Дијего Фузаро

ЛЕЧЕЊЕ ЕПИКУРОМ

ХЕДОНИЗАМ
У СЛУЖБИ ЕТИКЕ

Унија синдиката
просветних радника Србије

Наслов оригинала
Diego Fusaro
EPICURUS'S PHARMACY

Превод
Катарина Мајсторовић

Издавач
Унија синдиката просветних радника Србије

За издавача
Јасна Јанковић, председник УСПРС

Одговорни уредник
Драган Матијевић

Технички уредник
Мр Драгана Југовић Луковић

Лектура
Ђорђе Трофим

Корице
Зоран Јуреш

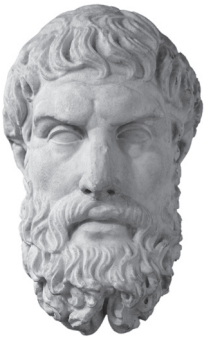
Штампа
Атеље Јуреш Чачак

Тираж
500

Дијего Фузаро

ЛЕЧЕЊЕ ЕПИКУРОМ

ХЕДОНИЗАМ У СЛУЖБИ ЕТИКЕ



ЧАЧАК, октобар 2018.

САДРЖАЈ

Увод 7
Предговор српском издању 11
Увод енглеском издању 19

[1] Предговор аутора 25
[2] Филозофија у потрази за срећом 27
[3] Срећа кроз физику 40
[4] Теорија сазнања: како треба да изгледа наше знање о свету како бисмо били срећни? 68
[5] Срећа кроз метеорологију 95
[6] Срећа кроз „квази-теологију” 108
[7] Бити срећан упркос смрти и упркос болу 125
[8] Срећа кроз задовољство 140
[9] Индивидуалистичка перспектива? Пријатељство, политика, теорија правде 153
[11] Епикуров живот као остварење његове филозофије 186
[12] Апотека која је увек отворена: кратка историја епикуреизма 193

Библиографија 221

УВОД

„Јер, као што нема користи од медицине ако не протера болести тела, тако нема ни користи од филозофије, ако не протера душевну патњу."
Епикур

Знаменити немачки филозоф Мартин Хајдегер каже да је час филозофије успео онда када на крају часа ученицима ништа није јасно. Са филозофским књигама ствари не стоје ништа боље (част изузетцима: Платону, Ничеу, Шопенхауеру...), поготову када су Хајдегерове књиге у питању. Да ли је то тако, а јесте и зашто је то важно, а важно је, нећемо одговорити у овом уводу. Жеља издавача је да ствари на почетку књиге учини што јаснијим. О крају и на карју књиге ћете сами промишљати. Наиме, већ први контакт са корицама књиге код ревноснијег и образованијег читаоца може проузроковати многа питања: откуда се један синдикат бави издавањем књига? Откуда баш филозофско штиво? Откуда италијански филозоф? Зашто Епикур? Ево и кратких одговора који би требало да разреше ове недоумице.

Најпре, Унија синдиката просветних радника Србије се бави издаваштвом већ пуних дванаест година. У том периоду издали смо једанаест књига. У томе и јесте једна од посебности, особености Уније у односу на све остале синдикате у Србији. Посебност – да, али не и неко велико чудо имајући у виду да се ради о син-

дикату просвете, дакле о организацији образованих и учених људи, интелектуалаца, чији посао није само да читају књиге, већ да их пишу и стварају. Већина ових књига са разлогом има ужестручни, „еснафски" садржај и бави се актуелним темама образовања: „Програм за стабилни образовни систем", „Бела књига образовања", „Образовање у Србији данас", „Ко и како вреднује образовање" итд. Но, Унија синдиката се бави и темама које прекорачују ужестручну област и тичу се ширег друштвено-историјског контекста у коме се образовање догађа, све верујући у ону Хегелову, како је истина целина и да истину образовања можеш сазнати само као испосредовану са другим (свеобухватнијим) истинама. Тако смо у јуну месецу 2012. одржали научни скуп, семинар, под називом „Либерализација образовања у Србији". Резултат тог скупа, између осталог, је књига – зборник радова са скупа по називом „Колико коштају илузије", као и књига нашег колеге из Краљева, Јована Павловића, са насловом „Лаж епохе", која се бави истом тематиком и која је објављена у септембру 2017. године.

Те 2017. године Унија је планирала да одржи скуп на исту тему, али у ширем обиму, са циљем да сагледамо како са феноменом неолиберализма ствари стоје у Европи и у свету и какав је утицај успостављања „новог светског поретка" и де(ре)конструкције традиционалног европског друштва на сферу образовања и васпитања. На скуп смо позвали и младог италијанског филозофа, професора миланског универзитета, Дијега Фузара. Разлог за овај избор била је његова, у Србији први пут, тек објављена књига „Европа не постоји", у којој се, између осталог, аутор бави и овим темама на веома оригиналан и изричит начин. Професор Фузаро се најљубазније одазвао позиву и био је неколико дана гост Уније, почетком децембра 2017. године. Током тих дана одржан је, у организацији Уније и научно-филозофски скуп по

називом „Под маском слободе – неолиберално разарање образовања у Србији". Централна личност-предавач на скупу био је управо професор Фузаро. Један од резултата скупа је и књига-зборник излагања, објављена у августу 2018. године под истим називом као и сам скуп.

Петодневно новембарско дружење са професором Фузаром претворило се у истинско пријатељство достојно епикурејског „катастемичког задовољства". Као најискренији доказ тог и таквог пријатељства је то што је професор Фузаро поклонио (безмитно, без било какве новчане надокнаде) Унији синдиката просветних радника Србије ауторско право на објављивање шест његових књига. Чудесно, али су ваљда код истинских пријатеља чуда могућа и не тако ретка. Овакав дар свакако нисмо могли да одбијемо нити да пропустимо јединствену прилику. За ову годину (2018.) одабрали смо (што због актуелности теме, што због занимљивости садржаја, а и из само нама знаних разлога) да преведемо и објавимо књигу под насловом „Лечење Епикуром". Текст је превео наш млади филозоф, доцент етике др Катарина Мајсторовић, пандан скоро достојан нашем аутору.

За сваку наредну годину планирали смо, ако Бог да здравља, а људи пара, по један наслов. Нека буде нама на част и ползу, а професору на славу и понос!

Стога бескрајно хвала професору Фузару, а Вама, читаоци, желимо да уживате у предстојећем штиву (јер, уживање је начело хедонизма) у нади да ће Вам овога пута све бити јасно, или бар неће све бити нејасно.

Чачак, Атеница, 2018. године

In spe!
Издавач

Предговор српском издању

„Није грех ако сте срећни што сте живи"
Брус Спрингстин

Припремајући се да говорим на скупу „Под маском слободе", на тему етичке критике нео-либерализма, као уводну реч сам изговорила нешто о чему у припреми уопште нисам размишљала: етичност не постоји. Размишљајући о предговору који као преводилац сада треба да напишем, поново сам у истој позицији – искрсава у мом рацију мисао која баш и нема превише очигледну везу са мојим задатком. Покушавам да разложим обе ситуације и закључујем да им је, на први поглед, заједничко само то што се оба пута радило о истом аутору, кога сам на поменутом скупу упознала, а чије дело сада преводим. То је Дијего Фузаро.

Па ево, изговорићу ту помисао која ми навире. Често се у филозофији препричава анегдота о Хегелу који је, на питање критичара „Шта ако чињенице не иду у прилог потврде Вашег система?" одговорио, одмахујући руком, чувено „Тешко чињеницама!" Тиме је великан филозофског ринга, познат чак и деци која немају додира са филозофијом, али са популарном музиком и те како имају, из препознатљиве фразе „ништа Хегел, Кант", изврнуо читаву стварност на главу, и демонстрирао своју апсолутну увереност у исправност властитог промишљања. Епикур није толико познат, ни деци, а ни филозофи немају представу о њему као о некоме ко је на главу изокренуо уврежена промишљања стварности. А

он је то управо учинио. И то веома радикално и са веома пријемчивом људском мотивацијом.

У делу које је пред нама Дијего Фузаро, италијански супер-стар филозофије данашњице, континуирано препоручује Епикура „коперниканским обртом" који је извео, јер је филозофску пажњу преусмерио са објекта према субјекту и његовом животу. А једини циљ живота јесте постизање среће преко мира у души. Дакле, највеће добро јесте живот. У њему, истина о свету и боговима занима нас само уколико допушта да је срећа могућа. Наука не решава животне проблеме, а узећемо у обзир само она њена учења која доприносе општем циљу, а то је постизање среће и мира у души.

Епикур је одлучио да истина више није апсолутни примат нити вредност која окупља филозофску рефлексију. Гледајући Ничеовим очима, могли бисмо рећи да је Епикур био уметник, у контексту у коме нас уметност брани од истине. Само, уметност коју Епикур заговара је филозофија, схваћена као терапија душе. Фармакон филозофије, као њена уметнина (уклопиво у сврставање уметности међу вештине, *tehne*, типично за Грке) прописује се како би нам растерао страхове који потичу из незнања. Егзистенцијалистички, место човека у свету, његову баченост у свет, одређују страхови – страх од болова, страх од смрти, богова, судбине. Како Епикуру изгледа овај човек?

Најпре, то је особа која живи у свету чије су границе, освајањима Александра Великог, драстично промењене. Његов идентитет се у таквом „свету без граница" мења. Зато је природно што потреба за унутрашњим балансом у човеку нараста, јер је он на екстерном нивоу изгубљен. Ипак, у тим околностима остаје исти поглед на „звездано небо над нама", и одатле почиње грчки филозоф. Увиђа да физика није оивичена гвозденим законима нужности, и да тако постоји простор за вишеструка

објашњења и случај. Ова маргина случајности физике за етику је значила апсолутно централно место у читавој филозофији, па тако и у људском животу који се њоме оздрављује. Наиме, допуштајући скретања атома са њихових праволинијских путања (*clinamen*), како би објаснио настајање атомских једињења, Епикур је омогућио простор слободи. Сада је већ јасно да Епикур смело захвата у свет као етичар: пошто ригидни механицизам не трпи увођење случајности, детерминизам се одбацује, на моралној основи. Одлука о физици донета је због и из етике. То је велико! То је изокретање читаве парадигме промишљања у филозофији, а мотивисано је аксиолошким иницијалним увидом да је живот вредност, а да су истина, лепо и добро према њему вредности, а не *per se*. Тако да, парафразирајући Канта, звездано небо над нама је онакво каквим га морални закон у мени допушта, тј. онакво какво омогућава мир у души. Револуција у области атома, како каже Фузаро, резултирала је издвајањем етике, као водећег принципа.

То је доказ да је наш ум слободан. Епикур је имао храбрости да се одрекне сигурности *fati foedera*, и отисне се на пут слободе, у потрагу за срећом. *Clinamen* је у атомистичкој теорији одшкринуо врата случајности, а у етици нам је донео слободу. Слобода није слобода *од*, негативно, већ про-активно, слобода *за*, уз одговорност. Ако нема могућности избора и одлуке, слобода је празан појам. Епикур јасно види да слобода и морал нису празни појмови, већ део стварности, наше људске стварности.

У светлу овог темељног увида о суштини Епикуровог преокрета, опште место, које се тиче садржаја његовог етичког учења, видимо другачије. Наиме, Епикур је у етици хедониста. Хедонизам, схваћен вулгарно, као необуздано уживање у свакојаким раскалашностима, разуздано и непромишљено уживање, носи печат друш-

твене осуде. Епикур, сувишно је и рећи, не заговара такав хедонизам, и тако, против мнења друштва, тражи простор за појединца и за хедонизам рафинираних, катастематичких, задовољстава. Маркузе је на основу те чињенице и увидео да се овакав хедонизам бори против терора друштва, које неће да чује појединца. Тако срочено, Епикур то не би препознао, не само због приговора анахроности појмовног оквира, већ и због тога што је чврсто био на становишту да политиком не треба да се бави, јер она не решава проблеме који узнемиравају човека. И зато је живео у Врту, са неколицином својих пријатеља. Није бирао своје друштво у складу са прихваћеним нормама. Ту је било и жена и оних који нису били Атињани или аристократе. Делили су благодети највећег задовољства живота међу људима, а то је пријатељство. Епикур је живео своју филозофију.

На основу овог кроки приказа обриса Епикурове филозофије, јасно је колико је фигура овог мислиоца значајна за људе који се баве филозофијом, за људе данашњег тренутка, за људе иначе. Погледајте, и ми смо у ери глобализације изгубили ослонац у свету. И ми тражимо неке своје микро-светове, оазе пријатељства, Вртове наде. И нас опседа тај фантом среће, за чије нам се постизање нуде некаква надри и инстант решења, па се овај фантом често преображава у терористу. Дијегу Фузару дугујемо много, јер је јасно увидео да неолиберални капитализам није хумано окружење. Човек који тежи својој личној срећи није човек чији се глас чује. Важније су друге, велике, капиталне ствари. Овај млади филозоф улаже много напора да се чује глас овог човека и да он постане поново присутан у свом властитом животу. А то је тешко, у свеопштој клими „нихилизма журбе" и „монотеизма тржишта".

Захваљујући напорима, визији и ентузијазму људи из „СОЧ"-а, на челу са мојим професором филозофије,

Драганом Матијевићем, препозната је порука и енергија ове филозофске концепције. Дело о Епикуровој филозофији, чији је превод пред вама, јесте прво филозофско дело Дијега Фузара које је преведено на српски језик. Издвојили смо га као увод у опште идеје његове филозофије, којом се он, на више фронтова, труди да пробуди поверење у вредности хуманитета, и тај напор изгледа готово ренесансно. Уколико тај напор увидите, читаћете његова остала дела као филозофске романе.

Уводник, тј. дело о Епикуровој филозофији, јасно носи поруку снаге и истиче вредности хуманитета. Епикур иде до те мере да и о стварности говори прескриптивно, нормативно, а у аксиолошкој сенци неприкосновене вредности човековог живота. Јако је храбро рећи да хоћете свет онакав какав би требало да буде, а не онакав какав јесте. То је прескрипција. То је захват човека који је интелектуалац, који мења свет снагом свог интелекта. Тако нешто је данас, толико векова након Епикура, једино и могуће, али и, обрнуто сразмерно потреби и храбрости коју изражава, веома ретко. Стваралачка снага нас подсећа на важност наших појединачних живота, то је креација. А та снага долази из срца човечности, из етике. Овај патос нас не може оставити равнодушним. Епикуров хедонизам у етици сведочанство је животне радости, ведрине, а не раскалашности. Ова радост је предуслов одржања етике, јер је одговорност за поступке тешка, и без радости је велико искушење захтев да се на том путу истраје. То је знао и Кант, највећи ригориста међу етичарима, па је, уместо рафинираним задовољством, свој морални закон обезбедио поштовањем, које представља умско осећање без кога је примат етике, тј. моралног разлога, тешко обезбедити.

Имајући све ово у виду, ја сам се, као преводилац, определила да наслов „Епикурова апотека", који би био веран изворнику, заменим, и предложим за српско из-

дање наслов „*Лечење Епикуром*". Ово је ауторско, а не преводилачко решење. Циљала сам и на популаризацију штива, јер су терапеутски предлози данас веома у моди (сетимо се само Јаломовог *Лечења Шопенхауером* и сл.), па хајде да и ми будемо на један јако смислен начин у томе конкурентни. Но, овде се суштински и ради о терапеутској улози којом је филозофија дефинисана. Поднаслов, који је такође ауторски додатак, „Хедонизам у функцији етике", концизно износи суштину Епикурове етичке позиције – дакле, није етика раскалашни хедонизам, већ је хедонизам, који се тиче катастематичких задовољстава, ту да обезбеди примат моралног разлога. А то је потребно у старту истаћи, због уобичајених предрасуда, чак и међу филозофима, о Епикуровом, и хедонизму, уопште. Често се погрдно Епикурова филозофија карактерише као *сан о задовољним свињама* или, културније, као *панагирик сировог хедонизма*.

Додаћу кратку преводилачку напомену: захтевност превода филозофског дела додатно је изражена чињеницом да се преводи италијански изворник преведен на енглески језик, дакле, са енглеског језика; имена аутора писала сам курзивом у загради; називе дела српских издања наводила сам стилом који је усклађен са издањима на другим језицима, која је аутор користио; израз *peace of mind*, који би свакако био издвојен међу кључним речима, да за тим постоји потреба, у већини случајева сам превела као *мир у души* – може се учинити да су се тиме пренебрегла битна разликовања разум-ум-дух-душа, али у датим случајевима то, у филозофској концепцији о којој се ради, није било релевантно, а превод је одговарајући и примерен духу нашег језика, тако да сам избегла сувишне компликације. У библиографији постоји додатак који представља списак наслова које сам користила, и то су филозофска дела на српском је-

зику. Референце су свуда, где је то било могуће, наведене према репрезентативним српским издањима.

Не преостаје ми ништа више, до да вас позовем да у редовима који су пред вама УЖИВАТЕ! Савремено друштво не хаје за етичност, да се вратим на почетак овог предговора, али свако од нас може да донесе другачију одлуку за себе. Што нас је више, веће су шансе да променимо карактер друштва. Зато, сетите се да сте људи колико се томе радујете, да сте људи колико чујете глас моралног разлога и да је ваша срећа спокој ваше душе међу пријатељима! Хвала Дијегу Фузару за ужитак који нам је пружио, на путу ка филозофском Врту пријатељства!

Др Катарина Мајсторовић

Увод енглеском издању

Е*пикурова апотека*, назив који је Дијего Фузаро наменио овој књизи, одговарајући је а уједно и најефективнији: не само због тога што представља избор уредника, већ зато што је тај наслов херменеутички богат. По мом мишљењу, исти тај Епикур би се сложио са аутором.

Заиста, суштински смисао Епикурове филозофије можемо резимирати познатим *тетрафармаконом* или четвороструким леком, односно леком који лечи сва зла душе. Класична формулација је:

1. Стрепња и страх од богова и живота после смрти нису корисни;
2. Страх од смрти је апсурдан, јер смрт није ништа;
3. Задовољство је, уколико се исправно схвати, доступно свима;
4. Бол је или краткотрајан, или се лако са њим излази на крај.

Човек који је способан да примени овај четвороструки лек достиже мир у души, спокојство и на крају срећу.

Према Епикуру, овај *тетрафармакон* стварно може довести до тога да човек потпуно влада собом, чиме ће дух мудрог човека толико ојачати, да ће се моћи суочити са било каквим злом или патњом.

Епикур чак тврди да је „чак и у крхотинама мудар човек срећан". Сенека, сумирајући ову мисао као најмоћнији израз културе хеленистичког периода (а чак се и стоици, који се обично супротстављају епикуреизму,

слажу са тим диктумом), тврди да је „слатко горети међу пламеновима".

То је, наравно, парадоксални начин који свдочи о изузетној духовној неспутаности поставке. Доказано је да је Епикур сам својим личним искуством показао истину овог свог учења, јер га је живео у истинској пунини. Док је био у грчевима, мучен болешћу која га је довела до смрти, опраштајући се од пријатеља написао му је да је живот сладак и срећан.

Истини за вољу, могуће је разумети и тврдњу коју су многи богохулно заступали, али која је савршено у складу са Епикуровим системом, тврдњу да се мудар човек може борити за срећу чак и против богова, и ту постоји само једна разлика: док за мудрог човека срећа траје онолико колико и његов живот, за богове срећа је вечна. Дакле, разлика између божанске и људске среће је само квантитативна а не квалитативна.

Епикур је много времена унапред предвидео и довео до крајњих последица концепт који је модерно доба именовало као *животне вредности*; он је сматрао да је највеће од свих добара живот, а додао је да човеку треба врло мало да би га одржао и да је то врло мало доступно свим људима. Он је ову, очигледно парадоксалну изјаву, допунио другом: „Све је тишина". На крају крајева могуће је рећи како за Епикура *живот јесте прави апсолут*.

Фузаро полази од тврдње Франческа Адорна како „филозофирање, схваћено као промишљање стварности, има смисла, уколико помаже човеку да схвати своју природу и своје могућности кроз разумевање света у којем живи, ослобађајући се страхова и брига око натприродне стварности." И иде даље: „Епикуров „Коперникански обрт" се састоји од промене тачке гледишта грчке мисли, тиме што у срце филозофског истраживања не ставља истину, већ слободу и срећу, у односу на које је филозофија сама постављена као ин-

струмент. Објекат уступа место субјекту, свет човеку, истина срећи."

Можда бисмо боље изразили ову мисао говорећи да слобода није против истине, али да некако *обликује истину како би у сваком случају омогућила срећу*. Фузаро је свакако савршено у праву када сматра да је Епикурова онтологија изграђена према *еудаимонији*: и тако је еудаимонија изведена из система, пре него је систем *еудаимонијин систем*. Реч је о тражењу истине о стварима допуштајући да је срећа могућа.

Потврда Фузарове интерпретације долази од интригантног тумачења поделе аристотеловске физике у два различита дела: први, који се бави темељима и општом структуром стварности, и други, који се бави објашњавањем различитих појединачних феномена. Док је у првом делу Епикур себе исказао са самопоуздањем (које је у сваком случају увек условљено наведеном претпоставком), што се тиче објашњења појединих феномена, он је заступао становиште о вишеструкости могућих објашњења, тврдећи следеће: „Али то не важи за небеске феномене (наиме, мисли се на објашњење првих принципа): за њих у сваком случају важе многоструки узроци, када је реч о њиховом појављивању, и многострука објашњења, а ниједно од њих не противречи доживљају који имамо и њиховој природи."

Његово тумачење физичких појава је парадоксално и проблематично, и било је предмет многих спорова, али о томе он није могао да понуди неспорна решења.

Са таквим тумачењем Епикур је био заинтересован једино да постави тврдњу како појаве нису дело интелигентне природе, а то су божанска бића, као што нису ни дело апсолутне нужности. Интерес науке у модерном смислу био му је потпуно стран.

Овај аспект не треба интерпретирати у негативном смислу, већ у херменеутичком: заправо, Епикур је за-

иста схватио да се проблем живота не може решити научним решавањем одређених проблема, оним што данас називамо *науком*. Срећа и мир душе могу бити последица само коначног објашњења ствари, наиме највиших принципа стварности у њеном тоталитету, односно таквих објашњења која бисмо данас дефинитивно именовали као *онтологија* или *метафизика*.

Чини се да је Епикур имао слуха за увид у разлику између онога што бисмо данас назвали *првом филозофијом* и *друге филозофије*, наиме између истинске онтологије и објашњења појединих феномена које је погрешиво.

Последњи аспект у вези овог филозофа, често у многоме погрешно схваћен, је следећи. Епикурова филозофија није „хедонизам" у уобичајеном и редуктивном смислу тог појма; његов став је, усуђујем се рећи, на неки начин аскетски. У том смислу, терапија душе је заиста примењива, јер Епикур објашњава која су права задовољства, она која су увек доступна свакоме: природна али не-нужна задовољства.

Међутим, душа се уопште не може излечити уколико се препусти трећој класи задовољстава (то су неприродна и не-нужна), од којих нам многа западају као плен, са оним заблудним последицама које доводе до несреће. Међутим, постоји још нешто што треба нагласити како би се разумео етички аспект карактера. Ниједан други филозоф у хеленистичком периоду никада није величао пријатељство у мери у којој је то Епикур учинио. Он заправо пише да „од свега онога што нам мудрост ствара да бисмо осигурали срећу кроз читав живот, највећа је ствар стицање пријатељства".[1]

---

[1] Диоген Лаертије, *Животи и мишљења истакнутих филозофа*, X, 148, стр. 377.

Према Епикуру пријатељство почиње од задовољства одређене врсте, али онда га превазилази и поставља се на духовну разину највишег нивоа. Диоген Лаертије у поглављу о Епикуру пише: „И пријатељство постоји ради користи (...) јер ми у земљу стављамо семе; а оно се састоји у заједници и суделовању у задовољствима живота".[2] Епикур себе представља као једног од најауторитативнијих гласова своје епохе: његова мисао и његов живот наметнули су се као парадигма; успех који је имао у пет векова који су уследили је против-доказ (клеветницима).

Међутим, овај филозоф још увек има много тога да каже, чак и људима данашњице, на чије умове више него икад утиче зло, као што је Фузаро на изузетан начин показао у овој књизи.

Ђовани Реале (*Giovanni Reale*)

---

[2] Диоген Лаертије, X, 120b, стр. 369.

1. Предговор аутора

Фармакон, чак и са значењем лековитог средства, наводи, поново цитира и чини читљивим оно што у истој речи означава, на другом месту и у различитом стадијуму епохе, отров.[3]

Наслов овог дела очигледно подсећа на наслов познатог дела Жака Дериде: „Платонова апотека". Међутим, анализа, барем у својим намерама, жели да превазиђе наслов, укључујући и домен садржаја. У свом делу Дерида, застајући на анализи Федра, објашњава како је за Платона писање *vox media*, сумирајући у себи и значење „правног лека" и значење „отрова". И заправо, по Платоновом мишљењу, писање се родило као лек против заборава (записујући ствари, ми се осигуравамо против њиховог заборављања), али ускоро открива своју супротну природу, то да је „опасан суплемент" (Derrida 1981: 109) као отров, јер када се једном успостави могућност записивања ствари, потреба да учинимо напор како би се тих ствари сетили, нестаје.

Размотримо ли поближе, такође је и Епикурова филозофија фармакон, иако у сасвим другачијем смислу. Она се представља као лековито средство, усуђујем се рећи, као „лек" (најзад, представа епикурејске филозофије као *tetrapharmakos*-а – четвороструког лековитог средства, се наметнула од давних времена), јер су бриге човека увек узнемиравале, спречавајући га да води ми-

---

[3] Превела К. М. према Jacques Derrida, (1972), *Dissemination*, trans. By Barbara Johnson (Chicago: The University of Chicago Press, 1981) p. 98.

ран живот. Међутим, истовремено, то је „отров" који осваја на начин који је према Грцима увек својствен филозофији, односно, као еминентно теоријски субјект-објект однос. Епикур својом филозофијом указује на нови правац западне мисли, која од тог тренутка не може а да се не мери спрам ове нове практичне и заинтересоване мисли, уместо да се бави спознатим објектом, окупирана је субјектом и његовим постојањем. И то ће се догодити било на начин плодног сукоба, или на начин одбацивања без икакве могућности жалбе, или кроз динамично сучељавање. Другим речима, како би лечила душе, филозофија неминовно мора да промени своју природу, претварајући се у нешто сасвим другачије од онога што је раније била. И ова промена коју спроводи Епикурова филозофија – значајно претварајући филозофију у „филозофску праксу" – предодређена је да врши велики утицај на нашу традицију све док не нађе уточиште у филозофији Карла Маркса, која представља њен крајњи исход. Свако ко се бави пореклом и изворима Марксове мисли, не може а да поново не открије Епикура, коме „материјалистичка концепција историје" сигурно дугује више од онога што су зналци спремни да признају.

Општа идеја, као звезда водиља овог рада, је да је Епикур извео оно што се, имајући на уму *Критику чистог ума*, анахроно може дефинисати као „Коперникански обрт" у филозофији или, као што би Гастон Башлар (*Gaston Bachelard*) рекао, „епистемолошки занос" читаве грчке традиције. Револуција се састоји у постављању човека и онога што одређује његову егзистенцију у срце филозофског разматрања, како би се онда изградио филозофски систем који је у потпуности функционалан за самог човека и његово благостање. Отуда терапеутска концепција филозофије на коју реферира поднаслов овог дела: Филозофија као терапија душе.

Поред тога, са таквим поднасловом намеравам да подсетим на изврсно дело Ђованија Реалеа (*Giovanni Reale*), *Сенекина филозофија као терапија душе*[4], покушавајући да истакнем како Епикур, не мање од Сенке, приписује филозофији терапеутску вредност; али он, по мом мишљењу, то успева да учине много ефикасније, у оној мери у којој чува слободу деловања, на којој затим утемељује сваки део своје филозофије. Насупрот томе, подсетићемо се да Сенекин стоицизам, као и све филозофске концепције које одричу слободу људском деловању, сводећи је у најбољем случају на libera necessitas (слобода као сазната нужност), никада неће моћи да досегне аутентични мир душе; он ће радије досегнути неку врсту мирног повлачења пред неминовношћу догађаја.

2. Филозофија у потрази за срећом

„О овоме и о сличним ствима размишљај и дању и ноћу, и кад си сам и кад си у друству с другима који су теби слични! Тако нећеш никад, ни будан ни у сну, осетити несокојство, и живећеш као бог међу људима."[5]

Мењајући уобичајени редослед излагања, започећемо са закључком и завршићемо оним што је на почетку. Прецизније речено, завршићемо свој рад пружањем увида у Епикуров живот и достигнућа која су следила његову мисао. Почећемо са оним што за аутора представља компендијум и, на неки начин, исход његове

---

4 Giovanni Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dell' anima* (Milano: Bompiani, 2003).

5 Диоген Лаертије, стр. 373, X, 135.

филозофске перспективе: *Посланица Менекеју*, која се може читати као кратак приручник за оне који желе да буду срећни. Ова процедура, која се на први поглед може учинити бизарном, може се у овом тренутку оправдати чињеницом да ниједан други филозоф сем Епикура није превео у праксу своја начела, показујући нарочиту доследност и завидан склад између живота и филозофије, на такав начин да није погрешно тврдити да Епикуров живот није ништа друго до практично извођење његове филозофије, са доследношћу која је реткост, како међу некадашњим филозофима, тако и међу филозофима данашњице.

Осим неисцрпне модерности тема, изузетна важност *Посланице Менекеју*, те „поруке културе и љубави према човечности",[6] долази од чињенице да она представља место рађања Епикурове филозофије и коначно остварење циља који је поставила та филозофија, барем судећи по ономе што је могуће реконструисати на основу његових фрагмената: постизање унутрашњег хармоничног баланса и отклон од толико много страхова који кидају наше умове и спречавају нас да водимо миран живот. Сви многи кораци (теорија сазнања, теологија, теорија небеских тела), на којима се грчки филозоф задржао у свом истраживању, откривају своје право одредиште у *Посланици Менекеју*. Филозофија, онако како је Епикур конципира, није ништа друго до изузетан лек против несреће и против многострустуких начина на које нас она дотиче, било као немир у животу, или као туга, као страх од патње или као оно пред чим наше знање узмиче.

А Епикур поставља то на овај начин: оно што нас узнемирава више од било чега другог, спречавајући

---

6 *Epicuro. Epistola a Meneceo*, introduction by Marcello Gigante (Massa Lubrense, 1989), p.5.

нас да будемо срећни, јесте немир проистекао из нашег незнања: уплашени смо од болова, преплашени смрћу, згрожени оним што се чини да је непроменљива воља богова и непредвидивим правцем којег се судбина изгледа држи. Све то нас чини несрећним. Најбољи начин да се ових страхова отарасимо јесте да покажемо њихову неоснованост путем рационалног истраживања. Ово је задатак у коме филозофија треба да преузме одговорност; и са Епикуром филозофија преузима функцију пре-просветљења, уништавањем предрасуда, сујеверја и митолошких остатака који блокирају пут који води ка истини и, заједно са њом, срећи.

У том погледу, позив филозофа из Врта његовом пријатељу и ученику Менекеју да следи начела његове филозофије како би онда живео мирно, постаје, читамо ли између редова, позив за све нас који смо, као Менекеј, у очајничкој потрази за срећом. Она би била лако достижна само ако би хиљаде неоснованих страхова, који стоје између нас и среће, нестали; страхове које један за другим може растерати филозоф, наоружан мангупским разумом. Једном када неко овај корак успешно направи и када једном постигне достојанствено стање смиреності, могуће је прогласити га срећним, под условом да је и тело слободно од бола, попут ума.

И тако, обраћајући се свом пријатељу Менекеју, Епикур се такође обраћа нама, који га читамо две хиљаде година касније. Наше свакодневно искуство бивања у свету доказује да сви предано трагамо за овим фантомом који зовемо „срећа", а који је немогуће досегнути: сада желимо да постанемо богати или уживамо у одмору на егзотичним местима или да будемо у друштву наших пријатеља. Као што, чини се, све ове активности нису саме себи циљ, већ стреме вишем циљу, који можемо означити као „срећа": то су само путеви који би требало да нас воде срећном егзистенцијалном стању. Аристотел

је већ у великој мери инсистирао на овој теми, нарочито успешно наглашавајући инструменталну природу многих добара којих покушавамо да се домогнемо зарад среће.[7] Разлог лежи у њиховој функционалности на путу ка постизању среће: насупрот томе, срећа се, сама по себи, не може рационално објаснити, јер је она одговор човековој унутрашњој жељи, која се у одређеној мери може окарактерисати као инстиктивна. Дакле, не устручавамо се да одговоримо да хоћемо да идемо на одмор јер желимо да будемо срећни. Међутим, не можемо сакрити одређени осећај посрамљености када нас неко пита зашто желимо да будемо срећни и, пре свега, у чему се срећа састоји. Сигурно знамо шта желимо, али нисмо у могућности да објаснимо зашто то желимо. Другим речима, срећа је „оно што се увек бира само ради себе самог, а никада ради чега другог. (...) Дочим част, ужитак, ум, (...) бирамо заиста и ради њих самих (...) али и ради блаженства, претпостављајући како ћемо с помоћу њих постати блажени. Међутим, блаженство нико не бира ради тих ствари, а ни ради било чега другог."[8]

Иако ова тема заиста није нова у филозофском сценарију, решење које Епикур предлаже је сигурно иновативно: Аристотел је дошао до закључка да је човеков срећан живот живот у складу са принципима ума и да

---

[7] Аристотел, *Никомахова етика*, прев. Томислав Ладан, (Загреб: Глобус, 1988) стр.3 (I, IV, 2-3). „Али око тога шта је блаженство они (светина и образовани) се разилазе, и у томе се светина не слаже с мудрацима. Првима је то штогод јасно и бјелодано, као ужитак, богатство или част, само што се разликују једни од других, а често су то и једному различите ствари: здравље у болести, богатство у оскудици."

[8] Ибид., стр. 9 (I, VII, 4-5). Томислав Ладан користи реч блаженство у преводу Аристотела са грчког; наш је избор *срећа* на место енглеског изворника *happiness* - прим.прев.

је задовољство само један од многих инструмената који служе да се приближимо срећи. Његово становиште је еудаимонистичко, тако да није хедонистичко. Али, према Епикуру, филозофији принципијелно припада терапеутска улога, јер јој је циљ да излечи болест која је опхрвала наш ум, ометајући нас у постизању среће. Овако осмишљено, филозофско разматрање није ништа друго до пут који нас, на најефикаснији начин, води до среће: а прво и најважније је да бити срећан значи имати душу која је без страхова и лажних уверења који би је могли узнемирити. Последица тога је да филозофију која дешифрује свет, а не успева да умири човеков ум тиме што је у стању да одагна његове страхове, треба одбацити, с обзиром на њену бескорисност на практичном нивоу. И управо је било могуће да баш ову замерку припишемо читавој грчкој филозофији, од тзв. пресократоваца до Аристотела: то значи да је ова филозофија, било веома наглашено или нешто умерније, инсистирала на примату спекулације, а у светлу тога се испоставља да је етика секундарна и да има инфериорну вредност.

Епикуров „Коперникански обрт" се састоји у промени тачке гледишта грчке мисли, у томе што у срце филозофског разматрања није поставио истину, већ слободу и срећу, у односу на које је сама филозофија одређена као инструмент. Објекат крчи пут субјекту, свет човеку, истина срећи. Нарочито је успешно овај кључни преокрет схватио Франческо Адорно (*Francesco Adorno*): „Филозофизирање, схваћено као рефлексија стварности, има смисла све док помаже човеку да схвати своју природу и своје могућности кроз разумевање света у којем живи, ослобађајући га страхова и брига у вези натприродног света."[9]

---

[9] Francesco Adorno, *La filosofia antica*, 2 vols. (Milano: Feltrinelli, 1972), I, 177-78. Превод К. М.

Када се једном усвоји такво схватање филозофије, не изненађује нас што је Епикур протерао све велике метафизичке системе који су тврдили да једном заувек откривају суштину света у његовој загонетној целини. Заправо, циљ филозофије не треба да буде дефинитивно дешифровање света, већ скромнији, потребно је да појединац постигне срећу. Из тог разлога, филозофу из Врта никада није досадило да понавља да је наук филозофа узалудан ако није у стању да нас ослободи неке људске патње.

Колико је децидиран Епикур био када је реч о примату етике над било којом другом граном филозофије може се коначно потврдити самом структуром филозофске школе коју је основао на периферији Атине 306. пне. Била је то нека врста заједнице пријатеља (мушкарци и жене, без икакве дискриминације) који заједнички трагају за истином филозофирајући у врту (грчки – κῆπος). Та филозофска школа названа је по Епикуровом имену и била је далеко од града и од невоља које је узроковао политички живот.

Према Епикуру, велики филозофски системи које су изградили филозофи у прошлости – пре свега Платон и Аристотел – приписују одлучујући значај метафизичком истраживању, а заборављају или, у најбољем сценарију, остављају мало простора материјалним проблемима постојања јединственог појединца и његовим свакодневним дилемама. Ови други акценат стављају више на свакодневне и можда прозаичније теме, као што су смрт, патња и утицај богова на промене људске судбине, него на структуру универзума или натчулног. У овом примату етике и свакодневног живота, у отклону према великим метафизичким питањима која су апстрактна и далеко од стварног живота, али су одредила претходне генерације филозофа, Епикур је чедо свог времена, тог периода који је Густав Дројзен (*Gustav*

Droysen) исправно назвао „хеленизам".[10] Између осталог, Дројзену припада заслуга што је појаснио да хеленистички период уопште није био мрачно доба опадања, јер је хуманистичка традиција неправедно учинила да тако изгледа. Мистериозно јединство стварног, које су заступали пресократовски мислиоци и који су га објашњавали преко индивидуализације јединственог αρχη-а (arhe, први принцип), раздвојено је у два различита света (трансцендентни свет и свет чула, који је бледа и несавршена копија првог) резом Сократовске, али пре свега Платонове дијалектике.

Аристотел је својим разматрањима покушао да их поново уједини; међутим, резултат тога обесхрабрује, јер је то нова верзија исте дихотомије, иако другачије изгледа. Сада, филозофи новог хеленистичког периода, не тако вољни да се позабаве метафизичким проблемима, радије ће подржати човека у његовом земаљском лутању дуж недокучивих стаза које је прокрчила најкаприциознија Τύχη (tyxe, срећа), која, без икаквог рационалног разлога може да уништи некога ко је претходно био уздигнут на ниво господара света и поставити га на трон који је друштво иницијално одредило улогом несреће. Стога је могуће објаснити примат који су сви хеленистички филозофи придавали етици, упркос богатству различитих решења која су предложили. Пред хаотичним светом, опседнутим страховима и немирима сваке врсте, сви се труде да постигну унутрашњи баланс који се поклапа са „самодовољношћу" (αύταρκεια, autarkeia) и са стабилним духовним спокојем. Понекад је ово друго представљено као „хладнокрвност" (Епикурејска ataraxia, αταραξια), некад као „неосетљивост" (απαθεια, apatheia код стоика), неки други пут као „равнодушност"

---

[10] Gustav Droysen, *Gesschichte des Hellenismus*, 2 vols. (Leipzig, 1836-43).

према догађајима (αδιαφορια, adiaforia коју је тематизовао Пирон из Елиде): све ове варијације стопиће се у латински *tranquillitas animi*, о коме говори Сенека. Заједнички именитељ ових различитих етичких концепата морамо најпре и на првом месту потражити у сталном дистанцирању од света, који се затим одбацује јер нема утицај над субјектом (стоицизам), или као место неизвесности (скептицизам); Епикур се, одабиром свог пута, разликује од мислилаца свог времена и покушајима да епистемолошки овлада светом, уместо да га одбацује као реалност незнатног значаја.

У хеленистичком периоду, метафизика је свргнута етиком, а нови мислиоци постају носиоци суштинског агностицизма, фокусирајући се на иманентне и, често, материјалистичке категорије, којима реферирају на свет *fisisa* (φύσις). Вилхелм Дилтај (*Wilhelm Dilthey*), на пример, примећује да су у свим периодима историје мисли постојали неки тренуци у којима су се одиграле тако дубоке и радикалне промене и да је нове егзистенцијалне услове, када су једном промењени, било веома тешко разумети у светлу дотадашњих система.[11] Управо се у тим временима преображаја мисли појављују нове форме филозофије и ове форме, напуштајући идеју о систематичној и свеобухватној перспективи, показују субјективизам бринући се о проблему егзистенције. Набрајајући ове филозофске концепције које све назива „филозофијама живота", Дилтај не оклева да их припише хеленистичком периоду, са посебним акцентом на стоицизам и Епикура. И пре Дилтаја Карл Маркс је већ истакао како су се у историји идеја, после великих система (Платоновог и Аристотеловог система у древним

---

[11] Wilhelm Dilthey, (1907), *The Essence of Philosophy*, trans. By Stephen A. Emery and William T. Emery (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1954).

временима и Хегеловог система у модерном добу) који су заробљавали стварност у својим апстрактним категоријама, други облици мисли циљано појављивали на скромнији начин, стављајући у центар свог разматрања стварно и проблем егзистенције[12], спуштајући се са неба на земљу.

Ово другачије гледиште хеленистичке филозофије свакако треба повезати и са необичном историјском ситуацијом која је задесила Грчку у четвртом веку пре нове ере. Након великих освајања Александра Великог, грчки човек схвата да је бачен у свет без граница, који се протеже од Хеладе до Индије и Египта. А пред овим неограниченим хаотичним универзумом, чији се епицентар више не поклапа са сигурним опсегом градске агоре (αγορα), он доживљава мешавину фасцинације и ужаса. И ако, с једне стране, није у стању да се осећа као грађанин света, чије структурално јединство успешно схвата, упркос различитим и досадашњим појављивањима међу различитим народима, с друге стране, он тежи да се потврди и у свом унутрашњем бићу тражи баланс који је на екстерном нивоу изгубљен. У том смислу, обелодањено је да је „Александрински свет прави дом епикуреизма".[13]

Да би у себи пронашао извор хармоничне равнотеже, грчки човек себе приморава да замени древне колективне вредности, типичне за полис (πόλις), вредностима које се односе на сферу појединца. На овај начин, космополитизам и индивидуализам парадоксално завршавају у коегзистенцији, јер су истовремено поста-

---

12 Karl Marx, (1902), *The Difference between the Democritean and the Epicurean Philosophy of Nature*, in *Marx-Engels Collected Works*, 50 vols. (London: Lawrence & Wishart, 1975-2001), I (1975).

13 Ettore Bignone, *L'Aristotle perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols. (Firenze, La Nuova Italia, 1936), I, 40.

ли супротне и комплементарне манифестације истог духовног стања. Како су Грци изненада схватили да су бачени у свет без граница, и како су реаговали на такву неограниченост поновним позивањем на своје унутрашње биће, тако су Стоици себе прогласили грађанима света, полажући право на држављанство које далеко превазилази познате границе класичног полиса (πόλις). Уместо тога, Епикур повезује људску егзистенцију са изворнијом индивидуалном и приватном сфером, иако у пријатељству, па тако и у животу који се проводи са појединцима који су нам слични, препознаје највише добро. Међутим, као што ћемо се уверити, извесно је да ни епикурејски индивидуализам не напушта универзалност, све док је у форми поруке која је упућена сваком човеку на свету.

У овој специфичној историјско-културној ситуацији, основно питање на које је филозофија приморана да одговори је следеће: како појединац треба себе да усмери у такавом политичком, културном и друштвеном контексту? Какав став треба да заузмемо да бисмо били срећни?

Предложени одговори варирају, не само с обзиром на референтну филозофску школу, већ и од мислиоца до мислиоца унутар исте школе. Остављајући по страни опсег понуђених одговора, оно што је сигурно јесте да сви мислиоци тог периода поимају етички циљ коме теже углавном у негативном смислу: или као одсуство узнемирености, или као одсуство страсти, или као одсуство бола. Али, ако је циљ који треба постићи одсуство узнемирености, страсти или бола, то значи да од самог почетка на човека утичу ова осећања. Дакле, ради се о томе да треба да их се отараси и тиме поврати равнотежу коју су та осећања засенила. Лепа и корисна слика коју Епикур употребљава како би ово разјаснио је упућивање на γαληνισμός (galenismos), то јест, мир-

но море након олује. Рођена из бесне олује страхова и узнемирености у уму, филозофија показује неоснованост тих брига и тиме умирује олују, успостављајући стање мртвог мира. Из такве перспективе, бити срећан значи смирити олују унутар нас како бисмо повратили смиреност. А када Плутарх, Епикуров непопустљиви непријатељ, жели да га погоди у срце, он управо води рат против Епикурове етике, покушавајући да докаже – као што стоји у наслову једног од његових радова – да „није могуће живети срећно уколико следимо Епикурове мисли." Ако је заиста било могуће доказати, као што је Плутарх мислио да јесте, да Епикурова етика не води срећи, онда би се његов систем, у потпуности развијен како би пружио основ етици, одмах урушио.

Онда не изненађује што су хеленистички филозофи сматрали да су епистемологија, физика и логика подређене етици, у односу на коју су, тако рећи, „инструменталне": то су само путеви који воде јединoм циљу, а то је срећан живот. Међутим, једино је Епикур овај корак спровео до краја, тако да су теоретске, теолошке и метеоролошке тврдње устукнуле пред етичким. Ни стоици ни скептици нису отишли тако далеко.

Дакле, сазнање о физичком свету, о природи богова, о кретању небеских тела, није само себи циљ, него знање које има за циљ да нас умири, показујући како се све нужно наставља (ово је становиште стоика) или како све може бити рационално објашњено, можемо чак и признати плурализам објашњења (према Епикуру) или, опет, прихватити како се ништа не може сазнати. Дакле, нема потребе да заузимамо став или да тврдимо да смо задобили истину (тако сматрају скептици). Када је реч о сваком од ових специфичних становишта, теоријско знање је секундарно и у функцији је етичког добра: уопште није од великог значаја то шта ми знамо; оно што је важно јесте да живимо срећно.

Епикур нарочито развија такво опредељење према етици: како би ум ослободила страхова који га окупирају, филозофија треба да пружи „четвороструки лек" (τετραφαρμακος, tetrafarmakos) којим би се одагнао страх од смрти, бола, богова, и који би нам показао како је срећа, која је једноставна и састоји се од задовољства и одсуства узнемирености, циљ који је човеку лако доступан.

Према прецизној формулацији Филодем из Гадаре: „Не бој се Бога, | Не брини о смрти; | Оно што је добро је лако добити, и | Оно што је страшно је лако подносити."[14] Ако је Платон приписивао лековитост реторици,[15] Епикур, са друге стране, не оклева да претвори филозофију у моћни лек који може да одагна сваку бригу и врати ум у стање спокојства. А уколико филозофија има за резултат постизање среће, нужна последица тога је да свако од нас, у сваком тренутку свог живота, треба да се посвети себи, јер свако једино жели да трајно буде срећан. Младић не мора да се одрекне филозофије, нити старац мора да се од ње умори, јер ако престанемо да се бавимо филозофијом или ако никада не почнемо да се њоме бавимо, било би исто као када бисмо престали да будемо срећни или као да никада нисмо ни били. „Нека нико не оклева у потрази за мудрошћу када је млад, нити да буде уморан у потрази за њом, када остари. Јер никада није прерано или прекасно за здравље душе. А рећи да сезона за изучавање филозофије још није дошла, или да је прошла и нестала, исто је што и рећи да није дошло време за срећан живот, или да је већ прошло."[16]

---

[14] *Herculaneum Papyri*, 1005 col. IV, 10-14 Sbord.

[15] Plato, *Phaedrus in Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, trans. By Harold North Fowler (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1943), pp. 546-449 (270b).

[16] Диоген Лаертије, стр. 370 (X, 122).

Пошто је циљ задобијање „здравља душе" – аналогија са медицином се поново појављује – филозофијом мора да се бави сваки човек, без обзира на то ког је рода, без обзира на његову старост и његово друштвено стање. Из тог разлога, филозофија је далеко од тога да буде елитистичко знање, онако како је то Хераклит сматрао, или везана за одређену старосну доб, као што је Платон веровао, већ је универзално добро које је доступно свима. Млади људи, старци, жене: све категорије људи којима је традиционално било забрањено да се баве филозофијом; Епикур их све, изводећи револуцију без преседана, препознаје као људе који имају право на срећу и стога и на филозофско истраживање. Епикурова расправа је врло јасна и има кохерентност за коју смо у искушењу да кажемо да је „силогистичка": сви људи теже срећи, а срећа се задобија кроз бављење филозофијом; дакле, сви људи морају да проучавају филозофију. Не изненађује то што се овај аутор изјашњава потпуно у корист „универзализма" када је реч о филозофском знању, „не сматрајући да је филозофија професија, нити да је прецизна наука, већ је пре љубав према знању, као континуирана и узнапредовала рефлексија, као критичка свест о себи и, из тог разлога, не припада некима, већ је могућност својствена свакоме ко је научио како да размишља."[17]

Знати како се резмишља није квалитет који припада одређеним људима, већ се односи на човека као таквог. Чињеница да су Епикуру у његовом врту добродошли и неуки људи може изгледати парадоксално (истину говорећи, то је кохерентна последица начина на који он

---

[17] Francesco Adorno, 'Relazione su Epicuro nel suo momento storico. La fisica come scienza. Epicuro da Platone ad Aristotele', у 'Congresso Internazionale' su Epicureismo greco e romano, Napoli 19/26 maggio 1993; у *Epicuro. Lettere*, ed. By N. Russello, (Milano: Rizzoli, 2000), p.9.

схвата филозофску праксу): заправо, и они траже срећу, тако да их треба поучити о функционисању стварности.

Сада је неопходно детаљно испитати како Епикурејска филозофија успева да дође до среће у оквиру циља који је постављен у *Посланици Менекеју*.

3. Срећа кроз физику

„Ми морамо, даље, бити свесни да је тачно познавање природних наука од највеће важности за правилно познавање узрока ствари, и да срећа зависи од правилног познавања небеских и атмосферских појава, и од знања о томе шта су заправо небеска тела и познавања свега онога што је у вези са тачношћу науке која доноси осећање блаженства и среће."[18]

Можда Диоген Лаертије преувеличава када каже да постоји триста Епикурових радова,[19] али је интригантно како нам је остало у поседу врло мало од богатог дела овог мислиоца који је био тако свестран да је веровао да је успео да једном и за сва времена одагна сва зла која узнемиравају људски ум. Његово капитално дело *О природи*, које се састоји од тридесет и седам књига, и које би требало да представљају енциклопедијски компендијум његовог филозофског система, изгубљено је и од њега су остали само фрагменти на папирусу, пронађеном у ископинама Херкуланума, и за њих још увек не постоји

---

[18] Диоген Лаертије, стр. 357 (X, Посланица Херодоту, 78); у превод је уврштена примедба преводиоца Албина Вихара, јер је сматрамо јако важном по разумевање овог дела текста – К. М.

[19] Диоген Лаертије, стр. 340 (X, 26).

званично издање. Овај губитак који је, према кратковидом суду Георга Вилхелма Фридриха Хегела[20], жестоког непријатеља сваког материјализма, а епикуреизма нарочито, био посебно користан, нама напротив изгледа као најдубљи јаз, који нас спречава да реконструишемо мозаик Епикурове мисли у целини. Диоген Лаертије,[21] који не сакрива своје симпатије за филозофа из Врта, заслужан је за реституцији потпуне верзије три посланице, о теорији атома (Херодоту), о метеорологији (Питоклу) и о срећи (упућену Менекеју), где Епикур, пишући својим пријатељима и следбеницима, непрестано упућује на камен темељац своје филозофије, узимајући га здраво за готово. Ове посланице су осмишљене како би обавиле основну функцију: да омогуће почетницима да узму у обзир основне елементе, да омогуће напреднијима да се сете ових елемената и да их користе у различитим околностима живота, подржавајући још једном теорију апсолутно практичног исходишта филозофског знања. Упућене његовим бројним пријатељима широм света, ове посланице су имале тако велику употребу да – како кажу – „изгледа да својим посланицама, којима се обраћа епикурејским заједницама на истоку, Епикур антиципира св. Павла;"[22] то је тврдња која се не може у потпуности применити – у оној мери у којој покушава да реинтерпретира аутора у светлу онога што је дошло

---

20 G. W. F. Hegel, (1837), *Lectures on the History of Philosophy*, trans. Elizabeth S. Haldane, Francis H. Simson (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Paternoster House, 1896).

21 Добро је познато да се десета књига *Живота и мишљења истакнутих филозофа* у целости бави Епикуром, чијој личности Диоген Лаертије посвећује несразмерну пажњу, много већу него другим филозофима.

22 Benjamin Farrington, (1967), *The Faith of Epicurus* (Littlehampton Book Services, 1969).

након њега – али која у сваком случају преноси изузетну распрострањеност Епикурове поруке.

Подсетимо се већ познатих места у филозофији, постоје и многобројна учења - нека врста збирке кратких и концизних афоризама, које треба имати у виду – која се још за живота приписују Епикуру, а која је делимично сачувао исти Диоген Лаертије (то су такозване *Основне мисли*) и делимично Ватикански код (такозване *Ватиканске изреке*). Као и посланице, ове мисли су од суштинског значаја за реконструкцију Епикуровог учења, у недостатку његових главних дела.

Посланица Менекеју, чије су главне теме срећа и стратегије које до ње воде, највероватније се може сврстати у каснија Епикурова дела, нарочито у светлу чињенице да се сва његова главна филозофска учења ту узимају као јасно уобличена: од *prolepsis*-а до разлике задовољстава, од теолошког концепта до физике. Кроз кратко упућивање на њих, Епикур показује како не постоји део његовог система који није повезан са другима и, пре свега, показује како сви они имају заједнички циљ, а то је постизање среће. Десиће се затим да се врати на њих како би се видело на који начин они у ствари теже ка овом јединoм циљу, коме они – без претеривања – служе као средства.

У свом етичком подухвату Епикур одбацује сваки део великог Платоновог система без икаквих несигурности. Интересовање за мистику и религију му изгледају апсурдно, важност која се придаје епистемологији и, пре свега, политици, штетно: „то да је космос уређен и хармоничан погрешно је на различите начине", то чак „није тачно" и „дискредитовано је."[23] Епикуровом

---

[23] Sextus Empiricus, *Against the Musicians (Adversus Musicos)*, trans. and ed. Denise Davidson Greaves, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1966), p. 155 (VI, 27).

немилосрдном уму и аристотелизам – Епикуру познат у својој егзотеричној али не и езотеричној форми, као што је луцидно приметио Еторе Бињони (*Ettore Bignone*) – није ништа друго до несрећна нова верзија платонизма и његове дихотомије између световног и метафизике. Једном када су све компоненте платонске / аристотеловске мисли одбачене, Епикур није могао да учини ништа друго него да у срце свог разматрања стави *fisis* (φύσις), којим су се бавили пресократовци. Тако се његов подухват, да употребимо Платонов израз, појављује као истинско путовање уназад: од хиперуранских обала Форми на којима је Платон пристао у свом δεύτερος πλούς (*deuteros plous*), свом „другом путовању"[24], до сигурнијих пресократских обала, али са новим сензибилитетом који је у супротности са Платоновим идеализмом. Ако пажљивије погледамо, читаво епикурејско становиште је оштар доказ против платонизма и његових следбеника, а можда такође и против неке врсте аристотелизма, као што је покушао да покаже Еторе Бињони. У свом чувеном делу *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Бињони покушава да покаже Епикурову посвећеност аргументацији против „раног" Аристотела, који је још увек близак платонизму и скептицизму када је реч о физици. И мада је речено да „радови који су уследили, поготово Дианов (*Diano*) и недавно Фурлеиев (*Furley*), одстрањују ту хипотезу као непотребну. Јер, Бињони је био ограничен спорним тумачењима „раног" Аристотела, а ми смо од тада открили да се у етици, физици и психологији између Платонових и Аристотелових расправа, с једне стране, и Епикура, са друге стране, могу повући прецизне паралеле (Rist

[24] Plato, *Phaedo* in *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, trans. by Harold North Fowler (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1943), pp. 342-343 (99d).

1972: IX),"[25] ипак је Бињонијев рад и даље неизбежна референтна тачка или, као што пише Доминико Пеше (*Domenico Pesce* 1990: 164),[26] „камен темељац" за бројне референце, за дубину расправе и јасност излагања, свима који би волели да се приближе Епикуровој мисли. На крају крајева, Епикурова контроверза против Аристотела и Платона у потпуности је компатибилна са климом културе хеленистичког периода, у коме су се стоици, скептици и киници (имена потоњих филозофа скоро увек се изостављају) континуирано одмеравали спрам филозофских домета које су постигли Платон и Аристотел, а са којима нису могли да се пореде, било критикујући их или прилагођавајући неке аспекте њиховог учења.

Поред снажног етичког интереса и сталног упућивања на платонизам и аристотелизам, епикурејство се може повезати са другим водећим школама хеленистичког периода у вези са схватањем филозофије као троделне, подељене на теорију сазнања, физику и етику. Посејдонијева прикладна слика филозофије као организма који има логику уместо костију, физику уместо крви и тела и етику уместо душе, може на неки начин такође бити ваљана и за аутора који, ништа мање од Посејдонија, даје примат етичкој сфери без унижавања осталих делова система.

---

[25] John Michael Rist, *Epicurus, an Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

[26] Domenico Pesce, *Introduzione a Epicuro* (Roma-Bari: Laterza, 1990), p. 165. Ипак, исти Пеше примећује да се Бињонијево дело „испоставља као фундаментално за важно поновно откривање правог места Епикура у историји античке мисли, пре него за довршавање целокупне реконструкције његовог учења." Ово је превод који је изнео преводилац енглеског издања Фузара.

По његовом мишљењу, читав епикурејски систем постављен је као савршено саграђен према постизању крајњег циља, среће, који ће бити ван домета, уколико људски ум претходно не ослободимо брига које га окупирају и чине да се понашамо као деца,[27] која се, при појави мрака, плаше свега само зато што не могу јасно да виде облике. Дакле, ради се о томе да треба извести из таме на светлост дана физичко и метеоролошко функционисање универзума, улоге које у њему имају богови и људи, природу бола, задовољства и смрти, одагнавањем сваког страха и тако све док се не појави пред светлошћу рационалне свести. Приказујући рационалност стварног чинимо да страх који имамо, јер смо плен нејасних и божанских сила, нестане, и тако нам се указује пут ка срећи.

Што се тиче физике, посредством Наусифановог учења, Епикур преузима теорију атома коју је поставио Демокрит у петом веку пре нове ере. Познато је да је филозоф из Абдере, не мање од Емпедокла и Анаксагоре, покушао да превазиђе елејску апорију негирања постајања и, да би то урадио, преузео је атоме (ατομοι, atomoi) и празнину (κενόν, kenon) као једине принципе који могу објаснити стварност у њеним непрестаним сменама настајања и пропадања.

Кратак осврт на елејску апорију биће користан како бисмо схватили како је Демокрит дошао до атомизма и како је атомизам, мада са крупним модификацијама, наследио Епикур. Упоредо са радикалном променом курса филозофске традиције која је започела са Талесом, Парменид је напустио поље појавног изгледа природе како би истраживање пребацио на ниво логичке рефлексије. На овај начин, традиционална тачка гледишта филозофије – усмерена на оно што се у свету може емпиријски

---

[27] Лукреције Кар, *О природи ствари*, прев. Аница Савић Ребац (Београд: Просвета, 1951.), стр. 55 (II, 55).

доживети- замењена је новом перспективом, која полази од онога о чему се може исправно расуђивати и саопштити. Као присталица овог новог становишта, Парменид је окарактерисао Биће као оно које је: вечно, недељиво, савршено, увек једнако самом себи; а онда је његов ученик Зенон преузео задатак да докаже ужасне последице негирања истина које је изнео његов учитељ. Поред тога, Парменид је направио разлику између практичног пута у филозофији (састоји се од говора и размишљања о „оном што јесте") и од оног који није практичан (састоји се од говора и размишљања о „оном што није"), истичући да људи, дајући предност чулима над разумом, бирају трећи, најопаснији пут, пут мнења, који води до псеудознања потеклог од емпиријског света који упознајемо путем чула. Чула, у ствари, заслепљују људе, уверавајући их да је све у непрекидном настајању, у сталном смењивању Бића и не-Бића, а на основу тога ништа није одувек постојало нити ће постојати заувек, али сада постоји како би некада нестало. Намеће се илузија да Биће континуирано укључује не-Биће и обрнуто, док нас пут истине учи да се они међусобно искључују. Постоје и друге погрешне идеје, које је произвело мнење, које се односе на постајање: идеја мноштва и идеја кретања. У ствари, свет човеку изгледа као многострука реалност у сталном покрету. Парменидово становиште неизбежно завршава радикалним монизмом и, као последица тога, могуће је говорити о Бићу само у једном смислу, тако да се дефинитивно искључује могућност постојања мноштва и кретања. Таквим искључивањем, филозоф из Елеје издваја се од многих који су се бавили природом и истовремено поставља себе као несавладиву препреку пред будуће филозофе природе, доводећи их у позицију да морају нужно да прекрше забрану, тврдећи да се само о „оном што јесте" може мислити и говорити. Историја Парменидове мисли, која је ометана серијом поништа-

вања и васкрснућа, протеже се до данашњег дана, а о њој је пуно тога написано. Оно што је важно нагласити, како би се обрадила тема, јесте да се Демокрит, Емпедокло и Анаксагора налазе пред питањем новог легитимитета физике и искуства. Такође је можда тачно и да на нивоу логичког разматрања ништа заиста не може настати, као што је Парменид тврдио; али је потпуно истинито да су Анаксагора, Демокрит и Емпедокло, у свом свакодневном искуству света, увидели да се тела мењају, било да се претварају у нешто друго или да се распадају. Прецизније, добро су знали да је свет позорница увек нових промена које континуирано доживљавамо.

Дакле, да би се спасиле појаве без кршења Парменидове логичке забране (биће јесте, не-биће није), било је потребно пронаћи неке вечне и непроменљиве принципе сличне Парменидовом Бићу, који би, употребљени на другачији начин, могли оживети ту појавну стварност која је укључена у процес стварања и пропадања. Управо то је задатак Демокритових атома, те честице – којих је бесконачно много – чине последњи дељиви део материје. Тако он превазилази елејску апорију, јер узима неке принципе који су бесконачни по броју, али не и бесконачно дељиви, који су пуни делова и лишени делова, као чиниоце структуре стварности, која је недоступна голом оку. Да би се покретали и тако омогућили настајање и пропадање једињења која сусрећемо у појавном свету, ови принципи морају имати одређени простор за кретање. И управо из тог разлога Демокрит уводи празнину као други принцип: нужан услов кретања атома. Заправо, ако празнина није постојала и ако је све „пуно", никакав покрет не би био могућ. Епикур би вероватно прихватио пакостан али успешан доказ постојања празнине који је представио Диоген Киник. Он је пред онима који су негирали постојање празнине и, као последицу тога и кретања, устао и почео да

хода. Атоми, ови најмањи делови стварности који се могу, уколико нам се то допада, повезати са тачкама које се не могу даље разградити, крећу се у празнини у свим правцима, а зависно од њиховог случајног сударња настају нова атомска једињења. Није случајно што Демокрит назива атоме и празнину „Бићем" и „Не-Бићем", према иновативној терминологији коју је увео Парменид. Тиме се наглашава да оно што је у учењима Елејаца важило јединствено на нивоу логике, за Демокрита – који показује да има слуха за Мелисова учења (можда је баш Мелисов пријатељ Леукип био Демокритов ученик) – постаје валидно и на нивоу *fisisa* (φύσις).

Атомизмом, који је препознатљив по својој невероватној објашњавалачкој концизности, Демокрит објашњава све на основу само два принципа: атома и празнине. Једна од основних тачака теорије је већ поменута нумеричка бесконачност атома. Прва непосредна последица ове тврдње је бесконачна могућност комбиновања атома: могу се комбиновати бесконачан број пута и, као последица тога, на бесконачно много начина. Друга последица је постојање делова који су празни а унутар су атомских спојева: поред спољашње празнине (неизбежни услов за кретање атома), постоји и празнина која је унутар атомске структуре, што доказује чињеница да је структура тела осетљива на оне трансформације које подразумевају кретање. Да једињења нису имала неку празнину у себи, не би ни могла подлећи било каквим променама.

На пример, структура животиње је несумњиво компактна, а животиња ипак расте (то јест, добија на материји) и постаје стара (губи на материји): и то се може објаснити само кретањем атома унутар ове атомске структуре. Геометријске особине заслужне су за разлике међу атомима; али ове особине немају никакве везе са њиховим суштинским својствима. У првој књизи *Метафизике*, Аристотел дефинише Демокритове

атоме изразом στοιχεια (stoicheia), што буквално значи „елементи”,[28] израз који су Грци користили да означе слова алфабета а који Стагиранин намерно користи да истакне како су, из перспективе учења о атомима, атоми у свету исто што и слова у алфабету. На исти начин као што речи које користимо у комуникацији своје порекло имају у комбинацији слова, тако и повезани атоми дају живот једињењима која видимо око себе у ономе што ће, посебно од ренесансе (мисли се на Галилеа Галилеја), бити познато као „књига природе”.

Као и увек, према Аристотеловом драгоценом сведочанству,[29] Демокритови атоми се разликују по облику (ρυθμός, rhythmos), као што се A разликује од N; по редоследу (διαθιγη, diathige), као што се AN разликује од NA, у положају (τροπη, tropē), као што се Z разликује од N. Једном када је успоставио ове три геометријске разлике, Демокрит је изгледа описао бесконачан број разлика,[30] када је на бизаран начин признао да постоје атоми у облику кука, прстена и трозупца, изазивајући бесан (а можда не потпуно неоправдано) подсмех својих противника (и Цицерона, који је паганин, и Лактанција, који је хришћанин).[31] Заправо, уколико постоји бесконачан број разлика међу атомима, требало би да је мо-

---

28 Аристотел, *Метафизика*, прев. Томислав Ладан (Загреб: Глобус), стр.16 (I, 4, 985b 13).

29 Ибид.

30 Id., *Aristotle: On the Heavens*, ed. by William Keith Chambers Guthrie (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1939).

31 Лактанције је онај који запажа да је појам „атома са кукицама” контрадикторан *per se*, јер уколико они порину или закаче друге атоме, такви ће атоми бити даље дељиви, па тако више неће бити атоми. Види *De Ira Dei (On the Wrath of God),* (10, 5) u *Lactantius, the Minor Works*, trans. by Sister Mary Francis McDonald (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1965).

гуће закључити да постоји атом бесконачне величине,[32] велики као и свет, и тако видљив голим оком. Идеја о атомима видљивим голим оком је неспојива са самим појмом атома, тако да је Епикур, да не би упао у овакву контрадикцију, када је преформулисао атомизам, одлучно одбацио бесконачан број облика атома, на основу тога што су они бесконачни по мноштву.[33] Али, такође је важно одбацити идеју о бесконачно малим атомима, јер би се атоми иначе распали, нарочито зато што је неопходна уочљивост атома, како не бисмо морали признати бесконачну дељивост материје (као што се догодило у Анаксагорином случају – он је признао да су „семена" – или хомеомерије према Аристотеловој дефиницији – која су чиниоци стварности, бесконачно дељива). Да би избегао опасност, Епикур паметно тврди да постоји „минимум" (ελαχιςτον, elaksiston), што значи да се граница сићушности атома не може досегнути.

Неке од модификација које је Епикур донео Леукиповом и Демокритовом учењу о атомима већ су поменуте, *en passant*. Међутим, потребно је поновити тврдњу да Епикур, упркос његовој изјави да је самоука особа,[34]

---

32 Лукреције, стр. 72-73 (II, 479).

33 Диоген Лаертије, стр. 345 (X, ПХ, 42).

34 Marcus Tullius Cicero, *On the Nature of Gods*, trans. by Harris Rackham (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann, 1967), pp. 69-71 (I, 26). Diogen Laertije, str. 337 (X, 13). Lucius Anneus Seneca, *The Epistles of Seneca (Ad Lucilium Epistulae Morales)*, 3 vols., in *Seneca*, 10 vols., trans. by Richard M. Gummere (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), I, 344-45 (LII, 3). Плутарх, у свом уобичајеном полемичком тону, тврди да се Епикур издавао за самоукок како би одбацио своје учитеље јер је „он сам био обесан у својој нечастивости и лудео је због славе". Plutarch, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, in *Moralia*, 15 vols., trans. by Harold Cherniss (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976) XIV, 101-105 (18) – превод К. М.

полази од Демокритове физике, прихватајући је у њеном суштинском облику, тако да он, како се пословично каже, „прелива старо вино у нове бачве"; али уз измене неких важних места. Идентификујући атоме и празнину са Парменидовим Бићем и не-Бићем, он их узима као конститутивне принципе универзума, не доводећи себе у непријатан положај према Цицерону („in physicis totus est alienus" – у природи све је непознато),[35] или Плутарху („Ја не знам да су Колотесове лажне оптужбе против других тако грозне као што су истинске оптужбе које је упутио Епикуровој филозофији и његовом учењу"),[36] поред веома увреженог мишљења које до данас траје. Ипак, у двадесетом веку, Алфред Едвард Тејлор (*Alfred Edward Taylor*) је одбацио епикуреизам као неуспешан покушај,[37] пун ексцентричности и парадокса, еклектичког посредовања између Демокрита и Аристотела, говорећи да филозоф није урадио ништа друго него је плагирао претходне мислиоце чији је филозофски углед дефинитивно супериорнији од његовог. На крају крајева, Плутарх се већ[38] непрестано смејао проширењу тих принципа – атома и празнине – на читаву стварност, као да им ништа не би могло умаћи. Можда је слика која боље резимира схватање које се тиче традиционалног односа између Епикурове и Демокриове физике Цицеронов став,[39] да је Епикур, како би наводњавао своју безначајну малу башту, вукао воду из јасног и кристалног Демокритовог извора.

---

35 Marcus Tullius Cicero, *On the Ends of Good and Evil*, trans. by Harris Rackham (New York: The Macmillan Co.; London, William Heinemann, 1924), p. 18.

36 Plutarch, *Adversus Colotem*, in *Moralia*, XIV, 315 (34).

37 A. E. Taylor, *Epicurus*, (London: Constable and Company Ltd., 1911).

38 Plutarch, XIV (*Adversus Colotem*), 243-45 (16, 1116).

39 *On the Nature of Gods*, pp. 53-55 (I, 20).

Међутим, Епикур није просто усвојио Демокритову физику без икаквих промена: велика иновација, право чистилиште Демокритове физике, је у начину на који је филозоф из Врта схватао свет атома. Дакле, да би се вратили на претходно поменуту метафору о вину, било би погодније рећи, хајде да ускладимо метафору, да је Епикур можда сипао ново вино у старе бачве, јер термини „атоми" и „празнина" не одговарају више тачно ономе што је Демокрит мислио.

Као што је познато, према Демокриту су атоми били без тежине и кретали су се вртоглаво у празном простору у свим правцима, стварајући атомска једињења својим случајним сударима. Употребићемо „слабо" али ефикасно поређење, свет је на крају представљен сликом билијарског стола, на коме се кугле померају узрочно, у свим правцима, понекад наилазећи једна на другу. Увид у покрет који се не разликује много од таквог кретања, на микроскопском нивоу, успевамо да ухватимо у фином хаотичном кретању честица прашине у зраку светлости замрачене собе. На овај начин, крајњи узрок је искључен: Данте ће се сетити тога када, укотвљен у Аристотеловој перспективи, буде описивао Демокрита као филозофа који „препушта свет случајности".[40]

Што се Епикура тиче, он иде даље од Демокрита, приписујући атомима не само величину и облик: он им заправо додаје трећу карактеристику, тежину,[41] можда због Аристотеловог оштрог запажања да, уколико тела имају тежину, онда и њихови конститутивни делови

---

[40] Dante Alighieri, (1304), *Dante's Inferno*, trans. by Rev. Henry Francis Cary, illustr. by Gustave Doré (New York: Cassell, Petter, Golpin and Co., 1959), p 22 (IV, 36).

[41] Eusebius Pamphilius, *Praeparatio Evangelica*, 15 vols., trans. and ed. by E. H. Gifford (Oxford: Oxford University Press, 1913), III, 806 (XIV, XIV 749b-c).

морају имати тежину. Уосталом, очигледно је на емпиријском нивоу да се оно што нема тежину не може кретати. Међутим, ако се атомима припише тежина, они се неће кретати каузално као што хоће Демокрит, али ће слободно падати у паралелним правцима, као и било које тешко тело. Демокритова слика билијарског стола замењена је сликом млаза атома који падају; тако да није погрешно рећи да је „Епикуров свемир управан" (De Vitt 1954: 168).[42] Иако у бесконачном универзуму нема центра, нема апсолутног горе или доле, у сваком случају је могуће ове координате одредити на релативан начин, тако да бисмо уверљиво препознали природну тенденцију атома, који су тешки, да теже надоле, као што је случај и са свим атомским једињењима. Дакле, превише је очигледно да епикурејска перспектива остаје, барем у овом тренутку, снажно усидрена у Аристотеловом геоцентризму, у коме се Епикур „обрео као несвесни роб" (Alfieri 1953: 82).[43]

Појављује се нерешив проблем: ако се атоми, покренути својом тежином, крећу праволинијским путањама, и тако немају могућност да се сударе једни са другима, како се онда они могу спојити и створити једињења која непрекидно уочавамо? Епикурејски текстови који потичу од извора не дају одговор на ову дилему: стога, како бисмо се решили ове забуне, прибегавамо највећем римском промотеру епикурејске филозофије, Лукрецију, који је, како Маркс тврди „једини међу античким филозофима уопште разумео Епикурову физику."[44] Према његовим речима, како би избегао контрадик-

---

[42] Norman Wentworth De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954).

[43] V. E. Alfieri, *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, (Firenze: Le Monnier, 1953).

[44] Marx, p. 26 (Part II, Chapt. 1).

цију са којом је морао да се суочи, Епикур је увео учење о *clinamen*-у или „деклинацији" (у старогрчком, παρενκλισις, parenklisis), у коме је атомима приписао и тенденцију да случајно скрену са своје праволинијске путање при падању. Према том учењу, без икакве нужде може се догодити да атоми, на својој праволинијској путањи при падању, круже или се сударе. Да будемо јасни, не одступа кретање од праволинијског због неког разлога: то је резултат случајности и, у светлу те чињенице, то се може десити али може и да се не деси. Хитром и сложеном проценом, али не сасвим изван контекста, Хегел запажа да је Епикур „приписао све догађаје случајности" (2001: 25) таквим непредвидљивим одступањима у кретању атома.[45]

Може се упутити приговор (и не без разлога) да није неопходно прибегавати бизарном решењу *clinamen*-а како би се оправдало кретање које доводи до спајања атома: заиста, није ли можда разумније тврдити да се при слободном падању најтежи атоми крећу брже од оних који су лаки, и да на тај начин први удари у друге, стварајући спојеве? То би, између осталог, омогућило да се избегне бескрајно мноштво контрадикција које доктрина о деклинацији у физици проузрокује, као што ћемо ускоро видети. Међутим, Епикурејци су одговорили сличним приговором, истичући да:

„И ово желим још да сазнаш:
Атоми када право доле стреме
Кроз празан простор сопственом тежином,
Неизвесно у коме времену
И на ком месту, они нешто мало
Отступају од правца, тек толико

[45] G. W. F. Hegel, (1837), *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, (Ontario, Kitchener, Batoche Books, 2001), p. 25.

Да покрет њихов можеш назвати
Измењеним. Да нема скретања,
К'о кишне капи сви би падали
Одозго право празним простором,
И сукоби се не би родили,
Ни удар међу њима настао:
Природа ништа не би створила.
Ил' ако неко можда верује
Да тежа тела, стог што бржим падом
Кроз простор јуре, падају одозго
На лакша, те да настају судари
Што стваралачке рађају покрете –
Далеко блуди он од истине.
Јер све што пада кроз воду ил' ретки
Ваздух, свој пад тежином убрзава.
То нужно бива: тело водено
И ваздуха природа танана
Успорит све једнако не могу,
Но, савладани, брже попусте
Под тежим телом, док празнина нигде
И ни у које време не може
На супрот ичем стати, него хита
Да попусти- то природа јој тражи.
И тако кроз празнину неотпорну
Атоми сви, тежине неједнаке,
Једнаким стреме брзим замахом.
Стог тежи неће моћи падат нигда
На лакше, нити сами стварати
Ударе, да би мењали покрете
Из којих гради ток свој природа.
И опет, дакле, кажем: морају
Атоми мало с правца скренути,
Никако више него најмање,
Покрете косе да замишљајући
Са стварношћу се не би борили.

Јер јасно је и очевидно то
Да тешка тела, колко је до њих,
Не могу косо падати с висине,
Бар ми што знамо. Ал' да нимало
Са правог пута они не скрећу –
Ко може рећи да је видео?"[46]

Овај дубокоуман увид Лукреција, који је увек жесток у разматрањима, од највеће је важности јер, поред ненадмашног оправдања теорије *clinamen*-а, антиципира научни развој у модерном добу, када Галилео Галилеј пориче могућност да је брзина тела пропорционална њиховој „тежини".[47] Иста теорија *clinamen*-а, од које потиче неодређена слика света – у којој има простора за непредвидљивост и неодређеност – представљена је као изненађујућа антиципација принципа неодређености, који је формулисао Вернер Хајзенберг (*Werner Heisenberg*). Према овом принципу, немогуће је истовремено знати тачну позицију и тачан замах субатомске честице, с обзиром на то да што прецизније одредимо позицију, мање ће нам бити познат замах и обрнуто. Не доводи се у питање то да је принцип неодређености „стварно подстакао људе да се сете Епикурових спекулативних вртлога" (Bloch 1971: 157),[48] показујући да за-

---

46 Лукреције, стр. 62-63 (II, 221-249).

47 „Маса" и „тежина" нису били јасно дефинисани појмови у то време. У својим експериментима Галилео је показао да су оно што ће Њутн касније назвати „инерцијална маса" и „гравитациона маса" идентичне када тела којима се приписују ове масе падају без отпора ваздуха (то јест, у празном простору). Међутим, пошто Галилео није био технички у стању да постигне празан простор (који би у сваком случају био релативан а не апсолутан), онда је прибегао хоризонталној равни.

48 Ernst Bloch, (1959), *On Karl Marx*, trans. John Maxwell (New York: Herder and Herder, 1971).

слуга за савремену физику више припада Епикуровом атомизму него Демокритовом.

Оно што је Епикур изменио у Демокритовој физици, захваљујући одступањима у кретању атома, представља запрепашћујућу ревизију механике из античког доба. Конкретно, Цицерон се никада није уморио толико да не би Епикурову физику излагао јавном подсмеху, нападајући њене Ахилове пете: „...онда је прибегао измишљеним доказима. Он учи да сваки атом мало скреће, и то тако мало колико се само може замислити".[49]

Такође, Плутарх не чини ништа друго већ само оптужује *ad nauseam*[50] учење о *clinamen*-u[51], приметивши да ова доктрина, *qua* „кретање без узрока", заправо претпоставља непотребно стварање из Не-Бића, и тако крши оно што се опрезнији Демокрит потрудио да не крши: Парменидов принцип којим се тврди да Биће јесте, а да Не-Биће није. Заправо, дефинитивно се испоставља да је увођење елемента случајности у тако ригидну механицистичку доктрину, као што је атомизам, изопачено: не само зато што је непотребно, већ и због тога што је чак и беспрекорно проблематично, колико би проблематично било да уђемо на задња врата након што смо изашли на предња.

Па ипак, ако се принцип спонтане узрочности убаци у ригидну механику, то ће за последицу увек имати питање одређивања приоритета, нарочито у етичком смислу. Поред тога што омогућава агрегацију тела и, последично, стварање бесконачних могућих светова, увођење овог принципа такође представља прилог у ко-

---

49 Цицерон, *О крајностима добра и зла*, стр. 15 (I, VI-19). (Сарајево: Веселин Маслеша, 1975).

50 За муке – прим.прев.

51 Plutarch, XIII, part I, (*De Animae Procreatione in Timaeo [Epitome of 'On the generation of the Soul in Timaeus'*], 193-95 (6, 1015 C).

рист екстремног детерминизма, којим се тврди да сваки поступак који је нужан, стога уопште није слободан. Цицерон је био у стању да то прозре боље од било ког другог: „Јер Епикур се плаши да би, прихватајући ову тврдњу, можда био у обавези да призна да је све што се дешава дело судбине".[52] Пошто у учењу о *clinamen*-у догађаји губе карактер апсолутне нужности који су имали у Демокритовој физици, у физичком свету опстаје маргина случајности, која у етичком контексту постаје слобода поступања[53]. Далеко од тога да је свако деловање механички одређено од стране спољашњег окружења или стања које му непосредно претходи, већ је предмет слободне одлуке која укључује одговорност субјекта који дела. Резултат тога је слика света у којем се велика већина догађаја одвија по принципу узрочности; али неки догађаји измичу том принципу, и изгледају као случајни. Ако би све требало да се догађа нужно, онда би слобода, одговорност и морал били празни јединствени појмови који се не би односили ни на који део стварности. Међутим, учење о *clinamen*-у дефинитивно је отклонило тај ризик, тако да заједно са Епикуром можемо да кажемо да је нужност зло, али да није неопходно живети у нужности. Епикуровим очима гледано, немогуће је негирати постојање слободе, које се доказује у нашим свакодневним одлукама: како бисмо могли одлучивати да нисмо слободни? И, истовремено, како можемо оп-

---

52 Cicero, *On Fate*, in *The Treatises of M. T. Cicero: On the Nature of the Gods, On Divination, On Fate, On the Republic, On the Laws, On Standing for the Consulship*, trans. and ed. by C. D. Yonge (London: W. Clowes and Sons, 1878), p. 273 (X, 23).

53 Постоји етички релевантно разликовање појмова *догађај* и *поступак*, јер су поступци подскуп скупа догађаја које одликује слобода и намера, па су тако предмет етичке процене – прим. прев.

равдати наше поступке уколико су они у потпуности дело нужности? Ову загонетку је невероватно бритко запазио Лукреције, стиховима:

„Живима откуд ова слободна,
Судбини отргнута, ова моћ
На земљи широм, којом гредимо
Куда нас воља води, и једнако
Отступамо од правца к'о атоми,
Без времена и места извесна,
Једино уму следујући свом?
Јер изван сумње воља сопствена
Потстрек је сваком, и кроз удове
Покрети отуд навиру. Видиш ли?"[54]

Са друге стране, истину говорећи, откривено је да је слобода о којој Епикур промишља слобода која се више поклапа са случајношћу него са слободним избором, јер – као што је Ђовани Реале (*Giovanni Reale*) приметио о томе – слобода избора постоји „само у супериорној сфери Духа" (2004: 173).[55] Другим речима, Епикур признаје слободу која нема никакве везе са слободом као *libertas indifferentiae* за коју не постоји условљавање које подразумева спољашње разликовање и притисак да се нешто изабере пре нечег другог. Напротив, то је нека врста *libertas coactione*, у схоластичкој терминологији: то јест, слобода коју схватамо пре негативно него позитивно (то је слобода од, а не слобода за), и која се у ствари поклапа са „не-условљавањем". На крају крајева, да ли би слобода схваћена као *libertas indifferentiae*, за-

---

[54] Лукреције, стр. 64 (II, 257-266).

[55] Giovanni Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, 10 vols. (Milano: Bompiani, 2004), V (*Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*), 173.

иста била аутентична слобода? Да ли се то пре поклапа са *tout court* (укратко) случајношћу, уместо са слободом? У ствари, уколико нема правог разлога који би нас покренуо, рецимо, да одаберемо да идемо у Атину уместо у Коринт, да ли би избор једног од та два места био потпуно случајан и, управо због тога, немотивисан? Погледамо ли пажљивије, само *libertas coactione* може засновати слободу уз одговорност, која се не може приписати случајности. Дакле, из Епикурове перспективе, тачно је да је све што се дешава одређено стањем које му претходи, према моделу узрочности; међутим, увек постоји простор неодређености која је наметнута чињеницом да атоми, у њиховом падању, могу избећи физичку нужност, а последица тога је да, када је реч о нашим одлукама, иако су оне дубоко условљене, увек постоји простор аутономије и слободе.

Веровање Ђованија Реалеа да би се слобода, како је схвата Епикур, могла претворити у случајност која се не може идентификовати са аутентичном слободом, не изгледа у потпуности уверљиво.[56] Веровање које је подржао и Жан Пол Сартр (*Jean-Paul Sartre*), који је тврдио да се „права слобода" не може састојати од те „групе каприциозних покрета" (2009: 474),[57] као што је Епикур поставио својим *clinamen*-ом. А ипак, уколико пажљиво читамо, егзистенцијална слобода као слобода од окол-

---

[56] Луиђи Парејсон (*Luigi Pareyson*) напомиње да су аутентичну слободу открили Хришћани, а да стари Грци нису имали ни реч којом би је именовали, у светлу чињенице да грчка реч ἐλευθερία (eleutheria) изричито упућује на „политичку слободу", у смислу независности (независност од Персијанаца, варвара, итд.). Види у *Ontologia della libertà*, ed. by G. Riconda and G. Vattimo (Torino: Einaudi, 2000) p. 460.

[57] Jean-Paul Sartre, (1943), *Being and Nothingness, an Essay on Phenomenological Ontology*, trans. by Hazel E. Barnes (London: Routledge, 2009).

ности, на коју Сартр реферира, има извесних аналогија са Епикуровом слободом. Упркос специфичном начину тумачења слободе који је својствен филозофу из Врта, сигурно је да је Епикур, насупрот Демокриту, приписао људима одређену независност од спољашњих и унутрашњих ограничења (страсти, осећања, итд.). Дакле, слобода, како ју је доживео филозоф из Врта, коју би било примереније дефинисати као спонтаност и недостатак ограничења, омогућава аутору да спаси етику, односно оно што је у срцу епикурејског система и чију супериорност над науком о природи Епикур не оклева да призна.

Почетак свега овога и највеће добро је разборитост. Због тога је разборитост нешто што је чак пре филозофије: јер из разборитости извиру све друге врлине, и то нас учи да није могуће живети угодно, а да не живимо разборито, часно и правично, нити је, са друге стране могуће живети разборито, часно и праведно, а да то није пријатно.[58]

Када се једном постулира постојање слободе, могуће је легитимно признати етику која нам говори како треба да се понашамо; што очигледно не би могло да се деси, уколико не би било слободе. У овој парадоксалној ситуацији, где се потврђује апсолутна нужност свега и где су дефинисана и правила понашања, стоици падају, као што ће и Барух де Спиноза пасти много векова касније. Њихове стратегије које избегавају контрадикторност су чудесне, али, искрено говорећи, оне су веома слабо кохерентне, као што сведочи случај Хризипове дистинкције између „унутрашњег узрока" и „спољашњег узрока"; или у случају Спинозе, чија је етика кохерентна све док се ограничава на описивање неопходног понашања човека, али постаје контрадикторна када пре-

[58] Диоген Лаертије, стр. 373 (X, *ПМ*, 132).

узме ноту прескрипције, позивајући човека да усвоји Божанску тачку гледишта како би погледао на свет *sub speciae aeternitatis*. Такође је Демокрит, на свој начин, погрешио када је проповедао физичку нужност свега и пратио етички идеал „веселости" (εὐθυμια, euthymia), позивајући људе да мирно живе и да буду далеко од необузданих страсти. Пошто нам је понудио серију правила понашања, он заправо претпоставља оно што је одбацио у физици: слободу, односно могућност да се понашамо на неки други начин. Дакле, епикурејска контрадикција коју је на физичком нивоу приметио Цицерон, премешта се на Демокрита, стоике и Спинозу, али није превладана на етичком нивоу. Са једне стране, постоји савршенство у физици праћено контрадикторном етиком Демокрита и Стоика; са друге стране, постоји Епикурова несавршена физика која, ипак, успева да заснује кохерентну етику, захваљујући својој несавршености. Тако се имплицитно питање које за Епикура има приоритет може резимирати овако: какав је смисао формулисања етике након што се призна нужност свега на физичком нивоу? Дакле, ако је истина да, према Епикуру – као претечи гледишта која представљају неку врсту америчког „прагматизма" – ми теорије о свету формулишемо тако да осмишљавамо становиште које може понудити лично задовољство, превише је очигледно да се Демокритов апсолутни детерминизам не уклапа уз такав исход, јер се њиме тврди да стварни делови свемира без могућности грешке одређују какви ће бити будући делови. Дакле, могуће је рећи да Епикур одбацује детерминизам више на моралним основама него на физичким, као да је своје поставке у физици изнео питајући се о услову који морално искуство чини могућим.

Са теоријом *clinamen*-а, етика је спасена; међутим, испоставља се да је Епикурова физика дефинитивно ослабљена, јер је лишена те релације гвоздене нужности,

на основу које сваки узрок прати одређена последица. Највероватније је Епикур био упознат са овим ослабљивањем; али је био спреман да га призна, како би очувао слободу одлучивања и, уз то у исто време и могућност етике која је, као што смо се уверили, била врло блиска његовом срцу. За разлику од Демокрита, он више воли да призна контрадикције у физици него у етици. А у светлу чињенице да је он највише заинтересован за етику, сваки други део његовог филозофског система мора да се усклади са етиком, чак и по цену ризика да систем као систем буде несавршен. Дакле, уколико етика увек захтева неку врсту слободе деловања, не чуди што је Епикур, колико год је могао, покушао да се држи подаље од Демокритовог крутог механицизма. Ову тврдњу Епикур сумира у кратком пасусу *Посланице Менекеју*:

„Боље је да примиш митове о боговима, него да постанеш роб нужде, како уче физичари, јер мит ти оставља бар наду да ће те богови чути и да ће ти дати награду зато што им указујеш божанске почасти, док је нужда неумољива сила."[59]

То је оно што Грци називају „крутом нужношћу" (ειμαρμενη, heimarmene), што етимолошки упућује на идеју која је делимично дата случајно и због тога је не треба мењати, што више од било које друге ствари плаши Епикура. У нужности, *qua* негацији слободе, он види поништавање било које могуће етике, па је он спреман на све како би избегао нужност, чак и да претпостави узрочности бизарно одступање атома од праве линије. Ово је признање које *per se* изгледа као једва разумљива контрадикција читавој филозофској традицији. Благо скрећући са својих путева, атоми раскидају „fati

[59] Диоген Лаертије, стр. 373 (X, *ПМ*, 134).

foedera"[60] и случају остављају простор на пољу физике, а слободи на етичком нивоу. Тако се може рећи да се код Епикура „слобода човека заснива на интринсичној физичкој неодређености стварности" (Isnardi Parente 1974: 17),[61] а такође у светлу чињенице да не постоји дисконтинуитет између човека и природе, као што је већ поменуто, будући да је свако биће (укључујући човека) састављено од атома и празнине.

Прихватањем *clinamen*-а физика нешто губи; међутим, етика од тога има изузетно пуно користи. Нужност догађаја је неупоредиво слабија у поређењу са неизбежношћу са којом се она представља у Демокритовој физици; с друге стране, спасен је избор начина на који се можемо понашати, а да нисмо у поседу случајности. Можда схоластичар Карнеад[62] није потпуно погрешио тврдећи да Епикур не може бранити слободу деловања а да се не изложи тако великим грешкама у физици, јер је можда од самог почетка упућивао на добровољни покрет душе. Међутим, да Епикур то није учинио, он би створио проблематичну дихотомну паузу између стварности (неопходна и подвргнута најкрућој нужди) и људског ума (слободан и не подлеже законима природе). На овај начин, он би погоршао проблем, уместо да га реши.

Стога није погрешно тврдити да Епикур осмишљава своју физику с јединим циљем да етику учини могућом, избегавајући Демокритове и грешке стоика. Ако се све десило по нужди, не би било места за слободу и етику: тако да је он мишљења да све није морало да се деси,

---

60 Лукреције, стр. 64 (II, 261). Преводилац српског издања користи израз „места извесна", мој би предлог био „судбинска места" – К. М.

61 Margherita Isnardi Parente, *Epicuro. Opere, Introduzione* (Torino: U.T.E.T., 1974).

62 *On Fate*, pp. 273'74 (XI).

и то је оно што тврди теорија *clinamen*-а. Ова невероватна „револуција" у области атома – како ју је Маркс дивно крстио – одликује се чињеницом издвајања етике као водећег принципа, као да је физика морала бити потпуно у складу са етичким захтевима, чак и ако би то значило издају истине. Пјер Бејл (*Pierre Baile*) је међу онима који су то признали и који је, након излагања последица строго механицистичке физике, закључио да је у епикурејској перспективи „то тако зато што су они [атоми] залутали са пута на коме су најпре били" (1826: 26).[63] Али, можда је неприкосновени приоритет етике у Епикуровим ставовима боље од било ког другог приметио Фридрих Ниче: „Епикурејац тражи себи ситуацију, личности и чак и догађаје што одговарају његовој крајње надражљивој интелектуалној природи, он се одриче другог то јест оног чега је највише, јер би то за њега била сувише јака и тешка храна."[64]

У том смислу можемо исправно уочити како је и физика, као и сваки други аспект Епикуровог система, у функцији етике и може се схватити само у односу на етику, тако да, како Епикур пише: „Ако нас никада не би узнемиравала узбуђења због небеских и атмосферских појава, ни страх и забринутост да смрт нешто значи за нас, ни незнање правих граница болова и жеља, онда нам не би уопште било потребно ни проучавати природне науке."[65]

Према томе, Епикура није могуће претворити у позитивисту авант ла леттре, на трагу правца интерпрета-

---

[63] Pierre Bayle, (1706), *A Historical and Critical Dictionary in Four Vols* (London: Hunt and Clarke, 1826), II.

[64] Фридрих Ниче, (1882), *Весела наука*, стр. 210-211. (Београд: Графос, 1984).

[65] Диоген Лаертије, стр. 376. (X, 142, *Kyriai doxai* 11). Курзив Дијего Фузаро.

ције који је Жан Мари Гијо (*Jean-Marie Guyau*) изабрао у деветнаестом веку,[66] јер је наука, пошто је далеко од тога да буде вредност *per se*, препозната као неопходна само у мери у којој је пропедеутика етици, тако што побеђује незнање и страх од оних природних феномена који су изазвали лажни митови и песници који су их описивали (Платон сам је дао статус филозофског држављанства митовима).[67] Свакако, наука има велику вредност за Епикура, али – и то је кључно – само у мери у којој она доприноси постизању среће. Чак је могуће тврдити да је Епикур „сматрао да је научно истраживање сулудо, празно и самом себи циљ на дрзак начин, уколико нема као циљ идеал ослобођења човека од његових немира и брига" (Parente 1977: 14):[68] Тако да је свако вредновање науке као такве негирано, уз сво поштовање према Гијоу.

Чврста заједница између етике и епистемологије решена је кроз Епикуров циљ да се, по Лукрецијевим речима – „edita doktrinata sapientium templa serena",[69] односно да се постигне стање *ataraxia*-е које би обезбедило потпуно когнитивно одгонетање природе; у светлу чињенице да природа која нам је у сваком свом делу позната или спознатљива не изазива страх.

Није заиста важно каква је стварност *per se*: оно што је важно јесте да је конципирамо на начин који не може

---

66 Jean-Marie Guyau, (1878), *La Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* (Paris: Libraire Felix Alcan, 1927).

67 Платоново прибегавање митовима има природно дубоке разлоге: то се може објаснити нарочито ако се узме у обзир миље у коме је Платон, а који су софисти „опустошили". Али, није ли можда чин прибегавања митској нарацији, која привремено ставља рационални дискурс на страну, најефикаснији начин да се врло брзо избегну и рашчисте контра аргументи софиста?

68 Marcello Parente, *La Filosofia dell'Ellenismo* (Torino: Loescher, 1977).

69 Лукреције, стр. 53 (II, 8).

да нас узнемири и учини несрећним. Док се бави физиком, Епикур не посматра свет на контемплативан начин, описујући га у складу са законима које је посматрање донело, као што уместо њега чини Демокрит, постајући тако прототип савременог научника. Оно што Епикур остварује јесте изградња физике која може одговарати етичком циљу постизања среће. Значи, њега не занима какав је свет, већ пре какав би свет требало да буде а да нас не узнемирава. Средиште интересовања се помера са објекта на субјект и на практичне потребе унутрашњег мира субјекта.

Тако, лако је разумети зашто Епикурова филозофија себе поставља као „активност која осигурава срећан живот аргументима и дискусијама".[70] Као што Реале примећује (2004: 152), полазна тачка Епикурове филозофије је увек етика: и ако се придржава теорије о атомима, то ради зато што атомизам свакако представља „најбољу основу за његову етику", све док обезбеђује постојање савршеног и лако спознатљивог света. Слично томе, логика, физика, теологија и теорија небеских тела како их формулише филозоф из Врта, подређени су етици и зависе само од ње.

---

[70] Hermann Usener, (1887), *Epicurea* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). Prevod na engleski je dostupan na <http://www.attalus.org/translate/epicurus2.html#unknown> [17 March 2017].

4. Теорија сазнања: како треба да изгледа наше знање о свету како бисмо били срећни?

"Јер, наш живот не тражи неразумност и празно наваждање, него захтева да живимо у душевном спокојству."[71]

Други део Епикурове филозофије је окупиран теоријом сазнања: Демокритова и Епикурова перспектива су по том питању дијаметрално супротне, што ће се Марксу појавити као „нерешива загонетка".[72] Како је стварно могуће да су, када је реч о сазнању, на становиштима која су не само различита, већ и супротна и међусобно се искључују, иако претпостављају исте принципе? Ако Демокрит и Епикур сматрају да су атоми и празнина конституенти стварности, зашто онда не постављају сличне теорије сазнања, већ су њихове теорије космички удаљене?

Почнимо од Демокрита: тврдећи да је све састављено од атома, он претпоставља да је структура субјекта који сазнаје и објекта који се сазнаје слична. Сво знање се онда може приписати некој врсти сензације и, с обзиром да је сама душа састављена од атома, знање за које је душа одговорна одвија се спајањем. Аристотел каже да је,[73] према Демокриту, разумевање везано за присуство ватрених атома у души, који су врели, врло брзи и тако способни да објасне брзину мисли.

---

71 Диоген Лаертије, стр. 359 (X, *ПП*, 87).

72 Marx, p. 11.

73 Aristotle, *De Anima*, trans. by R. D. Hicks, (Cambridge: Cambridge University Press, 1907) pp. 10-15 (I, 404).

Према Демокритовом становишту, све је перцепција, чак и предмет мисли. Од неба до земље нема ничега осим тела, састављених од атома и празнине. Па тако, из тог разлога *eidōla* (εἴδωλα), „слике" (латински „simulacra", отуда *simulacra*) ствари које настају еманацијом из тела, Лукреције пореди са змијином кошуљицом коју она скида или са кором која отпада са дрвећа.[74] Они нису ништа друго, до атоми који се непоколебљиво одвајају од тела и тако за нас постају видљиви: „и зато они у нама стварају представе јединствених и у себи савршених предмета и задржавају слагање са својим оригиналом када врше отисак на чуло, јер је овакав отисак настао због осцилирања атома у унутрашњости чврстих тела из којих потичу."[75]

Чулно искуство је тада производ флукса атома који се одваја од предмета посматрања, формирајући њему сличну слику.

„Показаћу ти што се односи
Најближе на то: да у природи
Постоји што зовемо сликом ствари,
– назв'о бих опном, покожицом њу –
Јер лик и изглед носи оног тела,
Са ког је кренула да лута широм.
У свету, прво, када видљиви
Атоми с многих тела полазе,
Расути неки слободно к'о дим
Из храстовине ил' из огња жар
А други тешње спојени и гушћи."[76]

---

[74] Лукреције, стр. 155 (IV, 61-62).

[75] Диоген Лаертије, стр. 348 (X, *ПХ*, 50).

[76] Лукреције, стр. 155 (IV, 48-58).

Ове *simulacra*-е, које непрестано еманирају из стварног, одвајају се од спољне површине тела због пулсирања самих тела и, окрећући се у ваздуху, стижу до наших чулних органа, верно репродукујући површински облик предмета или чак унутрашњост тела из којих долазе, па чак и њихово ментално расположење, уколико та тела припадају групи људских бића. Епикур и Лукреције не говоре о разлозима због којих се ствари одвијају на тај начин – о томе зашто се *simulacra* одваја од тела – и због тога што би било потребно поново увести финални узрок да би се одговорило на такво питање, а он је из теорије атома коначно протеран.

Чак и тело субјекта који посматра представља спој атома у коме постоји празнина, или, исправније, шупљине. *Simulacra* се увлачи у ове шупљине и ствара одраз објекта, чинећи га видљивим. Дакле, то је спознаја контактом. Екстремни случај је, можда, случај огледала: када видимо нашу слику у огледалу, то је заправо зато што су се *simulacra*-е, ударајући у зид који рефлектује, одбиле од њега и вратиле се нама, долазећи у контакт са нашим очима и тако нам враћајући нашу слику. Наравно, чак и када спавамо ми имамо опажаје, а појаве из сна нису ништа друго до чињенице које потичу из наше перцепције. Међутим, опажаји које имамо у својим сновима - за разлику од оних које имамо када смо будни – нису истинити, иначе не би било могуће објаснити зашто често у нашим сновима видимо људе који су мртви или нереалне ствари, као чудовишта или измишљена бића. Последица овакве интерпретације, која није безначајна, јесте да сновима није могуће приписати пророчко и натчовечанско значење, као што су неке филозофске концепције погрешно учиниле.

Међутим, ако тела настављају да отпуштају материју (*simulacra*), онда је последица тога да тела постоје докле год постоји равнотежа између ослобођене материје и

оне коју приме: а недостатак даха, што представља крај циркулације атома, је јасан доказ да је постојање тела окончано.

Уопштено говорећи, Епикур се до ове тачке слаже са Демокритом; међутим, њихова гледишта почињу да се разилазе када се обојица питају да ли *simulacra*-е стварно репродукују облик предмета од кога долазе. Шта нас одвраћа од помисли да атоми, на путу до нас, не пролазе кроз модификације и приказују нам изобличену слику објекта од којег су се одвојили? Када је реч о перцепцији мириса или боје, шта може да гарантује да ова перцепција одговара стварности и да уместо тога не изобличава стварност, можда због чињенице да су слике, *eidōla* (εἴδωλα) на свом путу налетеле на друге атоме и промениле своју природу? Са ове тачке гледишта, очигледно је да могуће схватање перцептивног знања зависи од тога да ли смо се овде преварили или смо у праву.

Демокрит и Епикур на ово питање одговарају на дијаметрално супротан начин. Демокрит прави разлику између знања „по природи", које за предмет има атоме и празнину, и знања „по мнењу", које се тиче атомских спојева. То значи да када опажамо боје, видимо предмете или чујемо буку, добијамо илузорно, изопачено и конвенционално знање, „лажно знање", јер – да се држимо осећаја мириса, у нашем примеру – мирис цвета је нешто што није у самом цвету, већ у нама, у субјектима који перципирају. Као што смо раније видели, атомима нису својствени никакви квалитети, па је последица тога да су они просте количине, које изазивају осете у нама кад год налете на наше чулне органе. Дакле, када се одвојимо од цвета, *simulacra* која долази у контакт са нашим чулним органима, ствара осећај мириса, црвеног и тако даље. То су све квалитети којима као таквима нема места у просто квантитативној природи атома. На такав начин може се конституисати само илузорно

знање: знање које нас одваја од конститутивних принципа стварности, чинећи да верујемо да мирис или црвено заиста постоје. У том смислу „слике" веродостојно не репродукују облике предмета од којих долазе: напротив, предмете увек модификују наши чулни органи. То је разлог зашто Демокрит сматра да је „по мнењу слатко, по мнењу горког, по мнењу врућe, по мнењу хладно, по мнењу боја; а у ствари атоми и празнина".[77] И додаје: „постоје две врсте знања, једно истинско и друго мрачно и нејасно. Мрачно и нејасно знање види, чује, мирише, проба, додирује. Али истинско је другачије, скривено и потајно."[78]

Решење које је предложио Епикур је потпуно супротно: у његовом разматрању, осети никад не лажу и из тог разлога, „сва чула веродостојно извештавају"[79]. Са порицањем било каквке објективне валидности квалитета и њиховом непоузданом и променљивом сличношћу, пут који је Демокрит одабрао за Епикура је превише опасан, јер нам неизбежно изазива сумњу у наше знање и наш филозофски систем доводи у шкрипац. Да би се суочио са таквим проблемом, Епикур спретно прави разлику између „случајних квалитета" тела и њихових „есенцијалних квалитета". Тако да по његовом мишљењу постоје квалитети без којих је тело непојмљиво (на пример, „усправан став" у човековом случају) и други који придолазе и који су пролазни (боја косе или боја очију). С обзиром на то да квалитете такође опажамо заједно са телима, не би требало да у њих сумњамо: поготово због тога што и они потичу од *simulacra*-е, што нам не-

---

77 Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos (Against the Logicians)*, trans. and ed. by Richard Bett, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 30 (VII, 135).

78 Ибид., p. 30 (VII, 138-9).

79 *On the Nature of Gods*, p. 69 (I, XXV, 70).

сумњиво даје поуздан извештај, јер се крећу великом брзином, која је једнака брзини мисли, па је на путу од предмета до субјекта немогуће њихово изопачење. Уз сво дужно поштовање према Демокриту, из тога следи да нема разлога да сумњамо у наше осете: они су сви подједнако истинити, непрекидно осликавају реалност и никад нас не варају.

Међутим, предузимајући корак којим се осети претварају у извор сваке истине, чини се да Епикур не примећује ризик отварања врата релативном субјективизму, који је својевремено Протагора заговарао (Zeller 1921: 406),[80] говорећи да је „човек мера свега", одакле следи да уколико је за мене мед сладак, легитимно је да може да буде горак за неког другог. „Човек" на кога реферира Протагора није ЧОВЕК великим словима, као да се мисли на човечанство; напротив, то је појединачан човек у свом телу, који види ствари на свој начин, другачије од било ког другог човека. Дакле, ако је оно што је доказано од стране чула тачно, зар није потпуно истинито да чула пружају различитим људима (или понекад истој особи) различите процене исте ствари? Пиће које ми је горко, слатко је другој особи; или, доводећи ово до крајности, храна која се прошле године чинила сланом, данас нема тај укус. Релативни субјективизам Протагоре је иза угла: и ако се заврши на релативистичком плићаку, сваки догматизам нужно се разбија, а уз то и мир душе.

Епикур је само поставио питање и, без обзира на то што није предложио било какво право решење, уколико се не препозна да је *simulacra* прогласио непогрешивим чуварима истине, то је аутентично решење. Оно што је сигурно је да се филозоф из Врта ни у ком случају није

---

80 Види у Eduard Zeller, (1844-1891), *Die Philosophie der Griechen in ihren geschichtliche Entwicklung dargestellt* (Leipzig: O. R. Reisland, 1921), p. 406 (III, 1).

могао одрећи сигурности знања, јер би се у супротном насукао на Демокритову апорију апсолутне упитности перцептивне евиденције.

Демокритов епистемолошки скептицизам – који свакако не можемо упоредити са Протагориним релативизмом[81] – према коме ми не знамо ништа јер „истина лежи на дну бунара", претвара се са Епикуром у хипердогматизам, на основу кога не постоји ништа што „може оспорити осете или их окарактерисати као погрешне".[82] То је подстакло Ђованија Реалеа да скује пригодан израз „лаичка религија" за Епикурову филозофију (2004: 126), како би нагласио веру која је карактерише, иако је то само вера у перцептивној сфери: у Епикуровом учењу веровање у апсолутну непогрешивост чула и веродостојност перцепција свакако је преданије него веровање у рационална својства. Не треба заборавити да се Епикурово учење ширило на хипер-догматичан начин и да је за његове блиске и даље ученике представљало неку врсту молитвеника који је требало да науче напамет, како би постигли срећу за којом су толико жудели.

За атомисту из Абдере сваки осет је мистификација

---

81 Демокрит полази од предуслова и намера много другачијих од оних софистичких које су добро познате: он је свакако уверен, као што је и Протагора био, да је феноменални свет домен сличности, ако не и преваре. Међутим, Демокрит је сматрао да је у потпуности истинито да, ако ум оде изван феномена, може дохватити свет истине: атоме и празнину. Из тога следи да је неопходно да не верујемо нашим чулима и лажним истинама које нам потурају. Уместо тога, с обзиром на недостатак света истине, за Протагору сведочанства која долазе од појава постају истинска, иако се она сва разликују: парадоксална последица је да се истине умножавају до бесконачности и постају, како би то рекао Пирандело: „једна, ниједна, и стотину хиљада". Нема места за грешку, када је све истинито: ширење истине је позитивно прихваћено.

82 Диоген Лаертије, стр. 342 (X, 31).

реалности; за филозофа из Врта, то је такође истина. Ако је оно што је Цицерон рекао тачно,[83] по Демокриту би сунце било огромно, док би за Епикура било величине око две стопе, или малко веће од тога, јер Епикур мисли да је сунце онолико велико колико се појављује. То би на видело изнело чињеницу да је филозоф из Врта суштински прихватио елејске шеме, до тачке у којој је, као што истиче Доминико Пеше (*Domenico Pesce*), неопходно изабрати: „или догматизам или скептицизам: *tertium non datur*" (1974: 26).[84] Епикур се одлучио за радикално решење догматизма, а да притом није оставио простора за трећи пут.

Да би оправдао своје веровање у сведочанство чула, Епикур се усредсређује на неколико аргумената: прво, показује како је осет, *qua* афекат, чиста пасивност. То значи да је осет далеко од аутономне само-творбе, већ да га ствара нешто друго чији је он ефекат. Из тог разлога, осет мора верно одговарати ономе што га је произвело. Осети стижу до нас нетакнути управо зато што их пасивно примамо, без икакве могућности да их модификујемо.

Чињеницу да нас осети не могу преварити доказује то што су они производ атомске структуре реалности: *simulacra*, уствари, нису слике саме по себи, већ фрагменти стварности који се окрећу у ваздуху и доспевају до наших чулних органа, активирајући когнитивни процес. Другим речима – да можда поједноставимо ствар – осети не искривљују стварност, јер су они сами делови те стварности који до нас долазе.

Када испред себе видимо предмет, то се дешава јер из овог предмета исијавају атоми док се не изложе нашим

---

83 Цицерон, *О крајностима добра и зла*, стр. 16 (I, VI, 20).

84 Domenico Pesce, *Saggio su Epicuro* (Roma-Bari: Laterza, 1974).

очима, без могућности грешке. У прилог апсолутној поузданости осета иде њихово постојање које је „одвојено од разума”[85], тј. то што они избегавају да на било који начин доприносе разуму (који, као што се види, постаје извор потенцијалне грешке) пре него што стигну до нас. Они су „без разлога”, нису у стању да уклоне или додају било шта што би их могло искривити. Како су осети апсолутно независни, без разлога и пасивни, верно одражавају стварност у себи. Дакле, нема разлога да сумњамо у перцептивна сведочанства која, у својој потпуној поузданости, омогућавају догматичан живот: опажајна сведочанства задовољавају поглед на живот какав Епикур увек неуморно хвали и експериментално лично упражњава у свом Врту.

Имајући у виду оно што смо говорили о Протагорином релативизму, могло би се приговорити да се осет може поништити следећим осетом: и то није необичан приговор. Колико пута смо доживели хладноћу или сланоћу, а да смо пре тога искусили топлину и слаткоћу? Епикур то питање не поставља и то је сигурно слаба тачка његове теорије. Уверен је да се осети не могу супротставити другим хомогеним осетима, јер би они нужно имали исту вредност; слично томе, он је убеђен да се не може супротставити хетерогеним осетима који се, као такви, нужно односе на друге предмете. Дакле, разум не може да присвоји право на лажно представљање осета, јер разум од њих зависи у сваком погледу, што ћемо боље појаснити разматрањем појма *prolepsis*. У вези са тим Лукреције је био потпуно јасан:

„Јер што је само собом способно
Да свагда лаж победи истином,

[85] Диоген Лаертије, стр. 342 (X, 31).

Од свега то је поузданије.
И шта би сматр'о поузданијим
Од чула? Зар би разум поник'о
из чула лажна, мог'о стат на супрот
чулима, кад је ник'о сав из њих?"[86]

Због тога разум не може контрирати чулима ни на који начин, јер на њима почива и своја одређења о истинитом и лажном на чулима заснива: они који разум заснивају на чулима, поверавају им суд о легитимности перциптивног сведочанства, где је разум у позадини, тако да је знање представљено као да стоји наглавачке, а не на својим ногама.[87]

Тиме је сфера осета, коју је Платон одбацио као *pistis* (πιστις), а то је слепо „веровање" (ирационално и неспособно да себе оправдава), које није засновано на извесности „науке" (επιστημη, episteme) већ на променљивости мнења (δόξα, doxa), код Епикура подигнута на ниво врхунски загарантоване когнитивне веродостојности, иако за њено постизање није понуђен никакав критеријум. Филозоф из Врта је неуморан у изражавању тврдње да су осети, у општем случају, означени „непосредном евиденцијом" (εναργεια, energeia), која је изведена из директног утицаја спољашњег света на наше чулне органе. Говорећи Хусерловим језиком, у прилог бољег разумевања теме, садржај осета дат је у његовој оригиналној непосредности. Тако је Демокрит погрешно као лажно одбацивао мишљење, супротстављајући

---

86 Лукреције, стр. 172 (IV, 481-485).

87 Примећујемо, *en passant*, да ће метафору главе и ногу такође употребити Маркс и Енгелс, како би дефинисали свој однос према Хегеловој дијалектици: она, тиме што примат даје Идеји, стоји на глави, а требало би је поставити исправно, тако да поново може да стоји на својим ногама.

му истину до које је разумевање аутономно долазило.

Међутим, уколико је за филозофа из Врта истина да нас осети никада не варају, ипак они нису толико очигледни. Они који нису очигледни су неизвесни и потребно је да добију потврду од других, како би дошли до нивоа очигледности. До општег појма („човек", „коњ", итд.) дошло се вишеструким понављањем очигледних представа: Епикур их назива „*prolepsis*" (πρόληψις, *prolepsis*, од грчког глагола πρόλαμβανώ, prolambano, што буквално значи „узети пре"), што је, буквално, „антиципирана свесност" или „пред-појам". Она нам омогућава да унапред знамо шта је о предмету могуће рећи, на основу других осета које смо већ искусили. Тако да када гледамо одређени предмет, ми га можемо препознати захваљујући том „знању које антиципира", и можемо да у складу са тим резонујемо. Оно што сада видим је или човек или коњ и тако даље, јер то представља извесна својства која су већ позната кроз појам који је одређен. Другим речима, *prolepsis* је, на пример: пошто макар једном искусим опажај коња, у стању сам да о том коњу мислим касније, а да га заиста не опажам, захваљујући чињеници да је опажај остао у мом памћењу. Супротно томе, стоици су у уверењу да су општи појмови, далеко од тога да су стечени искуством, човеку урођени, у светлу чињенице да су као такви, са стоичког становишта, једино оправдани разлогом. Није тешко разумети да су последице ове „урођености", пренете на сферу морала, екстремно важне и прилично удаљене од Епикурове перспективе.

Око Епикуровог појма *prolepsis*-а, међу учењацима је постављена анимирана свађа, где главни учесници стављају нагласак на емпиријску страну или на априористичку. У другом случају, *prolepsis* је право превазилажење искуства у корист рационалног. Имануел Кант је већ преусмерио тумачење у овом другом правцу, схва-

тајући *prolepsis* као непотребно превазилажење емпиријске сфере у корист метафизичког,[88] као да Епикур пре тога није разјаснио да *prolepsis* потиче из искуства и ништа друго. Веран интерпретацији коју је заступао његов идеални учитељ, чак и неокантовац Паул Наторп (*Paul Natorp*) сматрао је да је у епикурејском појму *prolepsisa* могуће пронаћи зачетак формулације априоризма.[89] Де Вит (*De Vitt*) је у свом трагању, чак стигао и до радикалнијих закључака, видећи у *prolepsisu* материјалистички еквивалент за Платонов *anamnesis*. Пратећи ову интерпретациону линију која инсистира на Епикуровим текстовима, могуће је идентификовати и препознати предмете на које свакодневно наилазимо у емпиријском свету, јер већ *a priori* садржимо одговарајуће појмове, а искуство не чини ништа друго него их само призива. Уколико је Де Вит био у праву, парадоксална последица би била то да срце Епикурове епистемологије припада сфери урођености, а да материјализам, чији је Епикур велики заговорник, по сопственом признању, није ништа друго до загађење такве урођености. Маргарита Изнарди Паренте (*Margherita Isnardi Parente*) је посебно инсистирала на чињеници да се *prolepsis*, као канон знања, уопште не мора сматрати „појмовним одразом који се механички изводи отиском серије слика или њиховим 'замишљањем' у уму" (1974: 24).[90]

Сада, не само да су све ове тврдње неусаглашене са Епикуровим фундаменталним материјализмом, већ су

---

88 Immanuel Kant, (1781), *Critique of the Pure Reason*, trans. Norman Kempt Smith (Basingstoke: Palsgrave Macmillan, 2007). Види pp. 194-233, (First Division, Book II, Chapter II, Section 3).

89 Paul Natorp, *Forschung zur Geschichte des Erkenntinsproblem im Alterum*, 1884.

90 Isnardi Parente, p. 24.

чак и потпуно некомпатибилне са њим, јер на крају поново уводе примат умске равни над појавном, враћајући се у Платонов свет идеја од кога се Епикур оградио.

Ако не желите да изађете из бујице материјализма и кохерентности, *prolepsis* тада треба да схватите у већ поменутом смислу, као антиципацију искуства, захваљујући појмовима који се у појединачном случају примењују, на чисто емпиријски начин. Другим речима, чињеница да је сваки *prolepsis* представљен као „идеја складиштена у уму" не искључује чињеницу да се он дешава у „сећању на спољашњи предмет који је често представљан" и да би, без икаквог додира са спољашњим светом, наш ум остао празан лист.

Осети које смо примили, заправо, остављају нам неке утиске (τύποι, typoi): захваљујући њима, када стварамо нова искуства, сећамо се прошлих осета и схватамо их у њиховом светлу. На овај начин, процес остаје чврсто усидрен у искуству, без икаквог напуштања искуства. У Епикуровом случају, емпиријски мото, „nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu"[91], којим се искључује свака могућност урођеног, је у потпуности валидан.

Дакле ум, онако како то види Епикур, поставља себе као *tabula rasa* која, искуство по искуство, себе обогаћује појмовима којима тумачи следећа искуства. Међутим, као што смо раније видели, нити такви појмови падају са неба, нити су они *a priori* присутни у нама; ми их радије изводимо емпиријски из спољашњег света са којим се стално суочавамо.

Док је Платон представио теорију идеја и њихов виши независни свет као решење великог проблема универзалија који је Аристотел био способан да реши – иако не напуштајући *овај* свет, Епикур оживљава тај проблем

---

[91] Ничег нема у разуму што пре тога није било у искуству – прим. прев.

и решава га кроз *prolepsis*, не чинећи било какав уступак Платоновом идеализму. *Prolepsis* је осмишљен као чврста основа која може утемељити свако размишљање, свако образложење, свако мишљење и, уопште, сваку рационалну активност за коју се може доказати да је истинита или погрешна.

Искуство потиче од појмова који су сачувани у нашем сећању, а изведени су из емпиријске сфере; а грешка никада није настала захваљујући осетима, већ увек због расуђивања и језика: нарочито због употребе речи које значе појмове који не реферирају на објекат посматрања, као да, када види човека, неко каже: „Ово је коњ". Другим речима, „лаж и грешка увек зависе од упада мишљења (када је чињеница ту), потврде или одсуства контрадикције",[92] што доводи до тврдњи које су лишене адекватне емпиријске основе.

Да би боље разјаснио ово кључно место, Лукреције износи изузетно јасан пример.[93] Ако посматрамо далеке четвртасте куле града, оне изгледају округле, не зато што нас осећај вара, него зато што разум потпуно погрешно интервенише при доношењу суда: чим се приближимо кули, а наш осет постаје интензивнији, ми одмах схватамо да смо погрешили. Дакле, када је Орест видео Еринije, он се није преварио, јер је слика представљена његовом уму заснована на атомској *simulacra*-и; међутим, погрешио је када је помислио да Еринije постоје: извор грешке и даље је мишљење, а не опажај. Према томе, очигледне представе су „критеријум" (такође назван „канон") који омогућава сведочење у корист или против судова које доносимо о предметима, користећи наше појмове.

---

92 Диоген Лартије, стр. 348 (X. *ПХ*, 50).

93 Лукреције, стр. 167 (IV, 353).

Чак и одсуство контра-евиденције може бити потврда, иако је у том случају снага доказа ослабљена: тако је, на пример, оправдано тврдити да су људи смртни јер нас перцепција до сада није уверила у супротно.

Повезујући перцепцију и појмове, добијамо „закључке", који омогућавају да се вратимо од онога што је јасно на оно што није јасно: на пример, то је случај са празнином, која је сама по себи једна од многих „непознатих стварности" (αδηλα, adēla) и може се схватити искључиво закључивањем, на основу кретања атома (коме је управо потребан празан простор да би могло да се одвија).

Сирил Бејли (*Cyril Bailey*),[94] који се задржао на закључку по аналогији, приметио је баш у Епикуровом процесу закључивања одлучујући покушај да се изађе из искуства да би се покушало са задобијањем новог и вишег терена, где би појмови могли да функционишу аутономно у односу на емпиријску раван из које су потекли. Када смо једном емпиријски дошли до појмова, онда би било могуће удахнути живот њиховом сопственом свету – постављеном у људском уму, а не у Платоновом Хиперураниуму – где се једни са другима одмеравају, уједињују и сукобљавају.

Исти појам „умске апрехензије", (επιβολη της διανοιας, epibolē tēs dianoias), посебног закључивања којим је могуће ухватити конститутивне принципе стварности (атоме и празнину) изван феноменалног, није ништа друго до чист акт ума: почиње неизбежно посматрањем стварности, али иде даље од тога, како би се признало постојање онога што никада није доживљено у стварном, иако га искуство потврђује. Изненађујуће је да у

---

[94] Cyril Bailey, *The Greek Atomist and Epicurus: A Study* (Oxford: Clarendon Press, 1928).

овом трагању,[95] код Епикура често налазимо термине као што су *epilogisis* (επιλόγισις) и *epilogisma* (επιλόγισμα), који су оба директно повезани са појмом *logos* (λόγος), који се односи на димензију разумског и не поклапа се са чулним искуством.

Иако је материјалистички инспирисан, епикурејски систем сматра потпуно достојном сферу разумевања, мисли: штавише, барем на етичком нивоу, мишљење превладава материјализам, јер је задатак разума да одабере она задовољства која треба да следимо а сва друга треба да одбацимо. Стога Епикурова позиција нема никакве везе са „бруталним материјализмом" мислилаца попут Јакоба Молешота (*Jakob Moleschott*), Лудвига Бихнера (*Ludwig Büchner*) и Карла Фогта (*Carl Vogt*), којим се тврди да је мисао за мозак оно што је жуч за јетру или урин за бубреге.

У том смислу, лако је разумети како се раван логике преклапа са равни физике: заправо, принципи којима прибегавамо како бисмо разумели стварност исти су као они који заснивају раван физичке стварности, на коју легитимно улазе. Ми размишљамо на дат начин јер је реалност створена на такав начин, и не чинимо ништа друго него укалупљујемо наш ум према реалности путем појмова које из ње изводимо: а изрази нашег језика само могу да одражавају постојеће односе у свету. Ако је тачно оно што Цицерон тврди,[96] Епикур би чак ускратио ваљаност „ексклузивно дисјунктивном суду" – који подразумева истинитост само једног од два представљена

---

[95] Graziano Arrighetti, 'Sul valore di έπιλογίζομαι έπιλόγισις nel sistema di Epicuro' in *La parola del passato*, 7, (1952), pp. 119-144.

[96] *On the Nature of Gods*, p. 66-67 (I, 25, 69-70). Цицерон на крају безрезервно напушта Епикурову логику, тврдећи за њега да је 'inermis ac nudus' (ненаоружан и го, прим. прев) у сфери филозофије. Види у *О крајностима добра и зла*, стр. 16-17 (I, 7, 22).

предлога – како би избацио нужност физичког света и, као последица тога, и мишљења.

„Коњуктивни суд", који отвара широк спектар прихватљивих могућности, је у много већој мери у сагласности са епикурејском филозофијом природе, посебно са метеорологијом. Дијалектику, којој је Аристотел придао велику важност, потпуно је одбацио Епикур, који сматра да је залудна и да није неопходна.

Из Епикурове перспективе јасан је колапс сваке подвојености између материјалне реалности и мишљења: пошто су атоми и празнина конститутивни принципи свега, није могуће поставити хипотезу о дуалитету између физичке стварности и људског ума, које случајно коинцидирају, па је тако мисао чист епифеномен материје. Принципи логике савршено одговарају принципима физике, у смислу да су принципи који омогућавају правилно схватање реалног исти они принципи који заснивају физичку стварност. Из тог разлога, када се бави физиком, Епикур одговара захтевима највише терминолошке прецизности која је могућа као израз логичке прецизности: као што је речено, с обзиром да је дат (увек истинит) утисак о стварима, ум ствара (стварну, јер је направљена од атома, и увек истиниту) представу која се одмах преводи у „име" (такође стварно и направљено од атома и увек истинито). Такво име је превод утиска у звук: и као утисак који је а-логичан, тако да је име „апоантично", односно спонтано и одмах изведено из утиска, баш као и узвик. Далеко од тога да је људски изум, језик има чисто природно порекло:[97] језик, заправо, не чини ништа осим што изражава наше перцепције и осећања захваљујући фоничким средствима која су нам при-

[97] Диоген Лаертије, стр.356 (X, *ПХ*, 75).

родно на располагању. Конкретно, први људи би изговарали звукове који су у складу са стварима на које су намеравали да реферирају; међутим, са историјским развојем различитих цивилизација, језик је добио историјску димензију и истовремено се рафинисао, постајући мало по мало конвенционалан. На тај начин је могуће говорити о многим језицима који се говоре у свету, а сви се односе на један изворни природни језик: тако и Епикур и његови ученици не сматрају тајном чињеницу да је грчки језик највиши израз мудрости, толико да су га сматрали језиком који говоре богови. Морамо, додуше, додати да је Епикур (веран грчкој традицији макар у овом случају) чак далеко догурао са својим етноцентризмом, чак дотле да тврди да су само Грци способни да филозофирају и да нису сви народи били у стању да изнедре заиста мудре људе.

Демокритова перспектива дубинске природе стварности нестаје кроз догматизам: и ово је такође функционално за етику на епистемолошком нивоу, не мање него на физичком. То је заправо као да је Епикур, пре него је развио сопствену доктрину о сазнању, пажљиво предвидео етичке последице до којих доводи Демокритов скептицизам. Закључак до кога он долази је очигледан: сумња у све мора довести до обрта од 360 степени, до објављивања рата чулима и искуству који, не да нас не доводе до откривања истине, него нас од ње све више удаљавају. Ако чула лажу, онда је све што од њих добијамо велика превара која нам свет, уместо да нам га показује у његовој истинској суштини, маскира и тера нас да верујемо да нам се у појави јавља нешто што на њега лажно личи.

Ову опасност је јасно увидео Мишел де Монтењ (*Michel de Montaigne*) који у вези са тим говори веома убедљиво: „Свако ко ме може присилити да се супротставим чулној евиденцији, шчепао ме је за гушу: он ме

не може натерати да се повучем даље. Чула су почетак и крај људског знања."[98]

Догматизам води другим последицама: прихватајући као истиниту сву чулну евиденцију, не постоји стање које се сукобљава са стварним, што је оно што се нама појављује и због тога не захтева никакав напор који би превише мучио Демокрита: да иде изван појавног. Да би се стварност у целини схватила, довољно је да се задржимо на појавама: истина не лежи на дну бунара, како је мислио атомиста из Абдере, али је при руци свима, и младима и старима, то јест, свима који могу да се посвете филозофији.

Опасност од антиномије која је унутар људског ума, а која непрекидно мучи Демокрита, тако је изгнана у интелект, чији се принципи очигледно сукобљавају са искуственом реалношћу. Стварност, чини се, јесте појавна одређеност настала сусретањем атома и чулних органа; али то је не-варљива појавност којој је легитимно веровати, ако нам то и није дужност.

Снагу коју ова другачија епистемолошка концепција рефлектује на етику подржали су антитетички животи које су водила два филозофа: према древним изворима, а првенствено према Цицерону, Демокритов живот је немирно лутање у очајничкој потрази за истином, која се никада не може засновати на чулима и која увек бежи филозофском напору. Он одбацује сваку чулну евиденцију као превару, као лаж која се сукобљава са концептом атома: он себе доживљава као присиљеног да следи или чулни свет или свет конципиран на атомима, јер изабрати један подразумева искључити други. Он је у сталном сукобу

---

[98] Michel de Montaigne, (1558), *The Complete Essays*, trans. M. A. Screech, (London: Penguin Books, 2003) p. 663 ('An Apology for Raymond Sebond', II: 12).

са антиномијом између истина до којих долази његова свест и перцепције појавног света, која му не доноси мир. Истине разума доказују постојање атома и празнине; али им се перцепција појавног, откривање света састављеног од квалитета, спољашњих предмета и опажаја, јасно противставља, чиме Демокритову свест доводи у стање непрекидног немира. Одлучујући да се ослони на интелектуални свет, свет атома, Демокрит може само да унизи појавно искуство као место превара и илузија.

Његова свест је несрећна, јер није задовољна стварним; резултирајућа слика је слика одликаша, *„vir eruditus"*,[99] упућеног у свако поље знања, али који је на практичном нивоу отуђен од стварног, које за њега подразумева област лажљивости као и дистанцирање од истинитог. Ако су гласине изречене о њему тачне, он би чак био у стању да себе ослепи,[100] како би се ослободио своје потчињености сфери чула, па да може слободније да се бави проучавањима, а да га не узнемирава и не заводи збуњујуће искуство. Тако је могуће објаснити, сада пословичну слику Демокрита који „никад није изашао а да се не смеје или без подсмешљивог израза на лицу"[101] што се може наћи код Хорација („si foret in terris, rideret Democritus"),[102] Цицерона,[103]

---

99 *О крајностима добра и зла*, стр. 15-16 (I, VI, 20).

100 Цицерон, *Расправе у Тускулу*, превод Љубомир Црепајац (Београд: Српска књижевна задруга, 1974), стр. 191 (V, XXXIX, 114). Види и *On the Ends of Good and Evil*, p. 491 (V, 29, 87).

101 Montaigne, p. 339 (I: 50).

102 * Ако сте живели на земљи, смејали сте се Демокриту. Quintus Flaccus Horatius, *Epistles* in *Horace. Satires, Epistles, and Ars Poetica*, ed. by H. Rushton Fairclough (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1929), p. 412 (II, 1, 194).

103 Marcus Tullius Cicero, *On Oratory and Orators (De Oratore)*, trans. by J. S. Watson (New York: Harper and Brothers, 1875), p. 150 (II, 58, 235; 68 A 21).

Сенеке,[104] Јувенала („perpetuo risu pulmonem agire solebat Democritus”),[105] Лукијана,[106] Монтења и Артура Шопенхауера:[107] Демокрит, у непрестаној борби против спољашњег света чијем сведочанству никад не верује, завршава смехом – горким смехом, који је типичан за раздељену савест – а смеје се онима који верују чулима и који се надају да ће пронићи у свет ослонивши се на ове незаобилазне варалице. Филозоф из Абдере, мучен својом разборитошћу којом води рат против спољашњег света, горко се смеје, покушавајући да прикрије своју тескобу и немир. После свега, код Демокрита постоји и друга изразита антиномија између епистемологије и етике: антиномија која се са свим њему својственим проблемима поново појављује у концепту „мир у души”, који је у срцу Демокритове етике. Како је могуће одржати мир у души уколико знамо да је све око нас лаж, да наша свест не чини ништа друго него нас вара и да уопште немамо никакву слободу? Мирна егзистенција увек је у компромису са свешћу о томе да свет у којем живимо представља велику превару; то је превара која се, уосталом, у сваком случају не може превазићи, јер је стварамо сваки пут кад дођемо у контакт са атомима.

---

104 Lucius Anneus Seneca, *On Tranquillity of Mind* in *On Providence, On Tranquillity of Mind, On Shortness of Life, On Happy Life*, trans. by John Fletcher Hurst (Scholar’s Choice, 2015), p. 96 (XV, 1).

105 *A Literal Translation of the Satires of Juvenal and Persius* (Dublin: A. Watson, 1822), pp. 171-173, (X, 33-34).

106 * Са Демокритом се рукује уз непрекидан осмех. Lucian of Samosata, *Philosophies for Sale (Sale of Creeds)* in *The Works of Lucian of Samosata*, 8 vols., trans. by A. M, Harmon (London: Heinemann, 1913, rep. 1961), II, 474-79 (14).

107 Arthur Schopenhauer, (1813), *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, vol. 4, trans. and ed. by David E. Cartwright, Edward E. Herdmann, Christopher Janaway (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 267, (§26, 80).

То је конститутивна превара за људско биће и због тога се и не мора превазићи, баш као ни анксиозност која потиче од ње.

Ова неизлечива контрадикција је заправо оно што Епикур жели да избегне по сваку цену: његов „Коперникански обрт" *avant la lettre* још једном ставља етику испред свега осталог,[108] чак и епистемологије. Питање које је он себи поставио, много пре него што је питао: „Како знамо стварност?" звучи овако: „Како треба да знамо стварност, тако да ово знање не представља извор опасности за наш ум, и да не угрожава нашу срећну егзистенцију?". Догматизам је најаутентичнији лек који је у стању да олакша или можда победи анксиозност постојања, замењујући анксиозност мирном спокојношћу оних који нису узнемирени сумњама и неизвесностима.

Пут који је Демокрит изабрао је сувише опасан и филозоф из Врта одговара на питање на горе поменути начин: увек морамо веровати искуству како бисмо водили срећан живот, а да се не узнемиравамо због сумње да ли смо у праву о ономе што знамо. Из тог разлога, у свом животу са филозофијом се потпуно осећа као код куће и живи живот тако да му је срећа циљ, срећа каква можда није инфериорна у односу на божанску срећу. Ако је његов колега из Абдере у трајном напредовању у потрази за срећом, прелазећи пола света (чак долазећи у Персију, у Етиопију и у Индију), Епикур је, када је једном основао свој Врт, остао удобно у њему, у друштву неко-

---

108 Опростите ми што користим овај анахрони израз упућујући на аутора који је живео много векова пре Коперника и који је далеко од тога да помишља да заступа хелиоцентрично становиште. Овај израз употребљавам због његове неисцрпне ефикасности, консолидоване захваљујући Кантовој употреби овог израза у контексту његове трансценденталне филозофије.

лико изабраних пријатеља, са којима разговара о томе колико је лако бити срећан уколико се пажња посвети умирујућем гласу филозофије.

Демокрит никад није код куће због његовог вечитог стања узнемирености и напетости у односу на истину која му увек измиче; Епикур је, за разлику од њега, напустио дом само два пута и он то не чини како би преко границе тражио истину, већ само да би посетио своје најдраже пријатеље на периферији Атине. Први трага за истином у свету; други је изградио своју истину *ad usum sui* (из сопственог искуства) у свом Врту. Сигуран на чистом тлу своје умирујуће доктрине, он посматра Демокритову борбу у олујном мору живота, поштеђен тог скептицизма који стално кињи ум.

Филозоф из Врта, захваљујући свом догматизму, успео је да пронађе стабилну равнотежу између живота и знања, подређујући знање животу, чак и по цену да ослаби знање. С једне стране, атомиста из Абдере је жртвовао свој живот филозофском истраживању, истраживању света и одбацивању појавних сличности; с друге стране, Епикур је све остало жртвовао миру своје душе.

Ово неслагање између практичног и теоријског, коме скептицизам води, додатно је поново изложио и разјаснио Лукреције: међу многим аргументима који су представљени у корист Епикуровог догматизма, он помиње онај по коме постојању користи здрав догматизам, јер доноси мир ума који је скептицизам протерао. Скептицизам, који се појављује као упориште, јако приступачно али које је тешко напустити, завршава тиме што живот чини немогућим, испуњавајући га узнемиравајућим сумњама и неизвесношћу које могу произвести све осим оног мира у души, коме се Пирон из Елиде надао. И тако, Лукреције ведрој слици Епикура који је у миру са собом супротставља узнемирујућу слику скептика (и Лукре-

ције је истог мишљења као и Пирон) који, као Демокрит, путује по целом универзуму у потрази за истином коју је немогуће задобити и, тиме, пушта да му живот пролази без потпуног уживања, јер је увек узнемирен због нових брига.

„И пада збиља, првом заблудом
У нацрту већ разорена сва.
И суд ће тако бити погрешан
Кад полази од чула погрешних.”[109]

Ово упућивање на пропаст највероватније се односи на Пирона, који о свему суди а никад не стаје на страну нечег или против било чега, показао је равнодушност чак и у ситуацији пада у провалију или приликом напада паса.[110] Платон сам је, мада само на нивоу физике, направио професију од скептицизма, сводећи *physis* (φύσις) на област променљивости и непрецизности насупрот вечној истини Идеја, које су увек саме себи идентичне. Платонов догматизам изражен је у вишем хиперуранском свету, што је управо оно што Епикур одбацује као незаслужени уступак метафизици. На крају крајева, он никад није могао прихватити оно што је одржало платонизам у Академији: изгубили су увид у Платонов свет идеја и ограничили су своја разматрања на чулни свет, који је Платон схватио као непоуздано подручје *pistisa* (πιστις, веровање), које је немогуће повезати са науком.

Међутим, претворити чулни свет у хаотични заплет милошћу сумње значило би паралисати живот, јер је немогуће деловати и уживати у миру и тишини захваљујући чврстим и неоспорним извесностима. Уместо

---

109 Лукреције, стр. 173-174 (IV, 519-523).

110 Диоген Лаертије, стр. 314 (IX, 62).

да не верујемо осетима и затворимо врата догматизму, десило се да поверујемо свакој од ових извесности, јер, уколико бисмо их одбили, сваки могући критеријум који одређује шта је истина а шта лаж, би нестао и, што је још горе, свака могућност мирног живота би пропала. И заиста, „ако сва своја чулна запажања одбациш, онда немаш никаквог ослонца на који би се могао позвати при оцењивању оних закључака које сматраш погрешним".[111] И тако нећете моћи да утврдите шта је истина: колебаћете се у сумњи и живећете у немиру, јер је за вас немогуће да процените шта је истинито, добро, поштено и тако даље. Још једном је указано на то да је скептицизам опасност за унутрашњи мир душе. Да су скептици били убеђени да срећа може проистећи само из уздржавања од доношења суда и из сумње, уз позитивне ефекте одсуства склоности, мишљења и анксиозности, то би била сасвим другачија прича. И то је можда доказ, ако не за Цицероново уверење да не постоји бизарна ствар или контрадикторност коју неки филозоф није изрекао, макар за то да у филозофији увек постоји бар два супротна приступа свакој тврдњи.

Врло је вероватно да је Епикур, не мање од Лукреција, узимао за имплицитну мету своје нападне анти-скептичке контроверзе фигуру Пирона, за кога је могао да чује од свог старог учитеља Наусифана.

Међутим, неопходно је појаснити шта је и каква је стварност, према којој Епикур предлаже да имамо догматичан однос. Из Епикурове атомистичке перспективе, стварност се поставља као неограничени универзум,[112] где постоји могућност других бесконачних светова, поред нашег: то је природна последица

---

[111] Диоген Лаертије, стр. 377 (X, 146, *KD*, 23).

[112] Диоген Лаертије, стр. 345(X, *ПХ*, 41).

прихватања постојања безбројних атома и бесконачне празнине као конституената стварности. Признање коначности космоса било би озбиљна контрадикторност, јер би то имплицирало да се признаје могућност постојања посмтрача који се налази ван света.

На крају крајева, уколико би само један од два принципа стварног био бесконачан, то би било подједнако контрадикторно. На пример, ако би једино празнина била бесконачна, онда би се атоми, којих има коначно много, у њој изгубили; а уколико једино атома има бесконачно много, онда они ни у ком случају не могу да стану у коначну празнину. Да се не би клизали у овим апсурдним контрадикцијама, неопходно је признати бесконачност оба принципа: отуда и свемир представљамо и поимамо као бескрајан. То је за Грке уобичајена, умирујућа слика света са јасно дефинисаним обрисима, где Земља – и човек са њом – чврсто заузима централни положај у економији космоса и уступа место перспективи у којој се свака граница руши и свемир се шири до бесконачности, носећи у себи потенцијално бесконачно много светова, што све произлази из агрегације атома у празнини. Сетићете се, и Платон у *Тимеју* и Аристотел у *О небу* искључују могућност постојања других светова. Ако је Платон, схватајући свет као „живо биће", тврдио да свет нужно морао бити један, да би био савршен, са друге стране, Стагиранин је приметио да уколико би, хипотетички, постојао други свет, што је бесмислено, закључили бисмо да је састављен од истих конститутивних елемената као и наш свет. Међутим, пошто према доктрини природног места сваки елемент тежи себи примереном месту, из чега следи да ће Земља овог другог универзума тежити да се поново споји са Земљом нашег универзума – и тако и сви остали елементи – Аристотел са сигурношћу може да тврди да универзум не може бити само један, без обзира на то шта је Демокрит мислио.

Сада, сагласно атомистичкој теорији, Епикур је уверен не само да су светови многоструки, већ и да су бесконачни. Стога, поред традиционалног схватања света, уклања се и традиционални негативни концепт: концепт бесконачности који је код Грка у употреби од Питагорејаца, затим код Платона и Аристотела. Они бесконачност схватају као елемент нереда и хаоса, који се сукобљавају са апсолутном хармонијом универзума.[113]

Какве су реперкусије ове перспективе у етичком смислу? У почетку се могло очекивати да бескрајно распрострањени универзум изазива немир због недостатка граница које обезбеђује људски ум. А ипак, уколико би био коначан, универзум би се поставио као кавез у коме би човек био затвореник, без икаквих могућности да пружи бескрајан простор људској слободи. У Епикуровом учењу могућност бесконачне слободе за човека потиче од прихватања бесконачности универзума, тако да је човек бачен у космос лишен скучених граница, где је, барем виртуелно, слободан да дела.[114]

---

[113] Види Rondolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci* (Firenze: Le Monnier, 1934).

[114] Слобода, која је природно имала скромно значење које је раније појашњено: као одсуство детерминације која би људске поступке свела на механичке законе.

5. Срећа кроз метеорологију

„Треба да знаш да сазнање о небеским појавама, као и све остало – било да се узима заједно са осталим стварима, или пак одвојено – нема никаквог другог циља осим спокојства душе и чврстог убеђења.“[115]

Епикурову вољу да издигне етику изнад било ког другог дела филозофије вероватно треба потражити у метеорологији, којом се нарочито бави у *Посланици Питоклу*.[116] Према Марксу, Епикур ту даје најбоље од себе, посматрајући не само из Демокритове перспективе, већ и из позиције читавог грчког света, који је у небеским телима видео нешто свето, често га на крају идентификујући са правим божанствима.

Епикур је прилично добро познавао парадигматичну представу коју је Платон развио у *Тимеју*, уображавајући да су звезде дом истом броју божанстава;[117] као и идеју која је важила у грчком народу, о томе да је свет

---

115 Диоген Лаертије, стр. 359 (X, *ПП*, 86).

116 Чак и од давних времена постоји дуга дебата о аутентичности таквог писма: у последње време било је оних који су, као Бејли (*Bailei*), сматрали да је то компендијум неспретног сакупљача, и оних који су (по мом мишљењу са прилично убедљивим аргументима), као Аригети (*Arrighetti*), доказали аутентичност посланице, чак суочавајући је са петом књигом Лукрецијевог дела *О природи ствари*. Занимљиво је да је циљ писма Питоклу да се обрати „херетичким” епикурејцима који су се, као и Питокло, приближили опасним идејама платоничара Еудоксоса о предмету астрономије.

117 Тумачење које је пратила добра срећа, поготово ако узмемо у обзир да су, још и данас, имена планета имена древних богова који припадају грчком пантеону, који су касније наследили Римљани.

на плећима митолошке фигуре Атласа. Сви Грци су, на крају крајева, подижући очи према небу, контемплирали о његовом апсолутном савршенству и нису оклевали да тамо чувају оличење богова, као непојмљиву надмоћност над земаљским светом. С тим у вези, Аристотелова перспектива, која ће имати велики утицај и коју ће превазићи само научна револуција, остаје филозофски парадигматична: можда ће бити корисно да се подсетимо неких од њених кључних тачака како бисмо онда схватили сав значај фронталног напада који ће јој Епикур упутити.

У спису *О небу*, Аристотел је управо повукао линију између земаљског света, који је настањен телима у сталном настајању, састављеном од четири елемента, и небеског, који је настањен вечним телима, која су састављена од етра и крећу се кружно, а Месец је поставио на линију која је граница између светова. Резултат тога је слика два света која су радикално различита у сваком појединачном аспекту, иако је Аристотел признао постојање подручја које се налази између, где би сместио метеоролошке појаве, објашњавајући их преко догађаја којима су изложена четири елемента која сачињавају стварност. Иако се метеоролошки феномени одвијају *una tantum* (свакодневно нисмо сведоци земљотреса и не видимо дугу сваког дана), они су узроковани нарочитим покретом Сунца које, приближавајући се или удаљавајући се од Земље, узрокује да се елементи трансформишу и да од њих постаје звезда падалица, комета и тако даље.

С друге стране, Епикур одбацује ову „дуалистичку" перспективу, чисти ваздух од лажних песникових веровања и противи се сваком теолошком и телеолошком схватању небеских феноменима. Прво, он показује како се они могу објаснити на „много начина" (πολλαχως, polaksos), никад „на један начин" (απλως, aplōs) или тако да се односе на интринсичну сврху, како су Платон и

Аристотел веровали. Кратко смо указали на то да Хегелово објашњење,[118] које се тиче свих феномена, како земаљских тако и небеских, који се према Епикуру могу објаснити на „много начина", садржи необјашњиву недоследност за филозофа таквог става. Епикур заправо примењује принцип вишеструких објашњења искључиво на небески свет.

У складу са теоријом „плуралитета објашњења", излазак и положај звезда, различите дужине трајања дана и ноћи, замагљена светлост месечевог зрачног прстена и сви други феномени који се тичу небеса, могу бити објашњени на више начина, под условом да се објашњења држе подаље од митова и да се држе појава које објашњавају што је могуће више. Дакле, што се тиче громова, они „могу настати услед дувања ветрова у шупљим деловима облака, као што то бива и у нашим телима, или због праскања ватре коју носи ветар, или због цепања и кидања облака, или због међусобног трљања и цепања облака кад они постају чврсти као лед. Као свуда, тако и овде у овом делу чињенице (појаве) нас приморавају да дамо вишеструка објашњења."[119]

Није важно на који начин ћемо објаснити положај Сунца; оно што је важно је да се не направи простор за митове према којима богови живе у небеским телима или да се она крећу према детерминисаном циљу. Таква сањарења, поред тога што не објашњавају рационално то што се догађа, производе стање страха и подређености људи боговима, који се схватају као архитекте и владари космоса; а уз то, таква сањарења потхрањују погрешно уверење да је читав универзум усмерен према

---

118 G. W. F. Hegel, (1837), *Lectures on the Philosophy of History*, trans. by J. Sibree (Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001), погледај поглавље „Епикур".

119 Диоген Лаертије, стр. 363 (X, *ПП*, 100).

детерминисаном циљу, а на тај начин су Платон и Аристотел већ били заведени.

Ако бисмо онда могли да пружимо једно објашњење небеских феномена, ово објашњење би се лако могло оповргнути и то би довело до новог стања збуњености и анксиозности: због тога Епикур не оклева да укори оне који су дали само једно објашњење свих оних појава које се могу разјаснити само кроз претпоставке,чиме су прокрчили пут могућим побијањима.[120] Ако се објашњења умноже, кад год би се десило да једно или више њих буде оповргнуто, остала валидна остају свакако на снази, па нас страх неће обузети.

Чињеница да не знамо сваки аспект небеских феномена не мора да нас уплаши, јер то не значи да то не можемо да сазнамо, већ једноставно то да још не знамо: и то нас не спречава да у будућности сазнамо оно што сада не знамо. У сваком случају, морамо задржати наш унутрашњи баланс пред небесима која можемо, ако не у потпуности спознати, а оно у сваком случају рационално објаснити у сваком њиховом делу. Ирационалност се заправо налази само у митским причама које су смислили песници, а које су прихватили многи лаковерни људи који се уздржавају од размишљања сопственом главом и уместо тога верују у поетско псеудо-знање. Баш та расправа, коју Епикур покреће против астронома, уклапа се у овај контекст: астрономи се претварају да знају разлоге небеских појава, али након тога, испоставља се да су узнемирени, пуни брига и дефинитивно несрећни, чиме њихово астрономско знање постаје бескорисно.

Епикуру није важно да конкретно зна како настају помрачења или како се сунце рађа: у етичком домену,

---

[120] Lucius Anneus Seneca, *Physical Science in the Time of Nero, being a translation of the 'Quaestiones Naturales' of Seneca*, trans. by John Clarke, (London: MacMillan & Co., 1910), p. 249 (VI, 20.5).

оно што се рачуна јесте сазнање да за сваки од ових небеских феномена постоји једно – или више од једног – рационално објашњење, што је једнако прихватању чињенице да области које нису доступне разуму не постоје. Такво гледиште, засновано на рационализму и вери у напредак, препознаје знаке упозорења позитивизма[121] и његовог скептичког односа према стварности. И, у ствари, Епикурово гледиште о проблемима метеорологије на неки начин подсећа на концепт „верификације", који припада неком новом позитивизму; међутим, увек је неопходно имати у виду да Епикурова позиција има етику као свој циљ више од теоретисања.

На крају крајева, многострука објашњења – која је Епикур можда преузо од Теофраста – имају још једну функцију која је од примарне важности за етику: поред тога што нас мире са идејом да чак и те појаве, толико удаљене од нас и толико моћне, не могу умаћи законима људског разума, она нас смирују утолико што у позадини указују на чињеницу да небеским телима на крају недостаје јединствени и нефлексибилни закон (супротно ономе у шта су Платон и Аристотел веровали), јер се понашају час овако, час онако, чинећи констелацију објашњења могућом. Другим речима, мноштво објашњења се чини скоро легитимним, јер небеске појаве одају различите начине понашања, па нема могућности да их једном за свагда одредимо; што потврђује и чињеница да су небеска тела, састављена од атома и празнине, укључена у неодређеност која потиче од *clinamen*-а.

На тај начин, челична нужност коју је одбацила физика потпуно је збрисана и у метеорологији, што има позитивне ефекте на етику. Пошто би нас небеса која почивају на савршеним нефлексибилним законима учи-

---

[121] Guyau, види фусноту 64.

нила инериорним и узнемиравала нас, Епикур – доследан до краја свог „Коперниканског обрта" – не оклева да преокрене перспективу. Нема ничег на небесима што се понаша на апсолутно јединствен начин: све је рационално али несавршено, па између земље и небеса нема битне онтолошке разлике. На тај начин погрешна је дихотомија коју је поставио Аристотел, а коју су, више или мање, следили сви грчки филозофи. Небеса су као земља и, сходно томе, не представљају ништа чега би било вредно плашити се или што би требало поштовати као божанско. Иста небеска тела, за која је Аристотел сматрао да су сачињена од материје *sui generis* – а то је етар – за Епикура су једињења атома ништа мање од било ког другог постојећег тела. Дакле, слика коју нам нуди филозоф из Врта је слика апсолутно јединственог космоса, где се све понаша природно, али на не сасвим нужан или одређен начин, баш као што и људско деловање није нужно нити је детерминисано.

На тај начин, преиспитивање дуализма у свету пада на стотине година пре научне револуције у модерном добу. Најважнија последица коју је наука у стању да изведе је суштинска униформност онога што је земаљско и онога што није земаљско; последица коју Епикур изводи уместо тога је да се наш унутрашњи мир не може нарушавати, чак ни због небеских тела, која зависе од истих закона који владају свим другим феноменима у свемиру.

Некако антипицирајући – иако уз значајна супротстављања – аргумент Макса Вебера о „разочарању света" насталом услед напредовања рационализације,[122]

---

[122] Max Weber, (1917). 'Science as Vocation', in The Vocation Lectures, trans. by Rodney Livingstone, ed. by David Owen and Tracy Strong, (Illinois: Hackett Books, 2004). Као што је познато, према Максу Веберу, разочарање, које се састоји у чињеници да је свет протерао богове и магичне силе које су га некад настањивале, је

Епикур сматра да све (па и непознато) може бити вођено разумом, тако да свака брига постаје неоснована. Човек не треба чак ни да се плаши онога што још увек није познато, јер оно што сигурно знамо јесте да се непознато у сваком случају може објаснити на овај или онај начин (или можда на много начина).

Што се тиче етике, ту се ради о примени знања у пракси, јер ће валидност доктрине одмах бити потврђена животним искуством; док се физика, из тог разлога, разликује од етике, и има негативну функцију ослобађања, а не позитивну промоције, ту неће бити потребе да се овлада доктрином, односно да се зна стварно објашњење разних феномена: довољно је знати да такво објашњење постоји (Pesce 1974: 18).[123]

производ тог процеса рационализације који представља судбину Запада: његов „нарочит развој" . Најзанимљивији је аспект у томе што Вебер посебно истиче тренутак када је у хришћанству започело разочарање које, постављајући божанство на небеса, на крају преобраћује свет човека и његових рационалних делања у земаљски свет. Међутим, Веберов став не даје одговарајуће разматрање грчке филозофије, која је, несумњиво, била први покушај (много пре хришћанства) да се рационализује свет: а то нарочито постаје евидентно у случају Епикура и његовог принципа „вишеструких објашњења", преко којег, чини се, филозоф игра кључну улогу у разочарању света, који он редукује на позорницу људског делања и које ослобађа од божанског много више него што су хришћани учинили. Ако они признају могућност божанске интервенције на свету (помислите на чудо), Епикур одбацује ову могућност у сваком облику, схватајући богове као становнике удаљених „међусветова" и, додатно, потпуно незаинтересоване за догађаје међу људима. Управо као у случају савременог човека о којем Вебер говори: човек који не зна ништа ван колосека своје свакодневице, али ако би пожелео, могао би сазнати било шта, Епикур је такође убеђен да је у принципу свака ствар, чак и ако *још није позната, некако спознатљива*, јер се у свету све дешава рационално.

[123] Ово је превод који је дао преводилац енлеског издања.

Апсолутна нужност, финалитет и вера у провиђење су протерани јер су подмукле опасности за слободу човека: како би се признало да, у ствари, нити је свет у потпуности одређен нужним узроцима, нити је осмишљен *a priori* успостављеном сврхом, нити је уређен сталном интервенцијом божанстава, чиме се оставља огроман простор за људску слободу одлучивања, сазнавања, поступања, избора и постављања правила понашања како би се постигла лична срећа.

У теорији метеора, Епикурова доктрина, по Марксовим речима, достиже свој највиши и најоригиналнији домет у читавој грчкој традицији, ослобађајући ову традицију страха и подређености небеском свету. Ништа мање од Прометеја, Епикур је пребацио тежиште са богова на човека и на човекову личну срећу, у односу на које је све остало споредно. Његова револуција, попут оне коју је у модерном добу спровео Коперник, радикално мења перспективу, померајући тачку гледишта; али, за разлику од револуције пољског астронома, која је на крају крајева човека сместила на маргине свемира, Епикурова револуција поставља човека у апсолутно централни положај, чиме је човек постао и сам циљ филозофије, најважнији предмет филозофске рефлексије. Филозофија је, пре свега и изнад свега, о човеку и за човека, баш као што – у теолошком смислу – богови само брину о себи. Другим речима: пошто је перспектива Бога нужно теоцентрична, перспектива човека мора бити антропоцентрична. Коперник помера тежиште са Земље на Сунце, и на тај начин децентрализује човека; Епикур, напротив, скреће пажњу филозофије са спољашње природе на човека: све остало (наука, теологија, епистемологија, политика и тако даље) подређено је његовим захтевима. То је разлог што је, доводећи човека назад у средиште света, Епикур „у науци био оно што

је Прометеј био у миту".[124] На овај начин, филозофија престаје да буде сврха и постаје средство за срећу; из тог разлога, са Епикуровог становишта, „није потребно позерско, већ право филозофско истраживање; јер нам не треба само појављивање доброг здравља, већ и да у њему истински уживамо".[125] Осим уобичајеног поређења између филозофије и медицине, у управо поменутом цитату занимљива је полемичка референца на оне који су позерски у филозофском истраживању, што значи да је то само теоријска активност која, својим незаинтересованим погледом на свет, уопште не мари за контемплирајући субјект и за његову конкретну егзистенцију. Насупрот овој илузорној позицији, Епикур намеће супротну, „праву филозофију", која има непосредне практичне импликације и која поставља субјекат и његов живот у средиште. Епикурова позиција је – у искушењу смо да употребимо израз близак Марксу – филозофија која постаје свет, односно, силази са неба на земљу која припада људима и пракси. То је снажан израз, који, међутим, ефикасно истиче филозофску револуцију коју је спровео Епикур.

Занимљиво је приметити да је, са принципом „вишеструких објашњења", Епикур због још једне ствари створио пуно простора за савремену физику, која је често у позицији да пружа више објашњења истог феномена. Без упуштања у детаље проблема, само наглашавамо да је један од најзначајнијих случајева вероватно пример светлости која је, нарочито почевши од седамнаестог

---

124 Ernst Bloch, (1959), *The Principle of Hope*, 3 vols., trans. by Neville Plaice, Stephen Plaice, Paul Knight (Cambridge, MA: The MIT Press, 1995).

125 Hermann Usener, <http://www.attalus.org/translate/epicurus2.html#us1a> [accessed 17 March 2017]. Sacred and Profane Parallels, A 14, 156 [p. 761 Gaisf.], *Vatican Sayings*, henceforth VS, 54.

века, доживљавана и као корпускуларни феномен (помислимо на Декарта или Њутна, и много касније, Планка) и као таласни феномен (помислимо на Хајгинса, а касније и на Јунга, Фреснела, све до Максвела). Ентони Лонг (*Anthoy Long*) (1986: 27) је, посебно, инсистирао на значају вишеструких објашњења за модерне науке: „До сада је ово (метода различитих објашњења) задивљујући научни принцип. Размишљамо о актуелној дебати око различитих објашњења порекла свемира [...] коју нису разрешили емпиријски подаци."[126] Наравно, ту постоји разлика јер Епикуров приступ остаје у функцији етике и субјекта, док наука остаје чврсто усидрена приматом објективности.

Чињеницу да атомизам и, генерално, материјализам деветнаестог века много дугују Епикуру и Демокриту, подржао је и Фридрих Алберт Ланг (*Fridrih Albert Lange*) (1986: 27), који у својој *Историји материјализма* тврди да се „модерна теорија атома постепено развила из Демокритове теорије атома" на путу на коме је, уколико пажљивије погледамо, Епикур био прва фаза.[127]

Са овом ослобађајућим концепцијом филозофије, напад који је Епикур упутио Платону је фронталан и, као што смо већ поменули, без уздржавања. Епикур одбацује сваку ставку Платонове теорије и замењује је са толико концепција да, чак и ако се испостави да нису у стању да објасне све са дијалектичком строгошћу типичном за филозофа Идеја, на исти начин би могли да људском уму подаре такаво стално стање *ataraxie*, како га не би дотицали спољашњи догађаји. На тај начин је

---

[126] Anthony Arthur Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics* (Los Angeles: University of California Press, 1986).

[127] Friedrich Albert Lange, (1866), *History of Materialism and Criticism of its Present Importance*, in 3 vols., trans. by E. C. T. (Boston: James R. Osgood and Company, 1877), p. 18.

Платонов финализам претворен у механицизам који, за разлику од Демокритовог, оставља простор за слободу људског делања. Платоново становиште о урођености[128] крчи пут радикалном емпиризму, тврдећи да концепти које наш ум стиче изнова и изнова држе на окупу спољашњи свет и размене које имамо са њим. Свет идеја замењује се чулним светом, потенцијално признајући друге светове попут оног у којем живимо, који је такође састављен од атома и празнине. Догматски поглед на свет савршено доступан разуму супротстављен је скептицизму, с којим је Платон гледао на променљиви свет *fisis*-а (φύσις).

Баш је повратак Демокриту, који је извео Епикур, у највећој могућој мери био поступак против Платона: Демокритов материјализам – иако његов оснивач никада није био цитиран у читавом опусу Платонових дела – прозван је код Платона у *Софисту*, када је описивао γιγαντομαχία περί τῆς ούσίας (gigantomahia peri tes ousias), „борбу налик борби богова и титана [...] због њиховог неслагања око постојања",[129] имајући пред собом „пријатеље Идеја", који редукују Биће на чисто интелигибилно, у опозицији према „синовима Земље", који су уместо тога смештали Биће у материју. Синови Земље, међу којима је Демокрит највећи херој, тврде да материја није једина ствар која постоји, и не оклевају да све „спусте" на земљу, показујући да су уздржани око сваке дискусије са оним саговорницима који заступају ставове који се разликују од њихових. „Грозни људи",[130] како их Платон назива, и наставља упоређујући их са титанима и

---

128 Термин *innatism* превели смо са становиште о урођености, мисли се на урођеност идеја – прим. прев.

129 Plato, *Sophist* in *Theaetetus*. *Sophist*, trans. by Harold North Fowler (Cambridge, MA: Cambridge University Press), pp. 370-71 (246a).

130 *Sophist*, pp. 372-72 (246b).

њиховом немилосрдном борбом против олимпских богова. Решење које Платон изналази за њихов материјалистички став је веома озбиљан контрааргумент: на питање да ли постоје правда, храброст, врлина, ум – све ствари чије постојање доказује заједничка сагласност људи – они сигурно не могу одговорити потврдно, и због тога предвиђа пропаст њихове теорије. Томе Платон супротставља добро познату тврдњу да је Биће „моћ" поступања или предузимања акција,[131] обезбеђујући на тај начин могућност постојања Идеја.

Стога је било могуће рећи да је екстремни Демокритов атомизам дефинитивно побијен, не мање од Парменидовог елеатизма. На повратку у живот Епикура – „сина Земље" – било је да атомизму да нови живот, избављајући га и снажно га бранећи од Платонове осуде. Епикур започиње битку против Платона и његових следбеника без икакве застрашености, а пре свега са увредама, презриво их називајући „Дионисовим улизицама".[132] Било би могуће опширно говорити о Епикуровом полемичком ставу; међутим, ми ћемо само рећи да у побијању својих филозофских противника он никад не оклева да прибегне најсрамнијим увредама, на пример, назива Хераклита „смутљивцем", Аристотела „раскалашним", Протагору „носачем", Наусифана „ медузом, незналицом, варалицом и курвом", Пирона „незналицом".[133] Штавише, Демокрита, од кога је Епикур придобио многе поене за свој систем, преименовао је у „Лерокрит", то јест, „вештак у брбљању".[134] То су све прилично тешки придеви који су тенденциозно циљали

---

131 *Sophist*, pp. 378-79 (247e).

132 Диоген Лаертије, стр. 335 (X, 8).

133 Ибид.

134 Ибид.

на лични живот различитих мислилаца, а не на њихову филозофију. Као и обично, Плутарх не пропушта прилику да нападне Епикура, рекавши да су „софисти и шарлатани они који у својим споровима са еминентним људима пишу са таквом бесрамном ароганцијом".[135] Чини се да су једини мислиоци које је Епикур похвалио Анаксагора (чија је доктрина, уосталом, веома аналогна атомистичкој) и Архелај.[136]

Враћајући се контроверзи против Платона, филозоф из Врта, у ствари, усвајањем Демокритових атомистичких теза, не може а да не нападне платонизам у сваком погледу, изводећи исти преокрет мисли какав је Платон извео са својим лукавим непријатељем, Демокритом. Он не подржава ни један аспект платонизма, откривајући његову метафизичку илузорност, његову религиозну неоснованост, његову политичку бескорисност. Међутим, када је једном побијена могућност интелигибилног подручја Идеја, оно што остаје Епикуру није краљевство Академије, коме измичу сва могућа људска знања, која су предмет такве неизвесности да захтевају уздржавање од коначног суда. Оно што остаје пре је апсолутно извесни свет, потпуно спознатљив (иако није потпуно познат) у сваком погледу. Најприкладнији став који треба заузети према њему је став догматика, који је свестан могућности спознаје било чега (укључујући све што је још увек непознато у том тренутку), који живи у савршеној равнотежи са спољним светом, не мучи душу и ум, незадовољан знањем (или, боље, незнањем) које поседује.

---

135 Plutarch, XIV (*Adversus Colotem*), 292-93 (1124, 29).

136 Диоген Лаертије, стр. 337 (X, 12).

6. Срећа кроз „квази-теологију"

„Ништа не треба да се због тога у циљу објашњења служимо неком божанском природом, него божанство треба оставити далеко од овога и у савршеном блаженству."[137]

Ако се, поред физичких догађаја, чак и небески феномени дешавају аутономно, без икаквог божанског утицаја, шта се онда дешава са боговима? Можемо ли их одбацити као пуке измишљотине људске маште? Треба ли да их одбацимо као хипотезе којима је ум прибегао како би објаснио космос који се, на први поглед, чини неразумљиво загонетним? Или треба ли, можда, да верујемо да их је створио човек како би се осигурао темељ политичке моћи и како би се *status quo* одржао легитимним?

Епикур не бира ни један од ових могућих путева; напротив, он следи свој лични пут, за који се у први мах може учинити да је неспојив са његовим системом: богови постоје, а они који су покушали да негирају њихово постојање начинили су озбиљну грешку.

Чињеница да богови постоје, не само као фикција ума, потврђује се концензусом који су сви људи на ову тему постигли: оно што сви признају као истинито не може бити лажно. Дакле, богови постоје, уколико се људи једногласно (или скоро једногласно) слажу да признају њихово постојање.

Штавише, доказ о њиховом постојању може се наћи у искуству које дугујемо сновима, када их представљамо

---

[137] Диоген Лаертије, стр. 362 (X, *ПП*, 97).

антропоморфно и као срећне у највећој могућој мери. Сви ми – каже Епикур – видимо богове у својим сновима, и они увек изгледају као срећна и благословена бића.

У овом тренутку се аутоматски поставља питање: зашто би икада требало да верујемо у снове, ако нас често заводе измишљеним сликама или ситуацијама које нас доводе до тога да верујемо да смо се пробудили када заправо сањамо? Зар се не могу, можда, на крају сврстати међу најнепоузданија искуства? У вези са овим, Епикур преузима доктрину ειδωλα (eidōla): слике богова које сагледавамо у својим сновима биле би само бескрајно еманирање атомских флукса који потичу од оних стварно постојећих ентитета које називамо „боговима". И тако, ако је тачно да ειδωλα (eidōla) верно репродукује конфигурацију предмета из којих еманира (као што се Епикур упорно трудио да докаже док се бавио теоријом сазнања), последица тога је да богови морају постојати, јер перцепције никад нису погрешне. Дакле, све лажне слике које песници пласирају о боговима не зависе од погрешне перцепције, већ од кобног мешања мишљења које је, како се види, извор грешке. Друга важна последица Епикуровог доказа је да чак и богови, како би се еманирале ειδωλα (eidōla), морају бити састављени од атома и празнине, слично као и било која друга ствар. На свету не постоји ништа што није састављено од атома и празнине. Да ли ћемо одатле закључити да божанства, као и било које друго атомско једињење, доживљавају исти процес мењања и настајања? Изгледа да је то нужна последица Епикурове физике. И ако је тако, могло би се, такође, извести да се и богови рађају и умиру, уз парадоксалну последицу да људима више не би било могуће да говоре боговима, из разлога које ћу касније навести.

Да би избегао ову апорију, филозоф из Врта наступа са финим триком, признајући qua чиниоце богова, веома лагане атоме, тако сићушне да представљају не-

прекидну атомску компензацију једињењу, чинећи га вечним. Дакле, иако су богови атомска једињења, они нису укључени у процес мењања и настајања.

Да би додатно подржао доказ о постојању богова, уводи „исономију", према којој „ако је укупан број смртника толико велики, мора постојати исто толико бесмртних",[138] јер би иначе сваки облик атомске равнотеже пропао, као да за свако људско биће постоји одговарајуће божанство. Најважнији аспект овог бизарног доказа је последица која из њега следи: поред тога што их је колико и људи, богови морају бити подељени на мушке и женске, морају говорити језик који је једнак или сличан грчком (који, према Хегеловом суду, Епикур сматра језиком мудраца *par excellence*): у ствари, морају у потпуности бити слични људима.

И тако, прекидајући са овим интензивним анти-антропоморфним полемикама, против којих је стари Ксенофан, први теолог историје, беснео, Епикур инсистира на томе да богови имају људски облик. То доказују и снови, где се божанство појављује у људском лику, што не противречи разуму, а то указује на чињеницу да најсавршенији међу облицима, односно људски облик, по дефиницији одговара боговима (што, међу осталим стварима, представља одличан доказ апсолутног Епикуровог антропоцентризма). Заправо, богови се држе подаље од нашег света (света који нису створили они, већ природа), њихово постојање је посвећено највишим и вечним задовољствима, а не морају да обављају никакву практичну делатност. Они могу да приуште живот према грчком идеалу – за који је Епикур на неки начин везан – идеал σχολη (scholē), идеал „доколице", а не времена заузетог било каквим послом: стање изврсности

---

138 *On the Nature of Gods*, p. 51 (I, 19, 50).

које је, као што је добро познато, у време Грка било могуће захваљујући класи (робовима) на чијим плећима је почивао терет рада читавог друштва.

Међутим, да ли прихватање постојања богова подразумева то да хранимо страх који људи према њима осећају? Ако је то тако, Епикурово учење и његови етички циљеви би били уздрмани.

Дуга традиција, која Хомера и Хесиода види као своје хероје, представља богове као осветољубиве, увек спремне да кажњавају људе, често, искрено говорећи, и претерано, због њихових грешака, посебно за *hybris* (ὕβρις), а то је „аroганција" која доводи човека до тога да не препознаје границу између људског и божанског и да је тако пређе. Казне које су се сручиле на Прометеја, Одисеја и Агамемнона, толико познате грчкој машти, биле су примери. Заборавивши то да су само људи, они су тврдили да могу да заведу богове, да их превазиђу и замене. Може се рећи да је, макар делимично, грчка митологија приповест о кажњавању људи од стране божанства, са циљем да их подсети на онтолошку разлику између та два нивоа, коју је немогуће превазићи. То се добро уклапа са оним што се може назвати главном особином грчких богова: њихова непрестана интервенција у свету људи како би им помогли (Ахил убија Хектора уз помоћ Атене), како би их ометали (сетите се Одисејеве пловидбе, коју је онемогућио Посејдон), или да их још казни (Аполон шири кугу).

Међутим, признајући постојање богова, Епикур нити даје на значају причама људи који их представљају као непријатеље човека, нити причама песника који поје о њиховој осветољубивости. Епикур једноставно говори о другим боговима, до којих долази машта, али не и разум. Аристотел и Платон су били у праву када су поставили тврдње о урођеним тенденцијама песника да лажу и када су препознали другачију природу божанства на-

рода и песника у поређењу са боговима филозофа.[139] Тако Епикур покреће дебату против песника, која је без краја. Као што се види, он их оптужује да шире лажна мишљења о боговима и о начину на који функционише свет, бацајући умове оних који им верују у стање узнемирености и анксиозности. Ова критика појединих песника (нарочито Хомера и Хесиода) може бити укључена у општу осуду поетске уметности која очигледно рефлектује Платонову критику, али која је у ствари сасвим другачија од ње. Док је Платонова критика започела са јаког теоријског становишта (поетична уметност је изузетна јер нас одвлачи од истинског знања уместо да уз њу спознамо свет), Епикурова поново полази од етичког. По Епикуру, поетску уметност треба одбацити уколико живот нема користи од ње, већ га, напротив, узнемирава, јер лажним уверењима и погрешним сликама омета постизање среће. Стога, ако је несумњиво истина да је резултат критике поетске уметности код Платона и Епикура исти – искључивање песника из идеалног града – државе (Платон) и из Врта (Епикур) – такође је истина да су разлози и циљеви који стоје иза њеног неодобравања радикално различити.

Ако се осврнемо на „међу-светове", можемо открити да ни Епикурови богови, који су основна тема познате монографије Андре-Жан Фастижира (*Andre-Jean Festugiere*), *Epicure et ses Dieux*,[140] нису осветољубиви

---

139 *The Metaphysics of Aristotle*, p. 6 (I, 982b 28). Plato, *The Republic of Plato*, trans. by B. Jowett (Oxford: Clarendon Press, 1888), p. 58 (II, 376d).

140 André-Jean Festugière, (1946), *Epicurus and his Gods*, trans. by C. W. Chilton (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956). Неопходно је одати Фастижиеру признање што се темељно позабавио теолошким питањем код Епикура, а да није запао у заблуду, ако пажљивије погледамо, увек избегавајући да припише Епикуру религиозност која му је била потпуно непозната. Грешка

нити су богови провиђења, јер је такво стање типично за несавршено и „слабо биће"; њихов једини интерес је њихова властита срећа, јер су истински незаинтересовани за било шта друго. Ради се о себичним божанствима, да тако кажемо, која брину само за своју срећу. Дакле, постоји измена идеје коју шире песници, о томе да су богови осветољубиви, да су им очи стално упрте у наш свет, идејом богова који се не баве ничим и ни о коме не брину, задовољни својим блаженством, и који су, из тог разлога, равнодушни према свему осталом. Користећи Ничеов израз, могли бисмо рећи да је „*pathos* на даљину" оно што их издваја. Пошто треба да идемо трагом ових врховних бића, филозоф из Врта уопште не оклева да у срећи препозна главни састојак потпуног стања блаженства Богова: овде, још једном, Епикур наглашава апсолутно централно место среће у економији његовог система.

Ако би богови неговали овај свет, појавиле би се апсурдне последице: у првом случају, они би се изгубили у свом стању блаженства, гледајући блаженство загађено најнижим људским стварима. Аристотел је учио да божанство, да би било блажено, не може да се бави људским стварима, јер би ово последње – интересовање за реалитет нижег нивоа – представљало одлучно ослабљивање тог блаженства.[141] Другим речима, Бог, да би био такав какав јесте, мора да се бави само божанским реалитетима, то јест самим собом. Друго, ако богови стварно интервенишу у свету, не би било могуће објас-

---

у којој је Алесандро Ронкони (*Alessandro Ronconi*) упао, када је у својој доброј књизи *Da Lucrezio a Tacito* (Firenze: Vallecchi, 1968) инсистирао на прекомерном наглашавању Епикуровог аскетизма, директно га повезујући са претпостављеном религиозношћу духа филозофа из Врта.

[141] Аристотел, *Метафизика*, стр. 306 (XII, 1072b 10).

нити зашто зло наставља да дивља, пре свега, у облику физичког бола: ако божанства интервенишу у свету, зашто не уклањају зло?

С обзиром на ово узнемирујуће питање, могући одговори имају облик инклузивне дисјункције: или богови не интервенишу у свету јер не могу, или због тога што не желе, или зато што нити могу нити то желе. Али ако не могу, онда су немоћни; а ако не желе, онда су завидни, то јест, они нису добра божанства. Међутим, немоћ и завист су карактеристике очигледно инкомпатибилне са појмом божанства: тако да је једино решење које не дозвољава да се божанству припишу негативне карактеристике оно којим се признаје да богови не воде бригу о свету и људским променама. Ако је тако, нема разлога да их се плашимо: у потпуности благословени својим стањем, немају никакав интерес на овом свету и њиме се уопште не баве, а суштински су део овог света, уместо да буду његови систематизатори или ствараоци. Бринући се само о својој срећи, једва да их дотиче чињеница да у нашем свету делује зло, и да се приметно шири у сваком облику.

Ово је још један начин да се протера теологизам на којем су утемељени Платонов, Аристотелов и систем стоика, исти теологизам који је пронашао свој највиши израз у Платоновој фигури божанског систематизатора и у Аристотеловом веровању да „кад би кућа била међу оним стварима које настају нарављу, она би настала таквом каква је сада по умијећу".[142] Већ смо поменули атомистичко брисање крајњег узрока; међутим, још нисмо разматрали теоријску револуцију коју ова поставка укључује: ако према Платону и Аристотелу људи имају

---

[142] Аристотел, *Физика* (превод Томислав Ладан, Загреб: Глобус, 1988.), стр. 51 (II, 8, 199 а).

очи да би видели,[143] у Демокритовом и Епикуровом атомизму очи су производ случајности, а сама функција вида је узрочно настала (прво је постојао орган, а касније су се развиле његове функције: очи претходе виду, уши претходе слуху, језик је пре говора и тако даље). Ову тврдњу је чврсто пригрлио Лукреције (а јасно ће је препознати Спиноза, који је, такође, заклети непријатељ телеологије):[144]

„Јер ништа не зна свој делокруг
у тренутку настајања, али све произведено само собом
спозна га у ходу. Лепа моћ да видимо
није била у животу пре очију."[145]

Једном када се одбаци теологија, нити је страх од богова смислен, нити има смисла молити се, нити то да тражимо милост. Заиста, они нити брину о свету, нити о добру и злу: они једноставно мисле на себе. Аргументом који не може а да не измами осмех, Епикур је тврдио да, ако би молитве биле ефикасне и од користи, онда би

---

143 Сетимо се чувене контроверзе у вези са руком: Анаксагора тврди да рука која је случајно створена обезбеђује човеку супериорност у односу на све животиње, што личи на атомистичку поставку. Аристотел му је одговорио изокретањем тог гледишта: он тврди да је човеку подарена рука баш зато што су животиње биле „интелигентније".

144 Барух де Спиноза, (1983), *Етика*, превод Ксенија Атанасијевић (Београд, БИГЗ), стр. 38 (I, Додатак). „А све предрасуде које предузимам да овде назначим, зависе од ове једне, наиме од тога што људи обично претпостављају да све ствари у природи, као они сами, делају ради неког циља".

145 Lucretius, p. 410 (IV, 851-55). Преводилац је овде прибегао да са енглеског издања преведе текст, јер се у српском издању не препознаје контекст о коме се овде ради – прим. прев.

људи били одавно мртви, јер оно што они раде у својим молитвама јесте призивање несреће једних на штету других. Очигледна последица која произлази из Епикуровог резоновања јесте да је прорицање, које се код филозофа у великој мери одржало, потпуно бесмислено: пошто богове не занима свет, сваки покушај предсказивања будућности путем контемплације знакова којима се изражава божанска воља постаје апсурдан и смешан.

По овом мишљењу, жртвовања такође нису само нехумана пракса коју је створило сујеверје: какав је смисао убијања животиња или људских бића у част тог бога који се уопште нама не бави? То постаје само још један начин да се повећа зло у свету.

Најбољи портрет апсурдности ових обреда је понудио Лукреције који, надахнуто и тако да нас подстиче, описује жртвовање младог телета, које очајнички тражи његова мајка,[146] и апсурдно жртвовање младе Ифигеније,[147] како би се гарантовао добар ветар за грчку борбену флоту.

Како би спровео ово прочишћавање света од божанског, Епикур повлачи следећи одлучујући потез: богови не бораве у овом свету, већ у μετακόσμια (metakosmia), то јест у „космичким просторима" – које су Лукреције и Цицерон звали „intermundia"[148] – разасутим у безброј постојећих светова. Не треба се бојати богова и казни које од њих долазе, јер их не занима наш свет и физички су далеко од њега. Како би одагнао тај страх од богова, Епикур премешта њихово станиште: они нити интервенишу, нити брину о нама, нити су они близу нас. Дакле, још једном, нема смисла да их се бојимо.

---

146 Лукреције, стр. 68 (II, 357-76).

147 Лукреције, стр. 8-9 (I, 84-101).

148 *On the Ends of Good and Evil*, p. 164-5 (II, XXIII, 75). Vidi takođe *On the nature of Gods*, p. 20-21 (I, VIII, 18).

Традиција која је уследила у великој мери је исмевала ове богове, тако себичне и на крају бескорисне, који једино мисле о својој срећи и представљају антитезу уједно хришћанског ствараоца и Платоновог Демијурга: и Цицерон и Хегел су указали на то и, суптилно, на ум који их је створио. Међутим, Цицерон, који је традиционалиста, истовремено их исмева али се плаши да могу заменити традиционалне, који су поуздани и завређују људско поштовање, и на којима су засновани строги римски обичаји. Тако, у многим делима које је посветио овој теми, воља да се оповргне једном и за сва времена подмукла Епикурова теологија увек се крије иза његовог подругљивог смеха. Ако у *Прорицању* Арпинит кратким увидом одбацује Епикурејску теологију – „али сваки други филозоф сем Епикура, који тако детињасто говори о природи богова, верује у прорицање", у спису *О природи богова* улази на бојно поље наоружан до зуба и покреће против Епикурових богова највећи напад икад. Цицеронов еклектицизам, типа стоицизам-платонизам, води га у то да радо прихвата најразноврсније филозофске идеје, сем Епикурових, у којима препознаје вео скривене опасности за римско друштво. Оно што највише забавља читаоца је можда чињеница да је Епикур, у опису богова, видљиво посрамљен: богови су антропоморфни; међутим, како не би били у потпуности изједначени са човеком, он је завршио тврдећи да ни они немају тело ни крв, већ квази тело и квази крв.[149] Можемо се томе смејати колико год хоћемо, али богови, осмишљени на овај начин, обављају основни задатак коме није утекао Лукреције:

---

[149] Lucius Anneus Seneca, *On Benefits*, trans. by Aubrey Stewart (London: George Bell and Sons, 1887), p. 88-89 (IV, 4, 1).

„По земљи кад се људски живот стидно
Угибао на очиглед, понижен
Теретом вере која с неба главу
Помаљаше, претећи човечанству
Ужасним ликом – човек из Хеладе
Усудио се први, очи смртне
Да дигне к њој и стане јој насупрот.
Ни причање о богов'ма, ни муње,
Ни претња неба потмула га није
Зауставила, само је потстакла
Жар врлу духа, жуд да проломи
Природе двери, чврсто склопљене."[150]

Можемо упутити приговор да је Епикур могао пронаћи решење за питање богова, негирајући њихово постојање од самог почетка, са истом количином енергије коју користи за објашњење целокупне структуре универзума, користећи само два принципа. На крају крајева, барем како изгледа, он их ствара како би их одвео до предграђа света, чинећи их глувима и за молитве и за псовке. Која је сврха признати да постоје такви богови који се не брину о свету и који дозвољавају да светом овлада зло?

Ипак, он их мора признати како би могли да обављају капиталну функцију у етици: у њиховој савршеној срећи, коју савршено дочарава изражајност грчких статуа, богови представљају непремостив идеал за нас, који смо у сталној потрази за срећом. Баш као што статуе представљају савршену људскост у хармоничној равнотежи, тако богови представљају парадигме савршенства, савршенства које, што није тешко разумети, треба да имитирамо и схватимо их као идеал коме свим сила-

[150] Лукреције, стр. 7-8 (I, 63-72).

ма треба да тежимо. Аристотел је о богу промишљао као о „непокретном покретачу" универзума,[151] постављајући хипотезу да, у својој савршеној непокретности, савршенству мишљења и чистоти свог бића, Бог читавом свемиру представља референтну тачку којој треба тежити, на сличан начин на који тежимо ономе што волимо: стојећи мирно, он све покреће. Закључак до кога је Стагиранин дошао био је следећи:

„Ако је дакле у стању таква добра Бог увијек, као шо смо ми каткада, дивљења је достојан; ако је још и више, онда је још достојнији дивљења. Али Он јест такав и живот је у њему присутан; јер дјелатност ума је живот, а Он је та дјелатност, и Његова дјелатност по себи живот је најбољи и вјечни. Стога кажемо да је Бог жив, вјечан, најбољи, тако те су живот и вријеме непрекидно и вјечно присутни у Богу."[152] Епикур на сличан начин схвата богове: као предмет жеље, као парадигме којима треба тежити у потрази за срећом; иако, истину говорећи, богови о којима говори Епикур нису Богови који само мисле, већ воде дефинитивно потпунију егзистенцију, обављајући најразличитије активности и друштвени живот у пријатељској атмосфери. Реч је о моделовању своје егзистенције, то јест егзистенције богова, уклањањем свих брига које су мучиле наш ум. На овај начин биће могуће оно што је – са Платоном[153] – могуће, „постати попут Бога", ὁμοιωσις θεώ (omoiōsis theō), достићи блаженство, типично за божанска бића, не бринути за свет и досегнути ум који је лишен брига.

Да, јер је човеку дозвољено да буде срећан као богови, иако је његово постојање ограничено смрћу као

---

151 Аристотел, *Метафизика*, стр. 306 (XII, 1072b 10).

152 Аристотел, *Метафизика*, стр. 307 (XII, 1072b 24).

153 *Тејтет*, стр. 49 (176b).

крајњом границом. Међутим, смрт подразумева крај среће, а не њено умањивање. И, док се човек као атомско једињење распада, губи се та иста могућност да осећа и буде срећан. Какав ће значај имати неуспех среће када ми сами више не будемо живи? Посебно за филозофа који се брине за *квалитет* живота, а не за његов *квантитет*, баш као када је на слављима склонији да не бира највећи део, већ најслађи.

На крају крајева, Епикур је чврсто уверен да бесконачно време носи исту количину задовољства као коначно време, из чега следи да човек може изврсно живети у правом смислу те речи. Те тврдње Епикур се са невероватном јасноћом латио у закључку *Посланице Менекеју*:

„О овоме и сличним стварима размишљај и дању и ноћу, и када си сам и кад си у друштву са другима који су теби слични! Тако нећеш никад, ни будан ни у сну, осетити неспокојство и живећеш као бог међу људима."[154]

А то се понавља у фрагменту писма његовој мајци:

„Ниједна благотворност и доступност нису предности које ме дотичу, тако да оне чине моје стање једнако божанском и показују да ме чак ни смртност не може учинити инериорним у односу на неуништиву и благословену природу. Докле год живим могу примити чак и као богови [...] исто, ако претрпим унижавање; али ако нема осета, како сам ја унижен?"[155]

Ако је човек способан да уклони страхове који га узнемиравају, може се уздигнути у блажено стање, једнако стању богова: оваквим размишљањима, Епикур остаје веран свом „Коперниканском обрту". Први корак је прихватање божанске равнодушности према нашим

---

[154] Диоген Лаертије, стр. 373 (X, *ПМ*, 135).

[155] Diogenes of Oenoanda: *The Fragments,* trans. by C. W. Chilton (Oxford: Oxford University Press, 1971), p. 20.

невољама, а потом и препознавање материјалне удаљености од богова, далеким становницима „интермундија", у свемиру где се свако кретање догађа захваљујући директном контакту. Други и одлучујући корак састоји се од усаглашавања конститутивне хомогености између људи и богова: и облик атома и атомска структура су слични, а једина права разлика – божанска бесмртност – је тривијална, јер ни она не доприноси остварењу среће, нити њеном увећању.

Још једном, Епикур је изградио *ad hoc* предмет своје филозофије, на начин који је у потпуности функционалан за његову етику. Не занима се тиме *какви су богови*; он се радије бави тиме *какви би они требало да буду* како то не би утицало на нашу срећу. И он одговара на ово питање осмишљавајући неке богове који су слични нама, вечно благословени, нити осветољубиви нити добронамерни, стремећи физичком задовољству и блаженом животу који са тим долази. Тако, у *Посланици Менекеју*, Епикур експлицитно тврди да, без обзира на то шта о боговима мислимо, од њих можемо добити и најсјајније дарове али и највеће патње. Зашто онда размишљати о њима као о осветницима који интервенишу у свету како би кажњавали или проузроковали патње? У интересу људске среће много је боље да их прикажемо примерније, то ће рећи као савршене моделе којима се асимптотски приближавамо.

У том светлу, Епикурова теологија – која је и Фојербахова, *avant la lettre* – није само сјајна антропологија, јер на крају богови о којима он промишља нису ништа друго него идеализоване пројекције филозофа, на крају процеса пречишћавања од личних брига и достизања среће. Дакле, Цицерон[156] не приговара без разлога да је

---

[156] *О природи богова* (I, 90).

Епикур мислио на богове сличне људима, а не обрнуто: иако су Епикурови богови, ако пажљивије погледамо, филозофи који су постигли етички циљ, то јест, потпуно неприкривену срећу, пре него људи уопште.

Оно што је Епикур на крају учинио јесте уступак традицији, која је увек признавала постојање богова, јер, да их је у потпуности уклонио то би парадоксално значило да Грцима улива немир и страх, јер су још увек везани за ту традицију да би олако поднели њен тако изненадни крах. Сведочанства у прилог „consensus omnium"-а, очигледно етичке природе, у настојању да се истина подудара с оним што људи *желе* да буде истина – преокренута су како би се очувала улога етике. Изгледа да Епикур каже да пошто сви признају постојање богова, онда је то немогуће занемарити, јер би иначе многи постали жртве страха и панике који би их однели далеко у узбуркано море њихове узнемиреност.

С друге стране, ако желимо да очувамо хладнокрвност ума, неопходно је да божанска бића лишимо традиционалних карактеристика освете, прорицања, од жеђи за молитвама и жртвама: а то значи рођење вечно срећних богова, који никада нису узнемирени оним што их окружује.

Заправо, Епикур је „неуспели атеиста" само делимично, јер изгледа као да богови о којима он промишља нису ни постојали: о њима немамо никакво искуство, сем у сновима, а нема потребе да бринемо о њиховим делима, једино контемплирајући о њиховом идеалном стању савршенства. Није ли сам Врт, место урођено у тишину села и далеко од заглушујуће буке polisa (πόλις), овоземаљска пројекције тог далеког Олимпа на коме бораве богови, вечно срећни? Да ли је то покушај да се на Земљи поново успостави мали „унутрашњи свет" овоземаљског, где живимо као богови, иако смо смртни, и где проналазимо склониште од дезоријентисаног ха-

оса политичких догађаја? Изгледа да је циљ епикурејске мисли да се створи мала заједница богова.

Тако да према Епикуру, уз изненађујућу антиципацију дефиниције Бога коју дугујемо Анселму Кентерберијском, „нужно мора постојати неки начин постојања који се одликује изузетном и супериорном изврсношћу",[157] који за нас треба да буде непрекидни узор чије савршенство опонашамо. Толики богови који насељавају планину Олимп, код песника, или Епикурове „интермундиа", нису ништа друго него мудри срећни људи који су узор нашем понашању, колико год је то могуће. У том смислу, они су, у Кантовом кључу, „идеје" чистог ума, „појмови" који нису испуњени искуством, али су веома корисни као циљ коме треба тежити. Морамо се понашати као да богови постоје, иако их никада не можемо доживети саме по себи и иако никада не можемо закључити о њиховом постојању посматрајући свет, што може бити само „vestigium dei".[158]

Сва „друштва атеиста" која су у историји основана, од Бејловог до Холбаховог, тако у Епикуру налазе своју неизбежну референцу, свог првог оснивача. Борба коју Епикур води није против појма божанства самог по себи, већ против оног појма који су ширили песници и бескорисно јавно мнење, настало сујеверјем које је увек претеча нових брига у људском уму. „Није безбожан – пише Епикур – онај који одбацује богове, већ онај који им приписује мишљења гомиле о њима".[159] Ко зна шта би Епикур рекао да је могао да сведочи о процвату три велика монотеизма који – као што је Дејвид Хјум више него било ко други нагласио – ослобађају човека од

---

[157] *On the Nature of Gods*, p. 167 (II, 17, 47).

[158] Vestigium dei (lat.) – Траг Божији; прим прев.

[159] Диоген Лаертије, стр. 370 (X, *ПМ*, 123)

идолопоклонства и сујеверја, типичних за политеизам, али они нужно подржавају само једног Бога (докле год представљају „религије књиге", они се односе на једног Бога, а свако друго божанство суочено са овим Богом је идол кога не вреди поштовати) заједно са гневом и нетолеранцијом који су непознати религији Грка.[160] У Епикуровој борби против сујеверја, у покушају да се све врати под руководство разума, могуће је издвојити предвиђање будућег става просветитељства: сам Маркс је, прилично срећним изразом, одредио Епикура као „највећег представника грчког просветитељства",[161] онај који је људски ум уздигао до универзалног законодавца, приписујући уму све когнитивне моћи. Не постоји „hic sunt leones"[162], где је разуму забрањен приступ: разум може деловати у свакој области, сазнавању, разоткривању, разјашњавању и смирењу, а у сваком случају делује као слуга среће. Под окриљем разума, свака бескорисна брига нестаје и уместо тога на сцену ступа смиреност која се не може уздрмати: свет који разум открива је свет по мери човека, где ништа не може да умакне разуму и где је чак и оно што је сада непознато предодређено да постане познато.

---

[160] David Hume, (1753), *The Natural History of Religion in Four Dissertations* (London: A. & C. Black Ltd., 1956).

[161] Marx, p. 61 (Part II, Chapt. 5).

[162] Hic sunt leones (lat.) – Овде су лавови, опасно место; прим прев.

7. Бити срећан упркос смрти и упркос болу

„Према томе, смрт, то најстрашније зло, нема никаквої посла са нама; јер док ми постојимо, смрти нема, а кад она стигне, онда нас више нема. Тако, дакле, смрт ништа не значи ни за живе ни за мртве, јер се живих не тиче, а мртви више не постоје." [163]

Превазилажење страха од небеских појава и богова представља корак ближе срећи: али још увек постоје неки страхови које треба одагнати из људског ума, како би ум могао постићи мирно стање спокојства. Најјачи страх од свих је страх од смрти, делимично произведен из разлике између људског и божанског: људи су пролазни, а богови уживају вечну срећу. Сви највећи филозофи су се суочили са овим проблемом и предложили најразличитија решења: нарочито, позивајући се на традицију, од Орфичара до Платона, према којој би смрт значила ослобађање душе од те гробнице (σημα, sēma) која је тело (σώμα, sōma), тако да би настао нови и виши живот умирањем. Међутим тако, иако неко успе да одагна страх од смрти која је представљена као неизбежан крај постојања, страх од потенцијалних награда или казни у загробном животу, или потенцијалних инкарнација као инериорних бића, попут жена или риба, према приговору који је Платон упутио, тај проблем би опстао.[164] Када једном признамо постојање другог,

---

163 Диоген Лаертије, стр. 371 (X, *ПМ*, 125).

164 Plato, *The Timaeus of Plato in Plato's Cosmology*, trans. by Francis MacDonald Cornford (New York: The Liberal Arts Press, 1937), pp. 355-56 (90e).

„оног", света, проблем смрти смо преместили, али не и решили.

Епикур, у своје име, хоће да почисти сва она гледишта која још увек укључују класичну метафизику, и тако, гледишта која превише узнемиравају људски ум. Смрт, каже он, није ништа друго до неопходан исход процеса настајања и промене, кроз које нужно пролазе атомска једињења. Заиста, као што се види, живот није ништа друго него континуирана равнотежа између атома који се од нас одвајају дисањем, а друге атоме апсорбујемо путем исхране. Међутим, када се ова нестабилна равнотежа распадне, човек је у мањку, јер га је више атома напустило него што је придошло: стога се наше тело неумољиво суочава са смрћу. Тако је смрт сведена на пуки физички процес, физички процес који је заједнички за човека и све остале животиње, то јест, сва друга бића, уколико су они састављени од атома и празнине.

Свима је било јасно да је тело предодређено да умре, а не само филозофима. Проблем душе је и даље остао отворен и мучан: кад се догоди смрт тела, шта ће бити са душом? Решења које су по овом питању Епикурови претходници предлагали била су различита и често више него икада бизарна. Било је оних који су, као Платон и Питагорејци, препознали да је душа (ψυχή, psychē) бесмртна, и који су у смрти видели највеће ослобођење од тела; и било је оних који су, као Демокрит и Аристотел, мада на другачији начин – негирали бесмртност душе (ψυχή, psychē), тврдећи да душа умире заједно са телом. А било је и оних који су, као Хермотимус, поставили неочекивану хипотезу о аутономном постојању када је тело још увек живо, као да душа сваког тренутка може изаћи из тела по својој жељи, како би се у њега вратила кад год би то било потребно. Судбина која припада души потпуно зависи од начина на који схватамо душу: Епикур, у договору с Демокритом, представља душу тако да

се састоји из атома; међутим, иако је направио велики искорак у односу на свог претходника из Абдере, он поставља кључну разлику између ирационалне стране и рационалне. Прва је састављена од атома специфичне врсте, јер су ватрени, ваздушасти и налик ветру, и округли, што им омогућава апсолутну мобилност – што је Платон већ уочио као њихову специфичну одлику. Таква покретљивост би објаснила топлину која карактерише живот и брзину људске мисли. Затим, рационално је такође направљено од атома посебне врсте, тако да је филозоф из Врта посрамљен при помисли да треба да их описује. Он их, на крају, квалификује као атоме које није могуће јасно дефинисати, чији опис није увек могућ; који је, што је, у строгим Плутарховим очима, био само доказ „срамотног незнања"[165] чак и у психолошком смислу. Штавише, често се приговарало да би подела душе на два различита дела спречила Епикура да тврди да је свест јединствена,[166] што би у сваком случају било тешко, када је душа претворена у једињење различитих атома. Како Ја може да формира целину, ако је већ од почетка подељено на ирационални и рационални део? То је проблем који у Епикуровој теорији остаје нерешен.

Али, сигурно је најважнија последица атомске теорије душе то што ако се душа састоји од атома и празнине, као и свако друго једињење, не избегава процесе мењања. У савршеној сагласности са Демокритом, такође „Епикур и његови следбеници, који тврде да са телом умире и дух",[167] не остављају никакав простор за загробни живот или за могућност реинкарнације. Дакле, смрћу људско биће дефинитивно престаје да постоји,

---

165 Plutarch, XIV (*Adversus Colotem*), 257 (20, 1118d).

166 Alfieri, p. 150.

167 Alighieri, p 49 (X, 15-16).

па нема ризика од награда или казни у хипотетичком „загробном животу". Дакле, људска егзистенција се одвија само на овом свету, без обзира на веровања чија је традиција дуга, а започиње са Орфичарима и Питагорејцима, које је поновио Платон, а која се, иако значајно модификована, вратила у живот поново у хришћанској мисли. Епикур је уверен да признање постојања другог света – који би био само улаз у наш свет – ствара више проблема и страхова од оних које је требало да одагна. Чини се да је Платон, а са њим и хришћанска традиција, тврдио да идеја о свету у загробном животу умирује ум и некако нам гарантује бесмртност, јер више нисмо осуђени да се вратимо у материју.[168] Међутим, ова идеја – позната Епикуру – је извор хиљаде других немира, све док она завршава терајући нас да живимо на земљи, у вечном стању напетости и страха од тога какав ће бити наш загробни живот. Дакле, ако пажљиво извагамо ствари, много је боље веровати да загробни живот не постоји; то нам, између осталог, помаже да припишемо већу вредност земаљском животу и да у њему тражимо срећу, не одлажући то за неке друге, претпостављене животе.

Међутим, остаје релевантан проблем: када се страх од другог живота распрши, страх од смрти саме по себи и даље траје. Како се човек осећа када удише последњи пут? Да ли је то безгранична патња? Или то заправо тако брзо прође, да перцепција сваког физичког бола постаје немогућа? Повољан исход епикурејске етике зависи од ове кључне тачке: како би решио проблем, Епикур се може у потпуности ослонити на етику, без потребе да превише брине о реалном стању ствари, пошто је

---

[168] Овде је преведена синтагма *return to dust*. Овакво решење преводилац предлаже јер се прећутно алудира на добро познату фразу *dust to dust*. – Прим. прев.

смрт, како се Шекспир елегантно изразио „неоткривена земља са чијег се поседа ниједан путник не враћа".[169] Пошто нико никада није могао сведочити о ономе што се стварно дешава у тренутку смрти, тај тренутак је могуће лако прилагодити нашим етичким захтевима, како бисмо уверили ум. Значи да филозоф из Врта није могао ни на једном другом месту свог система боље да изведе свој „Коперникански обрт". Пошто није могуће доживети смрт када си жив, а пошто се, када се смрт доживи напушта живот, могуће је рећи о смрти било шта уколико то боље одговара етичком захтеву удаљавања од узнемирености. Смрт о којој Епикур говори тада је идеална смрт, прилагођена његовим потребама, како би се од људског ума одагнао сваки могући страх и како би се мирно суочили са тим страхом у мери у којој је то могуће. Питање „Шта је смрт?" замењује се питањем „Како треба размишљати о смрти како бисмо се са њом мирно суочили?"

Пре свега, да би се постигао овај циљ, неопходно је превладати два страха у вези смрти: први, чињеница је да смрт може представљати болан догађај за оне који је доживљавају; други, то да смрт може постати почетак новог и мистериозног облика егзистенције у коме се награде и казне додељују према понашању током земаљског живота. Овај други страх се губи чим се узме у обзир структура нашег тела: пошто нисмо ништа до атомска једињења, смрт је једнака пукој дезинтеграцији тог једињења, без других могућности за живот које се од тога разликују. Пошто то атомско једињење, које је тело, престаје да постоји, живот се приближава крају и сама душа завршава своје постојање. Онда нема загробног живота кога треба да се плашимо.

---

[169] William Shakespeare, *Shakespeare's Hamlet*, ed. by John Livinston Lowes (New York: Henry Holt & Co., 1914), p. 68 (III, I, 79-80).

На тај начин, лако се може показати да смрт не представља болан догађај. Епикур примећује да је могуће имати осете све док тело наставља да постоји као атомско једињење; међутим, са смрћу, тело престаје да постоји, а самим тим и могућност осета не постоји. „Смрт за нас не значи ништа, јер тело које се раствара не осећа ништа. А што је без осећања то за нас нема никаквог значења".[170] Они који се плаше суочавања са смрћу, могу се са сигурношћу разуверити јер је, парадоксално, немогуће са њом се лично сусрести. Заиста, свако од нас доживљава смрт увек и једино као *могућност* а не као *чињеницу*; ово је тема на коју ће се вратити Мартин Хајдегер – иако у потпуно другачијем контексту и са сасвим различитим намерама.[171] Да ли треба да проведемо цео свој живот размишљајући о смрти, а, свеједно, никада је нећемо срести: заиста, Епикур открива да док ми постојимо, смрти нема, а кад она стигне, онда нас више нема.[172] Сусрет са смрћу је тако пропуштени

---

170 Диоген Лаертије, стр. 375 (X, 139, *KD*, 2).

171 Мартин Хајдегер, (1927), *Битак и време*, (Београд: Службени гласник, 2007), стр. 297 (§50). Додали смо Хајдегеров пасус, који је посебно значајан за његову невероватну блискост са Епикурејском темом смрти као могућности: „Смрт је једна могућност битка, коју сам тубитак свагда има да преузме. Смрћу сам тубитак предстоји себи у свом *највластитијем* моћи-бити. У тој могућности тубитку се напросто ради о његовом битку-у-свету. Његова смрт је могућност онога више-не-моћи-ту-бити. Ако тубитак као та могућност самог себе предстоји себи, он је *потпуно упућен* на своје највластитије моћи-бити. Тако предстојећи себи, у њему су разрешени сви односи према другом тубитку. Ова највластитија, неодносна могућност истодобно је најекстремнија могућност. Као моћи-бити, тубитак не може да претекне могућност смрти. Смрт је могућност једноставне немогућности тубитка. Тако се смрт разгрће као *највластитија, неодносна, непретецива могућност [unüberholbare]*".

172 Диоген Лаертије, стр. 371 (X, *ПМ*, 125).

сусрет и због тога га се не треба плашити. Заправо, ми увек и једино доживљавамо смрт других, тако да нашу смрт доживљавају само други, никад и ми сами. Још једном, чим дође смрт, ми одлазимо. Суштина Епикуровог гледишта је у поимању смрти као *тренутне*, а не као процеса, не само кроз његов огорчени оптимизам, већ и преко елејског учења, према коме нема размака између живота и смрти (Pesce 1974: 61). Чини се да Епикур не разматра границу између живота и смрти, односно баш тај тренутак у коме смрт наступа. Или си жив или ниси: *tertium non datur*.[173] Како онда наћи мир, пре смрти? Најадекватнији став који треба заузети је сигурно онај који препоручује Лукреције и онај о коме бриљантно пише Хорације.[174] Онај ко ће ускоро да умре, мора да размишља као гневни гост када се банкет заврши: ако је живот провео у весељу, онда може отићи из живота као гост који се заситио, срећан због богате гозбе на којој је био; ако му је, напротив, живот испуњен тугом и разочарањима, нема смисла да жели да се настави, док се увлачи у нове патње. Смрт мора са пријатношћу да дочека, као ослобођење. Још једном, на разуму је да одлучи и да растера све страхове.

Стога, смрт за нас није ништа, „и само потврђује наш презир, јер се са телом и душа тако распада".[175] Пре смрти, морамо заузети спокојан став који приличи ономе ко се опрашта од оних који су му драги, задовољан што је живео срећно поред њих. Ако је веровати традицији, једна од Епикурових изрека гласи овако: „Рођени смо

---

173 *Tertium non datur* (lat.) – трећег нема. Прим. прев.

174 Quintus Flaccus Horatius, *Satires* in *Horace. Satires, Epistles, and Ars Poetica*, ed. by H. Rushton Fairclough (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1929) p. 14 (I, 1, 118).

175 Lukretius, p. 382 (III, 855-56). Превод К. М.

једном и не можемо се родити други пут; у читавој вечности више нећемо постојати".[176] Изрека која је, за разлику од онога што се може учинити на први поглед, проткана дубоким оптимизмом, што доводи до имплицитног упозорења да у највећој могућој мери уживамо у добрима овог кратког живота. О ништавилу пре нашег рођења и после наше смрти мисли се у позитивном смислу, што је у директној супротности са митолошким становиштем, по коме песници то ништавило неизбежно повезују са узнемиравањем људског ума.

Смрт је природно постављена као неопходна граница живота: међутим, њу морамо сматрати неумитним крајем свега, уместо да мислимо да је бездан. И није мудром човеку примерено да се жали на своју кратку егзистенцију, пошто је она довољно дуга да он може да оствари велика дела и ужива у истом оном блаженству које вечно уживају богови, јер оно што се на крају рачуна јесте квалитет живота, а не квантитет. Аргумент који је – иако није у потпуности уверљив – користио Лукреције како би угушио страх од смрти,[177] или како би барем пронашао утеху, састоји се од примедбе да ће смрт задесити све, чак и најугледније духове, попут Анка Марција, Ксеркса, Демокрита или истог тог Епикура. Ако се смрт дешава и великим људима из прошлости, зашто би икада требало да је се бојимо, уместо да смо почаствовани што делимо исту судбину?

Тако би Епикурејство претворило смрт у појаву међу многим другим појавама, која једнако није вредна да је се плашимо и да је испитујемо, широко отварајући врата срећи и потпуном прихватању живота на овом

---

[176] Epicurus, <https://epicureandatabase.wordpress.com/2016/11/06/the-vatican-collection-of-the-sayings-of-epicurus/ > [accessed 25 March 20017], *VS*, 14.

[177] Лукреције, стр. 150 (III, 1060-1089).

свету. Још једном, чини се да је очигледно како је Епикур субјективно посматрао стварност, кројећи је по мери човека, чак и на штету стварности. Чини се да у игру не треба уложити нарочит напор, јер ни смрт није феномен који перципирамо лично, нити је може препричати неко ко ју је лично доживео, осим ако не претпоставимо, у складу са Платоном и његовом измишљеном причом,[178] имагинарног Ера, коме је дозвољено да се врати у живот и да исприча оно што је видео у претходном животу.

Ако пажљивије погледамо, оно што за Епикура и његове следбенике остаје нерешено, јесте питање како је могуће превладати страх од тога што ћемо се одвојити од нама драгих људи. Чак и да заиста можемо да превазиђемо страх од наше смрти, зар не би остао страх од смрти нама драгих? Када неки рођак или наш пријатељ умре, да ли нас, који смо га надживели, савладава неиздржив осећај беде и страха, ужаса и туге?

Бол који особа која је умрла више не осећа потпуно прелази на њој драге људе, који су је надживели и који доживљавају њену смрт. Изгледа да је Епикур занемарио овај аспект, који је Лукреције, напротив, приметио, описујући очајну мајку која је трагала за младим телетом, управо жртвованом боговима,[179] како је савладава најдубља патња. Лукреције је то ухватио; међутим, изгледа да не може да нађе исправно решење. Ђакомо Леопарди (*Giacomo Leopardi*), више од било кога другог, схватио је како смрт много теже пада онима који преживљавају од оних који умиру.

„Ако је, као што сам чврсто уверен,
Живот само беда,

---

178 Платон, *Држава*, стр. 318 (X, 614b).

179 Лукреције, стр. 68 (II, 357-76).

А смрт милост, а ко год би могао
прижељкивати, чак и ако би требало,
Судњи дан за оне који су му били најдражи,
Зар не би схватио да је разочаран и ожалошћен
Ако би далеко од своје напуштене куће
Увидео да је то заједништво дуго година служило
Као украс његовог живота?
Зар га не би изговор вечни,
Без наде да се поново роди
и без могућности за поновни сусрет на земљи
Учинио усамљеним и напуштеним на овом свету,
Газећи време и прилике а уз
сећања на заједништво у коме је био?"[180]

Међутим, и даље је теже решити проблем зла, који је већ наглашен тиме што су богови равнодушношни у вези са променама код људи: то што је зло чињеница која је објективна и коју смо сви доживели, значи да га не можемо порећи. У нашем свакодневном животу свако од нас доживљава зло, како у погледу физичког бола, тако и у моралном смислу: макар је потребно показати како то не утиче на задовољство човека и како то постаје сасвим секундарна појава, којој не треба придавати значај. Сада, према Епикуру, постоје две врсте бола: интензиван и, упоредо са њим, дуготрајан. Међутим, интензиван, како каже Епикур, траје кратко; док дуготрајан није интензиван. Према томе, способност подношења физичког бола се тако заснива на интелектуалној спознаји његове природе. Постоји и случај веома интензивног бола: овакав бол, захваљујући његовој

---

[180] Giacomo Leopardi, (1835), *The Poems of Leopardi*, trans. by Francis Henry Cliff (London: Remington & Co., 1893), p. 153 ('On an Ancient Sepulchral Basso Rilievo, Representing a Maiden Taking Leave of Her Friends', 77-93). Превод К. М.

снази, брзо доводи до смрти која, као што смо видели, није ништа друго до апсолутно одсуство осета, па тако и крај свих патњи.

Бол може бити немилосрдан у сваком случају, било трајањем или интензитетом; међутим, заиста мудар човек уопште се неће бринути око тога, срећан због стања ataraxia-е у коме се налази и које није могуће нарушити: чак и ако га муче тако што ће га пећи унутар „бронзаног бика"[181], мудар ће се држати своје хладнокрвности коју је немогуће пореметити. Заиста, у духу оптимизма, Епикур прихвата уверење да ће бол који дуго траје тежити да избледи и утопи се у задовољству,[182] у смислу да треба да се на њега навикнемо и да се у нама роди жеља да га подносимо.

Дакле, истиче се апсолутна стабилност мудрог човека у односу на природу: природа га може мучити физичким патњама, али никада неће моћи да га одвоји од његове унутрашње равнотеже коју је задобио филозофијом. И Епикур се није ограничио на писање о овим проблемима, већ је своја схватања применио у пракси у свом свакодневном животу, задржавајући став мирне прибраности и трезвеног стрпљења према злу које га је мучило (nephrolithiasis). Тако, он у свом дирљивом писму пријатељу и ученику Идоменеју, пише:

„Ово је срећни дан и уједно последњи у мом животу када вам пишем ово. Стално ме прате болови странгурије, а болови од дизентерије су такви да су достигли највећу меру. Али свим тим невољама насупрот ја стављам душевну радост због успомене на све наше разговоре које сам с вама водио."[183]

---

181 *The Epistles of Seneca*, II, 10-11 (66, 18). „Бронзани бик" је посуда у којој су приножене жртве – прим. прев

182 Диоген Лаертије, стр. 375 (X, 140 *KD*, 4)

183 Диоген Лаертије, стр. 339 (X, 22).

Да ли има бољи доказ доследности филозофа из Врта, његове апсолутне лојалности принципима филозофије? Сенекин позив за усаглашавање теорије и праксе – „verba rebus probat"[184] – који је уследио, Епикур поштује уз највишу лојалност, тако да је најзахтевнији судија филозофије живот њеног оснивача. На крају крајева, то потврђује и чињеница да је највећи сатиричар и критичар филозофије – Лукијан из Самосата – оптужио једног по једног све мислиоце у историји због неусклађености између њиховог учења и стварног живота, а да никада није поменуо Епикура, према коме је испољавао велико поштовање. И, како се не сетити, у том запањујућем калеидоскопу авантура које приказује *Истинита историја*, врло забавног сусрета Лукијана и Епикурејаца, који су били једини филозофи, заједно с Аристиповим ученицима – који су умакли осуди и исмевању Лукијанове немилосрдне и узбудљиве критике?[185]

А ако је тачно да је доследност главна дужност филозофа, онда је могуће уврстити Епикура, више него било кога другог, у групу филозофа који су доследни, одани свом учењу. Више него било ко други, успео је да се приближи боговима које је замишљао као блажене, који су незаинтересовани за спољашњи свет и у вечном пријатељству једних према другима: и, у том смислу, Лукрецијеве честе поетске похвале Епикуру појављују се као најјаснији доказ његове сличности са божанским. На крају крајева, филозофија, која је у потпуности посвећена етици, а оличава раскорак између теорије и праксе, је као потписивање смртне пресуде, јер би њени принципи

---

184 * Речи се делима доказују. *The Epistles of Seneca I*, 138-39 (20, 1).

185 Lucian of Samosata, *True Story*, in *The Works of Lucian of Samosata*, I, 321 (*A True Story 2*, 18). „Међу херојима највише почасти припадале су следбеницима Аристипа и Епикура, јер су били пријатни, сложни и веома добри другови".

били непримењиви у пракси. Ко би био вољан да верује филозофу који се, промовишући своје теорије, понаша на начин који је апсолутно неспојив са њима?

Ако не подлегнемо погрешним тумачењима његове филозофије, схваћене као необуздано уздизање најраскалашнијих задовољстава или као доктрине примерене свињама, Епикур је изгледа предложио етику која врхунац достиже у аскетизму, равнодушности према патњама и нарочитој бризи за задовољства ума и за унутрашњи мир. У том контексту, физичко задовољство и задовољство тела нису главни циљеви његове етике, већ неопходна допуна. Помало присилно, Фестижиер (*Festugiere*), упућујући на ову аскетску тенденцију код Епикура, пише о „некаквом поништавању личности, сличном будистичкој Нирвани".[186]

Епикур ипак, осуђујући неспутани хедонизам, прати кораке грчке традиције, која се, од Питагорејаца надаље, отворено борила против претераног задовољства: како је добро познато, Питагора је својим следбеницима наметнуо моралне норме аскетског типа; Хераклит је снажно напао масу „оних који су успавани" јер су посвећени задовољствима примереним зверима;[187] а затим Демокрит, који је такође проглашен материјалистом, одбацио је богатство и материјална добра као илузорне, јер материјална добра нису у стању да пруже аутентичну срећу; Киници су, са своје стране, до екстрема довели Сократово супротстављање хедонизму, уз мото „Боље је бити луд него осећати задовољство", а Платон их је

---

186 Festugière, p. 32.

187 „Најбољи бирају једну ствар уместо свега, вечну славу међу смртницима, али маса се пуни као стока": Heraclitus, in *The First Philosophers, The Presocratics and the Sophists*, trans. by Robin Waterfield, (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 45 (Frag. 29, DK 22 B 29).

исмевао упоређујући их са бушним буриćима које је немогуће напунити.[188] Такође је и Аристотел, у *Никомаховој етици*, ефикасно поистоветио хедонисте са робовима који су били присиљени да служе господару;[189] да не помињемо Стоике, чије се тематизирање *apathia*-е поклапа са неосетљивошћу према задовољству. Пркосећи овом тренду, кирењани и Аристип су формулисали истински хедонистичку етику. Чврсто су се држали безусловно доброг квалитета задовољстава, и саветовали су људима да их прихвате, а да не брину о могућим будућим последицама; иако се, истини за вољу, чини да је исти тај Аристип, на основу његовог мотоа: „Ја поседујем, али мене не поседују", увек осећао опасност од ризика да постане роб својих задовољстава уместо да у њима слободно ужива. Епикур се супротставља гледишту кирењана, својим „калкулусом задовољстава"[190] и пажљиво

---

188 „Па тако, допустите ми да изнесем још једно поређење са учењем старе школе [...] видите да ли ћете допустити да нешто ове врсте буде репрезент сваког од ова два живота, живота самоконтроле и самопоуздања, као што би могло бити кад би два човека имала неколико осетљивих места. [...] Али други су мишљења, као и први, да је до таквих стремљења могуће доћи веома тешко, а брод којим плове је оштећен и труо, и принуђени су да га, у екстремним боловима услед бедне патње, читав дан и ноћ константно одржавају." Plato, *Plato' Gorgias*, trans. by E. M. Cope, (Cambridge: Deighton, Bell & Co., 1864) pp. 79 (493d-494a).

189 „Судећи по њиховим животима већина, и они најпростији, чини се поистовјећују – и то не без разлога – добро и блаженство с насладом; стога и воле живот ужитка. Постоје, углавном, три начина живота: управо споменути, затим државни и треће мисаони живот. Мноштво је већином, чини се, посве ропско изабравши живот стоке", *Никомахова етика*, стр.4-5 (1095 b 15).

190 Иако може изгледати да је термин *калкулус* стран духу српског језика, па да је примеренији термин *обрачун* или *рачун*, преводилац се овде определио за прву варијанту, у складу са уобичајеном употребом термина калкулус у овом контексту,

прави разлику између легитимних задовољстава, која вреди следити, и недозвољених задовољстава, којима треба пружити отпор, због непријатних последица до којих неизбежно доводе. То јест, треба их напустити, јер филозоф успева да види да су то у ствари „лажна" задовољства. Док се код Епикура легитимна задовољства поклапају са одсуством бола, с правом се може тврдити да је његова позиција савршено усклађена са грчком традицијом и њеним одбијањем необузданих ужитака.

Уопштено говорећи, није тешко приметити како је Епикурово гледиште преплављено снажним „оптимизмом", уз уверење да је срећа стварно достижна, и на крају, да је постојање нешто позитивно, да вреди живети, под условом да се ради о срећном животу. Конкретно, Епикур се нарочито обраћа онима који тврде да би човеку било боље да се уопште не роди и да је, ако се већ родио, најпожељнија ствар да што пре умре.

У најразличитијим контекстима, филозоф из Врта константно се противи овом несрећном ставу песника (а Епикур експлицитно наводи Теогнисове стихове). Чак и Стоици постају предмет контроверзе: као део општеприхваћеног знања признали су легитимитет самоубиства, иако као крајње средство, то јест, као нешто чему треба прибећи у крајњој нужди, када је постојање мудром човеку постало неподношљиво. Ако би се десило да живот постане неиздржљив, то јест, ако би постало немогуће „живети добро", Стоик би се убио (само се сетите Сенекиног живота). Против ова два гледишта Епикур са поносом изјављује да мудрац „не презире живот али он не осећа ни страх од смрти. Мисао да живи не узнемирава га, а ни престанак живота не сматра за зло."[191]

а нарочито када је реч о терминилогији којом се служи етика (попут *утилитаристички калкулус*) – прим. прев.

[191] Диоген Лаертије, стр. 371 (X, *ПМ*, 126).

И неколико редова даље, он указује на значај „пожељности живота”,[192] како би истакао да је живот вредност, вредан живљења и уједно – зашто да не? – уживања у лепим и пријатним стварима које нуди. Наравно, да би постојање било потпуно позитивно и испуњено, неопходно је одагнати многе бриге које га опседају; међутим, када се једном искорачи ка томе, како не схватити да нема разлога да се живот презире.

8. Срећа кроз задовољство

„Неограничено време крије исто задовољство у себи као и ограничено време, ако само границе задовољства правилно одмеримо разумом.”[193]

Видели смо да је подношење болова лако и да оно може парадоксално постати задовољство. А такође је лако доћи до правог задовољства. Да бисмо искусили право стање среће, задовољство мора бити удружено са атараксијом, чинећи живот пријатним а такође и мирним. И тако, да бисмо достигли потпуну „срећу” (εὐδαιμονία, eudaimonia), неопходно је да постизање задовољства (ἡδονή, hēdonē), које је резултат осета, прати ослобађање од многих страхова у људском уму. Хладнокрвност и задовољство су два главна састојка Епикуровог етичког рецепта или – како би се држали назива овог рада - два најефикаснија лека која добар лекар мора да изабере да би лечио свог пацијента и омогућио му опоравак.

---

192 Ибид.

193 Диоген Лаертије, стр. 376 (X, 145 *KD*, 19).

Епикуру, чак и оно што ми данас називамо „осећањима" (која тежимо да припишемо духовној сфери, која нема ништа или има врло мало везе са чулима), а он уместо тога користи назив πάθη (pathē), нису ништа друго до осети – апсолутно објективно и несумњиво, слични свим другим осетима – али то су одређени осети јер су за нас унутрашњи. Ако је гашење жеђи водом нека врста спољашњег задовољства, сећање на лепо искуство је нека врста унутрашњег задовољства, која у нама производи задовољство које смо већ искусили пре неког времена.

Штавише, захваљујући осетима ми нешто бирамо а нешто избегавамо,[194] у смислу да нам оно што изаберемо даје осећај задовољства, а да ми избегавамо оно што проузрокује бол. Другим речима, поред основне функције одвајања истине од неистине, осећања такође раздвајају добро од зла и тиме пружају основу за наше поступке. Та основа је, сувишно је и рећи, a posteriori: тек након конкретних искустава, то јест, ни на теоријском нивоу ни без везе са осетљивошћу, не може се утврдити из чега се добро и зло састоје. Не ради се о томе да у Платоновом маниру упиремо поглед према хипотетичком Добру изван света, већ је уместо тога реч о предузимању активности у том истом свету како бисмо емпиријски открили оно што је добро (qua пријатно) и оно што је зло (qua непријатно). За Епикура, од првог тренутка нашег постојања у свету, ми уживамо у задовољству и по природи му тежимо. Заиста, сваки осећај пријатности дочекује то материјално једињење, какво је човек у основи, а последица тога је да осећај пријатности ipso facto идентификујемо са добрим. И обрнуто, сви непријатни осети су непожељни и стога су означени као зло. Епикур

[194] Диоген Лаертије, стр. 343 (X, 34).

почиње оваквим разматрањем како би направио још један корак даље, како би у сваком случају идентификовао зло са болом, и добро са задовољством – што је неизбежно средство за постизање среће. Чињеница да задовољство морамо тражити, а да бол морамо избегавати, није последица размишљања, већ перцепције, каква је перцепција ватре као нечег топлог, и перцепција снега као нечег хладног: „нема никакве потребе да се уопште расправљамо о задовољству: његов критеријум се налази у чулима".[195] Одавде се може схватити зашто, не само да је епикурејска етика еудаимонистичка, већ је и хедонистичка. Срећа и задовољство иду раме уз раме, тако да је срећа без задовољства апсолутно незамислива.

Међутим, да бисмо се супротставили свим оптужбама које је дуга традиција намеравала да упути против Епикура, не значи да тврдимо да сва задовољства, неселективно, доводе до среће. Заправо, постоје неки задовољства која су, у тренутку када их досегнемо, задовољства, али, како време пролази, она се претварају у бол, издајући своју аутентичну природу. Уопштено гледано, ако се опскрбимо храном – што у овом тренутку може изгледати угодно – постоји велика шанса да се због тога касније разболимо. Стога је потребно тежити само оним задовољствима која су трајно задовољства, а која је Епикур окарактерисао као „катастемичка задовољства", то јест, „чврста", „стабилна", од грчког глагола καθίστημι (kathistēmi), који указује на сталност и непроменљивости. Задовољства која укључују непријатне последице у времену – које Епикур дефинише као „кинетичка" од глагола κινέω (kineo), „кретати се" – треба опрезно да избегнемо, баш зато што би се у будућности могла претворити у бол који, више него икада, треба

[195] *On the Ends of Good and Evil*, p. 219 (III, 1, 3).

избегавати. Тако се бавимо хедонистичком етиком само уколико „хедонизам" подразумева теорију усмерену према „катастемичким задовољствима" – и тако, не свим задовољствима без разлике – сврси људског живота и његовог потпуног испуњења. Сама врлина, коју су Стоици поставили као врховни циљ мудрог човека, постаје Епикуру корак ка достизању врховног задовољства: тако, према Епикуру, нема врлине која је самостална и самој себи циљ, али свим врлинама тежимо зарад задовољства.

Како разликовати аутентична задовољства од оних која нас погрешно заводе? Оно што филозоф из Врта тражи од нас да у потрази за срећом учинимо је „рационалн калкулус задовољстава", кроз који их је могуће одвагати, једно по једно, а затим тежити само катастематичким, избегавајући сва друга. На разуму је, дакле, да преузме контролу над ситуацијом, иако поново треба имати у виду да се разум мора орјентисати према досадашњим искуствима. Разум у ствари може вршити калкулус задовољстава само у светлу чињенице да смо та задовољства већ емпиријски искусили, јер иначе уопште не би имало смисла говорити о њима – што је оно што га највише везује за чула – независно од чула и ефеката које она сама на нас имају.

По овом питању, Епикур је веома јасан. Они који верују да је свако задовољство, а посебно привремено, у сваком случају добро, без обзира на последице које би могле да потичу од њега, прави ужасну грешку. Конкретно, кирењани су сматрали да су и задовољство и бол покрети, иако се у првом случају ради о „лаганом кретању", а у другом о „силовитом кретању": према њима, одсуство бола – које Епикур уздиже на ниво највећег задовољства, као што ћемо ускоро видети – потпуно је неутрална позиција, слично позицији онога ко спава. Међутим, преокренути покрет у уживање заправо

значи идентификовати то кинетичко задовољство које, према Епикуровом гледишту, мора да буде одбачено због болних последица до којих доводи. Ако је истина да се у блиској будућности ниједно задовољство не може сматрати злом, такође је истина и то да средства која се користе за постизање одређених задовољстава производе више патње него та задовољства, на пример, као што се, како би постигао богатство, неко понаша ужасавајуће и бахато на разне начине. У овом случају, као и у претходно поменутом случају банчења, задовољство се претвара у своју супротност.

„Калкулус среће" – који је касније у модерном добу репризирао Џереми Бентам са својом „моралном алгебром" –[196] служи да убедљиво ускрати поверење лажним задовољствима, јер нас, уместо да нас воде на пут среће, окрећу ка патњама које производе супротне исходе од оних због којих смо их изабрали. Дакле, ако се ради о отклањању свих брига које опседају људски ум, сада је реч о избегавању болова који муче тело, тако да се право задовољство – оно катастематичко – у суштини конципира негативно, као „уклањање бола" (ἀπονία, aponia). Као што Цицерон прецизно каже: „...када се глад и жеђ утоле храном и пићем, сама чињеница да смо се ослободили непријатности има за последицу уживање. Тако, отклањање бола проузрокује уживање."[197]

Дакле, имамо посла са задовољством које је принципијелно представљено као „не-бол" и које, из тог разлога не захтева велики напор да би се остварило. Било би довољно да се избегну сви услови који доводе до анксиозности и патње, и да се просто само ужива у најједноставнијим задовољствима које природа тражи,

---

[196] Jeremy Bentham, (1789), *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Raleigh, NC: Hayes Barton press, 2006).

[197] *О крајностима добра и зла*, стр. 24 (I, 11, 37).

на пример, угасити жеђ када си жедан или ућуткати зов глади. Ово помаже у претварању Епикурове етике у универзалну етику, доступну свим људима као људима, а не ограничавајући је на одређену групу појединаца.

Платоново мудро Добро и Аристотелова Врлина су, у својој недостижној величини, циљеви доступни само малом броју људи, тачније само професионалним филозофима. Такође је и мото стоика, да је истински праведног мудраца теже наћи од женске мазге и од феникса,[198] „који се рађа једном у пет стотина година", бриљантно сумира елитистички поглед на етику читавог грчког света. Било је веома тешко признати могућност да добро живе (εὖ ζῆν, eu zēn) женама, деци и робовима, баш зато што им се није придавао једнак значај као мушкарцима.

У своје име Епикур опет одагнава сва лажна уверења: бити срећан и постићи циљ етике су лагани задаци, јер се не супротстављају самој природи, која нас, напротив, издваја тиме што нам омогућава све што нам је потребно за срећу. Из тог разлога, мудар човек који постиже свој етички циљ роди се сваких пет стотина година међу осталим мудрим људима који су свакодневно рођени: то се дешава сваки пут кад мудар може да досегне стање „ataraxie" или „aponie", водећи неометано срећан живот са својим пријатељима и драгим људима, не дозвољавајући политичким проблемима и „кинетичким задовољствима" да утичу на њега, чак ни периферно. То је, дакле, „етика коју је лако спровести", и више од тога, етика која се обраћа свима, без обзира на разлике у полу, узрасту и друштвеној класи.

Неће физичка предиспозиција као таква одређивати која задовољства заслужују да их следимо: физички

---

198 *The Epistles of Seneca*, I, 278-79 (42, 1).

аспект нас води томе да без икакве разлике тражимо задовољство сваке врсте, али из најспореднијег logosa (λόγος), разлога. Још једном, ово је доказ Епикуровог, "просветитељства",[199] његовог сталног поверења у рационалност која, слично ономе у шта је Платон веровао, чини Акропољ људи.[200] Разум указује само на катастематичка задовољства као аутентична задовољства којима вреди тежити: она се поклапају са потпуним задовољењем „жеље" (ἐπιθυμία, epithimia), што је само по себи болно, зато што се ради о стању недостатка нечега.

Да бисмо боље разјаснили ову кључну разлику на којој се заснива читав епикурејски систем, Епикур прибегава одлучујућој разлици између а) природних и потребних жеља, б) природних али непотребних жеља, ц) неприродних и непотребних жеља. Први тип у потпуности обухвата оне жеље везане за очување индивидуалног живота и које, уколико су задовољене, могу уклонити бол људском телу. Оне су представљене као задовољства у мери у којој уништавају бол, враћајући човека у стање физичког благостања.

Као што смо делимично већ видели, глад, жеђ и потреба за сном припадају овој врсти: они су по себи болна стања која се могу задовољити јелом, пићем и спавањем, чиме се задовољавају жеље које су природне и неопходне. Као *conditio sine qua non* за постизање физичког задовољства, природа захтева само уклањање болова, што је омогућено средствима (храна, вода и сл.) која пружа сама природа.

---

199 **Обрнути наводници** никада нису били толико неопходни као у овом случају, када Епикуру приписујемо категорију која се, очигледно, не односи на његово време ни на који начин, али која врло добро осликава смисао Епикурејског пројекта просвећивања и рационализације стварности.

200 *The Timaeus of Plato in Plato's Cosmology*, p. 282 (70a).

У другој групи – групи природних али непотребних задовољства – постоје жеље које се могу квалификовати као површинске варијације првих: какве су, на пример, испијање финих пића или конзумирање укусне хране, која је можда превише обилно послужена. Ове жеље су, као и прве, природне, јер долазе од природних физичких захтева глади и жеђи и тако даље. Међутим, нису неопходне јер не омогућавају телу да избегне болове, већ само варирају задовољство и, на крају, могу проузроковати већи бол од оног који је требало уклонити. Овај проблем смо већ разјаснили кроз пример раскошне гозбе на којој се појело превише хране и због тога су у следећем дану уследили болови. То су рафинираније задовољства, али са тешко предвидивим последицама за које се често испостави да су штетне.

На крају, у последњој категорији Епикур набраја најпотуђеније жеље од свих: неприродне и непотребне, настале услед лажних опредељења која су људи током свог живота имали: као жеља за богатством, почастима и моћи. Све се оне морају избећи као препреке у постизању унутрашњег мира. Не ствара их природа, већ ти лажни аргументи који ове жеље уздижу као врхунска добра. Још одређеније, оно што је Епикур имао на уму била је та огромна жеља која представља стремљење за богатством, која нас спречава да живимо срећно и доводећи до тога да се понашамо грозно и тако добијемо више анксиозности него задовољства. Нарочито ако „право богатство" (богатство у складу са природом) има добро утврђене границе које се у суштини подударају са уклањањем бола, „лажно богатство" (богатство према нечијем опредељењу) је неисцрпно, без граница, никада се не може досегнути и из тог разлога, често нас увлачи у бескрајни процес у коме се свако ново добро види као корак ка постизању неког новог добра, јер ко није задовољан нечим малим, није задовољан ни са чим. Да би

дошли до „aponie", довољно је да олакшамо бол који је присутан: стога природна и неопходна жеља има границе које је сама природа прецизно поставила, што се подудара са уклањањем бола; насупрот томе, неприродне и непотребне жеље којима није циљ да докрајче стање физичке патње, неограничене су, могу се проширити до бесконачности, гурајући човека низ провалију ка новим мучним патњама.

Из тог разлога, Епикур препоручује нов ефикасан противотров против стремљења богатству, а то се може сумирати реченицом пуном предострожности „ако живите у складу са природом, никада нећете бити сиромашни; ако живите према свом опредељењу, никада неће бити богати".[201] Многи су се надали да ће у богатству наћи крај свог очаја и постизање истинске среће: да ли су стварно успели? Без оклевања, Епикур одговара да „стицање богатства за многе људе није крај, већ замена невоља другим",[202] што води до увек нове и бесмислене потраге за добрима која увећавају њихову имовину, чинећи да човек клизи од патње изазване недостатком ка патњи због немира изазваног стицањем богатства.

У том светлу, неопходне и природне жеље – једине које треба реализовати – су природно у нашем домету, не захтевају велике жртве или напоре и, a fortiori, пружају стабилну срећу коју сваки човек лако може постићи. Шта је лакше од тога да одагнамо муке глади скромним јелом и да угасимо жеђ само са мало воде? Раскошни и спретно постављени столови и издашно проливање вина нису потребни: они су некакав додатак који може бити штетан, и који претвара уживање у бол. А оно што је Климент Александријски презриво рекао

---

201 *The Epistoles of Seneca*, I, 107 (16,7).

202 Ибид. I, 115 (17,11).

за Епикура – да „у великој мери преферира задовољство над истином” –[203] истина је, под условом да се под „задовољством” подразумева катастематичко, умерено задовољство без негативних последица.

На тај начин, Епикур нас тако позива да колико год је могуће уживамо у задовољствима која природа нуди свакодневно, без одлагања или без колебања око тога да ли да им прибегнемо или не. И то због тога што трећимо живот у одуговлачењу и често завршавамо без и једног дана уживања; тема коју ће на изузетан начин уобличити Хорације, изразом „carpe diem”,[204] а брилијантно репризирати Лоренцо Величанствени за време ренесансног хуманизма.

Према Епикуровом гледишту, сиромашан није онај који поседује мало, већ онај који жели више од оног што му је потребно. Стога је важно променити традиционалну представу о Епикуру као хедонистичком, раскалашном, необузданом човеку који трага за задовољствима, са представом Епикура као трезвеног, опрезног и далековидног човека, који тражи и следи само она задовољства која могу олакшати бол, и који избегава сва она задовољства која би, уместо тога, бол могла да повећају. Такав Епикур задовољан је да има оно мало што природа налаже како би био срећан. И он, према прекрасној Ничеовој представи, остаје у свом Врту, далеко од политичких олуја, у друштву три или четири

---

[203] Clement of Alexandria, *The Stromata or Miscellanies* in *The Writings of Clement of Alexandria*, 2 vols., trans. by Rev. William Wilson in *Translation of the Writings of the Fathers*, 22 vols., trans. and ed. by Rev. Alexander Roberts and James Donaldson (Edinburgh: T. & T. Clark, 1867), I, 364-5 (I, 4).

[204] Quintus Flaccus Horatius, *The Odes of Horace*, trans. by Rev. Philip E. Phelps (London: James Parker & Co., 1897), p. 12 (I, 11, 8; ‘To Leuconoë’).

добра пријатеља, и дели са њима смокве и по неки комад сира. Примат који Епикур придаје задовољствима ума у односу на телесна задовољства, налази своје место у том скромном контексту, када се говори о тананим и скромним задовољствима.[205] Задовољства тела су ограничена на садашње време, а прецизније на физички осет који имамо *hic et nunc* и који увек, након неколико тренутака, бива потиснут следећим осетом; насупрот томе, задовољства ума – иако потичу од тела – сежу у прошлост, у форми сећања, и у будућност, у облику очекивања, тако показујући да имају већи домен. У том смислу, дозвољено је признати да сећање на садашње искуство производи више задовољства него бола. Захваљујући овој конкретној перспективи, дефинитивно је уклоњен наглашено хедонистички аргумент Кирењана: штавише, то је и ућуткало срамне оптужбе које су Епикуру упутили његови клеветници, који „претпостављају да људска бића не могу уживати у задовољствима осим у оним за која су свиње способне" (Mill 2008: 138),[206] док је Епикур дао приоритет оним задовољствима која бисмо данас дефинисали као „интелектуална". Из тог разлога, и преференција катастематичког задовољства и примат који припада свим задовољствима ума представљају највеће ућуткавање свих тих оптужби и клевета неуређеном хедонизму које су, од Цицерона и Плутарха до црквених отаца, који мрзе епикурејство више од било које друге филозофске доктрине – стално биле упућиване против Епикура.

Епикур не иде предалеко, како би хришћански филозофи волели, чак ни у погледу телесних задовољстава.

---

[205] Диоген Лаертије, стр. 374 (X, *ПМ*, 137). Види такође и *Расправе у Тускулу*, стр. 185 (V, XXXIII, 95).

[206] John Stuart Mill, (1863), 'Utilitarianism', in *On Liberty and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

Он заправо сврстава љубав eros (ἔρως) у непотребна и неприродна задовољства, док је самој љубави Платон приписао највиши значај. Оснивачу учења о идејама љубав не само да представља стање својствено филозофима, који вечно теже колико год је могуће знању, кога су лишени, баш као што љубавници теже према објекту своје љубави који не поседују. Али љубав је такође представљала и први корак ка уздизању у хиперурански свет Идеја, где је могуће схватити и волети Лепоту, Идеју која, боље него било која друга, прочишћава наш свет. Физичко задовољство је одбачено као секундарна и инфериорна врста љубави, у поређењу са „идеалном", јер представља пуко задовољавање телесне потребе, које би нас заробило у свету чула уместо да води изнад њега.

Сада, Епикур буквално преокреће Платонову позицију: ако постоји љубав коју треба да одбацимо, то је љубав заноса, идеална љубав, коју осећамо више умом него телом. Оваква врста љубави, заправо, може узроковати само грозан бол ономе ко је доживљава, јер га тера да живи у сталном стању напетости, страха, бриге и да чезне за вољеном, коју онај који воли жели да поседује али не може бити у потпуности његова. Дакле, што се тиче ероса, коначно, Епикур преферира физичко задовољство над интелектуалним.

Стање ума онога ко воли потпуно се супротставља стању ума онога ко је срећан и има самоконтролу: први се налази у дугогодишњој тензији, без икаквог дослуха са самим собом; овај други потпуно ужива у унутрашњем миру. Дакле, на крају крајева, постоји трунка истине у Лисијином говору који је приписан Федру[207], да препустити се љубави некога чија љубав није узвраћена јесте лагодно, јер би се на тај начин спасили страдања

[207] Федар, стр. 79 (228a).

типичних за оне који су искусили љубав заноса, коју је толико хвалио Платон. У том смислу, „Платонска љубав" се за све намере и намене може сврстати у категорију непотребних и неприродних задовољстава, јер врло брзо завршава у патњи. Платонску љубав, као такву, треба пажљиво избећи као потенцијални извор напетости.

Физичка љубав је сасвим другачија ствар: то је задовољство које захтева човекова природа – данас бисмо то назвали биолошком потребом – и које нужно треба задовољити; међутим, то мора бити задовољство без ризика по нечија осећања, то јест, без стварног емоционалног излагања. У том смислу, држећи љубав заноса по страни у односу на физичку, избегава се сваки вид патње и могу се добити само катастематичка задовољства. Ради се, дакле, о љубавним односима који су само телесни, са циљем да задовоље жељу и који су лишени учешћа заноса који изазива бол и патњу. Не знамо сигурно да ли је Епикур, као Лукреције, у погледу постизања овог циља препоручивао посету проституткама – сексуалну праксу без икаквог емоционалног укључивања. Међутим, Цицерон нам сведочи[208] са помешаним неодобравањем и исмевањем, да у Врту чак и хетера може наћи гостопримство: Епикур јој се директно обраћа у тону љубазне фамилијарности и дубоке интимности, типичне за пријатеља, пре него ли за љубавника: „О, Пане Боже, моја драга мала Леонтионо, читање вашег писма нас је инспирисало на громогласан аплауз"[209]. Чак и ако се теза о љубави као сексуалној пракси није показала као истинита, ово сигурно представља доказ универзалне вредности Епикурове етичке поруке и велике толеранције, јер су сви, без обзира на свој друштвени статус,

---

[208] *On the nature of Gods*, p. 91 (I, 93).

[209] Епикур, види фусноту 125, (U143). Превод К. М.

своју старост, без обзира на пол кога су били, били више него добродошли у Врт, као они који су у потрази за срећом која није елитистичка и која је достижна за свако људско биће.

9. Индивидуалистичка перспектива? Пријатељство, политика, теорија правде

„Од свега онога што нам мудрост ствара да бисмо осигурали срећу кроз читав живот, највећа је ствар стицање пријатељства."[210]

Често се примећује, уз полемичке намере, да је Епикуреизам суштински индивидуалистичка филозофија, која има за циљ срећу једне особе, потпуно занемарујући заједницу. И Маркс, који и даље хвали Епикурову филозофију због велике тежине коју придаје акцији и слободи, са извесним разочарањем признаје да се у овој филозофији „само-свест поима само у облику индивидуалности".[211] Ни Маркс не оставља отворена врата плуралитету других само-свести, као да су оне, према епикурејском начину схватања човекове егзистенције – као атома по себи, који није везан за остале – већ биле у својој љуштури, типичној за егзистенцију у „цивилном друштву" (*burgerliche Gesellschaft*), чији је развој дошао до изражаја нарочито захваљујући француској револуцији.

---

[210] Диоген Лаертије, стр. 377 (X,148, *KD*, 27).

[211] Marx, p. 61 (II, 5).

У сагласности са Марксовим судом, Херберт Маркузе препознаје у епикурејском хедонизму могућност за одређену критику капиталистичког друштва, у име задовољства које друштво негира и потискује у сваком смислу, чак и у облику „додатне репресије"; међутим, он такође наглашава непремостивост граница таквог индивидуализма.[212] А индивидуализам, фаворизујући тачку гледишта једне особе која је изолована од остатка друштва, не може а да се не преобликује у прави пројекат промене стварности који, како би се остварио, тражи сарадњу са другим особама у организацији. Побуна инспирисана епикурејским индивидуализмом предодређена је на неуспех већ од самог почетка. Међутим, све у свему добро је да не заборавимо потенцијално субверзиван утицај поруке коју Епикур шаље, у мери у којој он проповеда удаљавање од политике, јер је уверен да политика није у стању да реши проблеме који узнемиравају човека. Свакако, није неопходно да будемо анархисти како бисмо прозрели да у овом одбијању политичке праксе постоји превелики и очигледан протест против саме политике и институција на којима је политика заснована. Овај протест, оправдан дубоким неповерењем према политичком животу, у сваком случају би код Епикура требало да доведе и до других важних теоријских реперкусија, које, нажалост, није лако оживети само на основу радова којима располажемо. Још једном, базичну помоћ пружа нам Лукреције, који у четвртој књизи свог дела – вероватно уобичајено се придржавајући изворне поруке свог учитеља – строго критикује настрану употребу технологије, онако како се то историјски одвијало у људском друштву. Та критика је на добар начин скицирана епику-

---

[212] Herbert Marcuse, (1938), *On Hedonism*, in *German 20th-Century Philosophy: The Frankfurt School*, ed. by Wolfgang Schirmacher (New York: Continuum, 2000).

рејским хоризонтом преференције за природу и за мирну егзистенцију на маргинама политичког друштва. Већ смо видели како, према атомистичком гледишту, природа прво ствара орган (око, ухо, итд.), а затим функцију (вид, слух и сл.), а да пред собом нема никакву сврху, али дјелујући у сагласности са узроцима. Сада, у контексту технологије, чини се да се ствари преокрећу другачије, у мери у којој човек, за разлику од природе, прво одређује сврху а затим ствара средство како би остварио ту сврху. Стреле, штитови, мачеви и сва штетна оружја ове врсте намењена су настраном циљу изазивања смрти својих ближњих.[213] Могуће је у Лукрецијевом неодобравању технологије – или боље, њене штетне употребе – наћи обиље типично епикурејских разлога, што нам омогућава да додамо још неке друге делове при реконструкцији Епикурове мисли. Пре свега, анти-платоновска и анти-аристотеловска контроверза је превише очигледна. Као што је познато, за Платона и Аристотела нарочито, природа и технологија су на неки начин биле две стране истог новчића, јер су обе биле телеолошки орјентисане – у том смислу да, према већ поменутој Аристотеловој дефиницији, ако природа произведе кућу, то би се десило на исти начин као и употребом технологије. Сада, у супротности са оваквим начином мишљења, епикурејски атомизам чува природу (позивајући нас да јој се вратимо) и некако одбацује технологију, у облику у коме се она развила у људским друштвима. Изгледа да нам Лукреције говори да се само у условима филозофске егзистенције која се води у Врту, на безбедној удаљености од политичког живота, може развити мудра употреба технологије, у складу са природом и њеним захтевима. То је употреба која, уместо да циља на изумирање чове-

[213] Lucretius, p. 410 (IV, 866-73).

ка, тежи да његов живот учини истински срећним. Ако пажљивије погледамо, ове рефлексије о технологији су, такође, све, али никако анахроне и „застареле".

Ако застанемо и обратимо пажњу на начин на који се поима индивидуално постојање, не треба да заборавимо да је Епикуров индивидуализам оно што од појединачне индивидуе чини потпуно аутономан и независан „атом". Међутим, то је „универзални појединац", који се обраћа човеку као таквом, односно обраћа се сваком човеку на свету; у томе се огледају аспекти који су неоспорно заједнички са хришћанством, које се, као што је познато, не обраћа одређеној друштвеној класи или – и ту лежи разлика са јудаизмом – претпостављеном „изабраном народу". Међутим, не морамо истицати ову аналогију, јер се нажалост то прилично често десило, у светлу чињенице да су поруке које шири епикуреизам у односу на поруке хришћанства веома удаљене, да не помињемо супротно. Већ је речено да ће Врт пожелети добродошлицу и женама и мушкарцима из нижих слојева, одржавајући контакт са људима широм света. Довољно је да проучимо историју Епикурејства како бисмо разумели како се оно изненађујуће много проширило, од Рима до града Оеноанда у Малој Азији. Ову „универзализацију" филозофске поруке не треба сматрати јединствено епикурејском карактеристиком; напротив, њу треба, барем делимично, везивати за специфичну културну климу хеленистичког периода, чија је карактеристика на неки начин била универзализација, потекла од ширења Грка изван уских граница Хеладе, ка освајању света. Баш тај термин „хеленизам", уосталом, управо се односи на тему грчког језика (ἑλληνίζειν) који се све више шири у читавом познатом свету. Ова ставка постаје очигледна више него икада код стоика, према којима нас закон природе, једнак за све и на сваком месту, чини грађанима не ове или оне посебне земље, већ грађанима читавог света. Такође, друге хеленистичке

филозофске струје инсистирале су на универзалности своје филозофске поруке: „У мојој домовини не постоји само једна кула, нити само једна колиба. Сваки дворац и свака кућа на свету спремна је да нас прихвати".[214] Изјава Кратеса из Тебе може се сматрати манифестом читаве епохе и општег начина филозофирања.

Колико год да је могао да буде универзалан, Епикуров индивидуализам остаје индивидуализам, и баш се из тог разлога чини да жртвује заједницу у корист појединца. У политичком контексту, о коме се Епикур негативно изјашњава, ми се једино можемо сложити са Марксовим и Маркузеовим мишљењем: пре него што су зла и неправда искидали друштво у његово и наше време, мада на другачији начин, грчки филозоф није био у стању да пронађе прави противотров сем потпуног недостатка интересовања, када се повукао *extra moenia*, у свет ван овог света, а то је његов врт, права „база за обуку" у циљу образовања филозофа у епикурејском духу.[215] Епикур не мари за политику, он је схвата као извор немира више него као средставо за постизање среће у општем смислу: он није у стању да схвати да можда сама политика може да буде средство за одагнавање немира и контрадикција. А то се може објаснити узимајући у обзир историјску епоху у којој је живео. Дакле, не изненађује што Диоген Лаертије сведочи да Епикур никад није прихватио политичку каријеру; оно што нас изненађује је што тврди да је никада није прихватио због свог „поштовања према другим људима", а не због неспојивости политике са његовим сопственим ставовима.[216] Користећи сасвим прикладан израз, Реале

---

[214] Диоген Лаертије, стр. 199 (VI, 98).

[215] Farrington, p. 125.

[216] Диоген Лаертије, стр. 336 (X, 10).

говори о „*etosu* појединца" реферирајући на епикурејску позицију која има за циљ да излечи постојање појединачне индивидуе, а не заједнице (2004: 126). И, као што смо раније говорили, овај недостатак интереса за политички живот треба повезати са историјским контекстом епохе, што смо већ поменули када смо покушали да реконструишемо целокупну позадину филозофских школа у хеленистичком свету. Као грађанин света без граница, који се одликује синкретистичком фузијом култура, религија и начина говора, грчки човек осећа се дезорјентисано: примећује да за њега политички живот више није у средишту, а то је оно што је он типично представљао у Перикловој Атини. Заједно са зидовима *polisa* (πόλις), патриотизам се урушава и замењује га космополитизам, а *agora* (ἀγορά) губи своју првобитну функцију као место политичке и филозофске дискусије, а тиме и место трговине и, понекад, омеђеног предворја за краља и божанства.

У таквом свету, где се политички живот не тиче директно грађана, Епикур се, баш као и богови које је замишљао, измешта из света, бежи из њега, како би пронашао склониште у неком „интермундију", а то је његов врт. И то ради зато што је интересовање за овај свет попут губитка тог мира душе, који је тако тешко постићи а који је нужан циљ његовог истраживања. Самом Цицерону, човеку који је у политичком животу Рима био изузетно ангажован, не преостаје ништа друго до да се исмева политичком агностицизму Епикурејаца, који је крив за њихову политичку неактивност, могућу захваљујући раду онога ко је „испрљао руке" у политици, раду без кога они „неће бити у стању да остану у свом миру, као што нарочито желе".[217]

---

[217] *On Oratory and Orators*, p. 210 (III, 17, 63).

Према имплицитној сјајној метафори у уводу прве књиге Платонове *Државе*, филозоф који има за циљ да се бави политиком мора да преузме на себе истински катабасис у том Хаду, што јесте политички свет: обесхрабрујуће подручје, испуњено таквим сплеткама и неправдом да неко, како би се тиме бавио, нужно мора упрљати руке. Па ипак, Платон је осетио да је пад у такав Хад нужан, па није случајно што је он политику сматрао средиштем свог разматрања и свог постојања. Чињеница да је велике теорије које је он на идеалном нивоу створио несрећно угушио тренутак у коме су дошле у додир са стварношћу Сиракузе, је нешто што уопште не утиче на величину његовог теоријског пројекта, већ, напротив, показује како Пиндарови узлети умова филозофа често откривају своју праву природу као Икарови летови.

Што се Епикура тиче, он отворено одбацује политику, такође у складу са промењеним друштвеним и политичким контекстом у коме живи. Пошто је, по његовом мишљењу, оно што се најпре узима у обзир индивидуална срећа, све остало долази касније и треба га следити само под условом да се неће супротставити тој срећи. Из тог разлога политика, уместо да доприноси постизању или уобличавању среће, удаљава срећу јер појединцу доноси само немир и патње, чинећи да тежи за моћи и престижним положајима. Грчка историја је пуна суверена, војсковођа и политичара који су, да би се у потпуности посветили polisu (πόλις), одустали од своје индивидуалне среће и преферирали су да јуре утваре попут богатства, части и моћи, што све спаде међу непотребна и неприродна задовољства. Хегел износи одличну формулацију овог принципа када описује судбину оних „светско-историјских-појединаца" који су променили свет и посветили се политичкој сфери, али

који „нису уживали оно што се зове срећа",[218] јер политика и срећа се међусобно искључују.

И тако се Епикур суздржава од силаска у Хад политике: више воли да остане на површини, уживајући у непомућеној срећи свог врта, далеко од олуја живота, фокусирајући се на опонашање богова које је замислио. Цицерон, изузетно активан у политици, никада не престаје да га напада из тог разлога, исмевајући га због чињенице да „Епикур очигледно мисли, као размажена деца, да је доколица најбоља ствар",[219] далеко од пулсирајућег срца грозне градске вреве. Међутим, такође знамо да је реалност Рима у време Цицерона била прилично другачија у поређењу са Атином у хеленистичком периоду.

У том смислу, могуће је рећи да је напредна разлика између човека и грађанина – савршено оличена у личности Сократа – коју је делимично поставио Платон и наставио да проучава Аристотел, своје крајње уобличење имала код Епикура. Према Сократу прави човек је грађанин по природи, учествујући у свим догађајима у *polisu* (πόλις), како не би издао полис, чак ни бекством из затвора које је за њега испланирао Критон. Уз неправедну смрт свог учитеља и трагичан неуспех његовог великог политичког подухвата у Сиракузи, Платон долази на почетну раздељеност између сфере политике и филозофије: друго, ако се бави политиком то ради на утопијски начин, стварајући пројекте идеалних градова, који се никад на овој земљи не могу остварити, јер је она у домену нереда и безакоња.

Код Аристотела, који је много проучавао политику и који је дао предност владавини људи у односу на владавину закона, дисјункција између грађанина и филозофа

---

218 *Lectures on the Philosophy of History*, p. 32 ('Introduction').

219 *On the Nature of Gods*, pp. 101 (I, XXVI, 102).

наглашена је у оној мери у којој он приписује примат теоретском и контемплативном човеку. Тај човек, слично Богу, води живот у потпуности посвећен *theoresis*-у, иако га практикује и одустаје од њега, због физичких потреба које га нужно враћају на земљу. Што се Епикура тиче, он представља одлучујуће и природно место опадања политичког живота, који је замишљао као немирно подручје страсти и издаја. Имајући то у виду, не може се радити о праћењу алтернативних идеалних модела или препознавању примата контемплације; ту се пре ради о повлачењу себе, изоловањем са неколицином пријатеља са којима се деле и радости живота и филозофске рефлексије. Неуспех Платоновог политичког пројекта отворио је Епикуру очи више него било који други филозоф, чинећи га болно свесним тога да, докле год је немогуће филозофима да преузму власт, „праведан град" је осуђен да остане утвара. Последица тога је да је неопходно напустити политички живот како би се одвојио неки кутак – Врт – где се живи у складу са принципима филозофије. То је позиција за коју се испоставља да је интересантна и некако ванвременска, ако се узму у обзир примедбе Карл Левита или Хане Арент: чак и ако су бирали другачије путеве и имали другачије намере, они су нас научили историјском непријатељству између филозофије и политике, од Сократа до дана данашњег, наглашавајући, између осталог, настраност увида који су настали баш као последица стапања те две области.

Епикурејски бег из политике и са места одвијања политике – polisa (πόλις) – што нашег филозофа на неки начин чини сличним киницима његовог времена, није представљен као субверзивни анархизам или као лутање искушеника, већ као признање да политичка сфера нема никакве везе са индивидуалном срећом. И, као и у случају киника, и код Епикура је порицање политике изгледа био неконформистички акт, проти-

вљење компромисима које политички живот по природи нужно подразумева. Овај аспект потврђује чињеница да је „нарочито касније епикурејство посматрано као симбол изјашњавања против сваког конформизма, и као одредница значења слободе мисли",[220] супротстављајући се сваком ауторитету. У том смислу, тумачење епикурејске аполитичности као позива да се учествује у реалним људским односима дефинитивно је више утемељено од подстицаја да се води исцрпљујући и самотан живот. Као што наводи Франческо Адорно, Епикуров позив није „молба да се живи индивидуално и монашки, већ да се избегава политички живот, који и није политички, нити разуме човека ни то какви би требало да буду људски односи".[221] Дакле, за разлику од Аристотела који у „теоријском животу" види највиши ниво постојања, Епикур је убеђен да је „живети заједно" највиши моменат људског живота, под условом да такав заједнички живот не подразумева корумпираност, нити обилује контрадикцијама, као што је био случај у политици његовог времена. Ово дистанцирање од политике директно се одражава на праксу, а посебно симболичним избором места на коме одржавају своја предавања и у чињеници да живе заједно са пријатељима којима највише верују: Сократ је филозофирао на пребукираним трговима Атине, укључујући своје суграђане у проблеме од капиталног значаја, попут природе храбрости, пријатељства, љубави; Платон и Аристотел – иако су мислили да је свако место добро за филозофију – изабрали су неке институционализоване и високо специјализоване школе где је, како би им се приступило, било неопходно унапред овладати појмовном апаратуром филозофије.

---

220 *La filosofia antica*, I, 202-3. Превод К. М.

221 Ибид., I, 201.

Насупрот томе, Епикур бира башту на периферији града и буке, место урођено у природу према којој је Сократ био равнодушан,[222] и коју је Платон одбацио као бледу копију вечног света Идеја, посвећујући јој само један од својих дијалога: *Тимеј*. Да би се разумели ефекти Епикуровог избора места на коме треба да се одвија филозофски живот, добро позната Волтерова прича о Кандиду могла би да помогне. Након серије катастрофалних несрећа, што га доводи до тога да оконча са злом које је на свету распрострањено и када се опоравио од Лајбницове „Теодицеје", Кандид је напустио политички живот и друштво како би се повукао са својим верним пријатељима у врт који симболизује заштићену сферу приватног живота: лука у којој треба пронаћи склониште од трагичних догађаја који се стално дешавају у свету.[223] Као и Кандид, Епикур се такође са неколико пријатеља склања у врт, добро заштићен од страдања политичког живота, која у великој мери одређују живот у граду.

Међутим, епикурејски индивидуализам, који је очигледан уколико се осврнемо на политички агностицизам овог филозофа, изгледа упадљиво сведен на праву меру, ако се зауставимо и обратимо пажњу на пријатељство (φιλία, philia), за које Епикур не оклева да тврди како је највише добро додељено човечанству.[224]

---

222 *Phaedrus*, pp. 422-25 (230d).

223 Репрезентативан је одговор који Кандид даје свом професору Панглосу који, чак и када се све распада, тврдоглаво наставља да подржава став да се све одвија на најбољи могући начин, као што би учинио и Лајбниц: „Све је то веома добро [...] али ми морамо да негујемо наш врт". Voltaire, *Candide and Other Stories*, trans. by Roger Pearson, (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 88.

224 Диоген Лаертије, стр. 377 (X, 148, *KD*, 27).

У супротности са стоицизмом, који у мудрацу види човека који је самом себи сасвим довољан, према Епикуру људска јединка није самозадовољно биће, али управо због своје природе, тежи да се придружи другим појединцима како би створио заједницу пријатеља у којој се филозофира и ужива, из дана у дан, у задовољствима која живот пружа. У том смислу, нико од нас није одсечен од света, нити је прави атом одвојен од свих осталих; напротив, ми увек трагамо за пријатељима јер се сами не осећамо потпуним и желимо да поделимо наша осећања, наше радости и наше мисли са оним појединцима који су нама слични. И надамо се да ћемо успоставити однос блискости, који ће нам омогућити да избегнемо нашу индивидуалност а да нам то – и овде лежи основна разлика са политиком – не угрози нашу срећу. За разлику од љубави или политике, које узнемиравају ум уместо да га умире, пријатељство има потпуно смирујући ефекат, јер – као што је Аристотел подучавао – пријатељство у вишој форми јесте фундаментално незаинтересован однос који успостављамо, не са задњим намерама, већ *per se*, због задовољства које неговање пријатељства пружа. Иако је право пријатељство настало са представом о предности коју даје, оно касније постаје однос који је самом себи циљ, утврђен на чист и незаинтересован начин: па тако, док је за Платона пријатељство било инструмент за изградњу чврсте државе, код Епикура је схваћено као врховна вредност и добро супериорније од било чега другог. Да ли је и даље легитимно оптужити Епикуреизам за индивидуализам, сада када је истакнута апсолутна вредност коју је придавао пријатељству? Свакако да је пријатељство, онако како га је Епикур схватао, морало суштински да значи „лични однос међу малобројним појединцима који се одвија независно од јавних послова, у интимној сфери

врта”,[225] и тако на безбедној удаљености од политике и од људи. Ипак, ово већ указује на то како епикурејска перспектива није у потпуности правилно схваћена, као нека врста радикалног индивидуализма. Напротив, њу можемо замислити као неку врсту „друштвеног индивидуализма”, у оној мери у којој се ради о индивидуалној срећи и, истовремено, пошто препознаје да се срећа не може остварити осим у контакту са својим ближњима.

Три посланице (Херодоту, Питоклу и Менекеју) и фрагменти Епикурове колекције писама пронађени у папирусима, одају слику човека коме пријатељство није празан појам који се појављује у његовом писању, већ конкретна препорука за живот коју је и сам следио кроз своје постојање: не у животу који је живео у контемплацији и ван сваког контекста; већ у животу међу пријатељима, мушкарцима и женама, који су аксиолошки испред било чега, чак и испред филозофије.

С правом се може рећи да је према Епикуру Аристотел био у праву када је тврдио да само бог или звери могу водити усамљен живот:[226] први зато што је апсолутно савршен; друге зато што су толико несавршене да не осећају потребу да буду у контакту са другима. Такође, за филозофа из Врта, појединачна особа која би требало да живи самостално, без пријатеља, не би се толико разликовала од вукова или лавова, који су по природи усамљени и агресивни. Међутим, за разлику од онога у шта је веровао Стагиранин – овај човек уопште не би био сличан богу, јер је за људе конститутивно да су друштвени и да проводе своје време у друштву, да траже задовољство и разговарају, а не онако како је Ста-

---

[225] Jan Rohls, *Geschichte der Ethik [History of Ethics]*, (Tübingen: JCB Mohr, 1991).

[226] Аристотел, *Политика*, превео Томислав Ладан (Загреб: Глобус, 1988), стр. 5 (I, 2, 1253 a 29).

гиранин замишљао божанство, у апсолутној самоћи, заузет само мислима о себи. На крају крајева, већ смо довољно инсистирали на томе како Епикурови богови нису ништа друго него идеални и савршени људи.

У ствари, искрено пријатељство може реферирати на постизање личног задовољства. Тачно је оно што нам Сенека поручује: према Епикуру „морате најпре пажљиво да размислите са ким ћете јести и пити, а не о томе шта ћете јести и пити. Онај који вечера месо без пријатеља живи попут лава или вука.[227] Нигде, као у Епикуровом случају, овај стари увид није тако валидан: „онај ко пронађе пријатеља нашао је благо": заиста, ако је истина да пријатељство – а не љубав – треба да посматрамо *per se*, без задњих намера, ипак, када се једном оствари пријатељство, оно завршава стварањем катастемичког задовољства два пута већег (пошто га уживају оба пријатеља) и интензивнијег (пошто је однос са другим сам по себи врста уживања).

Ко тражи пријатеља не тражи утилитаристички некога на кога би се ослонио кад затреба (у том случају ради се о односу ниског нивоа, што чак и није случај који би се окарактерисао као пријатељство), већ особу са којом дели своје потребе и жеље. А извесност да би се могло рачунати на помоћ пријатеља кад затреба потиче од тога што нам је заједничко са тим пријатељем. Баш је филозофска школа коју је основао Епикур углавном представљена као заједница пријатеља који, у жељи да живе срећно, постављају највећа филозофска питања, а једини циљ им је да постигну хладнокрвност ума.

Како да не приметимо да највећа добра потичу од пријатељства, а да пријатељство, према Епикуровим чудесним речима, „плеше земљом, позивајући нас све да

---

[227] *The Epistles of Seneca*, I, 131 (19, 10).

уперимо поглед према срећи”? Ко то не примећује, игнорише чињеницу да је срећа циљ људског живота и да је срећа остварива само у том односу са другима. Заиста, пријатељство је још супериорније од мудрости, која је само пролазна: напротив, када се између две особе оствари пријатељство, оно је предодређено да преживи и након смрти једног од њих.

Као што је Доменико Пеше (*Domenico Pesce*) изразито нагласио (1990: 121), Епикур се противи Аристотелу и Платону у погледу свог става о пријатељству: против филозофа Идеја, Епикур пориче везу између пријатељства и сексуалне љубави, везу у којој, као што је добро познато, пријатељство нужно завршава у љубавном односу; против Аристотела, износи тврдњу да се пријатељство окончава у љубави према самом пријатељству као вредности коју више ценимо од реалног пријатеља (такорећи, пријатељство је наш пријатељ више него што је то сам наш пријатељ). Епикур препознаје примат пријатеља као таквог, стварајући од пријатељства осећање а не врлину: осећање које у ствари не би могло постојати ако није осећање према пријатељу. Ради се о схватању пријатељства које је и даље веома актуелно и које се, на крају, много не разликује од становишта Џорџа Едварда Мура у деветнаестом веку, који доживљава пријатељство као друштвени однос међу образованим људима, однос из кога несумњиво проистичу естетско задовољство и „задовољство међуљудских односа”, произведено „употребом лепих ствари”.[228]

Цицерон се такође могао сложити са Епикуром и привремено закопати ратну секиру барем када је реч о примату пријатељства: у својој посланици De Amicitia (О пријатељству) иако никада директно не цитира свог

---

228 Џорџ Едвард Мур (1903), *Принципи етике* (Београд: Плато, 1998).

личног горког непријатеља, Арпинит се изражава тоном који је својствен Епикуру, хвалећи пријатељство као „најкомплетнију хармонију наших укуса, наших постигнућа и наших осећања",[229] стварајући ипак известан простор трансцендентном (од чега се Епикур уздржао).

Може се, међутим, уложити приговор да по Епикуровом мишљењу неко тражи пријатеља с једним јединим циљем – да постигне сопствену срећу, па да из тог разлога пријатељство није аутентично осмишљено као сврха по себи, већ као највише средство за достизање индивидуалне среће: појединац, тако, остаје на врху епикурејског система, што оптужбу за индивидуализам чини основаном. Ако бисмо приговор хтели да прикажемо у радикалном облику, он би могао звучати овако: према Епикуру треба имати пријатеље само да бисмо живели срећно са собом, у некаквој камуфлираној себичности. Међутим, такав приговор не изгледа уверљив: читајући Епикурове текстове, скоро да имамо осећај да је Епикуру пријатељство више вредновано у времену у коме сија властитим сјајем, а не зато што је подређено циљу постизања среће. У почетку се тежи да се оствари пријатељство и то са циљем користи, било због извесности подршке у случају несреће или зарад потребе да се не осећамо усамљено; али касније, веза се консолидује и постаје аутономна, претварајући се у вредност *per se*, тако да се аспекти сопствене среће могу такође легитимно жртвовати.

Ова пренаглашена тежина која се придаје пријатељству нужно умањује значај оптужбе за индивидуализам, која је упућена Епикуру са многих фронтова. И баш тај исти епикурејски позив на изолацију – „λάθε

---

229 Marcus Tullius Cicero, *De Amicitia [On Friendship] and Scipio's Dream*, trans. by Andrew P. Peabody (Fb & C Limited, 2015), p. 13.

βιώσας" (lathe biosas) –[230] не мора бити замишљен као упозорење да треба да се кријемо у осами, јер иначе би добили искривљену слику Епикура, као асоцијалног човека, попут Кнемона у Менандеровом *Мизантропу*. То је пре позив да се живи по страни, насамо, далеко од политичких афера али отворени за пријатељство и у сталном контакту са другим ближњима, у заједничкој потрази за срећом. Истина је да нам је традиција оставила имиц Епикура као оног који се држи далеко од гомиле, а мноштво мисли као безоблична маса, вођена предрасудама и заједничким мишљењима, уместо да се води филозофском мудрошћу – „Тренутак у коме је највише потребно да се повучете у себе је тренутак у коме сте присиљени да будете у гомили".[231] Али исто тако је истина да његов презир за масе није преведен у празну мизантропију, већ у потрагу за аутентичним појединцима: људима са којима се гради заједница филозофа.

Ако пажљивије погледемо, позив да останемо далеко од политике скоро изгледа као позив да изаберемо праве пријатеље, да остваримо аутентичне друштвене односе које политика у сваком случају не може да обезбеди. Претпоставка овог становишта је да, сам за себе, појединац не може да буде потпуно срећан, јер је човек по природи нужно упућен на друштвеност, на отвореност према другима. Тако се епикурејски човек с правом може назвати *zōon politikon* (πολιτικόν ζῷον), према одговарајућој Аристотеловој дефиницији,[232] наравно под условом да се разликују две унутрашње компоненте у термину „πολιτικόν" и да је човек код епикурејаца замишљен као „друштвено", а не као „политичко" биће.

---

230 *Moralia*, XIV, 'De Latenter Vivendo', 327-329 (3, 1128).

231 *The Epistles of Seneca*, pp. 184-85 (25, 6).

232 *Политика*, стр. 4 (I, 2, 1253 a 3).

Човек је друштвено биће више него теоријско. Пријатељство, заиста, има улогу која је чак и супериорнија од потраге за истином, јер је оно више у стању да обезбеди постизање среће него ли потрага за истином. Дакле, чувену изреку која сумира однос Аристотела и његовог учитеља Платона – *„Amicus Plato, sed magis amica veritas”*[233] – Епикур никада не би могао да прихвати, већ би је можда преокренуо у *„Amica veritas, sed magis amicus Plato”*[234], како би подвукао преовлађујућу улогу пријатељске везе.

Заједница пријатеља окупљених око Епикурове фигуре изгледа као да антиципира будућу заједницу Бернарда од Клервоа (*Bernard of Clairvaux*)[235]: његови следбеници, веома блиски свом учитељу, вековима су чували његова предавања без измена, ширећи учење у облику у коме га је његов оснивач створио. То би Епикура претворило у „пророка више него нашег филозофа”,[236] а ову струју подржава чињеница да је још у другом веку наше ере његов следбеник – Диоген из Оеноанде (*Diogen of Oenoanda*) – поставио бесмртне епикурејске речи уклесане на улазном порталу свог града. Овакав натпис, као што је Лонг (*Long*) приметио, „представља резиме Епикуровог учења који је Диоген подарио својим сународницима и човечанству како би им био на располагању у њиховом трагању за срећом”.[237] Приметили смо да сам Лукреције не оклева да се у својој поеми обрати грчком учитељу ознакама „Бог” и спаситељ човечанства,[238]

---

233 *Драг ми је Платон, али ми је истина дража* – прим. прев.

234 Драга ми је истина, али ми је Платон дражи – прим. прев.

235 Farrington, p. 9.

236 Ибид.

237 Long, p. 17.

238 Лукреције, стр. 209 (V, 10).

чиме је он најавио сотериолошке карактеризације, које ће бити типичне за Христа. Међутим, идеолошке позиције оних који су заговарали паралелу између Епикура и Бернара (или, још горе, између Епикура и Христа) су типичне позиције оних који желе да у једној армији ангажују људе који би се, ако могу, не само уздржали од похода, већ би се и придружили супротној страни. Против ових неоправданих покушаја да се Епикур представи као претеча хришћанства (или чак и сам као „хришћанин"), потребно је подсетити се изузетних стихова Леопардијеве песме „Цвет дивљине" (La Ginestra), где је Епикур, иако га не помиње, представљен као херој „лаик", који се бори против сујеверја, и као упорни бранитељ човечанства.[239]

Треба рећи да, према Епикуру, то што човек губи интересовање за политику, не значи да ограничава своју друштвену активност на односе пријатељства. Епикурејски човек је човек међу људима и, далеко од тога да само избегава живот у граду, он се ограничава на потрагу за срећом на другим местима, на пример у одабраној групи пријатеља који деле интересовања и ставове о свету. Не бринути о политичким проблемима не значи водити живот испосника, попут монаха у време хришћанства или, са различитим значењем и у другачијим модалитетима, као киници – филозофи који су Епикурови савременици. То пре значи да се човек не

---

239 „Он, који је племенито биће и слободарског је духа, подиже своје смртне очи ка заједничкој пропасти, и искреним говором, не штедећи истину, признаје зло наше судбине, нашег слабог и униженог стања" Leopardi, p. 168 („The genista or the flower of the desert", 111-119). Леопардијеви стихови су права варијација Лукрецијевих стихова којима он објашњава Епикурову фигуру: ‚primum Graius homo mortalis tendere contra est oculos ausus primuskue obsistere contra' [човек из Хеладе усудио се први, очи смртне да дигне к њој и стане јој насупрот] стр. 7 (I, 66-67).

интересује за подручје сукоба и конкуренције које оличава град. То значи да живите у граду а да за то не хајете: тако се може сумирати однос између епикуреизма и политике. А да је Епикур живео у време сјаја *polisa* (πόλις), можда не би одбацио политику са толико презира.

Баш на основу своје природне друштвености, човек осећа потребу да буде у контакту са својим ближњима, а не само са неколико изабраних пријатеља: с обзиром на овај циљ, он оснива друштво, и он то ради тако што прави пакт који му дозвољава да настави да ради оно што је корисно за све учеснике. На крају крајева, улазак у друштво је једна од оних карактеристика по којима се човек разликује од звери, али и које одељују одређене људе од осталих, код којих не долази до друштвеног уговора и који, стога, не формирају друштво. Епикур сматра да закон и правда потичу из таквог иницијалног уговора: тако да су они у основи вештачки и производ конвенције, јер су уговор осмислили људи, с обзиром на узајамни договор. Заиста, са оснивањем друштва, одмах се поставља проблем његове регулације кроз закон: али пошто „правичност у апсолутном смислу никад није постојала",[240] односно никада није постојала „природна правда" – стога су Аристотелови „природни закони" погрешни – закон и правда морају бити успостављени прихватањем конвенције као темељног критеријума. Оно што је „по природи исправно" тада је мит који у стварности не налази никакву потврду. Једино конвенција, и то конвенција унутар заједнице, а не одређеног појединца (овим је епикурејски индивидуализам додатно сведен на праву меру), треба да води људско делање, а закони који уређују људску интеракцију морају да буду у складу са конвенцијом. Према томе, може се закључити да пра-

[240] Диоген Лаертије, стр. 378 (X, 150, *КД*, 33).

вда постоји само тамо где постоји „споразум закључен у међусобном опхођењу, било на ком месту, увек с времена на време, који предвиђа мере да нико другоме не нанесе штету и да од њега претрпи неку штету".[241] Све што би могло произвести погодне ефекте за људе који припадају том одређеном друштву и у том историјском тренутку биће исправно и, стога, вредно да потраје. Последица тога је да, пошто се конвенције разликују у зависности од историјских околности и места, биће могуће променити законе, уколико се деси да они више нису у складу са мерилима конвенције. Онај ко крши законе, то јест, онај ко се противи општој конвенцији, он чини неправду. У том смислу – Епикур напомиње – неправда је представљена као зло јер у особи која ју је починила производи страх од тога да ће бити кажњена санкцијама. Лако је закључити како је, према Епикуровом становишту, право, далеко од тога да потиче од саме природе, већ је нешто што је противно човеку, с обзиром на његову сопствену конвенционалност. У складу са тим, чини ми се да би било могуће – уз праве аргументе, а имајући у виду временску дистанцу која нас одваја од филозофа из Врта – Епикура видети као претечу онога што ће се у савременом добу означити као „правни позитивизам". Конкретно, са Епикуром идеја универзалног и вечног права, утврђеног природом, коју су тих година снажно подржавали стоици, доживљава неуспех: ова идеја замењена је скромнијом идејом права које су успоставили људи, а имајући у виду конвенцију већине као свој циљ (што већ, између осталог, представља суштински отклон „легалном позитивизму" Ханса Келсена). Ова тема ће своје поновно значајно појављивање доживети у енглеском утилитаризму, између осамнаестог и деветнаестог века.

---

[241] Ибид.

Ово поређење са представницима стоицизма захтева, макар и уопштено, испитивање ставова које су Грци развили у области природног права. Имајући у виду кардиналну разлику коју су софисти направили између „природе" и „конвенције", ипак је први аутор који је поставио јасан и прецизан систем са дихотомијом између „права по природи" и „права по конвенцији" свакако био Аристотел, који у *Никомаховој етици* пише: „Од онога што је грађански праведно једно је природно, друго је законско; природно је оно што свугдје има исту моћ, а не да се некому чини овако а другому онако; законско је оно при којем у почетку није било важно је ли овако или онако, али кад је једном постављено, онда је важно."[242]

Према Стагиранину, оно што је у политичком смислу право може се решити у нашој димензији која је својствена друштвеном животу у *polisu* (πόλις), као да је нешто што се може признати као право унутар града природно право, и стога, универзално. Оно што је право по конвенцији може се уместо тога идентификовати у том другачијем постојећем законодавству у неколико *polisa* (πόλεις): Спарти, Атини итд. Сада, Стоичким гледиштем о правди, превазилази се Аристотелов културни „империјализам" (заправо под претпоставком да је одређена реалност универзално валидна) и успоставља се неки облик природног права које претходи *polisu* (πόλις). Стојици су, у ствари, веома убеђени да је, како би дефинисали шта је исправно, погрешно напустити „затворене капије" *polisa* (πόλις); пре би требало гледати даље, тачније из космополитске перспективе, на универзалност људи. Из тог разлога са стоицизмом, „природно право" (ius naturae) значајно се поклапа са 'правом народа' (ius gentium), и по први пут је идеја да се

[242] Никомахова етика, стр. 103-104 (V, 1134 b 20).

валидност и снага позитивног права морају сложити са законима по природи засењена. Другим речима, у стоичкој перспективи право градова је валидно под условом да је у сагласности са вечним законима природе. Тако је и према Епикуру.[243] Не може се са сигурношћу тврдити, и због оскудних доказа о томе, да је епикурејски поглед на правду био функционалан за терапеутски задатак постизања мира душе; међутим, могуће је поставити такву хипотезу, и вагати, с једне стране стоичко гледиште о универзалној и правди „по природи", на начин на који смо је сада у њеним суштинским цртама представили, а са друге стране, Епикурово становиште, којим се тврди да је оно што је право успостављено inter homines, како би се заштитила важећа конвенција.

Најважнија последица стоичког становишта јесте да је природни закон исти на свим местима, за све људе, и у свако доба, баш зато што потиче од космичког *Logos*-а (Λόγος) који је један и вечан. Позитивни закони морају да се слажу са вечним, а не са конвенцијама појединаца који чине друштво. По том гледишту, закони природе су неупоредиво изнад појединачне особе, и заправо се не поклапају са њеним конвенцијама и, као последица тога са постизањем индивидуалне среће. Дакле, између делања у складу са врлином и тражења среће постоји непроходни амбис, а да би се то препознало из домена

---

[243] И баш због тога што су стоици толико инсистирали на вечним законима природе који се, као и хришћански природни закон у средњем веку, обрћу око „lex aeterna" (вечни закон) који Бог објављује, добродошло је стоичко наслеђе које се бави теоријом правде. Августин Хипонски (*Augustine of Hippo*) тако може дефинисати правду на следећи начин: „вечни закон је са божанским разлогом и по вољи Божјој, природни ред сталног надметања укинут је забраном" ('lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans'). Augustine, *Contra Faustum*, (XXII 27, PL 42, 418).

делања у складу са врлином „аналитички" – како би рекао Имануел Кант – доводи трагање за срећом у превише оптимистичну позицију, лажно представљајући да је врлина сама способна да створи срећу.

Штавише, гледиште попут стоичког подразумева да се закон не може и не сме мењати на основу историјских околности или на основу људи на које се односи. Пошто је разлог проистекао из универзума само један, тако и закон који произлази из њега мора да буде један и непроменљив за сву вечност. Међутим, раније се видело како Епикур има тенденцију побијања апсолутних и коначних објашњења, чак и признаје – у случају небеских и атмосферских појава – мноштво објашњења, која су сва једнако прихватљива. Отуда, признавање природног, вечног и универзалног закона, значило би оптеретити ум новим преокупацијама, уз нове бриге. Заправо, идеја да се закон, онакав какав јесте, у сваком случају не може исправити, усавршити или учинити адекватнијим за људе, не може изазвати превирање, узнемиреност и бригу. Ако је суштинско одређење Епикурове мисли етика, онда не изненађеује да Епикур, веран свом „Коперниканском обрту", тражи правду која се може модификовати према људима, времену, па чак и потребама које се са временом појављују унутар друштва. Тако се Епикур ослобађа стоичке идеје о „природном праву". Сада такву правду, која аутоматски одбацује садржај стоичког природног закона, можемо потражити само унутар *nomosa* (νόμος), унутар „конвенције", унутар интеракције међу људима који се удружују у друштво и окрећу свој фокус не на оно што је право *per se*, већ на оно што је погодно за све у датом тренутку.

Ми тада имамо посла са *ad hominem* правдом, која је конвенционална и подложна увек новим променама које би је могле побољшати или учинити функционалнијом за прави циљ који има човек на овој земљи: да буде

срећан. Када Волтер тврди да је једина дужност човека да буде срећан, он неће учинити ништа друго него ће се, мање или више свесно, вратити епикурејској етици.

И, из ове перспективе, закони су само институционализован начин да се приближимо срећи. Подстичући оно што је погодно, они управо указују на начин на који можемо да будемо срећни колико год је то могуће, иако истинска срећа може да се постигне само унутар мале заједнице интимних и правих пријатеља, које не одвраћа тај узнемирујуће фини неред, а то је политика. Озбиљна и нагла пресуда коју Лактанције изражава о Епикуровом индивидуализму – „и пошто су прекинули ту једину везу унутар људског друштва, почели су узнемиравати једни друге"[244] – прихватајући дух секуларне традиције, за коју Епикурови текстови не дају потврду; нити то јасно открива његове намере, већ прикривено претвара епикуреизам у баналног следбеника киничког *modus vivendi*.

Још једном је наглашена доминација етике у Епикуровој рефлексији: његов „Коперникански обрт" је учинио да скрене пажњу са објекта – за који је целокупна грчка традиција везана – према субјекту и његовом стању, било да се бави њиме искључиво или разматрано у односу на другог појединца; обрт тако радикалан да се чак и закони који регулишу односе унутар заједнице прилагођавају егзистенцијалним потребама појединца.

---

[244] Lactantius, *The Epitome of the Divine Institutes* in *The Works of Lactantius*, trans. by William Fletcher in *Translations of the Writing of the Fathers*, XXII, 106 (25).

10. Закључне напомене: Епикурова апотека

„За све оно што радимо и стварамо сврха је то да будемо слободни од телесних болова и слободни од обеспокојавајућег страха. И кад смо то постигли, онда се стиша свака олуја која бесни у нашим душама."[245]

Пошто филозофија мора да има еминентно „фармаколошку" улогу, тј. мора да препише праву дозу за мирно стање, пружајући уму уточиште од животних олуја, она мора уништити сваку могућност утицаја објекта на субјект. И, да би то учинила, довољно је да само претпостави стварност која је ad hoc конституисана за појединачну особу, нарочито осмишљена тако да не утиче на њено спокојство.

У том смислу, Епикурова целокупна филозофија представљена је као велики покушај да се спољашњи свет обликује према потребама субјекта и његове *ataraxia*-е. Једном када је проблем до краја огољен, једино питање на које треба одговорити је: „Како треба конституисати свет да би човек могао срећно да живи у њему?"

Ову ставку, оличену у ономе што смо одредили као Епикуров „Коперникански обрт", дивно је и примерено представио Ниче, који ју је употребио и у односу на ситуацију у свом времену:

„Епикур, тај душостишавалац касне антике, имао је онај чудесни увид који се и данас тако ретко среће, увид, наиме, да за смирење душе уопште није потребно да буду решена последња и крајња теоријска питања. Било

---

[245] Диоген Лаертије, стр. 371 (X, *ПМ*, 128).

му је тако довољно да онима које је мучио „страх од богова" каже: „Ако постоје богови, они за нас не маре" – уместо да јалово и хладно расправља о последњем питању да ли богови уопште постоје. Тај став много је повољнији и чвршћи: другом се даје неколико корака предности и на тај начин он има више воље да слуша и размишља, али чим он почне да доказује супротно – да богови за нас маре – на какве погрешне стазе и у какво бодљикаво жбуње мора тај јадник доспети, сасвим својевољно, без препредености свог саговорника, који мора да поседује само довољно људскости и тананости како би прикрио своје сажаљење изазвано тим призором. На крају ће тај други осетити гађење, најјачи аргумент против сваког става, осетиће гађење од своје сопствене тврдње: он ће се охладити и отићи у истом расположењу које је својствено чистом атеисти: „Шта ме брига за богове! Ђаво их однео!" – У другим случајевима, нарочито када је хипотеза која припада пола физици а пола моралу изазвала суморно расположење, он није оповргнуо ту хипотезу већ је признао да то вероватно може да буде тако: али да постоји и *друга хипотеза* за објашњење исте појаве; да то може да буде и другачије. (...) Ко, дакле, жели да пружи утеху – несрећницима, злочинцима, хипохондрима, онима који су на самрти – нека се сети обеју Епикурових умирујућих изрека, које се могу применити на врло много питања. У најједноставнијем облику оне би можда гласиле: прво, ако је то тако, онда нас се то нимало не тиче; друго: то може тако да буде, али то може да буде и другачије."[246]

Проблем среће и етичког завршетка се враћа на невероватан начин поновљен у филозофији хеленистичког

---

[246] Фридрих Ниче, (1879), Путник и његова сенка, у *Људско, сувише људско, Књига за слободне духове*, прев. Божидар Зец (Београд: Дерета, 2005), стр. 427-428 (7).

периода. То су покренули стоици, а такође и скептици и киници, иако су сви предложили различите одговоре. Све ове филозофске школе (под условом да се у случају скептицизма може говорити о „школи") покрећу проблем како се појединцу могу пружити више или мање широке маргине слободе у свету, тако да препознају постојање одговорности и супериорност човека над читавим универзумом.

Хегел је пратио овај процес ослобађања од света као постепено негирање тог истог света: да би човеку пружили срећу, стоици[247] су разум прогласили карактеристичном особином која човека дели од остатка света. Ово друго нема никакву моћ над срећом, јер активност стоичке свести јесте „како на престолу тако и у оковима у свој зависности свога појединачног одређеног бића"[248]; она се „повлачи у једноставну суштаственост мисли", тако да је човек, чак и ако је принуђен на ропство у материјалном свету, неоспорно слободан на супериорном нивоу духа. Ово ослобађање од света докрајчио је скептицизам, чије мишљење „уништава биће многоструко одређеног света, и негативитет слободне самосвесности"[249]: негирање спољашњег света врши дијалектички преступ као негација извесности мишљења; стога, сумња која карактерише скептицизам и која све прождире, која од скептицизма ствара „апсолутни дијалектички немир", *absolute dialektische Unruhe*.[250] Епикурово решење, које је Хегел значајно изоставио у *Феноменологији духа*, је супротне врсте. Уместо негирања света и његовог ути-

---

[247] Г. В. Ф. Хегел (1807), *Феноменологија духа*, прев. Никола Поповић (Београд: БИГЗ, 1974).

[248] Ибид., стр. 121.

[249] Ибид., стр. 123.

[250] Ибид., стр. 124.

цаја на човека, он га прилагођава појединцу и његовим етичким потребама и, на тај начин, он може стварно да обезбеди срећу. Закључак до кога је могуће стићи негирањем света и, у случају скептицизма, „унутрашње свести" такође, је рођење „несрећне свести" јер „она је само противречно кретање".[251] Епикур, у своје име, спасава феномене и свет, и тако може да доведе до рођења онога што би се са Хегелом могло назвати „срећном свешћу", која није подвргнута негацији нити дијалектичкој контрадикцији. Стоици и Скептици апелују на негативан моменат негирања спољашњег света, с тим што је слобода у потпуности апстрактна, неостварена због постојеће контрадикторности. Насупрот томе, епикурејци подржавају апсолутно конкретну слободу, која се, из тог разлога, може односити само на појединце, а не на човека у општем смислу. Уместо да се дистанцира од света, такав човек њиме когнитивно доминира и усредсређује се на њега, као на корак ка постизању среће.

Са једне стране, свет измиче из руку скептика и стоика; и није стварно важно да ли то утиче на свест Ја: Ја и даље остаје у сваком случају ухваћено у условима неминовне дихотомије, наиме, између света и Ја. С друге стране Епикурејац је буквално господар света: тако да је знање које он има о природи апсолутно непогрешиво, иако је у ствари потенцијално непогрешиво. Небеска тела, као и сва остала тела, састоје се од атома и празнине, и час се могу понашати на један начин, час на други, савршено и слично начинима на које се појединци понашају. Богови – боље би било да их назовемо „савршеним људима" – се уопште не баве нашим светом, па је тако подједнако бесмислено обожавати их или их се плашити; баш као што се епикурејски мудрац не бави полисом.

---

[251] Ибид., стр. 127.

Човеку је подарена слобода избора која му, осим што му приписује одговорност за његове поступке, обезбеђује да не буде лутка у рукама природне нужности. И смрт и бол не запречују пут ка срећи; закон, далеко од тога да буде један и вечан, може се лако прилагодити људским потребама; срећа је на дохват руке, лако је доступна када се решимо унутрашњих превирања и физичког бола. Говорећи о епикурејској етици, одговарајућа слика о „четвороструком леку" којим се искорењују сва зла која спречавају човека да буде срећан, је у срцу епикуровог истраживања: то је непогрешива терапија коју је открио овај доктор душе. То је најаутентичнији покушај, икада направљен од стране Грка, да се филозофија претвори у нешто потпуно људско и функционално за онога ко филозофира.

Када филозофија више није у контакту са етиком, она *спознаје* универзум у целини; међутим, није у стању да излечи патњу људског ума и не може довести човека до среће. Ово је велика грешка са којом је филозофија конципирана, филозофија која код Демокрита налази своје крајње одредиште. Према таквој концепцији, моменат теоријског је у потпуности потчињен етичком: у ствари, спознати природу, небо, богове, бол значило би поништавање утицаја који они на нас имају, како бисмо ми постали њихови владари, задобијајући мало по мало потпуну контролу над нашим животима. На оваквом размишљању почива Епикуров став да се, у циљу смирења душе, уопште не мора наћи решење за крајња и екстремна теоријска питања. Напротив, реч је о томе да их оставимо по страни или, још боље, да за њих предложимо решења која би, уколико би била неистинита, подједнако извршавала функцију смиривања душе, водећи ум од стања олује до стања смирености.

Много је боља лажна теорија, која може да олакша душу, од истините која је узнемирујућа. На пример, Де-

мократова доктрина припада том другом типу, а Епикур – „овај доктор за духове" (Bignone 1936: И, 111) – преузима ову доктрину и формулише је према новим филозофским потребама, стварајући нови *modus vivendi* који је дијаметрално супротан модусу мислиоца из Абдере. Демокрит бира пут који ће га довести до теоријске истине; Епикур је уверен да аутентична истина припада етици, и способна је да претвори човека у бога.

Људи, онако како их Епикур замишља на егзистенцијалном нивоу, нису ништа друго до појавни одраз оних атома који чине свет природе: атоми са сопственим индивидуалним постојањем, али који се случајно сусрећу са другим атомима и удружују се, као у љубавним односима, у друштво и – у врхунском облику – пријатељство. Њихово постојање је аутономно, али своје најкомплетније остварење доживљавају када се придруже другим сличним атомима, тако да епикурејска филозофија отпочиње индивидуалним моментом „апстрактне свести", али га одмах превазилази како би се окренула односу према другим, међусобно повезаним, самосвестима, иако у личној индивидуалној аутономији. Као атом који остаје апсолутно самосталан, без сусрета са другим атомима, човек не доноси ништа вредно цењења, тако да људска бића проналазе своју потпуност, излазе из своје индивидуалности и крећу ка заједничком животу. Дакле, они рађају заједничку потрагу за срећом, на којој се, као што смо видели, баш тај заједнички живот и заснива. Другим речима, као и атоми, појединачне индивидуе могу постојати самостално, свака за себе; међутим, ако желе да живе срећно – а то је примарни циљ живота – морају се удружити како би остварили пријатељство које нема никакве везе са политичком сфером.

Упућивање на свет атома , делотворно је, строго гледано, за епикурејску концепцију која се тиче етичког

става. Заправо, као и атоми који одступају од праве линије, тако и човек мора да напусти неосноване бриге које га узнемиравају: мора да побегне од болова, да занемари глупе ставове људи да би избегао олује политичког живота, и да се задржи на безбедној удаљености од такве филозофије која га више од свега другог поништава. Модел атома, који одступају од праве линије, некако је аутор преузео као парадигму за сва друга поља филозофије, до тачке да су исти ти појединци осмишљени на истом нивоу као атоми који се крећу у празнини и који, да би постигли срећу, прво морају да се дистанцирају од „праве линије" политике, немира и теологије.

Па и богови, у својој јединственој и највишој функцији савршених идеја које треба да имитирамо, само се склањају од света и дешавања у њему, настањују „квази-светове" који су „интермундији", и искључиво размишљају о својој личној срећи: они су богови баш зато што су постигли потпуну свест о апсолутној хегемонији етичког момента.

Човек, међутим, као што смо видели, није бог, иако он може постати бог: у свом животу, дубоко укорењеном на овој земљи, он мора да задовољи оне потребе које је наметнула управо његова природа, без превише слуха за неприродне и непотребне потребе. Као лажни концепти, и неприродна и непотребна задовољства представљају претњу срећи, и из тог разлога морају бити уклоњени без муке. Права срећа – која се као прво и најважније схвата у негативном смислу, као лишавање одређеног стања – коју је Епикур, као „душостишавалац касне антике" предложио, састоји се од тога.[252]

А чињеница да су циљеви које је Епикур поставио углавном описани негативним терминима (*ataraxia,*

---

[252] Путник и његова сенка, у *Људско, сувише људско, Књига за слободне духове*, стр. 427.

aponia, и тако даље), означава да је, према аутору, увек могуће поново успоставити почетну ситуацију среће, која је изгубљена. Баш као да треба да поднесемо жртву болести – да се држимо „фармаколошке" слике – која мора бити излечена применом *pharmakon*-а (φάρμακον) филозофије, који може омогућити повратак у претходно стање здравља; или још боље – да искористимо још једну Епикуру драгу представу – као да смо били у сред олује у мору, а само би филозофија могла смирити воду и вратити стање спокојства. Није тешко схватити да иза ове елегантне и ефикасне слике стоји чврсто уверење да је човек по природи срећно биће, чија срећа је, међутим, угрожена неоснованим бригама изазваним у уму, које се могу елиминисати само филозофијом.

Дакле, пре свега, филозофија мора да изврши терапеутску функцију за ум, она мора спасити онога ко доживљава неке потешкоће – грчко име *epikouros* (επικουρος) дословно значи „спасилац", што открива суштину овог амбициозног филозофског пројекта – како би га вратила у стање спокојне среће, које није инфериорно у односу на стање богова.

У овом тренутку спонтано се намеће питање: једном када се терапеутска функција изврши, растеравањем брига и постизањем ataraxi-е, треба ли да се отарасимо филозофије? Другим речима: ако је тачно да је филозофија инструмент за постизање среће, да ли ћемо се ослободити тог инструмента који нам је омогућио да постигнемо срећу, када срећу постигнемо? Једном када стигнемо на врхунац оквира мирне душе, да ли треба да се ослободимо мердевина које су нас довеле тамо горе?

Епикур не одговара на ова питања: онда, да бисмо то ми покушали, морамо да идемо путем којим он никада није ишао. Срж ствари се може сумирати овим питањем: кад се достигне срећа и када се решимо филозофије која је сада постала бескорисна, да ли ће стање среће које

смо постигли уз толико напора трајати перманентно и аутономно? Не, како изгледа. Проток времена, заправо, увек ће доносити неке нове проблеме које само филозофија може покушати да реши, чиме се одржава срећа која потиче из мира душе. Задатак филозофије ће бити неисцрпан, уколико проблеми не могу бити решени једном заувек, али увек постоје неки нови и сложенији проблеми који ће се појављивати. Због тога ће филозофија увек бити неизбежан услов, до мере у којој неко може бити срећан само уколико је филозоф.

11. Епикуров живот као остварење његове филозофије

„Ко познаје границе живота, зна да се лако може смоћи све што је потребно да би се уклонио бол због немаштине и да се читав живот учини савршеним и потпуним. Он више не осећа никакву потребу за стварима које са собом доносе само мучне и тешке борбе."[253]

Када прегледамо грчку филозофију, Епикур у њој на одређени начин представља значајан и јединствен случај. Пошто је његов филозофски одраз еминентно етички, добро је започети расправу о његовом животу једино након излагања његове филозофије. Живот који је Епикур водио у ствари није био ништа друго до невероватан покушај да се у пракси оствари оно о чему је учио, претварајући свакодневну стварност у тест ва-

[253] Диоген Лаертије, стр. 377 (X, 146, *КД*, 21).

лидност свог филозофског система. Дакле, у овом случају није филозофија та коју објашњавамо на основу животног искуства, већ, обрнуто, живот треба да пронађе објашњење у филозофији. То што смо одлучили да изнесемо поглавље о животу овог аутора, сада када је његова мисао објашњена, може нам тако изгледати мање бизарно.

Епикур је рођен у породици атинских насељеника на острву Самосу 341. пне. Диоген Лаертије у десетој књизи *Живота истакнутих филозофа* спомиње да се, када је имао само осамнаест година (323. пне.), Епикур преселио у Атину у старосни разред ефеба, који је похађао са Менандром, писцем комедија. Предавања је држао Ксенократ („Xenocraten audire potuit",[254] пише Цицерон у свом делу *О природи богова*) у Академији, а Аристотел у Ликеју. Након смрти Александра Великог, сви досељеници са Самоса су протерани из Атине, по Пердикином наређењу; и зато је Епикур морао да се пресели код свог оца Неокла у Колофон. Ту је почео да окупља прве ученике. Затим, даље од Колофона, прво се преселио у Митилену, а затим у Лампсакус, где је предавао пет година. Касније се вратио у Атину, „главни град" грчке филозофије.

Чини се да се сусрет са филозофијом десио врло рано, у 327. пне, када је Епикур имао само четрнаест година. Према неким ауторима (Аполодору, посебно), интересовање за филозофију овог оштроумног четрнаестогодишњег дечака настало је из разочарења које је доживео у школи, када је слушао своје наставнике, неспособне да објасне тај хаос о којем је Хесиод говорио. Међутим, према другима, његово интересовање се развило захваљујући учитељу из школе, а оно што га је довело до

[254] *On the Nature of Gods*, pp. 68 (I, 26, 72).

филозофије било је читање Демокритових текстова. Тврдњу да је Епикур био упознат са радовима атомисте из Абдере потврђује чињеница да Епикур, бавећи се физиком, оживљава (иако у веома модификованој верзији, као што смо видели) древну атомистичку теорију која припада Леукипу и Демокриту. Ипак, Епикур увек поносно износи да је започео са филозофијом као самоука особа, снажно заговарајући аутономију своје мисли. Па ипак, Диоген Лаертије каже да је Епикур имао прилику да присуствује предавањима платонисте Памфила;[255] штавише, он је свакако био у контакту са Наусифаном, филозофом који је прокламовао демокритов атомизам. Тако да се преко овог последњег Епикур иницијално упознао са доктрином атомизма коју, од тог тренутка, никада није напустио.

Иако је пријатељство лежало у срцу његове филозофске рефлексије, у филозофији је имао бројне непријатеље чије понашање није увијек било „политички коректно". Заправо, чини се да су радови приписани Епикуру, али које су заправо написали други, имали јединствен циљ – да униште његову филозофију – што нам помаже да схватимо зашто је филозофска традиција одувек била непријатељски расположена према епикуреизму.

Ако је тачно оно што пише Диоген Лаертије, чак су и ликови о којима пишу Посејдоније из Апамеје и Дионизије Халикарнашки допринели клеветању, заслепљени мржњом према епикурејском хедонизму. Сви његови пријатељи су покушали да пониште филозофски значај, позивајући се и на његов лични живот: било указујући на његову апсолутну зависност од других аутора (Демокрита у физици и Аристипа у етици), или указујући на његово незнање или на срамотно присуство хетера,

[255] Диоген Лаетије, стр. 337 (X, 14).

или на то што нема атинско држављанство или на његов бескрајни хедонизам, који га је довео до тога да хвали најмоћније ликове на политичкој сцени тог времена, како би добио некакву личну косрист.

Парадоксално, чак су и одређени заговорници епикуреизма, који су тврдили да желе да рехабилитују Епикурову фигуру против хришћанских и стоичких оптужби, често завршили признајући да је филозоф у суштини био хедониста. На пример, то је случај Фрица Маутнера (*Fritz Mauthner*), који је унизио филозофа из Врта сводећи га на мајстора животне радости, иако радост која се приписује грчком материјалисти има супериорно „духовно" значење.[256] Међутим, како смо покушали да покажемо у претходним поглављима, Епикуров хедонизам је умеренији од онога што се чини на први поглед.

Дакле, и од стране његових клеветника и његових посвећених следбеника, није било оптужби од којих је овај аутор могао бити поштеђен и, највероватније је већина од ових оптужби била лажна. Диоген Лаертије, одмах након што је навео све ове непоштене оптужбе, одбацује их, једну за другом, вероватно тиме чинећи супротан грех према Епикуру, грех идолопоклонства. Године 306. пне. Епикур је основао Врт, своју филозофску школу у Атини, на периферији града, а у потпуној антитези према Стои, Платоновој Академији и Аристотеловом Ликеју. Од тог тренутка он је престао да лута диљем Хеладе и остао је трајно у својој школи, окружен верним пријатељима с којима ће водити живот према принципима филозофије коју је сам формулисао. Такође ће остати у контакту са својим ученицима широм Грчке, кроз веома интензивну преписку у форми писама. Највише два или три пута, напустио је Врт да би их

---

256 Fritz Mauthner, 'Der Atheismus und seine Geschichte im Abenlande', in *Epicuro e Lucrezio*, vol. I, (1920), pp. 119-141.

посетио, јер је до краја био истински одан филозофској вредности пријатељства.

Епикур је основао заједницу у којој су учествовале жене и робови, а у оквиру те заједнице, он је водио свој живот заснован на штедљивости, уједно задовољан да утоли глад са само малко хлеба, и да угаси своју жеђ само водом, у складу једино са задовољствима које је квалификовао као „катастематичка". Који би био бољи доказ доследности и практичној верности његовом филозофском учењу? То је врлина која захтева велико дивљење, уколико смо свесни колико је она ретка за филозофе. Лукијан, у ствари, стално истиче неуравнотежено понашање филозофа, због тога што на одређени начин размишљају а живе другачије, побијајући тако сами себе па им и није потребан никакав други филозофски ривал за њихова учења. У најбољем сценарију нема контрадикције између размишљања и постојања, као што је случај са Кратилом, који се веома трудио да укаже на ствари уместо да их именује, тако да се није противио себи. Међутим, да би се обистинила представа стоицизма, филозоф који живи према сопственој филозофији је ретност, више од легендарног арапског Феникса, а они који су заправо остварили то стање хармоничног баланса између теорије и праксе вероватно се могу избројати на прсте једне руке.

Чак и на својој самртној постељи, Епикур је остао веран својој филозофији, одајући став стрпљивог подношења бола (камен у бубрегу), који, пошто је јак, мора бити кратак, у складу са његовим оптимистичким ставом. Истину говорећи, његове патње су трајале више од две недеље, са мучним боловима који га, међутим, нису спречили да одржи ту мирну ataraxia-у, којој је посветио читав свој живот. Пре него што је последњи пут удахнуо, уронио је у бачву са топлом водом, и затражио чисто вино. Попио је све, а онда је умро. Било је то 270

пне. Са њим је нестао оснивач школе мисли која је дала дубоко значење читавој западној култури све до наших дана. Његови ученици су остали одани фигури свог учитеља, који је убрзо постао легенда и митска фигура, попримајући и божанске особине. Епикурови портрети већином су чувани у Врту, а двадесет шести дан сваког месеца, као дан сећања на учитеља, славили су сви који су били повезани са њим, као и његови блиски пријатељи.

Према Диогену Лаертију, Епикур је у писању надмашио све друге ауторе, јер је стигао да сачини чак три стотине радова, без икаквог цитирања других аутора. Диоген Лаертије помиње сва она дела која су по његовом мишљењу била најважнија: *О природи*, тридесет седам књига; *О атомима и о празнини; О љубави; Извод из књиге о приговорима физичарима; Против Мегарика; Проблеми; Главна учења; О избору и избегавању; О крају; О критерију, или Канон, Хаиредемос; О боговима; О побожности; Хегесианакс; О начину живота,* четири књиге; *О правичном поступку; Неокле:* посвећен Тхемисти*; Симпозијум; Еурилох:* посвећен Метродору*; О виђењу; О углу у атому; О додиру; О судбини; Теорије о осећајима, против Тимократа; Прогностикон (О истраживању будућности); Увод у филозофију; О сликама (идолима); О представљању; Аристобул; О музици; О правичности и осталим врлинама; О поклонима и захвалности; Полимед; Тимократ,* три књиге; *Метродор,* пет књига; *Антидор,* две књиге; *Теорија о болестима (и смрти), Митру; Калистолас; О краљевству; Анаксимен; Писма.*

Немогуће је дати свеобухватну процену Епикуровог стила писања, јер поседујемо врло мало његових дела; међутим, можемо да се ослонимо на оне мислиоце из прошлости који су имали прилику да читају све (или скоро све) његове радове, па сигурно имају јаснију идеју о Епикуровом *modus scribendi*. На пример, Диоген Ла-

ертије често хвали Епикуров стил писања, говорећи да је „немогуће појаснити предмет истраживања".[257] Таква критика је заправо прилично неодређена, као што, међу осталима, показује Секст Емпирик.[258]

Не мора се искључити чињеница да су обоје, и Диогенове похвале и Цицеронова осуда били подстакнути одређеним предрасудама, али супротне врсте: нарочито зато што је, на основу сачуваних Епикурових дела, могуће разумети и Цицеронову строгу осуду и Диогеново ласкање. Епикур, заправо, ноншалантно прелази са једног стила писања на други. У неким случајевима, Епикуров израз заправо изгледа брилијантно, пријатно и способан је да разјасни најизазовније појмове; у неким другим случајевима, међутим, испада да је унеколико тежак, наглашен и понекад залудан. У том смислу, Шмидово (*Schmid*) тумачење је врло сугестивно: он тврди да различити стилови писања које користи Епикур морају бити упућени на функцију коју су они морали да обаве:[259] на тај начин, радови намењени едукацији „бројне публике" (они који се, према Аристотеловој терминологији, могу назвати „егзотеријским радовима") морали су бити окарактерисани висококвалитетним и убедљивим стилом писања; док су „научни" радови, који су имали за циљ да се позабаве одабраном групом стручњака („езотерични" радови, поново према Аристотелу), морали бити концизнији, без реторичког утицаја, јер су се они више бавили садржајем него обликом изражаванаја. Другим речима, Епикур је бирао стил писања

---

257 *On the Ends of Good and Evil*, p. 101 (II, 6, 18).

258 „Због свог незнања Епикур је био предмет оптужби на многим пољима; чак и у свакодневним разговорима његов говор није био на месту". *Against the Logicians,* p. 10 (I,1).

259 Wolfgang P. Schmid, 'Epikur', *Reallexicon für Antike und Christentum* (Stuttgart: 1961), V, 723-26.

према онима којима се у свом раду обраћао. У случају да су то „лаици", он би применио пријатан, јасан стил писања, пун слика (помислите на *Посланицу Менекеју*), тако да би држао пажњу својих читалаца – са техником коју је већ користио Платон – и убедио их да прихвате епикурејско гледиште. Ако су, насупрот томе, они којима се обраћа били стручњаци у филозофији (а то је свакако случај са *Посланицом Херодоту* која се тиче учења о атомима), онда би се Епикур изразио на темељан начин, избегавајући непотребна разјашњавања и обраћајући пажњу нарочито на појмове, не заборављајући, ипак, значај терминолошке строгости.[260]

12. Апотека која је увек отворена: кратка историја епикуреизма

„Када желите да се смејете, наћи ћете ме у доброј форми, дебелої і ілатікої, као свињу из Епикурової стада."[261]

Често је запажање да, ако је стоицизам филозофија постајања, принуђена да трпи значајне варијације у зависности од историјског тренутка и аутора који ју је прихватио, напротив, Епикурова филозофија је вечно непроменљива, као да је, једном и за све, уклесана

---

[260] „Пре свега, мој драги Херодоте, треба јасно схватити шта то речи означавају (шта им лежи у основи) да бисмо, позивајући се на то, могли добити чврст ослонац за процењивање многоструких мишљења, питања и проблема". Диоген Лаертије, стр. 344 (X, *ПХ*, 37).

[261] *Epistles*, p. 277 (I, 4, 15-16).

у камену града Оеноанда, где ју је Диоген угравирао. Из тог разлога, међу многобројним античким филозофским школама, „не постоји ниједна коју је водило учење једног човека као што је то у Епикуровој школи. После њега, нико није био заиста значајан."[262] Нуменије из Апамеје је већ могао да приметити како „нико следбенике није ухватио да се на било који начин супротстављају Епикуру",[263] и да је „Епикурејска школа као права република, потпуно лишена политичке фикције, само један ум који сви деле, јединствена политика".[264] Оно што је епикуреизам превалио била је права догматизација, која је, између осталог, већ била имплицитна у Епикуровим доктринама и истинама које је узимао као готове. Ако се примењује догматски принцип, онда нема никаквог смисла да се критикује или да се ревидира изворна доктрина. Да би се држали метафоре по којој смо назвали овај рад, могуће је рећи да је, у традиционалном смислу, епикурејска апотека која мења свој знак, али она заправо продаје исте лекове, као да су болести које нападају човечанство одувек биле исте. Ипак, ова супротстављеност између еволуционог стоицизма и константно непроменљивог епикуреизма је превише ригидна и апстрактна да би била истинита. Не доводи се у питање то да је мисао стоика имала хиљаде различитих тумачења и бројне модификације (понекад су толико радикалне да би се оригинална доктрина учинила непрепознатљивом) током историје. Такође је класично разликовање између „старе", „средње" и „нове" Стое, са

---

262 Pierre Boyancé, *Lucrèce et l'épicureisme* (Presses Universitaries de France, 1963), p. 33.

263 Numenius (of Apamea), Fragments, trans. by George Boys-Stones, based on the 'Budé' edition by E. des Places, *Numénius*, *Fragments* (Paris: Belles Lettres, 1973), (Durham University, 2014), p. 10.

264 Ибид., p.11.

прогресивним опадањем етичке строгости, упечатљиви доказ ове шароликости која карактерише стоичку орјентацију. Чак је и скептицизам доживео различите фазе, у зависности од тога превладава ли у њему екстремни моменат (пиронизма) или благ (такозвани „академски пробабилизам”).

Можда на први поглед може изгледати неочекивано, и то је оно што желим да истакнем, да се и епикуреизам, иза своје увек идентичне појавности, толико развио да је у потпуности променио своје првобитне особине. Да искористимо израз близак Грамшију, могуће је рећи да су чак и Епикурови следбеници увек покушавали, мада уз извесне успоне и падове у свом постигнућу, да учења свог учитеља држе „у корак са временом”. Према томе, епикурејска апотека би тада била апотека која мења свој знак и своје лекове, увек ствара нове, погодне за излечење нових болести које се повремено појављују. Штавише, апотека која никада није била затворена, али и када су њени лекови били мање употребљавани, остала је отворена.

Епикурово учење изворно су чували искључиво његови непосредни наследници, који су покренули нешто попут „епикурејског схоластицизма”. Без икаквог иновирања система свог учитеља на било који начин, они су само обезбеђивали све веће ширење учења изван грчких граница. На крају крајева, то доказује и чињеница да када велики непријатељи епикурејске доктрине – Плутарх и Цицерон – критикују поједине мислиоце тако што их дефинишу као „епикурејце”, они не оклевају да припишу њихов прекршај самом Епикуру, сматрајући да је извесно да су они који се изјашњавају као његови следбеници били поуздани корифеји његове мисли. И Плутарх, у *Adversus Colotem*, и Цицерон, у *О крајностима добра и зла*, нападају епикурејску доктрину са оштрим завршним говором против мање познатих присталица

епикуреизма, као да је, на крају, напад на Епикура исто што и напад на његове следбенике. Па ипак, није тешко увидети како је, у току свог историјског развоја у модерном добу, епикурејска филозофија била веома често коришћена на веома различите начине, понекад и тако да није било места за исправке. Било је оних који су уочили трагове материјалистичке и критичке мисли, као претеча просветитељских ставова; али такође је било и оних који су, у супротном смислу и, свакако, не без искривљавања, у епикурејском учењу видели непобедиво оружје за одбрану хришћанске доктрине.

Ово споро, али непрекидно удаљавање од мисли филозофа из Врта већ је почело са његовим непосредним наследницима, који су, по свему судећи, још више стављали нагласак на појам задовољства – које је Епикур означавао искључиво негативним изразима – како би га идентификовали са разврат ом. Ови нови следбеници су вероватно придавали далеко већи значај кинетичком задовољству, доприносећи тако оснажењу увреженог става према коме је епикуреизам синоним за необуздану потрагу за сваком врстом задовољства: то мишљење је преживело до данашњих дана, и поново се појављује сваки пут када „Епикурејцем" назовемо човека који се срцем и душом препушта најрадикалнијем разврату.

Ко су заправо били ти Епикурови наследници? Са Епикуровом смрћу 270. пне., појавио се проблем са којим су се већ суочили Платонова Академја и Аристотелов Ликеј, након смрти њихових еминентних оснивача: ко ће преузети улогу вође у школи?

На основу расположивих извора, могуће је са сигурношћу тврдити да су најбољи међу Епикуровим ученицима заправо била четворица: Метродор, Колотес, Полиенус и Хермархус. Први је свакако био највернији оригиналним учењима; и легендарно предање по коме се он никада није одвајао од Епикура, треба схвати-

ти озбиљно, уколико реферирамо примарно на његов *modus philosophandi*, пре него на његов реалан живот. Метродор, који је заправо био жесток полемичар, писао је нарочито у одбрану епикурејске доктрине, не мењајући њен садржај, јер ју је само штитио од многих оптужби које долазе са више различитих страна. Дакле, Метродор, у потпуности посвећен задатку одбране свог учитеља, могао је да сачува његово учење.

Случај Колотеса је унеколико другачији: он је био Епикуров пријатељ, колико и Метродор, што доказују и умилни надимци којима га је називао његов учитељ („Kolotaras" или „Kolotarion").[265] Међутим, Колотесова изражена преференција према епистемологији која би, према строго епикурејском становишту, требало да буде подређена етици, може довести у разматрање његово разилажење у односу на првобитно Епикурово учење или пак до његовог напуштања.[266] Па ипак, напад који је Колотес предузео против Платонизма, а нарочито против учења о идејама (који је већ довољно био обузео Епикура) и против ирационалности Платонових митова, потпуно се уклапа у епикурејску слику.[267] Оно што се узима у обзир је чињеница да су ове могуће новине, које је увео Колотес на епистемолошком нивоу, једва додирнуле хедонизам, тако да није потребно претпостављати да је он нагласио моменат „кинетичког задовољства", што је Епикурово обележје.

Пошто су Метродор и Колотес умрли док је Епикур још био жив, Хермархус из Митилене био је именован

---

265 Plutarch, XIV (*Adversus Colotem*), 251 (1117d-e).

266 Isnardi Parente, p. 71.

267 Proclus Diadochus, *Proclus' Commentary on Plato's Republic*, ed. by Anne D. R. Sheppard in *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic* (Hypomnemata, 61.), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980).

за његовог наследника, и тако за другог управника Врта. Међутим, чини се да Хермархус у своје име није донео никакву изузетну новину епикурејској доктрини. Заправо, у опису богова, трудио се да Епикурова учења изложи што је вернije могуће: богови дишу, направљени су од атома и празнине, имају глас, а говоре грчки, врховни језик међу свим језицима. То је очигледно сажетак Епикурове теолошке доктрине. Чак и у Хермархусовој интерпретацији, ми смо и даље у домену Епикуровог учења. То можда може бити оправдано чињеницом да су ови аутори били лично везани за Епикура, и можда нису осећали потребу да модификују изворни филозофски систем, према коме су с поштовањем водили своје животе заједно са Епикуром.

И трећи управник Врта – Полистратус – није се удаљио од првобитних учења. Својим делом О ирационалности непоштовања јавног мнења,[268] он се упустио у горућу дебату – на типично Епикуров начин – против скептицизма и његових претњи постојању, што је тема о којој смо довољно дискутовали и које сам Полистратус описује на не баш посебно оригиналан начин.

Следећи управници за нас представљају само проста имена, с обзиром на врло скромно сведочанство које о њима поседујемо:[269] Хипоклидес, Дионизије, Басилид, Протарх од Баргилије, Аполодор, Зенон из Сидона, Федар, Патрон.

Строги Цицерон је имао прилику да их све саслуша и стога је немогуће да нагласак на кинетичком моменту задовољства – који би данас претворио Епикурејце у „стадо свиња", према ироничном и забавном Хорацијевом изразу – припишемо њима (или чак некима од њих).

---

[268] Polistrato, *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, ed. by G. Indelli (Napoli: Bibliopolis, 1978).

[269] Диоген Лаертије, стр. 339 (X, 22).

Али то су само претпоставке које историјска реалност не доказује, чак и с обзиром на чињеницу да су се у првој половини првог века пре нове ере изгубили сви трагови епикурејске школе. Врт је тада изгледао потпуно празан, а земљиште на коме је био смештен чак је продато. Међутим, то није спречило невероватно брзо ширење епикурејског наука и на Исток (град Оеноанда, на чијем улазу је Диоген исписао Епикуреве речи, био је у малој Азији), а и на Запад, где је стигао и у Рим.

Овде, више од било које друге филозофије, епикуреизам је наишао на снажан отпор јер је, због својих екстремних закључака, како у политичком тако и у религиозном смислу, био у веома израженом непријатељству са „mos maiorumom"[270] Римљана, који су сматрали религију и политику стубовма друштва, све до тачке њиховог уједињавања у политичкој опцији која се темељи на религији као „instrumentum regni"[271]. Ниједна филозофска струја више од Епикуреизма није била толико далеко од римског јавног живота, усредсређеног на хармонију религије и политике – узгред, молим вас да имате на уму да је Цицерон истовремено био политичар али и религиозан човек – у којој је веома активно учешће огромне већине грађана. И, као што је с правом наглашено (Robertson Smith 1889: 32), пошто је „древна религија само део општег друштвеног поретка који обухвата и богове и људе",[272] епикуреизам се може означити не само као богохулна теорија, већ такође и као опасан за цео политички поредак. Овај моменат – пресудан за разумевање беса Римљана против епикуреизма – Хегел је ухватио на најефикаснији начин. Хегел је, заправо,

---

[270] Обичаји предака – прим. прев.

[271] Средство владања – прим. прев.

[272] William Robertson Smith, (1889), *The Religion of the Semites. The Fundamental Institutions* (London: A. & C. Black, 3rd ed. 1927).

установио фину разлику између грчке „религије лепоте" и римске „религије финалитета". С обзиром на то да је главна карактеристика римске религије непосредна идентификација божанског са политичким циљем, није тешко схватити зашто је епикуреизам у Риму виђен као најподмуклија доктрина, пре него ће га хришћанство потиснути.[273] У том погледу, лако се може разумети зашто су два мислиоца (Алкеј и Филискос) који су покушали да у Рим доведу Епикурово учење чак и протерани из Урбса: а на узроке њиховог уклањања значајно је указано, уз нарочиту пажњу посвећену задовољствима, која су заговарали. Међутим, то нужно не значи и да су они шампиони бескрајног хедонизма. Заправо, беш је Епикуров катастематички хедонизам био сувише тежак за рафинирани и трезвени стомак римског друштва: уосталом, Катонова штедња није била изоловани инцидент. Иако је према епикуреизму постојао снажан отпор, он је некако успео да се укорени и у Риму. Као што је примећено: „Епикурејска филозофија је највише прихваћена у редовима иноватора, антитрадиционалиста; и жестоким критикама званичне религије, одиграла је и функцију покретања политичких немира од примарног значаја" (Paratore 1969: 274).[274]

И упркос Цицероновим напорима да се супротстави његовом ширењу, епикуреизам је – након иницијалних потешкоћа – све више и више јачао због потреба које су настале у немирном времену лишеном сигурности.

Међу свим филозофијама које су у Риму биле прих-

---

[273] G. W. F. Hegel, (1832), *Lectures on the Philosophy of Religion. Together with a Work on the Proofs of the Existence of God*, trans. by Rev. E B. Speirs, J. Burdon Sanderson, 3 vols., (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1895), I, 267.

[274] Ettore Paratore, *La letteratura latina dell'età repubblicana e augustea* (Firenze – Milano: Sansoni – Accademia, 1969).

ваћене и развијале се, епикурејска филозофија (а то Цицерон са жаљењем каже) је та која се највише и најбрже ширила, јер је потпуно одговарала потребама времена. Због њеног материјалистичког објашњења универзума, са циљем да угаси страсти, ублажи бол, да се ослободи страха од богова и страха од смрти, са изузетном добродошлицом су је дочекале генерације које је реметио бурни бес у јавности и личне страсти, које је угњетавао терор грађанских ратова, и начелна узнемирујућа несигурност у вези будућности (Rostagni 1949: 394-95).[275]

Конкретно, приликом увођења епикуреизма у Риму, Амафиниус је имао одређени успех: он је био аутор расправе осмишљене посебно за ширење Епикурових доктрина и, према Цицероновом строгом суду, претрпане „слепим наговарањем на задовољство".[276]

Са овим мислиоцем свесни смо да се налазимо пред великом контрадикцијом: како он може бити само популаризатор првобитног епикуреизма, а истовремено и неко ко пева хвалоспеве задовољству? Једна ствар искључује другу, јер је Епикур много пута тврдио да је истинско задовољство чисто негативно и да се управо поклапа са уклањањем бола. Међутим, чини се да је контрадикција, ако не превазиђена, а оно макар ублажена, ако се има у виду, као у претходном случају Алкеја и Филискоса, посебан менталитет римског друштва, за који се тврди да је заснован на оним апсолутно непроменљивим врлинама тематизованим од стране стоика, о којима Цицерон говори када пише о етици. Тако је вероватно да је Амафиниус заправо себе лимитирао да у Риму шири изворну епикурејску поруку (без стављања нагласка на кинетичко задовољство), и да је баш

---

275 Augusto Rostagni, *Storia della letteratura latina*, 3 vols. (Torino: U.T.E.T., 1949), pp. 394

276 *Расправе у Тускулу* (нарочито), стр. 153 (IV, III, 6-7).

доктрина о катастематичком задовољству била превише непристојна и, тако, неприхватљива за Римљане. Епикурова реч, иако оспоравана од стране изврсних мислилаца попут Цицерона, наилазила је на све шири пријем чак и у Риму.

Штавише, Епикур је на нашем полуострву нашао посебно плодно тле за ширење своје мисли у Херкулануму,[277] у вили Калпурнија Пизона. Овде се његова мисао ширила на мање популаран и дефинитивно више аристократски начин него у Риму, захваљујући доприносу Филодема из Гадаре. Филодем је имао прилику да лично посећује схоларха Сидона у Атини, а након његове смрти, преселио се у Херкуланум. Иновација у његовом размишљању лежи у стварању нових основа за епикуреизам, које се нарочито тичу логике, реторике, економије, питања која су за филозофију веома техничке природе, и која никако не можемо да повежемо са Амафиниусовом популаризацијом.

Међутим, ни у Филодемовом случају такође не постоје новине када је реч о нагласку у вези хедонистичке димензије: па ни исти Лукреције, који је опевао Епикурово учење у поеми, није донео никакве значајне новости; само га је учинио прихватљивијим за римско друштво, захваљујући елегантној форми поезије. Чак и наслов који је Лукреције одабрао за своју поему, *De Rerum Natura* (*О природи ствари*), је латинизирана копија наслова главног Епикуровог дела, *О природи*, (*Περί φύσεως*).

Циљ који је песник себи поставио јесте ширење (а не иновација или модернизација) Епикурове филозофије. Ширење за које нема ефикаснијег средства од поезије (која може да заслади горки укус филозофске доктри-

---

[277] Аутор реферира на италијанско полуострво. (Примедба преводиоца издања на енглеском).

не), за њега, који је убеђен да се обраћа људима, који су сви субјекти у потрази за ослобађањем од беса и од свих мука које их застрашују. Дакле, од шест књига које чине Лукрецијев рад, прве две су посвећене конструктивној сили природе и Епикуровој физици; трећа се бави Епикуровом антропологијом, а четврта његовом теоријом сазнања; пета анализира пропадљивост света и шеста, која је закључак разматрања, даје рационално објашњење физичких феномена, протерујући божанску вољу. Крај овог Лукрецијевог дела већ дуго се сматра апоретичким, заједно са језивим портретом Атине. Хипотеза да је поема првобитно требало да се закључи са додатним текстом, који има за циљ да умири умове пред трагедијом, каква је куга у Атини, не може се искључити. Оно што може бити још занимљивије јесте то што је поново, са својом дидактичком поемом, Лукреције изнео универзалност Епикурове поруке, упућене људима свих животних прича, па чак и женама. Такође се и чин прибегавања миту, који је прилично чест код песника и који Епикур осуђује, мора интерпретирати као покушај да се „импресионира" читалац, и задобије његова наклоност преко коришћења елегантне и изражајне поетске форме, како би епикурејски филозофски систем постао „сварљивији". И сигурно није случајно да се на почетку четврте књиге песник упоређује са лекаром који свог пацијента убеђује да узима филозофију као лек – што није баш пријатно (јер треба преокренути уверења на која је навикао) – али је мање неукусно уколико порука дође заоденута стиховима песме.[278]

Ипак, обожење Епикура које је Лукреције спровео у својој поеми не мора да нас завара, наводећи нас на помисао да Епикур противречи самом себи тиме што

[278] Лукреције, стр. 153 (IV, 10-20).

одбацује традиционалне богове како би предложио обожавање новог бога. Претварање Епикура у неку врсту божанства не значи да се враћамо на нову врсту поштовања и подређености божанству. Напротив, то значи да се богови замењују људима, следећи веровење које Маркс и Фојербах нису случајно тематизовали: тај човек је највиша човекова суштина. Благо речено, чини се да је интерпретација коју Шмид (Schmid) предлаже погрешна: Епикур би био „оснивач готово религиозне заједнице" јер је он сам заменио олимпска божанства.[279] Тако, треба имати на уму да обожење оснивача филозофске струје није само епикурејски „изум", већ је чак и скептик Тимон из Флиуса величао свог учитеља Пирона као бога („поредио га је са Богом Сунца, као јединим водичем и светиоником човека").[280] Ово је пракса која се иначе може посматрати као воља да се супротстави обожењу суверена – конципираног као „спаситеља", „добротвора" и „бога који се појављује" – што је, иако типично за монархије истока, почело да се шири чак и у Грчкој у хеленистичком периоду, а у „поклањању" (προσκύνησις, proskynēsis) суверену – Богу има свој најомраженији израз. У супротности с тим, неконвенционални гест Диогена киника увек показује своју вредност. Он је био далеко од поклањања пред Александром Великим, замолио га је да се помери, јер му заклања сунце.

Враћајући се на проблем Епикуровог филозофског наслеђа, у мери већ изреченог, јасно је да су сви римски епикурејци били толико заузети тешком борбом за покушај ширења учења њиховог грчког учитеља да су остали без енергије коју би усмерили на евентуалне

---

[279] Schmid, види фусноту 258.

[280] Diels (Timon of Phlius, 9B 67) in M. F. Burnyeat, 'Tranquillity without a Stop: Timon, Frag. 68', *The Classical Quarterly*, vol. 30, 1 (1980), 86-93 (86, 88).

измене тог учења. Епикуреизам је *per se* тада био неприхватљив за римско друштво, иако је гаранција његовог опадања била одлучујући фактор превласти хришћанског учења. Ипак, Трајанова удовица, Плотина, припадала је епискурејској школи у Атини, и она је послала писмо цару Адријану, тражећи од њега да призна епикурејцима неке привилегије, међу којима је слободан избор наследника – чак и оног који није Римљанин – у њиховом школском одбору.

Сада када смо укратко размотрили настављаче Епикуровог дела, уместо да смо одагнали мистерију, чини се да смо тек у загонетној ситуацији. Ниједан од њих се не може оптужити да је акценат са катастематичких задовољства пренео на кинетичка задовољства; сви су остали верно одани Епикуру, заговарајући примат прве врсте задовољства у односу на другу. Па ипак – пошто Епикур никада не пропушта да понови – ако је то начин да се пажња усмери само на она задовољства која утичу на престанак бола, није јасно како се одржала та дуга традиција која је, од Цицерона, кроз средњи век, до Хегела, била способна да осуди епикуреизам као необуздану и отворену потрагу за ужитком, због уврежене идентификације Епикурове етике са Архестратусовом гастрологијом. Епикур себе брани, отворено говорећи – такође и о физичком задовољству – да: „тврдећи, дакле, да је задовољство и крај и сврха свега, ми не мислимо на уживање развратника и на друге насладе које се састоје у телесном уживању, као што неки мисле, који у ствари нису у то упућени или који су у принципу против нашег учења, или који намерно кваре наше учење. Ми под задовољством подразумевамо одсуство телесних болова и душевног неспокојства. Јер пијанчења уз весеље и бучно лутање не пружају пријатан живот, као што га не пружа ни наклоност према младићима и женама, нити рибе и друге лепе ствари које нам нуди богато поста-

вљена трпеза. Пријатан живот пружа само разум, који критички процењује и одмерава разлоге за бирање или одбацивање (уживања, насладе) и одбацује погрешна мишљења, која представљају главни узрок за појаву душевних збрка и неспокојства."[281]

Тада је тешко проникнути у смисао Цицеронових речи када, заслепљен бесом против Епикурове доктрине, упућује на она „дивна и тако рећи заслађена задовољства" како је Епикур говорио,[282] или када тврди – са упечатљивом сликом која појачава утисак – да би увршћавање задовољства међу врлине било као упознавање љубавнице са друштвом угледних дама.[283] Да ли треба да претпоставимо да је у другим местима где је Епикурово учење било прихваћено, по среди издаја његове првобитне хипотезе о неопходности задовољавања само природних и потребних задовољстава? Или се пре ради о Цицероновом неразумевању, иако је брилијантан доксограф? Да ли је могуће веровати ономе ко износи отворене тврдње у вези са Епикуром, чија осећања „никада нису изражена било елегантно било прикладно"[284] и „чији искази нису достојни филозофије, али су компатибилни са здравим разумом?[285]

Да то није тако, не би било могуће објаснити зашто Цицерон није јединствен у филозофском окружењу, већ само један од многих који упућују оптужбу против филозофа из Врта: Плутарх и хришћани не чине ништа друго него у још горем тону понављају оптужбу коју је Цицерон раније упутио. Ово чини прилично неверо-

---

281 Диоген Лаертије, стр. 372-373 (X, *ПМ*, 131-132).

282 *On the Ends of Good and Evil*, p. 117 (II, X, 30).

283 Ибид., p. 91 (II, IV, 12).

284 *On Divination*, p. 171 (I, 30, 62).

285 On the Nature of Gods, p. 59 (I, 61).

ватним признање да је осуда задовољства последица одређеног друштва у којем су живели, јер се друштво у коме је живео Цицерон свакако разликовало од друштва Плутарха и од хришћанског друштва. Одакле је могла да дође ова универзална осуда епикурејског хедонизма?

Као што је раније речено, проблем се може решити признавањем постепеног дистанцирања епикурејаца од првобитног учења њиховог учитеља: он је веома инсистирао на искључивању кинетичких задовољстава. *Mutatis mutandis*, нови филозофи из Врта поново су изнова и изнова разматрали сва та друга задовољства, до тачке у којој су им дали предност у односу на катастематичка. Међутим, показало се да ниједан од Епикурових наследника, колико знамо, није извршио такав чин. Ипак, није невероватно да су изван Епикурове „школе", обични људи или, на неки начин, они који су били индиректно упознати са изворним текстовима, искривили Епикурову истинску поруку, јер су у његовој филозофији они желели да виде позив за уживање у свим задовољствима без разлике, и без прибегавања било каквом рационалном калкулисању.

Сам песник Хорације, који се изјашњавао као Епикурејац, окарактерисан је као „епикурејска свиња",[286] што у ствари потврђује – чак и ако је изречено уз комичне и не полемичке намере – потпуну идентификацију (барем на нивоу популарног) епикуреизма и развратног хедонизма.

Из ове перспективе, када Арпинит напада епикурејски хедонизам, он не покреће фронтални напад на Епикура или његове бројне наследнике, као што је сам веровао, већ на многе „филозофастере" који су, заборављајући на капиталну разлику између кинетичких и

[286] *Epistles*, p. 277 (I, 4, 15-16).

катастематичких задовољстава, желели да у хедонизму виде потпуну необузданост. Мистификација на коју баш исти Епикур упућује у горе наведеном тексту, када алудира на деловање „неких преко незнања, предрасуда или хотимичног лажног представљања", а што је већ било присутно у његовом времену, међу другим стварима.

Ово потврђује Сенекино драгоцено сведочанство да ће ускоро све особе које на било који начин лутају наћи уточиште у епикуреизму, надајући се да ће тамо наћи легитимитет за своје необуздано понашање: „Епикур, који ограничава задовољство на природно, [...] несумњиво је у праву; и они који га наводе како би оправдали своју неспутаност, превише су промашили и само користе добар ауторитет за зао узрок: за њихова задовољства лењости, опијања и пожуде, уопште нема никаквог одобравања међу његовим заповестима или у значењу о коме он говори."[287]

Чак и млади Августин Хипонски, пре него што се преобратио у хришћанство, признаје да га је епикуреизам искушаво због неспутаности чула, које има потпуни дигнитет у Епикуровој филозофији.[288]

Иако је Цицерон конкретно познавао Епикурову доктрину и његову осуду кинетичких задовољстава, он није могао да одоли искушењу па је идентификовао епикуреизам за учене људе са „уличним епикуреизмом", у циљу одбране ригорозне римске традиције. Уз овакву идентификацију, било му је лако да покаже да је епикуреизам неприхватљив; и ко год би га оптужио да није побио епикуреизам, вулгарни епикуреизам, не би по-

---

[287] Lucius Anneus Seneca, *A Happy Life in Seneca's Morals of a Happy Life, Benefits, Anger and Clemency*, trans. by Sir Roger L'Estrange (Chicago: Belford, Clarke & CO., 1882), p. 230 (XV).

[288] Св. Аурелије Аугустин, *Исповијести*, превео Стјепан Хосу, (Загреб, Кршћанска садашњост, 1987), стр. 127 (VI, XVI, 26).

грешио. У овој инструментализацији, која је често имала за циљ дискредитацију Епикурове речи, хришћанство је играло главну улогу, иако је имало дијаметрално супротне вредности и тако није било у складу са Епикуровом доктрином. Док он слави задовољство, хришћани га осуђују као бескорисно одвраћање од јединог добра, а то је Бог. Поред тога, Епикурови богови, равнодушни према било чему што се дешава на Земљи, представљају аутентично богохуљење уколико се упореде са свемогућим хришћанским Богом провиђења, који је себе преобратио у човека како би се искупио за човека.

Дакле, може се рећи да не постоји паганска филозофија која више одступа од хришћанства и која је боље показала његову одбојност: хришћанство, масовно поткрепљено Платоновом и Аристотеловом филозофијом, открива према епикуреизму неку врсту непријатељства, за које су Цицерон и Плутарх били оличење најжешћег ривалитета.

Климент Александријски расправља о ставовима филозофа: „Једино Епикур, а то бих радо заборавио, узноси безбожност до највећих даљина, и мисли да Бог не преузима никакву одговорност за свет".[289] Његове речи могу се узети као модел конфликтног односа између хришћанства и епикуреизма: однос који се пре заснива на намерним превидима или, евентуално, на инструментализацији у циљу дискредитовања епикуреизма. Према метафори коју користи Климент, Откровење Христа је велика река у коју се уливају две притоке, *Стари Завет* и грчка филозофија, под условом да се грчка филозофија уклони као најпогрешнији и најодвратнији моменат. Епикуреизам се издваја од других касних грчких филозофија не само зато што не слути нити претпо-

---

[289] *Exhortation to the Heathen* in *The Writings of Clement of Alexandria*, I, 68 (V).

ставља Христов долазак, већ зато што изгледа да прати супротан правац који је апсолутно неспојив са хришћанством. Према становишу по коме „од свих глупости најлуђе, најосновније и најопасније је уверење да изван овог живота нема другог",[290] епикуреизам може наићи само на жесток и непопустљив отпор. Тако, пошто је „лидер атеизма"[291] и пошто се „удвара задовољству",[292] филозоф из Врта, више него било који други грчки мислилац, није у складу са хришћанским Откровењем, са својом етиком дискредитације *овоземаљског*, његовим теистичким погледима на личносног Бога коме се обраћа, и прихватањем бесмртности душе. Оптужбе које Августин упућује Епикуру су ужасне: „нека врста размаженог филозофа, радије љубитељ лудости, а не мудрости, кога су и сами филозофи назвали свињом: који је рекао да је „највеће добро" задовољство тела; овог филозофа су назвали свињом, која се ваља у блату похоте."[293]

Тако не изненађује што су Епикурови списи у средњем веку доживели непријатну судбину да буду уништена до последње књиге, како се присећа цар Јулијан.[294] Ова транзиција из Епикурове филозофије (која је симболично узета као највиши израз „паганске" мисли) у хришћанску поуку налази се у средишту познатог романа *Мариус Епикурејац*, који је 1885. године објавио енглески филолог и песник Валтер Патер (*Walter Pater*).

---

290 Dante Alighieri, *Convivio (The Banquet)*, trans. by Richard Lansing (Garland, 1990), p. 59 (II, VIII).

291 *The Stromata or Miscellanies*, I, 349 (I, 1).

292 *The Stromata or Miscellanies*, II, 20 (II, 7).

293 Augustine of Hippo, *Exposition of the Book of Psalms*, 6 vols., trans. by Members of the English Church (Oxford: John Henry Parker, 1849), III, 515 (LXXIV,25).

294 *The works of the Emperor Julian*, 3 vols., trans. by Wilmer Cave Wright (London: William Heinemann, 1923), III, 75 (23, 378b).

Дело говори о младом аристократи који је живео у време Марка Аурелија: он је провео своју адолесценцију под одлучним утицајем епикурејске филозофије како би касније дошао у контакт са хришћанством, које се ширило у катакомбама. Фигура Мариуса је централна за разумевање успона универзалне хришћанске религије у римској култури и пораз епикуреизма који је уследио, и који је принуђен да ужива у новој моди током ренесансног хуманизма, након дугог периода средњевековне тишине. Мариус, који није могао да олакша своје патње кроз епикурејске лекове ataraxia-е и задовољства, креће путем хришћанске једноставности. Највише од свега цени његову високо хуманистичку перспективу која је обележена моралним квалитетима непознатим паганизму. Морална супериорност хришћанског живота чини се одлучним разлогом за напуштање паганске филозофије и подршку хришћанске мисли. И свакако, изнад ове описне слике, није тешко приметити стару Плутархову тему о немогућности срећног живота у сагласности са правилима Епикурове филозофије.

Епикуреизам постаје главни „ривал хришћанства" који ће га у средњем веку потпуно осудити. А епикуреизам ће остати такав какав је „чак и када цео апарат, кохерентно формиран, његов доктринарни садржај није делотворан фактор његовог духовног живота, и када су његови најпознатији литерарни изрази, па чак и мали број међу темама које се понављају, увек морали да остану узорна вредност за спорове теологије, или хришћанске филозофије, са „светом"."[295]

Али, да ли је Епикурово учење било заиста инкомпатибилно са хришћанским? У периоду између дванаестог и тринаестог века хришћански филозоф Вилијам

[295] Schmid, види фусноту 258.

из Конша, у својим списима *De philosophia mundi* или *Dragmaticon philosophiae*, сматра да је свет нешто што је створио Бог (тако да је у потпуности остао на курсу хришћанске традиције) и, истовремено, привремен и материјалан, састављен од „елемената". Па иако Вилијам из Конша континуирано напада Епикурове доктрине, разоткривајући њихове контрадикције и грешке (што је опет одано хришћанском духу), ипак тврди да ниједна филозофска доктрина није тако лажна да не садржи нешто истинито. На тај начин он може да усвоји атомистичко епикурејско гледиште, подразумевајући под „елементима" који чине свет крајње и недељиве делове материје. Њима Вилијам из Конша приписује особине топлоте и хладноће, сувоће и влажности, препознајући да су ти елементи, између осталог, далеко од тога да буду вечни (како је о њима, уместо тога, Епикур мислио), већ су производ божанског стваралаштва. Вилијам из Конша представља пукотину у компактној хришћанској доктрини средњег вијека. По први пут, епикуреизам, чије су главне грешке у сваком случају доживеле осуду, барем делимично користи „хришћанска филозофија". То је био покушај који су морали поновити мислиоци епоха које су уследиле. Тако је Лоренцо Вала (*Lorenzo Valla*) (1407 – 1457), који је начео традицију која је доминирала током читавог средњег века и поставио себе тик иза невидљивих врата која је одшкринуо Вилијам из Конша, храбро проповедајући компатибилност епикуреизма и хришћанства, у делу *De vero bono* (1432), почев од указивања на чињеницу да хришћански рај, у смислу „краљевства задовољстава" („Paradisum voluptatis"), није ништа друго него потпуна реализација – колико год је то световно – епикурејског хедонизма. Зар нису иста очекивања од стапања душе и тела у тренутку крајњег суда – како би могли уживати у пуном блаженству, или тако да могу вечно патити – најкомпатибилнији момен-

ти који могу да постоје између хришћанске и епикурејске доктрине? Наравно, под условом да „небеско задовољство" има предност над „световним". Дакле, према Валином учењу, хришћани се с правом могу назвати епикурејцима, под претпоставком да више воле „задовољство раја" од оног на Земљи; али може ли се то ипак назвати епикуреизмом? Или је то можда и друга теорија, која има врло мало везе са епикурејском поруком?

Валина јукстапозиција епикурејске поруке поред хришћанске не може а да се не доживи као нешто присилно, и потврђује то веома добро познато начело које је формулисао Блез Паскал, да „не у Монтењу, већ у себи, налазим све оно што тамо видим".[296] Другим речима, могуће је (али можда и није тако исправно) тврдити да је аутор рекао све или скоро све што ми желимо да каже.

Са намером да похвали, слично Вали, други хуманиста – Козимо Раимонди (*Cosimo Raimondi*) – срочио је храбро дело, упечатљиво названо *Defensio Epicuri* (датира око 1430) како би указао на поновно откривање и поновну процену епикурејске мисли у модерном добу. Модерно доба, које представља прелаз са небеса метафизике и религије на земљу и њену истину,[297] могло је у Епикуру наћи само свог далеког претечу, новог „Прометеја": оног који је први пут покренуо борбу против било које нове метафизике и било које религије, и окончао је у корист осета, Земље и човека. Више од свих, Хауард Џоунс (*Howard Jones*) је својим најважнијим делом *The Epicurean Tradition* истакао како епикуреизам, после

---

[296] Блез Паскал, (1669), *Мисли*, фраг.64 (Београд: Култура, 1965).

[297] Овај израз оригинално припада Хегелу: види *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* in Id., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, ed. by P. Garniron and W. Jaeschke, (Hamburg: 1986), IX, IV (*Philosophie des Mitelalters und der neueren Zeit*).

средњовековног заборава, има централно место у нашој традицији од модерног доба надаље.[298]

Од тог тренутка Епикур је са пуним правом сврстан у Пантеон најцењенијих филозофа, а у наредним вековима он ће представљати модел мислиоца и човека за читаве генерације. То почиње са атеистичким материјалистом Жулијеном Офре де Ла Метријем (*Julien Offray de La Mettrie*) (1709-1751), аутор прослављеног *Епикуровог система*, који је самог себе прогласио следбеником епикурејског хедонизма и чак покушао да формулише „систем" у савршеној сагласности са Епикуровим материјалистичким учењем, и траје све до раног Маркса.

Међутим, током модерног доба било је и оних који су се, по узору на Валу, трудили да осмисле неку врсту „епикурејског хришћанства", преферирајући пут могућег помирења између Епикуровог учења и учења хришћанства. То је био случај са свештеником и филозофом Гасендијем (1592-1655), који наговештава могуће превазилажење проблема који су се појавили у картезијанском систему у вези са атомистичком Епикуровом филозофијом, али унутар тог систама нису разјашњени, јер се картезијанство већ оградило од њених делова, по којима је у великом нескладу са хришћанством. Према Гасендију, Епикурови атоми су савршени како би се објасниле континуиране промене кроз које пролазе физичке појаве, истовремено чувајући непроменљивост саме материје (односно атома). Међутим, поновна процена великог непријатеља хришћанства коју је извео француски свештеник својим радом *Syntagma philosophicum* (1658) захтева низ промена и побољшања класичног атомизма. Наиме, атоми, уместо да су вечни као што су били код Епикура, постали су производ

[298] Howard Jones, *The Epicurean Tradition*, (London: Routledge, 1992).

божанског стварања: и тако, пошто су створени, Бог их може и уништити. Поред тога, према Гасендијевом тумачењу атомистичка доктрина не искључује телеолошки карактер природе – који је Епикур очигледно одбацио – и, с тога, могућност когнитивног хода уназад, из природе ка Богу. Штавише, Гасенди, признаје постојање рационалне душе коју карактерише бесмртност, упоредо са постојањем осетилне душе. Наравно, и ово је моменат који се не може наћи код Епикура. Дакле, интересовање које Гасенди гаји према Епикуровом лику, поред његове филозофије, доказује његово брилијантно дело *De vita et moribus Epicuri*, где покушава да рехабилитује грчког филозофа, страсно га брани од традиционалних оптужби за морално разарање, безбожност (то није био више од других грчких мислилаца), незнање и одбојност према култури. Поред измена које је свештеник донео Епикуровом систему, важно је приметити да, захваљујући њему, по први пут Епикурова филозофија може да преузме функцију „ancilla theologiae" (слушкиња теологије), доказујући да је одлична у објашњавању овог света, чије је постојање компатибилно са постојањем Бога стваралоца. Ипак, епизода Гасендија, упркос својој изузетној важности, остаје потпуно маргинална унутар хришћанства, јер ће хришћанство наставити да у Епикуру види претњу са којом се треба борити, радије него да уочи савезника са којим треба да нађе заједнички језик. Свакако, то не важи за разарајућу критику слободоумног Сирана де Бержерака (1619-1655), коју је у XVII веку упутио Гасендијевом епикуреизму, развијајући истовремено радикални атеизам. А сваки атеизам је, као што смо већ видели, само делимично компатибилан са епикурејском доктрином.

Као парадигматичан пример непријатељства између хришћанске религије и епикуреизма, довољно је подсетити се да се још у току просветитељства, кардинал По-

лињак – француски академик и аутор поеме *Antilucrece*, у којој је немилосрдно критиковао и Бејла – борио свим силама „против Лукреција – Епикура као квинтесенције свих јереси и свих штетних модернизама".[299] На крају крајева, чак је и за оне који нису хришћани немогуће да у великој мери не посумњају у легитимитет Гасендијевог чина. Другим речима, као и у случају Вале, спонтано се намеће питање да ли се Гасендијев систем дефинитивно може прогласити као епикурејски, пошто је задржао врло мало ставки Епикурове оригиналне поруке и пошто их прилагођава хришћанској поруци, али не без натегнуте интерпретације.

Већ смо дискутовали о томе како се, да би се спречило ширење епикуреизма, ни Хришћани ни Цицерон ни Плутарх не либе се да Епикуру припишу да велича оно што је експлицитно осудио: раскошне теревенке, бескрајне пијанке, наиме, сплет од бесконачних и разузданих ужитака. Чињеница да се епикурејска ataraxia не може идентификовати са стоичком апатијом (пука неосетљивост за страсти и жеље) не значи да се у сваком случају поклапа са потпуним напуштањем чулних наклоности, чији се глас уважава, прати и често занемарује у име разлога.

Imitatio Epicuri, коју топло препоручује цар и филозоф – стоик, Марко Аурелије, као сигурну противтежу у односу на зла егзистенције,[300] представља значајан доказ тога колико је епикурејска реч могла наћи присталице (нарочито међу својим традиционалним непријатељима, стоицима) и ван кругова Епикурових следбеника у строгом смислу. Поред тога, исти тај Марко Аурелије је финансирао јавним новцем епискурејска предавања. И

---

[299] Schmid, види фусноту 258.

[300] Marcus Aurelius, *Meditations*, trans. by Jeremy Collier (London: Walter Scott, 1887), p. 120 (VII, 74); p. 185 (XI, 10).

баш Сенека, који никада није сакривао своју наклоност стоицизму, није оклевао да се у потпуности служи Епикуровим појмовним апаратом; и, замишљајући потенцијалне оптужбе које би му стоик могао упутити, Сенека се оправдава, тврдећи да је његова позиција „да пређе чак и у непријатељски логор, али не као дезертер, већ као извођач".[301] И на крају, Сенекина идеја о филозофији као терапији зла ума сигурно више носи епикурејски него стоички печат, у својим суштинским обрисима.

Гледано из сличног угла рехабилитације филозофа из Врта, Диоген Лаертије је у трећем веку пре нове ере, док је уцртавао пут историје грчке филозофије преко биографија, показао неку врсту поштовања према Епикуру (он је посветио читаву књигу својих *Живота истакнутих филозофа* само њему и Платону), и након разматрања о њему завршава своје дело. Ово је навело многе критичаре на помисао да је Диоген Лаертије епикурејац. Заправо, са његовим ставом, типичним за ентузијазам следбеника више него за разочараног историчара филозофије у модерном смислу, изгледа да је Диоген Лаертије поступио са Епикуром као што је Јевсевије Кесаријски поступио са хришћанством. По Диогеновом мишљењу, читава историја филозофије поставља се као „preparatio epicurea", тј. као нешто подређено и у служби Епикура; слично, за Јевсевија, читава филозофија није била ништа друго до „preparatio evangelica". У овој одлучној рехабилитацији епикурејске поруке, Диоген се снажно супротставља злурадој репутацији коју је Епикурово учење добило, нарочито у светлу наступајуће хришћанске доктрине. Диоген Лаертије чак разматра примедбе које су Епикурови противници упутили и покушава да их оповргне једну по једну.

---

301 *The Epistle of Seneca*, I, 9 (II).

Због свог радикалног материјализма, епикуреизам је наследио марксизам, почев од самог Маркса. Маркс је, као што је већ поменуто, 1841. године одбранио дисертацију у којој расправља о Епикуру и Демокриту, наглашавајући Епикурову супериорност, због тога што је много пажње посветио праксису и људској делатности, чак и када се посматра само из угла појединачне индивидуе. Марксистички материјализам у Епикуру има своју неизбежну тачку ослонца, мада то његови интерпретатори често занемарују. Интерпретатори су превише изразито инсистирали на Фојербаховој страни Марксовог материјалистичког гледишта, а он је фатално заборављао важност грчке мисли за генезу марксистичке мисли. Без превелике прецизности, ограничавамо се само на то да нагласимо како је црта епикуреизма којом је Маркс био нарочито импресиониран била његова упорна упућеност на стварни живот и људску праксу, у супротности са апстрактним аристотелским системом и, пре свега, Платоновим системом који, колико год да су били савршени у својој свеобухватности, изгледа да су занемаривали стварни живот.

Такође је поменуто како је Маркузе у епикурејском хедонизму могао видети први протест, мада неадекватан, против неправедности друштвеног система. Посебно значајан пример удруживања марксизма и епикуреизма је филозоф и критичар Жан Фало (*Jean Fallot*), који је 1951. године у својој књизи *Задовољство и смрт у Епикуровој филозофији*,[302] пажљиво тумачио епикурејске текстове, проналазећи у њима одговор на филозофска и лична превирања која су га плашила. Тако открива да је Себастиано Тимпанаро, у уводу горе поменутог дела,

---

[302] Jean Fallot, *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Epicure* (R. Juillard, 1951); see *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, ed. by S. Timpanaro (Torino: Einaudi, 1977).

приписао Епикуру страст „која се може упоредити са љубављу коју многи људи нашег времена, чак и марксисти, гаје према Фројду као „ослободитељу", независно од сумње и независно од неслагања са појединим местима Фројдове доктрине".[303]

Посебно су у деветнаестом веку, услед успостављања тог „позитивизма" који је све посматрао на начин карактеристичан за науку, почеле да се појављују филолошке студије о Епикуру и његовој доктрини, у покушају да се Епикур смести у своје време и у односу на школе које су му савремене. Монументални рад Хермана Јуснера (Hermann Usener) из 1887. објављен је у Лајпцигу, под насловом Epikurea. Он је овде прикупио сва сведочанства о Епикуру, списе, фрагменте – оне који су тада били познати – у великом филолошком делу, намењеном да буде водич свим студијама које су уследиле.

Овим кратким прегледом разноврсних праваца историјског развоја епикурејске мисли (преглед који свакако не тврди да је исцрпан, такође у светлу чињенице да разматрање историје епикуреизма захтева барем једно посебно дело), намеравамо да завршимо ову књигу. Надамо се да смо пренели Епикуров глас читаоцу без превише неспоразума и, у исто време, без арогантне претпоставке да разумемо аутора боље од њега самог. Ако смо и могли да олакшамо уму читаоца преко излагања епикурејске мисли, не можемо а да не будемо срећни због тога, захваљујући поређењу медицине и филозофије на коме је Епикур изградио свој систем. „Јер, као што нема користи од медицине ако не протера болести тела, тако нема ни користи од филозофије, ако не протера душевну патњу".[304]

---

303 Ибид.

304 Hermann Usener, frag. 221. <http://www.attalus.org/translate/epicurus2.html#us1a> [accessed 17 March 2017].

БИБЛИОГРАФИЈА

О Епикуровом животу

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols., trans by R. D. Hicks (London: Heinemann, 1925)

Gassendi, Pierre, *De vita et moribus Epicuri libri octo* (Lyons: Guillaume Barbier, 1647)

Епикурејски речник и индекс

Alfano, Caranci, Luciana, *L'atomo nel lessico di Epicuro e di Lucrezio,* (Napoli: Loffredo 1984)

Balaudé, Jean-François, *Le vocabulaire d'Épicure,* (Paris: Ellipses, 2002)

Usener, Hermann, (1887), *Epicurea* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)

—— *Glossarium Epicureum*, ed. by M. Gigante and W. Schmid (Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1977)

Widmann, Hans, *Beiträge zur Syntax Epikurs*, (Stuttgart-Berlin: Kohlhammer, 1935)

Библиографски каталог

Association Guillame Budé, *Actes du VIII Congrès* (Paris, 5-10 avril 1968), (Paris: Societé d'Édition Les Belles Lettres, 1969), 93-168

Isnardi, Parente, Margherita, 'Epicuro', *Questioni di storiografia filosofica*, ed. by V. Mathieu (Brescia: Editrice La Scuola, 1975)

Mette, H. J., 'Epikuros 1963-1978' in *Lustrum*, 21 (1978), 44-114; 22 (1979), 109-114; 26 (1983), 5-6

Ueberweg, Friedrich, and Flashar, Hellmut, *Grundrisse der Geschichte der philo-sophie. Band 4: Die Hellenistische Philosophie*. 4/1 Von M. Erler, *Epikur? Die Schule Epikurs? Lucrez* (Basel: Schwabe & Co. AG Verlag, 1994), 38-43; 53-61; 72-74; 120-125; 170-187; 195-202

Други радови које смо користили

A Literal Translation of the Satires of Juvenal and Persius (Dublin: A. Watson, 1822)

Alighieri, Dante, *Convivio*, trans. by Richard Lansing (Garland, 1990)

—— *Dante's Inferno*, trans. by Rev. henry Francis Cary, illustr. by Gustave Doré (New York: Cassell, Petter, Golpin and Co., 1959)

Aristotle, *De Anima*, trans. by R. D. Hicks, (Cambridge: Cambridge University Press, 1907)

—— *Nicomachean Ethics*, trans. F. H. Peters, (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., 1906)

—— *On the Heavens*, ed. by William Keith Chambers Guthrie (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1939)

—— *Physics*, trans. by Robin Waterfield, ed. by David Bostock (Oxford: Oxford University Press, 1999)

—— *Politics*, trans. by Ernest Barker (Oxford, Oxford University Press, 1998)

—— *The Metaphysics of Aristotle*, trans. by Thomas Taylor (London: Davis, Wilks and Taylor, 1801)

Atomisti antichi. Frammenti e testimonianze, ed. by M. Andolfo (Milano: Bompiani, 2001)

Bayle, Pierre, (1706), *A Historical and Critical Dictionary in Four Vols* (London: Hunt and Clarke, 1826)

Bentham, Jeremy, (1789), *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Raleigh, NC: Hayes Barton press, 2006)

Bloch, Ernst, (1959), *On Karl Marx,* trans. John Maxwell (New York: Herder and Herder, 1971)

—— 1959. *The Principle of Hope*, 3 vols., trans. by Neville Plaice, Stephen Plaice, Paul Knight (Cambridge, MA: The MIT Press, 1995)

Burnyeat, Miles, Fredric, 'Tranquillity without a Stop: Timon, Frag. 68', *The Classical Quarterly,* vol. 30, 1 (1980), 86-93

Cicero, *De Amicitia and Scipio's Dream*, trans. by Andrew P. Peabody (Fb & C Limited, 2015)

—— *On the Ends of Good and Evil,* trans. by Harris Rackham (New York: The Macmillan Co.; London, William Heinemann, 1924)

—— *On Fate*, in *The Treatises of M. T. Cicero: On the Nature of the Gods, On Di-vination, On Fate, On the Republic, On the Laws, On Standing for the Consulship*, trans. and ed. by C. D. Yonge (London: W. Clowes and Sons, 1878)

—— *On the Nature of Gods*, trans. by Harris Rackham (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann, 1967)

—— *On Oratory and Orators (De Oratore)*, trans. by J. S. Watson (New York: Harper and Brothers, 1875),

—— *Tuscolan Disputations*, trans. by Andrew P. Peabody (Boston: Little, Brown and Company, 1886)

Clement of Alexandria, *The Writings of Clement of Alexandria,* 2 vols., trans. by Rev. William Wilson (Edinburgh: T. & T. Clark, 1867)

Derrida, Jacques, (1972), *Dissemination*, trans. by Barbara Johnson (Chicago: The University of Chicago Press, 1981)

Dilthey, Wilhelm, (1907), *The Essence of Philosophy*, trans. by Stephen A. Emery and William T. Emery (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1954)

Droysen, Gustav, *Geschichte des Hellenismus*, 2 vols. (Leipzig, 1836-43)

Hegel, G., W., F., (1807), *Phenomenology of Spirit*, trans. by A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977)

—— 1832. *Lectures on the Philosophy of Religion. Together with a Work on the Proofs of the Existence of God*, trans. by Rev. E B. Speirs, J. Burdon Sander-son, 3 vols., (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1895)

—— 1837. *Lectures on the History of Philosophy*, trans. Elizabeth S. Haldane, Francis H. Simson (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Paternoster House, 1896)

—— 1837. *Lectures on the Philosophy of History*, trans. by J. Sibree (Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001

Heidegger, Martin, (1927), *Being and Time*, trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, (Oxford: Blackwell Publishing, 2009)

Horace. Satires, Epistles, and Ars Poetica, ed. by H. Rushton Fairclough (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1929)

—— *The Odes of Horace*, trans. by Rev. Philip E. Phelps (London: James Parker & Co., 1897)

Hume, David (1753), *The Natural History of Religion in Four Dissertations* (London: A. & C. Black Ltd., 1956)

Kant, Immanuel (1781), *Critique of the Pure Reason*, trans. Norman Kempt Smith (Basingstoke: Palsgrave Macmillan, 2007)

Lactantius, *The Minor Works*, trans. by Sister Mary Francis McDonald (Washing-ton D. C.: The Catholic University of America Press, 1965)

Lange, Friedrich, Albert, (1866), *History of Materialism and Criticism of its Present Importance,* in 3 vols., trans. by E. C. T., (Boston: James R. Osgood and Company, 1877)

Leopardi, Giacomo, (1835), *The Poems of Leopardi*, trans. by Francis Henry Cliff (London: Remington & Co., 1893)

Lucretius, *On the Nature of Things. A philosophical Poem*, trans. by Rev. John Selby Watson (London: Harry G. Bohn, 1851)

Marcus Aurelius, *Meditations*, trans. by Jeremy Collier (London: Walter Scott, 1887)

Marcuse, Herbert, (1938), 'On Hedonism', in *German 20th-Century Philosophy: The Frankfurt School*, ed. by Wolfgang Schirmacher (New York: Continuum, 2000).

Mill, John, Stuart, (1863), 'Utilitarianism', in *On Liberty and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

Mondolfo, Roberto, *L'infinito nel pensiero dei Greci* (Firenze: Le Monnier, 1934).

Montaigne, Michel, de (1558), *The Complete Essays*, trans. M. A. Screech, (London: Penguin Books, 2003)

Moore, Edward, George, (1903), *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1922)

Nietzsche, Friedrich, (1879), *Human, All Too Human, A Book for Free Spirits*, trans. by R. J. Hollingdale, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010

—— 1882. *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff and Adrian Del Carlo, ed. Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2008)

Paratore, Ettore, *La letteratura latina dell'età repubblicana e augustea* (Firenze-Milano: Sansoni - Accademia, 1969)

Pareyson, Luigi, *Ontologia della libertà*, ed. by G. Riconda and G. Vattimo (Torino: Einaudi, 2000)

Pascal, Blaise, (1669) *Pensées*, trans. by W. F. Trotter (Mineola, NY: Dover Publications Inc., 2003)

Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, trans. by Harold North Fowler (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1943)

—— *Plato' Gorgias*, trans.by E. M. Cope, (Cambridge: Deighton, Bell & Co., 1864)

—— *Theaetetus. Sophist*, trans. by Harold North Fowler (Cambridge, MA: Cambridge University Press),

Plutarch, *Moralia*, 15 vols., trans. by Harold Cherniss (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976)

Reale, Giovanni, *La filosofia di Seneca come terapia dell'anima* (Milano: Bompiani, 2003)

Robertson, Smith, William, (1889), *The Religion of the Semites. The Fundamental Institutions,* (London: A. & C. Black, 3rd ed. 1927).

Rohls, Jan, *Geschichte der Ethik [History of Ethics],* (Tübingen: JCB Mohr, 1991)

Ronconi, Alessandro, *Da Lucrezio a Tacito* (Firenze: Vallecchi, 1968)

Sartre, Jean-Paul, (1943), *Being and Nothingness, an Essay on Phenomenological Ontology,* trans. by Hazel E. Barnes (London: Routledge, 2009).

Schopenhauer, Arthur, (1813), *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason,* vol. 4, trans. and ed. by David E. Cartwright, Edward E. Herdmann, Christopher Janaway (Cambridge: Cambridge University Press, 2012)

Seneca, *On Providence, On Tranquillity of Mind, On Shortness of Life, On Happy Life*, trans. by John Fletcher Hurst (Scholar's Choice, 2015)

—— *Physical Science in the Time of Nero, being a translation of the 'Quaestiones Naturales' of Seneca,* trans. by John Clarke, (London: MacMillan & Co., 1910)

—— *The Epistles of Seneca (Ad Lucilium Epistulae Morales),* 3 vols., in Seneca, 10 vols., trans. by Richard M. Gummere (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979)

Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos (Against the Logicians)*, trans. and ed. by Richard Bett, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)

—— *Against the Musicians (Adversus Musicos)*, trans. and ed. Denise Davidson Greaves, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1966)

Shakespeare's Hamlet, ed. by John Livinston Lowes (New York: Henry Holt & Co., 1914)

Spinoza, Benedict, de, (1667), *Ethics*, ed. and trans. by Edwin Curley (London: Penguin Books, 1996)

T*he Confessions of St. Augustine*, trans. by J. G. Pilkington (New York, International Collectors Library, 1900)

The First Philosophers, The Presocratics and the Sophists, trans. by Robin Waterfield, (Oxford: Oxford University Press, 2009)

The Works of Lucian of Samosata, 8 vols., trans. by A. M, Harmon (London: Heinemann, 1913, rep. 1961)

The works of Walter Pater, 9 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011)

Voltaire, *Candide and Other Stories*, trans. by Roger Pearson, (Oxford: Oxford University Press, 2006)

Weber, Max, (1917), *The Vocation Lectures*, trans. by Rodney Livingstone, ed.by David Owen and Tracy Strong, (Illinois: Hackett Books, 2004)

Епикурова дела

Само је неколицина Епикурових дела до нас доспела у потпуности; међутим, често употребљавани фрагменти су доступни. Наслове ћемо навести на латинском:

Epistula ad Herodotum (Diogenes Laertium, Book X)

Epistula ad Pythoclem (Diogenes Laertium, Book X)

Epistula ad Menoeceum (Diogenes Laertium, Book X)

Ratae Sententiae (Diogenes Laertium, Book X)

Vaticanae Sentetiae (Wotke, K., 'Epikurische Spruchsammlung', Wiener Studien, 10 [1888])

Testamentum (Bailey)

Fragmenta (Bailey)

Више информација када је реч о преиспитивањима која се тичу издања Епикурових текстова може се пронаћи у Graziano Arrighetti, *Epicuro*. Opere (Torino: Einaudi, 1973), pp. XV-XXVI, где то читаоци могу потражити. Молим Вас да имате на уму да је, у сваком случају, основно издање дела, фрагмената и свадочанстава о Епикуру, чија се пагинација уобичајено користи, у Hermann Usener, (1887), *Epicurea* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). У Јуснеровом оригиналном делу очигледно нису текстови и фрагменти који су пронађени након његовог објављивања: њих треба потражити код Arrighetti-ја или радовима које је уредио Cyril Bailey, *Epicurus, The Extant Remains. With Short Critical Apparatus, Translation and Notes* (Oxford: Clarendon Press, 1926; rep. Olms: Hildesheim, 1970); и Simon Laursen, 'The Later Parts of Epicurus, On Nature, 25th Book', *Cronache Ercolanesi*, 27 (1997), pp. 5-83.

Студије о Епикуровој мисли и о његовој судбини

Adorno, Francesco, 'Fisica epicurea, fisica platonica, fisica aristotelica', *Elenchos*, 4 (1983), 207-33

Alberti, Antonina, *Sensazione e realtà: Epicuro e Gassendi* (Firenze: L. S. Olschki, 1988)

Alfieri, Vittorio, Enzo, *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, (Firenze: Le Monnier, 1953).

Amerio, Romano, 'L'epicureismo e il bene', *Filosofia*, 4, (1953), 227-254

Annas, Julia, E., *Hellenistic Philosophy of Mind* (Berkeley: University of California Press, 1993)

Arrighetti Graziano, 'Sul valore di ἐπιλογίζομαι ἐπιλόγισις nel sistema di Epicuro', *La parola del passato*, 7, (1952), 119-144

—— 'Phylia e Physiologia: i fondamenti dell'amicizia epicurea', *Materiali e Discussioni per l'Analisi dei testi Classici*, 1 (1978), 49-63

Asmis, Elizabeth, *Epicurus's scientific method* (Ithaca: Cornell University Press, 1984)

Barigazzi, Adelmo, *Stoicismo ed Epicureismo nell'Età Imperiale in Storia della filosofia*, 12 vols., ed. by M. Dal Pra (Milano: Vallardi, 1975), IV, Chapt. II; IV, XI

Bartling, Heinz, Michael, *Epikur: Theorie der Lebenskunst*, (Traude Junghans Verlag, 1994)

Bailey, Cyril, *The Greek atomism and Epicurus*, (New York: Russell & Russell, 1928)

Bignone, Ettore, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols. (Firenze: La Nuova Italia, 1936)

Bollack, Jean, & Laks, André, *Études sur l'Épicureisme antique*, Cahiers de philologie I, (Lille)

Bonelli, Gian, *Aporie etiche in Epicuro*, (Peeters Bvba, 1979)

Boyancé, Pierre, *Lucrèce et l'épicureisme* (Presses Universitaries de France, 1963)

Brescia, C., *Ricerche sulla lingua e sullo stile di Epicuro*, (Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1956)

Brun, Jean, (1959), *L'Épicureisme* (Paris: PUF, 1991)

Brunschwig, Jacques, 'Épicure et le problème du language privé', *Revues des scinces humaines*, 43 (1977), 157-177, (rep. in Brunschwig 1995: 43-68)

—— *Études sur les philosophie hellénistiques: épicureisme, stoïcisme, scepticisme* (Paris: PUF, 1995)

Cambiano, Giuseppe, 'L'atomismo antico', *Quaderni di storia*, 23 (1997), 5-17

Capasso, Giambattista, *Comunità senza rivolte. Quattro saggi sull'Epicureismo* (Napoli: Bibliopolis, 1987)

Cappiello, Giovanni, *La filosofia naturale di Epicuro* (Napoli: Liguori, 1968)

Clay, Diskin, *Lucretius and Epicurus* (Ithaca: Cornell Univerisity Press, 1983)

—— *Paradosis and survival: three chapters in the history of Epicurean philosophy* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988)

De Witt, Norman, Wentworth, *Epicurus and his Philosophy*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954)

—— *St. Paul and Epicurus*, (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954)

Diano, Carlo, 'La psicologia di Epicuro e l'età delle passioni', *Giornale critico della filosofia italiana*, VII (1939) - X (1942); later collected in *Scritti epicurei* (Firenze: Olschki, 1974), 129-280

Di Vona, Piero, 'Per una storia dell'Epicureismo', *La Parola del Passato*, 34 (1979), 313-320

Fallot, Jean, *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Epicure*, (R. Juillard, 1951)

Farrington, Benjamin, (1967), *The Faith of Epicurus* (Littlehampton Book Services, 1969)

Festugière, André-Jean, (1946), *Epicurus and his Gods*, trans. by C. W. Chilton (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956

Freymuth, Günther, *'Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie'*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für hellenistisch-römische Philosophie, Veröffentlichung 2, 4 (Berlin: Akademie-Verlag, 1953)

Frischer, Bernard, *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece* (Berkeley: University of California Press,1982)

Furley, David, J., *Two Studies in the Greek Atomists: Indivisible Magnitudes. Aristotle and Epicurus on Voluntary Action* (Princeton: University Press, 1967)

Gemelli, Benedino, 'L'amicizia in Epicuro', *Sandalion*, 1 (1978), 59-72

Giannantoni, Gabriele, 'Il piacere cinetico nell' etica epicurea', *Elenchos*, 4 (1984), 25-44

Giannontoni, Gabriele & Gigante, Marcello ed., *Epicureismo Greco e Romano. Atti del Congresso Internazionale* (Napoli, 19-26 maggio 1993), 3 vols. (Napoli, Bibliopolis, 1996)

Gigante, Marcello, *Scetticismo e epicureismo* (Napoli: BIbliopolis, 1981)

—— *Cinismo e epicureismo* (Napoli, Bibliopolis, 1987)

Goldschmidt, Victor, 'La doctrine d'Épicure et le droit', *Revue des Études Grecques*, 93, 440 (1980), 291-293

Gordon, Dane, R., & Suits, David, B., *Epicurus: His Continuing Influence and Contemparary Relevance*, (Rochester, NY: Rit Cary Graphic Art Press, 2003)

Grilli, Alberto, *La posizione di Aristotele, Epicuro e Posidonio nei confronti della storia della civiltà* (Milano: Hoepli, 1953)

Guyau, Jean-Marie, (1878), *La Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* (Paris: Libraire Felix Alcan, 1927).

Hibler, Richard, W., *Happiness through Tranquillity: the School of Epicurus* (Lanham: University Press of America, 1984)

Hossenfelder, Malte, *Epikur* (München, C. H. Beck, 1991)

Innocenti, Piero, *Epicuro* (Firenze: La Nuova Italia, 1975)

Isnardi Parente, Margherita, 'L'epicureismo', *Questioni di storiografia filosofica*, (Brescia: La Scuola, 1976), I, 359-399

—— 'La dottrina di Epicuro e il „carattere pratico" della filosofia ellenistica', *RSF*, 33 (1978), 3-2

—— *La filosofia dell'Ellenismo* (Torino: Loescher, 1979)

Jones, Howard, *The Epicurean Tradition* (London: Routledge, 1992)

Kimmich, Dorothee, *Epikureische Aufklärungen: Philosophische-undpoetische Konzepte der Selbstsorge* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993)

Kleve, Knut, *Gnosis theon. Die Lehre von der naturlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie* (Osolae: Universitetsforlaget, 1963)

Koen, Avraam, *Atoms, Pleasures, Virtue: The Philosophy of Epicurus* (New York-Bern-Paris: P. Lang, 1995)

Krämer, Hans, Joachim, *Platonismus und hellenistische Philosophie* (Berlin: De Gruyter, 1971)

Krüger, Gerhard, *Epikur und die Stoa über das Glück* (Heidelberg: F. Müller, 1998)

Lemke, Dietrich, *Die Theologie Epikurs: Versuch einer Rekonstruktion* (München: C. H. Beck'sche Verlagshandlung, 1973)

Lévy, Carlos, *Les philosophies hellénistiques* (Paris: LGF, 1977)

Long, Anthony, Arthur, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics* (Los Angeles: University of California Press, 1986)

Longo Auricchio, Francesca, 'La scuola di Epicuro', *CErc*, 8 (1978), 21-37

Manolidis, Georgios, *Die Rolle der Physiologie in der Philosophie Epikurs* (Frankfurt am Mein: Athäneum, 1987)

Markovits, Francine, *Marx dans le jardin d'Épicure* (Paris: Éd: Le Minuit, 1974)

Marx, Karl, (1902), *The Difference between the Democritean and the Epicurean Philosophy of Nature,Marx-Engels Collected Works*, 50 vols. (London: Lawrence & Wishart, 1975-2001), I (1975)

Mauthner, Frits, (1920), 'Der Atheismus und seine Gechichte im Abenlande', *Epicuro e Lucrezio*, I (Olms, 1985), 119-141

Merlan, Philip, *Studies in Epicurus and Aristotle*, (Wiesbaden: Otto Harrassowits, 1960)

Milanese, Guido, *Lucida carmine: comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*, (Milano: Vita e Pensiero, 1989)

Mitsis, Phillip, *Epicurus's Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, (Ithaca: Cornell University Press, 1988)

Mondolofo, Rodolfo, *La coscienza morale da Omero a Epicur*o, (Milano-Napoli: Ricciardi, 1960)

Morel, Pierre-Marie, *Atome et nécessité: Democrite, Épicure, Lucrèce* (Paris: Presse Universitaire de France, 2000)

Müller, Reimar, *Anthropologie und Ethik in der epikureische Philosophie* (Berlin: Akademie-Verlag, 1987)

Natorp, Paul, *Forschung zur Geschichte des Erkenntinsproblem im Alterum*, 1884

Obbink, Dirk, 'The Atheism of Epicurus', *GRBS*, 30 (1989), 187-223

Otto, Walter, Friedrich, *Epikur*, (Stuttgart: Klett, 1975)

Paganini, Gianni & Tortarolo, Eodoardo, *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004)

Pesce, Domenico, Sulla dottrina del piacere in Epicuro, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXIV, 1 (1982) 3-26

—— *Introduzione a Epicuro* (Roma-Bari: Laterza, 1990)

Philippson, Robert, *Studien zur Epikur und den Epikureern*, im Anschluss an Wolfgang Schmid. ed. by Joachim Classen (Basel: Schwabe & Co. Verlag, 1983)

Preuss, Peter, *Epicurean Ethics: Katastematic Hedonism* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1994)

Reale, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana*, 10 vols. (Milano: Bompiani, 2004), V (*Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*)

Rist, John, Michael, *Epicurus, an Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972)

Rodis-Lewis, Geneviève, *Épicure et son école* (Paris: Gallimard, 1993)

Rodrìguez, Donìs, Marcelino, *El materialimo de Epicuro y Lucretio* (Publicationes de la Universidad de Sevilla, 1989)

Ronconi, Alessandro, 'Appunti di estetica epicurea', *Miscellanea Rostagni* (Torino: 1963)

Rostagni, Augusto, *Storia della letteratura latina*, 3 vols. (Torino: U.T.E.T., 1949)

Salem, Jean, *Tel un dieu parmi les hommes. L'Étique d'Épicure* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989)

—— *Démocrite, Épicure, Lucrèce: La vérité du minuscule* (La Versanne: Encre Marine, 2000)

Sambursky, Samuel, (1956), *The physical world of the Greeks*, trans. by Merton Dagut (Princeton University Press, 1987)

Schmid, Wolgang, P., *Epikurs Kritik der platonische Elementenlehre* (Leipzig: O. Harrassowitz, 1932)

—— 'Epikur', *Reallexicon für Antike und Christentum* (Stuttgart: 1961)

Serres, Michel, *La naissance de la Physique dans le Poème de Lucrèce*, (Paris: Ed. de Minuit, 1977)

Sharples, Robert, W., *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy* (London: Routledge, 1996)

Silvestre, Maria, Luisa, *Democrito e Epicuro. Il senso di una polemica* (Napoli: Loffredo, 1985)

Strozier, Robert, M., *Epicurus and Hellenistic Philosophy* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1985)

Taylor, Alfred, Edward, *Epicurus*, (London: Constable & Co. Ltd., 1911)

Warren, James, *Epicurus and Democritean Ethics: an Archaeology of Ataraxia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)

—— F*acing Death: Epicurus and his Critics* (Oxford: Oxford University Press, 2004)

Zeller, Eduard, (1844-1891), *Die Philosophie der Griechen in ihren geschichtliche Entwicklung dargestellt* (Leipzig: O. R. Reisland, 1921)

*Издања која је преводилац користио приликом превођења оригиналног дела са енглеског на српски језик

Аристотел, *Метафизика* (Загреб: Глобус, 1988)

Аристотел, *Никомахова етика* (Загреб: Глобус, Свеучилишна наклада ЛИБЕР, 1988)

Аристотел, *Политика* (Загреб: Глобус, Свеучилишна наклада ЛИБЕР, 1988)

Аугустин, Аурелије, *Исповијести* (Загреб: Кршћанска садашњост, 1987)

Цицерон, Марко, Тулије, *О крајностима добра и зла* (Сарајево: Веселин Маслеша, 1975)

Цицерон, *Расправе у Тускулу* (Београд: Српска књижевна задруга, 1974)

Хегел, Г. В. Ф., *Феноменологија духа* (Београд, БИГЗ, 1974)

Лаертије, Диоген, *Животи и мишљења истакнутих филозофа* (Београд: БИГЗ, 1985)

Лукреције, *О природи ствари (*Београд: Просвета, Издавачко предузеће Србије, 1951)

Мур, Ц. Е., *Принципи етике* (Београд: Плато, 1998)

Ниче, Фридрих, *Људско, сувише људско* (Београд: Дерета, 2005)

Ниче, Фридрих, *Весела наука* (Београд: Графос, 1984)

Паскал, Блез, *Мисли* (Београд: Култура, 1965)

Платон, *Држава* (Београд: БИГЗ, 1993)

Платон, *Филеб и Теетет* (Загреб: Напријед, 1979)

Платон, *Ијон, Гозба, Федар, Одбрана Сократова, Критон, Федон* (Београд: Дерета, 2006)

Сенека, Л. А., *Расправа о блаженом животу* и *Одабрана писма Луцилију* (Београд, Модерна, 1990)

Репродукција на корици: Peter Paul Rubens – Epicurus Garden

CIP - Каталогизација у публикацији - Народна библиотека Србије, Београд

14 Епикур
17.023.34

ФУЗАРО, Дијего, 1983-
Лечење Епикуром : хедонизам у служби етике / Дијего Фузаро ; [превод Катарина Мајсторовић]. - Београд : Унија синдиката просветних радника Србије, 2018 (Чачак : Атеље Јуреш). - 236 стр. ; 25 cm

Prevedeno prema: Epicurus's Pharmacy / Diego Fusaro ; izv. stv. nasl.: La farmacia di Epicuro. - Стр. 11-17: Предговор српском издању / Катарина Мајсторовић. - Стр. 19-23: Увод енглеском издању / Ђовани Реале (Giovanni Reale). - Тираж 500. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija: 223-235.

ISBN 978-86-80592-04-6

a) Епикур (341пне-270пне) b) Срећа
COBISS.SR-ID 269077516