

NAUKA ETYCZNA LUKRECJUSZA



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

ADRIANA
GRZELAK-KRZYMIAŃSKA

NAUKA ETYCZNA LUKRECJUSZA

Adriana Grzelak-Krzymianowska – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny
Zakład Latinistyki i Językoznawstwa, 90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

RECENZENT

Marian Szarmach

REDAKTOR INICJUJĄCY

Witold Szczęsny

REDAKTOR WYDAWNICTWA

Miranda Pawłowska

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI

AGENT PR

Wojciech Galik

Zdjęcie wykorzystane na okładce:

© Depositphotos.com/83440992/stock-photo-painted-wall-in-pompeii-city.html

© Copyright by Adriana Grzelak-Krzymianowska, Łódź–Kraków 2021

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź–Kraków 2021

© Copyright for this edition by AGENT PR, Łódź–Kraków 2021

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09697.19.0.M

<https://doi.org/10.18778/8220-431-5>

Ark. wyd. 17,5; ark. druk 16,375

ISBN 978-83-8220-431-5

e-ISBN 978-83-8220-432-2

ISBN AGENT PR 978-83-64462-70-2

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 665 58 63

SPIS TREŚCI

Uwagi wstępne. Status quaestionis	7
Problemy teoretyczne i metodologiczne	17
 Część I. Budowa i miejsce wierszy poświęconych rozważaniom etycznym	21
1. Miejsce i rola wywodów etycznych w strukturze poematu	23
1.1. Umieszczenie rozważań o treści etycznej w poemacie	23
1.1.1. Podstawowe pojęcia epikurejskiej nauki o moralności	23
1.1.2. Występowanie w poemacie dłuższych wywodów o charakterze etycznym	30
1.1.3. Umieszczenie krótkich wzmianek o charakterze etycznym ...	41
1.2. Sposoby wprowadzania rozważań etycznych w strukturę kompozycyjną poematu	43
1.2.1. Sposób ukazania treści etycznych w prologach poematu	46
1.2.2. Charakter pozostałych wierszy utworu skupionych na kwestiach etycznych	54
1.2.3. Sposoby łączenia wywodów o treści etycznej i rozważań poświęconych fizyce	62
2. Sposoby i formy przejawiania się refleksji etycznej w poemacie Lukrecjusza	75
2.1. Kompozycja partii poematu poświęconych kwestiom etycznym	75
2.1.1. Związki tematyczne pomiędzy wierszami poematu poświęconymi etyce a wywodami „fizycznymi”	75
2.1.2. Sposób konstruowania przez Lukrecjusza rozważań o charakterze etycznym	81
2.1.3. Środki służące konstruowaniu treści wyводу o moralności	83
2.2. Sposoby i formy perswazji wykorzystane w wykładzie etycznym	90
2.2.1. Charakter obecnych w poemacie ocen etycznych	90
2.2.2. Charakter znajdujących wyraz w poemacie norm etycznych	102
2.2.3. Leksykalne i retoryczne środki służące konstruowaniu perswazji etycznej	110

Część II. Treść nauki etycznej	125
1. Epikurejska droga ku najwyższemu dobru	127
1.1. Źródła poznania etycznego w ujęciu Lukrecjusza	127
1.1.1. Epikurejskie pojmowanie wartości w poemacie <i>O rzeczywistości</i> ..	127
1.1.2. Źródła wiedzy o wartościach w ujęciu historycznym	136
1.1.3. Źródła wiedzy etycznej w aspekcie indywidualnym	145
1.2. Kierunki i etapy rozwoju etycznego	153
1.2.1. Czynniki warunkujące rozwój etyczny człowieka	154
1.2.2. Znaczenie motywacji w procesie rozwoju moralnego	163
1.2.3. Czynniki wpływające na etapy rozwoju etycznego człowieka ...	172
2. Charakter epikurejskiego szczęścia	183
2.1. Lukrecjusz o czynnikach decydujących o kształcie etycznego ideału ..	183
2.1.1. Konstruktywne i reduktywne składniki epikurejskiego wzorca etycznego	183
2.1.2. Charakter wyróżnianych przez Lukrecjusza wartości etycznych	191
2.1.3. Próby hierarchizacji elementów ideału etycznego	198
2.2. Epikurejskie szczęście według Lukrecjusza	204
2.2.1. Lukrecjusz o kondycji moralnej człowieka	205
2.2.2. Epikurejska świadomość etyczna	212
2.2.3. Szczęście w ujęciu Lukrecjusza	216
Zakończenie	239
Wykaz skrótów	243
Bibliografia	245
Summary	259

UWAGI WSTĘPNE. STATUS QUAESTIONIS

Poemat Lukrecjusza *De rerum natura*, w którym poeta przedstawia w języku łacińskim główne treści nauki epikurejskiej, pozostaje dla filologów klasycznych ciągle jeszcze niezbadanym do końca obszarem. Dla badacza, który zechce poświęcić mu swój czas i zainteresowanie, stanowi materiał do gruntownych i wielokierunkowych studiów. A przy tym dzieło *De rerum natura* okazuje się w lekturze niezwykle interesujące i bogate tematycznie. Obok nauki o treści fizycznej, która – jak stwierdza sam autor poematu – *quoniam haec ratio plerumque videtur / tristior esse quibus non est tractata* (IV 18–19)¹, zawiera rozważania, które przemawiają bezpośrednio do wrażliwości również współczesnego czytelnika.

Do tych rozważań można zaliczyć przede wszystkim wiersze, w których autor przedmiotem swego zainteresowania czyni szeroko pojętą naukę o moralności, mimo iż poeta nigdzie w swoim dziele nie wspomina o tym, że jego zamierzeniem jest przedstawienie epikurejskiej doktryny etycznej. Przeciwnie, już w początkowych wierszach poematu sugeruje wyraźnie „fizyczną” treść swego dzieła, gdy, zwracając się do bogini Wenus, stwierdza, że zamierza w swoim utworze skupić się na problemach przyrodniczych (*de rerum natura pangere conor* I 24–25). Przedmiotem swojej twórczości czyni jednak nie tylko wykład atomistycznej fizyki Epikura, lecz podejmuje także wyraźnie refleksje na temat wartości moralnych w życiu człowieka, które stanowią zasadniczy przedmiot podjętych w tej pracy badań.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że w świecie grecko-rzymskim odnajdujemy wiele dzieł, którym autorzy nadali tytuł *peri physeos* i których treść jest poświęcona zagadnieniom przyrodniczym². Stąd wydaje się zrozumiałe, że właśnie w nich – a zwłaszcza w liczącym trzydzieści siedem ksiąg dziele samego Epikura – doszukiwano się źródeł i wzorów dla poematu Lukrecjusza. Nie ma jednak zgody wśród badaczy w kwestii, czy i w jakiej mierze Lukrecjusz, wykorzystując w swoim poemacie ten charakterystyczny tytuł, nawiązywał do przyrodniczej treści dzieł poprzedników (zob. Biscuso, 2015: 148–197). Poemat Lukrecjusza

¹ Wszystkie oryginalne cytaty z poematu Lukrecjusza podaje za: Martin, J. (1963); przekłady zaś za: Tytus Lukrecjusz Karus (1958). Przy cytatach oryginalnych bez podania autora, autorem jest Lukrecjusz.

² *Περὶ Φύσεως*, (*Peri Physeos*) to tytuł wykorzystany przez kilku starożytnych filozofów, zwłaszcza przedsokratyków (Anaksymander, Ksenofanes, Heraklit, Melissos z Samos, Empedokles). Zob. Kirk, Raven, Schofield, 1999: 111, 171, 188, 281, 384.

z tekstami prekursorów może łączyć przede wszystkim forma i charakter gatunku oraz chęć naśladowania Epikura, a nie tematyczna ciągłość przekazywanych myśli. Takie wyjaśnienie wydaje się sugerować D. Sedley (1998: 8), który uważa, że Lukrecjusz chociaż inspirował się w swojej pracy dziełem Epikura *Peri physeos*, to jednak odszedł od struktury tekstu filozofa z Samos i stworzył dzieło całkowicie odmienne od ujęcia swojego mistrza³. Za angielskim badaczem uważam, że dzieło *De rerum natura*, mimo swego tytułu, nie jest jedynie wykładem epikurejskiej fizyki. Podobnie jak sam Epikur w *Liście do Herodota* – dotyczącym zasadniczo fizyki – zawarł także elementy z zakresu kanoniki oraz etyki⁴ tak też Lukrecjusz uczynił w swoim poemacie. O szczególnym zainteresowaniu Epikura nauką o moralności świadczą proporcje, w jakich pozostają względem siebie podejmowane przez niego tematy⁵ oraz charakter samej jego nauki. Zasadniczą rolę etyki w systemie Epikura podkreśla Sekstus Empiryk (*Adv. Math.* XI 169),

³ Zależność Lukrecjusza od Epikura D. Sedley (1998: 8) określa mianem „filozoficznej inspiracji” (*philosophical inspiration*).

⁴ Epikur wspomina chociażby o zależnościach między poznaniem fizyki a etyką (DL X 78) oraz o strachu i afektach, które stanowią element rozważań z zakresu etyki (DL X 81). Tematy te zostały rozwinięte przez Lukrecjusza w jego opracowaniu epikurejskiej filozofii. Zob. też: Mecci, 2018: 195–204.

⁵ Patrz: DL X 26–29. Epikurovi przypisywano autorstwo bardzo wielu tekstów, spośród których jednak zachowało się niewiele. H. Usener (1887: 85–90) wymienia kilku autorów, którzy dają tego świadectwo m.in. Arrianusa (*Epict. Dissert.* I 20, 19), Senekę (*Epist.* 46, 1), Plutarcha (*De occulte vivendo* 3 p. 1129a) i Cycerona (*Tusc. disp.* II 3, 8). Spośród przypisywanych Epikurovi przez DL ponad 300 zwojów tekstów (z których jako najlepsze wymienia 40) oraz listów do utworów o charakterze fizycznym zaliczyć można bez wątpienia rozprawy: *O przyrodzie*, *O atomach i próżni*, *Wyciąg z ksiąg przeciwko fizykom*, *O kacie w atomie*. Do nich najprawdopodobniej należały również księgi *O widzeniu*, *O dotyku*, *O podobiznach*, *O wyobraźni*. Można by je było zaliczyć również do ksiąg kanonicznych dotyczących poznania rzeczy, jednakże DL wyraźnie podkreśla, że do dzieł poświęconych tej tematyce należał przede wszystkim utwór pt. *Kanon* (*O kryterium*). Zagadnienia etyczne pojawiają się w następujących tekstach: *O miłości*, *O wyborze i unikaniu*, *O najwyższym dobru*, *O bogach*, *O pobożności*, *O sposobie życia*, *O działaniu sprawiedliwym*, *O przeznaczeniu*, *O sprawiedliwości i innych cnotach*, *O podarunkach i wdzięczności*. Pozostaje jeszcze kilkanaście tytułów, które trudno sklasyfikować, zwłaszcza te dzieła, w których tytule pojawia się czyjeś imię (*Hegesianaks*, *Chairedemos*, *Anaksymenes*, *Aristobulos*, *Polimedes* i inne). Polemika bowiem mogła w nich przebiegać na każdej filozoficznej płaszczyźnie. Zachowały się bądź niewielkie fragmenty kilku dzieł, bądź wzmianki u innych autorów. Omawia je Usener (1887: 85–176) w części poświęconej zachowanym fragmentom. Wydaje mi się jednak, iż zarówno utwory fizyczno-kanoniczne, jak i etyczne zawierają coś z siebie nawzajem, gdyż taki charakter miała epikurejska filozofia, w której dochodzi do wzajemnego uzupełniania się i współzależności poruszanych dziedzin refleksji filozoficznej.

który pisze, iż filozofia w pojęciu Epikura to „czynność, która przez rozumowanie i refleksję sprowadza szczęście życia” (zob. Usener, 1887: 169). Oczywiście nauka etyczna nie jest dziedziną całkowicie wyizolowaną z kontekstu wszystkich możliwych problemów i zupełnie niezależną od pozostałych sfer ludzkiej egzystencji. Przeciwnie, występuje w ścisłym związku z pozostałymi dziedzinami filozofii. Diogenes Laertios w X księdze *Żywotów i poglądów słynnych filozofów*, która jest poświęcona życiu i twórczości Epikura, wyraźnie stwierdza, że już w czasach starożytnych filozofię epikurejską dzielono na trzy podstawowe działy, a mianowicie na fizykę, kanonikę i etykę (DL X 30). Nie podlega dyskusji fakt, że etyka jest w filozofii Epikura najważniejszym elementem składowym, natomiast co do pozostałych nurtów Diogenes Laertios stwierdza, iż Epikurejczycy ujmowali je wspólnie. Wspomina o tym również Adam Krokiewicz (1961: 57) pisząc, że Epikur „uznawał tylko dwie części filozofii, a mianowicie fizykę i etykę; dialektykę odrzucił jako gołosłowną i zbyteczną, a nawet szkodliwą, bo na bezdroża czczej spekulacji sprowadzającą doktrynę” (por. DL X 31, 37 i n.).

Fakt uznania przez założyciela Ogrodu etyki za pewnego rodzaju *principium cacumenque* dociekań filozoficznych nie budzi żadnego zdziwienia, gdyż tego rodzaju nastawienie w sposób naturalny wpisuje się w charakterystyczny dla systemów hellenistycznych dyskurs filozoficzny. Epoka hellenistyczna uznawana jest za okres intelektualno-duchowej przemiany, kiedy filozofia traci swój „teoretyczny” charakter – który dominuje w myśli Platona i Arystotelesa – a zaczyna koncentrować się przede wszystkim na znalezieniu odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób człowiek może osiągnąć szczęście. Filozofia w czasach Epikura przestaje być postulowaną przez Arystotelesa mądrością teoretyczną, a staje się mądrością praktyczną⁶. „Ponad nauką i mądrością teoretyczną (*sophia*) zostaje umieszczona mądrość praktyczna (*phronesis*)” (Reale, 2003: 364)⁷. Tego rodzaju światopoglądowa transformacja oznacza odejście w nowopowstających doktrynach od niekiedy enigmatycznych dla odbiorców rozważań metafizycznych ku bezpośredniemu ukazaniu ludziom tego, co dobre, a co złe, co zatem powinno być celem ludzkich dążeń i kierować ludzkim postępowaniem. Pojęcie

⁶ J. Domański ujmuje to w następujący sposób: „Od Platona poprzez metafizyczną refleksję filozofów hellenistycznych aż do Plotyna *communis philosophorum opinio* mówi nam, że aby być naprawdę filozofem, nie wystarczy wiedzieć, jak przejść przez własne życie; należy ponadto żyć w pełnej zgodzie z tą wiedzą. Życie filozofa, jego postępowanie i osobowość stanowią więc dopełnienie całkowitego, integralnego pojęcia filozofii”. (Domański, 1996: 10 i n.). To zdanie można uznać również za charakterystykę systemu Epikura i samej jego osoby, mając na względzie to, co przekazują o jego charakterze źródła. Ponadto o przemianach w pojmowaniu nauki w różnych systemach filozoficznych można przeczytać w: Jaroszyński, 2002: 21–123 (część poświęcona czasom starożytnym).

⁷ Por. DL, *Epist. Ad Moen.* 132.

ethosu, jakie proponuje Epikur, a za nim Lukrecjusz, nie wiąże się z „cnotą polityczną”, która utożsamia człowieka z obywatelem, lecz jest etosem jednostki, czyli dotyczy indywidualnego człowieka postrzeganego w oderwaniu od życia politycznego (por. Reale, 2003: 365).

Należy pamiętać, że wyjątkową okolicznością determinującą dyskurs o Lukrecjuszu jest fakt, że w przeciwieństwie do swojego nauczyciela nie stworzył więcej dzieł, które w sposób bardziej szczegółowy ukazałyby przedstawioną przez niego doktrynę, a przede wszystkim tak ważną dla epikurejczyków etykę. Wiadomo, iż etyka stanowiła zasadniczą część rozważań filozofa z Samos, co podkreśla w swoim opracowaniu chociażby G. Reale (1999: 186), którego zdaniem Epikur „potwierdza wprawdzie konieczność ontologii jako podstawy do etyki, ale odwraca hierarchię platońsko-arystotelesowską i uznaje wyższość etyki nad fizyką (nad ontologią)”. W kontekście powyższych słów można zrozumieć, że z powodu dostrzeganej niezgodności pomiędzy poglądami Epikura, a sposobem ich przedstawienia w dziele Lukrecjusza, badacze zaczęli podkreślać brak w dziele rzymskiego poety szerokiego omówienia tego pryncypialnego składnika doktryny założyciela Ogrodu, jaką stanowiła etyka⁸. Tego rodzaju wykładnia poematu Lukrecjusza jawi się jednak jako uproszczenie, gdyż w tekście dzieła *O rzeczywistości* – o czym wspominałam powyżej – kryje się bardzo wiele treści wykraczających poza zakres doktryny fizycznej.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że sama nauka Epikura wciąż budzi ogromne zainteresowanie wśród badaczy. Do tej pory powstało stosunkowo wiele opracowań, w których można przeczytać o założeniach doktryny etycznej filozofa z Samos⁹. Pojawiają się coraz to nowe monografie poruszające problemy doktryny epikurejskiej: Bailey (1928), Farrington (1964), Konstan (1973), Gigante (1983), Clay (1983), Asmis (1984), Mitsis (1988), Mueller (1991), Annas (1992), Nussbaum (1994), Warren (2002), Gordon & Suits (2003), Lillegard

⁸ Lukrecjusz bowiem żadnej księgi poematu *explicite* nie poświęca wyłożeniu nauki etycznej swojego mistrza. Uznano także, że chociaż poemat *De rerum natura* skupia się głównie na zagadnieniach fizycznych i nie znajdujemy w nim nauki etycznej wyłożonej w tak klarowny sposób, w jaki uczynił to Epikur, to jednak wystarczy wysnuć sugestie, że przesłanie całego poematu ma charakter etyczny, aby wykazać, iż Lukrecjusz w pełni realizuje postulaty epikurejskiej doktryny i jej twórcy.

⁹ W Polsce już w 1917 roku w Krakowie pojawia się dzieło ks. dra St. Zegarlińskiego pt. *Nauka moralna Epikura a chrześcijańskie zapatrywanie na najwyższe dobro człowieka*, w którym znajduje się omówienie podstawowych zasad epikurejskiej nauki o moralności. Należy ponadto przynajmniej wspomnieć o dwóch dziełach A. Krokiewicz, a mianowicie wydanej w 1929 roku *Nauce Epikura* i ogłoszonym w roku 1961 *Hedonizmie Epikura*. Pojawia się także książka *Hedonistyczna etyka Epikura*, której autorką jest uczennica A. Krokiewicz, M. Pąkińska. Również w następnych latach nie słabnie zainteresowanie Epikurem.

(2003), oraz artykuły dotyczące szczegółowych koncepcji epikurejskiej filozofii, na przykład: Sieroń (1983), Armstrong (1997), Cooper (1998), Woolf (2004), Warren (2006), Konstan (2008) czy Tsouna (2018).

W znacznej części opracowań autorzy, omawiając zasady epikurejskiej filozofii, odwołują się nie tylko do pism Epikura – z których większość nie dochowała się do naszych czasów, a niektóre poglądy znane są jedynie z fragmentów dzieł innych twórców – ale przede wszystkim do poematu Lukrecjusza, traktując nauki zawarte w łacińskim dziele *O rzeczywistości* tak, jakby pochodziły bezpośrednio od samego Mistrza. Tymczasem, niezależnie od faktu, że Epikur głosił, iż stworzona przez niego doktryna jest ostateczną i skończoną wersją nauki o świecie i ludziach, obu myślicieli dzielą wieki, a także okoliczności, w których powstaje poemat *De rerum natura*. Bez wątpienia Lukrecjusz podąża w swoich rozważaniach za myślą Epikura, ale jest nie tyle epigonem, co kontynuatorem epikurejskiej nauki o moralności, ponieważ na kształt koncepcji, którą przedstawia, mają wpływ zarówno inne już warunki zewnętrzne (por. Farrington, 1967: 20; Rebeggiani, 2019: 1–23), jak i jego własne predyspozycje. Zgadzam się z koncepcją Roberta D. Browna (1987: 3), który zauważa, iż ogrom doktryny Epikura zostaje przez Lukrecjusza znacząco zawężony i uporządkowany, ale ujęcie to nie jest jedynie zwykłym streszczeniem, gdyż Lukrecjusz dzięki swoim umiejętnościom, intelektowi i darowi wyobraźni sprawia, że jego wizja znacznie przekracza delimitacje wyznaczone przez zasady rządzące sztuką tworzenia *epitome*¹⁰.

Powszechne powoływanie się przez autorów artykułów i monografii dotyczących koncepcji Epikura na poemat Lukrecjusza, skłania do zastanowienia się nad kwestią, czy zawarta w jego poetyckim traktacie *De rerum natura* nauka etyczna już sama w sobie nie stanowi na tyle samodzielnej koncepcji, aby zasługiwała na opisanie i analizę. Zwłaszcza, gdy nierozstrzygnięty dotychczas pozostaje dylemat związany ze znaczeniem, jakie nadaje etyce Lukrecjusz, który niejako wbrew doktrynalnym założeniom epikureizmu – o czym już wcześniej pisałam – nie czyni jej przedmiotem żadnej części swojego dzieła.

Wśród licznych opracowań poświęconych Lukrecjuszowi, prace poruszające problematykę etyczną obecną w jego utworze, napisane od końca XIX do XXI wieku, dzielą się w zasadzie na dwie grupy. Pierwszą z nich stanowią dzieła obejmujące całość dorobku rzymskiego poety. Uwzględniają one treść całego poematu, czyli zarówno rozważania fizyczne, jak i etyczne, przedstawiają ponadto osobowość autora, czasy i okoliczności powstania dzieła, styl utworu, a także recepcję poematu w czasach późniejszych. Opracowaniami tego typu w literaturze

¹⁰ Brown, 1987: 3. “The vast body of Epicurean doctrine is reduced by Lucretius to a compact, orderly, and integrated exposition, firmly outlined in design and vividly effected in detail. It is no mere summary. Harnessing his skills of observation to a powerful imagination and intellect, Lucretius unfolds a materialistic vision of existence which far transcends the limitations of a derivative epitome”.

są książki K. Leśniaka (1960), J. Korpantego (1991) czy L. Frantantuona (2015), które zawierają wszechstronną analizę poematu *O rzeczywistości*. Drugim rodzajem opracowań, w których autorzy odnoszą się do etyki epikurejskiej Lukrecjusza, są prace w całości bądź częściowo poświęcone omówieniu poszczególnych zagadnień znajdującej wyraz u Lukrecjusza doktryny etycznej. Własne koncepcje dotyczące utworu Lukrecjusza przedstawiają między innymi Morselli (1892), Merlan (1950), Giancotti (1959), Boyancé (1963), Farrington (1967), Schrijvers (1970), Nichols (1976), Nowicki (1983a), Danek (1984), Cox (1986), Brown (1987), Korpanty (1988), Gale (1994; 2001), Nussbaum (1994), Pigoniowa (1995), Algra (1997), Pawlaczyk (1997), Sedley (1998), Castagna (2000), O'Keefe (2003), Olberding (2005), MacGillivray (2010), Shelton (2012), Eckerman (2013), Rider (2014), Holmes (2014), Beretta (2015), McConnell (2018) czy Mitsis (2018). Interesujące zbiory artykułów ogłosili również D. R. Dudley (1967) oraz J. Classen (1986). Można również natrafić na liczne publikacje, w których znajdują się odwołania do konkretnych zagadnień poruszanych przez Lukrecjusza, które pojawiają się w dziełach innych autorów starożytnych oraz informacje na temat współczesnej recepcji owych myśli (zob. Poignault, 1998; Gillespie, Hardie, 2007; Norbrook et al., 2016). We wszystkich tego rodzaju pozycjach znajduje się szersze bądź węższe omówienie nauki o moralności, niemniej żaden z autorów nie czyni jej zasadniczym tematem swych rozważań. W konsekwencji brakuje w wyżej wymienionych opracowaniach całościowego spojrzenia na sprawę etyczne oraz odpowiedzi na nurtujące mnie pytania.

Analiza poematu Lukrecjusza jako przede wszystkim wykładni epikurejskiej fizyki z pewnym jedynie wydzwignieniem etycznym¹¹ wywołuje dodatkowo szereg komplikacji interpretacyjnych. W jaki bowiem sposób należałoby rozumieć fakt, iż poeta, który pragnie naśladować Epikura, jedynie poprzez wykład fizyki byłby zdolny ukazać to wszystko, co niegdyś Epikur „objawił z ust prawdomównych”? (VI 6). Sam Lukrecjusz w trzeciej księdze poematu podkreśla, że filozof z Samos nauczał nie tylko o zasadach rządzących przyrodą, lecz także o najwyższym dobru (*summum bonum*) oraz drodze (*via*), którą należy podążać, aby to dobro osiągnąć (III 26–28)¹². Nauczanie fizyki nie wyklucza jednoczesnego wykładu etyki, bowiem, jak ujął to John R. Lenz (2011: 103), „science leads to better ethics and fuller

¹¹ Zwolennikami tej koncepcji są C. Bailey (1950: 22): “Lucretius, as has been seen, accepted the philosophy of Epicurus whole-heartedly and it was his aim to set forth the physical theories of Epicurus in Latin verse: other aspects of Epicureanism, the canonica, or principles of thought, the moral theory, and his master's views of the nature of the gods and religion crop up from time to time in the poem, but only incidentally and in a partial treatment, which is subordinated to the main purpose and structure” oraz Kumaniecki (1977: 28).

¹² Zob. Epic. Epist. ad Herod. 37 i n., 35 i n., 78 i n.; Epist. ad Pyth. 85 i n., 87 i n., Rat. Sent. XI.

humanity based on knowledge of universe". Nie wydaje się zatem możliwe, aby Lukrecjusz, tworząc swój wykład doktryny, nie zawarł w nim treści etycznych.

Ze względu na tajemnicę, którą owiana jest postać Lukrecjusza¹³, nie można dokładnie określić właściwych zamierzeń poety i celu, jaki przyświecał mu podczas pisania dzieła *De rerum natura*. Z kart poematu *O rzeczywistości* dowiadujemy się, że głównym pragnieniem Lukrecjusza jest – obok naśladownictwa Epikura – przybliżenie ludziom za pomocą tworzonej przez siebie poezji (III 1–6; IV 1–25) jego leczniczej doktryny¹⁴, uciekając się nawet do metody, którą M. Galzerano (2017: 33) określił mianem „Shock Therapy”. W tym kontekście ważnym pojęciem dla zrozumienia dzieła Lukrecjusza jest pojęcie *utilitas*. Poeta podkreśla bowiem, że człowieka, który zapozna się z treścią jego wykładu, czeka nagroda, przyjmująca postać konkretnej korzyści. Poznanie wyłożonej w poemacie nauki, tłumaczy czytelnikowi poeta, pomoże pokonać mu pewne wątpliwości:

quod tibi cognosse in multis erit utile rebus
nec sinet errantem dubitare et quaerere semper
de summa rerum et nostris diffidere dictis (I 331–333)

Odczucie owej korzyści nie może być wynikiem poznania jedynie zasad fizyki. Nie wystarczy bowiem tylko wyposażać człowieka w wiedzę, ale również trzeba ofiarować mu pewne instrumenty, które będą pomocne w mądrym korzystaniu z niej. Ponadto trzeba ukazać cel, który byłby wart poniesionych trudów. Lukrecjusz, jako uczeń Epikura powinien zatem zawrzeć w swoim poemacie te wszystkie treści. Czy wywiązał się z tego zadania w dostateczny sposób?

Dzieło rzymskiego poety wciąż budzi wiele wątpliwości. Nie wiemy, czy było ono w zamierzeniu jedynym utworem, który Lukrecjusz pragnął stworzyć, czy może wstępem do dalszej pracy twórczej i do naśladowania mistrza pod względem wielkości dokonań. Na korzyść pierwszego poglądu przemawia fakt, że autor poprzez ukazanie w swoim dziele wielu różnych aspektów funkcjonowania świata i człowieka, próbuje odpowiedzieć na wiele pytań dotyczących etyki, nie ograniczając się tym samym tylko do wykładu fizyki. Lukrecjusz pisze oczywiście o zasadach rządzących przyrodą, ale także o ludziach, którzy są jej częścią, o duszy i poznaniu, o bogach i religii, o chorobach i kataklizmach, o życiu człowieka, o towarzyszących mu uczuciach i wzbudzającej lęk śmierci. W kontekście filozofii Epikura cel tych zabiegów wydaje się jasny. Jest nim uwolnienie ludzi od bólu i strachu, i zastąpienie tych stanów odczuciem wewnętrznej radości (IV 2–7).

¹³ Por. św. Hieronim, *Chron.* 149; Stacjusz, *Sil.* II.7.76. Zob. też: Wormell, 1967: 35–37; Gain, 1969: 545–53.

¹⁴ Lukrecjusz w poemacie przyrównuje się do medyka (IV 11–25), co można by uznać za nawiązanie do stworzonego przez Epikura czwórmianu leczniczego (*tetrapharmakon*).

Lukrecjusz, realizując swój cel, tworzy zatem niejako kompendium epikurejskiej doktryny. Obok wąsko pojętych trzech podstawowych części filozofii – czyli fizyki, kanoniki i etyki – w jego zakres wchodzi także antropologia, teologia czy filozofia kultury. Ich poznanie, zrozumienie i wykorzystanie tej wiedzy w życiu jest niezbędne dla osiągnięcia epikurejskiej ataraksji.

Wielopłaszczyznowość i wielowątkowość poematu *De rerum natura* wydaje się też ściśle korespondować z postulatem Epikura, który we wspomnianym już *Liście do Herodota* stwierdza, że dla mniej zaawansowanych, co nie oznacza mniej wykształconych, odbiorców doktryny postanowił sporządzić skrót całej swojej filozofii, gdyż w ten sposób umożliwia jej adeptom zapamiętanie najważniejszych treści tej nauki. „Albowiem często potrzebny nam jest obraz całości, szczególnie natomiast – zauważa Epikur – rzadziej. Należy przeto ciągle posuwać się naprzód ku owej całości i utrzymywać ją sobie w pamięci...” (DL X 35–36)¹⁵. Ujmując tę sprawę najprościej, można by powiedzieć, że autor cytowanego *Listu* jest zwolennikiem całościowego ujmowania własnej filozofii i uznaje tego rodzaju formę przedstawiania treści doktryny za korzystną dla jej odbiorcy. Z podobną sytuacją można się spotkać w przypadku poematu *O rzeczywistości*. Obecność w dziele Lukrecjusza bardzo wielu elementów nauki Epikura wydaje się więc oczywistą konsekwencją postulatów propagowanych przez założyciela Ogrodu. I chociaż trudno byłoby uznać, że rzymski poeta kieruje swój tekst do mniej wyedukowanych odbiorców – a wręcz przeciwnie – wydaje się, że przyjmując strategię polegającą na szybszym zapamiętaniu założeń doktryny (*memorization*), poprzez stworzenie niejako jej skróconej wersji (*epitomes*), Lukrecjusz zwracał się do wykształconej elity Rzymu, w związku z tym, jak słusznie zauważa E. D. MacGillivray (2010: 112), poecie podczas tworzenia dzieła przyświecała idea „to impress not to simplify”.

Traktowanie dzieła Lukrecjusza jako kompendium epikurejskiej filozofii wydają się także uzasadniać przeprowadzone dotychczas badania. Ich wyniki sugerują, że Lukrecjusz, wbrew pozorom, nie pomija i nie deprecjonuje pozafizycznych kwestii w swoim poemacie, chociaż nie poświęca im osobnej części dzieła. Dostrzega ten fakt chociażby M. Serres (1977: 10), który wyraźnie podkreśla, że poemat Lukrecjusza nie powinien być odczytywany wyłącznie jako traktat o fizyce.

Ten zauważalny brak w literaturze przedmiotu oraz moje własne studia nad zawartą w piątej księdze poematu Lukrecjusza koncepcją antropologiczną – w której Lukrecjusz na tle wykładu o rozwoju biologicznym, gospodarczym i społecznym ludzkości wielokrotnie powraca do zagadnień natury moralnej (zob. Grzelak-Krzymianowska, 2002) oraz inne wywody o treści etycznej, które można odnaleźć w wierszach poematu – skłoniły mnie do podjęcia analizy skupionej na treści i miejscu w utworze owych „apeli moralnych”.

¹⁵ Wszystkie cytaty z Diogenesa Laertiosa podaję za: Diogenes Laertios (2004).

Przedmiotem prezentowanej książki jest więc możliwie szeroko traktowana nauka etyczna, którą Lukrecjusz zawarł w swym dziele *De rerum natura*. Ponieważ analiza będzie prowadzona w dwóch etapach, książka składa się z dwóch części. Pierwsza z nich jest poświęcona omówieniu miejsca i roli wywodów etycznych w strukturze kompozycyjnej dzieła Lukrecjusza *O rzeczywistości* oraz sposobów i form przejawiania się refleksji etycznej w poemacie. Druga część natomiast skupia się na ukazaniu epikurejskiej drogi ku najwyższemu dobru oraz przedstawieniu charakteru tej wartości najwyższej, czyli epikurejskiego szczęścia. Przedstawiony wywód ma na celu wykazanie, że nauka etyczna jest nie tylko obecna w poemacie *O rzeczywistości*, ale że została ujęta w sposób szeroki i możliwie pełny oraz spełnia ona w nim istotną rolę i stanowi ważne, czy nawet zasadnicze przesłanie dydaktyczne dzieła Lukrecjusza.

Chciałabym w tym krótkim wprowadzeniu zaznaczyć, że praca ta nie pretenduje do porównania myśli poety rzymskiego z sądami greckiego twórcy epikureizmu. Jej celem jest przedstawienie nauki etycznej, która dochodzi do głosu na kartach poematu Lukrecjusza i ukazanie jej w kontekście rozwiniętej w epokach późniejszych nauki etycznej.

Problematyka epikurejskiej aksjologii była i jest przedmiotem badań wielu uczonych. Liczba opracowań poświęconych owemu zagadnieniu jest doprawdy imponująca. Mimo to poglądy Lukrecjusza dotyczące wartości etycznych i szczęścia człowieka nie doczekały się kompleksowego opracowania. Nie istnieje bowiem monografia, która skupiałaby się głównie na etyce jako ważnym składniku formy i treści poematu Lukrecjusza *De rerum natura*. Zazwyczaj przedmiot ten jest poruszany niejako „na marginesie” tematu głównego, który stanowią rozważania fizyczne bądź etyczne samego twórcy koncepcji, czyli Epikura. Okoliczność ta uzasadnia – jak sądzę – dodatkowo celowość mojego przedsięwzięcia.

Pomimo jednak sporej literatury poświęconej problematyce epikureizmu, w podejściu do omawianego przeze mnie zagadnienia, staram się zachować własny punkt widzenia w doborze materiału, jego podziale i przyjętych przeze mnie interpretacjach. Ich wybór dokonany na potrzeby niniejszej książki trzeba zatem w jakimś sensie uznać za arbitralny, a listę omawianych zagadnień za niepełną. Przede wszystkim niedostatecznie uwzględnione są tu rozważania etyczne innych, wcześniejszych i późniejszych, przedstawicieli epikureizmu¹⁶. Skoro jednak niniejsza monografia stawia sobie za cel opis i analizę nauki etycznej obecnej w poemacie Lukrecjusza, czytelnik powinien wyrozumiałym okiem spojrzeć na występujące w niej pewne skróty i wybaczyć autorce niektóre pominięte kwestie. Mogą one stanowić punkt wyjścia dla dalszych, bardziej szczegółowych badań nieujętych w tej pracy zagadnień.

¹⁶ O historii epikureizmu w Rzymie zob. Schiesaro, 2007a: 63–90; MacGillivray, 2010: 90–102; Eckerman, 2013: 785–800; Galzerano, 2019: 19–37.

PROBLEMY TEORETYCZNE I METODOLOGICZNE

„Pojęcie «etyki» nie należy do tych najbardziej jednoznacznych, [i] raczej nie jest możliwe jego względnie ściśle zdefiniowanie” (Sarnowski, Fryckowski, 1993: 6) – tymi słowami rozpoczyna się jedno z opracowań poświęconych problemom etyki na przestrzeni dziejów. Oczywiście można by poprzestać na podobnym stwierdzeniu i w taki sposób uniknąć trudu określenia, co kryje się pod tym pojęciem. Wydaje się jednak, że precyzyjne ujęcie przedmiotu etyki jest nie tylko możliwe, ale i nieuniknione, skoro właśnie ów termin ujmuje treści, na których skupia się podjęta w tej książce analiza poematu Lukrecjusza *O rzeczywistości*.

W literaturze przedmiotu spotkać się można z trzema przynajmniej pojęciami, których znaczenie wydaje się kluczowe w dziedzinie etyki. Są to mianowicie określenia: „aksjologia”, „etyka” i „moralność”, z których zwłaszcza dwa ostatnie bywają często używane wymiennie. Aksjologia ogólna, zwana teorią wartości, nadrzędna pojęciowo w stosunku do etyki i moralności, obejmuje zagadnienia dotyczące wszelkich przedmiotów cenionych dodatnio lub ujemnie. Zajmuje się ona klasyfikowaniem dóbr, ustalaniem ich hierarchii i rozstrzyganiem, co jest dobrem najwyższym, często w oddzieleniu od kwestii moralnych (Ossowska, 1963: 360). Etyka natomiast zajmuje się kwestią ocen i klasyfikowaniem zjawisk z zakresu moralności.

Należy podkreślić fakt, że termin „etyka” nie jest synonimem określenia „moralność”, lecz ujmuje teorię tejże moralności. Sama natomiast moralność „jest życiem i dziedziną życia, wiąże się z działaniem człowieka” (Wojtyła, 1993: 11). Twórcą moralności jest więc człowiek przez swoje działanie. Tworzy ją sam dla siebie, a także współtworzy ją wtedy, gdy oddziałuje swoim postępowaniem na innych ludzi. „Etyka zaś jest nauką, zbiorem twierdzeń, sądów, które jakkolwiek niewątpliwie są nastawione na to, aby kierować czynami, tym niemniej znajdują się do tych czynów w takim stosunku jak swoista teoria do samej praktyki” (Wojtyła, 1993: 11). Działanie moralne jest zatem „dynamicznym stanem bytowym człowieka” (Maryniarczyk, 2002: 284), natomiast etyka jest teorią filozoficzną, która interpretuje to działanie. Dlatego istnieje wiele różnorodnych etyk, związanych z różnymi koncepcjami i systemami filozofii.

Jako refleksja nad moralnością etyka dzieli się na trzy dziedziny wyznaczone sposobem podejścia do badanego przedmiotu. Nazwa etyka oznacza po pierwsze teorię powinności moralnej lub moralnej wartości postępowania, zyskując

w tym znaczeniu miano etyki normatywnej (etyki właściwej, doktryny moralnej). Podchodzi ona do moralności w sposób wartościujący i jej zasadniczym celem jest budowa systemów normatywnych. Do jej zadań należy usystematyzowane wyłożenie norm moralnych w połączeniu z argumentacją skłaniającą do ich przestrzegania. Tego rodzaju teoria może przybierać formę katechizmową („kodeksową”), stając się zbiorem ściśle sformułowanych dyrektyw lub postać filozoficzną („akademicką”), sprowadzającą się do wyznaczania kryteriów dokonywania ocen moralnych (zob. Ziemiński, 1994: 15).

Inną dziedziną etyki jest etyka opisowa, zwana także etyką deskryptywną, etologią czy nauką o moralności. Wyjaśnia ona zjawisko moralności z punktu widzenia stosunków międzyludzkich (socjologia moralności), postaw i motywów działania człowieka (psychologia moralności) oraz determinant kulturowych. Opisuje faktycznie uznawane w określonym środowisku społecznym i praktykowane w nim normy moralne postępowania. Ukazuje zatem moralność danej grupy ludzkiej.

Istnieje ponadto jeszcze trzeci obszerny dział etyki, mianowicie metaetyka. Zadaniem metaetyki jest filozoficzna analiza samych norm i ocen moralnych przejawiających się między innymi w używanych przez filozofów formach wypowiedzi, które odnoszą się do zagadnień etycznych¹.

Etyka jako teoria filozoficzna, która obejmuje swoim zakresem całą sferę działania człowieka, została podzielona na pewne ściśle wyspecjalizowane działy w zależności od punktu widzenia, jaki przyjmuje filozof zajmujący się teorią moralności, od poruszanych problemów oraz przyjętej formy ekspresji. Etykę można więc badać, biorąc pod uwagę aspekt historyczny. Jest ona wtedy narzędziem służącym do analizy i opisanie pojawiających się w toku dziejów kierunków filozoficznych. Ponadto z punktu widzenia przedmiotu dociekań, rozróżnić można etykę teleologiczną, badającą cel ludzkich działań, etykę deontologiczną, której zadaniem jest określenie powinności moralnej i etykę aretologiczną skupiającą się na doskonałości jako podstawie moralnego działania.

Etykę bada się również mając na względzie zakres dokonywanych przez nią regulacji, czyli siłę oraz obszar jej oddziaływania. W tym przypadku mamy do czynienia z etyką indywidualistyczną czy jednostkową, której przedmiotem zainteresowania jest normowanie jednostkowych zachowań człowieka (Jedynak, 1994: 63), następnie etyką społeczną, dalej również etyką zawodową, globalną oraz ekologiczną. Jeśli natomiast chodzi o charakter i genezę norm, teoretycy wyróżniają przede wszystkim etykę autonomiczną, zgodnie z którą jedynym i ostatecznym źródłem prawa moralnego jest suwerenny rozum ludzki i każdy człowiek z osobna oraz etykę heteronomiczną, która w przeciwieństwie

¹ Zob. Jedynak, 1994: 61; Krajewski, 1996: 48; Ziemiński, 1994: 13 i n.; Maryniarczyk, 2002: 269 i n.

do autonomicznej, uznaje, że powinności człowieka determinowane są systemem wartości i normami danymi przez siły zewnętrzne, takie jak bóg, jakiś inny czynnik nadnaturalny czy społeczeństwo (zob. Jedynak, 1994: 63–67).

Etyka to dział filozofii, który od czasów starożytnych aż do teraźniejszości zajmuje się postępowaniem człowieka oraz oceną podejmowanych przez ludzi działań. Bada i analizuje problemy moralnie dodatnio i ujemnie ocenianego postępowania ludzkiego, które obejmuje akty woli, decyzje, czyny, zachowania, ocenia również chwilowe i trwałe dyspozycje do działania, tj. zamiary, usposobienie, intencje. Ponadto etyka określa obowiązki moralne wiążące się z tymże działaniem, ocenia przyjmowaną przez człowieka postawę, ukazuje wzorce i ideały osobowe, tworzy wartości i normy, uwzględniając wszelkie kryteria oceny. Zakres problemów etyki jest zatem bardzo rozległy. Wszystkie jednak jej cele w pewien sposób się uzupełniają, stanowią istotny aspekt skomplikowanego obrazu rzeczywistości, w której funkcjonuje istota ludzka (zob. Maryniarczyk, 2002: 275). Można też zauważyć, że wraz z rozwojem społeczeństw obszar zainteresowań etyki staje się coraz szerszy, ponieważ każde nowe zjawisko, które w jakikolwiek sposób wiąże się z ludzką egzystencją, zostaje przez nią w jakiś sposób scharakteryzowane i sklasyfikowane.

Wszystkie ukazane powyżej podziały nie powstały oczywiście w czasach starożytnych i z pewnością nie były znane Lukrecjuszowi, gdy tworzył swoje dzieło. Poszczególne rozgraniczenia zostały wprowadzone razem z coraz wyraźniej uwidaczniającą się w świecie potrzebą specjalizacji również w zakresie tej dyscypliny wiedzy. Pomimo oczywistych różnic etykę starożytną i współczesną łączy jednak zainteresowanie człowiekiem oraz wszelkimi sferami jego życia i działania. W analizie poematu Lukrecjusza *O rzeczywistości* opieram się na tej zasadniczej jedności, a dokonane przeze mnie przedstawienie dziedzin etyki ukazujące, jak szerokie jest spektrum zainteresowań etyków, stanowi próbę uporządkowania materiału mieszczącego się w zakresie poruszanych w tej książce problemów. Współczesne koncepcje etyczne nie stanowią podstawy do analizy poematu Lukrecjusza, są wykorzystane jako jedno z kryteriów służące ustaleniu porządku zastosowanego w podziale tematycznym kolejnych części pracy oraz jako źródło dla przyjętych rozwiązań leksykalno-semantycznych. Przedmiotem uwagi są bowiem wszelkie oceny i normy moralne, jakie wyznacza obecność człowieka w ukazanej przez Lukrecjusza rzeczywistości oraz próba określenia, za pomocą współczesnej terminologii, jaki charakter będzie mieć przedstawiana przez poetę nauka etyczna.

CZEŚĆ I

BUDOWA I MIEJSCE WIERSZY POŚWIĘCONYCH ROZWAŻANIOM ETYCZNYM

1. MIEJSCE I ROLA WYWODÓW ETYCZNYCH W STRUKTURZE POEMATU

1.1. Umiejscowienie rozważań o treści etycznej w poemacie

Wskazanie wierszy poematu, które można sklasyfikować jako „etyczne”, żeby ocenić, jak kształtują się w poemacie zależności ilościowe między nimi a rozważaniami poświęconymi kwestiom kanoniczno-fizycznym, nie jest łatwe. Biorąc pod uwagę fakt, że epikurejska doktryna moralna wpisuje się w nurt etyki zwanej „etyką cnót i wzorów osobowych” – która obok zasad i norm propaguje przede wszystkim zestaw pożądanых cnót i wzorów osobowych godnych naśladowania, będących ucieleśnieniem tych cnót (zob. Jedynak, 1994: 62) – za kryterium niezbędne do wyodrębnienia jej z tekstu Lukrecjusza można uznać odniesienie się do jednego z podstawowych pojęć etyki, a mianowicie do pojęcia „wartości”. Za podejmujące kwestie etyczne można bowiem sklasyfikować te fragmenty poematu, w których dochodzą do głosu określone wartości, do jakich autor odnosi się w sposób pozytywny bądź negatywny poprzez wydanie oceny lub postulowanie pewnej normy.

1.1.1. Podstawowe pojęcia epikurejskiej nauki o moralności

Sens terminu „wartość” nie jest jednoznaczny. Najogólniej przyjmuje się, że wartość jest terminem abstrakcyjnym zbudowanym na przeżywaniu oceny, która w odróżnieniu od tak zwanych sądów o rzeczywistości, opierających się na spostrzeżeniach rejestrujących fakty, z którymi się stykamy, polega na ustosunkowaniu się emocjonalnym, aprobującym bądź dezaprobującym, jakiegoś podmiotu do określonego stanu rzeczy, istniejącego faktycznie lub jedynie wyobrażanego sobie. Pod pojęciem „wartości” kryje się zatem szerokie spektrum znaczeń. Za mające „wartość” uważa się bowiem rzeczy cenne zarówno materialnie, jak i duchowo. Wartością jest ponadto to, co jest przedmiotem dążenia; z czym łączy się przyjemność bądź zaspokojenie pożądania. Mianem tym określa się także kryteria służące dokonywaniu oceny i stwarzające motywację postępowania (zob. Ziemiński, 1994: 27). W nauce etycznej zawartej przez Lukrecjusza w poemacie *O rzeczywistości* jako wartość należy rozumieć wszelkie aprobowane przez filozofa sądy i zachowania ludzi, które w konsekwencji mogą przyczynić się do osiągnięcia stanu doskonałości etycznej. Zbiór zaś należyście uporządkowanych elementów tej treści, w którym każdy komponent ma

określone miejsce w odniesieniu do innych, który nie zawiera zarazem składników niezgodnych między sobą w takim czy innym znaczeniu, tworzy system wartości. Z takim systemem, ogólnie mówiąc, mamy do czynienia w przypadku doktryny etycznej stworzonej przez Epikura¹. Rozwiązania dotyczące wartości moralnych zawarte w doktrynie Ogrodu będą stanowić zatem punkt wyjścia dla podejmowanych właśnie rozważań nad warstwą etyczną dzieła Lukrecjusza. Należy bowiem uznać, że poeta jako kontynuator myśli Epikura, przyjmuje i stosuje w swoich wywodach owe kryteria epikurejskie.

Epikur buduje swój system etyczny bazując na zasadzie antynomiczności świata, niejako paralelnie do norm, zgodnie z którymi konstruuje byt fizyczny materii². Również Lukrecjusz ukazuje wartości pozostające względem siebie w jawnej opozycji, kontrastując ich wewnętrzną istotę oraz konsekwencje dla człowieka, które wynikają z ich charakteru w sposób bezpośredni lub pośredni.

Podstawową opozycję tego rodzaju stanowią zatem w etyce pojęcia dobra i zła, w filozofiach praktycznych, do których należy epikureizm, utożsamiane z tym, co należy w swoim życiu czynić, a jakiego postępowania trzeba unikać, mając zawsze na względzie wyznaczony przez daną filozofię cel. W koncepcji Epikura za dobre można uznać wszystko to, co zbliża człowieka do postulowanego przez filozofa stanu ataraksji. Mianem „zły” zostają natomiast określone świadome oraz nieświadome myśli i czyny, które poprzez swój charakter stają się dla ludzi przeszkodą w samorealizacji, rozumianej jako wolność jednostki w dążeniu do szczęścia. Mając zatem w pamięci sposób postępowania propagowany przez założyciela Ogrodu, za wypowiedzi o charakterze etycznym w jego koncepcji można uznać nie tylko te, w których *explicite* pojawiają się przymiotnikowe określenia wartościujące „dobry” i „zły”, ale również wszystkie te, w których

¹ Omawiając aporie doktryny Epikura w swoim artykule: M. Olszewski (1990: 165–184) podkreśla, że „Uprawianie filozofii systemowej niesie ze sobą zagrożenia innego rodzaju. Doktryny wszechogarniające, holistyczne z konieczności muszą zawierać sformułowania błędne, ewentualnie muszą kryć w sobie nierozwiązane, lub rozwiązane tylko pozornie, antynomie”.

² Zgodnie z doktryną fizyczną Epikura światem rządzą dwie przeciwne sobie siły, takie jak siła twórcza i siła niszczycielska, które uzupełniając się przyczyniają się do zachowania równowagi w świecie materialnym (por. II 569–580). Motyw współwystępowania w świecie dwóch wzajemnie ścierających się sił i przeciwieństw jest znany i charakterystyczny dla wczesnej refleksji filozoficznej. Pojawia się w koncepcji Anaksymandra, Heraklita czy Empedoklesa. Jak stwierdzają A. Kwiatek, W. Worwąg (1997: 10) w książce pt. *Podróż po historii filozofii. Starożytność*: „Od zarania ludzkości [bowiem] fascynowały człowieka napięcia i równowaga między przeciwieństwami, takimi jak światło i mrok, męskie i żeńskie, żywe i martwe, góra i dół – ale także między tymi bardziej codziennymi, jak mokre i suche, ciepłe i zimne, jadalne i niejadalne, prawe i lewe”.

zawiera się interpretacja i wykładnia epikurejska tych ogólnych pojęć. Wiadomo bowiem, że dla Epikura to, co dobre, jest zarazem przyjemne, pożyteczne, rozumne, harmonijne, zgodne i pełne spokoju. Złem natomiast dla człowieka są według niego przeciwieństwa wymienionych powyżej cech, czyli wszystko, co jest nieprzyjemne, bolesne, niezgodne z rozumem, szkodliwe i niepokojące. Widoczna jest w tych grupach określeń ich wyraźna przeciwstawność znaczeniowa, która w sposób klarowny stoi u podstaw systemu etycznego Epikura.

Spośród skupiających uwagę Epikura doznań o zabarwieniu moralnym w pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na zestawienie dwóch pryncypialnych, jeśli chodzi o znaczenie dla epikurejskiej koncepcji, wartości, którymi są ból i przyjemność wynikająca z braku tegoż bólu. Tego rodzaju dwa stany odczuwania pojawiają się na drodze człowieka ku „bezkolizyjności atomowej”, czyli ku spokojowi i pogodzie ducha, będących w myśl fizycznej koncepcji Ogrodu wynikiem harmonijnego ruchu wewnątrzustrojowych atomów³.

Pierwszy z elementów, a mianowicie przyjemność (gr. *hedone*, łac. *voluptas*) stanowi fundament etyki epikurejskiej. Pojęcie przyjemności w filozofii Ogrodu ma charakter absolutny i jest jedną z podstawowych wartości⁴. Odczucie przyjemności stanowi dla człowieka zasadnicze kryterium oceny rzeczywistości i wyborów podejmowanych w wyniku przeprowadzonych ocen. „Żadna rozkosz [przyjemność] nie jest sama w sobie złem”, stwierdza Epikur, lecz niestety różne mogą być jej następstwa. „Pewne rzeczy, choć wywołują rozkoszne doznania, to przecież pociągają za sobą kłopoty, które częstokroć są znacznie większe aniżeli doznane odczucia przyjemne”⁵. Epikur dokonuje podziału dostępnych człowiekowi przyjemności, z wyraźnym wskazaniem na te, które można uznać za wartości podstawowe. Do nich należy zaspokojenie przyjemności naturalnych i koniecznych, czyli uśmierzenie głodu, pragnienia i ochrona przed chłodem. Są to zatem wartości egzystencjalne, od których zależy byt człowieka. Drugą grupę przyjemności stanowią przyjemności naturalne, ale niekonieczne. Stosunek Epikura do tej grupy przyjemności nie jest ani w pełni aprobatywny ani pełen całkowitej dezaprobaty. Człowiek ma prawo korzystać z tych przyjemności, których celem jest urozmaicenie warunków i sposobu jego codziennej egzystencji. Decyzję dotyczącą ich wyboru pozostawia Epikur każdemu człowiekowi.

³ Por. Pąkcińska, 1959: 44–46; Zob. też: Grzesiowski, 1985: 236; Copleston, 2004: 370–372.

⁴ Por. Reale, 2003: 379–380: „Absolutyzm przyjemności autor upatruje w nieskończoności przyjemności katastroficznej, która wzrastać może jedynie dotąd, aż zostanie usunięty ból i to jest kres jej możliwości wzrostu. A zatem przyjemność katastroficzna, kiedy i jak długo jest obecna, zawsze jest pełna i całkowita, czyli absolutna, gdyż nieskończona”.

⁵ *Sententiae Epicureae* (Gnom. Vatic.), 50; cyt za: *Myśli etyczne Epikura z Samos* (Sentencie Watykańskie), 1996: 367; por. DL X 142.

Trzecią zaś, ostatnią, grupą przyjemności, jawnie przez filozofa deprecjonowaną są przyjemności „próżne” (Reale, 2003: 379), czyli nienaturalne i niekonieczne. Odmawia im Epikur wartości, gdyż według filozofa sprowadzają zawsze na człowieka nieszczęście, nie usuwając bólu ciała, a wnosząc jedynie niepokój w duszę, jako że „są jedynie wytworem czczych urojeń” (*Sent. Vatic.* 20).

Warunkiem koniecznym odczucia stanu szczęścia przez człowieka są wewnętrzna spójność i równowaga, które mogą się urzeczywistnić jedynie wtedy, gdy zostaną spełnione inne warunki niezbędne dla ich zaistnienia. Warunkiem tym jest między innymi zachowanie przez jednostkę spokoju zarówno ciała, jak i ducha. Epikur zestawia ze sobą spokój i niepokój, wyraźnie nazywając przyczyny tego drugiego. „Na nic nam się nie przyda osiągnięcie spokoju wśród ludzi tak długo, stwierdza Epikur – jak długo rzeczy, które gdzieś tam na górze czy pod ziemią i w ogóle w całym nieskończonym świecie zachodzą, budzą w nas grozę” (*Sent. Vatic.* 72). Zamęt w ludzkiej duszy wzbudza śmierć, a przecież – jak stwierdza Epikur – „Śmierć jest dla nas niczym. To bowiem, co się rozpadło, nie ma już czucia. A to, co nie ma czucia, jest dla nas niczym” (*Sent. Vatic.* 2)⁶. Epikur potępia nadzieję na pozagrobowe życie, jaką oferują ludziom wyrocznie, gdyż „gdyby ludzie rzeczywiście wierzyli owym obietnicom, to zamiast się obawiać zgonu, musieliby go pożądać, myśl o śmierci musiałaby ich napełniać nie przeżeniem, lecz błogą radością i pociecha filozofa byłaby zbędna” (Krokiewicz, 2000: 232). Gruntowne poznanie nauki Epikura jest najskuteczniejszym lekarstwem na wszelkie obawy związane ze śmiercią.

Tego samego rodzaju jest niepokój, jaki płynie z lęków dotyczących bogów. Wynikają one z ludzkiej niewiedzy. Bogowie, wbrew powszechnym mniemaniom, nie mają przypisywanej im mocy wpływania na bieg wydarzeń na ziemi. Istnieją bowiem poza dostępnym fizycznie dla człowieka światem. Są to „istoty prawdziwie szczęśliwe i nieśmiertelne, sami są wolni od trosk i innym ich nie przysparzają. Obcy jest im zarówno gniew, jak i radość. To wszystko jest bowiem oznaką słabości” (*Sent. Vatic.* 1). Ch. Eckerman (2019: 296–297) podkreśla, że według poety bogowie istnieją jedynie w naszej głowie, są materialni (*corporeal*), tak samo jak materialne są myśli ludzkie. Bogowie dla ludzi mogą stanowić jedynie pewien ideał, do którego ludzie powinni dążyć. Człowiek sam powinien panować nad swoim życiem, a w związku z tym „szaleństwem jest żądać od bogów tego, co można osiągnąć o własnych siłach” (*Sent. Vatic.* 65). Epikur za istotną wartość uznaje ludzką samowystarczalność. Píše: „Kto posiadał spokój ducha ani siebie ani innych nie niepokoi” (*Sent. Vatic.* 79).

Przyjemność i spokój realizują się między innymi poprzez międzyludzką harmonię. Rolą rozumu jest uświadomienie człowiekowi, jakie ogromne znaczenie ma życie w zgodzie z prawami natury, z samym sobą oraz innymi ludźmi.

⁶ Zob. też: DL X 139; Us.: 71.

Jest to kolejne zestawienie w etycznej doktrynie Epikura terminów o charakterze moralnym, a mianowicie powszechnie spotykanych w różnych systemach pojęć zgody i niezgody. Brak elementu ogólnie określanego mianem „zgody” ma dla jednostki zawsze daleko idące konsekwencje zarówno natury cielesnej, jak i emocjonalnej. Kolejne pokolenia ludzkie dręczone są wojnami i konfliktami wywoływanymi zazwyczaj przez przyjemności zaliczane do grupy nienaturalnych i niekoniecznych. Życie niezgodne z prawami natury prowadzi do pojawienia się zabobonnych lęków i poczucia bezsilności. Życie natomiast niezgodne z własnymi potrzebami uniemożliwia człowiekowi osiągnięcie szczęścia. Specyficznym przykładem międzyludzkiej zgody jest wysoko ceniona przez Epikura przyjaźń. Człowiek nie może żyć spokojnie i bezpiecznie bez przyjaźni. W myśl doktryny Ogrodu, mimo iż przyjaźń opiera się na osobistej korzyści (*Sent. Vatic.* 23), egoizm ten łagodzi wiara filozofa, że „podczas przyjaźni powstaje nieegoistyczne uczucie i człowiek mądry kocha przyjaciela jak siebie samego” (Copleston, 2004: 372). „Przyjaźń jest największym spośród wszystkich dóbr, którymi obdarza nas mądrość dla zapewnienia szczęścia przez całe życie” (*Sent. Vatic.* 13) – stwierdza Epikur. Przyjaźń jako element wiążący jednostki, ma być jedynym spoiwem łączącym ze sobą ludzi, którzy w ten sam sposób myślą, czują i żyją (Reale, 1999: 271).

Przyczyną ludzkiego niepokoju bywa również często tryb życia, na jaki się człowiek decyduje. Stąd też kolejna antynomia w omawianym przeze mnie systemie etycznym, a mianowicie rozróżnienie między tym, co dla człowieka pożyteczne, a tym, co przynosi mu szkodę. Według Epikura wszyscy ludzie powinni przeprowadzić rozeznanie i perspektywicznie spojrzeć na wszelkie swoje myśli i działania pod kątem wpływu, jakie one wywierają na stan ich ciała i ducha. Człowiek w wyborze sposobu postępowania powinien zawsze dokonywać analizy zysków i strat, które wypływają z dokonania takiego czy innego wyboru. Założyciel Ogrodu stwierdza: „Wszystkim swoim pożądaniam należy stawiać następujące pytanie; co mi to da, jeśli spełni się to, czego domaga się pożądanie, a co – jeśli ono nie zostanie zaspokojone” (*Sent. Vatic.* 71). Epikur w swojej doktrynie etycznej za wyraźnie pozbawione elementu korzyści uznaje czynne uczestniczenie w życiu politycznym, deprecjonując tę postawę na rzecz gloryfikacji „życia w ukryciu”. Nie jest to sytuacja wyjątkowa, gdyż „każda forma hedonizmu i utylitaryzmu – jak zauważa G. Reale (1999: 381) – jest zawsze również formą egoistycznego indywidualizmu”. Tylko egzystencja daleka od codziennych niepokojów daje człowiekowi szansę na wycofanie się w głąb siebie oraz odnalezienie spokoju i radości. Epikur zaznacza: „Należy uwolnić się z niewoli powszednich trosk oraz polityki” (*Sent. Vatic.* 58).

Kolejną kategorią etyczną, zgodnie z którą Epikur selekcjonuje wartości, ukazując swoją aprobatę bądź dezaprobatę dla określonych myśli i działań człowieka jest z jednej strony rozum, z drugiej zaś strony głupota, wynikająca z niewiedzy bądź niezastosowania się do zasad doktryny Ogrodu. Epikur przypisuje ogromne

znaczenie rozumowi, który według filozofa, powinien zawsze sprawować kontrolę nad postępowaniem ludzi. „Dla ciała granice przyjemności – pisze Epikur – są nieograniczone; ich zaspokojenie wymagałoby czasu nieskończonego. Natomiast rozum, który sobie zdaje sprawę z tego, jaki jest cel i jakie są granice ciała, i który nas uwolnił od strachu przed nieskończonością, zapewnił nam życie doskonałe, tak że odtąd nie odczuwamy już bynajmniej potrzeby wiecznego trwania” (DL X 145). Rozum jest dla człowieka wartością o tyle bezwzględną, że określa wszystko to, co człowiek za wartość uznaje bądź nie. Owo ciągle intelektualne wyważanie pomiędzy przyjemnością a cierpieniem, wyliczanie oraz równoważenie teraźniejszego i przyszłego szczęścia, i nieszczęścia, jest właśnie postulowaną przez Epikura mądrością praktyczną (*phronesis*), dzięki której ludzie mogą osiągnąć szczęście⁷.

Człowiek, który posiada wiedzę na temat zasad postępowania głoszonych przez Epikura i stosuje się do nich w swoim życiu, nosi w filozofii epikurejskiej miano mędrca. Mędrzec epikurejski uosabiający ideał etyczny doktryny Epikura osiąga w życiu spokój ducha i szczęście, którego nikt i nic nie może mu odebrać. Szczęście zaś jest mu dostępne dzięki temu, że w celu wyzbycia się błędnych mniemań o rzeczywistości i różnego rodzaju dręczących go lęków wykorzystuje poczwórne lekarstwo, które oferuje mu nauka Ogrodu⁸. Nie każdy ma predyspozycje do tego, aby stać się mędrce, niemniej nauka Epikura jest głoszona dla wszystkich, gdyż każdy z osobna poprzez jej zrozumienie i zastosowanie się do jej zasad ma możliwość zbliżenia się do ideału oraz spokojnego i pełnego życia. Doktryna daje człowiekowi rozeznanie wśród ogromu etycznych możliwości, ponieważ „Nikt nie wybierze zła, jeśli tylko go przejrzy” (*Sent. Vatic.* 16)⁹.

Na podstawie przedstawionych powyżej podstawowych założeń doktryny moralnej Epikura można sklasyfikować jako ujmujące problematykę etyczną te wiersze poematu Lukrecjusza, w których poeta nakreślone powyżej wartości i ich przeciwieństwa – takie jak dobro-zło, przyjemność-ból, spokój-niepokój, zgoda-niezgoda oraz kontrast pomiędzy tym, co dla człowieka pożyteczne, a tym, co przynosi szkodę – odnosi do zjawisk i zachowań składających się na rzeczywistość współczesnego mu człowieka. Niemniej poemat Lukrecjusza nie jest jedynie zbiorem sentencji, lecz jest skonstruowany jako ciągły wywód, w którym współlistnieją homogenicznie zagadnienia dotyczące doktrynalnych rozwiązań zarówno fizycznych, jak i etycznych. Z tej przyczyny poszukiwania wywodów etycznych w tekście *O rzeczywistości* nie mogą ograniczać się jedynie

⁷ Zob. *Sent. Vatic.* 5; DL, X 14; Reale, 1999: 378; Copleston, 2004: 372.

⁸ Ów czwórmian epikurejski stwierdza, iż nieuzasadnione są lęki przed bogami, absurdalny lęk przed śmiercią, że przyjemność kontrolowana przez rozumną myśl jest dla wszystkich dostępna, a cierpienie albo trwa krótko, albo jest łatwe do zniesienia. Innymi słowy, w tych czterech tezach Epikura zawarta jest zasadnicza nauka o drodze, którą należy podążać, aby osiągnąć stan ataraksji.

⁹ Jest to wyraźne nawiązanie do sokratejskiego intelektualizmu etycznego.

do określenia miejsc występowania wymienionych powyżej zwerbalizowanych kontrastów, gdyż znacznie większa w praktyce rozpiętość terminologii etycznej rozszerza możliwości klasyfikacji poszczególnych stanów i procesów zachodzących w świecie ludzkim, o których pisze rzymski poeta. Lukrecjusz posługuje się różnymi wariacjami lingwistycznymi i formalnymi we wprowadzaniu czytelnika w świat wartości etycznych, który znajduje swoje odbicie w językowych ekwiwalentach w postaci przymiotników i przysłówków oraz nazw i wyrazów odprzymiotnikowych i odprzysłówkowych oraz innych formach gramatycznych, zwrotach, których bogactwo świadczy o kulturze, a częstotliwość o hierarchii wartości w danym systemie filozoficznym (por. Lipiec, 2001: 9, 29). Określenie zatem miejsca nauki etycznej w poemacie Lukrecjusza przeprowadzone między innymi pod kątem nagromadzenia w nim charakterystycznej leksyki wartościującej wydaje się w pełni uzasadnione, zwłaszcza, że poeta sam nie zawsze wyrażnie deklaruje swoje tego rodzaju zamierzenie¹⁰.

¹⁰ Pomocne zestawienie synonimów łacińskich można znaleźć m.in. w: *Regia Parnasi seu Palatium Musarum*, 1820. Określenia synonimiczne podane dla przymiotników w rodzaju męskim a dla rzeczowników w Nominativie singularis dla wartości dobry/dobro: *bonus, probus, rectus, iustus, integer, honestus, fallere nescius, pietate insignis, sincerus, candidus, humanus, sanctus, notus, virtus, dingus, clemens, amabilis*; zły/zło: *malus, malignus, improbus, scelestus, sceleratus, iniquus, iniustus, impius, nefarius, superbus, pessimus, flagitiosus, acerbus, gravis, tremendus, tristis, saevus, turpis, cruentus, crimen, dolor, maeror, indignus, imperfectus, tremendous, fallax*; pożyteczny/pożytek: *utilis, salutaris, salutifer, aptus, idoneus, opportunus, commodus, accomodus, fructus, usus, lucrum, quaestus, merces, praemium, auxilium*; szkodliwy/szkoda: *noxius, incommodus, nocens, infestus, exitialis, perniciosus, inutilis, nocens, lapsus, casus, excidium, detrimentum, damnum, malum, ruina, perniciēs, exitium, caedes, error, vulnus, periculum, culpa, insidiae, poena, clades*; przyjemny/przyjemność: *acceptus, amoenus, gratus, dulcis, suavis, beatus, laetus, deliciosus, dilectus, aptus, idoneus, ornatus, clarus, egregius, mirabilis, optatus, sanus, validus, valens, mollis, gracilis, tenuis, lepor, cupidus, iucundus, voluptas, decus, venustas, pulchritudo, cultus, honor, laus, gloria, splendor, dignitas, amor, otium*; nieprzyjemny/brak przyjemności: *durus, ingratus, iniucundus, crudelis, asper, severus, rigidus, gravis, acerbus, amarus, molestus, tristis, dolens, flebilis, turpis, miser, fatalis, feralis, infaustus, hostilis, violentus, intolerabilis, acris, odiosus, tenebrosus, ater, fallax, perfidus, atrox, ferox, foedus, damnum, labor, dolor, luctus, crimen, sudor*; spokojny/spokój: *tranquillus, placatus, placidus, quietus, serenus, optatus, speratus, moderatus, lenis, securus, sedatus, mitis, tutus, quies, pax, tranquillitas*; niespokojny/niepokój: *timidus, anxius, trepidus, pavidus, anxius, sollicitus, subitus, repentinus, dubius, pavidus, rapidus, terribilis, ferox, metuendus, horridus, horrendus, invidus, iniquus, furens, inquietus, agitated, virus, impetus, rabies, formido, pavor, terror, horror, tremor, metus, timor, ira, ardor, furor, rabies*; zgodny/zgoda: *fidelis, certus, sincerus, verus, aptus, probus, cognitus, unanimis, concors, constans, perennis, immutabilis, favens, secundus, concordia, pax, foedus, pactum, amicitia, consensus, amor, gratia, coniunctio, fides, comes. socius*; niezgodny/niezgoda: *dissensus, adversarius, inimicus,*

1.1.2. Występowanie w poemacie dłuższych wywodów o charakterze etycznym

Poemat *O rzeczywistości* jest wypowiedzią o charakterze poetyckim, w którym pojawiają się stwierdzenia niejako z pogranicza myśli etycznej i innego rodzaju osobistej refleksji autora, co z kolei implikuje z samej swojej natury pewną niejednoznaczność oraz możliwość wystąpienia drobnych nieścisłości w zakresie rekonstruowanej przez mnie nauki. Jestem zatem zmuszona ubiegać się o ten przywilej, aby Lukrecjuszowska *licentia poetica* stała się zarazem dla mnie w jakimś stopniu licencją badacza, gdyż niektóre podziały i przyporządkowania będą miały z konieczności charakter umowny.

Pierwszym fragmentem poematu, w którym pojawiają się wyraźne kwantyfikatory etyczne są wiersze 1–49 z księgi pierwszej poematu *O rzeczywistości*, z których passus 1–43 znany jest pod nazwą hymnu do Wenus¹¹. Umieszczenie przez Lukrecjusza w jego dziele prośby skierowanej do Wenus wydaje się zabiegiem dość niezrozumiałym dla wszystkich znających założenia doktryny Epikura, chociaż według niektórych źródeł Epikur w pewien sposób darzył czcią bogów tradycyjnych¹². Istnieje wiele koncepcji, które próbują wyjaśnić

hostilis, infestus, discordia, dissidium, dissensio, iurgium, rixa, simultas, pugna, certamen, proelium, contentio, praedator, bellum, invidia, odium; mądry/mądrość: sapiens, prudens, doctus, cautus, providus, prospiciens, callidus, sagax, solers, peritus, sciens, mente potens, acutus, conscius, ratio, mens, animus, lumen, ingenium, scientia, doctrina, consilium, iudicium, experientia; pozbawiony rozumu/głupota: stultus, amens, demens, ignorans, delirus, falsus, oblivious, debilis, errans, vesanus, insanus, male sanus, mente captus, tardus, stolidus, vanus, caecus, desiper, stultitia, dementia.

¹¹ Fragment I 1–43 formalnie uznawany jest przez badaczy za hymn, który pozostaje w zgodzie z wszelkimi regułami sztuki obowiązującymi w tym gatunku (zob. Sławiński, 1998: 204). M. Swoboda (1980: 101) w swoim artykule ukazuje następujący schemat konstrukcji hymnu u Lukrecjusza: 1–23 A: hymn na cześć Wenery; 24–25 B: inwokacja do Wenery (element liryczny); 26–28 C: dedykowanie poematu Memmiuszowi (element liryczny); 29–49: część dalsza i zakończenie hymnu do Wenery. Z podziałem tym zgadza się J. Korpanty (1991: 58). Natomiast Z. Danek (1979: 38) zauważa, iż zamieszczony przez Lukrecjusza hymn miesza elementy epiczne i liryczne i rozmieszcza je na przemian. Podkreśla też, iż u poprzedników (do nich można zaliczyć hymny homeryckie, Pindara, Simonidesa z Keos, Safonę oraz Kleantesa z Assos) nie było obecne w takim stopniu zaangażowanie emocjonalne twórcy.

¹² Z innej strony można mówić o pewnej starożytnej tradycji. Wystarczy tutaj wspomnieć o Homerze, do którego w sposób bardzo wyraźny nawiązuje poeta rzymski, naśladując homeryckie opisy (por.: Hom. *Od.* VI 41–45 i *Lucr.* III 18–22). Znany Lukrecjuszowi był na pewno utwór Hezjoda *Prace i dni* (zob. Campbell, 2002: 14–15, 19; Lehoux, Morrison, Sharrock, 2013: 12; Kutsiumari, 2018: 105–117). Ponadto badacze upatrują znaczącego wpływu wychwalanego przez Lukrecjusza Empedoklesa

zagadkową obecność wezwania do bogini miłości w dziele Lukrecjusza, czyli programowo ateistycznego twórcy¹³. Abstrahując jednakże od wszelkich szczegółowych teorii na temat treści i przesłania hymnu, fragment poematu

(I 716–733). Dają się również zauważyć wpływy literatury hellenistycznej, a mianowicie takich twórców jak Aratos czy Kallimach. Kolejnym poprzednikiem Lukrecjusza jest wreszcie wielbiony przez niego Ennius. Zob. Korpanty, 1991: 41–46, Jackson, 2006.

¹³ Nie jest łatwo wytłumaczyć, dlaczego autor, pomimo iż w swojej nauce uderza w tradycyjną religijność Rzymian, odczuwa potrzebę, aby już w samym wstępie do swojego dzieła przywołać bóstwo, które przede wszystkim jest symbolem miłości w pewnych aspektach potępianej przez filozofię epikurejską. Należy jednak przypomnieć, że Rzymianie wywodzili swój ród od Eneasza, który według mitologicznej tradycji był synem Anchizesa i bogini Afrodyty (Wenus). Wenus zatem cieszyła się w Rzymie szczególnym kultem. Za swoje bóstwo opiekuńcze uznawał ją zarówno Cezar, jak i Sulla, który zwykł nazywać się „ulubieńcem Wenery”. Ponadto Memmiusz, do którego adresuje Lukrecjusz swoje dzieło, miał również być z boginią w jakiś sposób spowinowacony (Verg. *En.* V 117). Brano też pod uwagę szeroki zakres alegorycznych znaczeń, które postać Wenus miała w sobie zawierać. Adresatkę inwokacji utożsamiano z *Venus physica*, jako że można jej przypisywać bądź znaczenie kreatywnej mocy, bądź przyjemności, która stanowiąc sama w sobie bodziec dla ruchu i działania sprawia, iż na nowo sprzęgają się swobodnie przemieszczające się w przestrzeni atomy. Byłaby wtedy bogini uosobieniem twórczej mocy przyrody. Wenus uznawana bywa również za upersonifikowaną siłę miłości, która przeciwstawia się sile niszczenia objawiającej się w świecie w postaci Marsa. Z innej strony można uznać, iż o umieszczeniu przez Lukrecjusza w jego dziele hymnu do Wenus zdecydowały jedynie względy konwencji literackiej. Tradycja umieszczania inwokacji do bóstwa na początku dzieła epickiego wywodzi się już od Homera. W Rzymie kontynuowali ją chociażby Ennius, rozpoczynając *Annales* od wezwania do Muz (Enn. *Ann.* I 1–12) czy Wergiliusz w Georgikach wzywający Liberę, Cererę i innych bogów (Verg. *Georg.* I 1–42). Być może ten zabieg literacki był jedynie sposobem, żeby ukazać czytelnikowi, iż poeta w pełni panuje nad kształtem swojej wypowiedzi i wprowadzenie tak wyszukanej formy wynika jedynie ze względów artystycznych (por. Butling, 1927; Popławski, 1932; Gale, 2000). Tłumaczono tę zagadkę również życzliwością, jaką darzył Lukrecjusz Empedoklesa i jakoby na wzór jego sił, jakimi była Miłość i Nienawiść stworzyć miał swój hymn umieszczając w nim Wenus i Marsa. Zob. Furlay, 1970; Gale, 1994: 50–75; Sedley, 1998: 1–34; Garani, 2007: 34–43. K. Kumaniecki (1977: 23–50) uważa natomiast, że poeta w hymnie modli się o najwyższe dobro, jakim jest pokój, a zażywają go jedynie bogowie, stąd też chce ukazać ich świat, jako ten najbardziej godny naśladowania. E. Asmis (1982) zauważa natomiast podobieństwo Wenus Lukrecjusza do stoickiego Zeusa. D. Solomon (2004) zaś podkreśla fakt przekształcenia postaci bogini na modłę epikurejską od wiersza I 45. Inna interpretacja wiąże się z analizą osobowości samego Lukrecjusza, która wydaje się pełna sprzeczności. Hymn do Wenus jest partią poematu, która, mimo iż wielokrotnie badana przez różnych naukowców, wciąż cieszy się niemalym ich zainteresowaniem. Zob. też: Rebeggiani, 2019: 1–23.

1–43 i następujące po nim wiersze 50–53 noszą wyraźne znamiona swego wykładu epikurejskiej doktryny moralnej. Wiersze 1–28 ukazują idealny i harmonijny obraz świata widziany oczami epikurejskiego mędrca. Jest to zmaterializowana wizja rzeczywistości, w której króluje przyjemność, czyli *voluptas*, objawiająca się w dziele poprzez nagromadzone określenia budzące skojarzenia przyjemne i wprowadzające czytelnika w nastrój miły i pogodny, czyli nastawiające odbiorcę aprobatywnie do mającego nastąpić wykładu. Synonimami znaczeniowymi dla pojęcia przyjemności stają się w wierszach 1–28, takie określenia jak chociażby: *alma Venus, terra frugiferens, lumina solis, suavis daedala tellus, ridet aequora ponti, flores, placatum caelum, viget aura favoni, pabula laeta, lepus, frondiferae domus, campi virentes, blandus amor, laetum amabile quicquam*¹⁴. Posługując się tego rodzaju słownictwem, Lukrecjusz swoją poezję czyni miłą, tym samym jednak sprawia, że staje się ona użyteczna, gdyż jej celem – zgodnym z duchem epikureizmu – jest oświecenie błędzących umysłów czytelników i wybawienie ich od ciężących nad nimi lęków¹⁵. Żar

¹⁴ Określenia i zwroty występujące w tekście będą w tym rozdziale podawane w formie słownikowej w liczbie pojedynczej bądź mnogiej, w zależności od kontekstu. Ich konkretne wykorzystanie i znaczenie w kontekście całego utworu będzie tematem dalszych rozważań.

¹⁵ Zazwyczaj uznaje się, że Epikur potępiał wszelką poezję, zwłaszcza mitologiczną, gdyż krzewiła błędne i zabobonne poglądy (Us.: 163, 229, por. Plut. *Non posse*, 1086 f – 1087a; Cic. *Nat. deor.* I 42; Athen. XIII 588 a-b). Niemniej, analizując myśl Epikura, trudno byłoby nie dostrzec, jak wiele w pismach etycznych i listach znajduje się elementów retorycznych (por. Cic. *Nat. deor.* I 85–86). Założyciel Ogrodu odrzuca tradycyjne wychowanie młodych ludzi przede wszystkim na obywateli państwa, na rzecz doskonalenia się jednostki poprzez filozofię w celu osiągnięcia szczęścia. Na podstawie budzącego wiele kontrowersji zdania w dziele Diogenesa Laertiosa (DL X 121b) można jednakże stwierdzić, iż Epikur dopuszczał kontakt ze sztuką, z tym jednak zastrzeżeniem, żeby jej zbyt poważnie nie traktować i nie poświęcać jej zbyt dużo czasu. Epikur pojmuje sztukę w kategoriach czysto estetycznych, a płynącą z niej przyjemność zalicza do kategorii przyjemności naturalnych, ale niekoniecznych, których celem jest urozmaicenie przyjemności naturalnych i koniecznych, ale która sama szczęścia nie przynosi. Co do stosunku do poezji następców założyciela Ogrodu badacze nie są całkowicie zgodni. Uznaje się, iż Metrodor godzi się na swobodę w zakresie wyboru środka artystycznego przekazu, a Kolotes w filozofii nie widzi dla poezji miejsca. Upływ czasu musiał zaznaczyć się w nauce głoszonej przez spadkobierców założyciela Ogrodu. Do nich należy między innymi nieco starszy od Lukrecjusza Filodem z Gadary. Zachowały się fragmenty jego pism *O muzyce, O utworach poetyckich, O sztuce wymowy*, które związane są ze sferą sztuki. Również on, idąc za głosem Epikura, nie odrzuca poezji, przeciwnie, być może powodowany intelektualno-artystycznym otoczeniem, w którym się znajduje, tworzy dzieła dotyczące sztuki i liczne epigramy. Niektóre fragmenty wydają się świadczyć o tym, że docenił walor artystyczny dzieła literackiego jako czynnik

i błogość (*lepos*) obecna we wstępie do utworu ma sprawić, aby czytelnik nie mógł się od dzieła oderwać i żeby osłodziła mu gorzką prawdę o otaczającym świecie¹⁶.

Kolejne wiersze 29–43 zbudowane są na zasadzie leksykalnego i obrazowego kontrastu charakterystycznego dla filozofii epikurejskiej. Pojawiają się tutaj określenia o zabarwieniu negatywnym, jak *fera moenera militiai, belli fera moenera Mavors, armipotens, devictus vulnere amoris*¹⁷, *tempus iniquum*, które niejako ukazują przeszkody, jakie ludzie napotykają w świecie, i które odbierają im sposobność radowania się powyżej nakreśloną wizją rzeczywistości. Płynąca z doktryny Epikura nauka, obecna w tym fragmencie pod postacią Wenery, łagodzi negatywny obraz następującymi określeniami: *quiescere, tranquilla pace iuvare, suaves loquellae, placida pax, aequus animus, pace fruor*, (*natura*) *privata dolore*, (*natura*) *privata periclis, nihil indiga nec tangitur ira*, które, zgodnie z doktryną Epikura, jawią się jako niezbędne do szczęśliwego życia.

ułatwiający dostęp do dusz czytelników (N XXXIII-XXXIV). Ideałem Filodema może być zatem trafne połączenie treści i formy, co wyraża jeden z epikurejczyków rzymskich Horacy w następujących słowach „Ciesz się wszystkich, kto słodycz z nauką podtyka/Kto wciąż upominając bawi czytelnika” (Hor. *Ars poet.* 343–344). Należy zwrócić jednak uwagę na fakt, iż Filodem, pozostając niechętny względem działalności publicznej, zarówno retoryce, poezji i muzyce przyznawał przede wszystkim walor artystyczny, a ich aspekt pragmatyczny, odwróciwszy dawną hierarchię, stawiał na dalszym miejscu. Lukrecjusz w swoim kunsztownie napisanym poemacie spełnia zarówno warunek Epikura, by sztuka miała charakter estetyczny, jak i podkreśla utylitarno-dydaktyczny charakter swojego tekstu (I 923–950, IV 1–25), którą to cechę w takim wymiarze nadają poezji najprawdopodobniej dopiero Rzymianie, gdyż pragmatyzm leży bez wątpienia w ich naturze. Lukrecjusz zatem jako wyznawca epikureizmu i mieszkaniec Italii łączy w dziele *O rzeczywistości* za pomocą swojego talentu i zaangażowania oba te elementy. Zob. Korpanty, 1991: 41–50; Filodemos, 2002: 22–39.

¹⁶ Umieszczenie przez Lukrecjusza we wstępie poematu interesującej nas inwokacji nie jest przypadkowe i nie wynika jedynie z motywów retorycznych i literackich, przeciwnie – jej treść ma charakter dydaktyczny, który poeta osiąga poprzez specyficzną dla niego psychagogikę, w której zastosowaniu pomocą ma mu służyć odwołanie się do bogini Venus. Z jednej strony nawiązanie do bogini przybiera formę „persuasive pleasure” (Johncock, 2016: 126), co jest zarazem funkcją, jaką ma spełnić nowopowstałe poetyckie dzieło. Wezwanie bogini nie jest celem samym w sobie; celem właściwym jest zachęta do poznania nauki Epikura, czemu służą uzupełniające się poezja i filozofia. Zagadnienie to było bardzo szeroko omawiane w świecie badaczy. Na przykład analizę poematu z tego punktu widzenia można odnaleźć w: Regenbogen, 1932. Zob. też: Pieri, 2010; Myakin, 2019: 153–179.

¹⁷ I 34; W tym fragmencie miłość ma również pozytywny wydźwięk, gdyż stanowi środek do uzyskania zamierzonego celu, jakim jest spokój. W takiej formie Lukrecjusz miłości nie neguje.

Wersy 50–61¹⁸, stanowią podsumowanie odnoszące się do poprzedzającego je wywodu. Lukrecjusz dopiero w tym miejscu – po przedstawieniu w pozytywnych określeniach celu dążeń ludzkich oraz zaakcentowaniu przeszkód, jakie stoją człowiekowi na tej drodze – uzmysławia czytelnikowi konflikt między przyjemnością, a tym co jej zagraża i ukazuje możliwości jego rozwiązania. Można osiągnąć szczęście oraz zneutralizować zagrożenia poprzez zwrócenie się ku *vera ratio* (I 51), którą Lukrecjusz przedstawi w swoim poemacie. Po raz pierwszy w tym miejscu dzieła zostaje zwerbalizowana bardzo ważna epikurejska wartość, którą jest rozum (*animus sagax* I 50), który ma pozostać daleki od trosk (*semotum a curis* I 51), a nadto poeta wskazuje na charakterystyczną dychotomiczność szeroko pojętej nauki Epikura, wyraźnie zaznaczając, że człowieka pewną wiedzę i wartości musi poznać i zrozumieć (*intellecta sint* I 53), a inne odrzucić (*contempta* I 53). *Tertium non datur*. Warto w tym miejscu zauważyć, że nauka etyczna pojawi się również we wstępach do kolejnych ksiąg dzieła Lukrecjusza *De rerum natura*. A. S. Cox (1971: 1–16) i J. Korpanty (1991: 51) sugerują wręcz, iż stanowią one klucz do właściwego zrozumienia poematu *O rzeczywistości*¹⁹.

W dalszej części poematu, o nagromadzeniu określeń o wydziwisku etycznym można mówić w przypadku wierszy 62–158 księgi pierwszej, w których Lukrecjusz rozwija motyw zakłóceń, jakie stoją na przeszkodzie osiągnięciu szczęścia. W tym fragmencie również zestawione są za pomocą pełnej kontrastów leksyki pewne elementy doktryny, do których Lukrecjusz wyraźnie się ustosunkowuje. A zatem pojawiają się liczne nacechowane negatywnie rzeczowniki, przymiotniki i czasowniki takie jak: *oppressa vita*, *gravis religio*, *horribilis aspectus*, *impia elementa*, *via sceleris*, *scelerosa impia facta*, *maestus*, *lacrimas effundere*, *metus*, *miser*, *tremibundus*, *malum*, *figere*, *timor*, *turbare*, *poena*, *timendum*, *ignorari*, *tenebrae Orci*, *terrificare*, *terror animi*. Określenia te dotyczą problemu źle pojmowanej przez ludzi religijności oraz jej skutków. Również w tym fragmencie poeta nie pozostawia człowieka jedynie z negatywnym obrazem rzeczywistości. Łagodzi wywód pełen negatywnych określeń ponownie kontrastując go słowami otuchy oraz wskazując sposób walki z panoszącymi się zabobonami: *animi virtus*, *obsistere contra*, *vivida vis animi*, *peragrarare mente animoque*, *potestas*, *ratio*, *ratio sagax*, *vera ratio*, *virtus*, *sperata voluptas*, *suavis amicitia*, *vitae rationes*. Poeta w tym

¹⁸ W wydaniu poematu Lukrecjusza, na którym opieram się w tej pracy wiersze ks. I 50–61 zostały przeniesione w tej samej księdze po w. 135, w ich miejscu zaś zostały umieszczone wiersze 44–49, które występują w ks. II jako wiersze 646–651. Zasadniczo nie widzę powodu, aby w przeprowadzanej przeze mnie analizie uwzględnić przedstawienia wierszy, gdyż interesuje mnie ich treść z punktu widzenia realizowanych postulatów natury etycznej. W związku z powyższym dokonuje interpretacji następujących po sobie kolejnych wierszy poematu.

¹⁹ Zob. też: Kenney, Clausen, 1983: 45.

fragmencie wspomina również o wadze w ludzkim życiu rozkosznej przyjaźni (*suavis amicitia*), która jest elementem konstruktywnym i stanowi wsparcie dla ludzi w dążeniu do obranych celów²⁰.

W księdze pierwszej jeszcze dwukrotnie pojawiają się fragmenty, w których wyraźnie można wyodrębnić słownictwo związane z elementami doktryny etycznej. W wierszach 398–417 można spotkać takie sformułowania jak: *fides, animus sagax, cognoscere, quies, verum, suavis, argumentum*. W ludzkiej naturze bowiem leży umiejętność dochodzenia prawdy, gdyż została wyposażona we właściwe ku temu narzędzia.

Do grupy słów i zwrotów związanych z etyczną nauką Epikura, można zaliczyć następujące określenia pojawiające się również w wierszach 921–950 pierwszej księgi, zarówno te o charakterze pozytywnym i związane ze zdobywaniem wiedzy, jak *cognoscere, suavis, spes, mens vigens, iuvare, lucidus, lepus, ratio, dulcis, valescere, perspicere*, jak i negatywnym: *obscurus, fallere, amarus, tristis, abhorrere*.

Prolog księgi drugiej poematu *O rzeczywistości* (II 1–61), podobnie jak prolog księgi pierwszej, zbudowany jest na zasadzie antynomicznych wartości, które mają swoje odbicie w wykorzystanych przez poetę środkach leksykalnych. Zostały tutaj zestawione określenia o charakterze pozytywnym: *suavis, iucunda voluptas, malis carere, dulcis, doctrina serena, sapiens, iucundus, gramen molle, viridans flos, ratio, lucidus* – z tymi, które wzbudzają lęk i niepokój, takimi jak *turbans, labor, belli certamina, periculum, errare, certare (ingenio), contendere (nobilitate), miserae mentes, pectora caeca, dolor, gloria regni, timefactae religiones, pavidae mortisque timores, splendor, timere, metuendus, tenebrae, terror, caecus*. W taki sposób Lukrecjusz w przedstawianej przez siebie nauce moralnej ukazuje pewien podstawowy kanon wartości i „antywartości” czy wartości względnych. W wierszach 53–61, czyli w ostatniej części tego prologu, powraca motyw wiedzy i poznania jako istotny element doktryny (*naturae species ratioque* II 61).

Ratio i *voluptas* pojawiają się zestawione w kolejnym fragmencie poematu, a mianowicie w wierszach 167–183 drugiej księgi. W wierszach zaś 569–580 tejże księgi Lukrecjusz przekonuje czytelnika o istniejących w świecie dwóch siłach, a mianowicie sile niszczycielskiej i twórczej, do opisu których używa charakterystycznej kontrastowej, a zarazem sugestywnej leksyki: *salus, servare, certamen, bellum, superare, funus, vapor, lumen, nox, aurora, vagitus, ploratus, mors*. Nagromadzenie charakterystycznych określeń znajduje się także w wierszach 600–660 tej samej księgi. Omówione w tym fragmencie są zagadnienia związane z religią i bogami. Bazując w swoich rozważaniach etycznych na atomistycznej teorii fizyki Lukrecjusz przypisuje bogom cechy, których posiadanie powinno

²⁰ O przyjaźni zob. Campbell, 2008; McConnell, 2015: 111–145; Tutrone, 2018: 275–337.

być celem ludzkich starań. Pojawiają się tutaj zatem takie określenia jak: *summa pax*, (*natura*) *privata dolore*, *privata periclis*, *nec bene promeritis capitur neque tangitur ira*. Widnieją w tym fragmencie również inne nacechowane znaczeniowo określenia typu: *turpis*, *religio*, *vulnus*, *terrificare*, *metus*, *impius*, *ingratus*, *furor*, *violens*, *indignus*, ale także ponownie wszechobecna w poezji Lukrecjusza *ratio* oraz *virtus*.

Vera ratio, facilis, difficilis (ad credendum), *mirabilis*, *clarus*, *praeclarus*, *dignare*, *lucida templa*, *falsum*, te określenia pojawiają się w wierszach 1023–1047 drugiej księgi poematu. Lukrecjusz zachęca czytelnika, aby kierując się jego wskazówkami odkrył otaczający go świat na nowo, a dzięki nabytej w ten sposób wiedzy wyzbył się błędnych przekonań i odnalazł wciąż żywą i obecną w świecie przyjemność. *Quaerit enim rationem animus* (II 1044) – powtarza nieustannie poeta. W końcowych częściach księgi drugiej (1090–1104 i 1160–1174) ponownie pojawiają się sformułowania nawiązujące do zagadnień etycznych. Do wiedzy i mądrości odwołuje się zwrot *bene cognita tenere*, natomiast określenia typu: *tranquilla pax*, *placidum aevum* czy *vita serena* kontrastują z pojęciami: *tenebrae*, *saevire*, *nocere*, *indignus*. W epilogu pojawia się rzeczownik *labor*, który w twórczości poety często nacechowany jest negatywnie.

W prologu księgi trzeciej Lukrecjusz odchodzi od spraw boskich, których wyjaśnienie zawarł w poprzedniej księdze, na rzecz kwestii związanych bezpośrednio z człowiekiem. Nagromadzenie form leksykalnych o wydźwięku etycznym pojawia się w wierszach 1–93. W tym fragmencie zdecydowaną przewagę mają określenia o zabarwieniu negatywnym, bądź zjawiska poddane przez poetę negatywnej ocenie, pojawiają się tutaj takie określenia jak: *tenebrae*, *Acherusia templa*, *horror*, *metus*, *turbare*, *mors*, *timendus*, *infamis*, *crimen*, *turpis*, *miserere*, *religio*, *dubium*, *periculum*, *res adversae*, *avarities*, *honorum caeca cupido*, *miser*, *scelus*, *labor*, *ad summas emergere opes*, *vulnera vitae*, *formido*, *contemptus*, *egestas*, *semotus ab dulci vita*, *falso terrore coactus*, *divitiae*, *avidus*, *caedes*, *crudelis*, *funus*, *odi*, *timere*, *timor*, *odium*, *cura*, *vincula amicitiae rumpere*, *in pietate evertere*, *trepidare*, *metuere*. Poeta w wierszach 31–90 ustosunkowuje się do zasad i przekonań, jakimi człowiek się kieruje w życiu. Próbuje wykazać, że wiele ludzkich działań, choć z pozoru korzystnych i zadowalających, w rzeczywistości ma dla człowieka niepomyślne, rozczarowujące, a niekiedy wręcz zgubne skutki. W tym fragmencie poeta – można by rzec – jak zazwyczaj, negatywne oceny przeplata określeniami o charakterze pozytywnym. Wśród nich należy wymienić chociażby: *clarum lumen*, *diffugiunt terrores*, *commoda vitae*, *decus*, *pater*, *inventor*, *florifer*, *aurea dicta*, *dignissima vita*, *ratio*, *divina mens*, *quies*, *pax*, *voluptas*, *claranda (sunt)*, *noscere*, *lucida tela diei*. Zakończenie prologu księgi trzeciej, wiersze 91–93, jest swego rodzaju konkluzją wynikającą z treści wcześniejszych rozważań. Wartością nadrzędną w życiu człowieka powinien być rozum – na co po raz kolejny poeta zwraca uwagę – dzięki któremu możliwe jest poznanie prawdy i przewartościowanie powszechnie obowiązujących sądów (*naturae species ratioque* III 93).

O zależnościach wzajemnych ducha (*animus, mens*) i duszy (*anima*) Lukrecjusz wspomina w wierszach 136–183 trzeciej księgi. Wyraźnie podkreśla priorytetową rolę i wartość rozumu, który *caput esse quasi et dominari in corpore toto* (III 138). Także w tym fragmencie można odnaleźć leksykę charakterystyczną dla wykładu etycznego poety ukrytą pod postacią takich określeń, jak: *consilium, mens, laetitia, spes, gaudere, vigere, noscere, ratio, suavis, pernoscere, mens* czy *pavor, metus, dolor, sudor, pallor, terror, horridus*.

Kontrast pomiędzy wartościami pojawia się także w wierszach 288–322 trzeciej księgi. Określenia odbierane negatywnie, jak: *ira, ardor, frigidus, formido, horror, violentus, caecus, pavor, saevus, malum, metus* zostają zrównoważone przez takie słowa jak: *tranquillus, serenus, placidus, doctrina, clemens, digna vita*. Ponadto, pomimo iż natury ludzkie (*natura animi, natura hominum*) potrafią być bardzo różne (III 287–307), według poety, nie ma takiej, której rozum nie mógłby wybawić z błędu i pozwolić żyć człowiekowi życiem godnym bogów (III 321–322). Podobnie w kolejnym fragmencie poematu, w wierszach 445–525, przeważają określenia o charakterze negatywnym, jak: *infirmus, delirat lingua, dolor, luctus, metus, errare, dementire, gravis, lacrima, ardor, conturbare, perire, tremere, miser, laborare, falsa ratio*, z których korzysta poeta, aby wykazać, że strach przed śmiercią czy karami po śmierci, wiara w które kształtuje ludzką świadomość, jest bezpodstawny. *Mens, ingenium* i *consilium* mogą pomóc wyjaśnić, jaka jest prawdziwa – z punktu widzenia epikurejczyka – natura ducha i jakie ten fakt ma konsekwencje dla budowania życia szczęśliwego, nie opartego na błędnych założeniach.

Kolejna część rozważań o charakterze etycznym, wiersze 819–1094, dotyczy niepokoju człowieka wywoływanego przez świadomość nieuniknionej śmierci, który według Lukrecjusza nie opiera się na żadnych rozumnych przesłankach. W tym fragmencie pojawia się dużo negatywnych określeń, z których warto wymienić następujące: *nocere, metus, malum, furor, bellum, trepidus, dubium, miser, incommodus, timendum (est), indignus, caecus, dolere, acerbus, infestus, horrificus, dolor, maeror, luctus, errare, turba, frigidus, ingratus, stultus, labor, lamentare, lacrima, imperfectus, tartara atra, tristis, formido, timere, anxius, cura, saevus, horrifer, poena, scelus, horribilis, gravescere, improbus, horror, sollicitus, error, incertus, gravitas, odi, exitus, periculum*. Na ich tle określenia o wydźwięku pozytywnym pojawiają się znacznie rzadziej i w mniejszej liczbie. Można do nich zaliczyć określenia: *salus, ratio, lumina vitae, reprehendere mente, optimus, dulcis, florens, praemium, quies, fructus, quiescere, securus, bonus, lepus, cognoscere*. Wiedza i pogodzenie się z faktem, że śmiertelna jest natura duszy i ciała, może człowieka wyzwolić od dręczącego go lęku. Lukrecjusz w wierszach 930–977, w celach moralizatorskich, ukazuje postawy charakterystyczne dla ludzi w obliczu śmierci. Unaocznia tym – co spotkało Tantala, Syzyfa, Titytosa czy Danaidy – paradygmatyczne sytuacje życiowe i istotę ludzkiego postępowania, które w myśl wykładanej doktryny piętnuje jako zachowania niekorzystne, a nieraz wręcz zgubne

(III 978–1023). Lukrecjusz oferuje sposób na duchowe odrodzenie, którym staje się więc przede wszystkim poznanie przyczyn nieszczęścia, o którym tak wiele pisze w tym fragmencie (III 1053–1057, 1071–1075).

Prolog książki czwartej (1–25), podobnie jak poprzednie, podkreśla znaczenie przedstawianej w poemacie nauki poprzez wykorzystanie terminów charakterystycznych dla całego poematu, z jednej strony o zabarwieniu negatywnym, jak: *religio, nodus, obscurus, amarus, tristis, abhorrere*, z drugiej pozytywnych i zachęcających do zgłębiania wiedzy, jak: *iuvare, insignis, lucidus, lepus, ratio, dulcis, tener, valescere, suaviloquens, utilitas, percipere*. Następujący w tej księdze fragment 462–521 podkreśla znaczenie wiedzy i poznania w kontekście nauki etycznej Epikura przedstawionej w poemacie. Pojawiają się tutaj występujące już wcześniej w dziele zabiegi leksykalne polegające na pewnej konfrontacji pojęciowej zjawisk. Określenia typu *fides, scire, notitia, certus, mollis, verus, ratio, salus, rectus* zestawione są z pojęciami o znaczeniu przeciwnym, jak: *fallere, dubium, nescire, contendere, falsus, fallax*. W wersach 572–594 z kolei Lukrecjusz wskazuje, że za pomocą wciąż powracającej w poemacie *ratio* można pokonać wszelkie *monstra* czy *portenta*.

Kolejną dziedziną życia, do której ustosunkowuje się poeta, jest sfera pożądania i miłości fizycznej²¹. W wierszach 962–1207 deprecjonuje on jej wartość wskazując na negatywne skutki, jakie powoduje. Używa między innymi takich określeń jak *dira libido, mens [...] saucia amore, Veneris ictus, muta cupido, frigida cura, cura certusque dolor, furor atque aerumna, volnus caecum, absumere viris, perire labore*. W tym fragmencie pojawia się jeszcze szereg innych określeń o charakterze negatywnym, jak: *devinctus, pugnare, proelium, bellum, obire, frustror, usurpare, sudare, contendere, error, inanis, asper, saevire, sollicitare, expugnare, clamor, depugnare, irritans, conturbare, poena, miser, incertus, ardor, rabies, malum, sudor, amarus, infestus, turpis, nervosus, odiosus, superbus, lacrima, stultitia, damnare, fallere*. Określenia o charakterze pozytywnym pojawiają się zwłaszcza, choć nie tylko, w zakończeniu tego fragmentu, w którym poeta przedstawia sposoby rozwiązania ukazanego problemu. Czyni to posługując się następującymi słowami: *studium, ratio, contenta mens, mollis, auris accipere, decor, quies, amoenus, praeclarus, pulcher, voluptas, fructus, sanus, spes, lepus, conscius, lumen, commodus, deliciae, honor, honestus, laetus, gaudium*. Miłość jest też tematem wierszy 1278–1287 księgi czwartej.

Księga piąta rozpoczyna się od kolejnej gloryfikacji osiągnięć Epikura, który odkrył nowy sposób życia (*vitae rationem invenit* V 9), czyli ową mądrość, jaką Lukrecjusz próbuje zaszczyć czytelnikom ze względu na jej zbawienny wpływ na człowieka. W wierszach prologu, czyli wersach 1–90, poeta poprzez

²¹ Ciekawą koncepcję dotyczącą stosunku Epikurejczyków do małżeństwa ukazuje: Arenson, 2016: 291–311.

przyrównanie swego poprzednika do boga, a także poprzez przydanie mu cech, jakie przysługują z natury bóstwom, wskazuje zarazem na pewne „antywartości”, które ludzie w imię własnego szczęścia powinni odrzucić. Pośród nich można wymienić *proelia atque pericula, cuppedinis acres sollicitum curae, timores, superbia, spurcitia, petulantia, luxus desidiaequae, timor, metus, religio, terror*. Jest to zatem etyczna klasyfikacja powszechnie występujących nagannych elementów ludzkiego życia i uczuć, które im często towarzyszą. Przeciwstawia im poeta takie określenia, jak *tranquillus, clara lux, dulcia solacia vitae, dignus, valere, laus, praemium, ratio, sapiens, pectus purum, securus*.

Fragmenty 110–125 oraz 146–234 piątej księgi, w których znajdują się odniesienie etyczne, autor poematu *De rerum natura* poświęca eliminowaniu błędnych poglądów dotyczących tego, co związane z bogami, podkreślając etyczną wyższość bogów nad człowiekiem poprzez przypisanie im takich wartości jak: *immortales, beati* czy *quieti*. W tych fragmentach pojawiają się też inne określenia etyczne oceniane pozytywnie, jak: *certus, ratio, solacium, notitia, praeclarus, laudare, gratia, gaudere, pulcher, blanda voluptas, auxilium, lumen, almus, daedalus* oraz negatywne: *religio refrenatus, poena, scelus, disturbare, indignus, sollicitare, desipere, malum, tenebrae, maeror, plaga, ignorare, culpa, ardor, labor, fervor, violentus, horrifer, infestus, saevire*.

Bezsporną prawdę słów dotyczących boskiej natury Lukrecjusz postanawia wykazać poprzez analizę historycznych dziejów ludzkości. Ten długi wywód, obejmujący wiersze 925–1457 piątej księgi poematu, ma niezwykłą wartość dla badaczy starożytnych poglądów dotyczących funkcjonowania ludzkiej cywilizacji od najwcześniejszej fazy istnienia gatunku *homo sapiens*, aż do momentu osiągnięcia przez niego swego *cacumen*, czyli szczytowego wówczas punktu rozwoju. Autor dzieła *O rzeczywistości* zgodnie z chronologią, lecz i zasadą synchroniczności wykładu ukazuje przemiany gospodarcze, polityczne i społeczne ludzkiej zbiorowości²². Przemiany te, co nie ulega wątpliwości, nie pozostają bez wpływu na sferę emocjonalną i etyczną życia człowieka. Można też powiedzieć, że zachodzą równocześnie z przemianami moralnymi, pozostając w bardzo ścisłej wzajemnej z nimi korelacji przez cały cykl rozwoju gatunku ludzkiego. Stąd silne nasycenie tego fragmentu tekstu poematu myślami o charakterze etycznym, co ma swoje odzwierciedlenie w wykorzystanej przez poetę leksyce. Wśród określeń można znaleźć takie, które wskazują na pozytywne etycznie przemiany, jak: *bonum spectare, doctus, virtus, quies, dulcis, placidus, ratio, mollescere, amicitiam iungere, concordia, utilitas, notities, docere, gaudia, mollis, cognoscere, ingenium, pulcher, honor, placidam degere vitam, praemia, pacatus, pax*,

²² O problematyce przedstawionego przez Lukrecjusz rozwoju ludzkości zob. Grzelak-Krzymianowska, 2002: 110–144; Zob. też: Grzelak-Krzymianowska, 2009: 213–222; Biscuso, 2015: 148–197.

salus, bonitas, lepus, laus, dulcis, laetus, iuvare, iucundus, fructus, suavis, voluptas, experientia mentis, clarescere, lumen. Przemiany miały również aspekt negatywny, o którym Lukrecjusz pisze posługując się następującymi słowami: *miser, libido, pavidus, cura, infestus, lamens, gemitus, tremulus, horrifer, saevus, ignarus, exitius, turbidus, temere, caecus, penuria, imprudens, imbecillus, iratus, metus, dolor, rabies, superbus, cruens, turba, inimicitia, acer, ira, poena, delirans, horror, timor, labor, lacrima, cura, dubium, formido, pavor, horribilis, minari, bellum, inutilitas, vulnus, certamen, periculum, turbare, discordia, tristis, ruina, terror, odium, insidiae, culpa.* Poeta charakteryzuje także w tym fragmencie poematu pojęcie nowości (*novitas*) i jego znaczenie w życiu ludzi (V 1276–1280, 1412–1424). Podkreśla ponadto znaczenie sztuki (V 1379–1391), a także wiedzy i rozumu w osiągnięciu przez ludzi szczęścia (V 1447, 1452–1457).

Księga szósta poematu *O rzeczywistości* również nosi w sobie znamiona wykładu doktryny moralnej. Prolog, wiersze 1–95, rozpoczyna się od ponownej gloryfikacji mistrza i jego dokonań, a w dalszej jego części poeta ponownie wyjaśnia naturę bogów i podkreśla ich funkcję we wszechświecie, i ich znaczenie dla ludzi za pomocą przeciwstawnych określeń, z jednej strony o zabarwieniu pozytywnym: *dulcis solacium, gloria, honor, bona fama, commodus, lucidus, ratio, docere, voluptas, laus, pax, placidus, quietus, tranquillus,* z drugiej negatywnym: *anxius, ingratus, infestus, saevire, poena, timor, cuppido, malum, tristis, caecus, tenebrae, metuere, timere, terror, furor, pavidus, formido, ignorantia, religio, miser, errare, indignus, ira.*

Kolejne rozważania o charakterze etycznym zawarte są w wierszach 379–422 szóstej księgi poematu. W tym miejscu dzieła poeta próbuje w sposób logiczny dowieść, że bogowie nie są sprawcami czynów, które im się przypisuje. Pojawiają się w tym fragmencie określenia *perspicere, conscius, ratio, honor* zestawione z *occulta mens, nocere, terrificus, scelus, turpis, tenebrae, infestus, violens, vulnus.*

Swoją naukę dotyczącą spraw boskich i ludzkich Lukrecjusz zawiera jeszcze w ostatniej części poematu, w wierszach 1090–1286 szóstej księgi. Ten *passus* nie zawiera *explicite* wykładu nauki o moralności, jest nią jednak dogłębnie prześycony poprzez ukazanie człowieka, który staje w obliczu sytuacji ekstremalnie trudnej, czyli zarazy. Opis choroby wywołuje emocje u czytelnika, poprzez obrazy namalowane przez poetę za pomocą właściwie dobranych słów. Przeważają określenia o negatywnym zabarwieniu, co wynika z charakteru opisanego zjawiska, jak: *morbis, mors, fervor, debilitas, gravis, asper, maestus, anxius, angor, gemitus, querella, singultus, fatigans, malum, timor, metus, maeror, tristis, sollicitus, furiosus, sudor, tremere, dolor, miser, damnatus, funus, timere, turpis, horridus, perire, religio, perturbatus, lacrima, luctus.* Czy w obliczu takiej klęski Lukrecjusz równoważy negatywny obraz przekazu? W bardzo krótkich, acz dosadnych określeniach, których znaczenie wynika już z zapoznania się z całością ukazanego wykładu, poeta po raz kolejny przypomina, jak wielkie znaczenie w rozwoju etycznym człowieka mają: *ratio, utilitas, requies,* do których prowadzi poznanie (*cognoscere*).

Podsumowując dotychczasowe rozważania można stwierdzić, że nauka dotycząca moralności stanowi ważną część wykładu Lukrecjusza. Do rozważań o charakterze etycznym ze względu na ukazane w nich w sposób kontrastowy antynomiczne wartości należy zaliczyć następujące wiersze poszczególnych ksiąg poematu:

Księga I: 1–158, 398–417, 921–950.

Księga II: 1–61, 167–183, 569–580, 600–660, 1023–1047, 1090–1104, 1160–1174.

Księga III: 1–93, 136–160, 288–322, 445–525, 819–1094.

Księga IV: 1–25, 462–521, 572–594, 962–1207, 1278–1287.

Księga V: 1–90, 110–125, 146–234, 925–1457.

Księga VI: 1–95, 379–422, 1138–1286.

Nauka etyczna w dziele Lukrecjusza występuje w dość znacznej proporcji, choć, jak już wyżej wspominałam, nie zawsze zostaje wyrażona przez autora wprost²³. Należy zatem stwierdzić, że nawet bazując na analizie leksykalnej, materiał dotyczący zagadnień moralnych w poemacie Lukrecjusza jest na tyle obszerny, że można potraktować go jako oddzielny przedmiot badań, zwłaszcza że autor dzieła *De rerum natura* nie ogranicza swej nauki etycznej do jedynie bezpośredniej formy jej wyłożenia.

1.1.3. Umiejscowienie krótkich wzmianek o charakterze etycznym

Obok wskazanych powyżej dłuższych zwartych fragmentów zawierających leksykę dominującą w dyskursie etycznym, w poemacie Lukrecjusza pojawia się bardzo wiele jedno lub kilkuwierszowych wzmianek dotyczących omawianych w tej książce zagadnień. Wymagają one osobnego potraktowania za względu na swój charakter, a także wartość, jaką przedstawiają dla badacza nauki o moralności zawartej w dziele *De rerum natura*. Poeta bowiem w trakcie wykładu związanego z problemami fizyki wielokrotnie podkreśla, że ogromna liczba ludzkich mniemań i sądów nie wynika z rzetelnej wiedzy na temat natury spraw

²³ Nauka ta w księdze pierwszej poematu *O rzeczywistości* obejmując 206 wierszy stanowi niemalże 19% tekstu, w księdze drugiej ponad 17%, gdyż obejmuje łącznie 200 wierszy. W księdze trzeciej Lukrecjusz jeszcze obszerniej ustosunkowuje się do problemów etycznych, gdyż można się ich obecności doszukiwać aż w 507 wierszach, co stanowi ponad 46% rozciągłości całej księgi. W księdze czwartej wywód o charakterze etycznym obejmuje 360 wierszy, co oznacza prawie 28% całości księgi. Nie brakuje odniesień do zagadnień etycznych również w księgach V i VI. W pierwszej z nich wiedzy etycznej można się doszukiwać w niemalże 50% całej tej części dzieła, a zatem w 725 wierszach, w księdze szóstej zaś w ponad 22%, czyli w 286 wierszach. W całym poemacie fragmenty rozważań o charakterze etycznym obejmują 2284 wiersze, co stanowi ponad 31% (31,22%) objętości utworu.

podlegających naszemu osądowi, a zatem jest z gruntu fałszywa. O błędnych mniemaniach i braku rozumu, pozostających w jawnej sprzeczności z gloryfikowaną przez Lukrecjusza *ratio*, poeta wspomina w następujących wierszach: I 330–333, 370–371, 377, 471–477, 635–644, 659, 690–692, 698, 704, 711, 758; II 82, 229, 496, 735, 740, 985; III 105, 353, 754, 777; IV 435, 816–817, 822–823, 832–835, 912–915, 1233–1239; V 140, 406, 666, 890–891, 907–924; VI 762–768, 850, 853.

Lukrecjusz określa swój stosunek do pewnych ludzkich sądów, posługując się semantycznymi środkami negującymi ich słuszność i znaczenie w świecie wartości. Posługuje się określeniami czasownikowymi takimi, jak: *fingere* (I 371, V 908), *a vera ratione lapsi* (I 637), *amittere vera vias* (I 659), *a vero derrare* (I 711), *a vero distare* (I 758), *a vera recedere* (II 229), *a vera ratione vagari* (II 82), *non/ne credere* (II 496, II 735, IV 435, V 891), *errare* (I 332, II 740, III 105), *res contra verasque repugnare* (III 353), *effugere errorem* (IV 823), *repulsare vera dicta* (IV 914), *a vera ratione repulsum* (V 406, VI 767), *nimis admirari* (VI 850), *a vera ratione remotum* (VI 853), *ni mirum* (VI 1049), *diffidere* (I 333) oraz rzeczownikowymi i przymiotnikowymi, jak: *falsa ratio* (I 377, III 754), *stolidi* (I 641), *inversis verbis* (I 642), *multa contraria* (I 657, *perdelirium* (I, 692), *cum vanum tum delirum* (I 698), *dementia* (I 704), *delira haec furiosaeque* (II 985), *deridiculum* (III 777), *dubitare* (I 332), *fraus frustraminis* (IV 817), *vitium* (IV 822), *perversa ratio* (IV 833), *res spurcaeque gravisque* (VI 782).

W innych wierszach przeciwstawia owym błędnym osądom rolę i wagę mądrości, która może być osiągnięta dzięki przedstawionej przez niego wiedzy o naturze świata. Gloryfikuje na różne sposoby ludzką *ratio* oraz predyspozycje ku niej i możliwość posługiwania się nią we wszystkich księgach poematu *O rzeczywistości*²⁴, na przykład, wykorzystując następujące określenia: *ratio sagax* (I 368), *ratio* (I 425), *vera ratio* (I 498, I 623, IV 446), *vera ratione probari* (I 513), *ratione peragrans* (II 676), *animus sagax* (II 840, IV 912), *mens index* (II 1080), *ratio discernere* (IV 384), *rationem reddere* (IV 175, VI 918), *mens animi* (IV 758).

Autor poematu *De rerum natura* wielokrotnie wspomina również o wzburzeniu, jakiego doświadcza umysł człowieka pod wpływem pewnych doznań czy myśli, które odwracają go od prawdziwej wiedzy i szczęścia²⁵. Lukrecjusz, pisząc o spokoju śmierci (*leti secunda quies est* II 211), jednocześnie przeciwstawia temu spokojowi przerażające wyobrażenia bramy zgonu (*patet imani et vasto respectat hiatu* V 375). Poeta próbuje zwalczać tego rodzaju wizje i fałszywe sądy dotyczące spraw ostatecznych ([...] *vitae lampada tradunt* II 74–79; [...] *obvia mentes*

²⁴ Por. I 368, 422–425, 498–499, 513, 623–624, 1113–1117; II 676, 840, 1080; III 94–96; IV 175, 384, 500, 572, 722–723, 758, 883–884; V 97–103; VI 647–657, 917–920.

²⁵ Zob. II 886–887 (*animum percutere, movere*), 965 (*sollicitata*), VI 596–607 (*ancipiti terrore trepidant*).

terrificant... IV 37–41). Ponadto w sposób obrazowy odmalowuje wywoływany przez dalekie od prawdy mniemanie wizerunek strachu (IV 173; VI 251–255), określając go mianem: *atrae formidinis ora*.

Lukrecjusz w tego rodzaju wzmiankach zajmuje również stanowisko w sprawach dotyczących wierzeń i zabobonnej religijności oraz stosunku człowieka do bogów (V 114). Wskazuje przy tym na atrybuty bogów, którzy zamieszkując jaśniejsze świątynie (*fulgentia templa* V 491) i ciesząc się wiecznym spokojem i beztróską, nie ingerują w żadnej mierze w świat ludzki (II 1153–1154).

Charakter etyczny mają także krótkie wzmianki, w których Lukrecjusz nakierowuje uwagę czytelnika na zgubne skutki pewnych ludzkich działań, do których zalicza między innymi żeglugę, wiążąc z nią takie określenie jak *insidias virisque dolumque* (II 557). Równocześnie występuje poeta w swoim poemacie przeciwko wojnie. Prowadzi ona bowiem do zbrodniczych czynów i jest źródłem nieustającego niepokoju (*saevi certamina belli* I 471–477).

Poeta przeciwstawia ponadto sobie nawzajem ból (*dolor*) i przyjemność (*voluptas*), próbując wskazać ich rzeczywiste przyczyny (II 963–968). Dokonuje także egzemplifikacji przedstawianej przez siebie koncepcji przyjemności negatywnej za pomocą wykazania bezużyteczności pewnych ludzkich oczekiwań i zachowań oraz wiążącego się z nimi nieumiarkowania. Istnieje bowiem według niego wiele rzeczy, które zgoła nie mają dla człowieka znaczenia (*nec refert* IV 630), aby mógł osiągnąć i urzeczywistnić prawdziwą epikurejską radość istnienia (IV 627–632, IV 850, V 816–817).

Z przekazywanej w poemacie *O rzeczywistości* wiedzy wynikać ma dla ludzi bezwzględna korzyść oraz ogromne pocieszenie (*utilis, opportuna* III 207). Stąd tak częste w dziele nawoływanie do poznania i zdobywania tej wiedzy oraz podkreślanie jej wagi i znaczenia (II 417–420) oraz funkcji, jaką spełnia w tym względzie sama twórczość poety. Poeta bardzo często posługuje się takimi czasownikami jak *percipere, internoscere, cognoscere, noscere, audire, videre, perspicere*, chcąc, by czytelnik zrozumiał głoszoną przez niego naukę i podjął próbę osiągnięcia szczęścia. Mnożąc tej treści określenia zdaje się przez cały czas nawoływać: *Tu fac ne ventis verba profundam* (IV 931).

1.2. Sposoby wprowadzania rozważań etycznych w strukturę kompozycyjną poematu

Zestawienie wyodrębnionych z kolejnych ksiąg dzieła, zgodnie z przyjętymi przeze mnie kryteriami, partii rozważań Lukrecjusza poświęconych kwestiom etycznym z kontekstu w jaki zostają włączone, pozwala stwierdzić, że w rozmieszczeniu części z nich pojawiają się pewne schematyczne rozwiązania. Część zaś owych „apeli natury moralnej” została włączona w tok wykładu bez wyraźnie określonego schematu ich lokalizacji, co moglibyśmy wiązać z przypisywanym

poecie „szaleństwem” (zob. Kumaniecki, 1977: 25–26). Zanim jednak uznamy Lukrecjusza za złego pisarza czy autora będącego niekonsekwentnym strategiem, należy rozważyć problem, czy stworzone przez niego dzieło stanowi koherentną całość ukazującą drogę ku szczęściu, które w epikurejskiej koncepcji stanowić powinno cel ostateczny ludzkich dążeń ujmowany mianem – *telos*. W naszym przypadku oznaczać to będzie skupienie uwagi na kwestii powiązań, w jakich pozostają ze sobą nawzajem rozważania etyczne i wykład fizyczny zawarte w dziele *De rerum natura*.

A. Pawlaczyk (1997: 213–225) w artykule pt. *Sposoby i formy perswazji w poemacie Lukrecjusza De rerum natura* poddaje analizie dzieło *O rzeczywistości*, biorąc pod uwagę dwa aspekty. Z jednej strony poszukuje w nim form wcielenia antycznej *Peithō* oznaczającej w tym przypadku zdolność przekonywania w aspekcie filozoficznej wymowy poematu, omawiając *rationes mentales*, czyli elementy o charakterze perswazyjnym zawarte w samej doktrynie, które decydują według niej o charakterze dydaktycznym całego dzieła. Z drugiej strony zaś omawia wybrane rozwiązania formalne oraz środki argumentacji związane z retoryką, stylistyką i logiką, określając ten aspekt analizy poematu jako badanie „teoretycznoliteracko-formalne”. Drugi aspekt owej analizy zostanie wykorzystany również w tej części książki. Zakres jego realizacji zostanie jednak poszerzony o ogólną przestrzeń wartości obecną w rozważaniach Lukrecjusza, która oczywiście funkcjonuje jedynie w korelacji z ich zamierzeniem dydaktycznym, gdyż, jak zauważa autorka artykułu, „Lukrecjusz wyklada naukę umiowanego mistrza nie tylko po to, by ją czytelnikom przybliżyć, ale i – narzucić, przekonać o prawdziwej wartości i nakłonić do przyjęcia jej jako drogi życia” (Pawlaczyk, 1997: 213).

Lukrecjusz wprowadza do swojego wykładu rozważania o charakterze etycznym, posługując się kilkoma rodzajami rozwiązań technicznych. Znalezienie charakterystycznych elementów i określenie reguł, zgodnie z którymi Lukrecjusz rozmieszcza fragmenty etyczne w toku wywodu, ma duże znaczenie dla analizy i właściwej interpretacji poematu. Lukrecjusz bowiem niekiedy jedynie zarysowuje problemy etyczne, posługując się określonym zwrotem czy słowem, w innych zaś miejscach wyraźnie wyodrębnia z całości wykładu partie tekstu poświęcone nauce o moralności. Owe miejsca, które można określić mianem eksponowanych, rozlokowane są wśród kilku tysięcy innych wierszy i często stanowią trzon dzieła, zarówno z punktu widzenia dawniejszej tradycji literackiej, z którą Lukrecjusz wydaje się dobrze zaznajomiony, i do której nawiązuje, jak i ze względu na zasadniczą treść doktryny, którą poeta ujmuje w owym dziele (zob. np. III 1–30; V 1–54; VI 1–42). Do tego rodzaju miejsc należą dłuższe fragmenty dzieła pełniące funkcję prologów (I 1–53 (62–158))²⁶,

²⁶ Zob. Solomon, 2004: 260–283.

II 1–61, III 1–93, IV 1–25, V 1–90, VI 1–95)²⁷, w następnej kolejności końcowe partie poszczególnych ksiąg (I 1113–1117, II 1144–1174, III 819–1094, IV 1278–1287, V 925–1457, VI 1138–1286), a wreszcie w wielu wypadkach te rozważania o charakterze etycznym, które zostały ulokowane pomiędzy nimi, a nie dają się ująć w żadne reguły czy schematy dotyczące ich rozmieszczenia (I 398–417, 921–950; II 167–183, 569–580, 600–660, 1023–1047, 1090–1104; III 136–160, 288–322, 445–525, IV 462–521, 572–594, 962–1207, V 110–125, 146–234, VI 379–422). Ostatnią grupę rozważań o charakterze etycznym w dziele *De rerum natura* stanowią swoiste *mentiones*, czyli nierozbudowane wzmianki obecne we wszystkich księgach poematu²⁸.

Analiza struktury poematu *O rzeczywistości* wykazuje, że nie jest możliwe ustalenie żadnych bardziej szczegółowych i sprecyzowanych zasad, którymi kieruje się poeta w rozlokowywaniu poszczególnych rozważań o charakterze etycznym, poza prawidłowościami wskazanymi powyżej. Konsekwentne wypełnianie treścią etyczną prologów i refleksyjność epilogów w kolejnych księgach dzieła *De rerum natura* pozwalają stwierdzić, że jedynie te wywody poeta rozmieszcza celowo i świadomie. Brak tej jednoznaczności w rozmieszczaniu w poemacie treści moralnych daje się jednak zauważyć już podczas wstępnej analizy miejsc występowania pozostałych wyodrębnionych przeze mnie fragmentów tekstu. Pojawiają się one zarówno wkrótce po prologach (III 136–160, 288–322, V 110–125, 146–234), częściej bliżej środka księgi (I 398–417, II 569–580, 600–660, III 445–525, IV 462–521, 572–594, VI 379–422), lecz także w pobliżu epilogów, stanowiąc niekiedy wykład treści, które można uznać za najważniejsze w danej części utworu (I 921–950, II 1023–1047, 1090–1104, IV 962–1207)²⁹. Podobnie

²⁷ Są to wiersze, które stanowią według mnie pewne dające się wyodrębnić całości i pełnią funkcję prologów w poemacie Lukrecjusza.

²⁸ Por. I 623–624, 657–660, 690–692, 698, 704, 711, 734–741, 758; II 229, 308, 496, 500–506, 552–559, 676, 740, 840, 865, 886, 985, 1002; III 94–96, 105, 116, 124, 353, 417–420, 676, 754, 776–777, 801–802; IV 110–111, 129, 175, 209, 230–233, 370, 435, 446, 464, 627–629, 673–674, 722, 751, 754, 777–780, 816–817, 822–823, 831, 833, 883–884, 907–915, 929–931, 1232–1239; V 97–103, 373–375, 406, 491, 590, 666, 735–736, 828–833; VI 251–255, 534, 596–597, 639, 678–679, 762–768, 781–782, 850, 853, 917–920, 1049.

²⁹ Odległości, które dzielą w poemacie poszczególne fragmenty dzieła o charakterze etycznym, wskazują na pewien formalny nieład. Ich rozpiętość jest zróżnicowana, poczynawszy od kilkudziesięciu wersów w wierszach II 569–580 i 600–660; II 1023–1047 i 1090–1104; III 1–93 i 136–160; IV 962–1207 i 1278–1287; V 1–90 i 110–125; V 110–125 i 146–234, a skończywszy na kilkuset wierszach w przypadku następujących fragmentów poematu I 1–158, 398–417; II 1–61, 167–183, 167–183, 569–580, 600–660, 1023–1047; III 136–160, 288–322, 288–322, 445–525, 445–525, 819–1094; VI 1–95, 379–422. Najdłuższe wywody o charakterze fizycznym występują zaś w następujących miejscach dzieła: I 398–417, 921–950; VI 379–422, 1138–1286.

w przypadku wskazanych powyżej krótkich wzmianek brak jakichkolwiek reguł formalnych rządzących ich lokalizacją pozwala z góry odrzucić założenie, że Lukrecjusz konstruuje swój wywód w sposób wyrafinowany, bacząc na wszelkie szczegóły i dopracowując je z większą precyzją. Owe *mentiones*, jak można się spodziewać, pojawiają się w poemacie z częstotliwością wprost proporcjonalną do liczby wierszy, które rozdzielają poszczególne dłuższe fragmenty wywodu etycznego.

1.2.1. Sposób ukazania treści etycznych w prologach poematu

Do najczęściej wyróżnianych wierszy poematu, które mają charakter i wydźwięk moralny, należą prologi, a przede wszystkim *exordium* dające początek księdze pierwszej poematu *O rzeczywistości*³⁰. Prolog księgi pierwszej jest bardzo ważnym elementem konstrukcyjnym dzieła, zarówno za względu na treść następującego po nim wywodu, jak i na wymowę całego poematu *De rerum natura*³¹. Z racji swojego eksponowanego położenia spełnia bowiem również funkcję przynależną literackim wstępom, które zapowiadają treść całych utworów.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że Lukrecjusz rozmieszcza treści filozoficzne w swoim dziele nie podążając za wzorem Epikura³². Filozof z Samos omawia poszczególne zagadnienia doktryny w odrębnych utworach, wyraźnie rozdzielając treści fizyczne, kanoniczne i etyczne, o czym świadczą chociażby tytuły jego niezachowanych dzieł, a także streszczenia doktryny zawarte w trzech zachowanych listach i sentencjach³³. Lukrecjusz ujmuje całość epikurejskiej koncepcji

³⁰ Wielu komentatorów Lukrecjusza porusza w swoich opracowaniach zagadnienia związane z prologami do poszczególnych ksiąg poematu. Zob. Boyancé, 1963: 46–53; Schrijvers, 1970: 174–177; Cox, 1971: 1–16; Cox, 1986: 221–230; Wormell, 1986: 38–49; Giancotti, 1989: 357–513; Korpanty, 1991: 51–64; Gale, 1994: 1–43; Johncock, 2016: 17; Grzelak-Krzymianowska, 2019: 85–99.

³¹ Trzeba zwrócić uwagę na fakt, że umieszczenie przez niego komponentów doktryny etycznej na początku poematu sugeruje, że właśnie te zagadnienia stanowią zasadniczy przedmiot jego nauki. Zob. Bailey, 1947: 587; Leonard & Smith, 1942; Brown, 1984: 41. Lienhard (1969: 349) zauważa: “it is clearly a comprehensive introduction to the whole poem”. Cox (1971: 1–16) twierdzi, że wiersze I 1–49 są wstępem do całego dzieła, a I 50–148 tylko do księgi I. Zob. też: Johncock, 2016: 17–18.

³² Na temat twórczości literackiej Epikura wspomina Diogenes Laertios (X 26–27) w następujących słowach: „Epikur był nadzwyczaj płodnym pisarzem; prześcignął innych autorów ilością dzieł, która się wyrażała liczbą trzystu zwojów”.

³³ Tytuły dzieł Epikura przytacza Diogenes Laertios (X 27–28). Ponadto doktryna Epikura została streszczona w trzech listach, z których dwa (*List do Herodota* i *List do Pytoklesa*) omawiają zagadnienia związane z fizyką i kanoniką. Trzeci z listów adresowany do Menoikeusa przedstawia zasady epikurejskiej etyki. Zob. *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*, 1975.

w odmienny sposób, wykładając ją w jednym dziele. Poeta rzymski musi zatem przezwyciężyć trudności, które wynikają chociażby z faktu, że filozofia Epikura składa się z trzech części (zob. DL X 30), a pominięcie jednej z nich może w znaczny sposób utrudnić odbiorcy zrozumienie całości. Lukrecjusz odrzuca więc formę wykładu ciągłego, który poruszałby jedynie tematykę związaną z zasadami rządzącymi przyrodą. Przyjęcie tego rodzaju formuły wiązałoby się bowiem z jednoczesnym pozbawieniem się możliwości umieszczenia w dziele najważniejszych z punktu widzenia doktryny elementów o charakterze etycznym, a w konsekwencji dawałoby mniejsze szanse na krzewienie nauki Epikura w kręgach obywateli rzymskich. Poeta wybiera zatem poetycką formę eposu³⁴, nawiązując w ten sposób do klasycznej rzymskiej tradycji zapoczątkowanej przez Enniusza, do której w swojej twórczości bardzo często odnosi się również najwybitniejsza postać tej epoki, a mianowicie Ciceron³⁵. Poeta umiejętnie ujmuje potencjalnie obcy na gruncie rzymskim sposób myślenia w bliski³⁶ i miły współobywatelom epicki styl Enniusza³⁷. Lukrecjusz z określonym zamierzeniem dokonuje między innymi podziału poematu *O rzeczywistości* na księgi (Cytowska et al., 1996: 159). Daje mu to możliwość umieszczenia w dziele kilku dodatkowych prologów, które wykorzystuje w celu wprowadzenia treści pozafizycznych, i tym samym do nadania głęboko etycznego sensu długiemu wywodowi dotyczącemu zagadnień fizycznych. W prologach bowiem ujęte są główne cele i przesłanie poematu³⁸. Dodatkowym uzasadnieniem dla przyjętego przez Lukrecjusza rozwiązania formalnego jest wzgląd na czytelnika, który, brnąc poprzez zawilości dogmatów wyłożonych w poszczególnych księgach poematu, za każdym razem, gdy napotyka w tekście wzmiankę o charakterze etycznym, uświadamia sobie cel, dla którego decyduje się ponieść trud zagłębiania się w arkaana przekazywanej w dziele nauki.

Podział poematu na księgi, poza sygnalizowanym odniesieniem do tradycji literackiej, wiąże się również z klasycznymi zasadami retoryki starożytnej (Arist.

³⁴ Informacje o nawiązaniach literackich Lukrecjusza można znaleźć m.in. w: Bailey, 1950: 22–37; Boyancé, 1963: 57–68; Korpanty, 1991: 45–46; Harrison, 2002. W przypadku nawiązań do Empedoklesa zob. Kranz, 1943: 68–107; Kirk, Raven, Schofield, 1999: 282; Nethercut, 2017: 85–105.

³⁵ Zob. też: Aleksandrowicz, 1990: 84. Autor w tej publikacji podaje referencje do konkretnych miejsc w dziełach Cicerona.

³⁶ Ennius jest w I wieku przed narodzeniem Chrystusa najczęściej czytany autorem w szkole rzymskiej. Lukrecjusz w celu uprzywilejowania obywatelom nauki zawartej w poemacie wyraźnie rezygnuje z języka greckiego na rzecz łaciny. Zob. Sedley, 1999: 227–246.

³⁷ Zob. Ingalls, 1971: 227–36; Bailey, 1972: 29–30; Korpanty, 1991: 46; Harrison, 2002: 3; Nethercut, 2014: 435–461; Gellar-Goad, 2018: 143–160.

³⁸ Zob. Cox: 1971: 1; Korpanty, 1991: 51; Johncock, 2016: 11, 17–18.

Ret. III, 14)³⁹. Lukrecjusz wykorzystuje w poemacie *De rerum natura* specyficzne możliwości prologu. Treść, którą zawiera we wstępach do poszczególnych ksiąg dzieła, wiąże się zawsze z zagadnieniami dotyczącymi ideałów i przeżyć o charakterze etycznym. Lukrecjusz tym samym wdraża w życie zasadę, że wstęp jest zapowiedzią tematu oraz ma na celu uprzedzenie czytelnika o przedmiocie wywodu⁴⁰. Poeta zatem może w ten sposób dawać do zrozumienia, że zasadniczym celem jego dzieła jest przybliżenie reguł z zakresu etyki.

Lukrecjusz wykorzystuje także literacką i psychologiczną funkcję wprowadzenia, którego celem jest przygotowanie czytelnika do przychylnego odbioru i przyswajania treści całego wywodu. Poeta próbuje pozyskać życzliwość odbiorcy dzieła w pierwszej kolejności poprzez zastosowanie kilku prostych zabiegów, do których należą: użycie konwencjonalnych schematów, podkreślenie wagi tematu, okazanie szacunku odbiorcy oraz odpowiednia rekomendacja treści poematu (zob. Korolko, 1990: 79–82). Za elementy konwencjonalne w poemacie Lukrecjusza można uznać, obok wymienionych powyżej nawiązań literackich, charakterystyczne dla ówczesnej literatury wykorzystanie apostrofy⁴¹, czyli odwrócenia się od rzeczywistego audytorium i skierowania zawartego w wypowiedzi patosu ku innemu słuchaczowi (por. Lausberg, 2002: 420). Poeta w prologach utworu *O rzeczywistości* zwraca się do bogini Wenus (I 1 i n.) oraz, co ciekawe, do Epikura (III 1–30), jako ojca przedstawianej w dziele myśli. W wyżej wymienionych przypadkach Lukrecjusz wykorzystuje tę figurę stylistyczną w inny sposób. Apostrofa występuje w dziele *De rerum natura* jako prośba o przychylność i pomoc (*deprecatio*) oraz w postaci, która służy wyrażeniu pragnień (*optatio*) (zob. Korolko, 1990: 115). Te elementy zawarte są chociażby w Hymnie do Wenus, kiedy Lukrecjusz pisze:

te sociam studeo scribendis versibus esse, [...]
quo magis aeternum da dictis, diva, leporem (I 24–25)⁴²

³⁹ Warto zwrócić uwagę na pogląd Arystotelesa, który pisał, że „Wstęp jest początkiem mowy i odpowiada prologowi w poemacie, a preludium w muzyce aulycznej, bo wszystkie one są początkiem i niejako torowaniem drogi temu, co ma nastąpić” (Arist. *Ret.* III, 14; Wszystkie cytaty podaje za: Arystoteles, 1988).

⁴⁰ „W mowach i poematach epickich wstęp jest zapowiedzią tematu. Ma więc na celu uprzedzić słuchacza o przedmiocie mowy, aby jego myśl nie wisiała w próżni”. (Arystoteles, 1988: 277).

⁴¹ Apostrofa występuje także u Homera, Aratosa, Kallimacha czy Enniusza.

⁴² Innym przykładem wypowiedzi, w której autor prosi o wsparcie w trakcie tworzenia poematu, jest zwrot adresowany do Kaliopie:

tu mihi supremae praescripta ad candida callis
currenti spatium praemonstra, callida musa
Calliope... (VI 92–94).

[...] przeto pomocy twej pragnę przy pisaniu wierszy [...] Tym bardziej więc użycz,
o boska, nieśmiertelnego uroku mym słowom!

W innej formie natomiast, wykorzystując takie środki stylistyczne jak peryfraz i metafora, zwraca się poeta do Epikura, określając go mianem *Graiae gentis decus*⁴³. Lukrecjusz kieruje do niego słowa uwielbienia i podkreślając znaczenie odkryć mistrza, zachęca odbiorcę do przyjęcia w życiu określonych postaw i zachowań. Tego rodzaju apostrofę M. Korolko (1990: 115) określa mianem *adhortatio*.

W celu pozyskania życzliwości i uwagi czytelnika Lukrecjusz wielokrotnie w prologach poematu podkreśla znaczenie zagadnień, które porusza. Czyni to między innymi poprzez odwołanie się do bóstw (zob. I 1 n.; VI 92–95), ale także nadając cechy boskości, pojmowanej oczywiście na sposób zgodny z atomistyczną doktryną, Epikurowi i stworzonej przez niego nauce. W piątej księdze poematu *De rerum natura* Lukrecjusz stwierdza, że nikt ulepiony ze śmiertelnego ciała nie byłby zdolny pozostawić po sobie tak wspaniałych zdobyczy, jakie przekazał światu Epikur. [...] *deus ille fuit, deus ...* (V 8) – pisze o nim poeta. W innym miejscu Lukrecjusz zauważa, że doktryna, którą Epikur przekazał potomnym nie tylko została poczęta z boskiego umysłu (*mente divina corta* III 14–17), ale wręcz wprost wyraża własne przekonanie, że odkrycia tego człowieka należy uznać za bardziej znaczące dla ludzkości, niż wszelkie czyny, które ludzie przypisują bogom (V 19–21)⁴⁴.

Lukrecjusz prowadzi w poemacie grę z czytelnikiem. W jednym miejscu przyzywa on bogów i głosi ich pochwały, w innym zaś miejscu odbiera potęgę przypisywaną im przez ludzi. W kolejnym fragmencie dzieła przyznaje z kolei zasługi bogów swojemu nauczycielowi. Nie ma jednakże w tego rodzaju

⁴³ Imię Epikura nie pojawia się w tym fragmencie *explicite*, ale badacze zasadniczo zgadzają się, że musi tutaj chodzić o Epikura. Wyrażano przypuszczenie, że pochwała zawarta w ks. III (1–30) nie musiała być skierowana do samego Epikura, gdyż nie pada tam jego imię. Zob. Wesoły, 1970; Furley, 1970: 64. Wyraźnie od tego rodzaju koncepcji odcina się S. J. Harrison (2002: 9), który, powołując się na komentarz C. Bailey'a i własne spostrzeżenia, stwierdza, iż ukazana w trzeciej księdze pochwała nie tylko doskonale pasuje do obrazu Epikura, jaki nakreślił poeta w pozostałych laudacjach, ale dodatkowo jest charakterystycznym zabiegiem Lukrecjusza, który posługuje się imieniem mistrza tylko raz w całym poemacie *O rzeczywistości* (III 1042). Harrison stwierdza również, że użycie imienia Epikura mogłoby zniechęcić do dalszej lektury wszystkich, którzy znali niepochlebny obraz greckiego filozofa.

⁴⁴ Zob. V 19–21

quo magis hic merito nobis deus esse videtur,
ex quo nunc etiam per magnas didita gentis
dulcia permulcent animos solacia vitae.

działaniach sprzeczności⁴⁵. Poeta ufa, że dzięki swojemu talentowi potrafi przedstawić doktrynę w sposób wystarczająco precyzyjny, tak, iż uważny czytelnik, który podąża za tokiem wyводу, zrozumie, że bogom należy się wszelka chwała z tytułu wspaniałego życia, jakie prowadzą w zamieszkiwanych przez nich *inter-mundia* (V 153–154), lecz nie należy jednak wierzyć, że ich moc w jakiegokolwiek mierze wychodzi poza wały przynależnego im świata. Poza wały swojego świata wyszedł jedynie za pośrednictwem swej myśli Epikur (I 72–74), który zbliżył się do bogów w jedyny możliwy dla człowieka sposób, uznając ich tryb życia za najlepszy wzór, którego stał się godnym naśladowcą. A więc pojawiający się w poemacie epitet „boski” oznacza w wierszach Lukrecjusza doskonałość, pełną samowystarczalność, a co za tym idzie, również i nieodpartą zdolność przekonywania, czego retorycznym odpowiednikiem jest najwyższy stopień wiarygodności (Korolko, 1999: 57–58).

Lukrecjusz w prologach podkreśla wagę problemów, które ujmuje w poemacie *O rzeczywistości*, również poprzez sugestie, że omawiane kwestie dotyczą wszystkich ludzi, a nie tylko wybranych osób. Poeta usiłuje zyskać w ten sposób zainteresowanie swoją koncepcją u szerszego grona czytelników. Zrównuje bowiem zarówno ludzi zamożnych i wpływowych z tymi, którzy realizują swoje życie w odmienny sposób. Tym, co łączy wszystkie te osoby, są niezmiennie prawa natury, wśród których dominują dwa nadrzędne aspekty naszych doznań tj. przyjemność (*voluptas*) i ból (*dolor*), których właściwemu wyborowi człowiek powinien podporządkować wszelką swoją aktywność (por. II 16–19). *O miseris hominum mentes, o pectora caeca!* (II 14) – tymi słowami Lukrecjusz zwraca się do wszystkich, którzy wciąż pozostają obojętni na przedstawianą doktrynę, niezależnie od ich wieku, stanu posiadania czy pochodzenia. Poeta bynajmniej nie deprecjonuje wartości swojego audytorium. Podnosi jedynie fakt, że nieszczęśliwi i ślepi pozostają ci ludzie, którzy dotąd nie poznali zbawiennej dla nich wiedzy. Poeta w ukazywanej przez siebie nauce etycznej podkreśla także znaczenie rozumnej oceny rzeczywistości. Wielokrotnie zresztą zauważa, że człowiek posiada możliwości właściwej, czyli zgodnej z propagowaną przez niego doktryną, percepcji świata. Poeta odwołuje się w tych partiach dzieła do rozumu odbiorcy poprzez zadawane mu pytania (II 53–54) czy uzmysławianie czytelnikowi jego możliwości intelektualnych (por. I 397–409).

⁴⁵ Zgodnie bowiem ze słowami Teofrasta (1963: 325) „na tym polega siła przekonywania [...], że nie trzeba rozwodzić się dokładnie nad wszystkim, ale niejedno zostawić słuchaczowi, aby pojął i sam ze siebie wyrozumiał; bo gdy zrozumie to, coś ty pominął, stanie się nie tylko twoim słuchaczem, ale i świadkiem, i to życzliwszym niż inni; bo zdaje mu się, iż jest pojętny dzięki temu, żeś ty go pobudził do zrozumienia. Natomiast wyjaśnianie wszystkich szczegółów, jak głupiemu, wygląda na potępienie inteligencji słuchacza”.

Lukrecjusz w dziele *De rerum natura* wykorzystuje także cechę prologu służącą do pozyskania życzliwości czytelnika, jaką jest odpowiednia rekomendacja podmiotu, czyli osoby przekazującej określone myśli jako postaci godnej zaufania i nadającej się najlepiej do wykonania podjętego zadania. W przypadku poety, obok zachęty do przyjęcia słów samego Epikura, pojawiają się również innego rodzaju rekomendacje. Ich charakter wydają się oddawać takie określenia, jak: autorekomendacja oraz autoadhortacja (Pawlaczyk, 1997: 217). Lukrecjusz posługuje się często zachętą skierowaną bezpośrednio do siebie samego (zob. III 14–30). Autor poematu *De rerum natura* zwraca uwagę czytelnika na wątpliwości, których być może sam niegdyś doznawał, a zatem daje jednocześnie nadzieję, iż można je przezwyciężyć (por. III 1076–1080). Lukrecjusz nie występuje w tym miejscu poematu w roli niedoścignionego mędrca, lecz zbliża się do czytelnika emocjonalnie poprzez wskazanie na wspólne dla nich obu doznania. Fakt powyższy tłumaczy przyczyny, dla których Lukrecjusz prosi o wsparcie w podjętym dziele przekazania zdobytej wiedzy kieruje aż do samej bogini Wenus. Zadanie, którego się podejmuje, jest na tyle trudne, że jedynie osiągnięcie spokoju i wytrwałości właściwych bogom może pomóc poecie w uzyskaniu zamierzonego efektu. Poprzez zastosowanie zwrotu do Wenus Lukrecjusz nadaje też swoim słowom swoistą rangę boskości. Jak już wcześniej wspominałam, zwracając się wprost do bogini w wierszach I 21–28, poeta usiłuje wzbudzić przekonanie, że zawarty w dziele *O rzeczywistości* wywód cechuje doskonałość i moc przekonywania. Jest to właściwy dla Lukrecjusza sposób rekomendacji swego poetycko-dydaktycznego przedsięwzięcia.

Kolejnym atutem poematu, o którym wspomina Lukrecjusz w prologach, są umiejętności literackie poety i jedyny słuszny dobór obranego w dziele tematu. Autor dzieła *De rerum natura* w sposób otwarty i jawny wyraża zachwyt dla swoich osiągnięć w obu zakresach (zob. IV 1 i n). Poeta stosuje w prologach zabieg autorekomendacji, gdy próbuje podnosić wartość własnej osoby poprzez porównywanie siebie do Epikura. Forma, którą wybiera, nie wydaje się przypadkowa i można odnaleźć w niej, obok niezaprzeczalnej pochwały greckiego filozofa, również odrobinę ironii, która dodaje dziełu wyrafinowania.

Lukrecjusz wykorzystuje w prologach także środki, które mają na celu wyostrzenie uwagi czytelnika. Należy do nich między innymi nawiązanie przez poetę do współczesnej mu sytuacji polityczno-społecznej Rzymu, poprzez sugestie, że jest ona zgubna dla rozwoju jednostki (I 28–43)⁴⁶. Ukazuje on ponadto w prologach do księgi drugiej (II 7–16) i piątej (V 33–38) życie współczesnego mu człowieka, piętnując charakteryzujące je zachowania. Lukrecjusz nawołuje czytelników w taki sposób do wnikliwszej obserwacji samych siebie i otaczającego

⁴⁶ O nawiązaniach do współczesnego świata w poemacie Lukrecjusza zob. Schiesaro, 2007a: 63–90; Eckerman, 2013: 785–800; Galzerano, 2017: 24–31; Rebeggiani, 2019: 1–23.

świata, do wnikięcia w motywy własnego działania i poruszenia wyobraźni poprzez ukazanie słabości przyjętej ogólnie postawy wobec faktycznie ucieleśnionych zagrożeń. Wielu czytelników utożsamiało się prawdopodobnie z licznymi spośród przywar piętnowanych przez Lukrecjusza. Wydaje się, że poeta wierzy w założenie, zgodnie z którym, jeśli człowiek rozpozna siebie w nakreślonej przez niego rzeczywistości, podda się jego działaniom w ten sposób, iż uzyska jej właściwy obraz i w dalszej perspektywie wpłynie to w znaczący sposób na modyfikację jego myślenia i postępowania w przyszłości⁴⁷.

Obok elementów negatywnych, czyli ukazywania przywar i fałszywych mniemań ludzkich, Lukrecjusz nie zapomina o umieszczeniu w prologach niezwykle ważnego z punktu widzenia jego koncepcji elementu, którym są zwroty służące wytworzeniu przychylnego nastroju u odbiorcy dzieła. Poeta realizuje ten postulat poprzez ukazanie z jednej strony harmonii i „boskości” otaczającego świata, gdzie ziemia wydaje słodkie kwiaty, śmieją się morza, niebo łśni w powodzi jasności, zwierzęta biegają po bujnych pastwiskach, a wszystkim kieruje błoga siła, jaką jest miłość (I 1–20)⁴⁸. Z drugiej zaś strony ukazuje „boskość” i harmonię, jaką może odnaleźć w swoim życiu człowiek, który podejmie wysiłek i wyzwanie, aby je odkryć w tej rzeczywistości, w której na co dzień funkcjonuje zarówno jako element natury, jak i jako część społeczności ludzkiej.

Lukrecjusz posługuje się w zasadzie tymi samymi określeniami, gdy przedmiotem jego analizy w prologu jest szeroko pojęta natura, jak też, kiedy jest nim człowiek. Sytuacja bowiem, którą owe określenia stwarzają, ma być „piękna”, a piękno słów polega – jak pisał Teofrast – na „przemawianiu do wyobraźni, miłym wrażeniu słuchowym a wreszcie na szlachetnych asocjacjach znaczeniowych” (Tofrast, 1953: XXX). Pojawiają się więc w dziele *O rzeczywistości* słowa i sformułowania budzące pozytywne skojarzenia takie jak między innymi: przyjemność i rozkosz (*voluptas*), słodki i miły (*suavis, dulcis*), jasny (*lucidus*). A zatem można mówić w przypadku poematu *De rerum natura* o zjawisku utożsamienia ze sobą nawzajem mikro i makrokosmosu na poziomie zarówno podstawowym, gdyż posiadają ten sam budulec, jak i w sferze bardziej złożonych struktur, w której pojawia się czucie.

Lukrecjusz w prologach do poszczególnych ksiąg poematu *De rerum natura* wykorzystuje takie formy wypowiedzi, jak: pochwała, nagana, udzielenie rady, zachęta, odradzanie i apel skierowany do odbiorców (zob. Arystoteles, 1988: 276–280). Nie brakuje we wstępach Lukrecjusza pochwał (zob. III 1–17, 28–30;

⁴⁷ Poeta celowo wymienia ich tak wiele, gdyż wyraźnie widać, że postępuje w swoim dziele zgodnie z zasadą, że „rozpoznając naśladowane przedmioty, nie tylko uczymy się, ale poddajemy się działaniu form naśladowujących” (Mitosek, 1983: 30).

⁴⁸ Chodzi w tym fragmencie o miłość pojmowaną na wzór empedoklejski, czyli jako siłę łączącą, pozytywną, kreatywną, charakteryzującą kosmos, a nie o ludzką namiętność, o której będzie mowa w księdze czwartej.

IV 1–8; V 1–12, 49–54), elementów krytyki (II 14–16), w niektórych wierszach poeta udziela rad i przedstawia rozwiązania ukazywanych problemów (II 59–61; III 991–93; VI 39–41). Zamieszcza on również w prologach elementy służące szeroko pojętej zachęcie, czyli adhortacji (II 59–61; IV 91–93; VI 84). Za swoisty apel poety do czytelnika można uznać w zasadzie wszystkie wstępy. Lukrecjusz apeluje do ludzkiego rozumu, zdrowego rozsądku i sfery emocji, aby w ten sposób, łącząc różne elementy, osiągnąć pożądany efekt. Wykorzystuje też prolog jako część utworu, w której ukazuje okoliczności i czas jego powstania oraz związek między jednym a drugim (I 29–43).

Niezaprzeczalnym walorem w przypadku prologów w poemacie *O rzeczywistości* jest wzniosłość i obrazowość, które poeta stosuje, gdy formułuje myśli mające przekazać zasadnicze cele koncepcji. T. Reinhardt (2002: 304) określa funkcję kreślonych obrazów mianem „persuasive power of images”. W prologu książki pierwszej Lukrecjusz przypomina mit o bogu Marsie i bogini Wenus, mając na celu unaocznienie dwóch sił rządzących światem (I 31–40). Z wizualizacją poczucia chaosu wewnętrznego i niewiedzy spotkać się można w wierszach, w których poeta przyrównuje nieznających epikurejskiej doktryny ludzi do dzieci biegających w ciemnościach (II 24–61, III 87–90, VI 35–38). W innym miejscu utworu poeta odwołuje się do przyrody i dokonuje przeniesienia wyodrębnionych cech pewnych zwierząt, a mianowicie jaskółki i łabędzia, rumaka i żrebaka oraz pszczoły, na konkretne osoby (III 1–30). Poeta porównuje także swoją sztukę do kunsztu lekarzy, którzy, lecząc ciała, osładzają gorzkie jak piołun lekarstwa, podczas gdy Lukrecjusz, biorąc ich za wzór, usiłuje przedstawić trudną naukę w przyjemnej i przystępnej formie (IV 11–18).

Podsumowując dotychczasowe rozważania dotyczące prologów w poemacie *O rzeczywistości* w pierwszej kolejności zwrócę uwagę na fakt, że Lukrecjusz konsekwentnie rozpoczyna każdą z ksiąg od krótszego bądź dłuższego wstępu. Za każdym razem odwołuje się w nim do głównej, choć nie zawsze wyrażonej *explicite*, myśli prowadzonego wykładu poprzez dokonanie wstępnej oceny wartości tematu, a także podkreślenie konieczności jego poznania, jego wagi ideowej oraz atrakcyjności. Poza określonym celem, któremu służą, prologi charakteryzuje także stosowność (*proprium*), gdyż zamieszczony w każdej z ksiąg wstęp „stanowi naturalny początek myśli i w sposób oczywisty jest wprowadzeniem do tematu właściwego; [...] przygotowuje pod względem logicznym i psychologicznym [...] do odbioru” poematu (Korolko, 1990: 81). *Exordia* do poszczególnych części poematu *De rerum natura* są zgodne w treści nie tyle z dalszym tokiem wywodu, co zgodne są z duchem doktryny, którą poeta kreśli w swoim dziele. Dostrojone są również do celu perswazji, gdyż wzbudzają zainteresowanie ze względu na zawarte w nich treści związane z ludzkim życiem. Jak pisał Arystoteles: „Uwagę słuchacza przykuwają [...] sprawy, które są ważne, którymi jest osobiście zainteresowany, które budzą jego zdziwienie lub są przyjemne” (Arystoteles, 1988: 278). Prologi Lukrecjusza są pełne treści, skupiają uwagę,

a poza tym ubarwiają wywód z zakresu fizyki, który ilościowo przeważa w całym poemacie. Można zatem uznać, że prologi są elementem dzieła niezbędnym dla zachowania jego wartości etyczno-dydaktycznej. Rozdzielając zaś nimi partie rozważań o treści fizycznej Lukrecjusz daje wytchnienie czytelnikowi, a zarazem motywuje go do podjęcia dalszej lektury i wiążącej się z nią nauki.

1.2.2. Charakter pozostałych wierszy utworu skupionych na kwestiach etycznych

Obok prologów w poemacie *O rzeczywistości* wywody o charakterze etycznym pojawiają się także w zakończeniach (*epilogos, peroratio*) poszczególnych ksiąg. Zadziwia fakt, że istnieje rażąca dysproporcja między badaniami nad prologami zawartymi w dziele *De rerum natura* oraz badaniami nad partiami kończącymi wywody kolejnych ksiąg. W zasadzie nie spotkałam całościowego ujęcia i opracowania zagadnienia, w jaki sposób *peroratio* funkcjonuje i realizuje się w dziele Lukrecjusza⁴⁹, mimo że istnieją prace, w których zostały przedstawione analizy zakończeń poszczególnych ksiąg, zwłaszcza księgi IV, V oraz VI⁵⁰. Określeniem „zakończenie” ujmuję ostatnie wiersze poszczególnych ksiąg wraz z poprzedzającym je i powiązanym z nimi wywodem. Skutkiem zastosowania tego rodzaju kryterium jest duże zróżnicowanie ze względu na liczbę wierszy wywodów zamykających kolejne księgi poematu. Za zakończenia w poemacie *O rzeczywistości* można uznać bowiem następujące wiersze kolejnych ksiąg: I 1113–1117; II 1144–1174; III 819–1094; IV 1278–1287; V 925–1457; VI 1138–1286.

Każdy epilog – jak twierdził niegdyś Arystoteles (*Ret.* III 19) – powinien zawierać kilka ważnych elementów. Należą do nich takie środki, z pomocą których autor uzyskuje życzliwe nastrojenie słuchacza, pomniejszenie lub uwypuklenie

⁴⁹ Autorów badających prologi wymieniłam we wcześniejszej części pracy. W. Cox (1986: 221) obok prologów wymienia jeszcze fragmenty poematu, których położenie w dziele określa mianem *mid-argument*, w których poeta zawiera treści o charakterze pozafizycznym: „Lucretius, following Epicurus, offered a prescription for happiness. Happiness, they both proclaimed, lies not in wealth or power or unstinted pleasure [...] but in a passive state of equilibrium, achieved by the mind's victory over the causes of unhappiness: bodily pain, for instance, can be made tolerable by reasoned detachment, and those mental fears and forebodings which religion instills can be dispelled by a knowledge of the laws of physics, which leave no place for divine intervention in life or human survival after death. These latter points require a substructure of scientific argument to which Lucretius devotes his main exposition, but he is none the less careful to highlight the central doctrines in a series of emotionally charged excursions, strategically placed either in mid-argument or as prologues to the six books”.

⁵⁰ Zob. Brown, 1984 (treść dzieła dotyczy księgi IV); Campbell, 2003 (dotyczy księgi V); Pigoniowa, 1995; Finnegan, 1999: 31–34; Gardner, 2019: 79–102 (dotyczy księgi VI):

głównej tezy dyskursu, wywołanie odpowiedniego do treści wzruszenia odbiorcy oraz odświeżenie i uwydatnienie głównych argumentów perswazji. Późniejszy natomiast teoretyk literatury Kwintylian (*Inst. orat.* VI.1.1) celnie określił moc oddziaływania i walory artystyczne epilogów, pisząc: *eius [perorationis] duplex ratio est posita aut in rebus aut in adfectibus*.

Zakończenia w poemacie *De rerum natura* można podzielić na dwa zasadnicze typy. Pierwszy z nich obejmuje epilogi ksiąg I, II i IV⁵¹. Zakończenia te są krótkie i zwięzłe, liczą kolejno pięć, trzydzieści jeden i dziesięć wierszy. Podsumowują one poprzedzające je wywody, często z wykorzystaniem trafnej i łatwej do zapamiętania konkluzji o charakterze gnomicznym. Pełnią zatem w poemacie jedną z retorycznych funkcji zakończenia zwaną *recapitulatio* (Lausberg, 2002: 264)⁵². Argumenty poddane enumeracji trzeba traktować poważnie – stwierdza Kwintylian (*Inst. orat.* VI.1.2) – i ożywiać je stosowną myślą oraz wzbogacać trafnymi figurami, gdyż *nil est odiosius recta illa repetitione*. W księdze drugiej zatem poeta w ten właśnie sposób kończy opis zgodnego z zasadami rządzącymi światem osłabienia mocy twórczych ziemi i dostrzegalnych konsekwencji następującego stopniowo jej wyczerpania. Te stanowią dla ludzi źródło wciąż narastającej zgryzoty i coraz większego wysiłku. Autor poematu poprzez bezpośrednie odniesienie się do ludzkiej codzienności wpływa na uczucia odbiorcy, który dzięki temu może się utożsamiać z wypowiedzianymi przez poetę refleksjami. A biorąc pod uwagę fakt, że *peroratio* jest ostatnią możliwością wpłynięcia na usposobienie audytorium, dopuszcza się wykorzystanie w niej silniejszych środków działających na emocje niż w poprzedzających ją częściach dyskursu. W ten sposób, Lukrecjusz przekazuje ludziom ważne zasady filozofii epikurejskiej. Wykazuje bowiem, że opisane przez niego negatywne nastawienie pewnej grupy ludzi do rzeczywistości jest wynikiem niewiedzy i związanego z nią braku zgody na to, co naturalne i konieczne. Lukrecjusz zwraca się do czytelnika w takich słowach:

nec tenet omnia paulatim tabescere et ire
ad capulum spatium aetatis defessa vetusto. (II 1173–1174)

A z tego [człowiek] nie zdaje sobie sprawy, że wszystko powoli podupada i zmierza do trumny w śmiertelnym znużeniu zgrzybiałej starości.

Księga czwarta kończy się z kolei ukazaniem czytelnikowi, że istnieje możliwość znalezienia „złotego środka” nawet w przypadku tak silnego uczucia, jak

⁵¹ Według niektórych badaczy są to księgi, które miały powstać jako pierwsze i następować bezpośrednio po sobie. Por. Wstęp, [w:] Tytus Lukrecjusz Karus, 1958: XVIII.

⁵² Zob. Lausberg, 2002: 264; „Funkcję zakończenia związaną z powtórzeniem zasadniczych założeń argumentacji określano na kilka sposobów: *recapitulatio*, *enumeratio*, *renovatio*, *rerum repetitio* et *congregatio*”.

miłość. W miłości, podobnie jak we wszystkich innych dziedzinach życia, najważniejszy jest umiar, spokój, harmonia i konsekwencja, a nie gwałtowne porywy serca i namiętności duszy (zob. Cerasuolo, 2015: 172–190). Poeta stwierdza bowiem:

nonne vides etiam guttas in saxa cadentis
umoris longo in spatio pertundere saxa? (IV 1286–1287)

Zali nie widzisz tych kropli wodnych, co kapią na głązy i po czasie długim wiercą
je na wskroś?

Finał księgi pierwszej jest z kolei gloryfikacją możliwości ludzkiego umysłu, który ma służyć człowiekowi w zgłębianiu krok po kroku wszystkich tajemnic natury.

W przypadku pozostałych ksiąg poematu *O rzeczywistości* trudno jednoznacznie oddzielić zakończenia od poprzedzających je wywodów. Stanowią końcowe partie owych ksiąg koherentną całość i jako takie poświęcone są następującym zagadnieniom: śmierci, ingerencji bogów w nasze życie oraz przedstawieniu ludzi, którzy znaleźli się w sytuacjach ekstremalnych. W przypadku ksiąg III, V i VI mamy do czynienia z trzema zasadniczym z punktu widzenia doktryny epikurejskiej relacjami: pomiędzy bogami a śmiercią (księga III), bogami a dziejami ludzkości (księga V), bogami a siłami przyrody i chorobami (księga VI). Można zatem wysnuć wniosek, że także w tych partiach dzieła poeta wyraźnie zmierza do wyzyskania wszelkich korzyści retoryczno-dydaktycznych płynących z zasad wykorzystania retorycznej funkcji emocji w perswazji (zob. Korolko, 1990: 68).

Zakończenie księgi trzeciej uwydatnia główne argumenty charakterystyczne dla dyskursu nastawionego na etyczną perswazję. Obok podsumowania przedstawionej koncepcji dotyczącej duszy ludzkiej, poeta ukazuje jej możliwy wpływ na człowieka i jego życie. W ten sposób, chociaż może to brzmieć paradoksalnie, Lukrecjuszstawia słuchacza życzliwie, gdyż ukazuje mu możliwość wpływania na swoją sytuację egzystencjalną. Dodatkowo, a może przede wszystkim, poruszenie tematu śmierci, już poprzez sam związek z nim ładunek uczuciowy i powszechność, z jaką pojawia się on w ludzkich myślach, sprawia, że temat ten wzbudza zarówno zainteresowanie analizowanym przedmiotem, jak i pobudza silne emocje u odbiorcy dzieła. Jak stwierdza T. O’Keefe (2003: 43, tłum. autorki), „problemem dla człowieka nie jest śmierć jako taka, ale niewłaściwy stosunek człowieka do tego naturalnego zjawiska”. Poeta stosuje ostrą i bezwzględłą krytykę powszechnych mniemań dotyczących tego, czym jest śmierć i co po niej następuje, kiedy stwierdza:

Proinde ubi se videas hominem indignari ipsum,
post mortem fore ut aut putescat corpore postea
aut flammis interficiat malisve ferarum,

scire licet non sincerum sonere atque subesse
caecum aliquem cordi stimulum, quamvis neget ipse
credere se quemquam sibi sensum in morte futurum; (III 870–875)

Widząc przeto człowieka, jak się na swój los oburza, iż po śmierci albo gnić będzie, gdy go pochowają, albo zginie w płomieniach lub pod kłami dzikich zwierząt, to mimo najuroczystszych zaklęć z jego strony, iż nie wierzy, jakoby miało mu pozostać jakiegokolwiek czucie po śmierci, nietrudno zrozumieć, że to brzmi nieszczerze i że w sercu bruździ jakiś cień ukryty.

Lukrecjusz obnaża ponadto bez żadnych skrupułów pewne klasyczne zachowania obserwowane u ludzi w omawianej sytuacji, piętnuje je, wyśmiewa, nie pozostawia zarazem człowiekowi żadnych złudzeń i nie zgadza się na żaden kompromis. Nawołując

aufer abhinc lacrimas, baratre, et compesce querellas.
omnia perfunctus vitae praemia marces; (III 954–955)

Precz stąd ze łzami, wywłoko! Pohamuj swe jęki! Zażyłeś wszelkich uciech żywota, spróchnieć przyszło!

poeta próbuje wywoływać u czytelnika niepewność, wstyd, wzburzenie, sprzeciw, strach, a może i nienawiść. Wzbudzenie bowiem silnych emocji, niezależnie od tego, której z powyższych, ma na celu oczyszczenie, które można osiągnąć poprzez zasianie w człowieku wątpliwości i jednocześnie pobudzenie go do refleksji niezbędnej w przypadku myśli etycznej. Uczucia pełnią w tym przypadku funkcję katartyczną, czyli oczyszczającą. Czyżby zatem w tym miejscu poeta nawiązywał do metody Sokratesa? Trudno odpowiedzieć jednoznacznie na to pytanie, niemniej jasne pozostaje to, że autor poematu *De rerum natura* wykazuje znajomość wiedzy z zakresu psychagogii i konsekwentnie podąża obraną przez siebie drogą perswazji.

Znaczna część drugiej połowy księgi piątej poematu *De rerum natura* poświęcona jest ukazaniu stosunku filozofii epikurejskiej do tak ważnej kwestii, jak pochodzenie i rozwój ludzkości⁵³. Poeta ukazuje alternatywną wobec dawniejszych wizję historii człowieka i dziejów cywilizacji⁵⁴. Lukrecjusz, sięgając do różnych

⁵³ Problematyka dziejów człowieka poruszana była w utworach autorów starożytnych bardzo często. Wśród nich można wymienić między innymi takich autorów jak: Homer, Hezjod, Arystofanes, Ajschylos, Sofokles, Eurypides, Owidiusz. Ponadto zajmowali się tym zagadnieniem także liczni filozofowie np.: Anaksymander, Ksenofanes, Parmenides, Platon czy Empedokles. O koncepcjach dotyczących narodzin człowieka, jego pierwotnej egzystencji i rozwoju cywilizacji ludzkiej zob. Grzelak-Krzymianowska, 2002; Guthrie, 1957.

⁵⁴ Zob. Harrison, 2002: 4; tłum. własne: „Annales Enniusza były dla Lukrecjusza i jemu współczesnych dziełem literackim, które opisywało historię pochodzenia Rzymian,

koncepcji, które zaistniały we wcześniejszej tradycji, ukazuje w tej części poematu najważniejsze według niego czynniki, które ukształtowały obecną sytuację na świecie. W toku całego opisu dziejów poeta przedstawia zależności pomiędzy świadomością etyczną człowieka, a transformacjami w innych sferach egzystencji ludzkiej, do których zalicza sytuację polityczną, gospodarczą i społeczną. Po szczególnie zaś sfery życia zarówno w aspekcie pozytywnym, jak i negatywnym rozwijały się w jego ujęciu bez udziału bogów, będąc dziełem natury i człowieka (V 1448–1457).

Kolejnym wywoдем w poemacie, który w zamierzeniach autora ma wzbudzić w człowieku emocje, jest zakończenie księgi szóstej⁵⁵. Porusza ono bowiem problem choroby i śmierci, czyli tego aspektu ludzkiego życia, który jest odrzucany przez człowieka ze względu na wiążący się z nim lęk. Zamieszczenie przez poetę w tym epilogu opisu zarazy i przyjmowanych przez ludzi postaw wobec tego zjawiska doczekało się licznych interpretacji⁵⁶. Z punktu widzenia formy

tak jak Eneida Wergiliusza spełniała tę funkcję w przypadku późniejszych pokoleń począwszy od pochodzenia Eneasza od bogini Wenus. Ten aspekt historii Rzymian pojawia się w pierwszych wierszach poematu Lukrecjusza (I, 1). Ta aluzja mogłaby sugerować, iż Lukrecjusz przedstawia czytelnikowi alternatywną, bardziej naukową wizję historii Rzymian: Rzym faktycznie pochodzi od Wenus, ale od Wenus pojmowanej na sposób epikurejski, czyli Wenus z *De rerum natura* (I 1–40), Wenus jako twórczej części świata”.

⁵⁵ Niektórzy badacze uznają, że dzieło Lukrecjusza nie zostało ukończone, gdyż nie jest możliwe, aby poeta chciał zakończyć swój poemat w tak pesymistycznej formie. Wielu uczonych sądzi, że poemat miał kończyć się obrazem szczęśliwych epikurejskich bogów nie ingerujących w życie ludzi (por. Kumaniecki, 1977: 34). Według mnie zapowiedź w księdze piątej (V 155) niezrealizowanego zamierzenia dotyczącego opisanie bogów nie jest wystarczającą przesłanką do uznania dzieła za nieukończone. Biorąc zaś pod uwagę między innymi występowanie w dziele Lukrecjusza zamierzonych kontrastów zarówno w obrębie treści, jak i leksyki, przypisywany autorowi charakter i temperament oraz analizowaną w tej pracy formę poematu, obraz zarazy wydaje się wpisywać w zamierzoną strukturę dzieła.

⁵⁶ Zob. Pigoniowa, 1995: 285–305: „Ukazana w szóstej księdze poematu zaraza według jednej z koncepcji może stanowić symboliczny obraz choroby moralnej i społecznej w Rzymie w czasach Lukrecjusza. Inna interpretacja sugeruje, że ów passus utworu symbolizuje egzystencję „nieepikurejszyka” oraz błędy popełniane przez niego. Epidemia jest postrzegana także jako paradygmat ludzkiego cierpienia bądź ilustracja naukowego wyjaśnienia choroby. Najbliższa jednakże zamierzeniu Lukrecjusza wydaje się teza, która w opisie zarazy znajduje element konsekwentnie prowadzonej przez Lukrecjusza walki przeciwko lękom związanym ze zjawiskiem choroby i śmierci poprzez ukazanie bezsilności człowieka wobec natury i wszechobecnego cierpienia”. O funkcji konsolacyjnej opisu zarazy: Johncock, 2016: 232–235. Salemme, 2016: 25: „Nella conclusione, un brano di scaltrissima operazione di cesello sul testo di Tucidide che, insieme con l'inno alla dea Venere a inizio d'opera, non poteva non essere apprezzato

działa, zamieszczenie destruktywnego opisu zarazy w ostatniej księdze poematu może stanowić uzupełnienie i komentarz do treści zawartej w prologu księgi pierwszej, w którym znalazły się elementy o charakterze konstruktywnym (zob. Gale, 1994: 208–228). Podobnie bowiem jak w przypadku prologu księgi pierwszej, który rozpatrywany jest jako wstęp nie tylko do jednej księgi, lecz i do całego dzieła, zakończenie księgi szóstej również może pełnić funkcję epilogu zarówno ostatniej części, jak i całego poematu *O rzeczywiści*. Tego rodzaju zabieg umieszczenia opisu budzącej niechęć zarazy wydaje się w pełni zgodny z doktryną przedstawianą w utworze, gdyż oznacza ponowne ukazanie dwóch sił i praw rządzących światem, a mianowicie zasady konstrukcji i destrukcji⁵⁷.

Mamy zatem w tym fragmencie dzieła do czynienia z postawieniem czytelnika twarzą w twarz wobec dychotomicznej natury egzystencji, którą człowiek musi pojąć intelektem i świadomie zaakceptować. M. Johncock (2016: 232) zauważa, że „it is the inevitability in particular of the universal atomic processes of Nature and their outcomes that helps to banish fear”. Odbiorca zaś (przygotowany już teoretycznie poprzez lekturę całego poematu), powinien właściwie odnieść się do treści zawartych w *peroratio* szóstej księgi. Naturalistyczny opis zarazy jest ponadto ostatnią dla Lukrecjusza szansą na poruszenie uczuć czytelnika. A zatem bez skrupułów obnaża on brutalność praw natury i ludzkiego postępowania (por. VI 1282). Ukazuje tym samym odbiorcy bezzasadnie wiązane z tym zagadnieniem emocje, takie jak strach, zwątpienie, bezsilność, rozpacz, smutek, żal, wstyd czy współczucie. Odbiorca poematu powinien uwolnić się już po lekturze całego poematu od fałszywych mniemań i złudzeń oraz wkroczyć na właściwą drogę, którą powinien podążać w celu osiągnięcia szczęścia. Zakończenie księgi VI można uznać za pewnego rodzaju konsolację, gdyż po lekturze całości dzieła, człowiek może uznać, że w zasadzie już nie odczuwa lęku przed tym, co opisuje Lukrecjusz⁵⁸.

Pozostałe wiersze poematu zawierające treści o charakterze etycznym, o czym już w tej pracy wspominałam, pojawiają się w różnych miejscach poszczególnych ksiąg dzieła *De rerum natura*. Lukrecjusz, zestawiając naukę etyczną i elementy doktryny fizycznej, wzbogaca i urozmaica przedstawiany przez

dal destinatario specifico del *De rerum natura*: un lettore di grande cultura, ovviamente appartenente a un ceto che, unico all'epoca, fosse detentore di tale cultura, ma piuttosto refrattario a accogliere un sistema dottrinario potenzialmente eversivo nei confronti del *mos maiorum* e della cosa pubblica”.

⁵⁷ Bowiem, jak Lukrecjusz stwierdza w trzeciej księdze poematu (III 964–965):
cedit enim rerum novitate extrusa vetustas
semper, et ex aliis aliud reparare necessest.

⁵⁸ Zob. Johncock, 2016: 232–234; Luciani, 2017b: 6–10; Gale, 2018: 86: „such violent scenes contribute to Lucretius’ philosophical protreptic and to his attempt to overcome his readers’ ingrained fears and desires”.

siebie wykład filozofii epikurejskiej. Rozważania etyczne umieszczone przez Lukrecjusza pomiędzy prologami i epilogami mają charakter obrazowej refleksji. Powracające obrazy, jak zauważa B. Hill (2018: tłum. autorki) „tworzą centralny i spójny aspekt dydaktyczny planu Lukrecjusza i jego relacji z odbiorcą”. Przyciągając uwagę czytelnika jednocześnie go stymulują poprzez wielokrotne przypomnianie o głównych zadaniach, jakie poeta stawia przed swoim dziełem, jak i o znaczeniu oraz wadze zawartych w nim słów. W księdze pierwszej pojawiają się dwa fragmenty tekstu, które mają znaczenie z punktu widzenia analizy koncepcji etycznej w poemacie Lukrecjusza. Pierwszy z nich (I 398–417), liczący zaledwie dwadzieścia wierszy, wskazuje na właściwą dla człowieka zdolność indukcyjnego myślenia, którą powinien wykorzystywać w celu pozyskiwania informacji niezbędnych dla prowadzenia szczęśliwego życia. We fragmencie I 921–950 Lukrecjusz natomiast wykorzystuje element autolaudacji i poprzez przypisanie sobie chwalebnych czynów próbuje zyskać zainteresowanie oraz uznanie odbiorców. Nobilituje swoje pieśni, przywołując z jednej strony obraz przechadzających się po bezdrożach Muz, z drugiej zaś podkreślając doniosłość i wielkość przedstawianej przez siebie nauki.

Również w księdze drugiej pojawiają się wiersze, których treść nie tylko odnosi się do wiedzy z zakresu twierdzeń dotyczących zjawisk fizycznych. Lukrecjusz w tej księdze poematu aż trzykrotnie powraca do kwestii związanych z bogami. Po raz pierwszy odbiera bogom przypisywaną im zdolność twórczą w kreowaniu i kierowaniu światem w wierszach 167–183. Znaczenie bogów może być co najwyżej symboliczne⁵⁹. Kolejny związany z nauką etyczną *passus* owej księgi (wiersze 600–660), ukazuje natomiast, w jaki sposób personifikowana bywa Ziemia i jakim jest otaczana kultem. W tym miejscu poematu Lukrecjusz zwraca uwagę na emocje, które towarzyszą pewnym obrzędom religijnym. Wśród nich wymienia grozę (*horrifice*), szal (*furor*), strach (*metus*). Tego rodzaju obrzędy nie tylko są nieuzasadnione i nie opierają się na faktach, ale są szkodliwe, gdyż burzą w człowieku spokój i harmonię.

Obawy przed bogami są nieuzasadnione tak ze względu na ich naturę, jak i na charakter relacji, jaka zachodzi pomiędzy człowiekiem a bogiem. Ogarńnięcie intelektualne i przyswojenie sobie wyjaśnień, które oferuje Lukrecjusz w poemacie *De rerum natura*, może człowieka wyzwolić z fałszywych mniemań i ponoszonych w związku z nimi konsekwencji. Innym słowy Lukrecjusz nawołuje do tego, aby człowiek miał „healthy relationship with the divinities” (Mecci, 2018: 200). A zatem w kolejnym wywodzie o charakterze etycznym (II 1090–1104) czytamy:

⁵⁹ Zob. też: Jackson, 2006: „Epicureans have been branded atheists since antiquity, but although they might have held unorthodox beliefs about divinity, they did nevertheless believe in gods, however unorthodox their beliefs about them were”.

Quae bene cognita si teneas, natura videtur
libera continuo, dominis privata superbis. (II 1090–1092)

Jeśli to sobie uświadomisz w całej pełni, to od razu wolna natura staje przed oczyma i oto, oswobodzona od pysznych ciemięzców, sama z własnego popędu wszystko sprawia bez udziału bogów.

Wiersze 569–580 drugiej księgi mają charakter refleksyjny. Poeta kolejny raz wspomina o dwóch stałych i niezmiennych procesach zachodzących w rzeczywistości, czyli o jej tworzeniu się i rozpadzie. Przenosi obie te przyczyny na grunt życia człowieka i jego ograniczonej w czasie egzystencji (II 576–577). W ten sposób poeta przygotowuje człowieka do nieuchronnej śmierci, określając jednocześnie jego miejsce wśród innych ziemskich i pozaziemskich bytów. Lukrecjusz w wierszach 1023–1047 księgi drugiej wzywa czytelnika do zgłębiania wiedzy i odrzucenia lęku przed tym, co nowe, na rzecz refleksji i głębokiej rozważki.

W księdze trzeciej można doszukiwać się etycznych wskazówek dla człowieka w trzech fragmentach tekstu (136–160, 288–322, 445–525). Wszystkie wymienione wiersze dotyczą, ogólnie rzecz ujmując, zależności między ciałem człowieka a jego duchem i duszą. Jest to bardzo ważne zagadnienie z punktu widzenia przedstawianej koncepcji. Uświadamia człowiekowi, że jest śmiertelny zarówno cieleśnie, jak i duchowo, ponieważ zarówno duch, jak i forma są zbudowane z materii, czyli z atomów, oraz podlegają tym samym prawom natury. Należy zrozumieć relacje, jakie zachodzą pomiędzy nimi, aby właściwie interpretować stany i procesy, jakim podlega człowiek w trakcie swojego życia (III 138–139).

Poeta zwraca uwagę na różnorodność ludzkich natur, wprowadzając alegoryczne porównania ludzi do takich zwierząt jak lew, jeleni czy wół. Niemniej w każdym z powyższych przypadków słabości przypisywane poszczególnym typom charakterów mogą być pokonane przez rozum. Lukrecjusz na ten temat pisze w sposób następujący:

illud in his rebus video firmare potesse,
usque adeo naturarum vestigia linqui
pervola, quae nequeat ratio depellere nobis,
ut nihil impediatur dignam deinde vitam. (III 319–322)

Ale to, zdaje się, mogę tu twierdzić: tak nieznaczące są te ślady, które pozostają z natur i których rozum nie może nas wywabić, iż nic nam nie wzbrania żyć życiem godnym bogów.

W wierszach 445–458 trzeciej księgi poematu *O rzeczywistości* autor ukazuje progresję i transformację, które są charakterystyczne dla osobniczego rozwoju człowieka przechodzącego właściwie swojemu gatunkowi fazy rozwoju od niemowlęstwa do starości. Człowieka jednakże w odróżnieniu od innych

form bytu odróżnia rozwój, jaki można zaobserwować także w sferze myśli. Owa ewolucja rozumnej i świadomej myśli stanowi ludzki potencjał i daje człowiekowi możliwość pokierowania swoim życiem w sposób jak najbardziej dla niego korzystny. Tę właśnie świadomość poeta próbuje zaszczerpić wszystkim czytelnikom dzieła.

Księga czwarta poematu *O rzeczywistości*, obok wykładu dotyczącego zagadnień fizycznych, również powraca do takich kwestii jak wiedza (IV 462–521) czy zabobony (IV 572–594). W tym fragmencie pojawia się analiza i refleksja związana z kwestią miłości (IV 962–1207). Poeta wykazuje w dziele, że miłość jest szkodliwa ze względu na szereg emocji, które wzbudza, a ponadto przyczynia się do fałszowania obrazu świata (IV 1157–1159).

W kolejnej księdze Lukrecjusz dwukrotnie porusza zagadnienia związane z etyczną sferą ludzkiej egzystencji, a mianowicie odwołuje się do wiary człowieka w moc bogów. W wierszach 110–125 oraz 146–234 piątej księgi, poeta walczy z ludzkim lękiem, którego początek bierze się (w powszechnym mniemaniu) z przypisania bogom tak stworzenia, jak i kierowania światem. Cud boży nie stworzył natury świata (V 180–181), a wszystkie poglądy tego rodzaju są szaleństwem (V 164–165). Bogowie nie ingerują w funkcjonowanie świata. Lukrecjusz eliminuje ich ze świata przyrody również w wierszach 379–422 szóstej księgi poematu. W ten sposób przypisuje samemu człowiekowi odpowiedzialność za jego życie, a zatem uzasadnia także pośrednio sens i celowość propagowania nauki etycznej zawartej w dziele *O rzeczywistości*.

Treści o charakterze etycznym występują także w postaci wzmianek – *mentions*, których przegląd umieściłam w pierwszym rozdziale. Są to elementy ściśle wplecione w tok oraz formę wykładu. Stanowią one niezbędny element poematu. Ukazują czytelnikowi właściwy sposób myślenia, podtrzymują uwagę, ożywiają i ubarwiają wywody dotyczące fizyki, wspomagają koncentrację poprzez chwilowe odstępianie od tematu danej części dzieła, pobudzają do refleksji, uwypuklają pewne zagadnienia poprzez częste użycie charakterystycznych sformułowań i wyrazów. Wspólnie z pozostałymi rozważaniami o charakterze etycznym występującymi w poemacie *De rerum natura* spełniają trzy zasadnicze funkcje charakterystyczne dla poematu dydaktycznego oraz dzieła literackiego, a mianowicie funkcje ujmowane hasłami: *docere*, *delectare* i *move*re, do omówienia których powrócę w dalszych rozważaniach.

1.2.3. Sposoby łączenia wywodów o treści etycznej i rozważań poświęconych fizyce

We wcześniejszej części wyodrębnione zostały wiersze, z których można czerpać wiedzę o wartościach i celach etycznych. Są one wplecione w tok całego wykładu i realizują pewne wspólne założenie. Ich celem jest wpłynięcie poprzez głoszoną naukę etyczną na zmianę sposobu myślenia i zachowania

ludzi. „Epikureizm, obok faktu, iż przyswoił sobie założenia atomizmu, jako najbardziej wiarygodne wyjaśnienie struktury rzeczywistości, był także filozofią poruszającą problematykę indywidualnego człowieka i całej społeczności”⁶⁰ – stwierdza B. Farrington (1967: 20, tłum. autorki), podkreślając ścisłą relację, w jakiej pozostają względem siebie obie sfery rzeczywistości, czyli świat rzeczy i środowisko ludzkie. Fakt umieszczenia w poemacie wywodów odnoszących się do obu dziedzin jest bez wątpienia intencjonalny i w tym sensie również racjonalny. „Człowiek [bowiem] wartości dla siebie odkrywa w zawartości świata” (Lipiec, 1990: 23), i chociaż nauka etyczna zajmuje pierwsze miejsce w hierarchii nauki epikurejskiej, to jednak znaczący wpływ na nią wywiera środowisko zewnętrzne, czyli fizyczne, w którym wszystko powstaje i ginie. Stąd też wynika również proporcja w poemacie *O rzeczywistości* pomiędzy właściwą nauką *de rerum natura*, a treściami dotyczącymi moralności ludzkiej⁶¹. Należy się zatem przyjrzeć formie, w jakiej poszczególne sfery łączą się ze sobą w dziele, i wskazać pewne wspólne, lecz i różne dla poszczególnych wierszy poematu przyjęte przez autora rozwiązania dotyczące literackich technik łączenia jednych i drugich treści.

Zanim jednak przejdę do omówienia zasad, którymi poeta kieruje się w procesie spajania poszczególnych partii poematu, warto poświęcić chwilę uwagi budowie samych wstępów. Na początku trzeba jeszcze raz zaznaczyć, że wszystkie *exordia* występujące w poemacie *De rerum natura* zawierają emocjonalne przesłanie odautorskie, które zarówno ze względów merytorycznych⁶², jak i kompozycyjnych⁶³ zostało umieszczone właśnie na początku każdej księgi. Można

⁶⁰ Farrington, 1967: 20: “scil. Epicureanism, while it accepted atomism as on the whole a true description of the structure of matter, was a philosophy of man and society”.

⁶¹ C. Bailey (1928: 482) w książce pt. *The Greek Atomists and Epicurus* stwierdza, że fakt, iż Lukrecjusz czerpie w dużej mierze za Epikurem z atomistycznej koncepcji Leukipposa i Demokryta prowadzi do stwierdzenia, w myśl którego przedstawienie tej, czyli atomistycznej koncepcji fizycznej miało być głównym celem poematu i z tego punktu widzenia etyczne nauczanie Lukrecjusza jest – jak stwierdza autor opracowania – “of comparatively little importance”. B. Farrington (1967: 21) sprzeciwia się takiemu sposobowi interpretowania poematu, uzasadniając swoją krytykę między innymi znaczeniem, jakie w czasach Epikura miały zagadnienia etyczne.

⁶² Por. Cox, 1986: 222: “salvation (through Reason) from the cares and fears which beset mankind and from the specific human follies which are their causes or effects: superstition (I 62–101), power-lust (II 7–53), crime (III 41–86), vice (V 43–48), spiritual malaise (VI 6–23)”.

⁶³ O układzie poematu *De rerum natura* pisał między innymi W. Cox (1986: 222), który uznał go za “ingenious fusion of ends and means designed to secure the reader’s sympathetic attention to what follows”.

także zauważyć, że wszystkie wstępy zawierają elementy powtarzające się w podobnym układzie kompozycyjnym.

Na początku każdego z nich znajduje się ekspozycja⁶⁴ (I 1–49; II 1–61; III 1–30, 41–90; IV 1–25; V 1–54; VI 1–42), która zawiera wszelkie elementy charakterystyczne dla prologów z punktu widzenia retoryki oraz ważne ze względu na doktrynę przesłanie moralne wyrażone w sposób bardziej lub mniej wyraźny i oczywisty. W przypadku ksiąg II, IV i VI ekspozycja zwieńczona jest stwierdzeniem, które uwypukla i podkreśla znaczenie, jakie odgrywa w życiu człowieka wiedza. Lukrecjusz osiąga zamierzony efekt etyczno-dydaktyczno-perswazyjny poprzez zastosowanie porównania ludzi, którzy nie znają „prawdziwej”, czyli epikurejskiej, doktryny, do błędzących w ciemnościach dzieci (zob. II 55–61; VI 35–41) oraz umieszczając w konkluzji fragmentu charakterystyczny dla niego trójwiersz

hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque (II 59–61; Por. III 93, VI 39–41)

Ten tedy ducha lęk i te ciemności muszą rozprószyć nie słońca promienie ni jasne dnia pociski, lecz dokładne i głębokie poznanie natury.

mogący pełnić w dziele funkcję wręcz gnomiczną. W księdze IV w wierszach 23–25 poeta dodatkowo nakierowuje uwagę czytelnika na inny aspekt przedstawianej doktryny, czyli na jej użyteczność (*utilitas*).

W dalszej części wstępów do poszczególnych ksiąg znajduje się podsumowanie treści zawartej w poprzedniej księdze poematu. To podsumowanie nie występuje w księdze pierwszej, gdyż ze względu na to, że nie została ona poprzedzona inną partią materiału, jego umieszczenie nie jest możliwe. Brak tego elementu zauważalny jest również w księdze drugiej, lecz tematyka tej części poematu jest bezpośrednią kontynuacją zagadnień przedstawionych w księdze pierwszej i pozostaje z nią na tyle ściśle powiązana, że nie wymaga dodatkowego wprowadzenia. Wynagradza to zresztą fakt, iż wspólne podsumowanie tematyki ksiąg pierwszej i drugiej znajduje się w księdze trzeciej. W pozostałych księgach Lukrecjusz wprowadza element powtórzenia treści księgi uprzedniej w następujących wierszach: III 31–34, IV 26–28, V 55–63, VI 43–47 (ew. 79)⁶⁵.

⁶⁴ Ekspozycja jest to „sytuacja zarysowana w punkcie wyjścia [...] zapoznająca wstępnie czytelnika z głównymi postaciami, konfliktami i problemami utworu”. Zob. Sławiński, 1998: 123. Wykorzystuję to określenie w sposób zawężony, stosując je do pewnych wierszy poszczególnych prologów, zgodnie jednak z zasadniczym sensem pojęcia.

⁶⁵ Lukrecjusz posługuje się w każdym z wymienionych przypadków czasownikiem *doceo, ere* (uczyć). Formy użycia czasownika *doceo, docere* w poszczególnych

Kolejnym elementem, który występuje w prologach, jest zapowiedź tematyki rozpoczynającej się lub następnej księgi poematu. Pojawia się ona w wierszach: I 50–61 oraz I 127–135 (zapowiedź tematyki ksiąg II i IV przedzielona fragmentem o charakterze opisowym); II 62–66; III 35–40 (wraz z następującym po nim fragmentem o charakterze opisowym 41–90); IV 29–30; V 64–81; VI 80–95.

Ostatnim charakterystycznym punktem zawartym w początkowych wierszach poszczególnych ksiąg dzieła jest silne zaznaczenie roli poznania i wiedzy, czyli nadanie całej koncepcji rangi dokonania intelektualnego zarówno w zakresie wyjaśniania praw fizycznych, jak i w sferze etycznej. Ma to miejsce po zapowiedzi treści następnej księgi w trzech księgach poematu, a mianowicie w księgach: I, III oraz V, gdyż w księgach II, IV i VI ten element pojawił się wcześniej, czyli bezpośrednio po ekspozycji. Z podkreśleniem roli intelektu mamy zatem do czynienia we wszystkich księgach poematu *O rzeczywistości* w następujących wierszach: I 146–148; II 55–61; III 87–93; IV 23–25; V 88–90; VI 35–42 oraz 64–65.

Przejścia pomiędzy poszczególnymi partiami prologów są płynne. Pomiedzy ekspozycją problematyki poszczególnych ksiąg a podsumowaniem pojawiają się typowe łączniki nawiązujące do poruszanych wcześniej zagadnień. Podsumowanie poprzedzającej księgi oraz zapowiedź tematyki księgi kolejnej w zasadzie stanowią zespoloną całość, powiązaną na zasadzie logicznego wynikania z siebie nawzajem treści przeprowadzanego wywodu. Wiersze, w których poeta wprowadza element epikurejskiej *ratio*, z punktu widzenia zasad retorycznych, pełnią funkcję przedłożenia (*propositio*)⁶⁶. Po nich następuje bowiem przejście do zagadnień z zakresu fizyki w sposób bądź bezpośredni (ks. III i VI), bądź w formie ostrożniejszej zawierającej dodatkowo element refleksyjny (ks. I 149–158, II 67–79, IV 31–41, V 91–234)⁶⁷. Te partie tekstu wprowadzane są do wykładu

księgach poematu kształtują się następująco: Ks. III, VI *et quoniam docui*; Ks. IV *atque animi quoniam docui natura...*, Ks. V *cuius eius ingressus vestigia dum rationes, persequor et doceo dictis*.

⁶⁶ Przedłożenie jest to „temat mowy [...], wyrażony jasnym i zwięzłym zdaniem [...] przy końcu wstępu. Przedłożenie przykuwa uwagę odbiorcy i ułatwia mówcy realizację celu perswazji, który jest w tym wypadku wyrażony jednym zdaniem”. Korolko, 1990: 82; Por. Lausberg, 2002: 163–164, 175, 205–206.

⁶⁷ Wiersze te stają się podstawą do przekazania pewnych refleksji autorskich. W księdze pierwszej wstęp do nauki o fizycznych właściwościach atomów staje się pretekstem do przedstawienia koncepcji, iż bogowie nie posiadają możliwości ingerowania w świat człowieka. W księdze drugiej *exordium* do nauki o ruchu atomów pozwala poecie mówić o przemijaniu, a wstęp do nauki o snach w księdze czwartej staje się pretekstem do umieszczenia rozważań na temat śmierci. Piąta księga wzbogacona jest o refleksje dotyczące przemijania i zagłady oraz sposobach ich zrozumienia i akceptacji.

za pomocą pewnych sformułowań takich jak: *principium, principio, nam, primum dico, quod super est* itp. Są to charakterystyczne dla całego poematu środki językowe, które Lukrecjusz wykorzystuje, gdy wprowadza poszczególne elementy wykładu. Wpisują się one w retorykę słów i zwrotów często powtarzanych przez poetę i – jak zauważa W. S. Maguinnes (1967: 85) – często spełniających funkcję dydaktyczną, co znaczy, że współgrają z zasadniczym celem utworu.

Schemat układu poszczególnych komponentów we wstępach do kolejnych ksiąg poematu przedstawia tabela zamieszczona poniżej:

Numer księgi	Ekspozycja	Kwestia rozumu	Podsumowanie	Zapowiedź	Kwestia rozumu	Refleksje fizyczne	Passus fizyczny
I							
II							
III							
IV							
V							
VI							

Omówienie budowy wstępów do poszczególnych ksiąg poematu ma na celu wykazanie, że Lukrecjusz w ich strukturę wplata elementy z zakresu fizyki i etyki, płynnie przechodząc od jednego do drugiego typu wypowiedzi. Przedstawiona powyżej analiza pozwala stwierdzić, iż w poszczególnych księgach poeta wykorzystuje w tym względzie powtarzające się elementy i w charakterystyczny sposób je rozmieszcza⁶⁸. Ten fakt z kolei nakazuje sądzić, że konstruuując prologi poeta opiera się na bardzo racjonalnych założeniach. Poprzez nadanie im określonego ładu Lukrecjusz zaprzecza przypisywanemu mu szaleństwu (*furor*) – uznawanemu niekiedy za czynnik inspirujący w całej jego twórczości – a poemat *De rerum natura* w tych wierszach okazuje się w swojej strukturze konsekwentnie nastawiony na osiągnięcie wytyczonego celu.

W poemacie *O rzeczywistości* obok omówionych przejść pomiędzy poszczególnymi elementami wstępów występują także rozważania etyczne, które z formalnej strony pełnią funkcję niejako przejść – *transitus* (Korolko, 1990: 96) – pomiędzy wywodami o charakterze fizycznym. Jak już wspominałam, są one

⁶⁸ Widać to chociażby w przypadku występujących naprzemiennie w poszczególnych księgach tzw. elementów intelektualnych po ekspozycji w księgach parzystych, po zapowiedzi w księgach nieparzystych. Ciekawy jest fakt, że gdyby nawet hipotetycznie przyjąć w myśl Bailey'a (1972: 31–37) kolejność powstawania ksiąg jako I, II, V, IV, III, VI zostałby zachowany układ naprzemienności występowania w strukturze poematu wierszy wprowadzających element racjonalności. W tej kwestii zob. też: Boyancé, 1963: 70 i n.; Korpanty, 1991: 36.

rozmessezone w sposób mniej regularny niż omówione powyżej fragmenty poematu, a ich lokalizacja wiąże się i jest niejako wymuszona poprzez porządek merytoryczny wykładu. Lukrecjusz włącza te fragmenty rozważań o charakterze etycznym w tok wywodu fizycznego, rozdzielając niejako kolejno omawiane zagadnienia, które pod względem poruszanej tematyki wiążą się z treścią konkretnej księgi poematu. Z takim sposobem wykorzystania etycznych wywodów mamy do czynienia w następujących przypadkach:

Treść omawianego zagadnienia z zakresu fizyki poprzedzająca wiersze poematu o charakterze etycznym	Wiersze o charakterze etycznym*	Treść zagadnień następujących po ekskursie zawierającym rozważania o charakterze etycznym
Atomy i próżnia, ruch atomów (I 159–397)	I 398–417	Dalsze wywody dotyczące właściwości ciał i próżni (I 418–634)
Ogień (I 635–920)	I 921–950	Bezkręś całości (I 951–1113)
Ruch (ogólne informacje) (II 62–166)	II 167–183	Ruch (w kierunkach góra–dół) (II 184–332)
Nieskończoność występowania podobnych zarodków (II 333–568)	II 569–580	Zmieszanie zarodków w poszczególnych rzeczach (II 581–599)
Przemiany rzeczy (II 991–1022)	II 1023–1047	Wielość światów (II 1048–1089)
Wielość światów (II 1048–1089)	II 1090–1104	Dzieje ziemi (II 1105–1143)
Złudzenia zmysłowe (IV 269–461)	IV 462–521	Funkcje poszczególnych zmysłów – mowa (IV 522–632)
Pioruny (VI 219–378)	VI 379–422	Trąby powietrzne (VI 423–450)

* Treść tych partii poematu została omówiona we wcześniejszej części pracy.

Ukazane powyżej wiersze poematu o charakterze etycznym wplecione w tok wywodów fizycznych wydają się pełnić w tekście rolę ekskursów⁶⁹. Lecz jest to kwalifikacja jedynie pozornie spychająca zagadnienia etyczne na dalszy plan. Poeta za pośrednictwem tych wydawałoby się jedynie ekskursów o tematyce etycznej nawołuje do przyjmowania oferowanej przez siebie nauki – etycznej i fizycznej – podkreślając przy tym walory poetyckie utworu i korzyści wpływające dla czytelnika z lektury dzieła (I 921–950; II 1023–1047). Przedstawia w nich ponadto fałszywe i nieuzasadnione mniemania dotyczące bogów

⁶⁹ Por. ekskurs w: Sławiński, 1998: 122–123. J. Korpanty (1991: 51) określa te fragmenty mianem dygresji, lecz według mnie, przyjmując definicję dygresji jako odejścia od tematu i wprowadzenie w obręb wypowiedzi zjawisk luźno z nim powiązanych lub wręcz niezależnych (por. Sławiński, 1998: 113–114), nie jest to właściwa interpretacja, gdyż te wiersze z merytorycznego punktu widzenia są silnie powiązane i zależne od pozostałej części wypowiedzi. Ich niezależność jest jedynie formalna. Z tej perspektywy wydaje mi się właściwsze nadanie im miana nie dygresji lecz ekskursów.

(II 167–183; II 1090–1104), zasady epikurejskiej koncepcji poznania (I 398–417; IV 462–521) oraz refleksje na temat funkcjonowania świata (II 569–580; VI 379–422), czyli zagadnienia ważne również z punktu widzenia epikurejskiej etyki. Lukrecjusz zapowiada w poemacie pojawienie się tych wzmianek kilka lub kilkanaście wierszy wcześniej z pomocą następujących określeń: *denique* (I 915 przed: I 921–950; II 991 przed: II 1023–1047; IV 453 przed: IV 462–521; VI 340 przed: VI 379–422), *postremo* (I 384 przed: I 398–417), *quod quoniam docui* (II 522 przed: II 569–580), *nunc quae* (II 142 przed: II 167–183), *huc accedit ut* (II 1077 przed: II 1090–1104). Wymienione określenia sugerują czytelnikowi, że niedługo po nich nastąpi podsumowanie omawianego w danym momencie zagadnienia i przedstawienie konkluzji dotychczas przedstawionych rozważań. Odbiorca poematu jest zatem przygotowywany przez poetę na mającą nastąpić zmianę tematyki dalszego wywodu. Lukrecjusz w ten sposób przyciąga ponownie uwagę czytelnika, który może odczuwać znużenie długim wykładem dotyczącym fizyki. Pobudza ponadto jego ciekawość tego, co nastąpi. Poeta rozdziela wywody fizyczne rozważaniami o charakterze etycznym i refleksyjnym, aby z jednej strony odciążyć czytelnika intelektualnie, z drugiej zaś aby eksponować treści natury etycznej i ciężar wykładu przesunąć ku sferze „pozafizycznej”⁷⁰.

Wymienione zaś ekskursy o tematyce etycznej poeta rozpoczyna od takich zwrotów jak: *Nunc age, quod super est cognosce et clarius audi* (I 921); *At quidam contra haec ignari materiai* (II 167); *Nec superare queunt motus itaque exitiales* (II 369); *Nunc omnium nobis adhibe veram ad rationem* (II 1023); *Quae bene cognita si teneas* (II 1090); *Cetera de genere hoc mirande multa videmus* (IV 462). Zwroty te, występując wielokrotnie w całym poemacie *O rzeczywistości*, poprzedzają zarówno treści fizyczne, jak i pozafizyczne. Można zatem wnioskować, że partie wywodów natury etycznej są z punktu widzenia doktryny Lukrecjusza charakterystycznym i typowym elementem dzieła i z tego względu zostały w nim umieszczone celowo⁷¹.

⁷⁰ Nie jest to jednakże reguła, która obowiązuje na przestrzeni całego poematu *De rerum natura*. Pojawiają się bowiem w dziele inne, „nieetyczne”, akapity zapowiadane za pomocą podobnych sformułowań. Odbiorca zatem poprzez urozmaicenie wywodu może odczuwać pewien element zaskoczenia, gdy fragmenty tekstu zaczynające się od tych samych sformułowań mają zupełnie odmienny charakter. Ten zabieg stylistyczny przemawia zasadniczo na korzyść dzieła i autora, gdyż wpływa na pozytywny odbiór całości wykładu. Nie umniejsza on tym bardziej znaczeniu obecnej w kompozycji dzieła *ratio*, gdyż Lukrecjusz nie traktuje swojej twórczości jedynie jako naukowej eksplikacji zasad wszechświata, lecz jako dydaktyczny dyskurs z czytelnikiem ze wszystkimi tego konsekwencjami.

⁷¹ Ekskursy skupione na kwestiach etycznych stanowią również punkt wyjścia dla dalszych rozważań, które Lukrecjusz rozpoczyna za pomocą następujących

Również pozostałe rozmieszczone wśród rozważań na temat zagadnień fizycznych partie wywodów o charakterze etycznym, choć wiążą się z zagadnieniami fizycznymi, służą poecie pośrednio do wydobycia pewnych celów moralnych. Zawierają one bowiem nie tylko wykład epikurejskiej nauki, lecz także ukazują stosunek Lukrecjusza do omawianych zagadnień, wśród których należy wymienić kwestie ludzkich słabości i zewnętrznych okoliczności, które determinują egzystencję człowieka. Za ich pośrednictwem poeta zwalcza ponownie zabobony i fałszywe mniemania o bogach (II 600–660; IV 572–594; V 110–125, 146–234; VI 379–422). Na tle rozważań o naturze ludzkiej duszy poeta zwraca uwagę czytelnika na ważne dla zrozumienia doktryny epikurejskiej zależności pomiędzy duchem, duszą i ciałem, podkreślając przy tym znaczenie rozumu (III 136–160, 288–322, 445–525). Ponadto Lukrecjusz rozprawia się w nich z ludzkimi afektami, ukazując ich absurdalność i szkodliwość (IV 962–1207). W przeciwieństwie do poprzednio omówionych fragmentów poematu, te wiersze zawierające treść etyczną poprzedzone są takimi określeniami jak: *Principio* (dotyczy odcinków: II 600–660; III 445–525; IV 962–1207), *Praeterea* (IV 572–594), *Nunc* (III 136–160, 288–322), *Quod super est* (V 110–125), *Quae prius adgrediar* (V 146–234). Zwroty te sugerują, że Lukrecjusz nie zamierza w tej części poematu dokonywać podsumowania omawianych kwestii, lecz planuje kontynuować dotychczasowe rozważania. W takim ujęciu wymienione wiersze poematu o charakterze etycznym stanowią wraz z pozostałym wywodem integralną całość narracji. Taką koncepcję wydaje się potwierdzać fakt, że poeta interesujące nas wiersze o treści etycznej zazwyczaj wprowadza do wywodów posługując się formami zaimkowymi lub spójnikiem „i”. Jako przykład wystarczy podać następujące rozwiązania: *Hanc* (II 600); *Est etiam calor ille animo* (III 288); *Quae* (IV 572; V 110); *Et quo quisque* (IV 962); *Illud item* (V 146). Dwa z tych fragmentów poematu rozpoczynają się od słowa *nunc* (III 136; IV 417), ale pod względem treści pozostają w ścisłej relacji z poprzedzającymi je wierszami.

Do wierszy poematu o charakterze etycznym należą również zakończenia poszczególnych ksiąg poematu. Podobnie jak w przypadku prologów, również wśród zakończeń można wyróżnić dwie grupy. Z jednej strony w poemacie *O rzeczywistości* występują epilogi w formie długich wywodów, które obejmują całą końcową partię księgi. Pojawiają się one w księgach III, V i VI. Z drugiej strony rolę zakończenia pełnią krótsze fragmenty, które są jednakże poprzedzone dłuższymi partiami tekstu o wydźwięku „pozafizycznym”, a które same

sformułowań: (I 921–950; 398–417; II 167–183) lub kontynuację filozoficznych rozważań rozpoczynających się od następujących odnajdywanych w wielu miejscach poematu sformułowań: *Sed quoniam docui* (I 951); *Nunc locus est* (II 184); *Illud in his obsignatum quoque rebus habere* (II 581); *Principio* (II 1048); *Multaque post* (II 1105); *Quod super est* (VI 423) oraz *Sed nunc ut repetam* (I 418).

stanowią jedynie podsumowanie owych partii bądź ekspozycję założeń dydaktyczno-perswazyjnych Lukrecjusza. Należą do nich zakończenia księgi I, II oraz IV.

W przypadku epilogu księgi trzeciej (III 819–1094) można zaobserwować płynne przejście od nauki o śmiertelności człowieka do odautorskiej refleksji i rozważań poety dotyczących stosunku człowieka do zjawisk życia i śmierci. Lukrecjusz wykorzystuje w tym miejscu logiczną relację wynikania pewnych faktów z konkretnych przesłanek, gdyż – skoro w wierszach 819–829 wykazuje, że dusza jest śmiertelna – logiczną konsekwencją tego założenia musi być stwierdzenie:

Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum,
quandoquidem natura animi mortalis habetur. (III 830–831)

Nic zatem śmierci do nas! Żadnej nie ma mocy, bo śmiertelna jest natura ducha.

Zakończenie księgi piątej (V 925–1457) jest natomiast kontynuacją wywodu dotyczącego pochodzenia świata, człowieka i stworzonej przez niego cywilizacji. Szeroko rozumiany epilog księgi piątej wprowadzony przez Lukrecjusza z pomocą spójnika *et*⁷² wyraźnie sugeruje, że mający nastąpić po nim wywód pozostaje w pełni zależny od poprzedzających go treści i stanowi kontynuację idei zarysowanej we wcześniejszych wierszach dzieła. Samo zaś zakończenie jest podsumowaniem rozważań dotyczących różnych dziedzin życia ludzi, między innymi przekształceń w sferze moralności. Również zakończenie księgi szóstej (VI 1138–1286) stanowi z jednej strony uzupełnienie kwestii, które między innymi stanowią treść omawianej księgi (VI 1090–1137), z drugiej zaś poeta, opisując ludzkie zachowania w sytuacji ekstremalnej, przenosi już ciężar argumentacji na zagadnienia etyczne.

Zakończenia z drugiej grupy przyjmują funkcję podsumowującą i zarazem perswazyjną. W księdze pierwszej poeta ukazuje czytelnikowi, że posiada on możliwość poznania wszystkich godnych uwag z punktu widzenia przedstawianej doktryny praw natury i wypływających z nich korzyści. Wykorzystanie natomiast

⁷² V 925; Podaję *et* za Martinem, Lachmann wprowadza *at*. Według mnie Lukrecjusz w tym miejscu z jednej strony przeciwstawia ród ludzki nieistniejącym w rzeczywistości twórcom wyobraźni. Skoro w wierszu 878 wprowadza spójnik *sed*, jego logiczną kontynuacją byłoby rozpoczęcie następnego przeciwstawnego mu odcinka spójnikiem *at*. Z drugiej strony jednak wydaje się, iż poeta, zgodnie z zasadami epikureizmu, odrzuciwszy wszelkie twory wyobraźni ludzkiej zrównuje pod względem pochodzenia wszystkie organizmy żywe, którym Ziemia i obecne w niej zarodki dały swój początek. Stąd użycie przyimka „i” wskazywałoby na zamierzoną kontynuację wywodu dotyczącego pojawienia się na świecie roślin i zwierząt, który w tej części księgi piątej stanowi część nauki o płodności ziemi (od wiersza V 783).

z początkiem zakończenia zaimka *haec* (I 1113) sugeruje, że to podsumowanie dotyczy merytorycznej zawartości całej księgi. Brzmi ono następująco:

Haec sic pernosces parva perductus opella;
namque aliud ex alio clarescet nec tibi caeca
nox iter eripiet, quin ultima naturai
pervideas ita res accendent lumina rebus. (I 1114–1117)

Prawdy tych słów dojdiesz przy niewielkim trudzie, bo jedno zaślni z drugiego i czarna noc nie wydrze ci drogi, byś nie dojrzał i nie przejrzał najodleglejszych zakątków natury. Tak rzeczy rzeczom światła zażegną.

Zakończenie księgi drugiej ukazuje konsekwencje wynikające z koncepcji przyjmującej cykliczność świata oraz bezzasadność ludzkiego sprzeciwu względem tego, co jest w naturze konieczne i nieuniknione. Lukrecjusz wprowadza epilog za pomocą wyrazu *igitur* (II 1144), który pozwala mniemać, że jest to *passus* mający na celu podsumowanie dotychczasowych wywodów. Również w księdze czwartej w zakończeniu pojawia się konkluzja, której celem jest ukazanie człowiekowi sposobu postępowania w kwestiach relacji kobiet i mężczyzn. Rozpoczyna się ono od stwierdzenia *nec divinitus interdum Venerisque sagittis...* (IV 1278), które w tym przypadku ma na celu z jednej strony zanegowanie możliwości ingerencji bogów w sprawy ludzkie, z drugiej zaś podsumowanie zawartych w tej księdze rozważań dotyczących miłości.

W poemacie Lukrecjusza, obok omówionych powyżej partii dzieła, występuje w poemacie wiele krótkich wzmianek i *mentiones*, które stanowią autorski komentarz do przedstawianych przez poetę zagadnień. Treść tych wzmianek omawiam zasadniczo w pierwszej części książki. W tym miejscu chciałabym jedynie przypomnieć, że można wśród nich wyróżnić wiersze dotyczące pożytku (który wypływa z gromadzonej wiedzy), wypowiedzi podkreślające znaczenie rozumu ludzkiego, fragmenty sygnalizujące błędne poglądy czy mające na celu przyciągnięcie uwagi i zainteresowania czytelnika. Lukrecjusz posługuje się w nich pewnymi stałymi sformułowaniami, do których należą między innymi takie zwroty jak: *nunc age, nec qua forte tamen diffidere dictis, ratio reclamat negatque, longe fuge credere, falsa ratio, errare, a vera lapsi ratione*. Wszystkie tego rodzaju wypowiedzi poeta wpłata bezpośrednio w tok wykładu dotyczącego zagadnień z zakresu fizyki. I chociaż nie istnieje możliwość przeprowadzenia klasyfikacji miejsc, w których się pojawiają, bez wątpienia spełniają one w dziele funkcję merytoryczną, dydaktyczną oraz perswazyjną. Funkcja merytoryczna jest równoznaczna z treścią poszczególnych fragmentów, które ukazują właściwy dla epikurejczyków sposób myślenia i postępowania. Cel dydaktyczny realizowany jest poprzez próbę przekonania czytelnika o wyższości przedstawianej doktryny nad innymi koncepcjami. Lukrecjusz dla osiągnięcia tego celu zwalcza chociażby poglądy innych filozofów czy ukazuje

konsekwencje, które wynikają z przyswojenia sobie fałszywych idei. Niemale znaczenie ma jednak również rola krótkich wywodów w kwestii budowania nastroju w poemacie i wpływania w ten sposób na reakcje czytelnika podczas jego zapoznawania się z przedstawianą doktryną. Wszelkie nawoływania do skupienia się i podążania za tokiem wyводу mają na celu przyciągnięcie uwagi odbiorcy, nakłonienie go do pożądanego refleksji, a niejednokrotnie powtórzenia przyczyniają się do zapamiętania przekazywanych treści⁷³.

W tym miejscu warto jeszcze zwrócić uwagę na wiersze, które nie zostały przeze mnie wyodrębnione we wcześniejszych wywodach, a są integralną częścią wykładu fizycznego, niosąc ze sobą ogromny ładunek etyczno-emocjonalny. Stanowią one znaczny wkład w naukę etyczną zawartą w poemacie Lukrecjusza i potwierdzają przypuszczenie, że Lukrecjusz, pisząc poemat *De rerum natura*, nie ogranicza się jedynie do odtworzenia doktryny Epikura, lecz właśnie poprzez tego rodzaju wzmianki zbliża się w swoim dziele do czytelnika, gdyż snuje refleksje dotyczące zagadnień immanentnie istotnych dla całego rodzaju ludzkiego. Brak natomiast zastosowania schematów w rozłokowywaniu w poemacie owych wierszy nie musi być oznaką irracjonalnego działania jego twórcy, bowiem rozważania poety oparte są o jak najbardziej racjonalne przesłanki i są przez racjonalne fakty inicjowane. Do tych partii dzieła można zaliczyć wiersze: I 455–458 (Samoistność natury na tle rozważań o naturze atomów), I 471–477 (Miłość i wojna na tle rozważań o afektach), I 635–644 (Odmienne poglądy filozoficzne i ludzka niewiedza), II 74–79 (Przemijanie na tle nauki o ruchu ciałek), II 552–559 (Żegluga i brak wyobraźni na tle nauki o podobieństwach), III 94–96 (Rola rozumu na tle nauki o duszy), III 111–116 (Sen na tle nauki o duszy), III 642–653 (Wojna na tle nauki o śmiertelności duszy), III 730–740 (Relacja między ciałem i duchem), IV 37–41 (Życie pośmiertne na tle nauki o wizerunkach), IV 168–175 (Życie pośmiertne na tle nauki o wizerunkach), IV 843–852 (Celowość poznania), IV 907–915 (Sen a poznanie), V 97–103 (Koncepcja poznania), V 828–833 (Refleksja o przemijaniu), VI 251–255 (Życie pośmiertne – eliminacja lęku na tle nauki o burzy), VI 596–607 (Zjawiska przyrody – eliminacja lęku na tle nauki o zjawiskach przyrody), VI 639–654 (Zjawiska przyrody – eliminacja lęku na tle nauki o zjawiskach przyrody), VI 762–768 (Zjawiska przyrody – eliminacja lęku na tle nauki o zjawiskach przyrody), VI 917–920 (Potrzeba zgłębiania wiedzy).

Poza przedstawionymi powyżej technikami, które Lukrecjusz wykorzystuje w celu wprowadzenia do wykładu rozważań o charakterze etycznym, można jeszcze zauważyć inne powiązania partii poematu omawiających kwestie fizyczne z tymi, których treść wykracza poza tamte rozważania. Autor poematu *O rzeczywistości* stosuje następujące typy przejść pomiędzy owymi fragmentami:

⁷³ O znaczeniu *memorization* oraz *epitomes* zob. MacGillivray, 2010: 46–70.

- Nawiązania tematyczne jako forma uzupełnienia treści, wyjaśnienia, uszczegółowienia, dopowiedzenia i wskazanie na konkretne przykłady (I 600, III 288, IV 1278, V 925, VI 1138).
- Wynikanie z siebie treści następujących po sobie rozważań (II 569, II 1090, IV 572, VI 379).
- Zaprzeczanie tezom sprzecznym z założeniami koncepcji (II 167).
- Zwrócenie uwagi na dane zagadnienie (II 1023, V 110).
- Stosowanie leksykalnych kontrastów w następujących po sobie fragmentach poematu (II 1144, I 1113).
- Wykorzystanie zbieżności form gramatycznych (III 819).
- Zastosowanie podobnych sformułowań w niewielkiej od siebie odległości (I 156–157 i 159, 395 i 399).

Są to jedynie przykładowe formy łączenia różnych tematycznie zagadnień, jakie Lukrecjusz wykorzystuje w swoim poemacie. Trudno byłoby bowiem przedstawić wszystkie ze względu na ich dużą różnorodność. Poeta buduje swój wykład, rozlokowując w nim wiersze zawierające rozważania etyczne o różnej tematyce i o niejednakowej długości. Lukrecjusz umieszcza je w poemacie i łączy z elementami nauki z zakresu fizyki na wiele sposobów, stosując różne rozwiązania leksykalne, tematyczne oraz gramatyczno-składniowe. Dzięki zastosowaniu tego rodzaju środków poemat *O rzeczywistości* jest dziełem, które w sposób różnorodny ujmuje treść doktryny epikurejskiej.

Przedstawione rozważania dotyczące sposobów wprowadzania przez Lukrecjusza rozważań o charakterze etycznym w poemacie *De rerum natura* nie dają jeszcze wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o relacje pomiędzy składającymi się na ten poemat rozważaniami fizycznymi i etycznymi. Celem tej części rozważań było jednak zasadniczo ukazanie, że – po pierwsze – nauka o zagadnieniach etycznych jest w istotny sposób obecna w omawianym poemacie, po drugie zaś, że stanowi ważny składnik kompozycyjny dzieła Lukrecjusza zarówno pod względem formalnym, jak i treściowym. Poemat *O rzeczywistości* wpisuje się w nurt światowej literatury nie tylko jako poemat filozoficzny czy naukowa dysertacja, lecz także jako „dłuższy utwór wierszowany o charakterze rozprawy pouczającej, nasycony silnie elementami opisowymi, zawierający niekiedy samodzielne epizody fabularne” (Sławiński, 1998: 395–396). W dziele Lukrecjusza pojawia się wiele elementów, które sprawiają wrażenie, że zostały do utworu dołączone (por. Krokiewicz, 1958: XVIII–XIX) lub, że są wynikiem niekontrolowanego natchnienia poety. Przedstawione powyżej rozważania dowodzą, że omówione fragmenty poematu o charakterze etycznym można uznać za formalne ekskursy w stosunku do dominujących ilościowo zagadnień z zakresu fizyki, ale nie za merytoryczne odejście od podejmowanych problemów.

2. SPOSOBY I FORMY PRZEJAWIANIA SIĘ REFLEKSJI ETYCZNEJ W POEMACIE LUKRECJUSZA

2.1. Kompozycja partii poematu poświęconych kwestiom etycznym

Celem tego rozdziału jest odpowiedź na pytanie, jaką rolę odgrywa w dziele Lukrecjusza wykład dotyczący zasad etyki w kontekście treści całego poematu, a następnie wskazanie zasad, którymi Lukrecjusz kieruje się podczas budowania poszczególnych partii o charakterze etyczno-refleksyjnym.

2.1.1. Związki tematyczne pomiędzy wierszami poematu poświęconymi etyce a wywodami „fizycznymi”

Aby lepiej zrozumieć motywy i reguły, którymi poeta kieruje się tworząc swoje dzieło, warto zwrócić uwagę na nieprzypadkową, jak sądzę, zbieżność pomiędzy treścią „fizyczną” danej księgi, a obecnymi w niej wywodami „pozafizycznymi”. Należy stwierdzić, że w przypadku dzieła *O rzeczywistości* zależności między tematem wykładu z zakresu fizyki w poszczególnych księgach, a umieszczonymi w nich wywodami o charakterze etycznym i refleksyjnym są bardzo wyraźne. Niezależnie bowiem od poruszanej problematyki z zakresu fizyki występują w nich wiersze, które ukazują wartość i cel przekazywanej wiedzy. Ponadto wywody etyczne zawierają elementy, których zadaniem jest wyjaśnienie relacji, w jakich pozostają względem siebie rozważania fizyczne oraz epikurejskie wytyczne dotyczące moralności i sposobu życia. W księdze pierwszej Lukrecjusz zwalcza wiarę w bogów, którzy tworzą rzeczywistość i ingerują w świat, poprzez ukazanie rzeczywistych – z punktu widzenia doktryny epikurejskiej – elementów, z których składa się wszechświat, a mianowicie atomów i próżni. Kolejna księga również ma na celu eliminację zabobonów związanych z wiarą w boską ingerencję w świat. Lukrecjusz przedstawia alternatywną w stosunku do religijnej koncepcję funkcjonowania świata, omawiając ruchy atomów i zasady obowiązujące w procesie ich łączenia i rozpadu. Księga trzecia na tle teorii związanej z istnieniem duszy, jej własnościami oraz relacjami pomiędzy duszą, duchem i ciałem ukazuje wpływ owych relacji na życie człowieka. Poeta, ukazując atomistyczną naukę dotyczącą wskazanego zagadnienia, próbuje zwalczać fałszywe mniemania i lęk przed śmiercią. Naukę o wizerunkach zawartą w księdze czwartej Lukrecjusz

wykorzystuje w celu ukazania ludziom zasad rządzących poznaniem i fałszu, który się wkrada w owo poznanie w różnych sytuacjach życiowych, również pod wpływem pewnych zabobonów i afektów. Księga piąta na tle wykładu o dziejach ziemi i cywilizacji ludzkiej ukazuje między innymi rozwój myśli etycznej i eliminuje z niej wpływy natury boskiej. Ostatnia zaś księga poematu *De rerum natura* przedstawiając racjonalne przyczyny i skutki różnych zjawisk atmosferycznych oraz chorób postuluje określone zachowanie człowieka, który musi się z tymi przeciwnościami losu mierzyć. Owe zależności przedstawia tabela poniżej:

Księga	Dominująca treść z zakresu nauki fizycznej	Treść dowodzenia etycznego		
		Prolog	„Mid-argument”*	Epilog
I	Budowa wszechświata, atomy i próżnia	Eliminacja wiary w boskie pochodzenie świata oraz boską władzę nad światem i człowiekiem.	Eliminacja wiary w moc bogów i ich udział w stworzeniu świata; wyzwalamie z zabobonów; rola wiedzy.	Podkreślenie znaczenia i roli rozumu oraz wiedzy w życiu człowieka.
II	Funkcjonowanie świata i powstawanie ciał; ruch atomów oraz zasady łączenia i rozpadu	Ukazanie postawy mędrca wynikającej z wiedzy dotyczącej ukazanych zasad funkcjonowania świata w obliczu ludzkich wysiłków i nieszczęść; podkreślenie roli i znaczenia wiedzy w życiu ludzi.	Eliminacja wiary w boski akt stworzenia i ingerencję bogów w świat; ukazanie współistniejących w świecie elementów pozytywnych i negatywnych, podkreślenie znaczenia wiedzy i nauki w życiu człowieka.	Refleksja dotycząca sytuacji człowieka w świecie; eliminacja wiary we wpływ bogów na procesy powstawania i giniecia.
III	Nauka o duszy, duchu i ich relacjach z ciałem	Dokonanie ostatecznego rozdziału spraw boskich i ludzkich; eliminacja lęku przed śmiercią; podkreślenie znaczenia wiedzy w życiu ludzi.	Ukazanie związków między duszą, duchem i ciałem; eliminacja wiary we wpływ bogów na te naturalne zależności; ukazanie znaczenia rozumu w życiu ludzi.	Eliminacja lęku przed śmiercią.
IV	Zasady poznania: myślenie, odczucia zmysłowe, koncepcja wizerunków („eidola”).	Podkreślenie znaczenia nauki i poezji; wyzwolenie z zabobonów; ukazanie nauki jako lekarstwa na nieszczęście ludzi.	Ukazanie pochodzenia wiedzy; ukazanie skutków ludzkich afektów i wiary w sny.	Eliminacja bogów z wpływania na ludzkie afekty; podkreślenie znaczenia rozumu w życiu ludzi.

Księga	Dominująca treść z zakresu nauki fizycznej	Treść dowodzenia etycznego		
		Prolog	„Mid-argument”*	Epilog
V	Powstanie ziemi, życia, człowieka; dzieje ludzkości.	Deifikacja postaci Epikura jako twórcy doktryny; eliminacja wiary w boskie kierownictwo nad światem; wyjaśnienie prawdziwych przyczyn pochodzenie religii.	Eliminacja wiary we wpływ bogów na dziejów świata.	Eliminacja wiary we wpływ bogów na dzieje ludzkości.
VI	Zjawiska atmosferyczne (ich pochodzenie i ich skutki).	Ukazanie osiągnięć Epikura w walce z fałszywymi poglądami; podkreślenie znaczenia poznania zasad rządzących naturą; eliminacja wiary, że bogowie kierują zjawiskami natury.	Eliminacja wiary w boski wpływ na zjawiska przyrodnicze.	Eliminacja wiary w boski wpływ na świat poprzez ukazanie innych niż boskie przyczyn chorób (zarazy).

* Określenia *mid-argument* używam w celu zasygnalizowania, że ta część zamieszczona w pracy tabeli dotyczy wszystkich dłuższych fragmentów o charakterze etyczno-refleksyjnym występujących pomiędzy wstępami i zakończeniami poszczególnych ksiąg poematu *O rzeczywistości*. Określenia tego użył W. Cox (1986: 221).

Na podstawie przedstawionych powyżej wzajemnych zależności zarówno tematycznych, jak i formalnych w obrębie poszczególnych ksiąg poematu *O rzeczywistości* można po raz kolejny uznać za bezzasadne stwierdzenie, że Lukrecjusz włącza weń rozważania o charakterze etyczno-refleksyjnym, kierując się poetyckim uniesieniem. Co więcej, można przyjąć, że Lukrecjusz właśnie owym rozważaniom etycznym podporządkowuje w pewien sposób swój wykład fizyczny. Tego rodzaju wnioski można wysnuć nie tylko z uwagi na fakt, że etyka stanowi trzon doktryny epikurejskiej, ale również ze względu na słowa samego poety. Ten wielokrotnie stwierdza w poemacie, że wykład fizyczny służy głównie uzasadnieniu przedstawianych tez z zakresu szeroko pojętej etyki. Z tego rodzaju stwierdzeniem można się spotkać w poemacie w następujących wierszach¹:

¹ NB pierwsze wiersze przedstawiają zagadnienie o charakterze etycznym, drugie zaś zestawienie wersów łączy się z zagadnieniem etycznym poprzez wskazanie na rolę fizyki w omawianym zagadnieniu.

- I 62–65, 75–79 (doktryna fizyczna uwalnia z religijnego zabobonu);
- I 80–126, 127–135, 146–148 (wykład fizyczny służy przewyciężaniu lęków i fałszywych osądów);
- I 149–154, 155–158 (fizyka wyjaśnia, że bogowie nie ingerują w świat i go nie stworzyli);
- I 921–949, 949–950 (poznanie zasad fizyki wyzwala z władzy przesądów religijnych);
- II 1–46, 47–61 (poznanie natury uwalnia od lęków i eliminuje niepożądane zachowania);
- II 167–176, 177–183 (wiedza fizyczna niweluje lęk przed bogami);
- III 14–30, 35–36 (wiedza z zakresu zasad fizyki likwiduje lęk przed bogami i śmiercią);
- III 41–90, 91–93 (wiedza o prawach natury może wpłynąć na zmianę zachowania ludzi);
- III 1053–1075 (zrozumienie przyczyn funkcjonowania i budowy świata wpływa na sposób i jakość życia ludzi);
- IV 1–24, 24–25 (poznanie praw natury niesie ludziom liczne korzyści);
- V 64–81, 82–90 [odwrotna zależność] (wyjaśnienie rozumowych zasad dotyczących powstania świata ma na celu wyzwolenie z zabobonów);
- VI 1–38, 39–42 (poznanie natury może wyzwolić z lęków istniejących w człowieku);
- VI 68–79, 80–95 (nauka ma na celu wyzwolenie człowieka z lęku przed bogami).

Lukrecjusz w sposób charakterystyczny konstruuje też same fragmenty poematu dotyczące zagadnień etycznych. W tym miejscu warto już wspomnieć, że w każdym z nich pojawia się wzmianka dotycząca niewiedzy człowieka bądź w sprawach związanych z naturą, bądź bezpośrednio ze sferą etyczną. Zakres potępianej przez Lukrecjusza ignorancji rozciąga się zatem zarówno na nieznaną fizycznych praw natury, jak i zasad dotyczących moralności i właściwego sposobu życia. Jedno i drugie bowiem może mieć podobne konsekwencje dla człowieka, który poszukuje szczęścia. Z tej przyczyny poeta przeciwstawia się w swoim dziele obu rodzajom niewiedzy. Owa ludzka „nieznajomość” prawdy staje się dla poety bodźcem do omawiania kolejnych zagadnień dotyczących zjawisk fizycznych, a stwierdzenia o charakterze przyczynowym i skutkowym takie jak: *qua propter* (I 127), *hunc igitur terrorem* (I 146, III 91, VI 39), *quas ob res* (I 156), *dum perspicis* (I 949, IV 24), *quod si ridicula haec ludibriaque esse videmus* (II 47), *quod super est* (V 64), które znajdują się w omówionych powyżej wierszach dodatkowo sugerują, że fizyka jest środkiem, którym poeta posługuje się w poemacie, aby ukazać człowiekowi właściwą według niego drogę do szczęśliwego życia. I chociaż wykład fizyczny w sposób znaczący przeważa, jeśli weźmie się pod uwagę liczbę poświęconych mu wierszy, to jednak z samych słów poety

można poznać, że miejsce, jakie zajmuje w hierarchii prezentowanych myśli nie jest priorytetowe.

Na korzyść poglądu, że Lukrecjusz kieruje się pewną *ratio* w konstruowaniu poematu, przemawia także zaznaczająca się w nim ewolucja nie tylko w zakresie ujęcia doktryny fizycznej, ale także w treści kolejnych fragmentów poematu o charakterze etyczno-refleksyjnym. Niezależnie od przyjętej przez badaczy kolejności powstawania następujących po sobie ksiąg dzieła *O rzeczywistości*, Lukrecjusz rozpoczyna je (vide: ks. I) od ukazania wizji idealnego, ale zbudowanego z atomów i próżni świata oraz od próby uwolnienia człowieka od fałszywych zabobonów oraz religii, traktując je jako pochodzące z zewnątrz przeszkody, które uniemożliwiają człowiekowi dążenie do stanu ataraksji. Poeta przedstawia zatem swoje rozważania, wychodząc od świata zewnętrznego, w którym człowiek funkcjonuje, i który wpływa na niego zarówno w sposób konstruktywny, jak i destruktywny. W księdze drugiej pojawia się opis człowieka. Poeta zarysowuje pewien ideał. W tym przypadku jest nim człowiek, który osiągnął *cacumen*, czyli doskonałość postulowaną przez epikurejską etykę. Ma on stanowić wzór dla wszystkich adeptów przedstawianej doktryny². W kolejnej księdze (III) poeta uszczegóławia wiedzę człowieka na temat samego siebie, przedstawiając epikurejskie poglądy na temat duszy, ducha i ciała. Omawiając te zagadnienia przekonuje jednocześnie czytelnika, że wiara w kary po śmierci jest nieuzasadniona z fizycznego punktu widzenia, a zatem należy wyeliminować bogów z ludzkiego życia i zwalczyć lęk przed śmiercią. Uświadomiwszy odbiorcy poematu, jaka jest natura duszy, ducha i ciała, poeta w czwartej księdze poematu skupia się na przedstawieniu konsekwencji wynikających z aktywności duszy i ducha, czyli ukazuje człowiekowi dane mu przez naturę drogi poznania. Lukrecjusz poddaje analizie kwestie dotyczące roli „wizerunków” w procesie poznawania świata, a także sny (zob. Tsouna, 2018: 231–256). Dodatkowo omawia jeszcze inne poruszenia duszy, do których należy między innymi miłość i konsekwencje, które z niej wynikają dla jednostki ludzkiej. W księdze piątej poeta wyklucza ingerencję bogów zarówno z aktu stworzenia człowieka, jak i z rozwoju cywilizacji ludzkiej. W ostatniej zaś księdze poematu *O rzeczywistości* wykazuje, że strach przed pojmowanymi jako kara boska zjawiskami przyrody jest bezzasadny, gdyż bogowie nie mają na niego żadnego wpływu. Podobna sytuacja występuje w przypadku chorób oraz wszelkich innych nieszczęść, które dotyczą różnych ludzi w różnych okolicznościach.

Z przytoczonych powyżej rozważań wynika, że w wierszach zawierających kwestie związane z człowiekiem poemat *De rerum natura* wykazuje konsekwentnie prowadzoną narrację, która rozwija się według następującego planu:

² Ciekawą koncepcję relacji dydaktycznej między nauczycielem a uczniem w koncepcji epikurejskiej ukazuje A. Schiesaro (2007a: 64–71).

świat zewnętrzny względem człowieka, czyli budowa i funkcjonowanie świata,
w którym żyje człowiek (**ks. I i II**)



człowiek jako taki – duch, dusza, ciało (**ks. III**)



funkcje ducha, duszy i ciała, czyli poznanie i afekty ludzkie (**ks. IV**)



człowiek w dziejach, czyli gospodarcze, społeczne i moralne życie ludzi
postępujące drogą określonej historycznej praktyki (**ks. V**)



człowiek w obliczu zagrożenia, czyli zjawiska przyrody i choroby
w interpretacji epikurejskiej oraz ich etyczne konsekwencje (**ks. VI**)

Wyraźnie widać, że Lukrecjusz, komponując treść poematu, umieścił w środkowej jego części (i.e. ks. III i IV) zagadnienia o kluczowym znaczeniu dla człowieka, czyli kwestie związane ze światem wewnętrznym jednostki, która to sfera istnienia realizuje się za pośrednictwem ducha, duszy, snów oraz afektów. Pozostałe zagadnienia poruszane w dziele Lukrecjusza (ks. I, II, V, VI) dotyczą zjawisk zewnętrznych względem człowieka i uzupełniają ową zasadniczą treść poematu poprzez ukazanie gatunku ludzkiego w sposób wieloaspektowy i w różnych kontekstach.

W tym miejscu warto jeszcze zauważyć, że w konstrukcji poematu *O rzeczywistości* można dostrzec wyraźne, wynikające z przedstawianych treści, stopniowanie wrażeń i emocji³. Szczególnie wyraźnie jest to zauważalne między prologiem występującym w księdze pierwszej, a epilogiem księgi szóstej – pomiędzy którymi istnieje celowo wytworzony kontrast, jeśli chodzi o ładunek emocjonalny obecny w jednym i drugim fragmencie poematu. Wstęp bowiem łagodnie wprowadza w koncepcję epikurejską, ukazując idealną wizję świata, natomiast zakończenie poematu przedstawia uciążliwości życiowe, z którymi człowiek musi się mierzyć, w czym ma mu pomóc nauka ukazana przez Lukrecjusza. Zarówno w prologu, jak i w epilogu, można zauważyć pewne wyolbrzymienie ukazywanych treści, lecz jest to zabieg celowy i właściwy dla dzieł o charakterze poetyckim i dydaktycznym. Natomiast w pozostałym swoim wywodzie poeta kładzie wyraźny nacisk na stopniowe wdrażanie czytelnika w tajniki wiedzy epikurejskiej, przeplatając akcenty pozytywne rozważaniami, których treść dotyczy spraw trudnych, czyli bezwzględnych praw rządzących naturą i człowiekiem. Zgodnie z zasadą *pedetemptim*, czyli krok po kroku (por. Hill, 2018), Lukrecjusz wprowadza w ciąg swego wykładu coraz trudniejsze do zaakceptowania elementy nauki epikurejskiej, wierząc w rozwój czytelnika w zakresie emocji i intelektu, który ma się dokonać pod wpływem tej właśnie doktryny.

³ Stopniowanie wrażeń i emocji odbywa się równocześnie na płaszczyźnie całego poematu, poszczególnych ksiąg i zawartych w nich fragmentów. Lukrecjusz w celach dydaktyczno-perswazyjnych umiejętnie przeplata ze sobą obrazy i leksykę wywołującą przyjemność i strach. Zob. Solomon, 2004: 280 (delight and horror).

2.1.2. Sposób konstruowania przez Lukrecjusza rozważań o charakterze etycznym

Obok prawidłowości charakterystycznych dla struktury całego dzieła pewne, bardziej lub mniej wyraźnie zarysowane konstrukcje myślowe nadające określony charakter wywodom pojawiają się także w obrębie samych rozważań o treści etyczno-refleksyjnej. Z jednej strony bowiem poszczególne partie tekstu są zbudowane na zasadzie konstrukcji negatywnej, w której w pierwszej kolejności pojawia się omawiany przez poetę problem (*scil.* przeszkoda w osiągnięciu celu), a dopiero w dalszej części tekstu następuje ukazanie jego rozwiązania. Z drugiej strony pojawia się także konstrukcja pozytywna, którą charakteryzuje umieszczenie na początku wywodu celu, do którego człowiek powinien zmierzać bądź oczekiwania związane z przekazywaną doktryną epikurejską, a w następnej kolejności ukazanie drogi ku nim i sposobu ich realizacji. Obie te prawidłowości strukturalne często też współwystępują, tworząc spójną całość perswazyjną.

W poemacie Lukrecjusza przeważa negatywna forma konstruowania wypowiedzi o treści etycznej. Pojawia się ona niemal we wszystkich rozważaniach etycznych, z wyjątkiem prologów i kilku innych miejsc w dziele. Lukrecjusz korzysta z tego typu rozwiązania przede wszystkim w celu ukazania konkretnych przykładów zakłóceń, które utrudniają człowiekowi dążenie do szczęścia⁴. Do zalecanych w tych rozważaniach rozwiązań można natomiast zaliczyć wszelkiego typu sugestie dotyczące zgłębiania wiedzy dotyczącej natury i człowieka. Innym sposobem walki z ludzkimi słabościami w dążeniu do szczęścia może okazać się pozostawanie w przyjaźni z ludźmi, którzy, wyznając tę samą doktrynę, mogą wspomóc duchowy rozwój odbiorcy dzieła (I 62–158).

Typ konstrukcji pozytywnej w zasadzie nie występuje w poemacie samodzielnie. Jest obecny jedynie obok ujęcia o charakterze negatywnym. Połączenie obu sposobów ujęcia materiału – konstruktywnego i negatywnego – pojawia się w poemacie w wierszach I 398–417 oraz III 288–322 oraz jest charakterystyczne dla wszystkich prologów. Wstępy bowiem z racji swojej funkcji mogą, a nawet powinny zawierać treści zachęcające do dalszej lektury. Rolę tę pełnią cele i oczekiwania dotyczące doktryny, którą Lukrecjusz przedstawia w swoim dziele. Do sposobów wskazania najważniejszych celów doktryny i oczekiwań z nią

⁴ Do najbardziej znaczących autor dzieła *O rzeczywistości* zalicza przekonania związane z religią, zabobonem i wiarą w moc bogów (I 62–158; II 167–183, 600–660, 1090–1104; V 146–234, 925–1457; VI 379–422), ignorancję i hołdowanie fałszywym mniemaniom dotyczącym wszelkich zjawisk występujących w świecie (I 921–950; II 1144–1174; III 445–525; IV 462–521, 572–594, 962–1207; V 110–125) wśród nich również śmierci oraz różnego rodzaju zachowania, które zamiast człowieka wyzwalają odbierają mu spokój i przysparzają lęków (II 1023–1047; III 819–1094; IV 1278–1287; VI 1138–1286).

związanych można zaliczyć przedstawienie epikurejskiego przyjemnego życia (zob. prologi do ksiąg I, III, V, VI), zachętę do gromadzenia wiedzy (zob. I 398–417, IV 1–25), charakterystykę mędrca (II 1–61), pochwałę Epikura i gloryfikację pozostawionej przez niego spuścizny (prologi do ksiąg III, V, VI), namowę do pracy nad sobą (III 288–322), czy ukazanie drogi ku osiągnięciu najwyższego dobra (VI 1–95). Poeta przedstawia równocześnie w tych samych wierszach w utworze, często na zasadzie kontrastu, problemy, które stoją na przeszkodzie każdemu, kto pragnie wieść szczęśliwe życie. Pojawiają się zatem obrazy życia pełnego niepokoju i lęków (prologi do ksiąg I, II, III, V, VI), krytyka postawy niechętniej wobec zgłębiania wiedzy (I 398–417; IV 1–25; VI 1–95), tradycyjna u Lukrecjusza deprecjacja popularnych form religijnego kultu (III 1–93, V 1–90) oraz karykaturalna charakterystyka typów natury ludzkiej (III 288–322). Właściwym lekarstwem na wszelkie ukazane zakłócenia i problemy człowieka jest według poety poznanie praw rządzących rzeczywistością, który to postulat pojawia się we wszystkich wymienionych powyżej partiach poematu.

Z formalnego punktu widzenia trudno u Lukrecjusza dostrzec wyraźne tendencje w rozlokowywaniu materiału zawartego w samych rozważaniach dotyczących etyki. Można wyróżnić trzy sposoby, które poeta wykorzystuje w ich konstruowaniu. Mianowicie, w jednej ich części rozwiązanie ukazanego problemu zostaje umieszczone na początku określonego fragmentu tekstu, z czym można spotkać się w następujących miejscach poematu: I 1090–1104; II 1023–1047; IV 572–594. W innych fragmentach utworu Lukrecjusz zamieszcza wskazówki dla czytelnika na końcu konkretnego fragmentu. Ta forma zostaje przyjęta w przypadku następujących wierszy: II 1–61, 600–660, 1144–1174; III 288–322; IV 462–521. Najczęściej jednak autor poematu *O rzeczywistości* przemienne ukazuje problemy i ich rozwiązania. Tego rodzaju sposób konstrukcji wypowiedzi ukazuje czytelnikowi przesłanie poety i spotykamy go w pozostałych wymienianych powyżej fragmentach. Zasadniczo w budowie rozważań etycznych Lukrecjusz hołduje zasadzie *varietas*, gdyż w dziele przenikają się nawzajem nie tylko treści o charakterze fizycznym i etycznym, ale także ukazywane zakłócenia wraz ze sposobami ich zwalczania oraz cele doktryny i oczekiwania wraz z możliwościami ich realizacji.

W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na trzy fragmenty poematu, które nie dają się ująć w nakreślone powyżej schematy. Wiersze II 569–580, III 136–160 oraz VI 1138–1286 mają bowiem charakter opisowy i refleksyjny, a nie, jak w przypadku pozostałych fragmentów, dydaktyczno-perswazyjny. Stanowią odautorskie dopowiedzenia, które wyjaśniają i uzupełniają poruszane w poemacie zagadnienia. Choć nie są one tradycyjnym elementem poematów dydaktycznych służącym filozoficznej indoktrynacji czytelnika, stanowią w poemacie immanentny element wypowiedzi poetyckiej. Poruszają bowiem zagadnienia dotyczące natury świata (II 569–580), natury człowieka (III 136–160), a także nieuchronnej zarówno w przypadku świata, jak i człowieka, śmierci (V 1138–1286).

Powyższe rozważania wskazują również na to, że Lukrecjusz włącza rozważania etyczne do wywodu o atomistycznych zasadach rządzących wszechświatem w sposób przemyślany. Treści fizyczne i etyczne przeplatają się, tworząc całość, która ma charakter zdecydowanie dydaktyczny. Obecność różnorodnych środków perswazyjnych w poemacie *O rzeczywistości* można zaobserwować w konstruowaniu zewnętrznej formy wypowiedzi, do której przejawów należą wizualizacje, nawiązania mitologiczne występujące jako swego rodzaju *exempla* i *mentiones*, asocjacje natury historycznej, jak i różnego rodzaju konfrontacje, zestawienia czy porównania, które będą tematem kolejnego rozdziału.

2.1.3. Środki służące konstruowaniu treści wywodu o moralności

Biorąc pod uwagę tytuł poematu można by oczekiwać zastosowania w nim środków, które są właściwe dla rozważań z zakresu fizyki, czyli jak najbardziej rzeczowego i konkretnego ukazania właściwości i prawideł rządzących wszechświatem. Tymczasem rozważania o charakterze etyczno-refleksyjnym nie są konstruowane jako wykład naukowy. Poeta chętniej wykorzystuje w nich środki właściwe dla przekazu poetyckiego. Niezależnie od licznych odwołań do rozsądku ludzkiego czy właściwych człowiekowi możliwości wyciągania wniosków i jego bystrości umysłu (I 404–409, 498–499, 623–624, 925; II 8, 177–179, 1044; III 320–321; IV 384, 912, 1135; V 1452; VI 920), Lukrecjusz – w przypadku wierszy poematu skupionych na kwestiach etycznych – częściej posługuje się formą obrazu czy opisu niż sądem, czy rozumowaniem. Wskazane w książce fragmenty poematu w większości nie składają się na filozoficzny wywód, ale budują obraz, z pomocą którego czytelnik może zwizualizować przekazywane mu treści filozoficzne. W taki sposób Lukrecjusz sprawia, że wykład etyczny, w przeciwieństwie do skomplikowanych ujęć treści fizycznej, nie wymaga od odbiorcy poematu większego zaangażowania intelektualnego, gdyż bardziej oddziałuje na wyobraźnię i sferę emocji. Jest zatem łatwiejszy do przyswojenia, a przez to staje się również bardziej dostępny dla szerszego grona czytelników⁵. Wśród wielu obrazowych opisów w dziele *De rerum natura* można wyróżnić wizje natury (II 167–183, 569–580, 1023–1047, 1090–1104, 1144–1174), ukazujące charakterystyczne miejsca zarówno istniejące realnie, jak i będące wytworami wyobraźni (I 1–53; IV 572–594). W poemacie znajdują się także wyobrażenia dotyczące śmierci, snów i miłości (I 117–126; III 819–1094; IV 962–1207). Kilkadziesiąt wierszy wywodu poeta poświęca ukazaniu kwestii związanych z religią, a zatem kreśli obraz czynności kultowych (II 600–660), przedstawia bohaterów mitologicznych (V 1–90), ukazuje bogów i ich egzystencję (I 146–234; VI 379–422). Swoje miejsce w poemacie

⁵ Chociaż zasadniczo tekst był przeznaczony dla wykształconej elity rzymskiej. Zob. MacGillivray, 2010: 110.

mają również poetyckie obrazy ukazujące życie i aktywność ludzką (II 1–61; III 1–93), w tym jego ducha, duszę i ciało (III 136–160, 445–525), jego charakter (III 288–322), pełne wojen dzieje (V 925–1457), a także liczne zdobycze nauki⁶. Poeta umieszcza także w swym dziele opis chorób i kataklizmów nękających ludzkość (VI 1138–1286).

Zawarte w dziele *De rerum natura* wizualizacje problemów z zakresu etyki służą uwiarygodnieniu i unaocznieniu przekazywanej treści. W poemacie Lukrecjusza stają się zarazem doskonałym nośnikiem informacji z zakresu geografii, historii, biologii, psychologii, mitologii, religii, medycyny czy poetyki, dostosowanym do zdolności percepcyjnych każdego, mniej czy bardziej pojętnego, czytelnika. W tym miejscu warto przypomnieć, że epikurejczycy szukali swoich zwolenników w różnych sferach rzymskiego społeczeństwa, zarówno wśród ludzi o mniej wyrafinowanym guście i erudycji, którzy doceniają przystępność przekazu, jak i pośród osób wykształconych, które mogą należycie ocenić wykorzystaną przez poetę formę oraz odnaleźć w niej zewnętrzne nawiązania i wewnętrzne zależności wpisane w strukturę poematu⁷.

Lukrecjusz w rozważaniach o charakterze etycznym wielokrotnie odwołuje się do mitologii poprzez przywołanie w różnych miejscach dzieła imion bogów (Wenus, Mars, Orkus, Muzy, Kaliope, Jowisz, Neptun, Ceres, Liber, Bakchus, Pan, Sylen, Saturn), znanych mitologicznych postaci i stworów (Ifigenia, Tantal, Syzyf, Tityos, Danaidy, Cerber, Nimfy, Satyrowie, Fauny, Herkules) oraz związanych z nimi opowieści (Acheron, Tartar, Prace Herkulesa [lew nemejski, dzik erymantejski, hydra lernejska, byki Geryona, konie Diomedesa, ptaki stymfalijskie, jabłka Hesperyd], Helikon, Pierdy, Hymeneus, Złota lina z nieba, Keos, Kureci, Byk luceński, Wojna trojańska, Ziemia upersonifikowana)⁸. Owa szeroka rozległość ujęcia, która charakteryzuje występowanie w dziele Lukrecjusza postaci mitycznych, sugeruje, że poeta jest świadomy, iż mity są głęboko zakorzenione w umysłach ludzi i próbuje ten fakt wykorzystać jako element pomocny w realizowaniu zamierzonego celu. Znaczna bowiem liczba pojawiających się

⁶ Zob. VI 1–95. Liczne wykorzystane w poemacie *O rzeczywistości* obrazy literackie znane są z dzieł i fragmentów innych autorów starożytnych między innymi Platona, Teokryta, Juwenalisa, Meleagra, Plauta, Terencjusza, Newiusza, Eurypidesa, Propercjusza, Lucyliusza, Katullusa, Owidiusza. Omawiają je szczegółowo w swoich pracach m. in. Boyancé, 1963: 183–211; Brown, 1984: 128–143.

⁷ Zob. Schiesaro, 2007b: 41–58; MacGillivray, 2010: 90–103; MacGillivray, 2012: 151–172; Grzelak-Krzymianowska, 2018: 250–252.

⁸ Więcej na temat występowania i funkcji fragmentów mitologicznych w poemacie Lukrecjusza można przeczytać w: Krukowska, 2007; 2013: 5–19. Niektóre postaci mitologiczne (Febus, Amor, Giganci, Kekrops, Pandion, Centaur, Charybda, Parys, Scylla) pojawiają się również poza wyodrębnionymi przeze mnie miejscami w poemacie.

w poemacie nawiązań do bohaterów oraz wydarzeń mitycznych pełni funkcję przykładów (*exempla*), które ilustrują fałszywe z punktu widzenia epikurejczyka, ale typowe dla człowieka sądy i zachowania. Lukrecjusz w sposób przewrotny wykorzystuje popularne mity nie w celu wzbudzenia pobożności i zachęty do trwania w zabobonnej wierze, lecz właśnie, aby osiągnąć cel przeciwny. Owe mitologiczne *exempla* ukazują, że mit i religia to twory człowieka, które pojawiły się wraz z tokiem dziejów i stanowią w większym stopniu odzwierciedlenie ludzkich lęków i pragnień, niż realnych zdarzeń. Poeta w tym względzie podpira się chociażby opowiadaniem o nieszczęściach Tantala, Syzyfa i Tityosa (III 978–1023), stwierdzając w rezultacie:

Atque ea ni mirum quae cumque Acherunte profundo
prodita sunt esse in vita sunt omnia nobis. (III 978–979)

A wszystko to oczywiście, co ma być w głębi krainy żalości, my mamy w życiu.

Lukrecjusz uważa, że owe postaci mają swoje pierwowzory w ludzkich cierpieniach, które człowiek, aby łatwiej sobie z nimi radzić, uogólnił w postaci mitu. Mit pełni zatem w dziele Lukrecjusza funkcję etyczno-dydaktyczną. Staje się przykładem na występujące wśród ludzi złe nawyki i fałszywe sądy, jednocześnie wskazując na właściwy, z punktu widzenia epikurejczyka, sposób postępowania⁹.

W poemacie Lukrecjusza pojawiają się także nawiązania historyczne. Kilkakrotnie czytamy o wojnach punickich i Punijczykach (III 833; V 1303). Pojawiają się postaci historyczne i literackie, do których można zaliczyć Ankusa (III 1025), Scypiona (III 1034), Homera (I 124; III 1037), Enniusza (I 117, 121). Poeta nawiązuje również do dokonań filozofów, przywołując między innymi imiona Heraklita (I 638), Demokryta (III 1039), czy przede wszystkim Epikura (I 66; III 3, 1042; V 1; VI 5). W ten sposób Lukrecjusz nie tylko ukazuje, że zasługuje na miano *homo eruditus*, lecz po raz kolejny zbliża się do nurtów poetyckich swojej epoki.

Charakter etyczno-dydaktyczny utworu *De rerum natura*, o czym już wcześniej wspominałam, obserwuje się też w konstruowaniu przez poetę wypowiedzi

⁹ O tego rodzaju funkcji mitu wspomina M. Eliade (1998: 13), który stwierdza, iż „podstawowa funkcja mitu polega na przedstawieniu pouczających modeli dla wszystkich rytuałów i ważnych czynności: zarówno sposobu odżywiania się czy zawierania związków małżeńskich, jak i dla pracy, wychowania, sztuki czy wiedzy”. W tym miejscu warto również wspomnieć, że umieszczanie w dziełach treści z zakresu mitologii przyjmujących formę przykładów bądź wzmianek – *mentiones* – jest charakterystyczne dla poetyckiego nurtu epoki, w której tworzy autor poematu *De rerum natura*. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że Lukrecjusz czerpie z mitologicznych źródeł, podążając za wzorem neoteryków. Por. Gigante, 1976: 386–388.

wykorzystującej takie zabiegi retoryczne, jak konfrontacje, zestawienia czy porównania. W konstruowaniu wypowiedzi poruszającej zagadnienia etyczne poeta sięga również do innych poza etyką nauk z zakresu filozofii. Lukrecjusz utrzymuje oczywiście swój wywód przede wszystkim w sferze ontologii¹⁰, czyli nauki o własnościach bytu, którą w przypadku dzieła *O rzeczywistości* jest wiedza z zakresu budowy i funkcjonowania atomistycznego świata. Inne refleksje dotyczą sfery epistemologii, czyli nauki o kryteriach i zasadach poznania. W poemacie znajdują się również liczne odniesienia do wiedzy teologicznej, czyli nauki o bogach, jak i do pokrewnych etyce epikurejskiej innych deontologicznych koncepcji.

Lukrecjusz umieszcza w dziele rozważania z zakresu nauki o własnościach bytu służące budowaniu refleksji o charakterze etycznym. Można wśród nich wyróżnić zarówno elementy o charakterze konkretnym, jak i symbolicznym. Do pierwszej kategorii należy zaliczyć *passus* z księgi drugiej obejmujący wiersze 569–580. We wskazanym miejscu poematu Lukrecjusz wyjaśnia zasady współistnienia w świecie elementów odpowiedzialnych za ogólnie pojęte tworzenie i konstrukcję, jak i przeciwnych im niszczyielskich, destruktywnych sił przyrody. Owa konieczność występowania obu z powyżej wymienionych elementów natury wskazuje również na fakt, iż ta właściwość charakteryzuje także ludzkie życie. Każdy człowiek wpisany jest w cykl ciągłej przemiany z tego co było, w to, co terazniejsze i z tego, co jest, we wszystko to, co ma w przyszłości nadejść. Autor poematu *De rerum natura* ujmuje to zagadnienie w następujący sposób:

Nec superare queunt motus itaque exitiales
perpetuo neque in aeternum sepelire salutem,
nec porro rerum genitales auctificique
motus perpetuo possunt servare creata. (II 569–572)

A tak nie mogą wiecznie zwyciężać ruchy niszczyielskie i na wieki grzebać bytu, ani też rodne i wzrost sprawiające ruchy nie mogą wiecznie ocalać tego, co powstało.

Problem dychotomiczności w obrębie natury świata Lukrecjusz ukazuje również pod postacią bóstw mitologicznych, a mianowicie symbolizującej miłość i twórczość bogini Wenus oraz uosabiającego destrukcję i rozpad boga Marsa. To zestawienie pojawia się już w wierszach 1–53 pierwszej księgi. Symboliczność pewnych sformułowań, choć wyraźnie obecna w inwokacji do Wenus, może jednak umknąć mniej wytrawnemu odbiorcy, stąd Lukrecjusz powtarza

¹⁰ Posługuję się w tym miejscu współczesną terminologią, gdyż jest powszechnie przyjmowana przez filozofów. W tym przypadku oczywiście należy postawić znak równości pomiędzy ontologią a fizyką, epistemologią a kanoniką, teologią a nauką epikurejską dotyczącą bogów.

te same treści w księdze drugiej, lecz w tym przypadku w sposób bardziej konkretny. Gdyby bezpośredni sposób przedstawienia problemu współwystępowania konstrukcji i destrukcji w świecie został wykorzystany we wstępie do całego dzieła, nie miałby oczywiście takiej siły perswazji, jaką poeta osiąga, odwołując się do tradycji mitologicznej. Przeciwnie, rozpoczynanie utworu od stwierdzenia konieczności i wszechobecności śmierci mogłoby odnieść skutek przeciwny do zamierzonego.

Lukrecjusz umieszcza również w poemacie rozważania z zakresu związków ontologii z etyką. W wierszach 288–322 trzeciej księgi ukazuje trzy formy ducha skonfrontowane z trzema obliczami natury ludzkiej. Ten fragment można uznać za przykład na umiejętność wykorzystywania przez poetę opisów metaforycznych fizycznych zasad rządzących światem, w tym przypadku naturą ludzką oraz ich odnoszenia do sfery etycznej. Każda bowiem natura ludzka, niezależnie od właściwego dla niej charakteru, czy to alegorycznie przedstawiona pod postacią zapalczego lwa (*vis violenta leonum* III 296), płochliwego jelenia (*cervorum frigida mens est* III 299) czy spokojnego wołu (*natura bouum placido aere vivit* III 302) może zostać ukształtowana poprzez właściwą naukę (*doctrina* III 307). Zbędne w tym miejscu wydaje się pytanie o rodzaj owej nauki. Autor dzieła *O rzeczywistości* dopuszcza bowiem tylko jedną możliwość interpretacji wyrazu *doctrina*, a mianowicie poprzez określenie *doctrina Epicurea* czy też *Lucretiana*, bo – jak stwierdza M. Galzerano (2019: 30) – *extra Epicurum nulla salus*. Lukrecjusz w dalszej części tego fragmentu poematu stwierdza, że chociaż „pozostają owe zasadnicze ślady każdej natury duchowej [to jednak] tak nieznaczące są te ślady, które pozostają z natur i których rozum nie może z nas wywabić, iż nic nam nie wzbrania żyć życiem godnym bogów” (III 308–322). To zdanie stanowi komentarz, który ukazuje relacje, w jakich pozostają względem siebie prawdy z dziedziny ontologii i etyki.

Warto również wspomnieć o innym wywodzie, w którym poeta ukazuje wzajemne zależności fizyki i stanu ducha ludzkiego. W wierszach bowiem 445–525 trzeciej księgi Lukrecjusz pisze o rozwoju, któremu podlega ciało i duch człowieka oraz o ich wzajemnym na siebie wpływie w różnych aspektach egzystencji człowieka. To zjawisko ma przede wszystkim dowodzić śmiertelności zarówno ciała, jak i ducha. Zrozumienie tego faktu ma kluczowe znaczenie z punktu widzenia etyki przedstawionej w poemacie Lukrecjusza. Konsekwencją bowiem takiego sposobu pojmowania świata jest eliminacja z niego wszelkich sił nadprzyrodzonych. Dodatkowo wykazanie wspólnego wzrastania, rozwoju i obumierania ciała i ducha daje ludziom szansę na pogodzenie się z następującymi po sobie kolejnymi fazami ich życia oraz przekonanie, że powinni pracować nad sobą i własnym rozwojem, zarówno w sferze cielesnej, jak i duchowej.

Lukrecjusz konstruuje poemat, wykorzystując także elementy konfrontacji różnych poglądów dokonującej się w dziedzinie nauki o poznaniu. Tego rodzaju zestawienia charakteryzują się silniejszym oddziaływaniem na świadomość

czytelnika niż forma następujących po sobie komunikatów. W kilku miejscach w utworze pojawiają się kwestie związane ze sposobami poznawania rzeczywistości, błędami epistemologicznymi oraz skutkami wynikającymi z nierzetelnej wiedzy o otaczającym świecie. Zagadnienie poznania jest w znacznym stopniu pomijana, acz ważną, kwestią w przypadku etyki epikurejskiej, o czym będę pisać w kolejnym rozdziale. Ukazane w toku poematu zestawienie takich pojęć jak: język i świadomość (II 600–660), zmysły i rozum (IV 462–521), rzeczywistość i wyobrażenie (IV 962–1207), teraźniejszość i przeszłość (V 925–1457) pomaga człowiekowi zrozumieć otaczającą go rzeczywistość. Łączenie zagadnień z dziedziny poznania i etyki jest obecne w dziele Lukrecjusza chociażby w twierdzeniu, że obecny w życiu człowieka lęk wynika z zaniedbań poznawczych jednostki (II 14–16).

W drugiej księdze poematu można odnaleźć kolejne zestawienie z zagadnieniami etycznymi kwestii ważnych z punktu widzenia doktryny epikurejskiej, a mianowicie kwestii z zakresu teologii. Lukrecjusz bowiem porównuje w wierszach 600–660 owej księgi formy kultu, którego obiekt stanowi bóg, z właściwymi potrzebami czczzonego w opisany sposób bóstwa. Dynamiczny obraz kultu Ziemi ma za zadanie unaocznic czytelnikowi absurdalność działań podejmowanych obrzędów. Te bowiem, z punktu widzenia boga, są absolutnie bez znaczenia. Innym krytykowanym przez poetę przekonaniem człowieka jest wiara w moc sprawczą bogów, chociażby w wywoływanie przez nich różnych zjawisk przyrodniczych. Lukrecjusz ukazuje bezsensowność tego przekonania w wierszach II 1090–1104 oraz VI 379–422, zestawiając ze sobą możliwości boga i siłę praw natury, czyli podejmując problemy z zakresu i teologii, i ontologii. W pierwszym z wymienionych fragmentów poematu poeta konfrontuje ze sobą dwie przeciwstawne względem siebie siły, a mianowicie siłę „boskiego” spokojnego i pogodnego życia (*placidum aevom vitamque serenam* II 1094) z potęgą i mocą (*validas habenas* II 1096), którą reprezentuje otaczająca i niezależna od bogów przyroda (*dominis privata superbis* II 1091; *dis expers* II 1092). W wierszach VI 379–422 Lukrecjusz, w celu podkreślenia przesłania doktryny, wykorzystuje katalog następujących po sobie pytań, w których próbuje wykazać, że wiara w moc bogów nie opiera się na racjonalnych przesłankach i trudno odnaleźć w niej sens i logikę. Racjonalne zaś wyjaśnienie zjawisk w sferze natury i myśli jest jednym z głównych zadań koncepcji, którą przedstawia Lukrecjusz.

Kolejny typ zestawień, który wykorzystuje Lukrecjusz, aby nadać swoim wywodom większą siłę przekonywania wiąże się z zastosowaniem porównań z zakresu deontologii, czyli nauki o obowiązkach. Katalogowanie zachowań akceptowalnych i nieakceptowanych z punktu widzenia Lukrecjusza, jest dla odbiorców łatwe do przyswojenia i nie może nikogo pozostawić obojętnym. Antagonizowanie sytuacji życiowej zauważalne chociażby w przypadku opisu doznawanego szczęścia i spokoju wyznawców doktryny epikurejskiej oraz tragicznego losu, który jest udziałem wszystkich nieznających zasad tej filozofii,

bez wątpienia porusza odbiorcę, który może się z przedstawianymi sytuacjami identyfikować (zob. II 7–9 i II 9–13).

W prologu księgi piątej Lukrecjusz zestawia natomiast odkrycie przez Epikura zasad rządzących wszechświatem z wynalazkami przypisywanymi bogom. Również w tym przypadku wykorzystane przez Lukrecjusza porównania odwołują się do powszechnie znanych podań mitologicznych o bogini Ceres (V 14–15) czy czynach Herkulesa (V 22–36). Autor poematu *De rerum natura* jednoznacznie ukazuje, że owe dokonania boskie, jeśli w ogóle można przekazać o nich dać wiarę, nie są niezbędne dla człowieka i ludzkość może bez nich szczęśliwie funkcjonować.

Bardzo ważne zestawienie odnajdujemy również w wierszach 819–1094 trzeciej księgi i 1138–1286 księgi szóstej. Oba te fragmenty dotyczą między innymi zagadnienia śmierci. Lukrecjusz daje w nich wskazówki dotyczące słusznego ludzkiego postępowania i piętnuje niewłaściwe ze swojej perspektywy postawy. Ukazuje bowiem niewspółmierność pomiędzy zachowaniem człowieka stojącego w obliczu śmierci, a jego dotychczasowym postępowaniem. Przykład takiego zachowania dają wypowiedziane przez Naturę następujące słowa:

quid tibi tanto operest, mortalīs, quo nīmī aegris
luctibus indulges? Quid mortem congemis ac fles?
nam <si> grata fuit tibi vita ante acta priorque
et non omnia pertusum congesta quasi in vasa
commode perfluxere atque ingrata interiere;
cur non ut plenus vitae conviva recedes
aequo animoque capis securam, stulte, quietem?
sin ea quae fructus cumque es periere profusa
vitaque in offensost, cur amplius addere quaeris,
rursum quod pereat male et ingratum occidat omne,
non potius vitae finem facis atque laboris? (III 933–943)

Na czymże ci śmiertelniku, tak wielce zależy, iż zbyt popuszczasz wodze rozpaczliwym żalom? Czegoż to jęczysz nad swoją śmiercią i szlochasz? Wszak jeśli miłe było ci życie spędzone dotychczas i jeśli wszystkie jego dary nie przeciekły i nie poszły na marne, jakby były nagromadzone w dziurawym naczyniu, to czemuż nie odchodzisz jak syty życia biesiadnik, czemuż nie idziesz spokojnie, o głupcze, na błogi spoczynek? Jeśli zaś wszystko, czego użyłeś, szczył daremnie i życie ci zbrzydło, to dlaczego chcesz jeszcze jakiegoś dodatku, co by znowu miał nędźnie przepaść i zmarnieć niewdzięcznie, nie kończysz zaś raczej z życiem i jego mozołem?

Zakończenie księgi szóstej, czyli wiersze 1138–1286, przedstawiają z kolei człowieka, któremu jawi się przed oczyma nie tylko śmierć, ale także gwałtowna bolesna choroba. Lukrecjusz ukazuje postawy, jakie w tej sytuacji zajmują ludzie w zależności od swojego charakteru i wyznawanych wartości. Ukazuje również

zmianę, która w tak niesprzyjających okolicznościach, jakie przynosi zaraza, zachodzi w mentalności ludzkiej. Ci bowiem, którzy wcześniej wierzyli w moc i władzę bogów, teraz profanują przybytki bóstw. Jak zauważa:

nec iam religio divom nec numina magni
pendebantur enim... (VI 1276–1277)

Niewiele już bowiem zważano na cześć i bóstwo bogów.

Tego rodzaju pobudzające wyobraźnię opisy mają znaczną siłę oddziaływania na czytelnika. Lukrecjusz o tym działaniu wie i wykorzystuje je dla celów dydaktyczno-artystycznych. Z jednej strony bowiem wykorzystując obraz zarazy przykuwa uwagę czytelnika poprzez dobór środków artystycznego wyrazu, z drugiej zaś próbuje nakłonić go do zastanowienia się, w jaki sposób on sam by się zachował, gdyby się w takiej sytuacji znalazł. W ostatnich wierszach poematu Lukrecjusz wydaje się pytać: czytelniku, czy jesteś gotowy stawiać czoło przeciwnościom nieuchronnego losu?

2.2. Sposoby i formy perswazji wykorzystane w wykładzie etycznym

W celu przekazania doktryny etycznej i podkreślenia jej znaczenia, jak i nakłonienia czytelnika do wykorzystania w życiu jej zaleceń i płynących z niej korzyści, Lukrecjusz wpisuje w strukturę i treść wywodu, który owej doktrynie poświęca, dwa charakterystyczne typy wypowiedzi, takie jak ocena i norma. Ta części książki stanowi odpowiedź na pytanie, jakiego rodzaju oceny i normy moralne można napotkać w trakcie lektury poematu *De rerum natura* oraz czy można wskazać jakieś zasady, według których autor wprowadza je do swojego wykładu. Tematem tego rozdziału są również zagadnienia związane ze sposobami argumentowania i zastosowanymi środkami retorycznymi.

2.2.1. Charakter obecnych w poemacie ocen etycznych

Człowiek wydaje bezustannie sądy o rzeczywistości, które opierają się na spostrzeżeniach rejestrujących fakty, z którymi się stykamy. Z etyką mamy do czynienia, gdy następuje przeżycie oceny¹¹, czyli emocjonalne ustosunkowanie

¹¹ Należy wyraźnie odróżnić dwa pojęcia: oceny i opisu. „Opis [bowiem] jest podaniem charakterystyki jakiegoś przedmiotu lub zjawiska, polegający na wskazaniu jego cech szczególnych, przebiegu lub (i) skutków. Od opisu wymaga się, żeby był obiektywny, nieangażujący emocji i przekonań” (Jedynak, 1994: 161). „Ocena zaś formułowana jest za pomocą orzeczników przypisujących przedmiotom ocenianym pewne

się podmiotu do jakiegoś stanu rzeczy, który istnieje faktycznie bądź jest wytworem wyobraźni (zob. Ziemiński, 1984: 19). A zatem warunkiem koniecznym do zaistnienia przeżycia oceny jest istnienie podmiotu dokonującego tejże oceny. Przedmiotem zaś zainteresowania etyki – o czym pisze Z. Ziemiński (*Ibidem*: 20) – są nie tyle aktualne przeżycia oceny konkretnej osoby, co raczej dyspozycje czy skłonności do oceniania w pewien określony sposób jakiegoś stanu rzeczy i to nie tylko przez tę osobę indywidualnie, lecz także przez ludzi należących do pewnego środowiska społecznego. Oceny mogą dotyczyć jakiegoś szczególnego stanu rzeczy lub mogą mieć charakter generalny, czyli odnosić się do wszelkich stanów rzeczy określonego rodzaju istniejących w przeszłości i mogących zaistnieć w przyszłości. Można zarazem wyróżnić dwie kategorie ocen, a mianowicie oceny samoistne i podbudowane instrumentalnie. Oceny samoistne pojawiają się, gdy dokonuje się oceny czegoś, na przykład zdrowia czy wolności, dla jego wartości samej w sobie. Jeśli natomiast coś jest oceniane jako środek do osiągnięcia rzeczy pożądanых czy eliminowania niepożądanych, mamy do czynienia z oceną podbudowaną instrumentalnie. Warto zauważyć, że w tego rodzaju ocenach występuje element intelektualny, gdyż wydając sąd o czymś zakłada się, iż z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem przyniesie ono zamierzone skutki.

Oceny moralne formułowane są na zasadzie aprobaty danego stanu rzeczy bądź dezaprobaty. Mogą one dotyczyć zarówno „postępowania ludzkiego, czyli intencji, motywu lub skutku czynu, decyzji, postawy (dyspozycji), a także osoby jako podmiotu działania moralnego w kategoriach dobra i zła moralnego” (Jedynak, 1994: 158). Ze względu zaś na akceptowane wartości, M. Ossowska (za: Ziemiński, 1984: 19) wyróżniła oceny moralne funkcjonujące w trzech głównych nurtach myśli moralnej. Pierwszy nurt reprezentujący stanowisko felicytologiczne odpowiada na pytanie jak żyć, aby osiągnąć rzeczywiste szczęście. Drugie stanowisko, perfekcjonistyczne, uwzględnia kwestie dotyczące godnego i doskonałego życia. Trzeci nurt, noszący nazwę zasad dobrego współżycia społecznego, zajmuje się problematyką właściwego budowania relacji międzyludzkich. Obok ocen aprobujących i dezaprobuujących występują także oceny preferencyjne. Charakteryzują się one zarysowaniem zależności pomiędzy dwoma stanami rzeczy, z których jeden wyraźnie jest uznawany za lepszy czy gorszy od innego (*ibidem*).

Czytając poemat *O rzeczywistości* można bardzo łatwo poddać się urokowi kreślonych przez poetę obrazów ukazujących urodę i różnorodność otaczającego ludzi świata, ale i brutalną prawdę o nim. Owe pełne ekspresji opisy

własności, za które zwykło się w danym środowisku chwalić lub ganić, np. „uczciwy”, „egoista” itp. Niekiedy uważa się, że oceny moralne można wyrazić poprzez gest, mimikę, intonację głosu, zmianę tematu rozmowy” (*ibidem*: 159).

budowane poprzez liczne porównania i przywołania sprawiają, że Lukrecjuszowski traktat *De rerum natura* jest godnym uwagi utworem poetyckim¹². Jednakże obok wartości literackich dzieło Lukrecjusza posiada również walory dydaktyczne. Cały utwór prześiknięty jest bowiem różnego rodzaju przeżyciami oceny, które *explicite* bądź w formie mniej jawnej wskazują na aprobujący lub dezaprobatywny stosunek poety względem omawianych w dziele sytuacji. Ocenie podlegają zarówno koncepcje i poglądy innych filozofów (Anaksagorasa I 830–896, Heraklita I 635–644 czy Empedoklesa I 705–733), jak i powszechnie spotykane zachowania ludzi, którzy stają w obliczu wyzwań codziennej egzystencji i wobec fenomenu śmierci. W tym rozdziale przedmiotem analizy pozostaje nie treść czy wartość merytoryczna każdorazowego przedmiotu przeżyć ocennych, lecz formalny aspekt konkretnych ocen określających stosunek Lukrecjusza do przyjmowanych przez ludzi postaw oraz podejmowanych decyzji i działań, które wpływają na odczuwanie szczęścia czy jego braku.

W zakresie zagadnień moralnych w poemacie *O rzeczywistości* Lukrecjusz formułuje sądy oceniające, które uwzględniają takie zagadnienia jak:

- sytuacja zewnętrzna, która wpływa na aspekt etyczny życia człowieka; do niej można zaliczyć przyrodę, czy sytuację polityczną i społeczną (I 1–53),
- możliwości intelektualne, rozum ludzki jako element poznania świata (I 410–413; II 60–61, 167–168, 175–176, 644–645, 1153–1154, 1173–1174; III 158–160, 319–322, 523–525; IV 462–468, 572–574; V 195–197, 1133–1135, 1281–1282),
- zjawisko miłości, śmierci, bogów; (I 102–145; II 167–183, 600–660; III 830–1094; IV 1037–1287; V 195–234, 1194–1240; VI 379–422, 1138–1286),
- przyczyny powstania, treść, cel i skutki doktryny stworzonej przez Epikura (I 62–158; II 1024–1029, 1090–1104; III 1–30, 819–820; V 1–13, 146–147, 156–165; VI 1–8),
- funkcja, cel, wzory, jakość i motywy wykładu etycznego prowadzonego w poemacie (I 1–53, 398–417, 921–950; IV 1–25; V 55–56, 110–112; VI 42),
- motywy i skutki podejmowanych przez człowieka działań w odniesieniu do etycznej koncepcji przedstawionej w utworze Lukrecjusza (I 927–930,

¹² Warto zauważyć, że różnorodność obrazów znajduje swoje odzwierciedlenie w różnorodności form, za pomocą których Lukrecjusz wpłata te obrazy w racjonalny wywód o naturze świata. Poeta czyni to posługując się między innymi następującymi rodzajami sformułowań: *propterea quoniam* (I 984, 1083; II 795, 817), *sed ne* (II 842; IV 929), *denique, postremo* (I 199; II 834), *praeterea* (I 174, 503; III 425), *nec porro* (I 483, 599; IV 324), *quin* (I 379, 782), *multaque* (II 1105; IV 777), *adde, huc accedit* (I 192, 847), *nam si* (I 159, 174; III 624), *sed nunc, nunc* (I 265, 418, 830; III 269, 417), *cur* (I 645), *quo propter* (I 398; III 615, 741), *nam* (I 449), *principio* (I 271), *quod si* (I 665), *at* (I 803), *deinde* (VI 335).

943–950; II 1–7, 14, 17–19, 29–33, 45–48, 1037–1039; III 37–40, 45–86, 87–90, 307–317, 870–893, 912–930, 931–946, 978–1023, 1044–1052; IV 469–521, 580–594, 971–972, 984–985, 1073–1078, 1120–1122, 1140, 1194–1195; V 1117–1119, 1127–1128, 1425; VI 67, 379–386, 1282).

W obrębie zaś powyżej wymienionych zagadnień oceny dotyczą intencji, motywów, postaw konkretnych osób, wreszcie skutków określonych postaw i zachowań.

Intencja człowieka, w filozofii pojmowana jako „świadome odniesienie się do czegoś, nakierowanie swych aktów świadomych na pewien przedmiot [oraz] jako integralny, konstytutywny i niezbywalny element wszystkich czynów i działań moralnie pełnowartościowych” (Krajewski, 1996: 92), podlega w dziele Lukrecjusza ocenie na równi z innymi aktami, które składają się na ogólnie pojętą działalność ludzką. Lukrecjusz na przykład w sposób aprobatywny wskazuje na intencje Epikura, kiedy pisze:

Humana ante oculos foede cum vita iaceret
in terries oppressa gravi sub religione,
(...), effringere ut arta
naturae primus portarum claustra cupiret (I 62–71)

gdy ludzkie życie dawało z siebie podle widowisko, leżąc na ziemi pod ciężkim uciskiem religii [...] pierwszy [Epikur] zapragnął wyłamać ciasne wierzeje u bram przyrody

Zasadniczo podobne intencje poeta przypisuje samemu sobie i własnej twórczości, gdy stwierdza, że z miłości nie tylko postanawia naśladować swojego mistrza (III 5–6), ale również uwolnić ludzi od wszelkich problemów budzących w nich nieuzasadniony zdaniem Lukrecjusza niepokój. Ród ludzki bowiem *est avidum nimis auricularum* (IV 594) i w ten sposób odbiera sobie możliwość poznania prawdy o świecie. Intencją Lukrecjusza jest wyeliminowanie unieszczęśliwiających ludzkość lęków poprzez wyjaśnienie i równoczesne zdyskredytowanie ich rzeczywistych przyczyn. Lukrecjusz porównuje siebie do lekarza (IV 11–25) i wykorzystując w swojej twórczości podobne sposoby oddziaływania, staje się lekarzem-psychologiem, którego intencją jest uleczenie ludzkich „dusz” z lęków i fałszywych mniemań.

O intencjach adresatów poematu w zasadzie nie pojawiają się w tekście żadne informacje. Intencja bowiem, aby mogła przybrać realną postać odniesienia, wymaga wcześniejszego wykształcenia się w człowieku świadomości, która jest katalizatorem moralnego działania. Tymczasem ludzkość porównywana przez Lukrecjusza do „błądzących w ciemnościach dzieci” (II 55–58; III 87–88) zasadniczo nie posiada dostatecznej świadomości ani samych siebie, ani otaczającego ją świata. W związku z powyższym w jej postępowaniu można doszukiwać się nie racjonalnych intencji, lecz jedynie motywów działania, czyli bodźców,

które skłaniają ludzi do podejmowania konkretnej aktywności¹³. O motywach postępowania człowieka Lukrecjusz wspomina kilkakrotnie w swoim dziele, kiedy pisze, że do działania skłania ludzi strach przed śmiercią, zabobonna wiara w moc bogów, chciwość, ambicja, żądza zaszczytów i władzy, chęć bogacenia się, zawiść, brutalność wojen czy choroby¹⁴. Na przykładzie wskazanego materiału wyraźnie staje się widoczny sposób, w jaki Lukrecjusz kontrastuje gloryfikowane intencje Epikura oraz własne z niegodnymi i nieakceptowalnymi motywami postępowania ludzi. Tego rodzaju „czarno-biała” konstrukcja służy uwypukleniu wartościowych elementów doktryny oraz krytyce nieświadomego – i w związku z tym – nieszczęśliwego życia ludzi nieznających przedstawianej w poemacie nauki.

Obok intencji i motywów Lukrecjusz poddaje ocenie również skutki wynikające z przyjętego sposobu myślenia i postępowania. W tym przypadku można zauważyć podobną dychotomię. Lukrecjusz po raz kolejny zestawia ze sobą wyraźnie przeciwstawne względem siebie stany rzeczy, a mianowicie konsekwencje wynikające z przyjęcia i z nieprzyjęcia założeń filozofii Epikura. Z jednej strony bowiem poeta wypowiada się w sposób pochwalny na temat postawy epikurejskiego mędrca, z drugiej strony kontrastuje ją z nieszczęśliwym życiem pozostałych ludzi, gdy pisze:

sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
edita doctrina sapientum templa serena,
despicere unde queas alios passimque videre
errare atque viam palantis quaerere vitae,
certare ingenio, contendere nobilitate,
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes rerumque potiri. (II 7–13)

Ale nie masz nic słodsze, jak zajmować wyniosłe, dobrze uwarowane uczonością mędrców, pogodne przybytki, skąd można spojierać na innych i widzieć ich wszędzie, jak błądzą w rozproszeniu, szukając drogi życia, współzawodniczą w zdolnościach, idą o lepsze w dostojności rodu, noce i dnie trawią na nadludzkim trudzie, by tylko wypłynąć na szczyty potęgi i ować światem.

W wyraźnie natomiast dezaprobatywny sposób Lukrecjusz odnosi się do skutków wynikających z przekonań, jakie żywią zwykli ludzie. Poeta krytykuje

¹³ Motyw w psychologii definiuje się w sposób następujący: „stan psychicznego napięcia skłaniający człowieka do konkretnej aktywności”; w etyce: pobudka lub ogół pobudek skłaniających człowieka do postępowania zgodnego z obowiązującymi normami moralnymi” (Jedynak, 1994: 143).

¹⁴ Zob. I 80–158; II 1–54; III 31–93, 830–1094; IV 1037–1208, V 1–90, 925–1457; VI 1–95, 1138–1286.

zabobonną wiarę, stwierdzając, *tantum religio potuit suadere malorum* (I 101). Autor poematu gani zarazem ludzi za wydawanie niepopartych wiedzą sądów, gdy zaznacza:

at quidam contra haec, ignari materiai
naturam non posse deum sine numine reddunt
tanto opera humanis rationibus atmoderate
tempora mutare annorum... (II 167–170)

Atoli niektórzy, nie wiedząc nic o materii, wierząc wprost przeciwnie, że natura nie może bez zrzędzenia bogów w tak doskonałej zgodzie z potrzebami ludzi zmieniać pór roku...

W innym miejscu negatywnie ocenia przedkładanie przez ludzi nieprawdziwych opowieści nad rzetelną wiedzę (IV 592–594). Wszelkie tego typu błędne mniemania przybierają w człowieku postać lęku przed bogami, śmiercią, a nawet samym życiem (I 102–103). Tego rodzaju odczucia są sprzeczne z prawdami, które głosi Lukrecjusz, a zatem nie mogą w żadnej mierze być ocenione pozytywnie.

Ostatnim wreszcie wspomnianym powyżej elementem, który podlega ocenie w poemacie *O rzeczywistości*, są poszczególne osoby, które Lukrecjusz umieszcza w kontekście konkretnych sytuacji. Również w tym przypadku Lukrecjusz w sposób bezwarunkowo pozytywny odnosi się do postaci Epikura (I 66–74; III 1–30; V 1–54; VI 1–34) i wzoru epikurejskiego mędrca (II 1–14). W negatywny zaś sposób ukazuje ludzi, którzy zmieniają poglądy w zależności od okoliczności (III 46–58), a także ostro krytykuje irracjonalne postępowanie i brak umiaru, który przejawia się wyraźnie w codziennej ludzkiej egzystencji¹⁵.

Wymienione powyżej przykłady dotyczące ocen obejmujących takie aspekty ludzkich spraw jak intencja, motyw, skutek i osoba, dają się ująć zasadniczo w dwa typy. Pierwszy z nich – obejmujący intencje, motywy, skutki określonych przekonań i zachowań, a także osoby oceniane w sposób pozytywny – dotyczy przedstawionej w poemacie postaci Epikura oraz samego autora tekstu *De rerum natura*. Drugi zaś, w którym mamy do czynienia z dezaprobatą i krytyką, dotyczy wszelkiej niezgodnej z założeniami doktryny aktywności ludzkiej. Tego rodzaju polaryzacja aksjologiczna wprowadzona przez Lukrecjusza w omawianych kwestiach pozwala stwierdzić, że poeta w swoim dziele przedstawia ujmowane zjawiska w sposób uogólniony i nie jest jego celem

¹⁵ Lukrecjusz między innymi *explicite* krytykuje i ośmiesza podejście ludzi do miłości (IV 1058–1208), gani surowo postawy, jakie przyjmują ludzie w obliczu śmierci (III 870–1094) oraz niechęć ludzi do zdobywania wiedzy (I 410–417) czy wiarę ludzi w niezmienną własność charakteru (III 287–322).

omówienie indywidualnych przypadków, ale raczej ocena, *nota bene* zgodnie z przedstawioną wcześniej definicją pojęcia oceny moralnej, pewnych ogólnoludzkich tendencji do przyjmowania określonych postaw.

Warto również rozważyć, jaki charakter mają oceny wypowiedziane przez Lukrecjusza z punktu widzenia kwestii wspominanych we wcześniejszej części rozdziału. Oceny bowiem mogą mieć charakter ocen poszczególnego stanu rzeczy lub ocen generalnych, w których ocenia się wszelkie stany rzeczy danego rodzaju, a więc zarówno te, które istniały w przeszłości, jak i takie, które wystąpią w przyszłości, oceniając niejako w sposób czysto spekulatywny (zob. Ziemiński, 1994: 21). Oceny poszczególnego stanu rzeczy mają wpisana w swoją definicję możliwość swobodnych rozstrzygnięć skomplikowanych przypadków postępowania z uwzględnieniem również możliwości odchodzenia w pewnych sytuacjach od uznawanych dogmatów. Tego rodzaju sytuacjonizm w etyce zakłada bowiem, że każda praktyczna sytuacja jest inna i właśnie ze względu na jej niepowtarzalność normy kodeksowe z reguły okazują się niedostateczne (zob. Jedynek, 1994: 220). Oceny generalne zaś wiążą się z pryncypialnością, czyli z bezkompromisową, bezwzględną i konsekwentną wiernością przyjętym zasadom, które mogą przybierać postać ideałów, wzorów czy norm (*ibidem*: 189). Pryncypializm w etyce wiąże się także z dogmatyzmem (*ibidem*: 50) oraz z pojęciem autorytetu (*ibidem*: 21–22).

W poemacie *O rzeczywistości* można odnaleźć niejednokrotnie elementy charakterystyczne dla pierwszego rodzaju ocen, to znaczy ocen poszczególnego stanu rzeczy. Poeta na przykład dopuszcza możliwość zaistnienia i trwania miłości (IV 1278–1283) – oczywiście jedynie pewnego rodzaju – która staje się elementem pozytywnym i sprzyjającym człowiekowi w odróżnieniu od potępianych we wcześniejszych wierszach czwartej księgi (IV 1057–1277) przyczyn i konsekwencji uczuć, które wzbudzają u ludzi nadmierne poruszenia w duszy. Chociaż wskazany *passus* owej księgi ma charakter generalizujący pewne zachowania ludzkie, dokładniejsza lektura zwraca uwagę na fakt, że w tym miejscu Lukrecjusz wskazuje, iż istnieje możliwość zastosowania subiektywnej oceny poszczególnych stanów rzeczy w zależności od okoliczności. W każdym bowiem indywidualnym przypadku należy rozważyć korzyści i szkody wynikające z odczuwanych emocji i na tej podstawie podjąć działania właściwe ze względu na szczęście, które postulują epikurejczycy.

W poemacie *De rerum natura* pojawiają się także inne rozważania, w których poeta w sposób subiektywizujący ocenia pewne zjawiska. Do takich miejsc w dziele można zaliczyć pojawiające się w poemacie autolaudacje autora oraz pochwały dzieła, które wyszło spod jego pióra. Po pierwsze bowiem pochwały poematu stoją w opozycji względem poglądów mistrza dotyczących uprawiania poezji (Us. fr. 227–229). Dodatkowo są one sprzeczne z zasadniczą wytyczną epikurejską, zgodnie z którą człowiek, jak wiadomo, powinien

„poprzestawać na małym” i żyć skromnie, w ukryciu¹⁶. Kolejnym elementem niezgodnym z założeniami doktryny są słowa poety o samym sobie; poeta, który wydaje się nie tylko przejawiać nadmierne ambicje (I 922–925), ale niekiedy wręcz wydaje się popadać nawet w pychę, przypisując sobie cechy, które wielokrotnie napiętnuje w swoim dziele (I 925–930; IV 1–25).

Można zatem uznać, że Lukrecjusz pozwala sobie względem samego siebie na odstępstwo od założeń doktryny oraz traktuje swoją osobę i poemat jako element świata na tyle wyjątkowy, że uznaje, iż nie obowiązują go ukazywane w poemacie i głoszone przez prekursora normy kodeksowe. W poemacie *De rerum natura* przeważają jednak oceny generalne. Nawet jeśli Lukrecjusz sprawia wrażenie, że rozpatruje poszczególne stany rzeczy, to za każdym razem zwraca uwagę na ogólny charakter przedstawianego zagadnienia. Opisując w wierszach 80–101 pierwszej księgi mitologiczne dzieje Ifigenii, poeta nadaje opowiadanemu charakter ponadczasowy poprzez zamieszczenie podsumowującej konkluzji, w której wspomina o nieszczęściu, jakie zawsze niosła z sobą religia (I 101)¹⁷. Z kolei w powyżej wymienionych przykładach dotyczących miłości czy w autolaudacjach, oceny Lukrecjusza zdają się znajdować na pograniczu dwóch zasadniczych typów oceniania.

Formułowanie zaś ocen generalnych wiąże się z takimi pojęciami jak dogmatyzm i autorytet. Oba te pojęcia są charakterystyczne dla dziejów filozofii epikurejskiej. „Epikureizm nie miał historii, którą można by porównać z historią innych szkół hellenistycznych, w tym sensie, że nie było w nim prawdziwej ewolucji myśli, nie było rozwoju doktrynalnego ani godnego zauważenia rozwinięcia koncepcji”¹⁸ – stwierdza G. Reale (1999: 279–280), zauważając dalej, że: „Podstawowe punkty myśli Epikura stały się dogmatami do przyswojenia i obrony; niemal jak prawdy religii”. Za bezdyskusyjny zatem autorytet w tej filozofii poprzez cały okres jej istnienia i oddziaływania uznawany był Epikur. Autorytet, którego „szczególną cechą jest zdolność do wzbudzania podziwu, respektu i najczęściej gotowości do jego naśladowania” (Jedynak, 1994: 21), ma swoje źródło w uzdolnieniach i zasługach określonej osoby, ale także w rozległej i głębokiej wiedzy, podeszłym wieku i rodzaju osobistego doświadczenia. Takie cechy przypisuje Epikurovi Lukrecjusz w kilku pochwałach, które na jego cześć wygłasza w swoim dziele (III 1–30, V 1–54, VI 1–42). B. Farrington (1967: 18), być może odnosząc się między innymi do apoteozy Epikura, którą znajdujemy w piątej księdze poematu *O rzeczywistości* (V 8), zauważa, iż „[Epikur] był bardziej prorokiem niż filozofem i bardziej świętym niż prorokiem. Założenie Ogrodu było jego odpowiedzią na zło panujące w świecie.

¹⁶ Por. Lact. *Div. Instit.* III, 17, 42 (Us. fr. 523); Epict. *Diatryby*, II, 20, 6 (Us. fr. 523); *Gnomologium Vaticanum*, 58; *Główne myśli*, 14, 31, 32, 33, 34, 36, 37 [w:] DL X 143; Plut. *De latenter vivendo*, 3, 1128 (Us. fr. 551); Plut. *Adv. Colotem*, 31, 1125 c (Us. fr. 556).

¹⁷ S. Rebeggiani (2019: 1–23) dopatruje się w tym fragmencie poematu krytyki nie tyle samej religii, co rzymskiej polityki imperialnej.

¹⁸ Zob. też: Boyancé, 1963: 45.

O jego autorytecie moralnym świadczy fakt, że pociągnął za sobą braci, podobnie jak to zrobił np. św. Bernard z Clairvaux, który pociągnął za sobą do życia klasztornej całą rodzinę”. Można zatem pokusić się o stwierdzenie, że występowanie dogmatyzmu w omawianej filozofii i tak silnie zaznaczona rola autorytetu w trakcie jej dziejów implikuje niejako stworzenie w ramach jej programu etycznego kodeksu moralnego postępowania, który wytycza pryncypialne zasady, według których powinni postępować ludzie uznający się za wyznawców epikureizmu. Kodeks etyczny, czyli „niesprzeczny układ norm regulujący sferę moralną tj. wyznaczający stosunek jednostki do innych osób, do grupy, do samej siebie” (Jedynak, 1994: 112) z samej swojej natury zawiera przede wszystkim oceny o charakterze generalnym. Na przykładzie poematu *De rerum natura* można podjąć próbę odtworzenia właśnie kodeksu postępowania etycznego epikurejczyków poprzez dokładną analizę fragmentów poematu o treści etyczno-refleksyjnej oraz filtrację jego części poświęconych fizyce, które w sposób pośredni dostarczają wiedzy dotyczącej słusznego postępowania w życiu.

Koncepcja etyczna zawarta w poemacie Lukrecjusza skonstruowana jest z wykorzystaniem przede wszystkim ocen generalnych, co oznacza uznanie autorytetu Epikura i założeń jego doktryny. Pojawia się jednak pytanie, czy w przypadku założeń tej filozofii mamy do czynienia z ocenami o charakterze indywidualnym czy też grupowym. Epikur bowiem uczył nowej cnoty, która, w odróżnieniu od politycznych¹⁹ poglądów na etykę, jakie znajdujemy u Sokratesa, Platona i Arystotelesa, „jest cnotą człowieka prywatnego, cnotą, która doskonalili człowieka jako jednostkę, to znaczy człowieka rozważanego w nim samym, niezależnie od tego, że żyje w jakimś państwie” (Reale, 1999: 188). Czy jednak można mówić o pełnej indywidualizacji ocen epikurejskiej etyki, skoro indywidualizacja ta zakłada „podkreślanie [przez człowieka] własnej niezależności i osobistej odrębności w stosunku do aktualnie obowiązujących wzorów, norm (głównie moralnych i obyczajowych) i standardów życia oraz ujmowanie jednostki jako wartości najwyższej, dla której wszystkie instytucje społeczne są jedynie środkami do realizacji własnych celów” (Jedynak, 1994: 98)? O indywidualizmie etycznym w poemacie *O rzeczywistości* można mówić w przypadku trzech osób, a mianowicie Epikura, Lukrecjusza i wymienionego z imienia adresata dzieła, Memmiusza (zob. Harrison, 2018: 21–27). Autor utworu *De rerum natura* ukazuje nie tylko postawy właściwe i niewłaściwe z punktu widzenia propagowanej w dziele koncepcji osiągnięcia szczęścia, lecz przede wszystkim za ich pośrednictwem ukazuje czytelnikowi zestawy cnót i wzorów godnych naśladowania²⁰. Oceny wyodrębnionej jednostki pojawiają się zatem w formie

¹⁹ Polityczny, czyli związany z polis, traktujący jednostkę ludzką jednocześnie jako obywatela państwa.

²⁰ Jest to zasadniczy element dziedziny etyki zwanej etyką cnót lub wzorów osobowych. Zob. Jaśtał, 2004: 7–24 oraz Jedynak, 1994: 62.

pozytywnej jako wzór do naśladowania w partiach poematu dotyczących Epikura, a mianowicie w wierszach: I 62–79, III 1–30, III 1042–1044, V 1–54, VI 1–34. W innych miejscach poematu poeta ukazuje chwalebne cechy własnego charakteru oraz ogromne znaczenie wychwalanej przez siebie twórczości poetyckiej. Tego rodzaju autolaudacje, jak już wcześniej wspominałam, pojawiają się w następujących miejscach dzieła: I 922–934, I 943–950, II 1–13, IV 1–22, V 55–56, V 110–113, V 155, VI 81–83. W sposób indywidualny zwraca się Lukrecjusz również do Memmiusza (I 410–417), jednocześnie wykorzystuje ten retoryczny zwrot w celu podkreślenia własnych zasług i możliwości perswazyjnych.

Inne zawarte w poemacie oceny nie dotyczą zasadniczo osób indywidualnych, lecz człowieka ujętego *in extenso*, czyli zarówno zachowań poszczególnych ludzi względem pewnych zjawisk i procesów, jak też zachowań społecznych i wszelkich form relacji interpersonalnych. Należy w tym momencie rozważyć wyraźnie rozróżnić indywidualizm etyczny od etyki jednostkowej. Indywidualizm, z którym spotkać się można w ocenie na przykład myśli i działań Epikura, charakteryzuje się niezależnością i odrębnością względem obowiązujących norm, podczas gdy pojęcie etyki jednostkowej związane jest jedynie z normowaniem jednostkowych zachowań człowieka (zob. Jedynak, 1994: 63). Lukrecjusz traktuje człowieka jako jednostkę działającą w pewnej grupie, zarazem jako przedstawiciela gatunku. Przyznaje mu jednak możliwość kształtowania indywidualnej świadomości poprzez modyfikowanie jego własnego sposobu myślenia oraz umiejętność normowania relacji społecznych, których jest aktywnym uczestnikiem. Lukrecjusz w poemacie *O rzeczywistości* podejmuje się oceny człowieka w aspekcie jego indywidualnych zachowań wobec takich sytuacji jak: niewiedza (II 167–168), przeżycie religijne (II 655–65; V 156–165), śmierć (III 37–40, 830), wygnanie (III 48–56) czy miłość (IV 1052–1055, 1068–1069). W dziele pojawiają się jednak także elementy charakterystyczne dla etyki społecznej, której celem jest normowanie społecznych zachowań jednostki i badanie relacji interpersonalnych. Ten aspekt zachowań ludzkich przejawia się u Lukrecjusza w zaznaczeniu jego stosunku do wojny (II 47–48; III 1034; V 1289–1296) i pokoju (I 38–43), względem związków przyjaźni (II 29–33; III 83; V 1392–1398) czy odnośnie do wpływu religii na postępowanie nie tylko jednostek, ale i całych grup społecznych (I 101; II 600–609; IV 593–594).

Można zatem stwierdzić, że przedstawiane przez Lukrecjusz oceny moralne dotyczą zasadniczo zachowania poszczególnych jednostek, które w taki bądź inny sposób funkcjonują również jako element grupy mniejszej (np. rodzina, wyznawcy Ogrodu) lub większej (państwo), a często kilku grup jednocześnie. Grupa zaś może wywierać na jednostkę wpływ pozytywny i budujący, jak na przykład wpływ zrzeszenia współwyznawców danej filozofii lub negatywny i destrukcyjny, który Lukrecjusz opisuje z dużym zaangażowaniem, gdy przedstawia ludzkie skłonności dominujące we współczesnym mu społeczeństwie. Poprzez wprowadzenie do wykładu dobitnie wyrażonych ocen poeta

przekazuje czytelnikowi zalecenia moralne kierowane do niego zarówno jako jednostki, jak i do niego jako członka społeczności. I chociaż w doktrynie epikurejskiej nie można mówić o całkowitej partykularyzacji jednostki względem wartości społecznych czy grupowych, to jednak racjonalnie pojęty indywidualizm można uznać za istotę filozofii etycznej Epikura. Jest to indywidualizm pojęty racjonalnie w tym sensie, że przyznając jednostce niezależność i odrębność względem ogólnospołecznie przyjętych norm, jednocześnie limituje ludzkie zachowania, ustanawiając autorytet moralny w postaci Epikura i stworzonej przez niego doktryny.

Obiektywizacja ocen w poemacie *De rerum natura* przejawia się w zastosowaniu w toku wykładu figury retorycznej polegającej na „wprowadzeniu w obręb wypowiedzi słów cudzych, nie będących jednak cytatem, ale świadomym tworem retorycznej fantazji” (Korolko, 1990: 116). Z takim zjawiskiem, gdy Lukrecjusz wprowadza w ramach figury zwanej *fictio* personifikowaną Naturę, spotykamy się w księdze trzeciej dzieła *O rzeczywistości* (III 931–949, 955–962). Poeta, nadając cechy ludzkie naturze i wydobywając z niej określone słowa próbuje wzbudzić w czytelniku wrażenie, iż wypowiedzane przez nią oceny, pozostając w zgodzie z niezmiennymi zasadami rządzącymi światem, są obiektywne z szerszej perspektywy. Subiektywne zaś oceny Lukrecjusza (III 950–954, 963–977), które następują bezpośrednio po wypowiedziach Natury, wydają się jedynie autorskim komentarzem, a nie natrętną próbą „etycznego prozelityzmu”, czyli dążenia do pozyskania zwolenników głoszonej przez siebie idei.

Autor poematu *De rerum natura* stara się na wiele sposobów obiektywizować formułowane w dziele oceny i opinie dotyczące sfery moralności. Obiektywizm bowiem ma większe możliwości oddziaływania na odbiorcę niż łatwo dostrzegalny subiektywizm głoszonych poglądów, który (gdy jest zbyt nachalny) może wręcz zniechęcić do propagowanych koncepcji. W ten sposób Lukrecjusz, chociaż często przedstawia w dziele własne konkluzje i oceny związane z ludzkim postępowaniem, pozostawia czytelnikowi w wielu miejscach szansę na samodzielne przeżycia ocenne w stosunku do przedstawianej nauki. Pozostawiana w pewnej mierze niezawisłość sądu w żaden sposób nie daje jednak odbiorcy dzieła prawa do relatywizowania ocen przyjmowanych w najważniejszych kwestiach etycznych. Epikurejska koncepcja etyczna opiera się bowiem na szeregu dogmatów, czyli na wartościach absolutnych, co do których mogą zapadać jedynie oceny absolutne. O pewnej relatywności możemy mówić tylko w kontekście odnajdywania w konkretnych ocenach pewnych zjawisk wartości przydatnych dla nas samych ze względu na oczekiwany cel.

W tym miejscu pojawia się kolejne pytanie dotyczące formułowanych przez poetę ocen. Istnieją bowiem oceny samoistne, czyli oceny czegoś samego przez się, bądź oceny podbudowane instrumentalnie, które dotyczą przypadków, gdy ocenia się coś w sposób pozytywny lub negatywny ze względu na coś innego (zob.

Ziemiński, 1994: 22). Wydaje się, że jedynym dobrem cenionym jako wartość sama w sobie w filozofii epikurejskiej jest szczęście, którego Lukrecjusz w poemacie nie definiuje *expressis verbis*. Charakter etycznej akme omawianej doktryny przybliży czytelnikowi w największym stopniu początek prologu książki drugiej, w którym poeta charakteryzuje epikurejskiego mędrca (II 1–16). W ten sposób, chociaż osiągnięta przez mędrca ataraksja jest z punktu widzenia etyki wartością samą w sobie, w kontekście, w jakim poeta umieszcza jej opis i dokonuje oceny jej wartości w swoim dziele, ocena ta staje się podbudowana instrumentalnie, gdyż zostaje wykorzystana w celu ukazania ludziom nieświadomionego tragizmu ich życia. Również wszelkie inne oceny etyczne formułowane przez Lukrecjusza należy uznać za podbudowane instrumentalnie, gdyż zawsze ukazywane są ze względu na jakiś inny czy to cel, czy skutek²¹. Wyrażane oceny mają pomóc człowiekowi osiągnąć rzeczy dla niego pożądane lub eliminować niepożądane.

Warto wspomnieć jeszcze w tym miejscu o rodzajach ocen, które pojawiają się w dziele Lukrecjusza. W obrębie doktryny etycznej ukazanej w poemacie *O rzeczywistości* można zasadniczo odnaleźć oceny moralne i oceny hedonistyczne, które w przypadku tej filozofii pozostają ze sobą tożsame. Oba bowiem rodzaje ocen związane są z tym samym punktem odniesienia, którym jest odczuwanie przyjemności i eliminowanie bólu. Pojawiają się dodatkowo w poemacie *De rerum natura* oceny o charakterze utylitarnym, czyli takie, które wskazują na celowość i sens przedstawianych w poemacie koncepcji i obrazów poetyckich względem pryncypialnego założenia doktryny. Ocena pożytku lub szkodliwości pewnych zachowań pojawia się w dziele dla przykładu w następujących wierszach: I 80–158, I 921–950; II 1024–1029; III 1–30, 37–40, 45–47, 417–420, 870–893; IV 6–7, 18–23, 24–25; V 1–90; VI 1–95, z których warto przypomnieć kilka, jako charakterystyczne dla tego rodzaju wypowiedzi. Chodzi tutaj o fragment I 943–950, w którym poeta wychwala doniosłość swojej pracy w kontekście pożytku, jaki z niej wypływa. Korzyść dotyczy zarówno samego poety, który dzięki swej twórczości sięga po laur chwały, jak również odbiorcy poematu, gdyż ucząc „o wielkich rzeczach” (I 931) Lukrecjusz spodziewa się, że z pomocą swoich wierszy rozbudzi nadzieję czytelnika na to, że zyska w ten sposób niezbędną mu wiedzę o naturze świata. Zwraca się do odbiorcy w następujących słowach:

(...) dum perspicis omnem
naturam rerum qua constet compta figura (I 949–950)

ty zaś tymczasem poznasz całą rzeczywistość w jej istotnym kształcie i stroju.

²¹ Przykłady ocen podbudowanych instrumentalnie w poemacie Lukrecjusza można znaleźć w następujących wierszach: I 331–333, 146–148; II 655–680; III 1–3, 9–17; IV 6–7, 23–25; V 9–12; VI 4, 24–25, 39–41.

W innym miejscu poeta podtrzymuje podjęty wątek pisząc:

(...) dum perspicis omnem
naturam rerum ac persentis utilitatem. (IV 24–25)

ty zaś tymczasem zgłębisz całą rzeczywistość i odczujesz błogie tego skutki.

A w jeszcze innym:

quae tibi cognita res in multis, o bone, rebus

utilis invenietur et opportune cluebit (III 206–207)

Znajomość tego [natury ducha] odda ci, cny przyjacielu, w wielu wypadkach niejedną korzyść i dobrą usługę!

Powyższe przykłady po raz kolejny wskazują na to, że wyrażane przez Lukrecjusza oceny są ocenami podbudowanym instrumentalnie, gdyż oceniają poszczególne fakty ze względu na ich potencjalny cel. Ten ujęty jest bądź w sposób bezpośredni, gdy Lukrecjusz dobitnie podkreśla pożytek będący rezultatem pozytywnie ocenianych poczynąń, posługując się formami określenia *utilitas*, bądź jest zawarty *implicite* w wypowiedzi, a wynika z wartości samej koncepcji przedstawianej w danym fragmencie dzieła.

2.2.2. Charakter znajdujących wyraz w poemacie norm etycznych

Obok oceny charakterystycznym ze względu na realizowany cel dydaktyczny typem wypowiedzi o treści moralnej jest formułowanie normy etycznej. Normy postępowania to „wyrażenia interpretowane jako wypowiedzi, które określonym podmiotom nakazują albo zakazują zachować się w określony sposób w określonych okolicznościach” (Ziemiński, 1994: 32; zob. też Jedynak, 1994: 155). Normy postępowania są jednym z rodzajów wypowiedzi mających sens dyrektywny. Poza normami postępowania do wypowiedzi mających sens dyrektywny można zaliczyć również tego rodzaju sformułowania, które wskazują, jak się należy zachować, jeśli się chce osiągnąć określony cel. Tego typu wypowiedzi Z. Ziemiński (1994: 33) określa mianem dyrektyw celowościowych. Można zatem dostrzec wyraźną paralelę pomiędzy tego typu dyrektywami a omówionymi wcześniej ocenami podbudowanymi instrumentalnie, gdyż obie formy wypowiedzi są determinowane poprzez cel, który mają na względzie, a zatem spełniają funkcję utylitarną wobec innych elementów koncepcji. Wykorzystując tego rodzaju normę postępowania określa się wyraźnie, z jakiego względu dana norma ma być uznana za obowiązującą.

Widać zatem, że nie istnieje jeden tylko sposób formułowania norm postępowania. Można zatem doszukiwać się ich w różnych typach sformułowań.

Norma w języku spełnia zarówno funkcję semantyczną, czyli opisuje pewne kwestie z zakresu moralności, jak i funkcję pragmatyczną, gdyż sugeruje pewne postępowanie. Generalnie wypowiedź dyrektywna wiąże się zazwyczaj z *explicite* bądź *implicite* sformułowaną oceną. Norma postępowania wymaga bowiem uzasadnienia aksjologicznego, czyli nakazuje coś lub zakazuje czegoś na podstawie przyjętej wcześniej aprobaty i odpowiednio dezaprobaty.

Zasadniczo przyjmuje się, że norma postępowania w pełnym swoim rozwinięciu powinna zawierać następujące elementy: wskazanie adresata normy, ujęcie okoliczności, w których ma on się w określony sposób zachować oraz określenie czynu, który adresat normy ma spełnić albo którego ma zaniechać (zob. *ibidem*: 35). Ze względu na sposób określenia adresata i okoliczności zastosowania normy, można wyróżnić normy indywidualne i normy grupowe. Rozgraniczyć należy również normy konkretne i abstrakcyjne, czyli takie, które dotyczą wielokrotnego i powtarzalnego zachowania. Podobnie jak to miało miejsce w przypadku ocen moralnych, również w odniesieniu do norm rozważa się tego typu kwestie jak: rodzaje uzasadnienia norm (kategoryczne i hipotetyczne), zakres obowiązywania (absolutne i względne), genezę norm (tetyczne i teleologiczne), ich zasięg (uniwersalne i partykularne) czy ich formalną postać (rozkazy bądź zasady)²².

W poemacie *O rzeczywistości* można odnaleźć wiele zdań, które są sformułowane w taki sposób, że sugerują czytelnikowi, jaką powinien przyjąć postawę względem wielu problemów natury etycznej i w jaki sposób postępować, czyli co przyjąć, a co odrzucić w kontekście celu doktryny, czyli osiągnięcia szczęścia. Charakterystycznym zabiegiem stosowanym przez Lukrecjusza w poemacie jest na przykład wielokrotne wychodzenie z postulatami zdobywania wiedzy (np. I 127–131, 146–148, 921; II 59–61), czyli podążania za wskazówkami kreślonej przez niego koncepcji, gdyż – według jej twórcy – jest ona lekarstwem na wszelkie ludzkie niedole. Nakazy i zakazy dotyczące etyki i moralności pojawiające się w interesujących mnie wierszach poematu występują wraz z ocenami, które jak już wspominałam, spełniają funkcję uzasadnienia dla przedstawianych norm²³. Wypowiedzi o charakterze normatywnym można odnaleźć w poemacie *De rerum natura* między innymi w następujących wierszach: I 21–24, 28–29, 38–40, 102–106, 127–128, 140–145, 146–148, 151–154,

²² Więcej o podziałach i charakterystyce norm patrz. Ziemiński, 1994: 35; Jędynak, 1994: 155.

²³ Uzasadniać postulowaną obowiązywalność norm można poprzez: uzasadnianie jednej normy przez drugą, jednej normy przez drugą przy pomocy oceny, poprzez odwołanie do rozumu posługującego się racją, w skład której wchodzi norma i zdanie empiryczne (zob. Ossowska, 1963: 155). Inne sposoby uzasadniania norm podaje M. Korolko (1990: 88–89) zaliczając do nich dylemat, indukcję, analogię i kolekcjonowanie argumentów.

410–413, 921, 927–930, 949–950; II 1–13, 16–19, 177–179, 569–580, 646–651, 655–680, 1023, 1040, 1090–1092; III 35–36, 91–93, 319–322, 470, 513–516, 830–831, 863–869, 902–903, 1024–1026; IV 24–25, 500–510, 590–592, 1063–1067, 1149–1152; V 13–17, 43–44, 114, 146, 1117–1119; VI 39–41, 46, 68–71.

Normy moralne poza faktem, że mogą przybierać różną postać, podlegają także klasyfikacji tak ze względu na ujmowaną treść, jak i na swój charakter. Interesującą klasyfikację norm przedstawia M. Ossowska (2000) w książce pt. *Normy moralne. Próba systematyzacji*, skupiając się na ukazaniu norm z punktu widzenia ich funkcji społecznej, czyli ich wpływu na określoną grupę społeczną. W dziele *O rzeczywistości* pojawiają się pewne wskazówki w kwestii, którą M. Ossowska (*ibidem*: 30) określa mianem „normy moralne w obronie naszego biologicznego istnienia”. W zasadzie Lukrecjusz nie uznaje za słuszne obrony życia za wszelką cenę, gdyż zgodnie z wyznawaną koncepcją w naturę świata wpisany jest zarówno akt narodzin, jak i akt śmierci (por. II 569–580). Niemniej krytykuje odbieranie sobie bądź innym życia w sytuacji, gdy uważa, że przyczyny, które nakłoniły człowieka do podjęcia takiego kroku, są z punktu widzenia doktryny epikurejskiej nie do przyjęcia. Do takich przyczyn zalicza poeta między innymi zabobonną wiarę we wróżby i wyrocznie (I 102–106).

Z krytyką ślepego posłuszeństwa wyrokom boskim występuje poeta również w omawianym już wcześniej fragmencie poematu dotyczącym poświęcenia Ifigenii za pomyślność wojny trojańskiej (I 82–101). Lukrecjusz w ten sposób nie tylko sprzeciwia się niewłaściwie pojmowanej religii, ale również występuje w obronie godności człowieka, który z jednej strony nie powinien być traktowany przez innego człowieka jak przedmiot (co miało miejsce w opowieści mitologicznej), z drugiej zaś niegodnym człowieka jest pozostawanie w stanie zakłamania, czyli fałszywej wiary (I 102–106)²⁴.

Lukrecjusz wypowiada się w sposób normatywny również wtedy, gdy porusza kwestie związane z niezależnością jednostki ludzkiej. Zgodnie z założeniami wyznawanej przez niego doktryny człowiek powinien dążyć do takiego stanu, aby czuć się wolnym od wszelkiego typu lęków, nacisków zewnętrznych i bólu. Z drugiej strony ideałem epikurejskim jest istota, która odczuwa również wolność postępowania w sposób zgodny ze swoimi poglądami, czyli, jak zauważa M. Ossowska (2000: 56), ktoś „kto umie bronić pewnych uznanych przez siebie wartości”. Postulowane w ramach koncepcji epikurejskiej zarówno „wolność od czegoś”, jak i „wolność do przyjęcia i realizacji czegoś” (zob. Sieroń, 1983: 187–197) uzależnione są od zdobycia pewnej wiedzy dotyczącej zasad funkcjonowania i charakteru świata. Tylko ta wiedza bowiem pozwala człowiekowi stać

²⁴ Więcej na temat wykorzystania przez Lukrecjusza teatralnych elementów tragicznych i komicznych zob. Taylor, 2016: 140–154.

się jednostką niezależną i świadomą. Stąd w poemacie *O rzeczywistości* pojawiają się nakazy epistemologiczne, takie jak:

quod superest vacuas auris animumque sagacem
semotum a curis adhibe veram ad rationem,
ne mea dona tibi studio disposta fideli,
intellecta prius quam sint, contempta relinquas. (I 50–53).

Wolne więc uszy i bystry rozum od trosk oderwany zwróć ku prawdziwej nauce, ażebyś mych darów, z wiernym złożonych ci sercem, nie odrzucił wzgardliwie, zanim je zgłębisz i pojmiesz.

Czy w innych miejscach poematu²⁵ na przykład:

quae nisi respuis ex animo longeque remittis
dis indigna putare alienaque pacis eorum,
delibata deum per te tibi numina sancta
saepe oberunt; (VI 68–71)

Jeśli zaś z ducha precz nie wygonisz i jeśli tych myśli niegodnych bogów i nie licujących z ich pogodą nie odepchniesz daleko od siebie, to święte moce bogów, które sam sobie poniżyłeś, nieraz staną ci w drodze.

W ukazanym przykładzie niezależność człowieka jest wolnością od fałszywych mniemań dotyczących bogów. Ten sam motyw pojawia się w wierszach II 655–680, w których poeta wymienia imiona kilku powszechnie czczonych bóstw, a mianowicie Cerery, Neptuna i Bakchusa. W tym fragmencie Lukrecjusz nie odżegnuje się całkowicie od wykorzystywania w życiu wszelkich religijnych symboli, lecz nakazuje, aby odwoływać się do nich w sposób racjonalny (II 680). Treść dzieła *De rerum natura* obejmuje także próby normowania ludzkich zachowań i postaw w odniesieniu do codziennej egzystencji, kiedy czytamy:

²⁵ Zob. I 449–450

sed quia vera tamen ratio naturaue rerum
cogit, ades, paucis dum versibus expediamus...

I 921

Nunc age quod superest cognosce et clarius audi.

II 1023

Nunc animum nobis adhibe veram ad rationem

II 1040–1043

desine quapropter novitate exterritus ipsa
expuere ex animo rationem, sed magis acri
iudicio perpende, et, si tibi vera videntur,
dede minus, aut, si falsum est, accingere contra.

quod si quis vera vitam ratione gubernet,
divitiae grandes homini sunt vivere parvo
aequo animo; neque enim est umquam penuria parvi. (V 1117–1119)

Ale zaiste, jeśli ktoś się w życiu kieruje prawdziwą mądrością, to wielkim bogactwem jest dla człowieka żyć skromnie w pogodzie ducha, bo nigdy nie brak małego.

Lukrecjusz opowiada się również w obronie ludzkiej prywatności, gdy już w prologu książki pierwszej stwierdza, że człowiekowi dla właściwego rozwoju i szczęśliwego życia niezbędny jest spokój i odsunięcie się od spraw publicznych (I 41–43). W ten sposób poeta napomina czytelnika, że ważniejsza dla niego powinna być służba własnej osobie i praca nad swoim życiem niż jakakolwiek forma służby publicznej, która odciąga go od kultywowania epikurejskich wartości. Wszelkie bowiem konflikty społeczne odbierają spokój, a także wyzwalają w ludziach cechy, które są szkodliwe zarówno dla zdrowia fizycznego, jak i psychicznego. Ukazanie zatem kontrastu między epikurejskimi cnotami mędrca a egzystencją pozostałych ludzi (II 1–16) ma na celu przedstawienie w formie opisu nakazów i zakazów dotyczących postępowania wszystkich, którzy chcą żyć szczęśliwie. Nie brakuje też w poemacie *O rzeczywistości* sformułowań normatywnych dotyczących cnót praktycznych, do których w przypadku filozofii epikurejskiej można zaliczyć wytrwałość i sumienność w zdobywaniu wiedzy (I 404–417), roztropność (I 127–128; IV 1063–1067) czy umiarkowanie (V 1117–1119).

Jak już wspominałam, normy moralne poza faktem, że mogą przybierać różną postać formalną czy podlegać klasyfikacji ze względu na poruszaną tematykę, którą pokrótce została omówiona powyżej, mają również pewne cechy właściwe dla tego typu wypowiedzi. Przede wszystkim wyróżnia się dwa rodzaje norm, biorąc pod uwagę sposób określenia adresata normy (zob. Ziemiński, 1994: 34). Można mówić o normach indywidualnych (partykularnych) i grupowych (generalnych, uniwersalnych, powszechnych). W tym względzie w poemacie przeważają zwroty normatywne sformułowane w drugiej osobie liczby pojedynczej²⁶. Ten fakt nie powinien budzić żadnego zdziwienia, gdyż z formalnej strony poemat jest dedykowany Memmiuszowi, co wymusza na autorze zastosowanie właśnie tej formy gramatycznej, która pozwala mu zwracać się bezpośrednio do adresata dzieła (por. Farrington, 1967: 27). Z tego punktu widzenia normy moralne można by uznać

²⁶ Zob. np. I 50–51, 398–417, 921; II 676, 730, 865, 1023, 1040, 1090–1092; III 370; IV 269, 435, 722, 823–824; V 306, 890–891; VI 534; Dokładne określenie proporcji występowania zwrotów normatywnych w poszczególnych osobach i liczbach gramatycznych wymaga przeprowadzenia dodatkowych badań statystycznych poematu Lukrecjusza. Nie jest to jednak celem tej części pracy, w której omawiam zasadnicze tendencje autora w tworzeniu poszczególnych form wypowiedzi etycznych.

za indywidualne, gdyż są skierowane do wymienionego z imienia odbiorcy²⁷. Uzupełnieniem tego typu nakazów normatywnych jest jednak posłużenie się formą trzeciej osoby liczby mnogiej (*ei, illi*). W ten sposób Lukrecjusz podkreśla różnice pomiędzy życiem ludzkim a zakreślonymi adresatowi normami (np. I 635–644; III 1–90). W takiej sytuacji adresat traci rysy indywidualności i staje się przedstawicielem grupy ludzi, do której zwraca się poeta, a kreślone przez autora normy nabierają charakteru uogólnionego, grupowego. Lukrecjusz bardzo często formułuje też sądy, posługując się pierwszą osobą liczby pojedynczej, a także formą *pluralis modestiae*, czyli poprzez gramatyczną osobę „my”, kiedy sugeruje właściwe postępowanie w określonych sytuacjach (np. I 699; II 1161; III 94, 445, 830–831, 978–979; IV 462, 816–817). W ten sposób poeta nie tylko unika zbyt natrętnego dydaktyzmu w swoim poemacie, ale również asertywnie włącza się w proces kształtowania wiedzy i osobowości odbiorcy poematu²⁸.

Zasadniczo należy uznać, że formalnie adresatem poematu Lukrecjusza jest Memmiusz, lecz w istocie jest nim każdy, kto jest zainteresowany naukami zawartymi w poemacie. Być może właśnie chęć bezpośredniego zwrócenia się do czytelnika podsunęła poecie pomysł, aby zwracając się do Memmiusza (którego imię *nota bene* nie pojawia się w dziele często) przemówić zarówno do wszystkich ludzi, jak i do każdego człowieka z osobna. Mielibyśmy zatem w przypadku poematu *De rerum natura* do czynienia z elementami zarówno indywidualizacji norm, jak i ich aspektu grupowego.

Normy moralne, ze względu na wskazywanie konkretnego czynu do spełnienia lub czynów określonego typu, dzielą się na normy konkretne i abstrakcyjne. W literaturze etycznej – jak zauważa Z. Ziemiński (1994: 33) – występuje wyraźna tendencja do używania określenia „norma postępowania” jedynie w odniesieniu do norm generalnych i abstrakcyjnych. Z takim typem norm można się też w największej mierze spotkać w dziele *O rzeczywistości*. Formułowane bowiem przez poetę sugestie dotyczą sytuacji, które są powszechnie spotykane i są charakterystyczne dla większej grupy osób, dotyczą zatem pewnych tendencji w postępowaniu ogółu ludzi, a nie konkretnej osoby w określonej sytuacji. Nawet formalne zwroty o charakterze normatywnym kierowane do adresata dzieła należy tym samym uogólnić i zakres ich obowiązywania rozszerzyć na wszystkich, których one

²⁷ Forma gramatyczna drugiej osoby liczby pojedynczej pojawia się również w zwrotach skierowanych do bogini Wenus i do Euterpe, a także w wypowiedzi upersonifikowanej Natury.

²⁸ Lukrecjusz kilkakrotnie w czasie wywodu stwierdza sam o sobie w pierwszej osobie liczby pojedynczej, że jest naśladowcą Epikura (III 6; V 55), że tworzy doskonałą poezję (IV 8–9) i uczy o ważnych sprawach (IV 6). S. McConnell (2015: 140) stwierdza, że „edukacja w epikureizmie służy także potwierdzeniu własnych epikurejskich przekonań uczącemu za pośrednictwem wspólnoty lub kontaktów międzyludzkich”.

dotyczą w większym bądź mniejszym natężeniu. A zatem są w istocie normami o charakterze ogólnym sformułowania typu:

desine qua propter novitate exterritus ipsa
expuere ex animo rationem... (II 1040–1041)

przestań z trwogi przed samym imieniem nowości wyrzekać się rozumnego
pouczenia...

czy

sed fugitare decet simulacra et pabula amoris
absterrere sibi atque alio convertere mentem (IV 1063–1064)

Lecz trzeba unikać wizerunków i obrzydzać sobie żery miłości, i umysł zwracać
gdzie indziej...

Istnieją także wspomniane już normy kategoryczne i hipotetyczne. Normy moralne kategoryczne są wypowiedziami, które podawane są bez wyjaśnienia i uzasadnienia przyczyny ich bezwarunkowego obowiązywania. Przeciwnie normy moralne hipotetyczne są normami, w których pojawia się eksplikacja danej normy poprzez wskazanie celu, któremu ma służyć, pod warunkiem wcześniejszego zaakceptowania tego celu (zob. Jedynak, 1994: 155). W tym miejscu warto odwołać się do omówionych we wcześniejszym rozdziale ocen. Przypomnę, że istnieją oceny samoistne, kiedy dokonuje się oceny czegoś samego przez się, bądź oceny podbudowane instrumentalnie, które dotyczą przypadków, gdy ocenia się coś w sposób pozytywny lub negatywny ze względu na coś innego. Z podobną sytuacją spotykamy się w przypadku formułowania norm moralnych. W zasadzie wszystkie sugestie o charakterze etycznym, które pojawiają się w dziele *De rerum natura* można by ująć w następujący typ zdania: Jeśli chcesz być szczęśliwy, powinienes... Lukrecjusz uzupełnia to zdanie poprzez odniesienia do głównych założeń koncepcji, czyli do postulatów zdobywania wiedzy, unikania bólu czy odrzucenia więzów religii. Ukazując cel przedstawianej nauki nie musi dodatkowo motywować odbiorcy do zastosowania w życiu formułowanych przez niego zasad. Ów cel, czyli szczęście, sam spełnia funkcję motywacyjną, zwłaszcza gdy Lukrecjusz uwzniośla go poprzez ukazywanie stanów mu przeciwnych.

Koncepcja etyczna przedstawiana w poemacie Lukrecjusza bazuje na doktrynie Epikura. Wszystkie zatem normy moralne powinny mieć charakter absolutny i niepodważalny, gdyż takiego rodzaju są zasady obowiązujące w tej filozofii. Normy moralne dotyczą jednakże ludzi, którzy mogą różnić się ze względu na temperament i usposobienie (III 287–307, 314–315). Sam fakt istnienia wskazanych różnic ukazuje pewien element względności, jeśli chodzi o zakres obowiązywania norm. O wartości postępowania powinien bowiem człowieka

informować przede wszystkim rozum, dzięki któremu każdy może odróżnić rzeczy dobre od złych. Lukrecjusz dopuszcza tym samym pewne odstępstwa od przyjętych norm, czyli postępowanie w jakiejś mierze niezgodne z zaleceniami doktryny, które jednak pomimo tej niezgodności nie szkodzi jednostce i nie staje jej na drodze do osiągnięcia szczęścia. Z takim odstępstwem spotkać się można na przykład w przypadku miłości (por. V 1278–1279).

Innym zagadnieniem, które wiąże się z występowaniem norm w poemacie *De rerum natura* jest kwestia ich genezy. W tym przypadku można jednoznacznie stwierdzić, że źródłem norm moralnych ukazanych w dziele Lukrecjusza jest pojęcie stanu szczęścia, zdefiniowane i potwierdzone przez autorytet Epikura. I chociaż autorytet twórcy doktryny staje się dla jej wyznawców bardzo ważnym elementem koncepcji, to jednak w nurcie filozofii epikurejskiej nie można mówić o występowaniu norm etycznych, które obowiązują jedynie dlatego, że zostały przez ten autorytet uchwalone, lecz raczej o normach teleologicznych, które przedstawiają wartość ze względu na cel, do którego prowadzą (por. Jedynak, 1994: 227). Tym celem w przypadku koncepcji eudajmonistycznych, w których nurt wpisuje się nauka zawarta w poemacie Lukrecjusza, jest szczęście i płynący z niego pożytek. Samo zaś postępowanie moralne, czyli wzorowanie się na podstawie autorytetu, ma do tego celu człowieka doprowadzić.

Na końcu rozważań dotyczących charakteru norm etycznych znajdujących wyraz w poemacie *De rerum natura* trzeba zaznaczyć, że Lukrecjusz w dziele *O rzeczywistości* rzadko wprowadza zgodne z definicją normy, które określałyby konkretnego adresata i okoliczności oraz ujmowałyby zawartość merytoryczną nakazu czy zakazu²⁹. W omawianym utworze pojawiają się przede wszystkim wypowiedzi o charakterze normatywnym wprowadzone poprzez zastosowanie trybu rozkazującego dla drugiej osoby liczby pojedynczej, w których nie zostaje wyartykułowane imię adresata. Za przykład tego rodzaju wypowiedzi można uznać następujące wiersze: I 921; II 1023, 1040; III 954–956; V 13–15; VI 46. Innym sposobem formułowania norm postępowania jest zastosowanie zdań warunkowych, które ukazują zależności pomiędzy zachowaniem się człowieka, a jego sytuacją w świecie. Tego typu wypowiedzi można spotkać między innymi w wierszach: I 107–109, 398–417; II 659–680, 1090–1092; IV 1149–1152; V 1117–1119; VI 68–71. Normy moralne wynikają również z zastosowania przez Lukrecjusza w trakcie wykładu wypowiedzi względem siebie kontrastowych na przykład w następujących miejscach poematu: I 921–950; II 1–15, 167–183, 564–580; III 288–322, 819–842; IV 11–17, 513–521; V 13–54, z ukazania analogii dwóch zjawisk w wierszach:

²⁹ Tego rodzaju normy formułowane są jedynie do wymienionego z imienia Memmiusza (np. I 411). Pozostałe normy występujące w drugiej osobie liczby pojedynczej nie mają ściśle określonego adresata.

I 936–950; III 288–322, 445–458, są także formułowane w postaci zasady, która zostaje wyjaśniona z pomocą następującego po niej zdania o charakterze empirycznym, chociażby w wierszach: I 21–24, 38–43, 127–128; III 830–831. Normy postępowania wynikają również pośrednio z wypowiedzi ocennych, gdyż można z nich wyprowadzić zasady regulujące życie i działalność człowieka. Tego typu normy *implicite* wpisane w tok wywodu można spotkać w wierszach: II 1–61, 1090–1104; III 35–36, 288–322; IV 1–5, 590–592; V 1–54; VI 1–8. Należy jeszcze dodać, że w celu wykazania słuszności formułowanych nakazów i zakazów poeta odwołuje się także do sposobu dowodzenia polegającego na kolekcjonowaniu argumentów (zob. Korolko, 1990: 89). Tego rodzaju forma perswazji pojawia się w wierszach: II 1–61; III 445–525, 832–864; V 146–234; VI 387–422.

W dziele Lukrecjusza występują także dyrektywy celowościowe, między innymi w wierszach: I 21–24; III 513–516; IV 1063–1067 i reguły sensu, to znaczy reguły, na podstawie których prostym czynnościami psychofizycznym i wypowiedziom nadajemy sens czynności konwencjonalnej (i.e. czynność konwencjonalna to taka czynność, której reguły sensu nakazują przypisać określony sens kulturowy). Te możemy spotkać w poemacie w następujących fragmentach: II 646–651; III 830–831; V 1034–1040, 1059–1086; VI 35–38.

2.2.3. Leksykalne i retoryczne środki służące konstruowaniu perswazji etycznej

Kolejnym bardzo ważnym sposobem konstruowania form perswazji etycznej przez Lukrecjusza jest właściwe wykorzystanie możliwości oferowanych przez język oraz różne formy wypowiedzi retorycznej, które bada współcześnie nauka zwana semantyką moralności. Wartości ukazane poprzez oceny i normy znajdują bowiem odzwierciedlenie w zastosowanej w poemacie *O rzeczywistości* terminologii oraz w użytych figurach i tropach stylistycznych. Warto zatem dokonać przeglądu wykorzystanej przez autora dzieła *De rerum natura* leksyki, która posłużyła do wyodrębnienia z tekstu poematu wierszy poświęconych zagadnieniom etycznym, a z pomocą której poeta ukazuje swój aprobatywny bądź niechętny stosunek względem przedstawianych sytuacji. Występujące w tekście Lukrecjusza podstawowe wyrazy bliskoznaczne zasadniczych w myśli epikurejskiej określeń etycznych, nacechowanych zarówno pozytywnie, jak i negatywnie, przedstawia tabela zamieszczona poniżej³⁰:

³⁰ Określenia podaję w zachowanej kolejności i ujednoliconej formie gramatycznej: rzeczownik (*Nominativus singularis vel pluralis*), przymiotnik (*genus masculinum*), czasownik (*Infinitivus praesentis activi vel passivi*). Liczba rzymska w tabeli oznacza numer księgi, w nawiasie podaję numer wiersza.

Klasyfikacja etyczna	Określenia synonimiczne (rzeczowniki, przymiotniki, czasowniki, przysłówki, zwroty)	
Dobro	I	almus (2), genitabilis (11), castus (98)
	II	bene (7, 644, 651, 1090), nobilitas (11, 38), virtus (642)
	III	dignus (13, 322), pudor (83), pietas (84), carus (85), bonus (206, 895, 1004, 1015, 1026, 1062), sincerus (873), bene (902, 1071)
	IV	rectus (514), bene (572), honos (1156, 1163), honestas (1181)
	V	dignus (1), maiestas (2, 7, 1136), bene (18, 52, 82), aureus (911, 1113), bonum commune (958), bonus (1025), castus (1025), pietas (1198), bonitas (1247)
	VI	honos (12, 420, 1114, 1123, 1139, 1275, 1277, 1280), bonus (13, 1246, 1249), bonum summum (26), bene (58, 419), pudor (1243)
Zło	I	horribilis (65), impius (81, 83), scelus (82, 83), incestus (98), malus (101)
	II	malus (5, 554, 638), indignus (616, 1104), ingratus (622), impius (622)
	III	scelus (61, 1015), malus (310, 784, 646, 826, 827, 862, 872, 888, 916, 942, 1014, 1020, 1050, 1056, 1077), imperfectus (958)
	IV	pravus (513, 517, 520, 1155), fallax (514, 517, 519), malus (1141, 1159, 1279)
	V	malus (32, 174, 227, 1207, 1339, 1343), superbia (47), spurcitia (47), petulantia (47), indignus (123), debilis (832), improbus (1006), superbus (1018, 1137, 1173, 1222), contemptus (1418)
	VI	malus (29, 1150, 1158, 1172, 1290), indignus (69), scelus (390)
Pożytek	I	frugiferens (3), opes (48), victor (75), victoria (79), pollens utilis (331)
	II	curare (31), adridere (32), genitalis (571), vitalis (575)
	III	commodus (2, 937), praecepta (10, 23), opportunus (207), utilis (207, 735), praemium (899, 956), merces (956)
	IV	utilitas (25), commodus (1074, 1154), genitalis (1233)
	V	laus (3), meritum (4, 19), praemium (5, 1151, 1450), solacium (21, 113, 1405), genitalis (176), curare corpus (939), praeda (960, 1082, 1249), pretium (965, 1273, 1277), utilitas (1029, 1048), auxilium (1443)
	VI	solacium (4), divitiae (12), commodus (19), valere (78), utilitas (1171), remedium (1226)
Szkoda	I	vulnus (34), desciscere (103), aerumna (108)
	II	periculum (15, 649), febris (34), culpa (181), insidiae (557), exitialis (569), vulnus (639), disturbare (1102), nocere (1103), labes (1145), ruina (1145), cadere (1165)
	III	morbus (41, 460, 463, 471, 472, 487, 592, 502, 506), infamis vita (42), periculum (55, 1076), adversae res (56), vulnus (63), caedes (71, 643, 648), vexare (83), laedere (148, 149), impedire (322), cadere (452, 651), deficere (454), fatisci (458), incommodus (864), nocere (823), poena (1014, 1021)

Klasyfikacja etyczna	Określenia synonimiczne (rzeczowniki, przymiotniki, czasowniki, przysłówki, zwroty)	
Szkoda	IV	nodus animi (7), violare (463, 505), falli (464, 1185), rumpere (583), frustramen (817), fraudere (817), vitium (822), fessus (848), vulnus (846, 1049, 1070), culpa (915), frustratus (972), plaga (1070), poena (1074, 1084), laedere (1082), vinculum (1202), fraus (1206), fatigare (1234)
	V	pestis (26), venenatus (27), plaga (31, 188, 1072, 1095, 1220, 1374), nocere (38), periculum (44, 1229), clades (48), poena (118, 1151, 1225), vexare (163), culpa (199), infestus (219, 983, 1035, 1124), vulnus (998, 1197, 1290, 1303, 1321, 1336), exitium (1000), minae (1003, 1193, 1329), pellacia subdola (1005), fraus (1005), penuria (1007), frustra (1055, 1430), sanguine sudare (1129), inutilitas (1274), caedes (1313), vitium (1357), insidiae (1420), culpa (1425), in cassum laborare (1430)
	VI	vexare (15), vitium (17, 18), frustra (33, 381, 395), poena (72), nocere (386), vulnus (420), ruina (600, 607), minae (603), periculum (603), clades (641), exitium (1229), poenire (1240)
Przyjemność	I	voluptas (1), suavis (7, 39, 141, 413, 924), ridere (8), vernus (10), lepos (14, 28, 934), laetus (15, 23), cupide (16, 20), blandus (19), amor (19, 36, 473, 924), amabilis (23), iuvare (31, 927), placidus (40), privatus periclis (47), privatus dolore (48), felix (100), faustus (100, 106), amoenus (117), serenus (142), lucidus (147), lepidus (644), dulcis (938, 947), suaviloquens (945), mel (947)
	II	suavis (1, 5), voluptas (3, 172, 966, 968), iucundus (3, 19, 31), dulcis (7, 730, 1059), serenus (8, 1094, 1100), dolorem abesse (18), semota cura (19), deliciae (22), mollis (29), splendor (52), clarus (52), lucidus (60, 1039), ridere (559), placidus (559, 1094), mollire (605, 1024), laetus (631, 1059, 1157), decus (643), blandus (966), clarus (1030), praeclarus (1032), nitidus (1157)
	III	decus (3), amor (5), ridere (22), voluptas (28, 40, 1081), dulcis (66, 895), gaudere (72, 145), lucidus (92), mollis (112), laetitia (116, 142, 150), serenus (293), laetus (894), dulcedo (896), amare (909, 992), gratus (935), placere (945), satiare (1004), lepus (1006, 1036)
	IV	iuvare (2, 3), lepus (9), dulcis (13, 22, 584, 1234), suaviloquens (20), suavis (453), mollis (491, 849, 980, 999), ludus (582, 973), iocans (582), lucidus (845), suavidicus (909), tenuis (912), decus (983), blandus (997, 1085), amoenus (1024), splendor (1029), pulcher (1033, 1094, 1125), amor (1048, 1054, 1058, 1063, 1073, 1084, 1192, 1146, 1101, 1141, 1158, 1187, 1196), voluptas (1081, 1085), cupido (1093, 1115, 1138, 1153), ludere (1101), gaudia (1106, 1196, 1205), ridere (1125), risus (1140, 1189), deliciae (1156), vigere (1156), placere (1157), laetus (1200)
	V	permulcere (21), dulcis (21, 989, 1367, 1377, 1384, 1397, 1403), cuppedo (45), laetus (137, 1402), beatus (165), gratus (166), gaudere (170), pulcher (172, 1114, 1116, 1234), blandus (178, 230, 1067), amor (173, 179), voluptas (178, 1433), risus (1403), mollire (934, 1101), placare (938), floridus (943), cupido (963), libido (964),

Klasyfikacja etyczna	Określenia synonimiczne (rzeczowniki, przymiotniki, czasowniki, przysłówki, zwroty)	
Przyjemność		placidus (1004, 1122, 1154), ridere (1005, 1395), mollescere (1014), blanditia (1017), gaudia (1061), mollis (1064, 1392), pacatus (1154), lepus (1259, 1376), felix (1378), levis (1380), iuvare (1381, 1390), otium (1387), mulcere (1390), iucundus (1394), iocus (1397), dulcedo (1410), suavis (1413), placere (1413), deliciae (1450)
	VI	dulcis (4), laus (12, 95), valere (78), clarus (84), voluptas (94), splendidus (1187), blandus (1244), dulcedo (1266)
Brak przyjemności	I	foedus (62, 85), turpare (85), maestus (89), lacrimas effundere (91), miser (93, 99), tenebrae (115, 146, 408), obscurus (136, 922, 933), bellum (475), saevus (475), gravis (640), arduus (659), amarus (940), tristis (944), abhorrere (945)
	II	turbare (1), labor (2, 12, 730, 1160, 1163, 1165), miser (14), tenebrae (15, 54, 56, 58, 59, 1100), dolor (18, 21, 557, 649, 963, 967), cura (19), febris (34), ferus (49, 604), laborare (54), ploratus (580), funus (580), turpis (680), tristis (1167), fatigare (1169),
	III	dolor (11, 147, 472, 495, 646, 887, 905), tenebrae (1, 77, 88, 90, 91), nigror (39), foedatus (49), crimen (49), turpis (49, 65), aerumna (50), miser (51, 60, 507, 861, 867, 881, 989, 917, 980, 952, 1051), acerbus (53, 889), labor (62, 943), semotus ab dulci vita (66), crudelis (72), tristis (72, 976, 997), maerere (80), sudor (154), acer (294, 311, 461, 477, 503, 953), dolor (460, 990), durus (460, 485), luctus (461), gravis (465, 1066), lacrima (469, 954), gravitas (478, 1054), singultus (480), conturbare (483, 484), tremere (489, 644), ingemere (489), fatigare (491, 826, 1054), laborare (507, 780, 783, 999), ferus (872, 880, 888), lugere (886), maeror (908), luctus (911, 934), flere (934), ingratus (937, 942, 958, 1003, 1069), lamentari (952), improbe (1026)
	IV	amarus (15), tristis (19), abhorrere (20), foedus (169, 1158), tenebrae (170), aeger (467), foedare (844), sudare (988, 1128), asper (1005), laborare (1009, 1121), gemitus (1015), dolor (1015, 1067), dirus (1046, 1090), ulcus (1068), turpis (1155, 1174), miser (1159, 1175, 1179), odiosus (1165, 1190), taeter (1175), lacrimans (1177), maestus (1236)
	V	tenebrae (11, 175, 978), asper (33), acerbus (33, 1195), severus (35, 1309, 1311, 1314, 1357), ferus (39, 201, 218, 932, 947, 954, 967, 982, 1059, 1249, 1330, 1338), ingratus (44), acer (45, 87, 1148, 1195), miser (88, 944, 983), maeror (175), labor (213, 1182, 1214, 1272, 1359, 1430), saevus (222, 987, 1234, 1327), durus (926, 944, 1064, 1272), gemitus (992, 1196), dolor (1061), plorare (1072), infelix (1194), tristis (1305), fatigare (1424)
	VI	ingratus (15), saevire, (16), tristis (34, 1184, 1220), tenebrae (35, 67), acer (63, 72, 392, 782, 1184, 1212), miser (64), ater (254), turpis (393, 1240), laborare (396), gravis (782, 1150, 1208), asper (1150), maestus (1152, 1233, 1280), intolerabilis (1158), gemitus (1159), fatigare (1162), maeror (1183, 1259, 1249), durus (1195), funus (1199), niger (1200), dolor (1202, 1277), ferus (1220), aerumnabilis (1231), labor (1243)

Klasyfikacja etyczna	Określenia synonimiczne (rzeczowniki, przymiotniki, czasowniki, przysłówki, zwroty)	
Spokój	I	pax (31, 40, 45), placatus (9), tranquillus (31), aequus (42), quietus (405), nihil indigus (48), nec tangi ira (49), quiescere (30)
	II	pax (647, 1093) tranquillus (1093)
	III	diffugere terrores (16), quietus (18, 211, 910, 939, 1038), pax (24), tranquillus (293), placidus (302), nil timendum (866), quiescere (920), securus (936, 977), aequus (939, 962)
	IV	quies (454, 848, 907, 000)
	V	tranquillus (12), securus (82), quietus (168, 983, 1127), aequus (1119), stabilis (1121), pax (1229)
	VI	tutus (11), placatus (49), securus (58), pax (69, 73, 78), quietus (73), tranquillus (78), requies (1177)
Niepokój	I	rapidus (14), ferus (15, 29, 32, 404), rapax (17), iniquus (41), metus (92), tremibundus (95), terroloquus (103), turbare (106), timor (106), timere (111), terrificare (133), terror (146), formido (151), metuere (659), percutere cor (923)
	II	vexare (3), metus (19, 48, 49, 56, 57, 623), fervere (41), timefacere (44), pavidus (45), timor (45), cura (48), trepidare (55, 905), timere (56), pavitare (58), terror animi (59), agitare (601), horrificus (609), minari (619), furor (621), terrificare (632), ira (651), sollicitare (965), curiosus (985), exterritus (1040), saevire (1103)
	III	concutere (19), violare (21), horror (29, 291, 1034), metus (37, 141, 152, 312, 461, 826, 903, 982, 1014, 1022), turbare (38, 493), timendus (41), formido (64, 79, 290, 981, 1049), terror (68, 91, 157), timere (73, 980, 983, 88), timor (74, 82), cura (82, 116, 461, 826, 994, 1051), trepidare (87, 1076), metuere (88, 89), pavitare (90), agitare (115), exultare (141), pavor (141), concrucari (148), percutere (160), fervere (289), concitare (291, 300), iracundus (295), violentare (296), ira (298, 303, 311), saevus (306), ardor (477), torquere (490), effervere (494), conturbare (500), rapax (650), sollicitare (782, 1049), remordere (827), furor (828), trepidus (834), horridus (835), angor (853, 903, 993), suffocari (891), horrificus (906), insatiabiliter (907), tabescere (911), horribilis (976, 1016), anxius (993), horriferus (1012)
	IV	turbidus (169), formido (173), dubium (479), violare (505), rabies (1083, 1117), cura (908, 1067, 1060, 1071), repente (991, 1000, 1007), ferus (993, 1002), saevire (1006, 1016), sollicitare (1008, 1196), clamor (1014, 1017), exterrere (1022), incitare (1047), furor (1069, 1117), conturbare (1070), ardor (1086, 1097, 1116), ardescere (1090), infestus (1150)
	V	horrere (25), trepidare (40), terror (40, 1307, 1336), sollicitus (46), cura (46, 982, 1207), timor (46, 1180), metus (73, 1061, 1151), sollicitare (162), fervidus (204, 1009), ardor (204), torrere (215), violentus (217), horriferus (218, 996), impetus (913), pavidus (973, 1230, 1431), pavere (986), turbidus (1000), saevire (1003, 1075), inritatus (1063, 1318),

Klasyfikacja etyczna	Określenia synonimiczne (rzeczowniki, przymiotniki, czasowniki, przysłówki, zwroty)	
Niepokój		rabies (1065), turba (1141), ira (1148, 1195), horror (1165), rapidus (1193), formido (1218, 1246), pavor (1219), horribilis (1220, 1253, 1306), torridus (1220, 1253, 1306), tremere (1222), fervere (1255), turbare (1304), terrificus (1315), perterritus (1316), minitari (1325), clamor (1336), tumultus (1336)
	VI	anxious (14, 1158), infestus (16, 418, 782), timor (25, 1179), metuere (36, 37, 597, 1208, 1239), timere (36, 37, 597, 1239), pavitare (39), terror (39, 596), furor (49), pavidus (51, 645), formido (52, 254), ira (72, 74), terrificus (388) violentus (420), cura (645), ardor (1158), fervere (1164), metus (1183, 1212), perturbatus (1183, 1280), furiosus (1184), sollicitare (1185), horridus (1269, 1282)
Zgoda	I	socius (24), fidelis (52), suavis amicitia (141), suavis amor (924)
	II	integrare (1146)
	III	consentire (153), aptus (845), conciliare (864)
	IV	comes (575), convivium (1131)
	V	aptus (928), amicitia (1019), concordia (1024), foedus (1025, 1155, 1443), pax (1155), socius (1326, 1443)
	VI	comes (1159), hospes (1275)
Niezgoda	I	belli fera munera (32), bellum (475), certamen (475), proelium (638)
	II	certamen (6, 573), bellum (6, 41, 574), contendere (11), certare (11)
	III	certare (5), contendere (6), contemptus (65), odisse (73), invidia (75), vincula amicitiae rumpere (83), iurgium (586), pugna (647, 648), conflare (833), bellum (834, 1034), discidium (839), querella (954)
	IV	contendere (471, 989, 1045), certamen (843), pugnare (843, 967, 1009), bellum (967, 1190), proelium (967, 1009, 1013), expugnare (1013), depugnare (1015), hostis (1051), repugnare (1088), certare (1112)
	V	proelium (43), repugnare (1037, 1082), certare (1082, 1124), invidia (1126, 1131, 1419), inimicitia (1146), iniuria (1152), bellum (1245, 1289, 1296, 1299, 1303, 1307, 1308, 1424, 1435), hostis (1246, 1309, 1317, 1348), armari (1297, 1301), discordia (1305), contendere (1344), odium (1416)
	VI	contendere (28, 412, 1225), hostis (399), querella (1159), certare (1248)
Rozum	I	daedalus (7), sagax (50, 130, 368), ratio (51, 54, 59, 77, 81, 105, 108, 110, 128, 129, 130, 148, 153, 368, 377, 425, 497, 498, 499, 513, 623, 637, 640, 935, 943, 946, 948,), rectus (157), mens (144, 925), diffidere (267, 333), cognoscere (331, 403, 921)
	II	doctrina (8), sapiens (8), ingenium (10), mens (14, 18, 620, 676, 1046, 1080), rationis potestas (53), ratio (61, 169, 178, 676, 1023, 1041, 1044), doctus (600), sagax (840)

Klasyfikacja etyczna	Określenia synonimiczne (rzeczowniki, przymiotniki, czasowniki, przysłówki, zwroty)	
Rozum	III	ratio (14, 44, 74, 93, 321, 1010), mens (15, 152, 446, 453, 1018), animus (24, 35, 36, 45, 54, 91), doctrina (307, 1036), ingenium (453, 1043), prudens (763), conscius (1018)
	IV	ratio (10, 18, 21, 23, 175, 384, 483, 485, 500, 502, 503, 507, 520, 572, 833, 1145, 1197), mens (758, 884, 964, 976, 1011, 1022, 1048, 1064), sagax (912), conscius (1135)
	V	ratio (9, 23, 55, 64, 66, 81, 83, 90, 111, 119, 160, 735, 910, 1006, 1030, 1052, 1054, 1117, 1167, 1183, 1211, 1347, 1352, 1389, 1439, 1447, 1455), sapientia (10), mens (62, 97, 103, 1208, 1211, 1325, 1452), notitia (124, 182), daedalus (234, 1451), experientia (452), doctus (961, 1311), ingenium (1018, 1107, 1111), notities (1047)
	VI	ratio (21, 41, 56, 59, 66, 67, 80, 83, 90, 639, 767, 853, 918, 1138, 1226), callidus (41), mens (51, 77, 382, 1183), conscius (393), expertus (1188)
Brak rozumu	I	<rationes> vertere (105), ignorare (112), errare (332), <a vera> labi <ratione> (637), stolidus (641), perdelirium (692), vanus (698), delirium (698), dementia (704), <a vero> derrare (711), <a vero> distare (758), <a vera> ratione repelli (880), falli (922)
	II	errare (10, 740), caecus (14), ludibria (47), ridiculus (47), fingere (58, 175), <a vera ratione> vagari (82, 176), ignarus (167), <a vera ratione> recedere (229), <a vera ratione> repelli (645), ignorare (177),
	III	fingere (90), errare (105, 463, 924), infirmus (447), vagari (447, 1053, 859), delirare (453), delirus (464), dementire (464), desipientia (499), falsa ratio (754), stultus (762, 1023), nec prudens (763), desipere (802), peccata (827), oblivia (828, 1066), deerrare (860), caecus (874), error (1052)
	IV	stultitia (1183), error (823, 996), obscurus (8), ignotus (1004), caecus (456, 1120, 1153), errare (1104), fingere (581)
	V	fingere (3, 908), falli (62, 97, 1156), ignare (88), desipere (165, 1043), ignorare (195), caecus (1006), imprudens (1009), imbecillus (1023), infans (1031), delirare (1159)
	VI	caecus (35, 67), fingere (38), ignorantia (54), ignari (64), errare (67), amens (86), debilitare (1150), oblivia (1213)

Zestawienie leksykalnych form wykorzystanych przez Lukrecjusza ukazuje, że poeta posługuje się w poemacie szeroko pojętą synonimiką w zakresie ukaazywania i wartościowania opisywanych zjawisk, znacznie wykraczającą poza zestawienie przedstawione w słowniku synonimów³¹. W poszczególnych księgach znajdują się określenia zarówno powtarzające się, jak i nowe, charakterystyczne dla podejmowanego zagadnienia. Najszerzej są reprezentowane wśród wymienionych form leksemy dotyczące takich kwestii jak przyjemność i brak

³¹ Por. przypis 27.

przyjemności, rozumne i nierozumne pojmowanie świata oraz problemy związane z odczuwaniem lęków i niepokoju konfrontowane ze spokojem i harmonią. Można przy tym zauważyć, że w znaczącej mierze przeważają formy wypowiedzi negatywnej, czyli określenia dotyczące zła, nieprzyjemności, braku rozumu, niepokoju, szkody oraz braku zgody. Ten fakt rzuca światło na charakter poety i sposób realizacji zadania, jakim jest przekazanie doktryny epikurejskiej.

W tym miejscu warto jeszcze zwrócić uwagę na zagadnienia dotyczące sposobów zdobywania wiedzy przez człowieka, do czego poeta namawia wręcz z natarczywością, a także na formy opisujące osiągnięcia i możliwości ludzkiego poznawania w sprawach zarówno jawnych, jak i ukrytych. Lukrecjusz zaleca czytelnikom, aby podejmowali bądź powstrzymywali się od pewnej aktywności sensorycznej i umysłowej. Do czynności, jakie mogą przyczynić się do osiągnięcia przez ludzi szczęścia, poeta zalicza te, które ujmują czasowniki: *videre, audire, spectare, tueri, despiciere, sentire, persentire, obsistere contra, diffidere, dubitare, credere, cognoscere, putare, vera requirere, vera constituere, cernere, dicere, referre, docere, exponere, pernoscere, pervidere, quaerere, confirmare, percipere, scire, ostendere, mirari, perpendere, prospicere, sequi, imitari, probare, noscere, suadere, firmare, adcredere, negare, studere, deliberare, reddere dictis, accipere, obstare, inquirere, suspicere, monstrare, intelligere, tendere czy perquirere*. Lukrecjusz nie zaleca natomiast takich działań jak te, które ujmowane są słowami: *pigrari, fingere, recedere ab re, falli, a vero distare, a vero longe derrare, a vera ratione repelli, errare, contra repugnare* czy *nescire*. Widać zatem, że nie boi się on używania różnorodnych słów i sformułowań, wręcz przeciwnie, w pełni wykorzystuje możliwości używanego przez siebie języka.

Obok opisanych rozwiązań leksykalnych autor poematu *De rerum natura* wykorzystuje również różnego rodzaju zabiegi retoryczne, które mają na celu zachęcenie czytelnika do przyjęcia ukazywanych w dziele wartości³². Zadania retoryki, która, jak wiadomo, jest mocą przekonywania za pomocą słów, ujmuje Platon, uznając sztukę wymowy za „pracę nad udoskonaleniem dusz współobywateli i walkę, która zawsze mówić każe to, co najlepsze; wszystko jedno, czy to będzie miłe, czy niemiłe słuchaczom” (*Gorg.* 503B). Podobne poglądy wydaje się wyznawać Lukrecjusz, który pod pozorem lekkości poezji, nie obawia się mówić odbiorcom o rzeczach trudnych i przykrych w celu ukazania im drogi ku ataraksji.

Zagadnieniami związanymi ze stylistyczną problematyką dzieła *O rzeczywistości* zajmowali się między innymi tacy badacze jak: C. Bailey (1972: 132–171), B. Farrington (1967: 19–34), W. S. Maguinness (1967: 69–94),

³² J. Lichański (1996: 17–18) w książce pt. *Co to jest retoryka*, powołując się na słowa Kwintyliana, Izokratesa, Gorgiasza, Teodektesa, Arystotelesa, Hermagorasa, Eudorosa, Arystona, Teodorosa z Gadar, podkreśla właśnie perswazyjny charakter retoryki, stwierdzając, iż „jest mocą przekonywania za pomocą słów”.

G. Townend (1967: 95–114), D. R. Dudley (1967: 115–130), D. West (1969), P. Boynacé (1963: 57–68, 288–315), J. M. Snyder (1980), A. Cox (1986: 221–236), P. Schrijvers (1986: 375–382), A. Pawlaczyk (1997: 213–225), M. R. Gale (2001: 168–172), P. Gagliardi (2008), S. Luciani (2017: 45–65), L. Kronenberg (2019: 278–292), T. O’Keefe (forthcoming). Wystarczy w tym miejscu jedynie wspomnieć, że wyznaczniki stylu Lukrecjusza, o których pisali wymienieni powyżej autorzy, ukazują, iż forma wypowiedzi poety łączy trzy zasadnicze zabiegi retoryczne, do których należą działania ujmowane określeniami: *persuadere, delectare, docere*³³.

W celu uzupełnienia ustaleń dotyczących stylu Lukrecjusza w całym dziele bądź w wybranych przez wymienionych powyżej badaczy określonej treści fragmentach utworu *De rerum natura*, trzeba przedstawić krótkie zestawienie form perswazji retorycznej najczęściej pojawiających się w obrębie nie całego poematu, lecz wierszy o charakterze etyczno-refleksyjnym, w których zresztą

³³ C. Bailey (1972: 139) omawiając zagadnienia związane z tworzeniem słownictwa i wykorzystaniem przez Lukrecjusza zdrobnień oraz greckich słów, stwierdza, że poeta wykazuje się dużą płynnością i inwencją, nie cofa się przed wykorzystywaniem słów pochodzących zarówno z łaciny starszej, jak i z greki, poszerzając często znaczenie tych wyrazów. Dodatkowo posługuje się nimi w taki sposób, aby osiągnąć właściwy wydźwięk i barwę danego odcinka poematu. Analiza struktury i celu poematu *De rerum natura* przeprowadzona przez B. Farringtona (1967: 33) doprowadza go do wniosku, że poemat Lukrecjusza jest nie tylko utworem dydaktycznym (didactic), epickim (epic) i protreptycznym (protreptic), ale także satyrycznym (satirical) i polemicznym (polemical). W. S. Maguinness (1967: 72–91) zaś skupiwszy się na analizie językowej strony poematu podkreśla znaczenie jasności języka, której Lukrecjusz podporządkowuje wszystkie formy wypowiedzi. Wśród nich wymienione zostają powtórzenia (repetitions), tautologie (tautology), poetyckie wyobrażenia (poetic imagery), idiosynkratyczne słowa i frazy (idiosyncratic words and phrases), metafory (metaphors), porównania (similes). O obrazowości występującej w dziele *O rzeczywistości* piszą szerzej G. Townend (1967: 97–112) oraz D. R. Dudley (1967b: 117) w artykule pt. *The Satiric Element in Lucretius* dostrzegając fakt, że „przekonanie intelektu jest czymś zgoła innym niż przekonanie emocji”. Warto jeszcze w tym miejscu wspomnieć o koncepcji A. Coxa (1967: 221), który w swoich badaniach podkreśla rolę ekskursów (*excursuses*) wprowadzanych przez Lukrecjusza do wykładu fizycznego, a określając je mianem celowych przerywników – *calculated intrusions* – sugeruje celowość oraz racjonalność we wprowadzaniu tych wierszy przez poetę. J. M. Snyder (1980) i M. R. Gale (1994: 67–73, 106–114, 151–152) wyróżniają jeszcze jeden charakterystyczny dla stylu Lukrecjusza element, a mianowicie wykorzystanie w poemacie gier słownych (*wordplay, puns*). Zob też: Sedley, 1998: 1–34; West, 1969: 94–96), zwłaszcza dotyczących imion osób, o których pisze poeta (Ennius, Empedokles, Homer, Epikur). O stylu Lukrecjusza zob. też w: Gale, 2001a: 171; Pawlaczyk, 1997: 213; Bailey, 1972: 25, cyt za: Pawlaczyk, 1997: 222.

występują one w najbardziej znaczącej liczbie i z największym natężeniem. Lukrecjuszowa sztuka sposobu wysłowienia się, czyli *elocutio*, jak pisałam powyżej, uwzględnia w zasadzie podstawowe, z punktu widzenia retoryki, cechy sposobu wypowiedzania myśli (*quattuor virtutes dicendi*), do których należą poprawność językowa (*latinitas*), jasność (*perspicuitas*), stosowność (*aptum*) i ozdobność (*ornatus*) (zob. Korolko, 1990: 99–101). Chociaż dzieło *O rzeczywistości* nie jest mową, której zasadniczo dotyczą wszelkie tropy i figury słowne, to należy pamiętać, że – jak zaznacza Ciceron (*De or.* 1, 16, 70) – „Z mową sąsiaduje poeta, który jest nieco bardziej skrępowany rytmami, ale korzysta z większej swobody w zakresie słownictwa, gdy zaś chodzi o rodzaje środków artystycznych, jego współnik i niemalże sobowtór; w tym z pewnością jest on prawie identyczny, że nie zakreśla ani nie zacieśnia żadnymi granicami swoich uprawnień, tak iż wolno mu z tą samą nieskrępowaną swobodą poruszać się, po jakim zechce obszarze”.

Do najważniejszych zatem środków retorycznych zastosowanych przez poetę można zaliczyć tropy oraz figury retoryczne, których przegląd przedstawiam w tabeli zamieszczonej poniżej³⁴:

Środek wyrazu	Nazwa tropu/ figury retorycznej	Miejsce występowania w poemacie danego tropu i figury retorycznej
TROPY	metafora	I 923, 924, 925; II 14, 49, 60; III 47, 54, 70, 297, 305, 310, 829, 845–846, 847, 930, 1031; IV 1, 976–977, 1052, 1073, 1107, 1278–1279; V 948, 984, 989, 992, 1000–1001, 1005, 1095, 1103–1104, 1126, 1145–1146, 1152, 1199, 1250, 1253, 1290, 1295, 1442, 1445; VI 32, 34, 74, 383, 387–388, 391–395, 1138–1140, 1141–1144, 1149, 1153, 1198
	metonimia	II 27, 34–36, 173, 626; III 10, 489, 491; IV 1038; V 938, 956, 469; VI
	emfaza	III 419
	synekdocha	II 622, 1024; III 297
	antonimazja	III 3
	alegoria	I 1–61; III 978–1022; IV 1, V 962
	peryfrazja	I 66; II 171–174, 740; III 296–298, 835; IV 1051
	ironia	II 1153–1154; III 888–893
	przesadnia	III 476–482, 463–466
	najwyższa pochwała	III 3–13

³⁴ Zestawienie tropów i figur retorycznych podaje za: Korolko, 1990: 102–120; Zob też: Volkmann, 1995: 155–167.

Środek wyrazu	Nazwa tropu/ figury retorycznej	Miejsce występowania w poemacie danego tropu i figury retorycznej
FIGURY SŁOWNE	anafora	II 1–6, 27–28, 35–36, 569; III 474–475, 1065–1067, 821–822; IV 491–493; V 215–216; VI 75–76, 1217–1218
	epifora	IV 505, 510
	przeniesienie	II 575–576, 603, 653–654, 115', 1166; III 71; IV 469–470, 475, 521; IV 578, 1111; V 152, 153, 187, 233, 993, 1097, 1351, 1359–1360; VI 17–18, 1164
	antyteton	II 7–13, 569–580; III 933–962
	wielospójnik	II 178–179, 1155
FIGURY MYŚLI	pominięcie	I 400–403; II 177–181; III 314–318; IV 471–472
	wykrzyknienie	II 14–16, 181; III 829; V 43–44, 45–46, 1194–1197
	wykrzyknik	III 830–831; IV 1283–1287
	nagana	III 955–962
	gnome	III 54–55, 1023; V 18, 1117–1119, 1127–1128, 1140, 1276–1280, 1412–1415, 1430–1435, 1454–1455
	obrazowe przedstawienie zdarzeń	II 7–13, 24–26, 600–660, 1144–1174; III 1–30, 912–949, 978–1023
	przykład	III 1–6; IV 577–579
	uprzedzenie	V 114–121, 1091
	uosobienie	II 600–603, 1150–1152; III 931
	napięcie	III 28–29, 45–46
	pytanie retoryczne	II 53–54, 1090–1104; III 506–509, 933–962, 976–977, 1045, 1076–1077; IV 473–477, 482–484, 486–488; V 24–38, 47–48, 1043–1049, 1056–1058, 1073–1077, 1218–1225, 1236–1240; VI 393–422

Z powyższego zestawienia środków retorycznego wyrazu wynika, że Lucrecjusz wykorzystuje w budowaniu perswazji etycznej różne sposoby i formy wypowiedzi. Wiele z wymienionych powyżej figur występuje w dziele w postaci złożonej i wielowarstwowej, bo – jak stwierdza Pseudo-Longinos (*O górności* XX) – „Silne wrażenie wywołuje [...] nagromadzenie figur w jednym miejscu, kiedy dwie albo trzy, jakby połączone dla współdziałania, przyczyniają się do zwiększenia siły, perswazji, piękności”. Duże znaczenie w poemacie *O rzeczywistości* odgrywa metafora³⁵. Metafora spełnia bowiem rolę dydaktyczną, wzmacnia i potęguje

³⁵ Cyceon dopatruje się w metaforze głównego efektu stylistycznego twierdząc, że „nie ma nad metaforę tropu bardziej okazałego i przynoszącego więcej

ekspresję oraz pełni funkcję estetyczną³⁶. W poemacie *De rerum natura* można znaleźć metafory następującej treści: *rident aequora ponti* (I 8), *arta naturae portarum claustra* (I 70–71), *pectora caeca* (II 14), *fera tela* (II 49), *lucida tela diei* (II 60), *frigida pausa vitae* (III 930), *ridentibus undis* (V 1005), *mare florebat* (V 1442), *fluctus curarum* (VI 34). Podobną funkcję w dziele spełniają peryfrazy, alegorie, a także inne wykorzystywane środki.

Obok wspomnianych tropów i figur, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden wykorzystywany przez Lukrecjusza sposób wypowiedzi o charakterze perswazyjnym, a mianowicie na partie poematu, w których nie tylko wykorzystuje on formę autoadhortacji, której celem jest podniesienie wiarygodności perswazji poprzez przybliżenie autora do pełnego wątpliwości słuchacza (por. Pawlaczyk, 1997: 217), lecz wplata w nią również elementy autolaudacji. We wcześniejszym rozdziale wspominałam, że Lukrecjusz ujawnia się w poemacie pod postacią gramatycznego „ja”, czyli pierwszej osoby liczby pojedynczej, stawiając siebie wyraźnie w roli podmiotu danej wypowiedzi³⁷. Poeta w pierwszej księdze dzieła pisze:

światła mowie” (*De or.* 3, 166), a przekonanie to skłania go do przyrównania przeniósł do gwiazd czy punktów świetlnych mowy (*lumina* – warto wspomnieć, że obok takich wyrazów kojarzonych ze światłem i jasnością jak *lux*, *lampas*, *lucidus*, samo określenie *lumen* występuje w poemacie *O rzeczywistości* bardzo często (np. I 5, 9, 22, 144, 1117; II 26, 577, 617, 654; III 1, 22, 849, 1025, 1033, 1042, 1093; IV 1143; V 224, 976, 981, 989, 991, 1389, 1437, 1455; VI 1181, 1211, 1197). Lukrecjusz stosuje to określenie, gdy pisze o rozumie, wiedzy, życiu, za pomocą tego słowa przeciwstawia to co jasne, znane i pozytywne temu co jawi się jako nieznanne (*obscura*), a zatem zazwyczaj niekorzystne i szkodliwe (*nocentia*) (por. *Or.* 92; *De or.* 3, 170). Zob. W. Madyda, 1951: 77. O funkcji metafory u Lukrecjusza zob. też: West, 1969: 3; Snyder, 1983: 37–43; Gale, 1994: 59–75; Clay, 1996: 161–73; Brown, 1984 and 1997; Gale, 2000: 232–240; Garani, 2007: 47–69; Johncock, 2016: 6–15.

³⁶ Szczegółowo to zagadnienie jest omówione w: Madyda, 1950: 77–101. Zob. też: Świątek, 1998.

³⁷ D. Galasiński (1992: 31) na ten temat pisze; „Prezentacja samego siebie może zaś przybierać dwie zasadnicze odmiany. Pierwszą z nich jest „autoprezentacja pozytywna”, czyli chwalenie się, drugą zaś „autodeprecjacja”, czyli przypisywanie sobie cech niepocholebnych. W przypadku pierwszej z tych odmian wypowiedzi nadawca komunikatu werbalnego może skorzystać z kilku dostępnych mu możliwości, do których należą: 1. wymienianie jako własnych cech i właściwości cenionych i pożądaných bądź społecznie bądź przez partnera interakcji; 2. wymienianie siebie jako uczestnika sytuacji, zdarzeń, ról, w których pojawiają się czy które wymagają wymienionych wyżej cech i własności; 3. sugerowane posiadanie potencjalnie cennych dla partnera wartości materialnych czy niematerialnych i wymienianie bądź sugerowanie własnych sukcesów; 4. sugerowanie partnerowi korzyści płynących z wzajemnych między nimi interakcji”.

Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta
 difficile inlustrare Latinis versibus esse,³⁸
 multa novis verbis praesertim cum sit agendum
 propter egestatem linguae et rerum novitatem;
 sed tua me virtus tamen et sperata voluptas
 suavis amicitiae quemvis efferre laborem
 suadet et inducit noctes vigilare serenas
 quaerentem dictis quibus et quo carmine demum
 clara tuae possim praepandere lumina menti,
 res quibus occultas penitus convisere possis. (I 136–145)

A wiem ja dobrze, że trudno jest ciemne wynalazki Greków wyjaśniać w wierszach łacińskich, zwłaszcza iż wiele trzeba wyrażać nowymi słowami z powodu ubóstwa języka i nowości przedmiotu. Twoja wszelako cnota i słodka nadzieja rozkosznej przyjaźni skłania mnie do ponoszenia wszelkich trudów i przywodzi do tego, że czuwam po pogodnych nocach szukając usilnie, jakimi słowami i jakąż wreszcie pieśnią zdołałbym tak jasne światło roztoczyć przed twoim umysłem, a żebyś z jego pomocą mógł przejrzeć do głębi rzeczy głęboko ukryte.

A nieco dalej wspomina o tym, że do napisania tego dzieła natchnęły go nadzieja sławy i miłość do Muz. Podkreśla, jak przyjemnie jest być tym, który przekazuje ludziom tak ważne treści. Podnosi również poeta swój wkład w edukację obywateli i literaturę (I 931–950). Lukrecjusz chwali samego siebie poprzez ukazywanie powagi i trudności, na jakie napotyka przy pisaniu dzieła, równocześnie podkreślając swoje zasługi w tej dziedzinie. Nauczanie bowiem jest jego darem dla czytelników³⁹. Dodatkowo w bardzo pochlebnych słowach wypowiada się na temat swojej twórczości oraz gotowości do zrozumienia istoty rzeczy, gdy stwierdza:

nam quamvis rerum ignorem primordia quae sint,
 hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim
 confirmare aliisque ex rebus reddere multis
 nequaquam nobis divinitus esse creatam
 naturam mundi: (II 177–181)

Bo choćbym nic nie wiedział o zarodkach rzeczy, to jednak na mocy samych urzędzeń niebieskich, odważyłbym się twierdzić i uzasadniać z wielu jeszcze innych względów, że cud boski na żaden sposób nam nie stworzył natury świata.

Innym sposobem autoprezentacji pozytywnej autora dzieła *O rzeczywiścieści* jest przytoczenie i podkreślenie zalet swojego prekursora, przy jednoczesnym stwierdzeniu, że jest Lukrecjusz jego wiernym naśladowcą. Tego rodzaju zabieg

³⁸ O stosunku Lukrecjusza do języka i kultury greckiej zob. Sedley, 1999: 227–46.

³⁹ Zestawienie *teaching – gift* pojawia się w artykule: Tutrone, 2018: 275–337.

pojawia się w poemacie kilkakrotnie i w pewnej mierze służy z jednej strony ukazaniu nauki epikurejskiej w jak najlepszym świetle, z drugiej zaś strony poprzez wynoszenie naśladowanego przez siebie wzorca Lukrecjusz przekształca akt bezpośredniego chwalenia się (które jest często wartościowane negatywnie) w pośrednio wypowiedzaną pochwałę. Ów zabieg można odnaleźć w wierszach III 1–4. W innych miejscach Lukrecjusz chwali samego siebie, gdy podkreśla znaczenie wykładanej doktryny (II 1023–1044; III 258–261, 1053–1075), przyrównuje się do Epikura (V 1–90), nadaje swojej poezji ponadludzki wymiar odwołując się do bóstw (I 24–27; VI 92–95) czy w inny sposób uwydatnia zalety swojej osoby i tworzonej przez siebie poezji (IV 1–25; V 110–113).

Pozyskiwanie odbiorców dla przedstawianej koncepcji uzyskiwane drogą przekonywania do niej określanego terminem – *persuadere* – odbywa się w poemacie Lukrecjusza na trzech poziomach retorycznych (*tria officia dicendi*), a mianowicie: nauki, ujmowanej terminem *docere*, przyjemności, określanej czasownikiem *delectare* oraz poruszenia odbiorców, określanego mianem *movere*, z których funkcja *docere* ukierunkowana jest na intelekt, podczas gdy pozostałe dwa poziomy za swój cel zasadniczy mają pobudzanie emocji. Owo *docere*, jak pisze H. Lausberg (2002: 147), które „oznaczone jest także przez *prodesse* (pomagać) i *monere* (napominać), jest intelektualną drogą perswazji (*persuasio*), którą podąża się szczególnie w *narratio* (opowiadanie) i *argumentatio* (dowodzenie). [...] Istnieją więc dwie formy nauczania (*docere*), a są one następujące: narracyjne zrelacjonowanie i konkludująca argumentacja”. Mówca, a także poeta, uczy, informuje i udowadnia pewne tezy w formie bezpośredniej lub pośredniej (zob. Korolko, 1990: 46). Lukrecjusz w poemacie *De rerum natura* przekazuje czytelnikowi informacje dotyczące omawianej koncepcji, stosując różne formy argumentacji, dokonując ocen, jak i posługując się sformułowaniami o charakterze normatywnym. W przypadku partii poematu o charakterze etycznym poucza on często w sposób refleksyjny i dość subtelny, pozbawiony znamion ostentacyjnego dydaktyzmu, chociaż nie brakuje wypowiedzi, gdy w formie wykrzyknień i kategoriycznych stwierdzeń gani ludzkie zachowanie czy niewłaściwy sposób rozumowania. O odwoływaniu się do ludzkiego intelektu świadczą występujące często u Lukrecjusza zwroty nawołujące człowieka do zgłębiania wiedzy, lecz i argumenty ukazujące skutki niezastosowania się do intelektualnego pouczenia. Niemniej, jak stwierdza H. Lausberg (2002: 147) „*Docere* jest narażone na niebezpieczeństwo *taedium* i dlatego zwykle konieczne jest, by towarzyszyło mu *delectare*”. O funkcji estetycznej wypowiedzi w perswazyjnym oddziaływaniu dzieła można mówić, gdy autor odwołuje się do sfery odczuć estetycznych odbiorcy, aby sprawić mu przyjemność, a jednocześnie osiągać zamierzony wcześniej cel. O takim sposobie stosowania perswazji w poemacie *O rzeczywistości explicite* mówi sam autor utworu (np. I 945–950). Szczególnym zaś środkiem uwypuklenia funkcji estetycznej wywodu perswazyjnego są ornamenty stylistyczne, których zakres występowania i użycia w dziele *De rerum natura* został przedstawiony powyżej.

Najważniejszą funkcją perswazji jest jednak określona słowem *movere* umiejętność poruszenia i nakłonienia odbiorcy do zmiany w sposobie wartościowania określonych kwestii, a w konsekwencji również dokonania transformacji w sferze ludzkiego postępowania⁴⁰. Choć takie bez wątpienia było zamierzenie dzieła Lukrecjusza, nie można jednak udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy postulat, jaki autor dzieła stawiał przed sobą, znalazł odzew u jego odbiorców, gdyż to, na ile myśl autora dociera do nas, jest sprawą indywidualnej wrażliwości każdego odbiorcy literatury i przekazywanej w niej treści.

⁴⁰ Zacytuję w tym miejscu św. Augustyna, który w doskonały sposób ujmuje zniewalającą funkcję perswazji, gdy stwierdza, że poddany oddziaływaniu retorycznemu odbiorca „pragnie tego, co mu obiecujesz, lęka się tego, o czym mu powiesz, że jest groźne, nienawidzi tego, co potępiasz, przyjmuje to, co zalecasz, żałuje tego, co przedstawiasz jako żalu godne, cieszy się tym, o czym powiesz, że winno być powodem radości, współczuje temu, którego niedolę postawią przed jego oczyma twe słowa, wystrzega się tego, czego mu się wystrzegać zalecasz [...] i kiedykolwiek twa wysoka mowa zdoła oddziaływać na myśli słuchaczy, przywodząc ich nie tylko do wiedzy o tym, co czynić, ale i do uczynków, o których wiedzą, że należy je spełnić”; Św. Augustyn, *De doctrina Christiana*, frg. cit. za Burke, 1977; Zob. też: Lausberg, 2002: 149–151.

CZĘŚĆ II

TREŚĆ NAUKI ETYCZNEJ

1. EPIKUREJSKA DROGA KU NAJWYŻSZEMU DOBRU

1.1. Źródła poznania etycznego w ujęciu Lukrecjusza

Celem tego rozdziału jest przybliżenie treści zawartej w dziele Lukrecjusza nauki o moralności i ukazanie konsekwencji, jakie wynikają z przyjęcia określonych przez poetę norm moralnych. W pierwszej kolejności zostaną ukazane przedstawione przez Lukrecjusza źródła ludzkiej wiedzy o wartościach etycznych. W dalszej części rozważań zostaną wyróżnione zasadnicze kierunki i etapy rozwoju etycznego jednostki. Ostatnim, a zarazem najważniejszym z punktu widzenia omawianej doktryny zagadnieniem, które zostanie podjęte w tej części książki, jest kwestia epikurejskiego szczęścia w ujęciu Lukrecjusza, a przede wszystkim określenie, czy epikurejska ataraksja jest złożonym stanem świadomości, w którym pryncypialną rolę odgrywa obecna w rozważaniach Lukrecjusza *ratio*, czyli rozumna sfera ludzkiego postrzegania bytu, czy też stanem odczuwania wymykającym się wszelkiemu logicznemu, czyli strukturalnemu ujęciu.

1.1.1. Epikurejskie pojmowanie wartości w poemacie *O rzeczywistości*

Pojęcie wartości stanowi zasadniczy element każdej doktryny etycznej oraz jest punktem wyjścia do poznania zarówno źródeł wiedzy o niej, jak i samej treści nauki o moralności, a zatem również nauki ukazanej w poemacie *O rzeczywistości*. Wartość jest podstawową kategorią aksjologii, „oznaczającą wszystko, co cenne, godne pożądania i wyboru; co stanowi cel ludzkich dążeń” (Krajewski, 1996: 207). Jest to pojęcie abstrakcyjne, zbudowane na zjawisku przeżywania oceny, czyli odniesieniu się do cechy czegoś, ze względu na którą [to cechę] owo coś jest przez kogoś oceniane dodatnio czy ujemnie (Ziemiński, 1994: 27)¹. „Rzeczy [zatem] zdają się posiadać wartość jedynie w odniesieniu do istnienia ludzkiego lub co najmniej do jakiejś świadomości” – podkreśla w swoim opracowaniu D. Probuska (1999: 15). Istnieje możliwość gradacyjnego szeregowania wartości – od ujemnych, negatywnych, poprzez wartość zerową, do wartości dodatnich, pozytywnych.

¹ Autor jednocześnie podkreśla, że istnieją wśród etyków pewne opory do mówienia o wartościach ujemnych, negatywnych.

W aksjologii można wyróżnić trzy główne grupy wartości, a mianowicie wartości estetyczne, logiczne – podlegające kryterium prawdy i fałszu² – oraz wartości moralne³ lub etyczne⁴. Wartości estetyczne są wynikiem danych kompilowanych i pochodzących przede wszystkim z zewnątrz. Istnieją w świecie poza człowiekiem. Ten ich nie kształtuje, lecz odbiera i przetwarza poprzez zmysły i rozum w celu nadania im cech pozytywnych lub negatywnych, czyli cech piękna lub brzydoty. Atomistycznym koncepcjom starożytnym, do których należy doktryna Epikura, obce były koncepcje poznania, które dopuszczają przenoszenie wytworów umysłu na otaczającą człowieka rzeczywistość. Doktryny, które bazują na założeniach materialistycznych uznają, że istniejący świat jest w pełni materialny, mieści się więc w granicach możliwości sensualnego i racjonalnego ludzkiego poznania. Człowiek poprzez zmysły postrzega poszczególne składniki rzeczywistości. Te zaś, oddziałując na niego w pewien właściwy dla danego przedmiotu sposób, zachęcają go bądź zniechęcają do jego dalszej eksploracji. Przestrzeń wartości estetycznych tkwi zatem w poznawanym przedmiocie. Inaczej kształtuje się przestrzeń wartości logicznych, które są wynikiem aktu rozumowego, czyli właściwych dla umysłu zdolności logicznych i procesów myślenia. Powstają one, w przeciwieństwie do pochodzących z zewnątrz wartości estetycznych, wewnątrz człowieka jako reakcja na dany bodziec. Tkwią zatem w podmiocie poznającym, a nie w poznawanym przedmiocie. W przypadku powyższych wartości można mówić zatem o dwóch odmiennych źródłach i instrumentach zdobywania wiedzy o nich. Istnieją bowiem źródła empiryczne, które wiążą się z ludzkim doświadczeniem estetycznym oraz źródła rozumowe, dla których podstawową kategorią pozostaje logika i myślenie.

W przypadku wartości moralnych, kwestia nie jest jednoznaczna. Sama ich definicja, zgodnie z którą wartości moralne mogą być przypisywane bądź samemu człowiekowi, bądź motywom, intencjom, czynom i skutkom podejmowanych przez niego działań, nie daje jasnej odpowiedzi na pytania o to, gdzie tkwi ich źródło, w jaki sposób je poznajemy ani jaka zależność

² Wartość logiczna – prawdziwość lub fałszywość zdań. Krajewski, 1996: 207–208.

³ Wartość moralna – jeden z wielu rodzajów wartości, przypisywana (na podstawie przyjętych na gruncie danego systemu etycznego norm moralnych) samemu człowiekowi (moralna wartość człowieka), bądź też jego motywom lub intencjom albo czynom i skutkom. Krajewski, 1996: 208.

⁴ Podziały wartości stosowane we współczesnej aksjologii w zasadzie oparte są na istniejących w starożytności pojęciach i klasyfikacjach. Od najdawniejszych czasów bowiem w starożytnej Grecji istniały obok siebie chociażby wartości estetyczne i moralne ukrywające się pod pojęciem kalokagathia, wartości zaś logiczne w postaci wprowadzonego przez Heraklita i obecnego w filozofii stoickiej, u Platona czy Arystotelesa pojęcia logosu, który stanowi pewną władzę poznawczą. Por. Lipiec, 2001: 31.

występuje pomiędzy wartościami moralnymi, a wartościami estetycznymi i logicznymi.

Koncepcje, które poruszają tematykę lokalizacji wartości przyjmują trzy możliwe rozwiązania (zob. Lipiec, 2001: 16–19). Z jednej strony przestrzeń występowania i powstawania wartości umiejscawia się w przedmiocie, nadając w ten sposób wartościom cechy obiektywnego istnienia. Twórcą i nośnikiem wartości może być jednak także podmiot lub też wartości mogą istnieć zarówno poza przedmiotem i poza podmiotem, będąc autonomicznymi bytami, niezmiennymi wzorami, których nikt nie tworzy i nikt nie jest zdolny modyfikować⁵. Podmiot owe samodzielnie istniejące struktury odkrywa, a następnie podlega im z koniecznością bliską podporządkowaniu się prawom natury.

Doktryna epikurejska przedstawiona przez Lukrecjusza w dziele *De rerum natura* jest koncepcją materialistyczną. Opiera się na założeniu, że istnieją jedynie atomy i próżnia, która umożliwia powstawanie wszelkiego ruchu. Ruch zaś jest źródłem wszelkich ilościowych i jakościowych zmian we wszechświecie. Píše o tym Lukrecjusz w następujących wierszach:

Sed nunc ut repetam coeptum pertexere dictis,
omnis ut est igitur per se natura duabus
constitit in rebus; nam corpora sunt et inane,
haec in quo sita sunt et qua diversa moventur.
corpus enim per se communis dedicat esse
sensus; cui nisi prima fides fundata valebit,
haut erit occultis de rebus quo referentes
confirmare animi quicquam ratione queamus, (...)
ergo praeter inane et corpora tertia per se
nulla potest rerum in numero natura relinqui,
nec quae sub sensus cadat ullo tempore nostros
nec ratione animi quam quisquam posuit apisci. (I 418–448)

Żeby zaś teraz powrócić do zaczętego wątku i snuć go dalszymi słowami, to cała, jak jest przez się, natura składa się z dwóch rzeczy. Oto są ciała i próżnia, w której się one mieszczą i gdzie się ruszają w rozbieżnych kierunkach. Że bowiem ciało przez się istnieje, o tym świadczy zmysł wszystkim wspólny, jeśli mu zaś nie dać pierwszej i niezachwianej wiary, to w sprawach zakrytych nie będziemy mieli gdzie się odwołać i nie będziemy mogli niczego stanowić na podstawie rozumowania. [...] Więc prócz ciał i próżni nie można zostawiać w liczbie rzeczy żadnej trzeciej samoistnej natury, ani która by kiedykolwiek podpadła pod nasze zmysły, ani którą by mógł ktoś rozumowaniem uchwycić.

⁵ Ten charakter mają wartości estetyczne i logiczne mające swoje źródła idealne.

Te wiersze poematu ukazują, że epikureizm odrzuca możliwość istnienia bytów idealnych, duchowych, pozamaterialnych, a zatem wyklucza obecne chociażby w idealistycznej nauce platońskiej założenie, iż przestrzeń wartości może istnieć poza człowiekiem i poza przedmiotem, przybierając formę niezależnego bytu⁶. Poszukiwanie źródła wartości w przypadku koncepcji Lukrecjusza należy zatem z racji powyższych faktów ograniczyć do świata atomów i próżni oraz do występujących na świecie wydarzeń, które są wynikiem ich wzajemnych relacji.

Epikurejski świat, o czym już wspominałam, zbudowany jest więc jedynie z atomów i próżni. Atomom przysługują takie właściwości jak: niewidzialność, jednolitość, nieprzenikliwość, objętość, wieczność, niezmienność, bezbarwność. Tworzą one układy, które w zależności od przyjętej przez nie formy nabywają pewnych cech fizycznych, do których można zaliczyć: ciężar, barwę, smak, kształt. Owe układy są postrzegalne i poznawalne za pośrednictwem zmysłów. Niektóre z układów atomów mogą posiadać czucie, czyli również wchodzić w interakcje z innymi przedmiotami i odbierać je w określony sposób (II 886–896). Lukrecjusz w żadnym miejscu poematu nie wspomina o fakcie, jakoby jakiegokolwiek istniejące przedmioty, wszystkie zbudowane z materii i próżni, które „zmieniać się wraz muszą, gdy zmieniają się zbiegi, ruchy, porządek, układ i kształty materii” (II 1021–1022) miały generować jako emisję cech własnych coś, co można by było określić mianem wartości etycznych⁷. Należy więc stwierdzić, że w koncepcji ukazanej przez Lukrecjusza przestrzeń wartości nie mieści się w przedmiocie jako jego specyficzna własność czy też zdolność. Każda materialna struktura istniejąca we wszechświecie emituje jedynie swoje podobizny, które również mają naturę materialną (IV 26 i n.). Owe podobizny – *simulacra* – stanowią ważny element epistemologicznej koncepcji przedstawionej w poemacie *O rzeczywistości*, ale jako takie nie generują żadnych wartości etycznych.

Epikurejczycy – jak stwierdza Sekstus Empiryk (*Adv. Math.*, VII, 22) – dokonują dokładnego przeglądu kanonów myślenia, wprowadzając zagadnienie rzeczy oczywistych i nieoczywistych oraz tych, które z nich wynikają (zob. Us. 242). W swojej nauce zawężają oni logikę, która szczyt rozwoju osiągnęła w filozofii Arystotelesa, do pewnego rodzaju krytyki poznania, którego teorię redukują do kilku elementarnych zasad⁸. W procesie poznania, o czym Lukrecjusz

⁶ O wartościach w nauce Platona pisze chociażby: J. Gwiazdecka, 2003.

⁷ O właściwościach atomów i ich zbiorów zob. Wendlandt, Baltzly, 2004: 45.

⁸ Cyceon krytykuje Epikura za odrzucenie dotychczasowych zdobyczy logiki, kiedy stwierdza: „W drugiej natomiast części filozofii, która dotyczy myślenia i rozprawiania, a nosi nazwę logiki, jest wasz Epikur, jak mnie się w każdym razie zdaje, zupełnie bezbronny i ubogi. Usuwa określenia, nie uczy o rozróżnianiu i podziale [pojęć], nie mówi, w jaki sposób rozumować i wnioskować, nie wyjaśnia, jak odpowiadać

pisze w dziele *De rerum natura*, biorą udział podobizny (gr. *idola*; łac. *simulacra, imagines*) oraz postrzeganie zmysłowe (gr. *aistheseis*; łac. *sensus*)⁹. Te pierwsze są pewne i obiektywne, gdyż zostały wytworzone przez atomistyczne struktury, które istnieją realnie (IV 479–521)¹⁰. Wrażenia zmysłowe są bierne, gdyż powstały dzięki temu, czego są jedynie skutkiem. A zatem przedmiot za pomocą swojej podobizny wytwarza w podmiocie nie wartość, lecz pewne wrażenia zmysłowe (Sext. *Emp. Adv. Math.* VII, 203–210; Us. 247). Są one same w sobie irracjonalne (DL X 31), dopiero rozum przypisuje im pewien logiczny charakter i realne właściwości, niesłusznie podważając niekiedy ich wiarygodność. Lukrecjusz pisze o tym w sposób następujący:

Cetera de genere hoc mirande multa videmus,
 quae violare fidem quasi sensibus omnia quaerunt,
 ne quiquam, quoniam pars horum maxima fallit
 propter opinatus animi, quos addimus ipsi,
 pro visis ut sint quae non sunt sensibus visa;
 nam nihil aegrius est quam res secernere apertas
 ab dubiis, animus quas ab se protinus addit. (IV 462–468)

I wiele widzimy innych dziwów tego rodzaju. One wszystkie pragną niejako podkopać zaufanie do zmysłów, ale daremnie, ponieważ w ogromnej większości tych wypadków błąd polega na urojeniach ducha, które dodajemy my sami. I za widziane uchodzi to, czego zmysły nie widziały. I nie ma zaiste większej trudności, jak odróżniać rzeczy jawne od wątpliwych, które umysł od siebie w mig dorzuca.

Obok podobizn i wrażeń zmysłowych w umyśle istnieją także antycypacje (*prolepseis*)¹¹, czyli umysłowe przedstawienia rzeczy, które powstają wskutek powtarzania się pewnych postrzeżeń oraz ich zachowywania w pamięci (zob. Reale, 1999: 199).

Lukrecjusz podkreśla, że człowiek także kieruje się odczuciami cielesnej natury, na podstawie których podejmuje decyzje dotyczące tego, co należy wybrać,

na podchwytliwe pytania, jak rozwiązywać dwuznaczności...”. (Cic. *De fin.* I, 7, 22, tłum. własne). A. Krokiewicz (2000: 53–64) zauważa, że zarzuty przeciwko kanonice stworzonej przez Epikura są nie całkiem słuszne, gdyż błędnie oddziela się ją od rozważań natury fizycznej. Tego rodzaju podejście zniekształca bowiem wygląd nauki Epikura, ażeby dobrze zrozumieć jego filozofię, trzeba uświadomić sobie, iż pierwszą część główną stanowi fizyczno-kanoniczna całość, na której się wspiera część druga, czyli etyka.

⁹ O epikurejskiej koncepcji poznania zob. Reale, 1999: 192–208.

¹⁰ Zob. Cic. *De nat. deor.* I 26, 70; Us. 251.

¹¹ DL X 33: „Przez pojęcie epikurejczycy rozumieli pewnego rodzaju myślowe uchwycenie rzeczywistości; albo prawdziwe mniemanie, albo myśl, albo też znajdujące się w nas ogólne wyobrażenie, tzn. pamięć tego, co często pojawiało się z zewnątrz”; Zob. też: K. Aleksandryjski, *Kobierce* II 4.

a co należy odrzucić (por. DL X 34; Us. 260). Trudno jest jednak odróżnić rzeczy oczywiste od wątpliwych, dlatego właśnie owe odczucia (*sensus*) są w nastawionej na rozważania etyczne filozofii epikurejskiej kryterium aksjologicznego odróżnienia wartości od braku wartości, przyjemności od odczucia bólu, dobra od zła, w dalszej kolejności stając się kryterium wyboru i niewybierania, regułą ludzkiego działania¹². Lukrecjusz zaznacza:

Quod super est, si quis corpus sentire refutat
atque animam credit permixtam corpore toto
suscipere hunc motum quem sensum nōninitamus,
vel manifestas res contra verasque repugnat.
quid sit enim corpus sentire quis adferet umquam,
si non ipsa palam quod res dedit ac docuit nos?
'at dimissa anima corpus caret undique sensu.'
perdit enim quod non proprium fuit eius in aevo
multaque praeterea perdit quom expellitur aevo. (III 350–358)¹³

Kto czucia ciała odmawia i wierzy, jakoby jedynie dusza, pomieszana w całym ciełe, brała na się ów ruch, który nazywamy czuciem, ten walczy przeciw namacalnej rzeczywistości i prawdzie. Na cóż się bowiem ktoś powoła, objaśniając sprawę cielesnego czucia, jeśli nie na to, czego nas nauczyła sama rzecz swym oczywistym przykładem? „A jednak ciało, utraciwszy duszę, nie ma żadnego zgoła czucia”. Tak, bo traci to, co nie było jego wyłączną własnością za życia, a nadto dusza, którą traci, zostaje wygnana z życia.

Schemat procesu powstawania sądów o charakterze moralnym, a zatem i tworzenia wartości etycznych musi zatem być wpisany w naturalne zdolności poznawcze człowieka. Trzeba pamiętać jednakże, że poznanie ludzkie jest natury aspektywnej, czyli ludzkie sądy, spostrzeżenia, pojęcia i rozumowanie dotyczą przedmiotów postrzeganych z jakiegoś punktu widzenia oraz ujmują jedynie pewne ich strony i przejawy. Poznanie ludzkie jest ponadto refleksyjne. Oznacza to, że każda czynność poznawcza człowieka oraz jej rezultat może stać się przedmiotem innej czynności poznawczej i jej rezultatu (zob. Stępień, 1995: 11–12). Wiedza ludzka o wartościach moralnych w ujęciu Lukrecjusza jest wynikiem współdziałania wielu elementów biorących udział w procesie poznania. Proces ten można ukazać za pomocą następującego uproszczonego schematu:

¹² Por. DL X 34 (Us. 260); *Eusebii Pamphilii Evangelicae Praeparationis libri X*, XIV, 21, 1, 768d–769 a (Us. 260); Epikur, *List do Menoikeusa* [w:] DL X 128 n.

¹³ Zob. też: Annas, 1992: 144.

WIEDZA ETYCZNA				
oczywistość (<i>eidola, simulacra, imagines</i>)		rozumowanie (<i>ratio</i>)	mniemanie (<i>doxa</i>)	
wrażenia zmysłowe (<i>pathe</i>)	odczucia (<i>aisthesis</i>)	antycypacje (<i>prolepseis</i>)	sąd fałszywy (<i>falsa ratio</i>)	sąd prawdziwy (<i>vera ratio</i>)

Z nauki ukazanej przez Lukrecjusza wynika, że w przypadku etycznej doktryny epikurejskiej mamy swoiste połączenie koncepcji tzw. obiektywnych, uznających przedmiot za nośnik wartości moralnych, z tymi o charakterze subiektywnym, które w człowieku widzą twórcę wszelkich wartości. Istota ludzka bowiem za pomocą rozumu może przekształcać pochodzące z zewnątrz informacje. Żaden z wymienionych powyżej czynników, ani o charakterze obiektywnym, ani subiektywnym, które biorą udział w akcie poznania, nie tworzy wartości moralnych sam z siebie. Te są bowiem wytworem umysłu i powstają w wyniku współistnienia obu wymienionych elementów. Zarówno podobizny jak i umysł pozostają aksjologicznie neutralne tak długo, dopóki nie oddziałują na siebie nawzajem. W ten sposób pojęcie wartości w doktrynie ukazanej przez Lukrecjusza, łącząc w sobie dwa źródła poznania, a mianowicie empiryczne i rozumowe, staje się jednym z materialnie uzasadnionych elementów rzeczywistości, a nie jedynie pojęciem czy istniejącą abstrakcyjnie ideą. Wiedza etyczna jest wynikiem oddziaływania na siebie atomów kształtujących obecne w naturze podobizny oraz atomów budujących ciało i umysł człowieka. Ich połączenie wywołuje w istocie ludzkiej odczucie fizycznej przyjemności bądź bólu i w ten sposób wytwarza u ludzi pewne schematy postrzegania i wartościowania wszelkich występujących na świecie zjawisk i zachodzących w otoczeniu procesów. Umysł człowieka ma możliwość magazynowania odczuć, które funkcjonują w nim następnie jako antycypacje. Dzięki nim jednostka ma możliwość dokonania oceny wartości rzeczy bez konieczności zaistnienia fizycznego bodźca.

Ze wskazanych powyżej dwóch elementów bardziej wiarygodne są zdaniem poety zmysły, gdyż rozum nie zawsze jest zdolny dokonać właściwej analizy. Lukrecjusz podkreśla ten fakt w następujących słowach:

Et si non poterit ratio dissolvere causam,
 cur ea quae fuerint iuxtim quadrata, procul sint
 visa rutunda, tamen praestat rationis egentem
 reddere mendose causas utriusque figurae,
 quam manibus manifesta suis emittere quoquam
 et violare fidem primam et convellere tota
 fundamenta quibus nixatur vita salusque.
 non modo enim ratio ruat omnis, vita quoque ipsa
 concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis. (IV 500–508)

I jeśli rozum nie zdoła odgadnąć przyczyny [...] to lepiej jest w braku wyjaśnienia podawać nawet błędne przyczyny [...] niż pod jakim bądź pozorem z rąk wypuszczać rzeczy namacalne, gwałcić podstawową wiarę i burzyć do szczętu całe podwaliny, na których wspiera się życie i wszelkie zbawienie. Nie tylko bowiem zwali się cały rozum, lecz także życie runie natychmiast, jeśli się nie odważyysz zawierzyć zmysłom.

Wartości etyczne zatem, podobnie jak wartości estetyczne i logiczne, nie są niezależne i nie są autonomicznymi własnościami rzeczywistości. Nie istnieją również w samym przedmiocie, gdyż kształt nadaje im człowiek poprzez wchodzenie w różnego rodzaju relacje z otoczeniem za pomocą zmysłów. Nie rodzą się również pierwotnie w człowieku, gdyż ten nie otrzymuje świadomości ukształtowanej w izolacji od świata zewnętrznego, lecz przeciwnie, właśnie świat zewnętrzny poprzez ciągłe oddziaływanie kształtuje świadomość człowieka. Wartość etyczna jest tym, co pojawia się w umyśle ludzkim jako konsekwencja oddziaływania bodźców na zmysły oraz związanych z nimi fizycznych i psychicznych odczuć¹⁴. Wartość jest zatem tym, co rodzi się i utrzymuje w podmiocie, ale czynnikiem wyzwalamym wartościowanie jest sam przedmiot (por. Lipiec, 2001: 19). J. Lipiec (*ibidem*: 21) konstatuje ten fakt, stwierdzając, że „Wartość ma (...) podwójną podstawę bytową; jej nośnikami są po pierwsze przedmiot oraz po drugie – relacja podmiotowo-przedmiotowa, której człon podmiotowy (człowiek) uświadamia sobie wartościowość obiektu i zachodzenie samej relacji, w której wartość jawi się jako właściwość „dla”, czyli dla podmiotu.” Człowiek, przypominam, według Lukrecjusza, ma możliwość gromadzenia i zapamiętywania odczuć w postaci antycypacji, które pozwalają mu właściwie ocenić sytuację poprzez dokonanie wartościowania przed jej zaistnieniem. Im większa jest wiedza człowieka na temat rzeczywistości, tym większa możliwość dokonywania słuszných etycznie wyborów¹⁵. Ludzie bowiem nie tworzą wartości z niczego, lecz odkrywają je dla siebie w zawartości świata. Największą zaś i prawdziwą wiedzę na temat wartości posiada według Lukrecjusza mędrzec, który dzięki niej potrafi skutecznie unikać sytuacji niekorzystnych (II 1 i n.). Nabyte zaś doświadczenie i zgromadzona wiedza sprawiają, że człowiek zaczyna intuicyjnie czynić jedynie to, co pomaga mu osiągnąć i prowadzić szczęśliwe życie. Warto jeszcze

¹⁴ Przypominam, że umysł człowieka jest zbudowany z atomów. Stan psychiczny jednostki związany jest z układem i ruchem tychże atomów, więc poniekąd ma również charakter fizyczny, gdyż jest ukształtowany poprzez materialne elementy rzeczywistości. Lukrecjusz podkreśla ten fakt, kiedy pisze w swoim poemacie o tym, iż tzw. niedogodności psychiczne przejawiają się w charakterystycznych fizycznych objawach. Zob. III 445–525; IV 907–1036.

¹⁵ Wybór etyczny jest zatem uzależniony od ludzkiej wiedzy. Lukrecjusz wielokrotnie w poemacie podkreśla znaczenie i wartość jej gromadzenia.

zaznaczyć, że w ukazanej przez Lukrecjusza doktrynie epikurejskiej nie można dokonać całkowitego rozdziału wartości estetycznych, logicznych i etycznych. Wszystkie bowiem one współlistnieją w jednej materialnej rzeczywistości. Pozostają też w ciągłej wzajemnej korelacji, podobnie jak w poemacie *O rzeczywistości* poeta łączy fizyczno-kanoniczne elementy doktryny z wierszami o charakterze etyczno-refleksyjnym.

Kolejnym ważnym punktem postępowania podczas analizy dzieła *O rzeczywistości* pod kątem pochodzenia i źródeł wiedzy o wartościach moralnych jest ustalenie sposobu, w jaki istnieją owe wartości, czyli określenie ich statusu ontologicznego w doktrynie epikurejskiej. Wartości mogą istnieć w sposób realny bądź idealny¹⁶. Istnienie tzw. idealne, któremu przypisuje się tego typu atrybuty jak samoistność, samowystarczalność, niezależność egzystencjalna, bezwzględna trwałość i ponadczasowość stoi zasadniczo w sprzeczności z podstawową zasadą koncepcji epikurejskiej, zgodnie z którą być przysługuje jedynie rzeczom materialnym i wszelkim ich zmiennym układom powstającym na zasadzie wzajemnego oddziaływania rzeczy na inne rzeczy. Także świadomość, zgodnie z doktryną Epikura, w której owe wartości zostają magazynowane jest pochodną atomów i ich ruchu, czyli ma charakter materialny. Musi ona zatem istnieć w sposób realny, a w konsekwencji wszelkie jej wytwory również powinny posiadać cechy realności (Lipiec, 2001: 23). Wartość realna bowiem jest pochodną relacji podmiotowo-przedmiotowej, w której oba komponenty istnieją realnie. Pośredniczące w procesie aksjologicznej oceny świata odczucia również mają naturę realną, a zatem taki charakter mają także tworzone i magazynowane przez człowieka sądy i mniemania dotyczące wartości. Lukrecjusz pisze:

Primum animum dico, mentem quem saepe vocamus,
in quo consilium vitae regimenque locatum est,
esse hominis partem nihilo minus ac manus et pes
atque oculi partes animantis totius extant. (III 94–97)

Powiadam wam po pierwsze, że duch, który często zwiemy umysłem, i w którym mieści się rozum oraz kierownictwo życia jest tak samo częścią człowieka, jak ręka i noga i jak oczy są częściami całego stworzenia.

Świat i człowiek zmieniają się wraz ze zmianą układów atomów, które działają w świecie w myśl zasady, że istnieją ruchy twórcze (*motus genitales*) i ruchy, których efektem jest zniszczenie (*motus exitiales*) (II 569–580). Przemianie ulega więc także sposób dokonywania oceny rzeczywistości i wartościowania wszelkich zjawisk. Wszystko, co istnieje w świecie, poza niezmiennymi jakościowo

¹⁶ Więcej na temat sposobów istnienia wartości można dowiedzieć się z książki: Lipiec, 2001: 23–27.

atomami i próżnią, można nazwać bytem w ruchu¹⁷. Wartości istnieją jako przedmiot intencjonalnych przeżyć podmiotowych, są pochodne względem podmiotu i niesamoistne, czyli do zaistnienia jest im potrzebny jakiś punkt odniesienia. Zostają powołane do rzeczywistego bytu przez akt podmiotowy, odkrywający w przedmiocie jego wartościowość. Dla Lukrecjusza pierwszą wartością, którą człowiek powinien w świecie odnaleźć jest przyjemność. Odnalezienie jej wydaje się potencjalnie realne¹⁸, skoro Lukrecjusz w prologu księgi drugiej opisuje położenie tych ludzi, którym udało się pokonać wszelkie przeszkody powstrzymujące człowieka przed osiągnięciem szczęścia (II 1–13).

Wartość moralna w filozofii epikurejskiej przedstawionej przez Lukrecjusza jest zatem związana z wartościami estetycznymi i logicznymi. Nie jest bytem samoistnym, nie istnieje w sposób idealny (*nullam rem a nihilo gigni divinitus umquam* I 150). Powstaje ona w wyniku relacji podmiotowo-przedmiotowej, gdzie podmiotem jest człowiek, a przedmiotem może stać się każdy element budujący otaczający człowieka świat. Zadaniem ludzi jest poznanie rzeczywistości i dokonanie jej wartościowania zgodnie z zaleceniami doktryny, a zatem odkrycie wartości, jaką dla człowieka mają poszczególne składniki poznawanego przez niego świata. Ludzie jako gatunek zostali wyposażeni w narzędzia, które mogą wykorzystać w owym procesie poznania. Posiadają zmysły, czucie i rozum, które dają im możliwość weryfikacji i hierarchizacji wartości, w tym wartości etycznych.

1.1.2. Źródła wiedzy o wartościach w ujęciu historycznym

Z powyższych rozważań wynika, że w ukazanej doktrynie zaistnienie wartości moralnych wymaga obecności tak człowieka jako podmiotu, jak i przedmiotu podlegającego ocenie oraz wysiłku poznawczego podmiotu (zob. Grzesiowski, 1985: 240–243). Stwierdzenie to stanowi punkt wyjścia do omówienia źródeł i instrumentów zdobywania wiedzy o tychże wartościach. Teoria wiedzy, rozumianej jako efekt procesu poznania, obejmuje zagadnienia dotyczące typów wiedzy¹⁹, jej

¹⁷ Lukrecjusz w ten sposób zbliża się do nauki Heraklita, który również uznawał byt za strukturę będącą w ciągłym ruchu i podlegającą ciągłej przemianie. (Zob. Fr. 30 i 31 Klemens, *Kobierce* V, 104, 1, 3; Zob. też: Mrówka, 2004: 113–121, 193–195). Autor traktatu *De rerum natura* jednostronnie poddaje krytyce osiągnięcia Heraklita w dziedzinie badań nad naturą świata (I 635–644), pozostawiając bez komentarza pokrywające się niekiedy wnioski obecne w nauce filozofa z Efezu i fizycznej doktrynie przedstawionej w poemacie Lukrecjusza.

¹⁸ Można to uczynić zgłębiając doktrynę Epikura, gdyż każdą naturę ludzką może zmienić właściwe wykształcenie. Por. III 301–322.

¹⁹ Wyróżnia się następujące typy wiedzy: spontaniczną, żywiołową, potoczną oraz usystematyzowaną, metodyczną, teoretyczną. Zob. Krajewski, 1996: 209.

pochodzenia²⁰, źródeł i instrumentów zdobywania wiedzy²¹ oraz kwestie związane z jej wartością²². Właśnie te kwestie są tematem dalszej części analizy.

W poemacie *O rzeczywistości*, w przypadku rozważań dotyczących źródeł i pochodzenia wiedzy o moralności, można mówić o ich przyporządkowaniu dwóm obszarom funkcjonowania człowieka w świecie, a mianowicie sferze ogólnoludzkiej, czyli społecznej i jednostkowej. Aksjosfera ludzkości, czyli obszar wartości, w obrębie którego zaznacza swoją świadomość etyczną gatunek *homo sapiens*, realizuje się u Lukrecjusza przede wszystkim w opisie dziejów ludzkości umieszczonym przez autora w piątej księdze poematu (V 925–1457). Z zawartych tam rozważań można się dowiedzieć o kształtowaniu się moralności na przestrzeni dziejów i wzajemnych uwarunkowaniach poszczególnych dziedzin życia, takich jak ekonomia, polityka, stosunki społeczne i etyka. W sposób jednostkowy należy potraktować jedynie postać Epikura jako twórcy doktryny oraz osobę Lukrecjusza, który przedstawia w swoim dziele wiedzę przekazaną przez filozofa z Samos. Ukazując społeczeństwo sobie współczesne, Lukrecjusz nie analizuje zasadniczo indywidualnych przypadków, lecz usiłuje odkryć pewne tendencje charakterystyczne dla całej zbiorowości. Pomimo zawartych w poemacie sformułowań o charakterze ogólnym, poeta kieruje jednak postulaty do poszczególnych osób. Ukazuje im wartości pozytywne i negatywne wytworzone w toku kształtowania się cywilizacji i w ten sposób pomaga dokonać wyboru dóbr właściwych, a w konsekwencji stwarza im możliwość osiągnięcia stanu, który można określić jako epikurejskie szczęście.

W pierwszej kolejności warto zwrócić uwagę na aspekt historyczny zagadnienia dotyczącego pochodzenia i źródeł wiedzy o wartościach moralnych, w drugiej zaś kolejności na źródła wiedzy etycznej w ujęciu indywidualnym. Lukrecjusz, o czym już wspominałam powyżej, poświęca w piątej księdze poematu *De rerum natura* dłuższy wywód kwestiom związanym z szeroko pojętym rozwojem ludzkości²³. Omawia w nim przemiany, które w obrębie istnienia gatunku *homo sapiens* zaszyły na płaszczyźnie gospodarczej, politycznej, społecznej

²⁰ Wiedza może być nabyta przez doświadczenie bądź może być wrodzona (*ibidem*).

²¹ Do źródeł i instrumentów zdobywania wiedzy zalicza się: zmysły, rozum, intuicję (*ibidem*).

²² Wiedza może być prawdziwa – fałszywa, pewna – zawodna, autentyczna – pozorna (*ibidem*).

²³ Dzieje ludzkości należały do często podejmowanej tematyki w czasach starożytnych. Zob. Baldry, 1952: 83–92; Sihvola, 1989; Franczak, 1997: 163–171; Franczak, 1998: 29–36. Historia ludzkości przedstawiona przez Lukrecjusza w piątej księdze poematu *O rzeczywistości* stała się także tematem podejmowanym w wielu rozprawach naukowych. Zob. Masson, 1909; Sikes, 1936; Merlan, 1950: 364–368; Boyancé, 1963; Powarkow, 1981; Danek, 1984; Campbell, 2003: XII – 385.

i moralnej²⁴. Ta część poematu jest ważna z punktu widzenia kwestii dotyczącej poznania wartości, gdyż poeta ukazuje w niej na przykładzie dziejów gatunku mechanizmy rządzące ludzkim poznaniem i rozwojem oraz wzajemne zależności pomiędzy różnymi aspektami i sferami, wokół których skupia się życie ludzi. Przedstawia w ten sposób także sytuację egzystencjalną i duchową współczesnego mu człowieka, jako rezultat przemian, które zachodziły i wciąż zachodzą w sposobie i warunkach życia ludzi.

Lukrecjusz rozpoczyna opowiadanie o najstarszym okresie w dziejach gatunku *homo sapiens* od opisu cech fizycznych, które charakteryzowały naszych przodków. Podkreśla przede wszystkim potężną budowę ich ciała, co wiązało się z ogromną siłą fizyczną, wytrzymałością i szybkością²⁵. Pierwotny człowiek,

²⁴ Epikur poświęcił dziejom gatunku ludzkiego jedynie niewielki *passus* w jednym z zachowanych dzieł, mianowicie w *Liście do Herodota*. Diogenes Laertios (X, 75) przytacza słowa założyciela Ogrodu, który pisał: „można się (...) i o tym przekonać, że natura ludzka zdobywa bogate i różnorodne poznanie dzięki kontaktowi z rzeczami i pod wpływem konieczności. Rozum zgłębia potem drobiazgowo to, czego mu natura dostarczyła, dodając nowe odkrycia, w jednej dziedzinie szybciej, w innej wolniej, Jego postępy są większe w pewnych okresach, a mniejsze w innych”. Wyróżnia więc Epikura fazę „w której człowiek jedynie odbierał wrażenia z otaczającego go świata i odpowiednio do tych doświadczeń się zachowywał, oraz okres późniejszy, kiedy korzystać zaczął ze swego umysłu, dokonując stopniowo różnych odkryć” (Korpanty, 1991: 123). Nie wspomina jednak twórca Ogrodu w ogóle o życiu ludzi pierwotnych, a zatem istnieje prawdopodobieństwo, że z ważnych programowo przyczyn Lukrecjusz kontynuuje inną tradycję, bo właśnie od opisu tego okresu życia ludzi rozpoczyna wywód na temat dziejów gatunku *homo sapiens*.

²⁵ Zob. V 925–928. Lukrecjusz wyraźnie podkreśla odmiennność fizyczną dawnych ludzi od tych, którzy żyją w czasach współczesnych poecie. Tego rodzaju sposób przedstawienia wyglądu człowieka wydaje się pozostawać w sprzeczności z głoszoną przez Epikura antyewolucyjną teorią, która odrzucała możliwość jakiegokolwiek postępu biologicznego w ramach jednego gatunku. W tej charakterystyce można jednak dostrzec wyłącznie „zastosowanie ogólnie panującej zasady wzrastania i starzenia się światów” (Danek, 1984: 128–129), która dotyczyła nie tylko ludzi, ale także wszystkich zwierząt. Zatem rodzenie się niegdyś istot o wiele potężniejszych związane było z młodością Ziemi i jej ówczesną płodnością, a odmienny wygląd przodków należy traktować jedynie jako różnicę „ilościową”, a nie „jakościową”. M. Pąkińska (1959: 18) w przypisywanych ludziom cechach widzi pewną kompensację braku przygotowania do życia dokonującą się za sprawą samej natury. „Jeśli chodzi o ludzką morfologię – konstatuje E. E. Sikes (1936: 145) – z powodu braku jakichkolwiek prawdopodobnych teorii ewolucji, żadna szkoła (oczywiście) nie sugerowała, że przodkowie człowieka kiedykolwiek chodzili na czterech kończynach, i że inteligencja wzrosła jak tylko człowiek osiągnął dwunożną egzystencję i mógł się stać zwierzęciem używającym narzędzi”. Zwolennicy doktryny Epikura, zaprzeczając teorii ewolucji, uznawali zatem, że człowiek pierwotny „był wierną kopią człowieka współczesnego” (Danek, 1984: 129).

pomimo wymienionych cech fizycznych, „nie jest bynajmniej istotą uprzywilejowaną przez naturę: kiedy się rodzi, jest bardziej słaby i nieporadny, niż jakiegokolwiek zwierzę, przychodzi na świat nagi i bezbronny, jak rozbitek wyrzucony na brzeg, nie przystosowany zupełnie do ciężkich warunków życia na ziemi; natura nie jest mu matką, lecz macochą” (Pąkcińska, 1959: 18). Nowonarodzony człowiek nie jest wyposażony w żadną wiedzę daną mu a priori, wszystkie umiejętności nabywa dopiero w trakcie swojego życia. Ludzie pierwotni, o których Lukrecjusz pisze, że pędzili żywot tułaczy (V 932), zaspokajali wszelkie swoje potrzeby na wzór dzikich zwierząt. Nie tworzyli zwartych społeczności ani żadnych związków, które przypominałyby więzy społeczne. Nie uświadamiali sobie także swojej sytuacji egzystencjalnej, obca była człowiekowi żyjącemu w tamtych odległych czasach refleksja nad samym sobą i nad zasadami funkcjonowania świata. Pierwotni ludzie ze spokojem przyjmowali naturalne następstwo pór dnia czy roku. Wykazywali intuicyjne rozumienie praw natury, które – zdaniem Lukrecjusza – ze względu na krępującą ducha religię, niemal zanikło w czasach współczesnych poecie (V 1160–1240). Nie można zatem mówić o istnieniu rozbudowanego systemu wartości moralnych na tym poziomie rozwoju gatunku ludzkiego. Jedyną wartością dla człowieka pierwotnego, wartością nieuświadomioną, gdyż bliższą postrzeganiu zmysłowemu i instynktowi zwierząt niż ludzkiej *ratio*, była jego własna egzystencja, czyli zaspokojenie podstawowych potrzeb biologicznych i zachowanie życia²⁶. Podstawowym kryterium dokonywania przez naszych antenatów aksjologicznej oceny rzeczywistości był instynkt samozachowawczy, który pozwolił ludziom przetrwać ten trudny okres dziejów. Lukrecjusz w najdawniejszym okresie istnienia gatunku *homo sapiens* dopatruje się występowania elementów charakterystycznych dla koncepcji podkreślających prymitywny charakter ludzkiej egzystencji²⁷ przejawiający się w życiu pozbawionym późniejszych wygod i systematyzacji w zakresie międzyludzkich relacji oraz dopatruje się pewnych cech mitycznego czasu złotego wieku²⁸, kiedy Ziemia była bardziej płodna, a życie toczyło się zgodnie

²⁶ Z. Danek (1984: 131) motywy ich postępowania określa mianem „odruchy naturalnego egoizmu”.

²⁷ Reminiscencje tej koncepcji można znaleźć u następujących autorów: Ajschylos (*Prometeusz w okowach* 451–460); Sofokles (*Antyгона* 332–371); Eurypides (*Błagalnice* 201–213); Ksenofanes (zob. Stobajos, *Anthologia* I, 8, 2); Archelaos (zob. Hipolit, *Refutatio Omnium Haeresium* I, 9, 1); Protagoras (zob. Platon, *Protagoras* 320d–322d); Platon (*Polityk* 274c); Krytiasz (zob. Diels, 1966: 386); Tukidydes (*Wojna peloponeska* I 1–19, II 35–46); Isokrates (*Panegyryk* 28).

²⁸ Reminiscencje tej koncepcji można znaleźć u następujących autorów: Homer (*Od.* IV 85–89, VIII 179–183, IX 105–130); Hezjod (*Prace i dni* 42–46, 109–126, 170–173a); Pauzanasz, *Wędrówki po Helladzie* V 7, 6); Kratinos (zob. Kock, fr. I 64K); Teleklejdes (zob. Kock, fr. I 209 K); Eupolis (zob. Dworacki, 1991: 95–98); Arystofanes

z prawami natury, a więc było wolne od nieuzasadnionych lęków przed przyrodą, bogami i karami po śmierci, które pojawiają się wraz z wieloaspektowymi przemianami życia ludzi.

Człowiek musiał osiągnąć odpowiedni stopień rozwoju umysłowego, aby uczynić krok w celu zawiązania przymierza z innymi przedstawicielami swojego gatunku i wytworzenia nieznanych mu dotąd wartości moralnych takich jak: troska o wspólne dobro, poszanowanie prawa²⁹, altruizm czy przyjaźń. Zanim to jednak nastąpiło, ludzie

nec commune bonum poterant spectare neque ullis
moribus inter se scibant nec legibus uti. (V 958–959)

nie umieli baczyć na wspólne dobro, nie znali między sobą żadnych obyczajów i użycia praw.

Należy więc uznać, że nawet jeśli dopuszczali się czynów moralnie złych, nie były one działaniem celowym i uświadomionym. W pierwszej fazie życia ludzi na ziemi postępowanie ich było bowiem podobne do zachowania dzikich zwierząt. A, jak twierdzi Diogenes z Ojnoandy „[Żadne zwierzę] nie jest zdolne [zawrzeć] umowy, [zło wyrządzić lub gwałtu dokonać]” (Powarkow, 1981: 41). Lukrecjusz niestety nie wyjaśnia, w jaki sposób człowiek wyłączył się z kręgu innych istot do tej pory współżyjących w naturze na owych warunkach i dokonał zerwania ze światem zwierzęcych instynktów na rzecz rozumnej kalkulacji³⁰.

W końcowych wierszach opisu prymitywnego życia człowieka (V 999–1010) Lukrecjusz podsumowuje swój dotychczasowy wywód. Czyni to na zasadzie parenetycznego porównania między dawnym a współczesnym sobie bytowaniem ludzi. Zauważa, że pierwotni mieszkańcy Ziemi bywali ofiarami dzikich zwierząt, lecz nie ginęli masowo „pod wodzą sztandarów”, ani „nie rozbijały o skały okrętów i ludzi spienione bałwany morza” (V 999–1001). Wówczas bowiem sztuka żeglugi (*ratio navigii*), którą Lukrecjusz uważa za niegodziwą (*improba*), *tum caeca iacebat* (V 1006). Niekiedy pierwszych ludzi „morzył brak

(Chmury 398, 1070, *Plutos* 581); Platon (*Państwo* 546 e, *Kratylos* 398a, *Polityk* 269a–274d, *Prawa* 713b–714b); Empedokles z Akragas (Emp. B 128, 182c); Aratos z Soloi (*Fajnomena* 110–114); Teokryt (*Sielanki*, 12, 15–16).

²⁹ O pochodzeniu prawa zob. Olmedo, 2017: 30–44.

³⁰ Przypominam, że ten proces nie odbył się na drodze ewolucji, gdyż epikureizm odrzucał możliwość zaistnienia jakichkolwiek zmian jakościowych w obrębie gatunków. Wytlumaczenie tego zjawiska nie jest oczywiste. Istnieje prawdopodobieństwo, że zadziałał w tej sytuacji przypadek, jako pochodna nie dającego się przewidzieć odchylenia atomów, które sprawiły, iż wytworzył się w człowieku odpowiedni układ atomów, który pozwolił mu na poskromienie w pewnej mierze niesprzyjającej mu przyrody i jakościową zmianę egzystencji.

pożywienia (*penuria cibi*)” (V 1007), teraz bardziej zgubny wydaje się być nadmiar dóbr i obfitość stołów. Zdarzało się także, że przodkowie zatruli się przez nieuwagę, podczas gdy współcześni mu ludzie czynią to z premedytacją sprytnie podając truciznę bliźnim. Ten *passus* wyraźnie wskazuje na fakt, że Lukrecjusz jest przekonany, iż wiedza techniczna, którą człowiek zdobył po wyjściu z okresu prymitywnej egzystencji przyczyniła się nie do eliminowania ze świata wartości negatywnych, lecz do ich spotęgowania.

Wraz z upływem czasu ludzie stopniowo zwiększali swoją władzę nad przyrodą (zob. Powarkow, 1981: 41). Zasadnicza przemiana w życiu człowieka nastąpiła po kilku przełomowych odkryciach. Lukrecjusz – jeszcze raz podkreślam – nie wspomina, w jaki sposób człowiek postawił pierwszy krok na drodze od stanu pierwotnej zwierzęcości ku rozwojowi zaawansowanej kultury ludzkiej. Można jednak mniemać, że (zgodnie z doktryną Ogrodu) pchnęła go do rozwoju sama Natura, która „pokazała drogę, pozostawiając postęp stopniowemu doświadczeniu” (*experientia mentis/paulatim docuit pedetemptim progredientis* V 1452). Poeta stanowczo odrzuca możliwość wszelkiej boskiej ingerencji, która była wówczas postrzegana jako niezbędny impuls nie tylko w dziele kreacji, ale i w dalszym rozwoju. Kolejnym ważnym źródłem wiedzy człowieka, w tym wiedzy o wartościach etycznych jest właściwy mu rozum, za pomocą którego człowiek nauczył się dostrzegać pewne zależności występujące w świecie, gromadzić przeżycia i doświadczenia, i widzieć korzyść płynącą z właściwego postępowania. Źródeł pochodzenia wiedzy etycznej u gatunku ludzkiego należy zatem doszukiwać się w doświadczeniach początkowej fazy przemian w naturze, z których człowiek wyciągał spontanicznie określone wnioski. Z biegiem czasu od spontanicznej żywiołowej wiedzy rozum kierował człowieka ku systematycznej teoretycznej kalkulacji.

W przypadku Lukrecjuszowego opisu kolejnych etapów życia rodzaju ludzkiego można mówić przynajmniej o kilku, poza etycznym, aspektach cywilizacyjnej transformacji. W swoim wykładzie bowiem zawiera poeta informacje dotyczące zarówno postępu technicznego, czy przemian ekonomicznych, jak też kształtowania się społeczeństwa, ze szczególnym jednak naciskiem przedstawia reperkusje przemian cywilizacyjnych zachodzące w sferze ludzkiej moralności. Jak zauważa A. Nowicki (1986: 251) „zafascynowany różnorodnością form przyrody i życia społecznego, wielością przyczyn, wielorakością powiązań, wielością stron każdego zjawiska, Lukrecjusz stara się w swoim poemacie uwypatnić obiektywną wieloaspektowość świata i obiektywne sprzeczności obserwowanych procesów”. Dowodem na wielopłaszczyznowe ujęcie rzeczywistości w poemacie Lukrecjusza jest właśnie opis rozwoju cywilizacji ludzkiej. Wpływ na postrzeganie przez poetę świata i praw nim rządzących miała nie tylko jego znajomość poglądów Epikura, lecz także informacje dotyczące życia różnych ludów, które odnalazł w dziele Herodota bądź innych żyjących wcześniej autorów. Ponadto, sam bogaty w wydarzenia okres, w którym żył poeta, dostarczył

mu niemało cennego materiału dla filozoficznych medytacji. A był to czas żartych walk domowych, okrucieństwa, okres niezwykle burzliwy, wstrząsany namietnościami, a nadto czas upadku dotychczas kulturowanych zasad moralnych³¹.

Lukrecjusz niewątpliwie dostrzegał postęp cywilizacyjny i traktował go jako zjawisko dobre. Świadczą o tym wymownie chociażby ostatnie wiersze księgi piątej (V 1454–1457) (por. Korpanty, 1991: 129). Z pewnością Lukrecjusz sam korzysta w swoim życiu z wielu udogodnień, jakie niesły zdobycze techniki i życie w zorganizowanym społeczeństwie. Nie krytykuje on zatem „twórczego ludzkiego ducha”, dzięki któremu człowiek osiągnął status istoty cywilizowanej. Nie może jednak pominąć ujemnych aspektów tego rozwoju, które konsekwentnie ukazuje w swoim dziele. Wszystkie odkrycia nie były bowiem tworamı jedynie natury, przypadku i rozumu, „ale także urojeń, nienasyconej chciwości ludzkiej i niewdzięcznej żądzy coraz wymyślniejszego używania” (Krokiewicz, 2000: 174). W ujęciu Lukrecjusza bardzo wyraźna jest zależność pomiędzy intelektem i moralnym życiem człowieka a warunkami, w jakich egzystuje, gdyż opanowanie ognia – uczył poeta epikurejski – uczyniło człowieka istotą uspołecznioną, życie społeczne wytworzyło zaś mowę. Pierwotna architektura pozwoliła już na przykład kojarzącej się parze zamieszkać we wspólnej chacie i tym samym zaczęła się rozwijać miłość małżeńska i rodzicielska³². W procesie tym – twierdzi B. Farrington (1954: 280–281) – tkwiły jednak pewne nieuchronne przeciwieństwa. Ogień, który umożliwia cywilizację, osłabił człowieka fizycznie. Albo znowu ustanowienie własności i pieniądza wprowadziło społeczeństwo w stan zamieszania i wzajemnych konfliktów.

Autor poematu konstatuje więc, że osiągnięcia cywilizacyjne ludzkości, z punktu widzenia doktryny Ogrodu, nie tylko nie zapewniły większego szczęścia, a raczej „otworzyły namietnościom nowe okazje do rozpasania” (Boyancé, 1963: 260). Życie społeczne rozbudziło w ludziach ambicje i chciwość, z tych zaś wyniknęła niezgoda i towarzyszące jej wojny. Każdy nowy element wzbożający życie człowieka pierwotnego, nawet muzyka, wywołuje u filozofa gorzką refleksję (zob. Mammi, 2017: 9–10). „Pewne wynalazki bowiem – zauważa J. Korpanty (1991: 129) – wykorzystano przeciwko człowiekowi (np. żelazo), rozwinięte życie społeczne cechuje żądza władzy i bogactw, prowadząca nawet do przelewu krwi, ludziom nie dane jest zaznać szczęścia spokoju wewnętrznego, dręczą ich wspomniane żądze i lęk przed bogami”. Chociaż człowiek dzięki pomocy natury, przypadku i rozumu wraz z doświadczeniem osiągnął szczyt rozwoju (*cacumen*), to z biegiem czasu te źródła wiedzy zaczęły tracić na znaczeniu

³¹ Zob. Leśniak, 1960: 18–20; Schiesaro, 2007a: 63–64; Galzerano, 2009: 24–30; Rebeggiani, 2019: 1–23.

³² O miłości rodzicielskiej zob. McConnell, 2018: 72–89.

na rzecz niekontrolowanych przez rozum instynktów. Lecz w tym przypadku zachowania człowieka nie są zgodne z naturą, są raczej występkiem nie tylko przeciwko naturze, ale i przeciwko samemu człowiekowi (V 1430–1433).

Podsumowując dotychczasowe rozważania można stwierdzić, że ludzie jako ogół od czasów pierwotnych do współczesnych Lukrecjuszowi zdobywali wiedzę z zakresu etyki i moralności z jednej strony w sposób spontaniczny i żywiołowy, czerpiąc wzorce z natury i wykorzystując zaistniałe sytuacje na swoją korzyść (*natura et utilitas* V 1028–1029), z drugiej strony zaś, zyskując ją z teoretycznych rozważań będących wynikiem zgromadzonej wcześniej wiedzy (*usus et experientia mentis* V 1452). Wiedza etyczna nie była zatem, jak już zostało podkreślone, i nie jest ludziom zaszczipiana przed urodzeniem, gatunek ludzki nabywa i modyfikuje ją poprzez doświadczenia, w zależności od potrzeby i korzyści. Narzędzi zaś ku temu od najdawniejszych czasów dostarczają ludziom zmysły i rozum, które z czasem mogły i nadal mogą wykształcić charakteryzujące mędrca epikurejskiego intuicyjne odczucie tego, co dobre, i tego, co dobru przeciwne.

Nauka o źródłach poznania i pochodzenia wiedzy ludzkiej o wartościach moralnych ukazana przez Lukrecjusza w piątej księdze poematu ma wymiar ogólnoludzki i społeczny³³. W opisie dziejów ludzkości zawartym w poemacie *De rerum natura* poeta ukazuje źródła poznania i pochodzenia wiedzy etycznej, z jakimi spotykamy się w przypadku przemian w zakresie moralności, które miały miejsce w świadomości gatunku *homo sapiens* w bliżej niezidentyfikowanym czasie i miejscu³⁴. Przekształcenia te zachodziły zdaniem Lukrecjusza na kilku

³³ Zob. Ossowska, 1963: 342; Grzesiowski, 1985: 241, 244–245; Lipiec, 2001: 39–40.

³⁴ Niektórzy komentatorzy w przedstawionym przez Lukrecjusza rozwoju społeczeństwa dopatrują się odbicia historii Rzymu. Sikes (1936: 154) uważa, że poeta myśli w kategoriach dziejów wielkiego imperium. Według tego badacza odnajdujemy w dziele *O rzeczywistości* wiele reminiscencji z przeszłości, dotyczących między innymi historycznego faktu wypędzenia Tarkwiniusza, ustanowienie konsulów, a także odwołania do wojen z Kartaginą (V 1303), czy wzmianki o Ankusie (III 1025) i Scypionie (III 1034). Owe interpolacje mają ponadto świadczyć o oryginalności rzymskiego epikurejczyka i braku w tej materii niewolniczej zależności od greckiego oryginału”. Jednak historia Aten przebiegała podobnie i wcześnie epikurejczycy, jeśli nie sam Epikur, mogli również w swojej politycznej teorii odwoływać się do czasów greckich królów, tyranii oraz historii powstania demokracji. Takiego zdania jest P. Boyancé (1963: 249), który twierdzi, że „schemat historyczny Lukrecjusza nie nadaje się raczej do zastosowania w stosunku do historii Rzymu”. Tego rodzaju ujęcie mogło być bowiem charakterystyczne dla wielu kształtujących się społeczeństw. Nie da się wszak w pełni wykluczyć wpływu szerokiej wiedzy Lukrecjusza o dziejach człowieka na kształt jego poematu. Przecież – jak zauważa Popławski (1932: 193) – „mniemanie, że [niektóre] arcydzieła literatury są rezultatem gospodarczego, politycznego i stanowego jest uzasadnione i słuszne (...). W takim samym stopniu są również tworzywem państw

plaszczynach, w dwóch różnych kierunkach. Pierwszy z nich można określić mianem ascendentno-progresywnych przekształceń, z którymi mamy do czynienia w przypadku rozwoju więzi społecznych czy postępu myśli ekonomicznej. Z drugiej strony zaś przemiany w dziedzinie moralności cechuje descendentno-regresywny charakter, który przejawia się w rozwoju u ludzi negatywnych skłonności, nieznanymi człowiekowi pierwotnemu³⁵.

W toku dziejów odkryto i zdefiniowano różnego rodzaju wartości. Ludzkość wykonała niemałą pracę i w wielu dziedzinach osiągnęła szczyt rozwoju. Lukrecjusz pisze:

sic unum quicquid paulatim protrahit aetas
in medium ratioque in luminis erigit oras;
namque alid ex alio clarescere corde videbant,
artibus ad summum donec venere cacumen. (V 1454–1457)

Tak wszystko powoli czas wydobywa z ukrycia i rozum wynosi na brzegi światłości. I oto mocą serca widzieli, jak jedno świeciło z drugiego, aż w sztukach doszli do najwyższego szczytu.

I chociaż poeta wyraźnie wskazuje na negatywny charakter przemian, jakie w toku dziejów zachodziły w sferze moralności ludzkiej, bez wątpienia dostrzega fakt, że obok osób głoszących powszechnie przyjęte poglądy, pojawiły się także jednostki, które, nie dając się ponieść nurtowi ogólnych tendencji, wyłamały się spod jarzma obowiązujących norm i stworzyły systemy, w których dokonały przewartościowania i ponownego zhierarchizowania podstawowych wartości etycznych tak mało obecnych w rozwijających się ekonomicznie i gospodarczo społeczeństwach. Do tych wybitnych jednostek Lukrecjusz zalicza na pierwszym miejscu Epikura.

i społecznej struktury, gdyż myśliciel i poeta, zanim zwykli ludzie spostrzegają zmianę, jaka dokonywa się w nich samych i w społeczeństwie, już uświadamia sobie i daje jej pełne ideologiczne brzmienie w poemacie lub w traktacie; w ten sposób arcydzieło wyprzedza świadomość innych ludzi, a twórca jego staje się promotorem społeczeństwa”. Wszak pierwsze stulecie przed Chrystusem było przecież okresem rozkwitu intelektualnego życia i twórczości Rzymian, do czego przede wszystkim przyczyniły się różne transformacje prawne, polityczne i gospodarcze. A zatem Lukrecjusz w opisie dziejów ludzkości nie tyle przedstawia właściwą historię Rzymu, ale „zafascynowany różnorodnością form przyrody i życia społecznego, wielością przyczyn, wielorakością powiązań, wielością stron każdego zjawiska (...) stara się w swoim poemacie uwydatnić obiektywną wieloaspektowość świata i obiektywne sprzeczności obserwowanych procesów”. Nowicki, 1986: 251.

³⁵ O ascendentno-progresywnych i descendentno-regresywnych modelach historii świata zob. Grzelak-Krzymianowska, 2002: 86–110; Por. Krokiewicz, 2000: 175.

1.1.3. Źródła wiedzy etycznej w aspekcie indywidualnym

Filozof z Samos, założyciel Ogrodu, powołał do życia szkołę filozoficzną, której celem było życie zgodne z ogłoszonymi przez niego zasadami i w miarę możliwości krzewienie wśród bliskich i znajomych osób sposobu życia, który, jako jedyny, według niego, może pomóc człowiekowi osiągnąć szczęście. Z poematu *O rzeczywistości* trudno jednak dowiedzieć się, jakie, zdaniem Lukrecjusza, były źródła poznania i pochodzenie wiedzy Epikura o wartościach moralnych. Epikureizm zakłada, że wszyscy ludzie zbudowani są z identycznej materii i wykazują podobne mechanizmy w działaniu i myśleniu. W takim kontekście nasuwa się pytanie, co powoduje, że między ludźmi istnieje znacząca różnica, jeśli chodzi o poziom rozwoju funkcji poznawczych, a co za tym idzie, także wiedzy o prawach moralnych. W tej kwestii ponownie należy odwołać się do fizycznej koncepcji przedstawionej w dziele Lukrecjusza, zgodnie z którą obecna w przyrodzie jednorodność materii, czyli atomów nie wyklucza tworzenia z nich różnorodnych form w obrębie tego samego gatunku, gdyż wszystkie procesy powstawania i giniecia są przemianami ilościowymi materii, co w konsekwencji prowadzi do zróżnicowania jakościowego powstałej z niej formy. Na kształt zaś zbudowanej z atomów formy ma wpływ bezpośrednio natura, która zniewoliła atomy do ciągłego poruszania się w próżni i w rezultacie brania udziału w akcie kreacji i destrukcji, a także parenkliza, za pomocą której epikurejczycy tłumaczą pojawiające się w rzeczywistości i nie dające się wyjaśnić w inny sposób różnice. Z treści poematu można zatem wnioskować, że właśnie natura wraz z przypadkiem sprawiły, że Epikur stał się odkrywcą jedynie słusznego sposobu egzystencji. Charakteryzowały go bowiem takie cechy jak zmysł obserwacji, bystrość umysłu, zapał i odwaga, o których rozwój u adeptów doktryny Lukrecjusz postuluje wielokrotnie w swoim poemacie. Wystarczyły one Epikurovi do tego, aby odkryć w otaczającym go świecie prawdy, które do tej pory pozostawały przed światem ukryte (I 62–74; III 1–30; V 1–54).

Oczywiście także w przypadku Epikura wiedza etyczna, podobnie jak w przypadku wszystkich wcześniejszych przedstawicieli naszego gatunku, nie była wrodzona. Sam filozof podjął decyzję o jej zgłębianiu dopiero wówczas, gdy dostrzegł mroczną i nieszczęśliwą egzystencję człowieka spowodowaną zarówno wpływami religii (I 62–65), jak i trybem życia³⁶. Wiedza etyczna Epikura wynika zatem w pewnej mierze z osobistego doświadczenia filozofa, które stało się zarazem bodźcem do wszczęcia przez niego poszukiwań nowych wartości w świecie, jak i do przekroczenia pewnych określonych schematów myślenia i postępowania. O Epikurze autor dzieła *O rzeczywistości* pisze:

³⁶ Zob. III 1–30; V 1–54: Lukrecjusza wymienia: *metus Acheruntis, crimen, aerumnae, miseri, religio, avarities, honorum cupido, scelus, labor, formido mortis, egestas, avidus, caedes, crudelis, tristis, funus, odere, invidia, cura, odium*.

nam cum vidit hic ad dictum quae flagitat usus
 omnia iam ferme mortalibus esse parata
 et, pro quam possent, vitam consistere tutam,
 divitiis homines et honore et laude potentis
 affluere atque bona gnatorum excellere fama,
 nec minus esse domi cuiquam tamen anxia cordi,
 atque animi ingratis vitam vexare sine ulla
 pausa atque infestis cogi saevire querellis,
 intellegit ibi vitium vas efficere ipsum
 omniaque illius vitio corrumpier intus,
 quae conlata foris et commode cumque venirent; (VI 9–19)

Zobaczywszy bowiem, że istotnie wszystko, czego koniecznie potrzeba do życia, zostało przygotowane dla śmiertelnych i że życie jest w miarę możliwości zabezpieczone, że moi ludzie opływają w dostatki, cześć i sławę, tudzież chlubią się dobrym imieniem swych synów, a niemniej jednak każdemu lęk ściska serce w domu i niewdzięcznymi skargami ducha życie dręczą, jak by ich jakiś powód przymuszał srożyć się we wrogich skargach – zrozumiał, że winę ponosi tu samo naczynie i że z jego winy psuje się w nim wszystko, co tylko zostało nagromadzone z zewnątrz i jakie tylko przybyły dostatki.

Zdobyta przez Epikura wiedza (*talia praemia* V 4–5) została, zdaniem Lukrecjusza, wynaleziona i zrodzona w jego sercu (*pectore parta suo quaesitaque* V 5) w tym sensie, że wrażliwość filozofa na nieszczęście człowieka stało się dlań motywacją do poszukiwania i zgłębiania informacji o lepszym sposobie życia. Zatem obok doświadczenia niezbędne okazały się również chęci, zapał czy wręcz natchnienie prowadzące filozofa do poszukiwania właściwej wiedzy.

Wykorzystane przez Lukrecjusza słowo oznaczające pierś czy też serce (*pectus*), w którym zostaje zrodzona nauka Epikura, zawiera w swej treści elementy delikatnych atomów kształtujących duchową naturę człowieka, jak i rozumu, który jest racjonalną częścią ludzkiego charakteru. Narzędziami tworzenia przez Epikura nowego „świata wartości” są więc współwystępujące w człowieku złączona z duchem dusza oraz rozum, skoro, właśnie o Epikurze Lukrecjusz pisze, że przewędrował myślą i duchem³⁷ (*mente animoque*) bezmiar całości. Z tych dwóch czynników ważniejszy wydaje się rozum, jako że poeta wyraźnie podkreśla racjonalny charakter wiedzy Epikura, określając jego przekonania mianem *ratio* (III 14), a jej pochodzenie wywodzi z „boskiego umysłu” (*mente divina coorta*). W poszukiwaniach materialisty Epikura nie może oczywiście zabraknąć również wiedzy czerpanej z doświadczenia zmysłów. I chociaż Lukrecjusz

³⁷ A. Krokiewicz w. I 74 oddaje sformułowaniem „lotna myśl”, co nie do końca oddaje charakter myśli zawartej w poemacie Lukrecjusza, stąd odchodzę w tym miejscu od tego tłumaczenia.

w swoim wywodzie wyraźnie tego nie werbalizuje, samo współwystępowanie rozumu, ducha, duszy i ciała zakłada ich wzajemny na siebie wpływ i współdziałanie. Epikur szuka w świecie warunków do zaistnienia idealnej harmonii oddziaływania tych czynników. Poszukiwania jego nie ograniczają się do postrzeganej przez ogół ludzi rzeczywistości, skoro on właśnie „podążył daleko poza ogniste wały świata” (*extra flammantia moenia mundi* I 72–73), co oznacza, iż zasadniczo wyszedł w swoich rozważaniach poza powszechne i skostniałe mniemania dotyczące wszelkich spraw, wokół których obraca się życie ludzi³⁸.

Inaczej kształtują się źródła wiedzy etycznej samego Lukrecjusza i współczesnych mu odbiorców doktryny. Także oni nie zostali wyposażeni w żadną aprioryczną wiedzę o wartościach moralnych, a zatem muszą podjąć się świadomego wysiłku epistemologicznego, aby przyswoić sobie wartości propagowane przez Epikura. Wysiłek jest tym większy, im bardziej poszczególni ludzie prześląkli powszechnie występującymi tendencjami moralnymi otaczającego ich świata, które sprawiają, że nawet dorośli ludzie

nam vel uti pueri trepidant atque omnia caecis
in tenebris metuunt... (III 87–88)

jak dzieci biegają w popłochu i w ślepych ciemnościach wszystkiego się boją...

Epikurejczycy zdają sobie sprawę z tego, że umysł i ciało razem powstają, a następnie rosną, osiągając szczyt rozwoju w wieku dojrzałym, a ostatecznie ulegają degeneracji i giną w tym samym czasie (III 445–454). A ponadto człowiek posiada swój własny charakter i naturę, które w pewien sposób wydają się determinować i kształtować jego życie (III 287–322).

Lukrecjusz jako epikurejczyk zauważa, że już od najwcześniejszego dzieciństwa kształtuje się w człowieku myślenie i świadomość poprzez obserwację świata oraz kumulowanie wszelkiego typu doświadczeń. Wraz z postępującym wiekiem człowiek zdobywa wiedzę o świecie i o sobie samym. Ta zaś wraz z nabytym doświadczeniem jest warunkiem koniecznym do poznania, zrozumienia i w rezultacie kierowania się w życiu wartościami epikurejskimi. Dlatego też naukę zawartą w poemacie *De rerum natura* Lukrecjusz kieruje zasadniczo do bogatych w doświadczenia ludzi dojrzałych, którzy siłą umysłu mają rozwiniętą na tyle, że są zdolni zgłębić tajniki i odkryć sens przekazanej w dziele doktryny, a jednocześnie potrafią uwolnić się od nacisku skostniałej tradycji i zwyczajowo funkcjonującej moralności, nacechowanej bezrefleksyjnością. Człowiekowi, który świadomie podejmuje trud zdobywania wiedzy nie stoją na przeszkodzie ani

³⁸ Lukrecjusz w tym miejscu nawiązuje prawdopodobnie do koncepcji Heraklita (zob. I 635–644), który uznawał ogień za główne tworzywo wszystkich rzeczy. W ten sposób jednocześnie ukazuje, że koncepcja stworzona przez Epikura odbiega od wcześniejszych koncepcji dotyczących filozofii przyrody i fizyki.

jego wcześniejsze poglądy ani wrodzona mu natura, gdyż, jak Lukrecjusz zauważa, ta ulega przemianie pod wpływem przyswojonej sobie nauki epikurejskiej i dzięki bystremu umysłowi człowieka (III 307–310). Jak twierdzi S. Toulmin (1986: 221), nie byłoby miejsca dla moralnej refleksji „wśród ludzi, których uczucia i orientacje myślowe byłyby niezmiennie, którzy przeto zachowywaliby się [zawsze] dokładnie tak samo”. Niemniej niezbędny w owych przemianach jest pewien wysiłek, który w zdobywanie wiedzy włożył również sam Lukrecjusz, skoro pisze:

conquisita diu dulcique reperta labore
digna tua pergam disponere carmina vita... (III 419–420)

A teraz pocznę ci – nuże – snuć pieśni godne twego życia, pieśni, których długo szukałem i które w słodkim wynalazłem trudzie...

Kolejnym, obok własnej natury i środowiska, źródłem zdobywania wiedzy etycznej przez człowieka w filozofii epikurejskiej jest określony autorytet³⁹. Doktryny moralne, zwłaszcza te o większym zasięgu, zostają powołane do życia z reguły przez ich stwórcę, profetę pewnych ogólnych zasad, na których dana doktryna moralna ma się opierać (zob. Ziemiński, 1994: 94). W przypadku interesującej mnie koncepcji tym stwórcą był Epikur⁴⁰. Kolejną po powołaniu jej

³⁹ Szczególną cechą każdego autorytetu jest zdolność do wzbudzania podziwu, respektu i najczęściej gotowości do jego naśladowania. Źródłem autorytetu są szczególne uzdolnienia, sprawności i osiągnięcia (zasługi) danej osoby, a często także jej wyróżniona pozycja społeczna, zakres sprawowanej władzy, rozległa i głęboka wiedza, podeszły wiek i rodzaj osobistego doświadczenia życiowego. Ponadto często wyróżnia się autorytet wewnętrzny i zewnętrzny (wobec danej grupy społecznej), personalny i instytucjonalny, naturalny i charyzmatyczny, tradycyjny i nowoczesny, ogólnospołeczny i lokalny, rzeczywisty i pozorny, prawdziwy i fałszywy, moralnie chwalebny i moralnie naganny, pozytywny i negatywny itp. Autorytet może pełnić szereg istotnych funkcji społecznych, m.in. w procesie wychowania moralnego i kształtowania tzw. osobowości moralnej. (Definicję podaję za: Jedynak, 1994: 21–22).

⁴⁰ Por. I 62–74; Zob. też III 1–30; V 1–54: W opisie dziejów ludzkości w księdze piątej i w innych miejscach w poemacie Lukrecjusz wspomina o fakcie, że z dnia na dzień coraz więcej ci, co górowali zdolnością i mieli bystre serce, uczyli zmieniać dawniejszy sposób życia (V 1105–1112), następnie zachcieli stać się sławni i potężni oraz kierować innymi ludźmi, lecz nie stali się autorytetami, których ludzie chcieliby naśladować, a zatem nie przyczynili się do pozytywnej moralnej przemiany człowieka, którą postulują epikurejczycy. Inny fałszywy autorytet pojawił się również w toku dziejów. I chociaż także wierzenia religijne zaczynają w pewnym momencie historycznym wpływać znacząco na kształtowanie się uznawanych norm moralnych. Zostają one zwerbalizowane i instytucjonalizowane i nie raz poparte autorytetem, który nadaje owym normom element absolutyzacji. Tego rodzaju autorytety stają się jedynie

do życia klasyczną fazą rozwoju doktryny moralnej – jak stwierdza Z. Ziemiński (*ibidem*: 94) – jest doprecyzowanie stworzonych wcześniej zasad i wskazanie ich szczegółowych konsekwencji przez egzegetów danej koncepcji, co łączy się niekiedy z uproszczeniem bądź transformacją doktryny. W dalszej kolejności następuje katechizmowe ujęcie myśli profety i dopiero w ten sposób skodyfikowana nauka może stać się podstawą postępowania jej czynnych wyznawców. Epikur sam jednak jest zarówno twórcą koncepcji, jej egzegetą, jak i autorem katechizmowego ujęcia głoszonej przez siebie doktryny. Autorytet bowiem może być albo bezwzględny, czyli supranaturalny, albo pochodzić od instytucji lub osób, których nauki z czasem dla wyznawców nabierają charakteru *sacrum* (zob. Lipiec, 2001: 130). Z pierwszą tego rodzaju sytuacją – ubóstwienia określonej osoby – mamy do czynienia właśnie w przypadku szkoły Epikura. Lukrecjusz *explicite* wyraża w poemacie zarówno swoje dla niego uwielbienie, jak i deklaruje zależność od filozofa z Samos. Rzymski poeta wskazuje na Epikura jako źródło swojej wiedzy, kiedy pisze, że autor doktryny ukazał nie tylko najwyższe dobro, ale także sposoby jego osiągnięcia (VI 24–28). Lukrecjusz w dziele przyznaje się także do miłości i naśladowania mistrza, kiedy podkreśla swoje zaangażowanie w podążaniu za wiedzą Epikura. Dodatkowo wychwala go w następujących słowach:

tu, pater, es rerum inventor, tu patria nobis
suppeditas praecepta, tuisque ex, inclute, chartis,
floriferis ut apes in saltibus omnia libant,
omnia nos itidem depascimur aurea dicta,
aurea, perpetua semper dignissima vita. (III 9–13)⁴¹

Ty jesteś, o ojcze, objawicielem rzeczywistości, ty nam hojnie udzielasz rad ojcowskich, i jako te pszczoły na kwiecistych łąkach wszystko wysysają, tak i my z twoich kart, o arcymistrzu, skrzętnie zbieramy wszystkie złote słowa, złote i ze wszech miar godne wiecznego żywota!

Obok powyższych wierszy, w poemacie *O rzeczywistości* można odnaleźć także fragmenty tekstu, w których da się dostrzec walkę, jaką poeta toczy

środkiem wykorzystywanym do manipulacji człowiekiem i całymi narodami. (...) *quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt / somnia, quae vitae rationes vertere possint* – zauważa poeta (I 104–106). Ludzie zaś chętnie się tego rodzaju działaniom poddają. Autor poematu *De rerum natura* zauważa, że przedstawiciele gatunku *homo sapiens*, chociaż przez naturę zostali wyposażeni w zmysły i rozumną myśl, to jednak *quandoquidem sapiunt alieno ex ore petuntque/res ex auditis potius quam sensibus ipsis,/ nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante* (V 1133–1135). Innego rodzaju autorytetem staje się postać Epikura i głoszona przez niego koncepcja.

⁴¹ Por. też Lucr. V 1–12, 55–56.

pomiędzy uznaniem w pełni autorytetu Epikura, a umiłowaniem własnej twórczości literackiej i dumą z niej (I 922–930, IV 1–25, V 335–337). Lukrecjusz, chociaż przekazuje doktrynę stworzoną przez kogoś innego, nie chce sam pozostać twórcą anonimowym i niedocenionym wśród współczesnych mu osób. Stąd tak wyraźne podkreślanie swych zasług w dziedzinie poezji, za pomocą której z przedmiotowej funkcji tego, kto przekazuje założenia doktryny, staje się on podmiotem silnie zaznaczającym swoją obecność zarówno w treści przedstawionego wywodu, jak i w treści samej doktryny. Ponadto, ukazując w ten sposób czytelnikowi swoją w istocie słabość, którą w tym przypadku jest nadzieja zdobycia sławy i duma poety, a być może i wrodzona mu wrażliwość, Lukrecjusz zbliża się do czytelników poprzez ukazanie, że jest takim samym człowiekiem, jak każdy z nich⁴². Poeta zatem, pomimo dokonań, wciąż jeszcze musi się rozwijać. Niemniej osiągnięcie „boskiego” życia Epikura – wydaje się sugerować poeta – które wymaga, co prawda, wysiłku i wytrwałości, jest potencjalnie możliwe.

Dla ludzi współczesnych poecie, a konkretnie czytelników utworu, niezmiennym autorytetem w kwestiach etycznych powinien być zatem zarówno Epikur, jak i Lukrecjusz, który uprzystępnia im zasady jego nauczania. W tym procesie „Ważną rolę odgrywają [bowiem] ludzie realizujący wskazania określonej doktryny moralnej w sposób bohaterski (...) Bohaterowie muszą być jednak dla danego środowiska możliwi do zrozumienia, porównywalni z tymi, dla których mają stanowić wzór” – zauważa Z. Ziemiński (1994: 95). I chociaż w ten sposób autor poematu *O rzeczywistości* namawia czytelników do tego, by zdobywali wiedzę w formie krytykowanego przez siebie czerpania jej z doświadczeń innych ludzi (V 1133–1135), to jednak w tym przypadku odbiorcy mogą prawdziwość tej wiedzy zweryfikować za pomocą zmysłów, własnego doświadczenia i rozumu. Zmysły służą człowiekowi do poznania rzeczywistości w jej istotnej formie, a zatem są elementem, dzięki któremu każdy może namacalnie stwierdzić, jak wiarygodne są przemyślenia Epikura⁴³. Wiele rzeczy możemy jednak „widzieć” (*videre*) (np. III 157–158, 459), „słyszeć” (*audire*) (np. I 921; IV 912) czy po prostu „czuć” (*sentire*) (np. III 445–446), lecz nie rozumiemy ich znaczenia. Stąd Lukrecjusz wielokrotnie stwierdza, że w swoim poemacie wiele prawd musi wyjaśnić (*claranda meis versibus esse* III 35–36), aby ludzie dokładnie mogli poznać (*cognoscere, perspicere*) zalecenia filozofii Epikura. Jedynie dogłębne poznanie natury oraz życie zgodne z założeniami doktryny może bowiem naprowadzić człowieka na właściwą drogę ku osiągnięciu epikurejskiej ataraksji.

⁴² J. Jope (1983: 238) zauważa, że należy dopuścić, iż „Lucretius understood anxiety better than the placid Epicurus precisely because he himself had suffered”.

⁴³ Zob. Lucr. IV 507–510.

Obok zmysłów ludzie mogą weryfikować wskazania koncepcji ukazanej przez Lukrecjusza za pomocą innego źródła wiedzy i poznania moralnego takiego jak rozum i związane z nim doświadczenie. W poemacie *De rerum natura* pojawia się bardzo dużo wzmianek ukazujących znaczenie rozumnej myśli w życiu człowieka⁴⁴. Lukrecjusz powtarza za Epikurem, że nie można żyć przyjemnie nie żyjąc rozumnie, pięknie i sprawiedliwie, ani też żyć rozumnie, pięknie i sprawiedliwie nie żyjąc przyjemnie (DL X 140, Główne myśli 5). Za pomocą rozumu można ocenić dokonywane czyny w kontekście wynikających z nich konsekwencji, nie zaś tylko ze względu na wartość [*scil. przyjemność*] tkwiącą w nich samych. Bowiem „sam fakt, że coś jest dobre w sobie (*good in itself*) z jednego punktu widzenia nie wyklucza możliwości jego bycia dobrym jako środek” (Probuska, 1999: 16). Należy zatem stosować tzw. „arytmetykę moralną” (*ibidem*: 99) czy empiryczną kalkulację, która poprzez dokonanie bilansu w obliczaniu skutków zamierzonych działań pozwoli dokonać człowiekowi słusznym etycznie wyborów. Lecz nie wszystkie zagadnienia i twierdzenia można wyjaśnić poprzez rozumowanie – pisze Lukrecjusz⁴⁵ – wtedy przychodzi zawierzyć w pełni autorytetowi albo zdać się na swoje odczucia, które w przypadku epikurejskiej koncepcji związane są ze zmysłami, rozumem, ale także z intuicją (por. Reale, 1999: 207). Ani zmysły bowiem ani rozum bazujący na spostrzeżeniach empirycznych, czyli bezpośrednich i zmysłowych nie wystarczają w sposób oczywisty jako źródło poznania owych z założenia nieempirycznych wartości, w szczególności zaś wartości etycznych. Istnieje zatem jeszcze jako ostateczne źródło poznania wartości etycznych jakieś bezpośrednie doświadczenie wartości, będące odpowiednikiem bezpośredniego doświadczenia zmysłowego, które wymyka się sferze *ratio*. „Tego rodzaju doświadczenie wartości nazywane bywa, zgodnie z ustaloną tradycją, intuicją wartości, a w wypadku wartości etycznych – intuicją moralną” – zauważa M. Przełęcki (2004: 24).

Intuicja moralna może być intuicją a priori i wtedy pozwala na poznanie prawd ogólnych i abstrakcyjnych, takich jak moralne zasady i pryncypia. Intuicja a posteriori zaś pozwala na poznanie prawd jednostkowych i konkretnych, co oznacza moralną ocenę określonych czynów. Intuicja a posteriori jest zatem źródłem prawd moralnych przypominających raczej prawdy empiryczne niż aprioryczne. Jak twierdzi M. Przełęcki (*ibidem*: 24–25) „intuicjonizm moralny tak rozumiany opiera się na doświadczeniu wartości etycznych, iż istnieje taki rodzaj bezpośredniego doświadczenia wartości etycznych, który przypomina

⁴⁴ Zob. np. I 50, 51, 62–79, 146–158; II 7–8, 14, 59–61, 676–678, 1045–1047, 1080, 1090; III 1055; IV 446, 469–471, 500, 883–884, 912, 1188–1191; V 1281, 1452; VI 40–41, 80–81.

⁴⁵ Zob. V 735–736.

difficile ratione docere et vincere verbis,
ordine cum <videas> tam certo multa creari.

bezpośrednie doświadczenie jakości zmysłowych, utożsamiane z ich spostrzeżeniem. Podobnie jak w spostrzeżeniu jakiejś rzeczy dana jest nam bezpośrednio jej barwa, tak w intuicji moralnej, której przedmiotem jest określony czyn, dana jest nam bezpośrednio jego wartość etyczna – jego szlachetność czy podłość”. W przypadku filozofii epikurejskiej jest to wywoływana przez ten czyn przyjemność czy jej przeciwieństwo, czyli ogólnie pojęty ból. Odczucie aprioryczne etycznych wartości charakteryzowało zasadniczo jedynie Epikura, który dzięki podjętemu wysiłkowi i kierując się swoistą intuicją, jako pierwszy człowiek (*primus Graius homo*), odkrył pewne stałe i niezmiennie prawdziwe kierujące światem, i na ich podstawie poznał także zasady i pryncypia moralne, którymi powinna kierować się w swoim życiu każda ludzka istota chcąca osiągnąć szczęście. Pozostali ludzie, w ujęciu Lukrecjusza, obok wiedzy zdobytej za pośrednictwem autorytetu mogą podążyć za własnym rozumem i doświadczeniem, z którymi wiąże się z kolei intuicja a posteriori. Nagromadzona wiedza i samoświadomość pozwalają bowiem jednostce na poznanie, zgodne z wcześniejszym doświadczeniem, prawd konkretnych, czyli moralnej wartości określonych czynów i postaw, z którymi styka się ona w swoim codziennym życiu. Przyjemność, podstawowa kategoria etyki epikurejskiej, jest doznaniem na wskroś osobistym i egoistycznym. Człowiek musi sam ją w sobie i w świecie odnaleźć.

W przypadku filozofii epikurejskiej, poza wskazanymi źródłami wiedzy etycznej, można mówić jeszcze o wyobraźni moralnej wynikającej z charakteryzującej gatunek *homo sapiens* intuicji zmysłowej, która pozwoliła przetrwać owemu gatunkowi wśród innych istot żywych oraz intuicji „proleptycznej”, czyli wyobrażeniach pochodzących z umysłu i będących wynikiem umysłowego przedstawienia rzeczy.

Można zatem w przypadku źródeł poznania w zakresie moralności wprowadzić podział na racjonalne i irracjonalne czynniki dające to poznanie. Z jednej strony bowiem pojawiają się źródła empiryczne i racjonalne takie jak codzienna praktyka, zmysły, doświadczenie i wreszcie rozum, z drugiej strony zaś objawienie, intuicja czy zmysł moralny. Wszystkie jednak źródła owego poznania w filozofii epikurejskiej zależne są od parenklitycznego ruchu atomów tworzących wszechświat, którego elementem jest także człowiek. Wszystkie również mają dawać początek dążeniu do jednego celu, a mianowicie do zapewnienia sobie przez człowieka szczęścia.

Podsumowując rozważania dotyczące źródeł poznania i pochodzenia wiedzy ludzkiej o wartościach moralnych należy przede wszystkim stwierdzić, że u Lukrecjusza wiedza ta nie jest człowiekowi wrodzona. Ludzie nabywają ją poprzez doświadczenia płynące z zewnątrz. Można do nich zaliczyć takie sfery doświadczenia bytu jak religia, sytuacja rodzinna czy społeczna. Poznanie moralne zależne jest od wybranego przedmiotu, założonego celu oraz od intencji podmiotu. Wiedza etyczna ma jednak swoje źródła także w człowieku. Wpływ na jej zdobycie ma chęć i wola jednostki, aby podjąć trud rozwoju

moralnego i zdobycia odpowiedniej mądrości⁴⁶, gdyż to właśnie *voluntas et studium*, czyli chęć i zamięłowanie, pełnią ważną rolę zarówno w motywowaniu człowieka do aktywności w tym zakresie, jak i do konsekwencji w już podjętym działaniu.

1.2. Kierunki i etapy rozwoju etycznego

Człowiek od urodzenia aż do śmierci podlega licznym zmianom, czyli rozwojowi⁴⁷. Zmiany te obejmują rozwój fizyczny, psychiczny, społeczny i moralno-duchowy osoby. Rozwój moralny dotyczy różnych sfer funkcjonowania człowieka. Obejmuje zmiany, jakie dokonują się zarówno w sferze poznawczej, które można określić mianem przemian w zakresie epistemologii wartości, w sferze emocjonalnej, czyli w kwestii ustosunkowywania się jednostki do pewnych sytuacji i zdarzeń, oraz w dziedzinie behawioralnej, czyli na poziomie adaptacji wiedzy i emocji w dziedzinę postępowania. „Rozwój człowieka jest [więc] procesem, w którym narastające stopniowo zmiany ilościowe doprowadzają do zmian jakościowych, w efekcie czego jednostka przechodzi od jednych form funkcjonowania do innych, z reguły bardziej złożonych” (Jankowska, 2005: 13). Tempo, rytm i jakość dokonujących się zmian rozwojowych są uzależnione od działania wielu czynników, które nazywa się czynnikami rozwojowymi. Do nich zalicza się czynniki zewnętrzne – biologiczne, oddziaływanie środowiska oraz własną aktywność człowieka, która stanowi podstawę jego świadomej działalności (zob. *ibidem*: 14–15). Podobnie jak w przypadku analizy źródeł pochodzenia wiedzy ludzkiej o wartościach moralnych, tak i w kwestii określania kierunków i etapów rozwoju etycznego człowieka jako gatunku i jako indywiduum należy brać pod uwagę zarówno historyczny aspekt zaistniałych procesów, jak i charakterystyczne dla jednostki zachowania dające się zaobserwować w trakcie tych procesów. W tej części analizy poruszone zostaną zagadnienia związane z kształtującymi świadomość etyczną czynnikami rozwojowymi, zwłaszcza aktywnością własną człowieka, z którą wiążą się takie elementy jak motyw, intencja, działanie mające na celu poznanie moralne i zmianę zachowania człowieka, a także zakłócenia

⁴⁶ Zob. też: DL X 139, V, XII, XVI.

⁴⁷ Termin ten jest „stosowany zarówno w języku potocznym, jak i we wszystkich naukach o przyrodzie, człowieku, społeczeństwie, kulturze, na oznaczenie wszelkich zmian, które wykazują: a) kierunkowość, b) ciągłość w określonym przedziale czasoprzestrzennym (fazy, etapy), c) przemianę pod jakimś względem, d) dające się stwierdzić prawidłowości” (Krajewski, 1996: 178). Chciałabym zaznaczyć, że słowa rozwój używam jedynie do określenia zachodzących zmian. Nie należy go rozumieć jako określenie semantycznie równoważne z określeniem postęp (progres), który to wyraz z kolei służy do określenia nie tylko transformacji, ale zasadniczo transformacji pozytywnej.

i trudności, które przyczyniają się do porzucania przez ludzi obranej wcześniej drogi postępowania. Ponadto w rozdziale tym podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie nie tylko o kolejne etapy na drodze do tego, by stać się epikurejskim *homo ethicus*, lecz i o kierunek tego dążenia, to znaczy, czy w tym przypadku można mówić o wzroście etycznym czy raczej o etycznej descendencji.

1.2.1. Czynniki warunkujące rozwój etyczny człowieka

W rozwoju etycznym człowieka bardzo ważną funkcję pełnią czynniki biologiczne. Zasadniczo związane są z wszelkimi zadatkami, które człowiek dziedziczy po rodzicach i innych przodkach. Do nich można zaliczyć predyspozycje fizyczne oraz psychiczne, które w jakiejś mierze determinują zachowania człowieka. Jak już wspominałam we wcześniejszych rozważaniach, epikurejczycy odrzucili możliwość zaistnienia procesu ewolucji, co podkreśla Lukrecjusz, gdy pisze, że to, co zrodzi się z określonej macierzy w trakcie swojego rozwoju musi zachować swoje cechy rodzajowe (*omnia quando/seminibus certis certa genetrice creata/conservare genus crescentia posse videmus* II 707–710). A zatem biologiczne predyspozycje do zaistnienia rozwoju etycznego istniały w tej samej mierze u człowieka pierwotnego, jak i u ludzi Lukrecjuszowi współczesnych, którzy cechę tę odziedziczyli po swoich przodkach. Można stąd wyciągnąć wniosek, że elementu biologicznego nie można uznać za pryncypialny czynnik uzyskiwania przez gatunek *homo sapiens* wiedzy o wartościach. Wiedza ta nie była biologicznie wrodzona ludziom pierwotnym i nie jest też wrodzona następnym pokoleniom. Człowiek w toku dziejów zachowuje swoisty *status quo* w kwestii jakościowego rozwoju naturalnych predyspozycji w kształtowaniu się świadomości etycznej.

Czynnik biologiczny jednak ma pewne znaczenie dla rozwoju etycznego jednostki ludzkiej w innym, niehistorycznym sensie. Stopień rozwoju fizycznego bowiem determinuje możliwości ludzkiej percepcji prawd moralnych⁴⁸. Wraz z osiąganiem dojrzałego wieku przez człowieka zwiększa się poziom jego możliwości poznawczych. Jednocześnie wszak pojawia się w jego życiu proporcjonalnie większa liczba pokus, z którymi musi sobie radzić. Z wiekiem „większy jest także rozum i bardziej rozwinięta siła umysłu” (*consilium quoque maius et auctior est animi vis* III 449–450)⁴⁹, z drugiej strony zaś, jak zauważa Lukrecjusz „skoro tylko wiek ukrzepi członki, zaraz się w nas niepokoi to nasienie” (*Sollicitatur id in nobis, quod diximus ante,/semen, adulta aetas cum primum*

⁴⁸ To zagadnienie omówiłam w poprzednim rozdziale. Por. II 445–458.

⁴⁹ Zob. III 449–450

inde ubi robustis adolevit viribus aetas,
consilium quoque maius et auctior est animi vis

roborat artus IV 1037–1038)⁵⁰, to znaczy ulega człowiek między innymi miłości, a przez to hoduje w sobie zgryzotę i ból (IV 1058–1072), a także staje się ofiarą fałszywych przekonań i niesłusznego postępowania (III 978–1023). Wykształcenie w dziedzinie filozofii epikurejskiej oraz praca nad sobą pozwalają jednak człowiekowi pokonać zarówno swą biologiczną naturę (III 287–322), jak i wszelkie przeciwności losu. Dorosły człowiek, osiągnąwszy odpowiedni poziom rozwoju poznawczego, posiada umiejętność wnioskowania (I 397–417) oraz zdolność oceniania rzeczywistości z pewnej perspektywy (II 1–13). Jak zauważa J. Trempała (1993: 8), brak u człowieka odpowiednich kompetencji do rozumienia, sądzenia i argumentowania lub ich niedostosowanie do poznawczych wymagań struktury sytuacji trudnej uniemożliwia mu racjonalne rozwiązanie napotkanego problemu. Powoduje ponadto niezrozumienie sytuacji, wzrost roli wzmocnień sytuacyjnych oraz regulację zachowania z punktu widzenia emocjonalnych znaczeń. Lukrecjusz ukazuje w poemacie *O rzeczywistości*, w czyjej nauce oraz w jaki sposób należy znajdować racjonalne rozwiązania pojawiających się problemów, nawet jeśli ich natura wydaje się początkowo irracjonalna.

Obok niezbędnego czynnika biologicznego, który stanowi podstawę dla zaistnienia rozwoju etycznego, wezwanie do tworzenia wartości może pochodzić z dwóch źródeł, a mianowicie z zewnątrz, kiedy mamy do czynienia z Absolutem, światem, kulturą, otoczeniem, sytuacjami życiowymi, oraz z wewnątrz, kiedy myślenie i działanie moralne wypływa z cech osobowości jednostki ludzkiej (Singer, 2002: 29–39). Czynnikiem wpływającym zatem na rozwój ogólny i etyczny człowieka jest – co zauważa poeta – oddziaływanie środowiska zewnętrznego zmaterializowanego w postaci osób, pozostałej przyrody i zdarzeń. W tych trzech wymienionych grupach występują zarówno elementy, które wywierają wpływ pozytywny na kształtowanie się postaw moralnych u człowieka, jak i negatywny.

Do osób wywierających bez wątpienia dobroczynny wpływ na ludzi Lukrecjusz zalicza przede wszystkim Epikura (III 1042–1044). On jako ważny autoritet moralny oddziałuje na jednostkę ludzką z zewnątrz, w sposób pośredni, poprzez swoje dzieła, a także za pośrednictwem między innymi stworzonego przez Lukrecjusza poematu *O rzeczywistości*. Rzymski poeta ukazuje w swoim dziele również inne upersonifikowane wzorce właściwego postępowania, które ze względu na swoje zasługi powinny służyć jako przykłady godne naśladowania dla współczesnego poecie pokolenia. Z imienia Lukrecjusz wylicza takie postaci legendarne i historyczne jak: dobry król Ankus (*bonus Ancus*) (III 1025),

⁵⁰ Zob. IV 1037–1038

Sollicitatur id <in> nobis, quod diximus ante,
semen, adulta aetas cum primus roborat artus.

Scypionowie (*Scipiadas*) (III 1034), Demokryt (*Democritum*) (III 1039) czy występujący jako towarzysz Muz Homer (*Heliconiadum comites quorum unus Homerus*) (III 1037). Wymienione postaci zasadniczo ukazują różne aspekty życia ludzkiego. Król Ankus symbolizuje dobrego władcę, Scypio jest przykładem dobrego wodza i uosobieniem rzymskich cnót, Demokryt reprezentuje filozofię, a Homer literaturę. Wzory do naśladowania należy czerpać zarówno z historii, filozofii i literatury, bowiem mogą one mieć istotny wpływ na różne aspekty rozwoju jednostki. Lukrecjusz odwołuje się do przykładów legendarno-historycznych, gdyż uważa, że współczesne mu realia mają zasadniczo destrukcyjny wpływ na kształtowanie ludzkich charakterów, a to dlatego, iż ludzkość obiera niewłaściwe cele i ulega fałszywym, i zgubnym namiętnościom (III 7–19). Podaje również przykłady wpływu innych osób, nie powołując się na konkretne postaci, stosując w dziele uogólnienia zachodzących na świecie zjawisk ukazuje jedynie pewne tendencje pojawiające się w sposobie myślenia i postępowania ludzi. Poeta wspomina o pozytywnym wpływie przyjaciół (II 21–33), o ludzkich odruchach wobec osób, które znajdują się w sytuacji zagrożenia (VI 1242–1244). Píše również o zachowaniach niegodnych człowieka rozumnego i zarazem kogoś, kto stoi w obliczu grożących mu nieszczęść (VI 1230–1241; III 870–893, 912–949; IV 1058–1072, 1121–1140). Autor poematu *De rerum natura* ukazuje zgubny wpływ na życie ludzkie objawień wieszczów (I 102–106) czy twierdzeń pewnych filozofów⁵¹, którzy głosząc fałszywe doktryny, choć są one miłe dla uszu słuchacza, przyczyniają się do jego unieszczęśliwienia.

Innym czynnikiem w koncepcji Lukrecjusza, który ma wpływ na ludzki sposób myślenia i działania, jest przyroda, a w szczególności sądy o przyczynach zjawisk zachodzących na świecie. Główne lęki nękające współczesnego poecie człowieka wynikają z nieznamości podstawowych praw przyrody i fałszywych opinii na jej temat. Lukrecjusz, podobnie jak jego grecki prekursor Epikur, uznaje ten czynnik za jeden z ważniejszych elementów, które mają wpływ na kształtowanie się jednostki ludzkiej. Po pierwsze świadczy o tym już fakt, że zarówno założyciel Ogrodu, jak i autor dzieła *De rerum natura*, „który przyozdobił surowy wywód [mistrza] bogactwem obrazów i wyobrażeń zrodzonych z intensywnej obserwacji świata” (Hammond, Scullard, 1993: 623), poświęcają omówieniu tego zagadnienia tak rozbudowane wywody⁵². Bez znajomości praw szeroko pojętej fizyki człowiek nie może stać się etycznie doskonały, gdyż brak zracjonalizowanej wizji świata prowadzi do szukania przyczyn wszelkich naturalnych procesów w działaniach różnego rodzaju wytworów wyobraźni ludzkiej utożsamianych głównie z bogami (por. *Gnom. Vatic.* 49, 72). „Dzieło Lukrecjusza

⁵¹ Zob. I 635–644 (Heraklit z Efezu), 705–733 (Empedokles z Akragas), 830–874 (Anaksagoras z Klazomen).

⁵² Epikur chociażby napisał dzieło *O przyrodzie* w 37 księgach. Zob. DL X 27a.

jest swym układem i treścią wymierzone przeciw nadnaturalności” – podkreśla K. Leśniak, a oryginalność poety polega przede wszystkim na „niewiarygodnej ciekawości naukowej, która po odkryciu teorii materialistycznej i atomistycznej Demokryta, przyjętej już wówczas przez Epikura, skłoniła [go] do zbadania wielu zjawisk, aby udowodnić, iż wszystko może otrzymać jedno, a czasem nawet kilka wyjaśnień, które wykluczają jakiekolwiek rozwiązania nadnaturalne” (Aymard, Auboyer, 1956: 234).

Wpływ przyrody na człowieka, zdaniem Lukrecjusza, jest dwojakiego rodzaju. Z jednej strony natura oddziałuje na człowieka w sposób bezpośredni, wywołując w nim różnego rodzaju odczucia. Przyroda jest stałym kontekstem zewnętrznym świata ludzkiego od czasów, w których żył człowiek pierwotny do dzisiaj. Człowiek jest częścią świata zewnętrznego⁵³ i podlega naturalnym prawom, zgodnie z którymi wszystko powstaje, ginie, a także w określony sposób funkcjonuje ze względu na swoje indywidualne cechy gatunkowe. Przyroda oddziałuje na zmysły ludzkie, wywołując bądź negatywne emocje, takie jak lęk czy ból, bądź przyjemność płynącą z obcowania z nią. Lukrecjusz zauważa na przykład:

cum tamen inter se prostrati in gramine molli
propter aquae rivum sub ramis arboris altae
non magnis opibus iucunde corpora currant,
praesertim cum tempestas adridet et anni
tempora conspergunt viridantis floribus herbas. (II 29–33)

(...) rozkłada się grono przyjaciół na miękkiej murawie, opodal strumienia wody, pod konarami wysokiego drzewa i bez wielkich zachodów ucztuje wspaniale, zwłaszcza gdy sprzyja pogoda, a pory roku obsypują kwiatami zielone trawy.

Przytoczone wiersze poematu potwierdzają fakt, że nie tylko można czerpać wiele radości z obcowania z przyrodą, ale – według Lukrecjusza – oferuje ona przyjemność, która jest dostępna dla wszystkich niezależnie od wieku czy majątku. Nie trzeba o nią zabiegać w nieustającym trudzie (*praestanti labore*), wystarczy ją po prostu odczuć. Z dobrodziejstw kontaktu z przyrodą korzystali ludzie pierwotni (V 925–987), nie zabiegając o nienaturalne i niekonieczne przyjemności⁵⁴, do których to starań poeta zalicza między innymi chęć bogacenia się

⁵³ Jak zauważa B. Farrington (1954: 273): „poemat w istocie swojej stanowi analizę dziejów ludzkości i jej ustroju społecznego, które wiążą się w umyśle Lukrecjusza w jedną całość z historią wszechświata fizycznego. Głównym tematem utworu są społeczne i psychiczne konsekwencje oddziaływania człowieka na przyrodę, wiedzy lub nieświadomości człowieka o przyrodzie i kłamstw człowieka o przyrodzie”. O koncepcji Lukrecjusza dotyczącej pochodzenia człowieka zob. Grzelak-Krzymianowska, 2002: 31–43; Powarkow, 1981: 141.

⁵⁴ Zob. *Gnom. Vatic.* 20; Pącińska, 1959: 45–52; Grzesiowski, 1985: 237–239.

czy rywalizację w ubieganiu się o urzędy (II 9–14). W przyrodzie człowiek może odnaleźć harmonię, którą powinien odkryć także w sobie. Przyroda bowiem może przyczynić się do odnalezienia szczęścia, o ile ktoś nauczy się dostrzegać jej piękno. Lukrecjusz rozpoczyna poemat od opisu właśnie przyjemności płynącej z dostrzegania uroków przyrody, kiedy ziemia rodzi słodkie kwiaty, łagodnie lśnią morskie płaszczyzny, a czyste niebo rozciąga się nad głowami ludzi (I 7–9), sugerując jednocześnie, że wszyscy, którzy zdecydują się zgłębić zawartą w dziele naukę, właśnie w taki sposób będą ją postrzegać. Mędrzec epikurejski ze spokojem obserwuje otaczający go świat, pomimo że w przyrodzie, obok sił twórczych, występują także siły destrukcyjne. To one sprawiają, że człowiekowi coraz trudniej jest uzyskiwać plony (II 1160–1174), gnębią go choroby (III 459–525; VI 647–657, 1090–1137) i nękają różnego rodzaju niedogodności (II 1090–1104; IV 572–594; V 195–234; VI 378–422, 639–646, 738–768, 781–817). Tego rodzaju nieprzyjemne sytuacje są częścią świata i wiedza o nich ma uświadomić człowiekowi, że nie on jest panem przyrody, ale że natura jest potęgą, której on podlega jako jeden z jej elementów. Człowiek ma jedynie władzę nad samym sobą, dzięki której może osiągnąć epikurejski ideał etyczny. Wszelkie zjawiska przyrody, oddziałując zatem na ludzi bezpośrednio poprzez zmysły, wpłynęły na pojawienie się u ludzi pierwotnych zachowań o charakterze etycznym, które w rezultacie miały na celu ochronę i zachowanie gatunku *homo sapiens*. Natura w czasach Lukrecjusza nadal wpływa na kształtowanie się charakteru człowieka, lecz ludzi współczesnych poecie i ich antenatów różni jednakże sposób pojmowania zachodzących na zewnątrz zjawisk.

Z drugiej strony natura oddziałuje na człowieka w sposób pośredni poprzez ludzkie mniemania dotyczące zarówno przyczyn, jak i charakteru zjawisk, które zachodzą w przyrodzie. Owe sądy o świecie zewnętrznym wiążą się ze stanem świadomości człowieka. Ludzie pierwotni, chociaż nie posiadali naukowej wiedzy o przyrodzie, to jednak:

nec plangore diem magno solemque per agros
quaerebant pavidī palantes noctis in umbris,
sed taciti respectabant somnoque sepulti,
dum rosea face sol inferret lumina caelo.
a parvis quod enim consuerant cernere semper
alterno tenebras et lucem tempore gigni,
non erat ut fieri posset mirarier umquam
nec diffidere, ne terras aeterna teneret
nox in perpetuum detracto lumine solis. (V 972–981)

Nie wzywali z wielkim narzekaniem dnia i słońca, błędząc trwożnie w nocnych cieniach, lecz we śnie kamiennym cicho czekali, aż słońce roznieci różną pochodnią światło na niebie. Nawykli bowiem od dzieciństwa widzieć zawsze narodzinę ciemności i światła w przemiennej kolei, a więc nigdy nie mogli zrodzić się

zdziwienie ni trwożny niepokój, czy ziemi nie ogarnęła wieczna noc, usunąwszy na zawsze słoneczne światło.

Późniejsze pokolenia natomiast, wraz z pierwszymi zdobywcami cywilizacji, odrzuciły pierwotne sądy o naturze i życiu w zgodzie z jej prawami. Zaczęły dociekać przyczyn i skutków obserwowanych zjawisk, które budziły lęk przed towarzyszącym im zniszczeniem i bólem. Żywiły nadzieję, że zdobyta wiedza pozwoli im ustrzec się niebezpieczeństw ze strony zagrażającej im przyrody. Nie znajdując jednak żadnych racjonalnych wyjaśnień, aby te zjawiska „oswoić” i zrozumieć, przypisali je mocy bogów. Lukrecjusz zauważa:

praeterea caeli rationes ordine certo
et varia annorum cernebant tempora verti
nec poterant quibus id fieret cognoscere causis.
ergo perfugium sibi habebant omnia divis
tradere et illorum nutu facere omnia flecti.
in caeloque deum sedes et templa locarunt,
per caelum volvi quia nox et luna videtur,
luna dies et nox et noctis signa severa
noctivagaeque faces caeli flammaque volantes,
nubile sol imbres nix venti fulmina grando
et rapidi fremitus et murmura magna minarum. (V 1183–1193)⁵⁵

Widzieli nadto, że urządzenia niebieskie i różne pory roku wracają w stałym porządku, a przyczyn tego nie mogli odgadnąć. Więc się uciekli do tego, by bogom wszystko porучzyć i myśleć, że ich skinienie wszystkim kieruje. Dlatego zaś w niebie umieścili siedziby i przybytki bogów, ponieważ noc i księżyc toczą się, jak wiadać, po niebie, księżyc, dzień, noc i surowe godła nocy, błędne nocne żagwie i lotne ognie niebieskie, chmury, słońce, deszcze, śnieżyca, wichry, pioruny, grad tudzież szybkie grzmoty i długie, groźne pogłosy.

W konsekwencji takiego postępowania ludzie nie wyzbyli się lęku przed naturą, gdyż wola boska, podobnie jak prawa przyrody, pozostała dla nich wciąż nieprzewidywalną i nie dającą się poskromić tajemnicą. W ten sposób przyroda pośrednio kształtowała światopogląd człowieka, a także jego świadomość etyczną.

Obok autorytetów i przyrody, trzecim elementem, który ma wpływ na rozwój moralny człowieka, są zdarzenia i okoliczności zewnętrzne zachodzące w świecie ludzkim. Wśród nich można wyróżnić sytuację gospodarczą, polityczną i społeczną⁵⁶. Współczesna poecie epoka obfituje w okoliczności i wydarzenia, które mają wpływ na ludzi. Lukrecjusz wymienia wśród nich niespokojną

⁵⁵ Zob. też: I 146–158.

⁵⁶ Powyższe zagadnienia omówiłam w: Grzelak-Krzymianowska, 2002: 110–149.

sytuację w państwie, która zmusza ludzi do aktywności publicznej, odbierając im spokój i czas, w którym mogliby realizować plany samodoskonalenia. Poeta podkreśla ten fakt już na początku poematu *De rerum natura* w następujących słowach:

hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto
circum fusa super, suavis ex ore loquellas
funde petens placidam Romanis, incluta, pacem;
nam neque nos agere hoc patriai tempore iniquo
possumus aequo animo nec Memmi clara propago
talibus in rebus communi desse salutis. (I 38–43)

Do niego [Marsa], gdy na twym świętym ciele wypoczywa, pochyl się, boska, otul go dokoła i nie szczędź, o zbawicielko, słodkich snów namowy, prosząc o łaskę pokoju dla Rzymian, bo ani my nie możemy w czasie ciężkim dla ojczyzny spokojnie pełnić swego dzieła, ani sławna latorośl Memmiusza nie może w takich okolicznościach usuwać się od służby dla wspólnego dobra.

Zgubne dla człowieka są wojny, międzyludzka rywalizacja, nadmierny wysiłek, pragnienie uzyskania władzy i zdobycia majątku, oszustwa, podstęp, bratobójstwo, chciwość, zbrodnia, zawiść, chęć samobójstwa (II 15–61; III 31–93). Ludzie, którzy poddają się wszechobecnemu szaleństwu, stają się niewolnikami swoich pragnień i presji otoczenia. Lęk przed innymi ludźmi, przyrodą i samym sobą, który towarzyszy takiemu życiu, wzmacnia dodatkowo zabobonna wiara we wróżby i wszechmoc bogów (I 146–158; II 167–183, 600–660, 1090–1104; IV 572–594; V 64–90, 1161–1240). A przecież te ludzkie dążenia *ridicula haec ludibriaque esse videmus* (II 47), zauważa poeta. Człowiek ma możliwość, by zapewnić sobie zaspokojenie wszystkich podstawowych potrzeb ciała i duszy, a zatem powinien odejść od charakterystycznego dla epoki sposobu myślenia i postępowania, odnaleźć osoby, które będą go wspierać w poszukiwaniu szczęścia i czynić wysiłek w celu wcielenia w życie słusznych postulatów etycznych w sposób właściwy dla człowieka rozumnego. Według epikurejskiej filozofii *sensus communis*, czyli wspólny wszystkim ludziom zmysł etyczny powinien zostać zastąpiony przez *sensus individualis*, czyli jednostkową myśl każdego człowieka skierowaną ku szukaniu przyjemności z indywidualnego szczęścia.

Poza czynnikiem biologicznym oraz oddziaływaniem środowiska istnieje jeszcze jeden czynnik rozwojowy, bez którego ludzie nie byłiby zdolni osiągać wyznaczanych sobie celów etycznych, a mianowicie własna aktywność człowieka, która, o czym już wspominałam, stanowi podstawę jego świadomej działalności w świecie. Człowiek bowiem, zgodnie z koncepcją etyczną ukazaną przez Lukrecjusza, jest istotą, która cieszy się wolnością zarówno w sferze myśli, jak i czynów. Wolność jednostki ludzkiej ukazana w poemacie *De*

rerum natura realizuje się na dwóch podstawowych płaszczyznach (zob. Anas, 1992: 175–188). Z jednej strony człowiek może stać się wolny od czegoś, czyli w przypadku koncepcji epikurejskiej od zależności wobec innych ludzi i okoliczności⁵⁷, czy od lęku przed bólem fizycznym⁵⁸ oraz niepokojami natury duchowej⁵⁹. Z drugiej zaś strony istota ludzka posiada wolność skierowaną ku czemuś, czyli ku postępowaniu zgodnemu z własną i nieprzymuszoną wolą (Sieroń, 1983: 187). Lukrecjusz, podążając za myślą Epikura⁶⁰, wskazuje dodatkowo na potrójne kryterium podziału czynników powodujących określony stan rzeczy i zjawisk na świecie. Pierwszym kryterium jest konieczność. Jej nakazy poeta ukazuje w dziele *De rerum natura* chociażby poprzez wyjątkowo częste użycie zwrotu *necesse est*⁶¹ w celu opisanego wszelkich rzeczy i zjawisk, które są niezbędnymi elementem funkcjonowania przyrody. Kolejnym czynnikiem okazuje się przypadek, który jako wynik zjawiska parenklizy nie podlega żadnym racjonalnym wyjaśnieniom. Trzecim zaś kryterium podziału rzeczy i zjawisk jest wola człowieka⁶², który podejmuje decyzje w oparciu o własną świadomość, a zarazem zgodnie z każdorazowym zrządzeniem parenklizy.

„Wolne działanie człowieka – zauważa J. Sieroń (1983: 194) – jest wyznaczone przez decyzje woli ducha podejmowane w wyniku oceny różnorodnych motywów skłaniających naszą wolę do działania w odpowiednim dla każdego z nich kierunku”. A zatem wola człowieka nie jest całkowicie wolna od wpływu zewnętrznych bodźców czy autorytetów, lecz jest wynikiem z jednej strony naturalnych predyspozycji tkwiących w samym człowieku, z drugiej zaś doświadczeń pochodzących z zewnątrz, o których pisałam już wcześniej. Wolę człowieka można uznać za wolną w tym sensie, że może on nią kierować we właściwy sobie sposób. Lukrecjusz w tej kwestii napomina czytelnika, pisząc:

iamne vides igitur, quamquam vis exera multos
pellat et invitos cogat procedere saepe
praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro
quiddam quod contra pugnare obstareque possit? (II 277–280)

⁵⁷ Ten typ wolności został określony mianem „autarkia”. Zob. Sieroń, 1983: 187.

⁵⁸ Ten typ wolności został określony mianem „aponia”. Zob. *ibidem*.

⁵⁹ Ten typ wolności został określony mianem „ataraksia”. Zob. *ibidem*.

⁶⁰ Por. DL X, *Główne Myśli* XVI; Us. *Ep.*: 74 i n.

⁶¹ Można zaobserwować ten fakt na przykładzie chociażby księgi pierwszej poematu, w którym zwrot *necesse est* pojawia się aż 21 razy: Zob. I 44, 146, 269, 302, 385, 389, 399, 506, 512, 539, 579, 607, 624, 672, 790, 795, 825, 868, 872, 974, 1049.

⁶² Wolna wola – „przyznawana lub odmawiana wszystkim ludziom zdolność do kierowania swoim postępowaniem i stawiania oporu niektórym motywom oddziałującym na człowieka” (Krajewski, 1996: 210–211). Zob. też definicję pojęcia „wolności” (*ibidem*: 210).

Czy więc już widzisz, że choć zewnętrzna siła wielu pędzi i często wbrew woli przymusza do posuwania się naprzód i do gwałtownego upadku, to jednak jest w naszej piersi coś, co może ze swej strony stawić opór?

J. Lipiec zauważa (2001: 33): „Człowiek [zatem] jako [wolny] podmiot wartościujący obcuje z wieloma wartościami. Odkrywa je dla siebie i zajmuje wobec nich odpowiednią postawę, wskazującą na różnorodność i bogactwo własnych możliwości aksjologicznych, zarazem potwierdza aksjologiczną – względem podmiotu – strukturę świata przedmiotowego”. Jednakże człowiek jako jednostka jest przede wszystkim bytem wśród innych bytów (*ibidem*: 60), a zatem, pomimo tego, że posiada wolną wolę, jest również zdeterminowany pewnym układem relacji, które wiążą go z otoczeniem, o czym wielokrotnie Lukrecjusz wspomina w swoim wywodzie. Człowiek bowiem może być zarówno podmiotem tych relacji, kiedy sam określa swój stosunek do elementów otaczającego go świata, jak i przedmiotem wszelkiego typu pochodzących z zewnątrz oddziaływań. Spośród tych oddziaływań jedne sprzyjają jego egzystencji poprzez stymulowanie „mobilizacji egzystencjalnej” (*ibidem*), która nie może zaistnieć jedynie pod wpływem bodźców wewnętrznych, a do której możemy zaliczyć chociażby dobór przyjaciół sprzyjający realizowaniu celów etycznych. Inne wpływy zaś mogą stanowić dla jednostki ludzkiej zagrożenie i mogą doprowadzić do dezintegracji i zniszczenia struktury moralnej podmiotu. Do tego rodzaju czynników poeta zalicza nadmierną wiarę w słowa innych ludzi i zabobonne wierzenia religijne.

Człowiek jest także bytem czasowo rozciąglym (*ibidem*), a zatem dąży do zachowania i przedłużenia swego doczesnego bytowania oraz próbuje rozciągnąć je, niezgodnie z doktryną głoszoną przez Lukrecjusza, na egzystencję, która ma potencjalnie zaistnieć po jego śmierci. „Jako obiekt czasowy – zmienny i wielofazowy – przekracza [...] każdorazowe „teraz”, – zauważa J. Lipiec (*ibidem*) – przygotowując się do stworzenia najbardziej dogodnych warunków do istnienia w przyszłości bliskiej i odległej. Jego struktura wyznacza wciąż swe optymalne ułożenie, poszczególne zaś jej elementy dążą do zaktualizowania swych możliwości, właśnie w obrębie całości, którą tworzą”. Z tej przyczyny utrzymywanie „mobilizacji egzystencjalnej” jest ważne, gdyż pozwala człowiekowi być stale przygotowanym do wykorzystywania tkwiących w nim możliwości w celu stwarzania sobie najlepszych warunków do życia i osiągnięcia szczęścia. Człowiek, według Lukrecjusza, powinien stale podtrzymywać ową mobilizację i wykorzystywać swoje atuty, aby móc zbliżyć się ku odczuciu szczęścia. W swoim poemacie stara się on udzielić czytelnikowi ważnych wskazówek dotyczących postulowanych przez siebie dążeń i zachowań, bo zdaje sobie sprawę z faktu, że w nauce epikurejskiej „ani nieśmiertelność, ani tajemnica ponownej młodości nie są dostępne ludzkości, lecz tylko perspektywa śmierci” (Singer, 2002: 59), a zatem, zważywszy na treść nauki, musi się wśród ludzi pojawić pytanie – jak powinno się żyć?

Człowiek ponadto jest materialną istotą złożoną, czyli posiadającą swoją własną strukturę, która może być bliska stanowi propagowanej przez epikureizm harmonii atomów, albo okazać się nietrwała, niepewna i narażona na rozpad. Struktura ta może ulegać zmianie w zależności od sytuacji lub fazy życia ludzkiego. Epikurejczycy dążą do zachowania możliwej stabilności w tej strukturze. Niemniej człowiek właśnie jako strukturalna jednostka ma możliwość dokonania oceny swojej sytuacji zewnętrznej i związanych z nią potrzeb, a także własnej sytuacji w świecie i niesionych przezeń dóbr i zagrożeń. Funkcjonuje bowiem nie tylko w obrębie świadomości indywidualnej, ale poprzez tą świadomość uczestniczy także w zbiorowym doświadczeniu, zapisanym w kulturze, którą wypełnia wiedza opisowa o świecie i ludziach, oraz wzorce i dyrektywy powinnościowe. Dodać jeszcze należy, że obok względnie swobodnej świadomości, ukształtowanej poprzez oddziaływanie bodźców zewnętrznych, człowiek dysponuje wolnością wyboru i czynu. Wolność tę może korzystnie spożytkować, o ile dysponuje, „po pierwsze adekwatną do swej sytuacji wiedzą [...] o sobie i świecie, po drugie, gdy jego rzeczywiste dyspozycje są wystarczające do przeprowadzenia aktu wyboru i działania, oraz, po trzecie, jeśli akt wolności będzie zdolny do przekształcenia się w odpowiednią relację z odpowiednimi obiektami bytu pozapodmiotowego, występującymi właśnie jako wartości” (*ibidem*). Proces życia człowieka i osiągania przez niego pełni istnienia jest więc zdeterminowany zewnętrznie. Stanowi jednak także permanentny ciąg zgodnych z wolą człowieka podmiotowych wyborów, co wydaje się podkreślać poeta. Jednostka ludzka z aksjospfery, w której na co dzień funkcjonuje, wybiera dla siebie to, co zdaje się jej najlepsze ze względu wreszcie na stan aktualny, na stany przyszłe, na rozumienie samego siebie, jak i siebie wśród innych ludzi, ze względu na wizję świata dla siebie czy wizję świata dla siebie ale wraz z innymi ludźmi, czyli ze względu na możliwość osiągnięcia pełni szczęśliwego życia.

1.2.2. Znaczenie motywacji w procesie rozwoju moralnego

Można wyróżnić kilka etapów, które przechodzi poszukujący epikurejskiej prawdy o wartościach życiowych człowiek, czyli jednostka zdeterminowana biologicznie, poddana oddziaływaniu środowiska, ale posiadająca wolną wolę, zgodnie z którą może kształtować własną aktywność⁶³. Pierwszym z dostrzeganych przez Lukrecjusza etapów osiągania przez poszczególnych ludzi szczęścia wydaje się wykształcenie w sobie odpowiedniej motywacji i właściwej intencji niezbędnej do zgłębiania wiedzy ukazanej w poemacie *O rzeczywistości i życia zgodnego z nakazami*, które poeta w nim zamieszcza (zob. Mitsis, 1988: 59).

⁶³ Na temat sposobów pojmowania rozwoju moralnego oraz o mechanizmach tegoż rozwoju można przeczytać w pracy: Harwas-Napierała, Trempała, 2003: 107–116.

Analizując motywy ludzkiego postępowania trzeba jednak w pierwszej kolejności wyjaśnić znaczenie pojęcia „motywu”⁶⁴, gdyż dość znaczna homonimiczność charakterystyczna dla tego słowa wymaga określenia, w jakim kontekście się nim posługuję⁶⁵. Mówiąc o motywach postępowania etycznego zasadniczo mam na myśli wskazanie nie przyczyn jakichś pojedynczych zachowań człowieka, lecz ukazanie zgodnych z etymologią słowa⁶⁶, pewnego rodzaju sił kierujących człowiekiem, za pomocą których można by wytłumaczyć powtarzanie się u niego pewnych zachowań. W przypadku koncepcji zawartej w dziele Lukrecjusza motyw wiąże się z działaniem celowym (I 127–145, 921–950; IV 1–25), którego skutkiem ma być życie szczęśliwe oraz ze świadomym wyborem określonych wartości. Lukrecjusz postępuje zgodnie z założeniem, że można uznać, iż jakiś czyn ma motyw wtedy, gdy sprawca wyraźnie (*explicite*) rozważa stojące przed nim alternatywy, porównuje je i wybiera taką, która w zestawieniu z innymi ewentualnościami ma takie to a takie właściwości (zob. Ossowska, 2002: 29–30). Stąd też poeta zestawia wielokrotnie w poemacie przeciwstawne względem siebie poglądy i odmienne postępowanie. Ukazuje w ten sposób jedyną alternatywę, która jego zdaniem jest słuszna i godna wyboru (II 1–61; III 1–93).

„Motywy mogą być przypisane sprawcom, którzy mają ideę zarówno celu swojego postępowania, jak i środków, które należałoby przedsięwziąć do jego urzeczywistnienia, oraz mogą wpływać na dobór środków potrzebnych do urzeczywistnienia uświadomionych celów działania” – zaznacza M. Rutkowski (2001: 30). Pojęcie motywu zatem wiąże pojęcie celowości ze środkami postępowania. Lukrecjusz w poemacie ukazuje oba te czynniki oddzielnie tak w odniesieniu do Epikura, czy do własnej osoby, jak i do każdego odbiorcy doktryny zawartej w poemacie *De rerum natura*. Stąd można mówić, że Lukrecjusz jest świadomy, jakie znaczenie ma obecność silnej motywacji dla ludzi, którzy chcą zdobywać kolejne stopnie wtajemniczenia w filozofię epikurejską.

Zdaniem Lukrecjusza podmiot poszukujący wartości może się kierować dwoma rodzajami motywów. Z jednej strony bodźcem do działania staje się dla

⁶⁴ Należy odróżnić pojęcie „motywu” działania od „przyczyny” działania. Bowiem chociaż każdy motyw możemy nazwać przyczyną działania, to nie każdą przyczynę możemy nazwać motywem. Każde działanie musi mieć bowiem jakąś uświadomioną bądź nieuświadomioną przyczynę, motyw zaś musi być nakierowany na działanie celowe. Zob. Rutkowski, 2001: 30–31.

⁶⁵ Różne koncepcje i teorie dotyczące pojęcia „motywu” można odnaleźć w następującym opracowaniu: Ossowska, 2002: 23–32.

⁶⁶ Wyraz „motyw” pochodzi od łacińskiego czasownika *moveo, movere, movi, motum*, który jest kojarzony na ogół z samym ruchem bądź wywoływaniem ruchu. W tym sensie motyw byłby czynnikiem pobudzającym w człowieku ruch atomów, który prowadzi do pewnej zmiany ich układu i w konsekwencji do postępowania, które jest wywołane przez ten ruch i od niego zależne.

człowieka wykazanie braku pewnych wartości w otaczającym świecie, z drugiej zaś ludzki umysł charakteryzuje chęć ciągłego poszukiwania nowych, w przypadku etyki, doskonalszych rozwiązań w obrębie danej mu rzeczywistości⁶⁷. Lukrecjusz podkreśla:

quaerit enim rationem animus, cum summa loci sit
infinita foris haec extra moenia mundi
quid sit ibi porro, quo prospicere usque velit mens
atque animi iactus liber quo pervolet ipse. (II 1044–1047)

Albowiem wobec nieskończoności wszechprzestrzeni poza wałami tego świata szuka umysł pouczenia, co też jest w tamtej dali, gdzie rozum pragnąłby dotrzeć koniecznie i gdzie wzlatuje jeno umysł w swym swobodnym pędzie.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na motywy poszukiwania oraz przekazywania ludziom wiedzy na temat szczęśliwego życia, które Lukrecjusz przypisuje Epikurovi. Filozof z Samos, zgodnie ze słowami rzymskiego poety, dostrzega, że w przedstawianych ludziom koncepcjach etycznych brakuje wartości, które byłyby gwarantem życia w poczuciu szczęścia. Stwierdza, że chociaż życie ludzi jest materialnie zabezpieczone,

nec minus esse domi cuiquam tamen anxia cordi,
atque animi ingratis vitam vexare sine ulla
pausa atque infestis cogi saevire querellis, (VI 14–16)

jednak każdemu lęk ściska serce w domu i niewdzięcznymi skargami ducha [ludzie] życie dręczą, jak by ich jakiś powód przymuszał srożyć się we wrogich skargach.

Trudna sytuacja człowieka, według Epikura, jest wynikiem jego oddalenia się od egzystencji, jaką prowadził w czasach obfitości ziemi, jak też zerwania między-ludzkiego pokoju, wreszcie ignorancji w zakresie podstawowych prawd przyrody, której konsekwencją są, o czym pisałam powyżej, lęki dotyczące natury, śmierci, bólu i bogów (I 146–158, II 30 i n., III 31–93). Ważną przyczyną odczuwania braku szczęścia przez ludzi jest także dająca się dostrzec niechęć do pokonywania

⁶⁷ Zob. Lipiec, 2001: 10: „Pierwszy motyw poszukiwania wartości wynika z dotychczasowych doświadczeń wartości i polega na wskazaniu braku tych, które podmiot już przeżył i o których walorach pamięta. Jest to pragnienie repetycji takich wartości, jakie zdają się człowiekowi nadzwyczaj cenne i ponownie potrzebne, a w danej chwili są niedostępne w swej oryginalnej bądź zbliżonej postaci. Układem odniesienia jest wtedy przeszłość i wartości w niej pomieszczone. Drugi motyw to poszukiwanie wartości różnych od tych, jakościowo odmiennych, które są aktualnie dane, bądź które były kiedyś przeżywane. Przede wszystkim chodzi o wartości doskonalsze (...) [co] stanowi siłę sprawczą wielu przedsięwzięć ludzkich”.

ułomności swojego charakteru i podejmowania wysiłku w celu zmiany dotychczasowego życia i podążania drogą epikurejskiej nauki (III 1053–1075). Filozof z Samos postanawia zatem uzupełnić ludzki światopogląd o nowe cenne etyczne składniki. Lukrecjusz na ten temat pisze w następujący sposób:

exposuitque bonum summum, quo tendimus omnes,
quid foret, atque viam monstravit, tramite parvo
qua possemus ad id recto contendere cursu,
quidve mali foret in rebus mortalibus passim,
quod fieret naturali varieque volaret
seu casu seu vi, quod sic natura parasset,
et quibus e portis occurri cuique deceret, (VI 26–32)

[Epikur] wytłumaczył, na czym polega najwyższe dobro, do którego wszyscy zmierzamy, i ukazał drogę, po której wąską ścieżyną moglibyśmy doń zdążać w prostym kierunku. A dalej, ile jest wszędzie zła w śmiertelnej doli, które powstaje i różnie uderza czy to dopustem, czy mocą natury, bo natura tak ustanowiła, oraz z jakich bram należy mu zabiegać za każdym razem.

Wartości, które Epikur oferuje adeptom swojej doktryny, są doskonalsze od innych etycznych propozycji w tym sensie, że wypełniają wskazane braki⁶⁸, wzbogacają życie ludzi i ukazują wiarygodne wyobrażenia szczęśliwego życia na wzór doskonałej egzystencji bogów⁶⁹. Motywację do poszukiwania nowej moralności Epikur czerpie z zewnętrznego świata poprzez obserwację zachodzących na nim zjawisk. Wpływa ona również z wnętrza jego osoby, jest reakcją na postrzeganie przez niego rzeczywistości i życia ludzi (VI 9–34). W przypadku Epikura można mówić o altruistycznej naturze motywacji. Lukrecjusz bowiem przyrównuje go do ojca, który troszczy się o innych ludzi, jak o swoje błędzące w ciemności dzieci. Motywy Lukrecjusza dotyczące przekazywania wiedzy o wartościach moralnych w części pokrywają się z intencjami Epikura. Niemniej w poemacie *O rzeczywistości* można dostrzec również elementy nowe, nieobecne u jego poprzednika. Przede wszystkim rzymski poeta pisząc o swoim stosunku do mistrza *non ita certandi cupidus quam propter amorem/quod te imitari aveo...* (III 5–6) podkreśla, że zasadniczym celem podjęcia przez niego moralizatorskiej aktywności jest chęć ukazania doktryny stworzonej przez filozofa z Samos, do którego żywi gorące uczucia ze względu na jego dokonania w dziedzinie etyki. Epikur jest dla Lukrecjusza autorytetem moralnym. Z innej jednak

⁶⁸ Zob. VI 24–25.

veridicis igitur purgavit pectora dictis
et finem statuit cuppedinis atque timoris

⁶⁹ Zob. II 646–651, 1090–1104; skoro Lukrecjusz przyrównuje samego Epikura do boga, to i jego należy uznać za postać godną naśladowania (por. III 15; V 8).

strony kierują poetą bliższe hedonistycznym założeniom intencje, a mianowicie pragnienie zaistnienia nie tylko jako ten, kto pierwszy podobną wiedzę przekazał w łacińskim poemacie i udostępnił szerszemu gronu czytelników, ale także jako artysta, który sięga po laur chwały za swoją twórczość (IV 1–5). Egoistyczna przyjemność wynikająca z możliwości osiągnięcia sławy nie jest całkowicie sprzeczna z doktryną, którą przekazuje Lukrecjusz (zob. Nussbaum, 1989: 348). I chociaż należy do przyjemności nienaturalnych i niekoniecznych dla szczęścia jednostki, to (o ile podlega kontroli racjonalnej myśli) nie wydaje się dla człowieka szkodliwa (por. *Gnom. Vatic.* 15, 50, 63). Indywidualna czysta rozkosz (*pura voluptas*) jest bowiem główną wartością epikurejskiej koncepcji. Hedonizm dopuszcza możliwość istnienia jednostkowych wyborów w obrębie ogólnoludzkich potrzeb. Przecież – jak podkreśla M. Grzesiowski (1985: 241) – „Przyjemność [epikurejska] jest doznaniem na wskroś własnym, osobistym, egoistycznym”.

Pozostaje wciąż pytanie, w jaki sposób i co może rozbudzić motywację do podjęcia poszukiwań etycznych u współczesnego Lukrecjuszowi człowieka i stać się początkiem życia etycznego na sposób epikurejski, a zatem szczęśliwego. Autor poematu *De rerum natura* ukazuje, że czynnikiem, który może stać się wystarczającym bodźcem do podjęcia przez ludzi poszukiwań nowej drogi życia jest brak poczucia szczęścia, który stale towarzyszy człowiekowi. Tego rodzaju odczucie dyskomfortu psychicznego może skłonić ludzi do podjęcia przez nich wysiłku sięgnięcia po dostępne im filozoficzne rozwiązania dręczące tych kwestii, między innymi po doktrynę etyka z Samos. Można poczynić założenie, iż czytelnik sięgający po poemat Lukrecjusza, jest osobą, która odczuwa w życiu pewien brak i świadomie postanawia ten brak wypełnić. Innymi słowy czyta dzieło *O rzeczywistości* z określoną intencją, czyli pragnieniem zdobycia wiedzy na temat możliwości osiągnięcia szczęścia. O tym zaś, czy określona jednostka skłonna będzie przyjąć jako własne poglądy przedstawione w dziele *De rerum natura*, decyduje kilka czynników. Wśród nich należy wymienić takie elementy jak: dotychczasowe przekonania społeczno-moralne jednostki, siła jej osobowości, subiektywne odczucia możliwości realizacji własnego interesu w obrębie danej doktryny oraz forma przekazania nauki. Zasadniczym punktem odniesienia powinien być dla wyznawcy epikureizmu autorytet twórcy doktryny, a także wytyczne zawarte w dziele Lukrecjusza, które zawiera podstawowe elementy interesującej nas nauki ukazując, co jest dla człowieka wartością negatywną, a co pozytywną oraz w jaki sposób trzeba w sobie wykształcić właściwe elementy charakteru.

Zakładamy zatem, że nieprzypadkowy czytelnik poematu Lukrecjusza osiągnął wystarczający poziom motywacji, aby uczynić pierwszy krok na drodze ku podjęciu trudu zgłębienia doktryny filozoficznej, która może mu zaoferować jakościową transformację w obrębie życia psychicznego i materialnego. Intencjonalnie zatem, zgodnie ze swoją wolą, chęcią i zamiarem spełnienia czegoś, odbiorca nakierowuje swoje świadome akty uwagi na pewien przedmiot, którym

w tym przypadku jest nauka przedstawiona przez Lukrecjusza. W tym momencie zadaniem stojącym przed autorem dzieła jest podtrzymanie i pogłębienie motywacji czytelnika. Lukrecjusz próbuje uczynić to w dwojaki sposób. Z jednej strony, będąc świadomy faktu, że przedstawiana nauka jest trudna, a poziom intelektualny czytelników różny, poeta stara się wykład „uroczym miodem muz okrasić” (*quasi musaeo dulci contingere melle* IV 22), wykorzystując w tym celu dostępne mu zewnętrzne środki wypowiedzi zarówno natury stylistycznej, jak i retorycznej, o których pisałam w pierwszej części książki⁷⁰. Z drugiej strony poeta stara się utrzymać uwagę czytelnika, pozyskując nowych wyznawców dla głoszonej przez siebie doktryny, poprzez treść samego poematu. W związku z powyższym ukazuje trudy życia, z którymi boryka się człowiek, z czym jednocześnie czytelnik może się identyfikować (I 41–43), co umacnia w nim przekonanie o słuszności podjętego działania, które ma na celu walkę z dotychczasowymi przeciwnościami. Kolejnym etapem wprowadzania nowych wyznawców w arkana epikurejskiej wiedzy jest ukazanie czytelnikowi absurdu i fałszu jego dotychczasowych poglądów i sposobu życia (II 1023–1047). Ostatnim zaś etapem wzbudzania motywacji jest ukazanie odbiorcy, że na świecie istnieją wartości doskonalsze, do których drogę ukazał wcześniej Epikur, a obecnie czyni to poeta (VI 92–95).

Wydaje się, że Lukrecjusz zakłada, że odbiorca głoszonej przez niego doktryny pod wpływem lektury powinien przejść określone powyżej fazy wzbudzania w sobie motywacji do zmiany swojego życia. Na początku czytelnik dostrzega więc podobieństwo własnej sytuacji do tej, w jakiej znajdują się postaci charakteryzowane przez poetę. Dzięki temu zauważa swoje etyczne niedostatki wynikające z błędnej wiedzy o świecie i z nierozpoznania absurdalności swoich dotychczasowych poczynąń (III 931–949, 978–1023). W dalszej kolejności dostrzega korzyści, jakie niesie ze sobą zgłębienie epikurejskiej doktryny. Innymi słowy, człowiek dostrzega, że w obrębie tego nurtu filozofii może realizować przede wszystkim interes własny, to znaczy osiągać szczęście indywidualne w możliwie najmniejszym stopniu zależne od warunków zewnętrznych (V 1117–1119).

Głównym zatem według Lukrecjusza powodem, dla którego człowiek decyduje się na wkroczenie na drogę poznania wartości jest odczuwany przez niego brak szczęścia. Celem zaś wydaje się charakteryzująca ludzi wszelkich czasów chęć urzeczywistnienia tego szczęścia w życiu, którą to potrzebę można zrealizować, zgodnie z myślą Lukrecjusza, poprzez zdobycie i wdrożenie w życie epikurejskiej wiedzy z zakresu etyki i wspomagających ją innych działów tej filozofii. Zarówno właściwa motywacja jak i adekwatna do niej intencja są elementami

⁷⁰ J. S. Nethercut (2018: 532) uznaje, że Lukrecjusz korzysta z tej formy w całym swoim poemacie.

niezbędnymi do zaistnienia rozwoju etycznego człowieka. Poeta bezdyskusyjnie stwierdza:

(...) neque enim facere incipit ullam
rem quisquam, <quam> mens providit quid velit ante. (IV 883–884)

Nikt bowiem nie poczyną żadnej rzeczy, zanim umysł naprzód nie zobaczy, czego chce.

A zatem można uznać, że pierwszorzędnym celem ukazania przez Lukrecjusza nauki etycznej nie jest to, aby ktoś po prostu chciał właściwie, czyli zgodnie z epikurejską doktryną, postąpić w danej sytuacji, lecz, aby przede wszystkim zrozumiał, że właśnie w taki sposób powinien postąpić⁷¹. W przekonaniu Lukrecjusza nie istnieje parytet znaczeniowy i logiczny pomiędzy pojęciami „chcieć” i „zrozumieć”. Sąd intelektualny jest nadrzędną instancją względem emotywno-etycznej postawy odmawiającej przekonaniom etycznym jakiegokolwiek sensu poznawczego (zob. Przełęcki, 2004: 57–60). Chęć powinna być pochodną wiedzy etycznej, gdyż jedynie wtedy człowiek ma możliwość rozróżnienia między tymi potrzebami i pragnieniami, których realizacji warto się poświęcić, a tymi, które należy bezwzględnie odrzucić. Najpierw trzeba doktrynę zgłębić, a dopiero później, kierując się jej zasadami, doznać przyjemnych konsekwencji trudu włożonego w jej poznanie⁷².

Kolejna kwestia, którą należy poruszyć, dotyczy ukazanych przez Lukrecjusza wymagań, jakie etyka stawia przed człowiekiem oraz przyczyn, dla których jednostka powinna czuć się zobowiązana do posłuszeństwa nakazom danej doktryny etycznej. Poeta podkreśla, że przyjęcie pewnych reguł postępowania wymaga od człowieka konsekwencji w ich stosowaniu i kształtowania życia według schematów, które owe normy wyznaczają. Zdaje sobie sprawę z faktu, że wiąże się to niekiedy z koniecznością dokonania radykalnej zmiany poglądów, postawy i zachowania człowieka. Tego rodzaju zaś proces dokonuje się, bądź nie, w zależności od przyczyn, dla których człowiek decyduje się mu podporządkować. Ludzie mogą zobowiązać się do posłuszeństwa pewnym nakazom ze względu na tradycję umowy społecznej (V 1019–1027, 1143–1150). Społeczeństwa bowiem posiadają systemy etyczne, które przyjmują postać pewnych zhierarchizowanych układów wartości, do których zorganizowane

⁷¹ Stąd w poemacie Lukrecjusza spotykamy się z tak licznymi synonimami słów „zrozumieć” i „poznać” w przeciwieństwie do określeń związanych bezpośrednio z chęciami człowieka.

⁷² Lukrecjusz ujmuje tę myśl w następujących słowach (IV 23–25):

si tibi forte animum tali ratione tenere
versibus in nostris possem, dum percipis omnem
naturam rerum ac persentis utilitatem.

grupy odwołują się w celu kierowania zachowaniem społecznym oraz w celu osądzania go pod kątem dobra lub zła (por. Singer, 2002: 44–45). Zobowiązywać mogą ich także reguły, które zostały ustanowione przy porozumieniu wzajemnym ludzi, przy czym owo porozumienie nie dotyczy zasadniczo preferencji moralnych każdej jednostki, lecz pewnych tendencji wyznaczonych przez przywódców całej zbiorowości. Normy wyznawane przez ogół ludzi nie muszą być zbieżne z potrzebami każdej osoby. Owa sprzeczność pojawiająca się pomiędzy potrzebami jednostki a nakazami grupy prowadzi często do unieszczęśliwienia jednostki, która jest zmuszona do dokonywania ciągłych wyborów pomiędzy własnym dobrem i spełnieniem, a postawą konformistyczną względem określonej grupy społecznej, na przykład państwa. Występowanie tego rodzaju zależności poeta ukazuje już we wstępie do swojego dzieła, gdy pisze, że nie można w czasie ciężkim dla ojczyzny spokojnie realizować własnych celów, ani w takich okolicznościach usuwać się od służby dla wspólnego dobra (I 41–43). Lukrecjusz w swoim poemacie zestawia jednostkę, którą można określić mianem *homo naturaliter individualis* i anonimową masę ludzi, występującą jako *multitudo indefinita*. Owo rozróżnienie pojawia się chociażby w przypadku opisu śmierci indywidualnej człowieka i śmierci grupowej, które Lukrecjusz zestawia ze sobą w ramach dokonywanego przez siebie porównania dawnych czasów z okresem jemu współczesnym. Ujmuje to w następujący sposób:

Nec nimio tam plus quam nunc mortalia saecula
dulcia linquebant lamentis lumina vitae.
unus enim tum quisque magis depensus eorum
pabula viva feris praebebat, dentibus haustus, (...)
at non multa virum sub signis milia ducta
una dies dabat exitio nec turbida ponti
aequora lidebant navis ad saxa virosque.(...)
improba navigii ratio tum caeca iacebat. (V 988–1006)

Wówczas z jękiem, lecz nie o wiele częściej niż teraz, śmiertelne plemiona opuszczały słodkie światło życia. Bo wówczas z nich jeden za drugim padał raczej łupem dzikich zwierząt. (...) Atoli jeden dzień nie przyprowadził o zgubę wielu tysięcy mężów pod wodzą sztandarów. Nie rozbijały o skały okrętów i ludzi spienione bałwany morza. (...) Niegodziwa przyczyna żeglugi leżała wówczas w mroku.

Człowiek, niezależnie od rodzaju swej egzystencji narażony jest na płynące z zewnątrz zagrożenia. Różnicę można dostrzec jedynie w tym, że poczucie indywidualności daje człowiekowi możliwość podejmowania wolnych decyzji i ponoszenia za nie odpowiedzialności, podczas gdy sposób życia i nierzadko samo istnienie zbiorowości często uzależnione bywa od decyzji kogoś innego. Zbiorowość nie ponosi konsekwencji swoich czynów, z kolei na jej los ma wpływ

głównie postępowanie tych, którzy za nią decydują. W podobnych okolicznościach nie może realizować się wolność i osobista odpowiedzialność, które to elementy należą do podstawowych reguł epikurejskiej myśli etycznej (*Gnom. Vatic.* 36, 48, 67, 68, 77). Lukrecjusz, posługując się postacią upersonifikowanej Ziemi, kieruje słowa krytyki przeciw tym ludziom, którzy twierdząc, że (...) *brevis hic est fructus homullis; iam fuerit neque post umquam revocare licebit*. (III 914–915), nie wykorzystują jednocześnie danego im czasu życia oraz wolności, którą posiadają odnośnie do wyboru sposobu własnej egzystencji. Właściwy wybór mógłby przecież sprawić, że szczęśliwie przeżyliby swoje życie, po wtóre zaś, będąc już w obliczu śmierci, nie musieliby ponosić konsekwencji zaniechania w tej najważniejszej dla ludzi kwestii, co jednak zdarza się ludziom często. Ludzie zazwyczaj nie doceniają swojego życia i marnują je, a mimo to pragną je za wszelką cenę przedłużyć, a nie skrócić. Poeta wspomina o tym fakcie w następujących słowach:

sin ea quae fructus cumque es periere profuse
vitaque in offensost, cur amplius addere quaeris,
rursum quod pereat male et ingratum occidat omne
non potius vitae finem facis atque laboris? (III 940–943)

Jeśli zaś wszystko, czego użyłeś szczęło daremnie i życie ci zbrzydło, to dla czego chcesz jeszcze jakiegoś dodatku, co by znowu miał nędznie przepaść i zmarnieć niewdzięcznie, nie kończysz zaś raczej z życiem i jego mozołem?

A dalej dodaje:

sed quia semper aves quod abest, praesentia temnis,
inperfecta tibi elapsast ingrataque vita,
et nec opinanti mors ad caput adstitit ante
quam satur ac plenus possis discedere rerum. (III 957–960)

Lecz, że zawsze pragniesz, czego nie ma gardzisz daną chwilą, wymknęło ci się zmarnowane i jałowe życie, a śmierć niespodzianie stanęła nad karkiem, zanimbyś syt i pełen mógł odejść ze świata.

Człowiek, aby rozwijać się etycznie, musi stanąć w opozycji do narzucanych mu reguł, gdy te nie przynoszą mu szczęścia i zadowolenia oraz poświęcić swoje życie poszukiwaniu takiej nauki, która jest zdolna zrekompensować dostrzeżone braki. Jednostka jest sama odpowiedzialna za swoje życie i szczęście, o czym Lukrecjusz pisze w czwartej księdze poematu (IV 17–28).

Lukrecjusz zrozumiał, że ludzie mu współcześni doświadczają takich uczuć jak frustracja czy rozpacz głównie z tej przyczyny, że brakuje im odpowiedniej wiedzy o sobie. E. McLeod (1963: 145) podkreśla wręcz, że brak owej wiedzy „doprowadził ich do błędnego określenia celu ich życia do takiego stopnia, że nie

byli już zdolni we właściwy sposób radzić sobie z ich podstawowymi obowiązkami”. Motywacja zatem do postępowania etycznego i sama decyzja człowieka dotycząca podjęcia próby rozwoju moralnego, według Lukrecjusza, nie tyle pochodzi z zewnątrz, co powinna być raczej odbiciem wewnętrznych potrzeb wyodrębnionej z ogółu jednostki. Z zewnątrz płyną jedynie różnego rodzaju nauki i sugestie, lecz sam wybór pozostawiony jest człowiekowi i jego własnym ocenom. Pewnych norm powinno się bowiem przestrzegać nie ze względu na umowę społeczną i zewnętrzny reżim, gdyż te, jako formy narzucone, nie niwelują lęku, jaki draży ludzi. Należy być posłusznym normom tylko dlatego, że z własnej woli wyrażamy na nie zgodę i jesteśmy gotowi ponieść ich ewentualne konsekwencje. Świadoma moralność wymaga dojrzałości zarówno do samookreślenia w zakresie motywujących nas norm, jak też do życia uzasadnionego nie wolą i poglądami innych ludzi, lecz własnym wewnętrznym przekonaniem o słuszności obranej drogi. Człowiek dzięki swojemu rozumowi bez problemu może i powinien rozstrzygnąć, co jest słuszne. Poeta bowiem podkreśla: *quorum utrumque quid a vero iam distet habebis* (I 758)⁷³.

1.2.3. Czynniki wpływające na etapy rozwoju etycznego człowieka

Do zaistnienia w ogóle jakichkolwiek aktów moralnych niezbędny jest człowiek jako podmiot lub przedmiot tego aktu, człowiek pozostający w określonym stosunku względem innego podmiotu, a także wszelkich spostrzeżeń etycznych. Jego egzystencja wiąże się z ciągłym działaniem, gdyż jako element ożywionej przyrody pozostaje w ciągłym ruchu i podlega nieustannej przemianie. W przypadku analizy procesu zdobywania przez człowieka wiedzy etycznej można wykorzystać przedstawiony poniżej schemat charakterystyczny dla wszelkiego typu działania, które ma na celu jakąś określoną transformację, również w zakresie wyznawanych poglądów (por. Andersen, 2003: 21).

MOTYWY/INTENCJE ↔ PODMIOT → DZIAŁANIE → SKUTEK

Z przedstawionego schematu wynika, że zaistnienie jakiegokolwiek skutku (*scil.* zmiany), w tym przypadku skutku o charakterze etycznym, obok odpowiedniej motywacji, wymaga od jednostki podjęcia konkretnego działania, które może doprowadzić do założonego celu. Człowiek, który jest wystarczająco zmotywowany i decyduje się na podążanie drogą rozwoju etycznego ukazaną przez Lukrecjusza w poemacie *O rzeczywistości*, musi podjąć pewien wysiłek i działanie nakierowane właśnie na ten cel. To podejmowane przez ludzi działanie jest właśnie zasadniczym etapem osiągnięcia przez człowieka szczęścia. W obrębie zaś tych działań, kolejnymi fazami tego rozwoju są: poznanie zasad głoszonych

⁷³ Zob. też: I 1113–1117; II 167–183; II 1090–1104.

przez twórcę i przekaziciela doktryny oraz zrozumienie i akceptacja jej założeń. Dopiero w dalszej kolejności może nastąpić transformacja zachowania i postępowania człowieka. Wyżej wymienione czynności wiążą się zatem z dziedziną nauki zwaną epistemologią wartości.

Nie wystarczy człowiekowi sama chęć zdobycia określonej wiedzy. W proces osiągnięcia szczęścia trzeba włożyć wysiłek poznawczy, czyli podjąć się określonych działań mających na celu intelektualne ogarnięcie epikurejskich w tym przypadku reguł etycznych. Wiedza ta bowiem, o czym pisałam w poprzednim rozdziale, nie jest wrodzona. Ludzie nabywają ją wskutek obcowania ze światem zewnętrznym oraz poprzez pragnienie wewnętrznego rozwoju i chęć kształcenia się, czyli motywację. W tym rozdziale analizie zostaną poddane owe procesy wewnętrzne, które według Lukrecjusza, prowadzą człowieka prostą drogą do wiedzy, a tym samym zarazem i do szczęścia.

„Procesy poznawcze – co zauważa J. Trempała (1993: 8) – determinują interpretację sytuacji, jej zrozumienie, umożliwiają wybór wartości, zasad moralnego postępowania i zasad operacyjnych wykonywania podjętych decyzji”. W takim kontekście funkcją procesów poznawczych wydaje się nie tylko to, że umożliwiają nabycie orientacji w określonym przedmiocie, ale również i kontrola nad określonymi sytuacyjnie tendencjami występującymi w zachowaniu jednostki i nawet organizacja tych zachowań. Zakres wpływu poznania na zachowanie moralne człowieka zależy od poziomu rozwoju jego struktur rozumowania moralnego. Słabość tych struktur może przyczyniać się do nieumiejętności radzenia sobie w sytuacjach trudnych i odwoływania się w postępowaniu nie do głoszonych przez epikurejczyków praw uznanych przez rozum, lecz do wzmocnień natury emocjonalnej, co Lukrecjusz próbuje zwalczać w całym poemacie.

Procesy zaś realizowania na etapie działania przez jednostkę kolejnych faz zdobywania epikurejskiej wiedzy etycznej można przedstawić w następujący sposób:



Powyższy schemat ukazuje różne formy aktywności ludzkiej, które występują w trakcie rozwoju etycznego jednostki. Do kolejnych czynności należą zatem poznanie założeń doktryny, zrozumienie obowiązujących reguł, akceptacja tychże norm i modyfikacja sposobu myślenia oraz zachowania, będąca skutkiem wcześniejszych działań.

Pierwszym z działań człowieka zmierzającego do osiągnięcia szczęścia jest poznanie. Poznanie zaś, w sensie określonej aktywności poznawczej, można rozumieć jako zespół procesów, których celem jest zdobywanie informacji

o otoczeniu zapewniających orientację w nim i sprawne funkcjonowanie. Poznanie moralne zaś wiąże się ze zdobyciem wiedzy na temat pewnego systemu wartości. Wiedza na temat konkretnego systemu etycznego łączy się zatem ściśle z poznaniem takich jego elementów jak: znaki, twierdzenia, oceny, dyrektywy. W poznaniu moralnym ważną rolę odgrywają wszelkie werbalne środki wyrazu odnoszące się do dziedziny życia uznawanej w powszechnym odczuciu za domenę moralności (Trempała, 1993: 65). Z tej przyczyny Lukrecjusz wydaje się przypisywać tak ogromne znaczenie propagowanej nauce Epikura, bowiem posługując się precyzyjnie dobranymi słowami werbalizuje ona właśnie owe elementy składające się na system etyczny. Dla jego odbiorcy poznanie doktryny epikurejskiej staje się z kolei możliwe dzięki poematowi *De rerum natura*, który przynosi pełny zbiór różnego rodzaju określeń o charakterze etycznym, co było tematem wcześniejszych rozważań. Warto w tym miejscu przypomnieć, że również wykład fizyki i kanoniki w dziele Lukrecjusza nie jest ujęciem oddzielnej dziedziny wiedzy, ale etyka, kanonika i fizyka stanowią pewną nierozzerwalną strukturę, której całościowe ogarnięcie jest podstawowym wymogiem dla człowieka na tym etapie rozwoju moralnego.

Samo poznanie moralne może obejmować bądź przejęcie informacji i zdobycie wiedzy na temat określonych w danej kulturze norm, bądź zaznajomienie się z wartościami moralnymi lub postawami, które wymuszają określone zachowania, bądź też w końcu może dotyczyć moralnych sądów i rozumowania moralnego, wyrażającego ocenę przekonań moralnych i uzasadnienie moralnych decyzji. W poemacie Lukrecjusza czytelnik może zapoznać się zarówno z normami i wartościami występującymi w kulturze życia codziennego ówczesnego świata, jak i z dziejami moralności, która zmieniała się z czasem i nabywaniem przez gatunek *homo sapiens* nowych umiejętności. Tego rodzaju informacje służą w poemacie *De rerum natura* do skonfrontowania wszystkich elementów – które w kulturze można uznać za złe etycznie – z tymi, które oferuje nauka przedstawiana przez poetę. Przedstawienie zaś przez Lukrecjusza moralnych postaw zarówno negatywnych, jak i pozytywnych przyczynia się do ukazania człowiekowi, którą z oferowanych dróg powinien wybrać i jakimi wartościami kierować się w życiu. Poznanie etyczne, z którym występuje poeta w swoim dziele *O rzeczywistości* porusza także kwestie związane z moralnymi sędziami i rozumowaniem moralnym. Lukrecjusz, ukazując w poemacie pewne unieszczęśliwiające człowieka schematy myślenia, oferuje w zamian wiedzę, na podstawie której człowiek sam może wydawać sądy moralne, zgodne ze zdobytą epikurejską wiedzą o naturze świata i własną wolą. Podkreśla poeta w swoim dziele, że mądry człowiek zapoznawszy się z podstawowymi założeniami doktryny, sam będzie zdolny formułować odpowiedzi na inne dręczące go pytania (I 400–409).

Istnieje kilka sposobów, które człowiek wykorzystuje, aby zdobyć orientację w „aksjosferze”, w której egzystuje⁷⁴. Wydaje się, że Lukrecjusz za najważniejszy z nich uważa „odbieranie” wartości, czyli weryfikowanie bodźców, które do człowieka docierają z zewnątrz i klasyfikowanie ich ze względu na przyjemność, którą wywołują lub ból, którego należy unikać. Wartości bowiem, jak już pisałam, nie istnieją w świecie niezależnie od podmiotu, lecz zawsze w konfrontacji z nim. Wartości etyczne można ze świata wydobywać poprzez zdobywanie bezpośredniej wiedzy o nim, czy poprzez odwoływanie się do sądów uznanych autorytetów, w tym przypadku Epikura. W poemacie Lukrecjusza pojawia się bardzo wiele wierszy, w których poeta zachęca do przyjmowania wartości. Nadaje on tym zachętom charakterystyczną formę apostrofy skierowanej do odbiorcy, o czym pisałam we wcześniejszej części książki⁷⁵.

Spośród uznawanych na świecie systemów etycznych człowiek wybiera różnego rodzaju wartości, a dzięki zdobywanej wiedzy uczy się dokonywać oceny tychże wartości ze względu na własne dobro. Jednostka w swoim życiu podlega różnorodnym wpływom otoczenia i styka się z wieloma koncepcjami moralnymi⁷⁶. Często też daje się zwieść fałszywym wyjaśnieniom pewnych przesłanek, których sama nie potrafi wyjaśnić. Przyjmuje wtedy bądź interpretacje osób trzecich, czyli wieszczów, poetów, filozofów, bądź też sama próbuje wyciągać wnioski, co często niestety prowadzi do tego, że „domyślamy się następnie po małych śladach wielkich rzeczy i sami się wikłamy w daremne złudzenia” (IV 816–817). Człowiek bowiem potrzebuje na początku swojej drogi ku lepszemu życiu przewodnika, który wskaże mu nie tylko wartości godne wyboru, ale także ukaże sposoby ich wybierania spośród tylu możliwych rozwiązań. Wartości sprzyjające człowiekowi ukazał w swojej „boskiej nauce” Epikur, którego myśl Lukrecjusz przyswaja współobywatelom w łacińskich wierszach. Rolą człowieka jest podążać za myślą autorytetu, tak jak czyni to poeta, dzięki czemu sam staje się świadomy dokonywanych przez siebie wyborów. Nawet podstawowa wiedza z zakresu praw i nakazów etycznych ukazuje ludziom drogę, którą należy podążać zarówno w myślach, jak i poprzez działanie, aby osiągnąć szczęście. Poeta stwierdza:

multaque praeterea tibi possum commemorando
argumenta fide dictis conradere nostris.

⁷⁴ J. Lipiec (2001: 99–118) wymienia cztery sposoby poruszania się człowieka w sferze wartości. Wartości można bowiem ze świata odbierać, wybierać, penetrować i kreować.

⁷⁵ Por. II 730–731, 865–866, 1023, 1040–1042; IV 110–111, 912.

⁷⁶ Lukrecjusz najczęściej jako negatywny przykład podaje powszechnie praktykowaną wiarę w słowa fałszywych proroków i fantastyczne opowieści oraz irracjonalne zaślepienie religijne.

verum animo satis haec vestigia parva sagaci
sunt, per quae possis cognoscere cetera tute. (I 400–403)

I mógłbym ci przytaczaniem wielu jeszcze dowodów wykrzesać wiarę w nasze słowa, ale dla bystrego umysłu dość tych drobnych śladów, po których sam już możesz poznać resztę.

Lukrecjusz wierzy w możliwości intelektualne odbiorcy doktryny, uznaje je zarazem za *condicio sine qua non* wkroczenia przez człowieka na epikurejską drogę życia⁷⁷. Otwarcie umysłu na nową wiedzę o świecie jest wręcz konieczne, jak pisze o sobie samym Lukrecjusz, potwierdzając, że w trudzie

nam tibi vehementer nova res molitur ad auris
accedere et nova se species ostendere rerum. (II 1024–1025)

mozoli się rzecz niesłychanie nowa do uszu [...] trafić i w nowym poglądzie na świat się objawić.

Dokonywanie wyborów wartości etycznych, które są z tą wiedzą zgodne, jest rodzajem epikurejskiej filozoficznej inicjacji, którą można by określić mianem *saltus rationalis*, czyli wejścia na drogę rozumowego podejścia do rzeczywistości. Po dokonanej zmianie nastawienia i postrzegania rzeczywistości wszystko, co dotychczas wydawało się niemożliwe, staje się dostępne i osiągalne, dzięki postępowaniu właściwemu i zgodnemu z rozumem (*ratio*), który bezustannie szuka w świecie pouczenia.

W tym miejscu warto jeszcze zwrócić uwagę na kwestię granic poznania, które są elementem immanentnie wpisanym niemalże w każdą koncepcję epistemologiczną. Istnieją bowiem przedmioty „nieosiągalne dla naszych zdolności poznawczych i dlatego tym bardziej należy skierować swe psychiczne wysiłki ku działaniu uzasadniającemu i poszerzającemu takie źródło szczęścia i szlachetności, którego stwierdzenie nie wymaga wiary w supranaturalne sankcje i wskazania” (Probuska, 1999: 13). Poznanie bowiem i wiedza etyczna człowieka, o czym pisałam w poprzednim rozdziale, mogą różnić się ze względu na pochodzenie. Obok rozumu, podstawowym źródłem wiedzy w koncepcji epikurejskiej są zmysły. Poznanie sensualne pełni nawet funkcję priorytetową względem racjonalnej interpretacji świata (cf. IV 462–468). A zatem w życiu, przy wyborze właściwych wartości, należy kierować się nie tylko rozumem, trzeba przede wszystkim za-wierzyć swoim zmysłom. W przeciwnym razie, poeta przestrzega czytelnika:

⁷⁷ Potwierdza ten fakt chociażby częstotliwość, z jaką Lukrecjusz odwołuje się w swoim poemacie do rozumu oraz wielość zbliżonych do siebie znaczeniowo lub wręcz synonimicznych sformułowań dotyczących sposobów zdobywania wiedzy o świecie i wartościach.

iam ruere ut quaedam videantur velle, ruantque
prodita iudiciis fallacibus omnia primis,
sic igitur ratio tibi rerum prava necessest
falsaque sit, falsis quae cumque ab sensibus ortast. (IV 518–521)

Nie tylko bowiem zwali się cały rozum, lecz także życie runie natychmiast, jeśli się nie odważysz zawierzyć zmysłom, unikać przepaści i innych rzeczy tego rodzaju, których unikać należy, lecz będziesz iść za rzeczami wprost przeciwnymi.

Z powodu braku możliwości zweryfikowania pewnych zjawisk i prawdopodobieństwa przyjęcia przez jednostkę błędnej ich interpretacji Lukrecjusz czasami nawołuje również do wiary w pewne podawane przez siebie wiadomości, a ich wiarygodność potwierdza niepodważalnym autorytetem mistrza. Stwierdza, że nie można wątpić, nie należy się dziwić, a niekiedy trzeba po prostu dać wiarę, że wszystko, o czym pisze, jest wiedzą prawdziwą. Epikureizm posługuje się bowiem pewnymi aksjomatami, które należy zaakceptować *a priori*, aby całość doktryny była koherentna i stanowiła w miarę racjonalny system. Obok indywidualnych sensorycznych doznań i racjonalnych przemyśleń w poznaniu wartości istnieją także pewne *rationes communes*, czyli ogólnie obowiązujące normy i zalecenia, które trzeba zaakceptować, gdyż mają na celu wyeliminowanie błędu, który jest wpisany w niedoskonałe poznanie niedoskonałego człowieka. Wybór człowieka wśród dostępnych wartości, zgodnie z przekazem Lukrecjusza, powinien opierać się na zmysłach, rozumie, lecz musi także uwzględniać nakazy i zakazy epikurejskiej doktryny z racji jej „boskiego” pochodzenia oraz specyfiki oferowanej nauki.

W poemacie Lukrecjusza *O rzeczywistości* brak jest wzmianek dotyczących samodzielnego kreowania wartości przez człowieka. To, co jawi się człowiekowi jako wartość, jest bowiem zracjonalizowanym odczuwaniem oddziałujących na niego bodźców pozytywnych, czyli sprawiających przyjemność oraz eliminacja negatywnych, czyli wywołujących ból. Człowiek nie stwarza nowych wartości, lecz jedynie dokonuje wyboru między różnymi elementami rzeczywistości ze względu na ich rolę względem naczelnej wartości epikurejskiej, jaką jest przyjemność. Jednostka kreuje swoje życie w pewnej zastanej przez siebie „aksjosferze” poprzez hierarchizację dóbr ze względu na ich zróżnicowaną jakość i trwałość odczuć przyjemnych.

Kolejną fazą osiągnięcia epikurejskiej doskonałości etycznej, o którym wspomina autor poematu *O rzeczywistości* jest podjęcie próby dogłębnego zrozumienia zasad (*intellegere*), którymi człowiek decyduje się kierować w swoim życiu. Lukrecjusz kilka razy w poemacie podkreśla, że poznanie natury pozwala przezwyciężać niewiedzę i lęki ludzkie (np. III 91–93). Jedynie pełne zrozumienie pozwala zaś człowiekowi osiągnąć stan, w którym posiada umiejętność kontrolowania własnego rozumu, weryfikowania doznań zmysłowych i w konsekwencji postępowania w taki sposób, aby odczuwać spokój i szczęście. „Bo co często

doznaje ciosów, choćby bardzo lekko zadawanych, daje się po długim czasie pokonać i w końcu ulega” (IV 1284–1285) – zauważa Lukrecjusz. W podobny sposób ludzki umysł pogłębia zrozumienie zasad etycznych poprzez powtarzanie i ciągłą analizę nauki przedstawionej przez Lukrecjusza i dzięki temu człowiek może dążyć do urzeczywistnienia ideału epikurejskiego mędrca, który wydaje się wolny od jakichkolwiek dylematów moralnych, a zarazem poprzez zinternalizowanie epikurejskich zasad dotyczących myślenia i postępowania staje się wolny do życia w zgodzie ze sobą i ze względu na siebie. Poeta ujmuje ten etap poznania etycznego w następujących słowach:

Si possent homines, proinde ac sentire videntur
pondus inesse animo, quo se gravitate fatiget,
e quibus id fiat causis quoque noscere et unde
tanta mali tam quam moles in pectore constet
haut ita vitam agerent, ut nunc plerumque videmus... (III 1053–1057)

Gdyby ludzie czując nieznośny ciężar, co im serca tłoczy, mogli także poznać z tą samą jasnością, z jakich to dzieje się przyczyn i skąd się w piersi bierze owa góra niejako nieszczęścia, toby nie pędzili życia w ten sposób, jak to obecnie najczęściej się widzi.

Niezbędnym rezultatem poznania w koncepcji szczęścia w poemacie Lukrecjusza wydaje się także na tym etapie umiejętność posłużenia się epikurejskimi zasadami moralnymi w sytuacjach nieomówionych w dziele poety. Wymaga to nie tyle pamięciowego przyswojenia pewnych reguł, co intelektualnego objęcia ukazanych przez poetę wzorów myślenia. Lukrecjusz podkreśla, że w świecie doznań człowieka dominuje lęk. Epikureizm ofiaruje ludziom skuteczną broń do walki z nim, ale aby była ona efektywna należy nauczyć się z tej broni korzystać. Określając sposoby wykorzystania zgromadzonej wiedzy mianem *utilitas* (IV 25) Lukrecjusz podkreśla, że wiedza, którą głosi jest użyteczna, czyli posiada taką właściwość, iż z jednej strony zapobiega powstawaniu szkody, przykrości, zła lub nieszczęścia, z drugiej zaś strony sprzyja wytwarzaniu korzyści, przyjemności, dobra lub szczęścia, czyli pomaga osiągnąć ideał etycznej doktryny ukazanej przez rzymskiego poetę. Wiedza bowiem nie jest celem samym w sobie, ma charakter względny, jest „wartością dla czegoś”, czyli taką, kiedy to dany „przedmiot” jest użyteczny ze względu na coś, co jest poza nim” (Probuska, 1999: 37). Stąd człowiek, aby osiągnąć ataraksję, musi w pierwszej kolejności poznać *quid id est, animum quod percutit, ipsum/quod movet et varios sensus expromere cogit* (II 886–887), a następnie pojąć racjonalne wyjaśnienia przyczyn owych obaw zmierzające do ich eliminowania, podążając drogą wyznaczoną przez Lukrecjusza. I chociaż zastrzega poeta, że nie sposób każdej rzeczy „podać pod badanie oczu ni włożyć do ręki, którędy wiedzie najpewniejsza i najbliższa droga do ludzkiej piersi i do przybytków umysłu” (V 100–103), to zarazem zdaje się

sugerować, że poprzez różnego rodzaju analogie można dociec przyczyn i usunąć każdy lęk rodzący się w człowieku. Zrozumienie powinno dotyczyć zarówno prawideł funkcjonowania przyrody, jak i natury człowieka, gdyż są to sfery ściśle ze sobą powiązane.

Poznanie i zrozumienie epikurejskich zasad, a także uświadomienie sobie płynących z nich korzyści wiąże się z akceptacją tychże norm i wartości. Prowadzi ona do rozwiązywania wewnętrznych konfliktów jednostki oraz do odrzucenia zakłóceń, które uniemożliwiają realizację przyjętych norm. Konflikty, które Lukrecjusz ukazuje w swoim poemacie, bazują zasadniczo na występującej powszechnie sprzeczności między postulatami rozumu a irracjonalnymi uczuciami, takimi jak lęk czy miłość, a także na zauważalnej niezgodności pomiędzy nowo nabytą wiedzą i nową intuicją moralną a tradycją oraz dotychczasowymi poglądami.

Najbardziej charakterystycznym, omówionym w kilkuset wierszach księgi czwartej poematu (IV 1037–1287), przykładem konfliktu między sferą *ratio* a obszarem, gdzie dominują owe *affectus*, czyli przykładem negatywnego oddziaływania uczuć na człowieka jest wedle Lukrecjusza miłość⁷⁸. Uczucie to bowiem, biorąc pod uwagę założenia filozoficzne epikureizmu, ma w sobie wiele destrukcyjnych cech, do których autor dzieła zalicza fałszowanie obrazu rzeczywistości, niepokój, brak umiaru, odrzucenie racjonalnych argumentów, lęk i ból. Lukrecjusz ujmuje te negatywne wpływy miłości na człowieka w następujących słowach:

eximia veste et victu convivia, ludi,
pocula crebra, unguenta, coronae, sarta parantur,
ne quiquam, quoniam medio de fonte leporum
surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat,
aut cum conscius ipse animus se forte remordet
desidiose agere aetatem lustrisque perire,
aut quod in ambiguo verbum iaculata reliquit,
quod cupido adfixum cordi vivescit ut ignis,
aut nimium iactare oculos aliumve tueri
quod putat in voltuque videt vestigia risus... (IV 1131–1140)

Uczty, przepych zastawy i potraw, rozrywki, liczne puchary, maści, wieńce, girlandy są przygotowane, ale daremnie, bo oto ze środka krynicy uciech wyłania się jakaś gorycz, co dusi pośród kwiecia, czy to kiedy umysł, świadom swojej winy, sam się może gryzie, że pędzi gnuśne życie i gnije w rozpuście, czy też dlatego, że ukochana rzuciła jakieś niebaczone i niejasne słówko, które czepia się rozgorzałego serca i pali żywym ogniem...

⁷⁸ Analizę tego zjawiska przedstawia w swojej pracy: Brown, 1987: 3.

Przyswojenie sobie i zaakceptowanie zasad obecnych w nauce przedstawionej w poemacie pozwala człowiekowi wyzwolić się z destrukcyjnych dla jednostki emocji i osiągnąć spokój niezbędny na drodze do przeżywania epikurejskiego szczęścia. Wiedza ta pomaga rozwiązać również kwestie dotyczące lęków przed bogami, śmiercią, zjawiskami przyrody, chorobami i niepowodzeniami losu. Rozum i wyostzona świadomość muszą pełnić w życiu emocjonalnym człowieka rolę najważniejszą, bo dzięki nim przed jednostką otwiera się życie wolne od dylematów moralnych (II 1090–1091).

Akceptacja nauk etycznych ukazanych przez Lukrecjusza wiąże się również z wyeliminowaniem u człowieka poczucia dyskomfortu, który może pojawić się w wyniku radykalnej zmiany dotychczasowych poglądów na takie, które są niekiedy całkowicie sprzeczne z tradycją i powszechnymi poglądami ludzi. Niemniej poeta nawołuje czytelników do wycofania się z życia publicznego, odrzucenia tradycyjnej religii i zabobonów, pielęgnowania przyjaźni, rezygnacji z ambicji na rzecz spokojnego i umiarkowanego życia (zob. Korpanty, 1988: 243–266).

Decyzja dotycząca przystąpienia do grona epikurejczyków wiąże się zatem z koniecznością wyeliminowania z życia wszelkich przeszkód stojących na drodze do osiągnięcia szczęścia aktualnych, do których można zaliczyć niewiedzę, uczucia i lęki, jak i habitualnych, czyli błędnych mniemań, uprzedzeń, wrodzonych skłonności czy nałogów (zob. Ślipko, 2002: 74–82).

Ostatnią zalecaną fazą etapu działania człowieka, którego celem jest wpłynięcie na poprawę swojej egzystencji, jest zmiana postępowania będąca konsekwencją podjętych wcześniej działań. Zmiana zachowania może nastąpić dzięki posiadanej wiedzy wskutek życia zgodnego z rozumem. Tylko człowiek rozumny potrafi przezwyciężyć zarówno negatywne cechy swojego charakteru, skutecznie pomagać sobie samemu w sytuacjach trudnych, kontrolować swoje pragnienia i w rezultacie po prostu sprawiać, że jego życie jest szczęśliwe. Człowiek w swoim rozwoju powinien zawsze dążyć ku egzystencjalnej pełni, czyli połączeniu „właściwości proporcjonalnie rozłożonych na całokształt życia, sprawiających, iż jest ono udane, bo wszechstronnie wykorzystane. Subiektywnym sygnałem owej pełni jest poczucie szczęścia” (Lipiec, 2001: 141).

W procesie działania człowieka, a przede wszystkim działania etycznego, również J. Sieroń (1983: 195) dostrzega kilka faz. Pierwsza z nich dotyczy poznania motywów działania poprzez zmysły dzięki tak zwanym podobiznom, druga mówi o dokonaniu oceny tych motywów poprzez rozum człowieka, trzecia wiąże się z decyzją woli, która jest odpowiedzialna za przesyłanie rozkazów do pozostałych części duszy, ostatnia z faz natomiast wiąże się z wykonaniem przekazanych rozkazów. Ludzką świadomość zatem „można urabiać za pomocą rozumnych myśli, kontemplacji szczęścia bogów, a przede wszystkim za pomocą metodycznej i systematycznej nauki” (*ibidem*: 196). Zdobywając bowiem wiedzę z zakresu fizyki, kanoniki i etyki możemy uniezależnić się do pewnego stopnia od różnych

okoliczności zewnętrznych, gdyż ta wiedza przede wszystkim daje człowiekowi poczucie wolności i panowania nad własnym losem. Uwalnia ona ponadto od fałszywych mniemań i bezpodstawnych obaw, a także jest zdolna zapewnić w sposób trwały właściwe ruchy psychicznych atomów.

Ukazane w poemacie Lukrecjusza *De rerum natura* kolejne fazy w aktywności ludzi służącej osiągnięciu epikurejskiego ideału etycznego można przedstawić za pomocą wykorzystanych przez Lukrecjusza określeń w następujący sposób:



Do szczegółowych zaś czynności poszczególnych etapów działania człowieka w kierunku rozwoju etycznego, które ten musi przejść, gdy szuka szczęścia na drodze doktryny epikurejskiej, poeta zalicza formy poznania zmysłowego i rozumowego ujmowane czasownikami: *videre, audire, spectare, tueri, despicere, sentire, persentire, cernere, cognoscere, noscere, pernoscere*; z kolei konieczne zrozumienie nauki, które przejawia się w działaniach określanych słowami: *confirmare, quaerere, percipere, scire, reprehendere mente, intelligere, deliberare, vera requirere, vera constituere*. Kolejnym punktem jest przyjęcie i zaakceptowanie zasad koncepcji epikurejskiej, co Lukrecjusz ujmuje czasownikiem *accipere*, zarazem zwalczanie przeciwnych poglądów (*obsistere contra, negare*), zawierzenie zdobyczom Epikura (*credere*) i pójście za jego autorytetem (*sequi, imitari*), a przez to uwolnienie się z destrukcyjnych więzów (*nodis exsolvere*). Przemiana zaś człowieka z kolei wiąże się z jego postępowaniem (*agere*), przewyciężaniem przeciwności losu (*pervincere*), wspólnym badaniem prawdy (*integrare, consentire*), aby osiągnąć szczęście, które pozwala ludziom doznawać takich odczuć jak te, które ujmują czasowniki: *placere, iuvare, vigere, gaudere, ridere, florere*. Ostatnim zaś etapem działania ludzi w kierunku rozwoju etycznego jest próba utrzymania nabytej „harmonii atomów”. Można ten cel osiągnąć właśnie poprzez postulowaną przez Lukrecjusza rozsądną myśl, która, zakreślając granice w dążeniu do przyjemności, jednocześnie ustala hierarchię dóbr. Wysiłkowi umysłowemu musi jednak towarzyszyć zaangażowanie całej sfery uczuć i świadomej woli oraz codzienne indywidualne ćwiczenia, jak i kultywowanie tych przyjętych wartości w gronie współwyznawców doktryny (zob. Grzesiowski, 1985: 239–241).

Na zakończenie należy jeszcze rozważyć dwie kwestie, po pierwsze tempo zachodzenia rozwoju etycznego człowieka, po drugie jego formę. Dla kognitywisty, za jakiego można uznać Lukrecjusza, „rozwój świadomości moralnej jest procesem stopniowego zbliżania się do moralnej prawdy” (Przełęcki, 2004: 79–80).

Lecz nie jest to z pewnością postępowanie proste, proces o przebiegu liniowym. Otwieranie się na nowy świat wartości zachodzi u człowieka w czasie, w miarę zdobywania wiedzy o regułach zgłębianej doktryny. Tak samo jak etyka rozwijała się w toku dziejów gatunku *homo sapiens* wraz z rozwojem ludzkiego intelektu i innych sfer życia, podobnie również indywidualny człowiek, u którego rozumna myśl pojawia się wraz z wiekiem, musi dojrzeć do zrozumienia nauki ukazanej w dziele *O rzeczywistości*. W tym przypadku możemy mówić o równomiernie przebiegającym wzroście tak intelektualnym, jak i etycznym.

Osiągnięcie epikurejskiego szczęścia nie odbywa się na drodze „skoku” w nową moralność. „Jako że – podkreśla poeta – lepsza jest cicha pieśń łabędzia niż ów wrzask żurawi, rozbrzmiewający wśród eterycznych chmur południowych” (IV 910–911), lepsza jest również wiedza zdobywana spokojnie krok za krokiem (*pedetemptim*), stopniowo porządkująca chaotyczny bieg atomów psychicznych, niż gwałtowne działania nieoparte zrozumieniem i wewnętrzną akceptacją. W procesie poznawania zasad etycznych człowiek musi pozostawać bezustannie elementem aktywnym, który mierzy się z warunkami zewnętrznymi, innymi ludźmi czy własnymi słabościami. Nie będzie szczęśliwy ten – stwierdza Lukrecjusz – kto nie podejmie tego permanentnego wysiłku, nie będzie gromadził wiedzy, nie będzie dociekał prawdy i czynnie eliminował destruktoryjne myśli. Zasadniczy kierunek ukazał ludziom Epikur, Lukrecjusz zaś w poszczególnych wierszach swojego dzieła wyznacza niezbędne charakterystyczne etapy i fazy w drodze do osiągnięcia wytyczonego celu. Czy jednak wyznaczony kierunek rozwoju jest w ujęciu Lukrecjusza pozytywny, to znaczy wiąże się z tworzeniem nowej struktury myśli i bytu, czy jest raczej zdominowany redukcjonistycznym podejściem do świata rzeczy i wartości?

2. CHARAKTER EPIKUREJSKIEGO SZCZĘŚCIA

2.1. Lukrecjusz o czynnikach decydujących o kształcie etycznego ideału

W poprzednich rozdziałach zostały omówione źródła pochodzenia wiedzy moralnej człowieka oraz poszczególne fazy, które można wyodrębnić na drodze ku szczęściu, jaką przechodzi adept nauki głoszonej przez Lukrecjusza. Celem tej części jest ukazanie istotnych elementów składających się na samą etyczną koncepcję epikurejskiego szczęścia. Zamierzam dokonać analizy ich charakteru, wzajemnych powiązań, a także odpowiedzieć na pytanie, czy da się dostrzec w ich doborze jakąś strukturę i określić hierarchię poszczególnych elementów etycznego ideału Lukrecjusza.

2.1.1. Konstruktywne i reduktywne składniki epikurejskiego wzorca etycznego

Reduktywistyczne koncepcje, do których często zalicza się epikureizm, zakładają, że wszystkie istniejące na świecie rzeczy można sprowadzić do współdziałania odrębnych i niepodzielnych elementów rzeczywistości, takich jak atom i próżnia. Zgodnie z tą teorią, Lukrecjusz w wykładzie fizyki stwierdza, że każda występująca na świecie struktura zbudowana jest z wyodrębnionych powyżej składników. Poeta może zatem podejmować próbę zredukowania wszelkich zdarzeń, procesów, zjawisk i stanów do przemian tych elementów rzeczywistości. Lukrecjusz nie czyni tego jednakże w swoim wykładzie, gdyż pisze:

Nam quae cumque cluent, aut his coniuncta duabus
rebus ea invenies aut horum eventa videbis.
coniunctum est id quod nusquam sine permitiali
discidio potis est seiungi seque gregari,
pondus uti saxis, calor ignis, liquor aquai,
tactus corporibus cunctis, intactus inani.
servitium contra paupertas divitiaeque,
libertas bellum concordia cetera quorum
adventu manet incolumis natura abituque,
haec soliti sumus, ut par est, eventa vocare. (I 449–458)

Bo wszystko zaiste, co ma jakieś imię, stanowi – jak docieciesz – albo przynależność tych dwóch rzeczy (scil. atomów i próżni), albo jest – jak zobaczysz – ich wydarzeniami. Przynależne jest to, co bez zgubnego zerwania nie da się nigdzie ani odłączyć, ani oddzielić. Tak przynależy ciężar do gładów, gorąco do ognia, a ciepłość do wody, tykanie do wszystkich ciałek, a nietykanie do próżni. Natomiast niewolę, ubóstwo, dostatek, wolność, wojnę, pokój oraz resztę tych rzeczy, za których przybyciem jako też odejściem natura zostaje nietknięta, zwiemy naszym obyczajem, jak każe słusność, wydarzeniami.

Lukrecjusz wprowadza tym samym wyraźne rozróżnienie pomiędzy właściwościami fizycznymi poszczególnych elementów rzeczywistości, takimi jak ciężar czy temperatura, a układami tych komponentów przyjmującymi formę zdarzeń, do których zalicza pokój czy wolność. W ten sposób poeta rozszerza reduktywistyczną koncepcję, zgodnie z którą wszystko należy badać jedynie pod kątem atomistycznej budowy rzeczy. Zgodnie z nauką Lukrecjusza istnieją bowiem na świecie wydarzenia, które dotyczą działania nie tyle najmniejszych cząsteczek, co charakteryzują naturę funkcjonowania pewnych utworzonych z nich struktur, związaną pośrednio z ich budową. Do nich należy zaliczyć zarówno zdarzenia zewnętrzne, niezależne od indywidualnego człowieka, jak i charakterystyczne dla ludzi procesy wewnętrzne, których nie sposób wyjaśnić jedynie poprzez odwołanie się do budowy człowieka z atomów i próżni (zob. Annas, 1992: 123–134). Podobnie moim zdaniem kształtuje się koncepcja fundamentalnego dla etyki epikurejskiej pojęcia, jakim jest szczęście. Zbyt dużym uproszczeniem byłoby sprowadzenie tego stanu jedynie do harmonijnego ruchu atomów psychicznych w człowieku, choć jest to stan niezbędny do odczuwania szczęścia (Konstan, 1973: 67). Tego rodzaju koncepcja wymagałaby bowiem uznania, że ludzie są samowystarczalni i żyją w podobnej bogom izolacji, która pozwala im ten ruch zachować. Bogowie pozostają w stanie szczęścia doskonałego, które nie podlega stopniowaniu, jest stanem umysłowym, posiada składniki wyłącznie dodatnie, a ludziom jest znane jedynie z marzeń i oczekiwań (zob. Tatarkiewicz, 1965: 52). Wiemy jednak, że istoty ludzkie podlegają wpływom zewnętrznym i, wybierając właściwe elementy rzeczywistości, próbują jedynie do owego stanu dążyć. Człowiek nie jest bytem samowystarczalnym, potrzebuje zewnętrznego świata, w którym może realizować swoje szczęście (por. Mitsis, 1988: 125 i n.). Stąd szczęście ludzkie, w odróżnieniu od szczęścia bogów, nie jest doskonałe, lecz zmierza ku doskonałości, podlega stopniowaniu ze względu na poziom intelektualny i emocjonalny jednostki, zawiera też w sobie element psychiczny i fizyczny. Ponadto na osiągnięcie szczęścia składa się w świecie ludzkim wiele czynników, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, które należy wyeliminować. Są to właśnie elementy etycznego ideału, które muszą zaistnieć w niedoskonałym świecie człowieka, aby umożliwić mu osiągnięcie stanu

bliskiego egzystencjalnej pełni, czyli w przypadku koncepcji epikurejskiej stanu ataraksji.

Lukrecjusz w poemacie *O rzeczywistości*, jak wiadomo, nie przedstawia koncepcji etycznej sformalizowanej w postaci konsekwentnie stosowanych terminów, szczegółowych podziałów czy teoretycznych opracowań. Choć czerpie z naukowych dzieł Epikura, to jednak odnalezione w nich nauki przekłada na język praktyki i literatury. Stąd nierzadko pojawiają się trudności w analizie dotyczącego kwestii szczęścia materiału, który jest rozlokowany w wielu miejscach poematu i umieszczony w różnych kontekstach. Zestawienie poświęconych tej kwestii wierszy poematu, pomimo trudności, pozwala jednak w pewnej mierze odtworzyć wyłaniającą się u Lukrecjusza wizję szczęśliwego życia. Poeta bowiem w swoim dziele ustosunkowuje się do bardzo wielu zjawisk rzeczywistości i wartościuje je. W przypadku nauki epikurejskiej z dóbr dostępnych dla człowieka dobrobyt materialny oceniany jest negatywnie. Epikur przecież zwracał się w swojej etyce do tych szczególnie, którzy cierpieli właśnie pomimo dóbr i powodzenia, gdyż to ich skargi wskazywały niezbitcie na to, że wbrew powszechnemu mniemaniu przepych dóbr materialnych nie zapewniał im poczucia szczęścia (II 1090 i n.; III 1053 i n.; VI 9 i n., 53 i n., 179 i n.) (zob. Krokiewicz, 2000: 227). Lukrecjusz za pryncypialną wartość w życiu człowieka uważa szczęście, ale za najważniejszy element w ludzkim dążeniu do zadowolenia uznaje epikurejską wiedzę z zakresu zasad fizyki oraz, a raczej przede wszystkim, ze sfery praw moralnych, dzięki której człowiek może osiągnąć właściwe, czyli propagowane przez epikureizm, dobra etyczne. Wiedza ta dla wszystkich pragnących osiągnąć szczyt rozwoju moralnego jest warunkiem *sine qua non*. Pozwala bowiem ludziom nie tylko zdobyć orientację wśród istniejących wartości, ale także odróżnić wartości godne i niegodne wyboru. Jak zauważa P. Hadot (2000: 142): „wszystkie filozofie hellenistyczne [do których zaliczamy doktrynę Epikura], niezależnie od tego, czy uważają się za spadkobierczynie Sokratesa, czy nie, za Sokratesem przyjmują, że człowieka popada w nieszczęście, lęk i zło, gdyż tkwi w niewiedzy”. Zło bowiem nie leży w rzeczach, lecz w wartościujących sądach, jakie człowiek o tych rzeczach wydaje. Należy więc leczyć ludzi w taki sposób, aby dzięki zdobytej wiedzy zmienili swoje sądy wartościujące. Stąd każda ludzka myśl i wszelkie działanie człowieka podlegają wartościowaniu, czyli ocenie ze względu na główne założenie przedstawianej doktryny, a mianowicie możliwość realizowania w życiu idei epikurejskiego szczęścia. Wszystko to, co służy człowiekowi w jego dążeniu do szczęścia, poeta wartościuje pozytywnie. W przeciwieństwie do elementów rzeczywistości stanowiących dla ludzi przeszkodę, które są oceniane negatywnie¹. Zarówno jednak oceniane pozytywnie, jak i negatywnie wartości

¹ Wszystko, co istnieje jest dla człowieka albo korzystne i dobre, albo niekorzystne i szkodliwe. Oczywiście należy w tym miejscu pamiętać o występowaniu w koncepcji

etyczne obecne w poetyckim wykładzie Lukrecjusza posiadają znaczenie instrumentalne względem celu, który mają realizować, czyli hedonistycznej zrationalizowanej przyjemności oraz moralnego dobra, jakim jest szczęście. Ów bowiem utylitarny podział wartości na pozytywne i negatywne zakłada niejako z góry, czego należy się spodziewać z ich strony w stosunku do podmiotu. Wartości pozytywne mają swoje przełożenie na konstruktywne myślenie i działanie człowieka, i tym samym chronią i wzmacniają ludzką egzystencję, wartości negatywne przyczyniają się do destrukcji moralnej i fizycznej jednostki (zob. Lipiec, 2001: 133). Epikurejczycy, wychodząc z oczywistego założenia, że odczuwanie szczęścia jest skrajnym przeciwieństwem tego, by być nieszczęśliwym, dokonują ocen aprobujących pewne stany rzeczy, i ocen dezaprobujących, czyli przypisują im pewną wartość. Wśród elementów ludzkiej rzeczywistości, którym Lukrecjusz przypisuje pozytywny bądź negatywny wpływ na człowieka, można ogólnie wyróżnić takie, które dotyczą sfery myśli i uczuć oraz te, które należą do sfery działania ludzi. Przynależność ich do wyróżnionych grup przedstawia tabela zamieszczona poniżej:

SFERA MYŚLI I UCZUĆ	
Elementy pozytywne	Elementy negatywne
poznawanie i rozumienie (<i>perspicere, cognoscere, intellegere</i>) mądrość (<i>sapientia</i>) roztropność (<i>prudens</i>) rozsądek (<i>ratio, animus</i>) odwaga (<i>audere</i>) radość (<i>gaudere, ludere, iuvare, valere</i>) przyjemne uczucie (<i>suavis, dulcis, placidus</i>) spokój (<i>pax, quies</i>)	niewiedza (<i>ignorantia, dementia, erare, stultitia, imbecillus</i>) łatwowierność (<i>fuge credere</i>) złudzenia (<i>falsa ratio, fingere</i>) wiara religijna, zabobon (<i>religio, superstitio</i>) strach przed bogami, śmiercią (<i>metus, pavor, timor, formido</i>) niepokój (<i>sollicitare, turbare, incitare</i>) wyrzuty sumienia (<i>terror animi, remordere</i>) chciwość (<i>cupido, avarities</i>) nieumiarkowanie (<i>insatiabilis</i>) pycha (<i>superbia, ambitio</i>) cierpienie i ból (<i>dolor, maereor, gravitas, lamentare</i>) zgryzota (<i>maestus, tristis, miser</i>) zazdrość (<i>invidia</i>) szaleństwo (<i>perdelirium, delirium</i>)

etycznej Epikura zgody na indywidualne preferencje ludzi oraz wybór tak zwanego mniejszego zła. Por. Mitsis, 1988: 27.

SFERA DZIAŁANIA	
Elementy pozytywne	Elementy negatywne
nabywanie doświadczenia i nauka (<i>ratio, doctus, experientia, causas internoscere, doctrina</i>)	błądzenie (<i>errare</i>)
życie w pokoju (<i>pax</i>)	próżniactwo (<i>ignavus</i>)
życie w zgodzie z innymi (<i>concordia</i>)	daremne wysiłki (<i>frustra laborare, niti</i>)
przyjaźń (<i>amicitia, socius, integrare, conciliare, comes, consentire</i>)	lekceważenie obowiązków (<i>neglegentia</i>)
godziwe życie (<i>digne vivere, pietas, pudor</i>)	niezgoda (<i>discordium, certamen, odium</i>)
pełnienie swojego dzieła (<i>sua agere</i>)	współzawodnictwo (<i>ambitio, certare</i>)
	istniejące praktyki religijne (<i>religio</i>)
	wróżbiarstwo (<i>vates</i>)
	narzekanie (<i>lamentus, querella</i>)
	przechwałki (<i>superbus</i>)
	przepych, zbytek (<i>luxuria</i>)
	potęga (<i>potens</i>)
	zaszczyty (<i>honos</i>)
	walka (<i>contendere, certare, repugnare, bellum</i>)
	władza (<i>imperium</i>)
	chuć (<i>amor, spurcitia, petulantia</i>)
	niebezpieczeństwa (<i>pericula</i>)
	działania samobójcze (<i>descedere vita</i>)
	zdrada (<i>insidiae, dolus, fallax</i>)
	zbrodnie (<i>scelera, mala, improba</i>)

Powyżej zostały wymienione najczęściej pojawiające się w poemacie *O rzeczywistości* określenia ludzkich postaw i zachowań obecne w nauce dotyczącej etyki. Zestawienie zostało umieszczone w tabeli, aby zwrócić uwagę na kilka zagadnień istotnych dla zrozumienia nauki Lukrecjusza.

Na pierwszy rzut oka widać, że poeta wymienia bardzo wiele różnego rodzaju błędów obecnych w myśleniu i postępowaniu ludzi. Dotyczą one zasadniczych sfer ich egzystencji, a mianowicie sfery materialnej, politycznej, społecznej i duchowej. Słowa Lukrecjusza kreślą obraz człowieka uwikłanego w historię i życie swojego narodu, człowieka zmuszonego walczyć o swoją pozycję w hierarchii społecznej, zamiast o własne, indywidualne szczęście. Fakt, że poeta skupia się w dziele na ukazaniu zwłaszcza elementów o charakterze negatywnym – co uwidacznia powyższa tabela – zwykle tłumaczony bywa pesymizmem autora, niespójnością jego przekonań czy wpływem współczesnych wydarzeń na kształtowany przez niego obraz rzeczywistości, o czym będzie dokładniej w następnym rozdziale. Moim zdaniem niesłusznie zestawia się optymizm Epikura ze smutnym obrazem świata odnajdowanym u Lukrecjusza przynajmniej z kilku powodów.

Po pierwsze należy pamiętać, że hedonizm jako jedna z teorii zaspokajania pragnień, do których zalicza się epikureizm, należy do grupy subiektywistycznych koncepcji wartości (zob. Probuska, 1999: 17). Z tego powodu każdy z wyznawców tej doktryny teoretycznie ma prawo do subiektywnej oceny

rzeczywistości i doboru występujących w niej elementów. Lukrecjusz pragnie, jak sam stwierdza, zarówno ludzi uczyć, jak i pobudzać ich wyobraźnię, odwołując się do odczuć estetycznych (IV 1–25). Realizuje zatem w poemacie *O rzeczywistości* zadanie dydaktyczno-estetyczne. W tym celu, spośród rozwiązań oferowanych w obrębie nurtu filozofii, który reprezentuje, wybiera takie środki, które, według niego, pomogą mu osiągnąć wyznaczony cel. Kierując się swoją intuicją i wiedzą uznaje, że obrazy negatywne mają większą siłę oddziaływania na ludzi, którzy żyją w świecie fałszywych mniemań, niż obrazy rzeczywistości sielankowej. Jako Rzymianin nie przyjmuje też bezkrytycznie założeń epikurejskiej doktryny, lecz z trzeźwym umysłem patrzy na otaczającą go rzeczywistość społeczną i konstruuje dzieło w taki sposób, aby najlepiej oddać jej problemy.

Po drugie Lukrecjusz zasadniczo realizuje w poemacie myśl etyczną Epikura zawartą w tak zwanym czwórmianie epikurejskim (zob. Krokiewicz, 2000: 37). Zwalcza bowiem strach przed bogami i przed śmiercią, zgodnie z pierwszymi dwoma z owych założeń. Pozostałe dwa podlegają natomiast interpretacji autora poematu, gdyż wydają się mu zbyt ogólnikowe. Przede wszystkim właśnie za pomocą licznych przykładów negatywnych ukazuje to, co jest na świecie złe i w jaki sposób można się temu przeciwstawić, a dopiero potem wszystko, co jest dobre i jak do tego dążyć. W jednym przypadku nie zgadza się Lukrecjusz z mistrzem i wyraża ten pogląd *explicite* w swoim dziele. Epikur pisze, że „To co jest dobre, jest łatwe do osiągnięcia”. Lukrecjusz zaś twierdzi podobnie jak on, że dla człowieka dobrem jest szczęście, ale zastrzega, iż droga, która do niego prowadzi, wcale nie jest łatwa. Dąży się bowiem do niego z wysiłkiem. Dążenie to wymaga od jednostki trudu i ćwiczeń, co zauważa W. Tatarkiewicz (1965: 55). Być może Lukrecjusz sam właśnie takich uciążliwości doświadczył bądź wciąż doświadczał, pisząc swoje dzieło, ukazując w nim tym samym nie tyle własny pesymizm, co raczej wysiłek, który człowiek wkłada w osiąganie szczęścia. Stąd postanawia ukazać w pierwszej kolejności i z większym natężeniem błędy, a następnie dopiero przedstawić elementy konstruktywne w dążeniu jednostki do szczęścia.

Nauka przedstawiona przez Lukrecjusza nakłania człowieka do zachowań realizowanych jednocześnie w dwu kierunkach. Przede wszystkim powinien on wyzbywać się elementów o charakterze negatywnym obecnych w jego sposobie myślenia i postępowania. Lukrecjusz, ukazując konkretne przykłady zachowań, postuluje, aby ludzie rezygnowali z chęci zaspokojenia wszelkich nienaturalnych i niekoniecznych potrzeb (III 957, 1082–1084) oraz aby nie rozbudzali w sobie potrzeb nadmiernych, zwłaszcza takich, których zaspokojenie mogłoby okazać się niemożliwe (V 1432–1433). Zalicza do tej grupy zachowań takie działania jak: gromadzenie bogactw (II 24–28; 34–36; III 70–71, 78, 1003–1010; V 45–48, 58–59, 1113–1115, 1423–1424), dążenie do władzy (II 11, 13, 47–52; III 59, 63, 995–1002) oraz godności w życiu publicznym i politycznym (II 11, 59; IV 1177–1179; V 1120–1128, 1141–1142), pogoń za rozkoszami zmysłowymi (II 20; III 992–994; IV 1046, 1060, 1073–1120; V 45–48, 964) czy miłość

do jednej osoby (I 471; IV 1048, 1058–1179). Często bowiem nadmierne ambicje czy nieumiarkowanie (1412–1417) prowadzą do wojen (I 29–30, 42, 471–477; II 6, 11, 40–46; V 999–1000, 1305–1349, 1423–1424), konfliktów społecznych (II 11; II 43–44; III 70, 72–73, 83, 85; V 1145–1146), zbrodni i przekraczania granic prawa (III 71, 61; V 1148–1150, 1154–1155). Według Lukrecjusza należy poskromić również chciwość (III 59), zawiść (III 75; IV 1140; V 1126–1131, 1419–1420), a także wystrzegać się na co dzień zbytku, rozpusty, gnuśności, pychy oraz próżności (III 45–48; IV 1121–1140; V 1130, 1432–143). Wszystkie wymienione powyżej ludzkie dążenia są dla Lukrecjusza daremnym trudem (V 1129–1130, 1430), gdyż niezależnie od stopnia ich realizacji ludzi męczy często nieuświadomiony lęk przed tym, co jest im nieznane – głównie przed bogami i przed śmiercią. Tych obaw powinien się człowiek wyzbyć w pierwszej kolejności, w czym pomocny mu będzie długi, skrupulatny wykład atomistycznej fizyki zawarty w poemacie *O rzeczywistości*. Bowiem – jak zauważa D. Konstan (1973: 27) w odniesieniu do poglądów Epikurejczyków – „irracjonalne lęki i pragnienia należy uznać za pewien rodzaj błędu, gdyż nieprawdziwe rzeczy uznawane są za realne”² i w miarę możliwości ten błąd korygować.

Obok bardzo wielu elementów negatywnych, występują jednak w poemacie Lukrecjusza również wiersze, w których poeta przedstawia pozytywny obraz świata. Zbyt rzadko jednak badacze epikureizmu zwracają uwagę na te części utworu, które świadczą o tym, że w omawianej doktrynie obok etyki negatywnej występują też aspekty nauki moralnej o charakterze konstruktywnym. Autor poematu *De rerum natura* celowo nawiązuje do obu aspektów życia, aby ukazać, iż głoszona przez niego filozofia obejmuje całość naszej rzeczywistości. Dwu-aspektowość i pragmatyzm obecne w rozważaniach etycznych Lukrecjusza, w przeciwieństwie do wszelkiego rodzaju teoretycznych systematyzacji, sprawiają, że nauka jego porusza nie tylko rozum, ale i ludzkie emocje.

Obok elementów o charakterze reduktywnym, Lukrecjusz przedstawia zatem również konstruktywną część etycznej nauki epikurejskiej. Poeta uznaje, że najbardziej oczywistą zdobyczą człowieka na drodze ku wewnętrznej harmonii jest wiedza i poznanie, które warunkują jego sposób postępowania i postrzeganie otaczającego go świata, o czym poeta wspomina w następujących wierszach: I 50–51, 130, 140–141, 368, 918–950, 1114–1117; II 8, 5–61, 178, 1022, 1041, 1160–1174; III 10–13, 15–22, 25–30, 1071–1075; IV 507–510; V 52–54, 1455; VI 380. Istota ludzka w toku zgłębiania nauki zdobywa zupełnie nowy pogląd na życie (II 1025; III 2), który jest dla niej drogą i narzędziem do uzyskania spokoju ducha (I 31, 40, 42, 254–264; II 5, 646, 1093–1094; III 152–160,

² Konstan, 1973: 27: “For Epicureanism, though not for Epicureanism alone, irrational fears and desires are a kind of error, since vain objects are taken for real.” Zob. też: IV 1091–1104.

1010–1013; IV 11–25, 1154–1155; VI 67–95). W uprzednio omówionej sytuacji osiągnięcie szczęścia uniemożliwiały człowiekowi otaczające go ciemności (*tenebrae*), czyli fałszywe mniemania i ich zwolennicy. Wyzwoliwszy się z okowów religii, z podległości przewodnikom po świecie sakralnym i świeckim oraz z własnych pożądań, staje się człowiek panem własnego losu (II 1–16, 29–33, 650, 1047; III 41–93; IV 1058–1072; V 1133–1134). Jedynym obecnie wzorcem postępowania, który winien od tej pory wdrażać w życie jest nauka Epikura (I 62–74; II 646–651; III 1–30; V 1–54; VI 1–42). Konieczna jest zatem zmiana zarówno dotychczasowego sposobu życia (V 1117–1119), jak i znalezienie nowego grona najbliższych znajomych. To sugerowanie w poemacie potrzeby zrzeszania się wyznawców epikureizmu miało w zamyśle twórcy doktryny pomóc im w prowadzeniu właściwego życia poprzez wspólne pogłębianie wiedzy, wspólne ćwiczenia charakteru i wprowadzanie w czyn zasad, takich jak przyjaźń (II 29–33; V 1019–1027, 1392–1396) czy prawdomówność (Grzesiowski, 1985: 242). Postępując według tychże zasad, człowiek zyskuje w zamian jako cenny punkt odniesienia poczucie przynależności do określonej grupy społecznej. Człowiek powinien ponadto szanować swoją godność i dobre imię. Zgodnie z nauką epikurejczyków nikt nie powinien krzywdzić innego człowieka, lecz wprost przeciwnie epikurejski mędrzec zawsze stara się żyć w zgodzie z otoczeniem i być dla innych pożyteczny, ponieważ rozumie, że w ten sposób będzie mu łatwiej zabezpieczyć się przed wrogością ludzi (zob. Krokiewicz, 2000: 247–262). Mając zapewnione poczucie bezpieczeństwa i akceptację innych, epikurejczyk może się oddać studiom, zgłębianiu natury świata i odnajdywaniu własnej tożsamości. W toku prowadzonych tego rodzaju badań ludzie osiągają upragniony spokój, który można odczuć jedynie z dala od życia publicznego i tego, co ono ze sobą niesie. Powstają między nimi związki braterstwa i solidarności. Dzięki nim dążą z powodzeniem do eliminowania uświadomionych już sobie lęków, ograniczają popełniane dotychczas błędy i z biegiem czasu zyskują coraz większą kontrolę nad własną, dotąd często nieposkramialną, naturą.

Wyraźnie widać zatem, że obok przeważającej w poemacie nauki etycznej o charakterze reduktywnym, w poemacie Lukrecjusza istnieje również stanowiąca spójną przekonującą całość pozytywna koncepcja szczęścia. Obie w tej nauce moralnej współlistnieją i wzajemnie się uzupełniają. Tak jak w atomistycznym świecie wszystko dąży do izonomii, czyli równowagi przeciwnych wzajemnie czynników, powinna owa izonomia występować również w dążeniu człowieka ku szczęściu. Lukrecjusz pisze:

addere enim partis aut ordine traicere aecumst
aut aliquid prosum de summa detrahare hilum,
commutare animum qui cumque adoritur et infit
aut aliam quamvis naturam flectere quaerit. (III 513–516)

Ktokolwiek bowiem zamierza i próbuje zmieniać ducha albo też jakąś inną naturę stara się przekształcić, ten musi albo dodać nowe części, albo przestawić ich porządek, albo też ująć coś niecoś z całości.

2.1.2. Charakter wyróżnianych przez Lukrecjusza wartości etycznych

Jak wiadomo, poeta przedstawia w dziele *De rerum natura* oceny konkretnych zachowań i sposobu myślenia charakterystycznych dla ludzi, którzy żyją w czasach jemu współczesnych dokonywane z punktu widzenia założeń doktryny epikurejskiej. Tego rodzaju ocen, a zarazem i wskazówek dotyczących dobrego sposobu życia, jest w utworze wiele. Negatywne i pozytywne elementy składają się na całość nauki Lukrecjusza o moralności i na formę jej przekazu w analizowanym utworze. Od epikurejskiego wykładu można by zresztą oczekiwać pewnej wyraźniejszej atomizacji przeprowadzonej w obrębie wartości na wzór budowy wszechświata. W wykładzie poety nie ma jednak rozwiązań tego rodzaju. Przeciwnie, nawiązując do wielu dziedzin życia, Lukrecjusz ukazuje pewne już układy elementów, które występując łącznie i wzajemnie się przenikając, tworzą w rezultacie jedną wieloaspektową wartość. Tego rodzaju wartością jest szczęście, które w świecie ludzkim nie istnieje w oderwaniu od elementów, jakie umożliwiają jego osiągnięcie, a w dalszej perspektywie jego trwanie. Jedynie bogowie zażywają stanu, który – jak ujmuje go D. Konstan (1973: 62) – „nie wykazuje żadnej tendencji do zmiany ani nie potrzebuje nic ponad siebie, gdyż jest kompletny”³. Człowiek zaś skoro posiada własny jednostkowy charakter, podlegając zewnętrznym wpływom, zawsze reaguje w jakiś charakterystyczny tylko dla siebie sposób. To bowiem, co robimy „zależy nie tylko od rodzaju zewnętrznego bodźca, lecz także od naszych własnych wyćwiczonych skłonności”⁴ – zauważa D. J. Furley (1967: 228). Stąd, ukazując czytelnikom najważniejsze elementy epikurejskiej etyki, Lukrecjusz próbuje uodpornić ich na różne istniejące w świecie zagrażające jednostce pokusy i sprawić, że zbliżą się do ideału podobnego do bogów mędrca, który posiada wszystko, co jest konieczne i dobre, i – co we właściwy sposób ujmuje C. Diano (1942: 48) – „choć nie jest bogiem, lecz człowiekiem śmiertelnym, żyje wśród dóbr, które przynależą do nieśmiertelnych”⁵.

Elementy etycznego ideału, o których Lukrecjusz wspomina w swoim poemacie, ze względu na podmiot wartościujący należą do wartości, które zasadniczo dotyczą dobra, potrzeb, celów i ideałów jednostki. Wyraźnie widać, że etyka

³ Zob. też: DL 123–124; II 646–651.

⁴ Furley, 1967: 228: „(...) what we do as moral agents depends not only on the nature of the stimulus but also on our own trained disposition”.

⁵ Diano, 1942: 48: „(...) in cui tutto è necessario e tutto bene è il saggio, che pur non essendo dio, ma uomo e mortale, vive tra beni che son propri degli immortali”.

epikurejska ukazana przez poetę ma charakter indywidualny, niezależnie od częstego posługiwania się przez autora dzieła zaimkiem osobowym „my”⁶. Wykorzystane przez Lukrecjusza porównania i przykłady potwierdzają personalny charakter jego etyki. Poeta podkreśla, że ludzie zaangażowani są w działalność publiczną⁷, a lepiej byłoby gdyby mogli skupić się na własnym indywidualnym postępowaniu (I 41–43). Ludzie bowiem, podporządkowując się narzuconym z zewnątrz błędnym wzorcom postępowania, stają się cierpiącymi bohaterami z mitologicznych opowieści. Jeden jawi się jako nieszczęśliwy Tantal, który „lęka się skały, wiszącej w powietrzu, jak to głosi wieść” (III 980–981), inny podobny jest do Tityosa „powalonego w krainie żalości” (III 985). Wśród ludzi znajdzie się też Syzyf, który wie „co znaczy pchać z wysiłkiem kamień pod górę, który z samego już szczytu nazad się stacza i rwie w rozpędzie na płaskie pola niziny” (III 996–997). Do każdego z typów ludzkich Lukrecjusz zwraca się z osobna, kiedy stwierdza:

nec miser inpendens magnum timet aere saxum
Tantalus, ut famast, cassa formidine torpens;
sed magis in vita divom metus urget inanis
mortalis casumque timent quem cuique ferat fors. (...)
sed Tityos nobis hic est, in amore iacentem
quem volucres lacerant atque exest anxius angor
aut alia quamvis scindunt cuppedine curae.
Sisyphus in vita quoque nobis ante oculos est,
qui petere a populo fascēs saevasque secures
imbibit et simper victus tristisque recedit. (III 980–997)

nie [Tantal] drętwieje w urojonej trwodze, lecz śmiertelnych raczej przygniata za życia czczy strach przed bogami i oto boją się upadku, jakim każdemu grozi ślepy los. (...) Lecz tu pośród nas jest Tityosem, kogo powaliła miłość! Jego szarpia sępy, wyjada trwożny niepokój lub rozdrapują troski jakąś inną rządzą. Syzyf staje nam w życiu także przed oczyma, a mianowicie, gdy kto z całej duszy pragnie uzyskać od ludu różgi i srogię topory, a ciągle zawiedzion i smutny odchodzi.

Lukrecjusz nie pisze zatem o kształtowaniu współczesnego mu społeczeństwa, o jego optymalnym funkcjonowaniu, wychowaniu ku życiu publicznemu.

⁶ O funkcji tego zaimka pisałam we wcześniejszej części. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt użycia przez Lukrecjusza pierwszej osoby liczby mnogiej. Zaimek „my” w dziele Lukrecjusza może odnosić się zarówno do nieokreślonego „my”, czyli ogółu ludzi, bądź jedynie do wąskiego grona epikurejczyków, co świadczyłoby o obecności w poemacie elementu etyki społecznej. Nie mniej tego rodzaju nauka ograniczałaby się jedynie do społeczności epikurejczyków. Zob. też: Woolf, 2004: 314.

⁷ O stosunku Lukrecjusza do spraw publicznych można przeczytać w: Korpanty, 1988: 243–266.

Wspomina jedynie o społeczności powiązanej uczuciem przyjaźni i realizującej założenia propagowanej nauki (II 29–33). Zdaje sobie jednak sprawę z tego, iż człowiek jest również bytem społecznym. Zachęca go więc do tego, aby nauczył się mieć odpowiedni stosunek do społecznej struktury, z którą związany jest ze względu na miejsce i czas swojej egzystencji. Nie będąc bytem całkowicie samowystarczalnym, aby zapewnić sobie względny spokój w celu realizacji własnych planów, musi człowiek czasem powściągać swój naturalny egoizm. Miało to miejsce chociażby w toku rozwoju gatunku *homo sapiens*, kiedy ludzie:

tunc et amicitium coeperunt iungere aventes
finitimi inter se nec laedere nec violari,
et pueros commendarunt muliebrique saeculum,
vocibus et gestu cum balbe significarent
imbecillorum esse aequum miserier omnis.
nec tamen omnimodis poterat concordia gigni,
sed bona magnaue pars servabat foedera caste;
aut genus humanum iam tum foret omne peremptum
nec potuisset adhuc perducere saecula propago. (V 1019–1027)

przyjaźń zaczęli zawierać sąsiedzką, pragnąc uniknąć wzajemnych krzywd i gwałtów, i dzieci wraz z niewieścim pokoleniem zlecali sobie w opiekę, dając do zrozumienia bełkotem i ruchami, że wszyscy powinni mieć litość dla słabych. A chociaż zupełnej zgody być jeszcze nie mogło, to przecież wielka i znaczna część wiernie dochowywała przymierza – lub też ród ludzki już wtedy byłby zaginął ze szczętem i szczerp nie mógłby doprowadzić pokoleń aż dotąd.

Nie wolno tym samym pozwolić, aby naturalny egoizm ludzki nabrał zbyt dużych rozmiarów. Na jego straży zawsze powinien stać rozum i świadoma wola. „Przyjemność [epikurejska] i indywidualne szczęście jednostkowe ma swój wymiar społeczny i altruistyczny – zauważa M. Grzesiowski (1985: 244), gdyż – dzięki cechom nabytym [*scil.* dzięki nauce epikurejskiej] mogły być jednostki stróżami ładu i sprawiedliwości jednakowej dla wszystkich i mieli w sobie tyle siły, by zwalczać przerosty egoizmu jednych i bronić praw wolności drugich”. W taki sposób poeta w dziele *O rzeczywistości* łączy w ukazywanej nauce element indywidualny ze społecznym i ogólnoludzkim. Doskonałym przykładem tego rodzaju powiązań jest ukazany w końcowej części księgi szóstej opis zarazy (VI 1138–1286). Poeta ukazuje w nim zachowania jednostkowe na tle zachowań ogólnych. Ten opis można wręcz uznać za paradygmat epikurejskiej wizji społeczeństwa, w którym ludzie cierpią, pogrążeni w chaosie myśli i czynów, nie rozumiejąc ani pochodzenia, ani konieczności istnienia na świecie chorób i śmierci, które są przecież niezbywalnym elementem życia (zob. Pigoniowa, 1995: 302–303). Wśród takich ludzi zdarzają się jednak osoby, które pojęły „przyczynę chorób lub raczej skąd zjadliwa siła może nagle się zerwać i śmiertelną klęską

porazić ród ludzi i stada bydła” (VI 1090–1092) i przyjmują je ze spokojem ducha. Są nimi Epikurejczycy.

W treści ukazywanej doktryny epikurejskiej (kryterium jakościowe) Lukrecjusz skupia się na ukazaniu tak zwanych wartości negatywnych. W doktrynie epikurejskiej zalicza się do nich wszystko, co wiąże się z zaspokajaniem potrzeb urojonych, czyli nienaturalnych i niekoniecznych⁸. Poeta zalicza do nich między innymi – o czym już była mowa – pragnienie bogactwa, sławy, zaszczytów, władzy, namiętności, zabobonną wiarę oraz ich konsekwencje przejawiające się w postaci destrukcyjnych emocji i zachowań, takich jak zawiść czy współzawodnictwo. Potrzeby te wiążą się z irracjonalnymi, zdaniem poety, lękami ludzi przed bogami i przed śmiercią. Gdyby ludzie wiedzieli, z jakich to dzieje się przyczyn – stwierdza ze smutkiem Lukrecjusz – nie padaliby łupem własnych sądów o tym, że zaspokojenie tych pragnień jest niezbędnym warunkiem szczęścia. Niegdyś ludzie stanowili żer dla dzikich zwierząt. Z czasem jednak nauczyli się przed nimi bronić. Stąd wiara poety w to, że obecnie człowiek stawia czoło wrogowi, który obok zewnętrznej postaci różnych zagrożeń przyjął inną, a mianowicie postać wewnętrznego chaosu i błędnych przekonań. Poeta wie, że nie jest to łatwe, gdyż naturalne i konieczne potrzeby duszy są trudniejsze do zaspokojenia niż potrzeby ciała, ale na pewno jest to wykonalne.

W pierwszej kolejności człowiek powinien skupić się na zaspokajaniu potrzeb naturalnych i koniecznych, których realizacji służą wartości, jakie można by określić mianem egzystencjalnych. Ich uzyskanie decyduje bowiem o istnieniu człowieka i służy bezpośrednio jego fizycznemu i duchowemu bezpieczeństwu. Lukrecjusz podkreśla, że natura nie domaga się zbyt wielu rzeczy poza eliminacją bólu, troski, lęku. To, co niekonieczne, nie tylko nie przyczynia się do osiągnięcia szczęścia, lecz wręcz może człowiekowi zaszkodzić. Poeta pisze o tym w następujących słowach:

si non aurea sunt iuvenum simulacra per aedes
lampadas igniferas manibus retinentia dextris,
lumina nocturnis epulis ut suppeditentur,
nec domus argento fulget auroque renidet
nec citharae reboant laqueata aurataque templa,
cum tamen inter se prostrati in gramine molli
propter aquae rivum sub ramis arboris altae
non magnis opibus iucunde corpora curant,
praesertim cum tempestas adridet et anni
tempora conspergunt viridantis floribus herbas.
nec calidae citius decedunt corpore febres,
textilibus si in picturis ostroque rubenti
iacteris, quam si in plebeia veste cubandum est.

⁸ Zob. DL X, *List do Menojkeusa* 127 i n.; *Główne myśli*. XXIX.

quapropter quoniam nihil nostro in corpore gazae
 proficiunt neque nobilitas nec gloria regni,
 quod super est, animo quoque nil prodesse putandum; (II 24–39)

Choć po komnatach złociste posągi młodzianków nie dzierżą w prawicach jarzących się głowni, by nocnym biesiadom nie zabrakło światła, choć dom nie lśni od srebra i nie skrzy się od złota, choć nie odbrzmiewają lutni wycinane i złocone stropy, to z większą nieraz przyjemnością, jako że natura tych rzeczy zgoła nie pożąda, rozkłada się grono przyjaciół na miękkiej murawie, opodal strumienia wody, pod konarami wysokiego drzewa i bez wielkich zachodów ucztuje wspaniale, zwłaszcza gdy sprzyja pogoda, a pory roku obsypują kwiatami zielone trawy. I z ciała nie ustępują gorączkowe żary rychlej, jeśli się miotasz na wzorzystych kobiercach i na czerwonej purpurze, niż gdy leżeć trzeba na nędznym barłogu. Skoro więc w naszym ciele nic nie sprawiają ni skarby, ni dostojność rodu, ni sława z królowania, to myśleć pono należy, że i duchowi żadnej nie niosą pomocy.

Poeta podkreśla tym samym przewagę potrzeb ducha nad potrzebami ciała. Innymi słowy, epikureizm jednoznacznie odcina się od wielu innych hedonistycznych koncepcji nie tylko poprzez samo wprowadzenie elementu rozumowego do swojej doktryny, ale wręcz zapewnienie mu priorytetowej i nieodzownej funkcji w dążeniu człowieka do najwyższej przyjemności. Ludzki rozum realnie decyduje o szczęśliwym bytowaniu człowieka w świecie i wyraża naturę tego człowieka, nie natomiast ciało, nad którym racjonalny pierwiastek powinien sprawować ścisłą kontrolę (III 136–146).

Pozostałe ukazane przez poetę elementy ideału etycznego można by określić mianem wartości ornamentalnych (zob. Lipiec, 2001: 42). Ich celem jest bowiem uczynienie ludzkiego życia przyjemniejszym, wygodniejszym czy piękniejszym. Należą zatem do grupy potrzeb naturalnych, ale niekoniecznych. Lukrecjusz zalicza do nich obcowanie z przyrodą, miłość erotyczną, korzystanie z innych uciech życia, muzykę, śpiew, sztukę, zatem wszystko co, jak zauważa Lukrecjusz:

usus et impigrae simul experientia mentis
 paulatim docuit pedetemptim progredientis. (V 1452–1453)

potrzeba wraz z doświadczeniem niestrudzonego umysłu objawiła ludziom, postępującym naprzód krok za krokiem.

Innym zagadnieniem, które bezpośrednio łączy się z charakterystyką składników epikurejskiego szczęścia jest kwestia trwałego istnienia wartości. Z jednej strony można mówić o wartościach stałych, które są odwieczne i nieprzemijające. Z drugiej strony istnieją wartości zmienne, których trwałość zależy od różnych czynników. W zasadzie w ogóle nie można mówić o występowaniu pierwszego typu elementów w przypadku etycznej koncepcji epikurejskiej.

Odwieczne, według Lukrecjusza, są bowiem jedynie atomy i próżnia (I 500–502, 548–550; II 294–307).

Pozostałe elementy rzeczywistości mają zatem naturę zmienną i przemijającą. Lukrecjusz określa je mianem *eventa corporis atquae loci, res in quo quaeque gerantur* (I 481–482). Nawet bogowie, chociaż są rodzajowo nieśmiertelni, zderminowani zostali poprzez swoją atomistyczną budowę. Również czas w nauce Lukrecjusza należy do pojęć względnych (I 459–463) (zob. Voisé, 1983: 419–427). Jest on jedynie właściwością, która przypisana poszczególnym zdarzeniom nadaje im charakter zjawiska minionego, teraźniejszego bądź przyszłego. Służy zatem do ukazywania następstwa pomiędzy różnymi rzeczami. Stąd nie można mówić w nauce Lukrecjusza o wartościach trwałych. Trwałość jest w poemacie *De rerum natura* jedynie postulatem, który w obrębie nauki o moralności ma znaczenie jak najdłuższego zachowania wewnętrznej harmonii i sprzyjających okoliczności zewnętrznych. Poeta podkreśla, że:

Praeterea, quoniam dolor est, ubi materiai
corpora vi quadam per viscera viva per artus
sollicitata suis trepidant in sedibus intus,
inque locum quando remigrant, fit blanda voluptas... (II 963–966)

(...) ból jest wówczas, gdy ciała materii, zaniepokojone po żywych mięśniach i po członkach skutkiem jakowego gwałtu, płoszą się wewnątrz swoich siedlisk, a błoga rozkosz wówczas powstaje, gdy wracają na swe miejsce...

Zatem człowiek, aby zbliżyć się ku tej harmonii, powinien wybrać właściwe spośród wielu zmiennych wartości, które oferuje mu świat. Ulotność tych elementów polega na tym, że mogą one tracić swoją wartość z kilku względów. W pierwszej kolejności należy wspomnieć o zmieniającym się świecie, w którym ciągle pojawiają się konkurujące wzajemnie istoty i byty. Ponadto człowiek przewartościowuje elementy rzeczywistości w efekcie własnych osobniczych zmian.

Pierwsza ze wskazanych przyczyn zmiany wartości wiąże się z pojęciem „nowości” (*novitas*), którą A. Nowicki (1983a: 11) wręcz uznaje za centralną kategorię filozofii Lukrecjusza. „U żadnego myśliciela przed nim – stwierdza autor artykułu – pojęcie to nie grało tak wielkiej roli. Lukrecjusza fascynuje to, że świat znajduje się w nieustannym ruchu i wciąż pojawia się w nim to, czego przedtem nie było, nowe formy życia, nowe odkrycia i wynalazki, nauki i sztuki. Dzięki temu zawsze można być w jakiejś dziedzinie „pierwszym”, „odkrywcą” (*inventor*), wkraczającym na nowe obszary „stopą niczyją nietkniętą”, zrywającym „nowe kwiaty”, odsłaniającym „nowy aspekt rzeczywistości” (*nova species rerum*)”⁹. Poeta w utworze *O rzeczywistości* nie ma jednoznacznego poglądu

⁹ *Ibidem*. Zob. I 28, 139, 926; II 1024–1025; III 964; IV 1; V 173, 330–337, 830–836, 1440–1457.

na kwestię nowości. Stwierdza przecież, iż to, co terazniejsze „prawie zawsze gubi lepsza rzecz, wynaleziona później, i zraża smak do wszelkiej starzyny”¹⁰. Wszelka zmiana zaś, zwłaszcza taka, której konsekwencją są troski, jest czymś z gruntu złym i oddalającym człowieka od stanu ducha podobnego bogom. Transformacja jest zaburzeniem pewnego postulowanego w świecie *constans* wartości. A skoro ruch i przeobrażenie są naturalnym i koniecznym elementem wszechświata, czy możliwe jest osiągnięcie szczęścia w takiej niesprzyjającej nam rzeczywistości? Wydawać by się mogło, że Lukrecjusz niekiedy traci wiarę w konstruktywny sens propagowanej przez siebie nauki. Zwłaszcza w wierszach poematu, w których wspomina o tym, że:

Ergo hominum genus in cassum frustraue laborat
 esmper et <in> curis consumit inanibus aevom,
 ni mirum quia non cognovit quae sit habendi
 finis et omnino quoad crescat vera voluptas. (V 1430–1433)

Ród ludzki darmo i próżno trzdzi się zawsze i w urojonych troskach trawi życie, bo oczywiście nie wie, gdzie kres posiadania i pokąd w ogóle rośnie prawdziwa rozkosz.

Lukrecjusz nie żywi wbrew pozorom wątpliwości co do treści i celowości swojego wykładu. Jego deklarowana powyżej postawa jest raczej wyrazem bezsilności wobec natury i zachowań człowieka, który zbyt chętnie i niefrasobliwie daje się ponieść nurtowi przemian. Paradoksalnie, transformacje, które jednostka aprobeuje, następują w takich dziedzinach życia, które nie powinny być, zdaniem Lukrecjusza, dla ludzi najważniejsze. Przeobrażenia w sferze ekonomicznej i bytowej nie są złe same w sobie. Odbývają się jednak kosztem rozwoju moralnego człowieka, a ten fakt czyni je szkodliwymi i destrukcyjnymi dla szczęśliwego życia ludzi. Lukrecjusz nie deprecjonuje wszystkiego, co nowe. Ubolewa raczej nad faktem, iż ludzie w niewłaściwy sposób oceniają dostępne im dobra. Ich ocena i wybór powinien być poprzedzony namysłem. Lukrecjusz jest zresztą świadomy tego, że ukazywana przez niego koncepcja też jest pewnego rodzaju nowością, lecz jest przekonany o jej walorach pozytywnych i o jej konstruktywnym wpływie na życie ludzi. Poeta zwraca się do czytelnika:

Nunc animum nobis adhibe veram ad rationem.
 nam tibi vehementer nova res molitur ad auris
 accedere et nova se species ostendere rerum.
 (...)

¹⁰ Zob. V 1414–1415

posteriorque fere melior res illa reperta
 perdit et immutat sensus ad pristinae quaeque.

desine qua propter novitate exterritus ipsa
expuere ex animo rationem, sed magis acri
iudicio perpende, et si tibi vera videntur,
dede manus, aut, si falsum est, accingere contra. (II 1023–1025, 1040–1043)

A teraz zwróć nam ducha ku prawdziwej nauce! Oto się mozoli rzecz niesłychanie nowa do uszu ci trafić i w nowym poglądzie na świat się objawić. (...) Więc przestań z trwogi przed samym imieniem nowości wyrzekać się rozumnego pouczenia, lecz weź je raczej pod bystrą rozważę i jeśli me słowa uważasz za prawdę, zdaj rękę, a jeśli są kłamstwem, opasz się do boju!

Drugim czynnikiem, który decyduje o charakterze wybieranych przez ludzi wartości jest zmiana, która dokonuje się w nich samych. Inne wybory podejmuje się w młodości, inne w wieku dojrzałym. Życie ludzkie składa się z określonych faz egzystencji. Stąd wartościowanie poszczególnych elementów ideału etycznego może ulegać zmianie. Przeobrażenie to nie ma jednak charakteru całkowitej przemiany jakościowej, co wiązałoby się z radykalnym rozróżnieniem i rozdzieleniem przyjemności uznawanych w młodości i w wieku późniejszym. Odmienność w tym przypadku polega raczej na różnicy ilościowej. Zmienia się bowiem jedynie układ poszczególnych elementów ze względu na natężenie odczuć doznawanych przez ludzi w różnym wieku oraz intensywność podejmowanych przez nich działań. Zasadniczy układ elementów ideału pozostaje wciąż taki sam, dzięki czemu można się zbliżyć do stanu mądrości epikurejskiej niezależnie od wieku. O osiągnięciu szczęścia decyduje wiedza o tych elementach i jej zastosowanie w praktyce codziennego życia.

Wśród elementów ideału etycznego ukazanych w poemacie *O rzeczywistości* brak zasadniczo wartości o charakterze bezwzględnym czy autotelicznym. Niezależne od czasu i przestrzeni realnego świata, wolne od uwarunkowań zewnętrznych, niezależne od realizacji czy zaniechania jest jedynie samo szczęście. Tylko o nim można twierdzić, że jest dobrem samym w sobie oraz dobrem zawsze, wszędzie i dla każdego. Pozostałe elementy mają charakter względny i instrumentalny. Służą ideałowi etycznemu, są wartościowym środkiem dochodzenia do celu, lecz nie stanowią koniecznych zawsze warunków pełnego zaspokojenia oczekiwań w tym względzie podmiotu.

2.1.3. Próby hierarchizacji elementów ideału etycznego

A. Stępień (1995: 101) we „Wstępie do filozofii” stwierdza, że na gruncie pluralizmu wartości istnieje zawsze problem, „czy wszystkie (rodzaje) wartości istnieją w ten sam sposób, czy zachodzi wśród nich zróżnicowanie pod względem pozycji bytowej”. Innymi słowy, należy rozważyć kwestię, czy także wśród licznych wartości epikurejskich ukazanych przez Lukrecjusza wszystkie one zajmują tę samą pozycję i mają tę samą wagę dla poszukującego szczęścia

człowieka czy raczej można dokonać ich hierarchizacji względem ostatecznego celu filozofii epikurejskiej.

Lukrecjusz ukazuje w dziele *De rerum natura* wiele wartości pozytywnych i negatywnych. Nasuwa się zatem pytanie, czy na podstawie jego rozważań można stworzyć pewną hierarchię elementów ideału etycznego. Wydaje się, że istnieje możliwość stworzenia tego rodzaju zestawienia. Przede wszystkim wartości jest wiele i są różne jakościowo. Pozostają względem siebie w określonym stosunku. Istnieje ponadto pewna generalna reguła obejmująca cały zbiór wartości, która pozwala ustalić położenie każdej z nich względem pozostałych wedle przyjętego kryterium (zob. Lipiec, 2001: 119). Pomimo tego jednak, że wartości zostały nazwane i spełniają odpowiednie kryteria, natrafiamy na problem, gdy chcemy dokonać ich hierarchizacji. Istnieje bowiem wiele możliwości dystynkcji i szeregowania wartości.

Ustalanie wzajemnego położenia poszczególnych elementów etyki ma u Lukrecjusza charakter pojęciowo-zakresowy, to znaczy że „wartości wyższe są ogólniejsze, niższe bardziej szczegółowe. Najwyższa jest oczywiście wartość, która skupia w sobie wszystko co możliwe w dodatnich jakościach partykularnych” (*ibidem*, s. 130). W przypadku nauki w poemacie *O rzeczywistości* ową najwyższą wartością byłoby szczęście, które łączy w sobie wszelkie pozytywne elementy koncepcji, również wynikające z redukcji niekorzystnych dla człowieka działań i myśli. Niestety, dokonanie podziału pozostałych wartości ze względu na stopień ich ogólności sprawia pewien kłopot. W tego rodzaju podziale tracimy bowiem z pola widzenia ich charakter jakościowy, czyli przypisywaną poszczególnym składnikom zbioru dóbr etycznych wartość pozytywną i negatywną. Niemniej hierarchia ogólnych wartości o charakterze pojęciowym w nauce Lukrecjusza mogłaby przedstawiać się w sposób następujący:

SZCZĘŚCIE	
PRZYJEMNOŚĆ	BRAK PRZYJEMNOŚCI, BÓL
SPOKÓJ	NIEPOKÓJ
WIEDZA, MĄDROŚĆ, AUTORYTET	FAŁSZYWE MNIEMANIA
WOLNOŚĆ, NIEZALEŻNOŚĆ	ZNIEWOLENIE

Widać wyraźnie, że tego rodzaju uszeregowanie wartości nie oddaje prawdziwego znaczenia nauki ukazywanej przez Lukrecjusza ze względu na konieczność umieszczenia na tym samym poziomie przeciwnych sobie aksjologicznie elementów.

Hierarchizować wartości w danym systemie można także, biorąc pod uwagę ich powszechność w życiu zbiorowości ludzkich (por. *ibidem*). Brak jakichkolwiek statystyk dotyczących interesujących nas elementów życia starożytnych epikurejczyków uniemożliwia nam dokonanie tego rodzaju analizy. W przypadku filozofii

epikurejskiej wszyscy jej wyznawcy obligowani są ponadto do uznawania założeń mistrza. Wariacje są dopuszczalne, gdyż hedonistyczne teorie są subiektywistyczne, lecz jedynie w pewnych ścisłych granicach ogólności. Oparte na powszechnej akceptacji uszeregowanie wartości mogłoby także wprowadzić w błąd wszystkich badaczy epikureizmu. Bo chociaż ludzie uznają szczęście za ważny element spełnionego życia, a epikurejczycy wręcz za priorytetowy cel tegoż życia, niewielu jednak w rzeczywistości do niego dąży. Jako przykład Lukrecjusz ukazuje niekonsekwentny stosunek ludzi do religii, gdy pisze:

nam bene qui didicere deos securum agere aevom,
 si tamen interea mirantur qua ratione
 quaeque geri possint, praesertim rebus in illis
 quae supera caput aetheriis cernuntur in oris,
 rursus in antiquas referuntur religionis
 et dominos acris adsciscunt, omnia posse
 quos miseri credunt, ignari quid queat esse,
 quid nequeat, finita potestas denique cuique
 qua nam sit ratione atque alte terminus haerens;
 quo magis errantes caeca ratione feruntur. (VI 58–67)

Albowiem nawet ci, co dobrze pojęli naukę o beztroskim bycie bogów – dziwiąc się czasem, w jaki sposób wszystko może dochodzić do skutku, zwłaszcza w tych rzeczach, które widnieją ponad głową w eterycznych kresach, popadają z powrotem w dawne zabobony i biorą na się okrutnych ciemiężców, w których wszechmoc wierzą nieszczęśliwi, gdyż nie zdają sobie sprawy, co może być, a co nie może, z jakiej po prostu przyczyny każda rzecz ma moc głęboko ograniczoną i kres głęboko tkwiący. Tym bardziej więc błędzą, brnąc w bezrozumnym zaślepieniu.

Trudno zatem w doktrynie ukazanej przez Lukrecjusza hierarchizować wartości ze względu na ich społeczne skutki, przyjmując za punkt odniesienia założenie, że wyższe miejsce zajmuje taka wartość, której realizacja przynosi błogosławione następstwa dla większego zbioru jednostek, a niższe ta, która przydaje się nielicznym. Wszystkie ukazane przez filozofa wartości mają służyć z założenia jak największemu gronu odbiorców. Nie istnieją więc zasadniczo elementy, które zajmują niższe miejsce w całym systemie etycznym. Można by do nich zaliczyć ewentualnie pewne wartości, które Lukrecjusz warunkowo aprobuje ze względu na słabość natury ludzkiej, a których nie obejmują podstawowe postulaty epikurejskiej nauki. Wśród nich można między innymi odnaleźć pewien rodzaj miłości wynikającej z przyzwyczajenia, a nie z gwałtownego porywu ludzkiej duszy. Jeszcze raz przytoczę słowa Lukrecjusza:

Nec divinitus inter dum Venerisque sagittis
 deteriore fit ut forma muliercula ametur;
 nam facit ipsa suis inter dum femina factis

morigerisque modis et munde corpore culto,
ut facile insuescat secum te degere vitam.
quod super est, consuetudo concinnat amorem; (IV 1278–1283)

Zdarza się czasem, ale nie z boskiego zrządzenia ani przez strzały Wenery, że bywa kochana kobiecina mniej pięknej postaci. Sama bowiem niewiasta sprawia swoim zachowaniem, jako też grzecznym obejściem i schludnością ciała, że łatwo się przyzwyczajasz dzielić z nią życie. A zresztą przyzwyczajenie kojarzy miłość.

Z kolei wartość, jaką jest kult bogów tradycyjnych, poeta wspomina w następujących słowach:

hic si quis mare Neptunum Cereremque vocare
constituet fruges et Bacchi nomine abuti
mavolt quam laticis proprium proferre vocamen,
concedamus ut hic terrarum dictitet orbem
esse deum matrem, dum vera re tamen ipse
religione animum turpi contingere parcat. (II 655–659 (680))

I jeśli ktoś tutaj postanawia sobie morze zwać Neptunem, a Cererą zboża i jeśli woli używać imienia Bachusa, niż wymieniać właściwą nazwę cieczy, to pozwólmy mu nazywać ziemski krąg matką bogów, byleby tylko sobie w istocie oszczędził kalania ducha podłym zabobonem.

Lukrecjusz dopuszcza zatem również posługiwanie się przez ludzi obecnymi w powszechnej tradycji metaforami, a także uczestniczenie w obchodach państwowych dni świątecznych. Tego rodzaju zaangażowaniu powinna zawsze towarzyszyć świadomość, że jest to postępowanie nieoparte na bezwzględnie słusznych przesłankach i mające na celu zwodzenie części potrzebujących pewnych doznań ludzi, a nie ich uszczęśliwienie. Jednakże większość elementów ideału etycznego w poemacie *O rzeczywistości* ma na celu bezwzględną korzyść dla nieograniczonego zbioru jednostek.

Spośród pozostałych sposobów hierarchizacji wartości, która może mieć charakter relatywizacji podmiotowo-celowej¹¹, odwołania się do autorytetu¹²,

¹¹ Istnieją dwa rodzaje tego typu hierarchizacji, a mianowicie socjocentryczna, która umieszcza na szczycie ideału etycznego wartości służące społeczeństwu, bądź personocentryczna, która wymaga postawienia najwyżej tych wartości, które służą wolności i podnoszeniu jakości życia jednostki (Lipiec, 2001: 130). W przypadku nauki Lukrecjusza mamy do czynienia jedynie z drugim typem hierarchizacji i wszystkie wartości pozytywne i walka z negatywnymi elementami rzeczywistości przyczyniać się mają jednakowo do rozwoju indywiduum.

¹² Autorytet może przybierać wymiar supranaturalny, instytucjonalny lub poszczególnych osób (Lipiec, 2001: 130). W nauce Lukrecjusza autorytetem jest w dziedzinie treści teorii Epikur, w dziedzinie przekazywania teorii sam autor poematu.

instrumentalności¹³ czy intuicji¹⁴ warto wspomnieć o koncepcji szeregowania wartości z pomocą układu „osiowego” (zob. Lipiec, 2001: 130–131). W tego rodzaju hierarchizacji bierze się pod uwagę obecność określonego poprzez doktrynę najwyższego dobra w poszczególnych jej elementach. Ze względu na intensywność nasycenia nim rozmieszcza się wartości etyczne na osi pomiędzy dwoma przeciwnymi biegunami: najbardziej pozytywnym, czyli niezakłóconą przyjemnością i szczęściem oraz najbardziej negatywnym, czyli skrajnym bólem łączonym z całkowitym brakiem odczuwania radości i szczęścia.

W pierwszej kolejności należy rozważyć kwestię uszeregowania wartości ze względu na ich etyczny cel i osobę, której te wartości dotyczą. Tego rodzaju gradacja elementów nauki etycznej może zostać określona mianem „teleologiczna” ze względu na fakt, że służy ona pewnemu celowi i to owa służebność względem wytyczonego celu jest miarą dla zajęcia przez wartości określonego miejsca na ich osi. Punktem odniesienia, czyli podmiotem istniejącym do realizacji tego celu jest zawsze określona jednostka. Zarówno podmiot, jak i przedmiot stanowią aksjologiczną jedność, gdyż ten drugi może być realizowany jedynie w granicach potrzeb i odczuć pierwszego. Pewną trudnością w stworzeniu tego rodzaju hierarchii jest niewielka u Lukrecjusza liczba ocen o charakterze preferencyjnym, które wprost wskazywałyby na zależności pomiędzy wartościami o zbliżonym statusie etycznym. Lukrecjusz wyraźnie jednak zalicza do wartości neutralnych odnośnie do ludzkiego szczęścia takie elementy jak: pochodzenie człowieka czy dostojaństwo rodu (*nobilitas*) oraz bogactwo (*gazae*) (II 87–39). Nietety, jeśli chodzi o pozostałe wartości etycznego systemu uwzględnione w poemacie Lukrecjusza, nie da się ich jednoznacznie przyporządkować do określonego miejsca na osi wartości. Są one od siebie wzajemnie uzależnione i równie ważne w kontekście całego systemu. Nie można pominąć żadnego z wymienionych elementów, gdyż owo brakujące ogniwo stanowiłoby istotny deficyt w dążeniu człowieka i osiągnięciu przez niego szczęścia. Należy pamiętać, że pod określeniem niewiedza pojawia się też taka antywartość jak czerpanie nieodpowiedniej wiedzy od innych. Niepokój u Lukrecjusza dotyczy bogów, śmierci, przyszłości. Jest także wynikiem błędnych mniemań, snów czy uczuć. Rozpusta wiąże się z trwonieniem majątku, próżniactwem czy rozrywkami, a ambicja

¹³ W tym przypadku wartości wyższe mają charakter docelowy, a niższe spełniają funkcję środków dla osiągnięcia celu (zob. Lipiec, 2001: 131). W przypadku Lukrecjańskiego przekazu wartością docelową jest szczęście, a pozostałe elementy ideału mają służyć realizowaniu go w życiu.

¹⁴ Wyższość i niższość w tym przypadku pojawia się jako efekt uznania specjalnej rangi wartości poznawczej, mianowicie samej metody, niepodlegającej racjonalizacji (zob. Lipiec, 2001: 131). Intuicjonizm aksjologiczny nie ma podstaw do zaistnienia w materialistycznej koncepcji Lukrecjusza, a zatem tego rodzaju hierarchizacja, nieuwzględniająca postulatów rozumu, jest dla epikurejczyków nie do przyjęcia.

obejmuje takie negatywne elementy jak: zbrodnie, pychę, wojny, zdradę, zawiść, współzawodnictwo, zaszczyty, niezgodę czy pogardę. Podobnie jest w przypadku wartości umieszczonych po pozytywnej stronie osi. Również one obejmują bardzo wiele szczegółowych zachowań i postaw ludzi. Wiedza jako rezultat poznania, zrozumienia i akceptacji założeń doktryny. Spokój z usuwaniem się od służby państwowej. Skromne życie i przyjaźń pomagają w realizowaniu postulatów doktryny. A zatem jest to pewna próba ujęcia etyki Lukrecjusza w reguły hierarchizacji „osiowej”, a jej układ można by przedstawić w następujący sposób:

NIESZCZĘŚCIE	Wartości neutralne	SZCZĘŚCIE
niepokój	pochodzenie	epikurejska przyjaźń
niewiedza	bogactwo	skromne życie
ambicja		wiedza
rozpusta		spokój

Powyżej zostały przedstawione propozycje różnych sposobów szeregowania elementów ideału etycznego obecnych w poemacie Lukrecjusza. Podjęte próby analizy gradacyjnej wartości wskazują na niemożność zastosowania jednego tylko ujęcia tego zagadnienia. Żadna bowiem z propozycji nie oddaje w pełni treści epikurejskiej nauki etycznej. Dopiero zestawienie wszystkich możliwości ukazuje szeroki zakres badanych treści. Wartości epikurejskie ukazane w dziele *O rzeczywistości* nie dają się z pewnością jednoznacznie zhierarchizować. Tworzą pewien system, który nie jest równoznaczny z etyczną gradacją jego elementów. Współcześnie uważa się, że „wartości w systemie muszą być uporządkowane w taki sposób, aby wystąpiło wzajemne ich zestrojenie jakościowe, spójność logiczna oraz kompletność” (Lipiec, 2001: 47). Stąd też założenie, iż także starożytne teorie etyczne „muszą mieć strukturę, która ma charakter hierarchiczny i pełny” (Annas, 1993: 7). J. Annas podkreśla jednak, że antyczne etyki mają pewną strukturę, do której należą podstawowe pojęcia szczęścia, cnoty, lecz nie jest to struktura zbudowana na zasadzie hierarchiczności poszczególnych elementów. Brak aksjologicznej gradacji, według owej badaczki, wiąże się z niekompletnością ówczesnych systemów etycznych. Oznacza to, że elementy o drugorzędym znaczeniu nie pochodzą bezpośrednio od tych o charakterze pierwszorzędym (Annas, 1993: 9). Pogląd ten znajduje potwierdzenie w nauce przedstawionej przez Lukrecjusza. Wartości w ukazanej przez niego doktrynie etycznej można by porównać raczej do pewnego zbioru elementów, wobec których aprobatą bądź dezaprobatą decyduje o osiągnięciu aksjologicznego celu etyki epikurejskiej. Strukturę nauki o wartościach moralnych niezbędnych do osiągnięcia szczęścia można by przedstawić za pomocą poniższego schematu:

SZCZĘŚCIE	
ELEMENTY REDUKTYWNE	ELEMENTY KONSTRUKTYWNE
strach, nadmierne ambicje, niewiedza, zawiść, lenistwo, zabobony, chuć, niezgoda, zbrodnie, zaszczyty, przepych, pycha, nieumiarkowanie, walka	przyjemność, spokój, poznanie, rozsądek, czysta myśl, przyjaźń, pokój, odwaga, praca nad sobą, godność, wolność, usuwanie się od służby państwowej

Epikurejska droga do szczęścia posiada określoną strukturę. Zbudowana jest z dwóch rodzajów elementów; takich, których należy się wystrzegać oraz tych, które są dla człowieka korzystne z punktu widzenia realizowanego celu etycznego. W obrębie zaś wyróżnionych zbiorów człowiek porusza się wśród poszczególnych elementów nauki, hierarchizując je w różny sposób. Mniejsze znaczenie na obranej drodze ku epikurejskiemu szczęściu ma sam porządek pojedynczych elementów. Ważna jest wiedza, w jaki sposób poszczególne elementy przyporządkować do zasadniczej struktury, czyli wiedza na temat działań mających na celu eliminację niekorzystnych dla człowieka zachowań oraz tych, które mu będą pomocne w osiągnięciu celu. Samo szczęście jest bowiem tym, co powstaje po złożeniu tych elementów w jedną nierozdzieloną całość. „Struktura – zauważa P. Mitsis (1988: 55) – staje się najwyższą i najbardziej godną wyboru wartością raczej jako całość niż którykolwiek z pojedynczych jej elementów”.

Lukrecjusz w poemacie *De rerum natura* ukazuje poszczególne elementy etycznego ideału z uwzględnieniem jednak znaczenia w jego konstruowaniu obu antynomicznych aksjologicznie zbiorów. Nie dokonuje formalnej systematyzacji owych elementów. Skupia się przede wszystkim na ukazaniu ich obecności w naszym życiu poprzez opisanie zarówno ludzkich potrzeb i dążeń, jak i wynikających z nich konsekwencji.

2.2. Epikurejskie szczęście według Lukrecjusza

Poprzedni rozdział został poświęcony omówieniu elementów, które składają się na epikurejską drogę ku pojęciu szczęścia u Lukrecjusza. W rozdziale niniejszym określone zostaną warunki, których spełnienie (zdaniem rzymskiego poety) jest niezbędne, by w ogóle myśleć o osiągnięciu szczęścia oraz sformułowana definicja, czym dokładnie jest owo szczęście. Na koniec zaś pojawi się pytanie czy szczęście, tak jak rozumie je Lukrecjusz, jest stanem, którego człowiek może dostąpić w życiu, czy też należy traktować je jedynie jako pojęcie teoretyczne, wynik intelektualnej spekulacji, niedosięgly wzorzec, ku któremu można wprawdzie dążyć, lecz którego nie sposób w pełni zrealizować.

Rozważania zostaną umieszczone w dwojakim kontekście interpretacyjnym; po pierwsze, w kontekście nauk Epikura na temat pojęcia ataraksji,

po wtóre zaś, biorąc pod uwagę stwierdzenia samego Lukrecjusza, w aspekcie sugerowanego przez licznych badaczy pesymizmu autora poematu *De rerum natura*.

2.2.1. Lukrecjusz o kondycji moralnej człowieka

Wśród naukowców zajmujących się interpretacją dzieła Lukrecjusza nie ma w zasadzie sporu na temat charakteru jego wizji świata. Nie licząc głosu Józefa Korpantego¹⁵, badacze zasadniczo zgadzają się, że światopogląd rzymskiego poety jest zdecydowanie pesymistyczny (zob. Morselli, 1892: 29)¹⁶. Różnice zdań polegają raczej na ocenie stopnia i źródeł tego pesymizmu oraz wpływu Epikura na wykształcenie się takiej postawy u jego ucznia. Czytając piątą księgę poematu, najbardziej poruszającą i charakterystyczną część dzieła *O rzeczywistości*, nie sposób nie zgodzić się z opinią H. Elzenberga (1966: 168), który stwierdza, że Lukrecjusz „W głębi duszy jest pesymistą; nie darmo zestawiano go z Hio-bem, Leopardim, Byronem”. Człowiek, jak twierdzi Lukrecjusz, żyje bowiem w skrajnie dla siebie nieprzyjnym środowisku. Poeta przyznaje przecież, że:

Quod <si> iam rerum ignorem primordia quae sint,
hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim
confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
nequaquam nobis divinitus esse paratam
naturam rerum: tanta stat praedita culpa. (V 195–199)

Na mocy samych urządzeń niebieskich odważyłbym się twierdzić i uzasadniać z wielu innych względów jeszcze, że cud boży na żaden sposób nam nie stworzył natury świata. Taką stoi obarczony winą.

¹⁵ J. Korpanty (1991: 33–34), powołując się na prace Giancotti’ego i Classena twierdzi: „Narrator poematu *De rerum natura* przedstawia się w rzeczywistości jako epikurejczyk wolny od wahań i niepewności. Z wysokiego przybytku mądrości patrzy na ludzi owładniętych różnymi lękami (...) Jest jednak optymistą, wierzy, że można zdobyć się na wysiłek zgłębienia nauki Ogródu i osiągnąć szczęście”.

¹⁶ Morselli, 1892: 29 „Da tuto quello che è stato esposto (p. 7–29) avanti appare chiaramente quanto sia profonda la concezione pessimistica che Lucrezio si è formata intorno al mondo; combatte il timore della morte, come causa di molte triste passioni e giunge alla conclusione, che ogni speranza di miglioramento dev’essere tolta, come deve essere tolto ogni valore alla vita. Ci presenta l’amore come una sorgente di mali e come una grande illusione, la quale consiste nel dotare l’oggetto amato di qualità ideali, inesistenti; unico remedio è l’incostanza e l’indifferenza. Anche la Gloria, gli onori, le ricchezze, inestinguibile desiderio di tanti uomini devono essere abborriti dal saggio. Da ultimo la natura è acerbamente biasimata come troppo imperfetta; l’uomo è molto meno felice degli animalni bruti e il mondo è posto sulla via della degenerazione fino al suo totale sfasciamento, che il poeta predice con una solennità profetica”.

Co przywiodło Lukrecjusza do tak radykalnych wniosków? Otóż z dzieła Laktancjusza dowiadujemy się, że Epikur polemizował z Arystotelesem między innymi właśnie na temat doktryny dotyczącej wieczności świata¹⁷. E. Bignone (1940: 123) zauważa, że końcowa część księgi piątej poematu Lukrecjusza, która według niego ma swój wzorzec w którymś spośród dzieł Epikura, ma na celu zwalczanie właśnie ezoterycznej doktryny Arystotelesa, zgodnie z którą świat jest dziełem doskonałej sztuki bogów i z tej przyczyny nie może ulec zniszczeniu. Ponadto jako dzieło dobroci boskiej miał zostać skonstruowany w taki sposób, aby jak najlepiej służyć żyjącym na nim ludziom. Stąd, według autora artykułu, może wynikać pesymizm w ogóle obecny w doktrynie epikurejskiej, zgodnie z którą w świecie ludzi nie ma miejsca na dobroć bogów i wieczne trwanie. Wszystko u Lukrecjusza ma swój kres zarówno egzystencja każdej z istot, jak i życie świata. Poeta zauważa ponadto, że tylko niewielka część ziemi może zostać wykorzystana przez ludzi; większość terenów nie nadaje się bowiem ani do zamieszkania, ani pod uprawę. Do tego skwarne lata i śnieżne zimy sprawiają, że często wysiłki człowieka idą na marne. A przecież zdarza się też, że nagle kataklizmy niszczą plony ludzkiej pracy. Poeta dodaje też, że:

Praeterea genus horrifera natura ferarum
humanae genti infestum terraque marique
cur alit atque auget?... (V 218–220)

Natura na lądzie i morzu żywi i mnoży straszliwy i człowiekowi wrogi ród dzikich zwierząt.

Odczytując ten fragment poematu można wręcz odnieść wrażenie, że zdaniem Lukrecjusza nie ma na ziemi istoty mniej przygotowanej do walki o byt niż człowiek. Wystawiony na wszelkie niebezpieczeństwa, bezbronny w chwili narodzin.

vagituque locum lugubri complet, ut aequumst
cui tantum in vita restet transpire malorum. (V 226–227)

(...) żalosnym kwileniem napelnia miejsce, jak przystoi temu, co tyle nieszczęść ma przeżyć w żywocie.

¹⁷ Lact., *Div. Inst.* II, 10, 24; Zob. też: Us. s. 214, 14: „quo si (mundur) potest occidere in totum, quia per partes occidit, apparet aliquando esse ortum, et ut fragilitas initium, sic declarat et terminum. Quae si vera sunt, non potuit defendere Aristoteles, quo minus habuerit et mundus ipse principium. Quod si Aristoteli Plato et Epicurus extorquent, et Platoni et Aristoteli, qui semper fore mundum putaverunt, licet sint eloquentes, ingratis tamen idem Epicurus eripiet, quia sequitur, ut habeat et finem”.

Wprawdzie Lukrecjusz za swym mistrzem wielokrotnie powtarza, że jedynym wyjściem z tej tragicznej sytuacji jest podążenie za głoszoną przezeń nauką, gdyż tylko ona jest zdolna wyposażać człowieka w mądrość, za pomocą której będzie się on mógł przeciwstawić przemocy istnienia, jednak należy zauważyć, że w porównaniu z siłą poetyckiej wizji racjonalne argumenty wypadają nie do końca przekonująco. Ten i inne paradoksy, żeby nie powiedzieć sprzeczności, poematu, próbowano wyjaśniać, jak zrobił na przykład A. Nowicki (1983: 407–418), powołując się na policentryczną strukturę osobowości Lukrecjusza. Według jego teorii w Lukrecjuszu da się zauważyć aż trzy podmioty: człowieka zwanego Lukrecjuszem, epikurejczyka oraz poetę (Nowicki, 1986: 249). Są to podmioty, które nie tyle toczą ze sobą spór, co współwystępują obok siebie, jeden obok drugiego, dochodząc do głosu na kartach filozoficznego poematu. Niezależnie od tego, jak bardzo uczeń czci swego mistrza i jak wiele mu zawdzięcza, nie wydaje się, by wraz ze zrębem doktryny udało się Lukrecjuszowi przejąć w całości także światopogląd Epikura. „Różnica między Epikurem a Lukrecjuszem polega na tym – zauważa G. Reale (1999: 295) – że pierwszy potrafił opanować za pomocą rozumu swoje lęki i niepokoje także na poziomie egzystencjalnym, natomiast Lukrecjuszowi to się nie udało”. Autor poematu *De rerum natura* od swego nauczyciela wprawdzie przyswaja sobie pewne elementy pesymizmu charakteryzujące twórcę doktryny epikurejskiej (zob. *ibidem*: 294)¹⁸, w przeciwieństwie jednak do mistrza nie udaje mu się zneutralizować go ostatecznie za pomocą intelektu. Mimo to, a może właśnie z tego powodu, rozum pozostaje dla Lukrecjusza jedyną bronią człowieka w starciu z nieprzychylnym światem. Po wielokroć podkreśla wagę racjonalnych decyzji, podyktowanych namysłem i rozważą, przykładając do nich nie mniejszą wagę niż jego nauczyciel.

W tym miejscu nie sposób nie wspomnieć o jeszcze innej, wcześniejszej próbie wyjaśnienia przez badaczy dzieła Lukrecjusza zasygnalizowanego powyżej dylematu. H. Patin (1869: 117–137) jako pierwszy dostrzegł i nazwał pewne rozszczepienie widoczne w osobowości rzymskiego poety¹⁹. Mianowicie analiza poematu *De rerum natura* doprowadziła go do wniosku, że w osobowości Lukrecjusza można dostrzec elementy zgodne z głoszoną przez niego doktryną oraz cechy, które pozostają w sprzeczności z propagowaną nauką. A. Nowicki (1983a: 13) przyjmuje, iż „dla zdyskredytowania tego, co [Lukrecjusz] wniósł do poematu od siebie, uznano to, co było jego własne, za relikwiny wcześniejszego okresu, poprzedzającego „nawrócenie się” na epikureizm”. W ten

¹⁸ Reale, 1999: 295: „niepokój, który przenika cały poemat Lukrecjusza, leży u podstaw filozofowania Epikura”.

¹⁹ Por. Giancotti, 1959: 133–134; Bollack, 1978: 117–118; Tytus Lukrecjusz Karus, 1958: 20. Zob. też: Sinker, 1937: XVIII–XXIV.

sposób eksponowane przez P. Ferrarina (1955: 51)²⁰ pojęcie „Antylukrecjusza” (*Antelucrezio, Lucrezio avanti Lucrezio*) zostało zredukowane do określenia kogoś niedojrzałego etycznie, kto jeszcze nie stał się tak naprawdę sobą, czyli Lukrecjuszem-epikurejczykiem.

Trudno zgodzić się jednak z tego rodzaju rozwiązaniem (zob. Nowicki, 1983a: 13–18). Byłabym raczej zdania, że owe wewnętrzne sprzeczności mogły raczej stać się i niezmiennie pozostać dla Lukrecjusza bodźcem do wkroczenia na drogę przemyśleń etycznych i motorem ich postępu. Brak jakichkolwiek precyzyjnych czy nawet wiarygodnych informacji na temat życia poety pozwala wysunąć hipotezę, że w poemacie *De rerum natura* poznajemy poetę w trakcie kształtowania i krystalizowania się jego poglądów epikurejskich. Za błędne uznaję bowiem to, że badacze oczekują od Lukrecjusza i treści jego dzieła pełnej dojrzałości i całkowitego podporządkowania się poglądom Epikura. Tego rodzaju nastawienie zniekształca bowiem obraz twórczej osobowości rzymskiego poety. Koncepcja Epikura może stanowić punkt wyjścia do badania pracy Lukrecjusza czy pewne do niej odniesienie, lecz nie powinna determinować interpretacji i odbioru jego poematu. Epikur u Lukrecjusza jest idealizowany. Uznany zostaje za bohatera, boga i tak jak bogowie w swych międzyświatach ma dostępować, w co wydaje się wierzyć poeta, szczęścia idealnego. Jest ponadto dobroczyńcą, którego chce on naśladować. Lukrecjusz w swoim dziele „eksponuje dobra odkryte przez Epikura, mające większą wartość niż zboże i wino” (Boyancé, 1963: 52, tłum. własne). Ze zdwojoną siłą jednak maluje poeta wszystkie nieszczęścia, od których filozof z Samos uwalnia człowieka. W tych opisach Lukrecjusz stosuje znacznie większą liczbę szczegółów i czyni to ze znacznie większym zaangażowaniem niż we wszystkich innych sytuacjach. „Zdarza mu się nawet – zauważa P. Boyancé (*ibidem*) – zapomnieć i odmalować nieszczęścia z większym nakładem emocjonalnym niż scharakteryzować dobra. Czy dzieje się tak, ponieważ malowanie Piekła namiętności lepiej nadaje się do opisu niż przedstawienie Raju szczęśliwości? Czy nie jest tak raczej dlatego, że sam autor wciąż czuje się w tym Piekłe uwięziony, ponieważ odczuwa całą gorycz i całą moc ludzkich nieszczęść?”.

Ogólny ton całego dzieła pozwala wierzyć, że przypuszczenia te są słuszne. Lecz czy z niezaprzeczalnej skłonności poety do ukazywania udręki, trwogi i niepokoju można wnioskować o jego pesymizmie? Zgadzam się z P. Boyancém, że tego rodzaju myślenie byłoby pomieszaniem dwóch tendencji, a nie dwóch osób, obecnych w dziele rzymskiego poety. A mianowicie mam tutaj na myśli niezaprzeczalną wrażliwość Lukrecjusza i z drugiej strony racjonalny osąd widoczny w jego wywodzie. Pesymizm zakłada zależność refleksji od sugestywnej wrażliwości, czyli na przykład sytuację, gdy na podstawie intensywnie

²⁰ Por. Giancotti, 1989: 135–137.

odczuwanego bólu świadomie wnioskuje się, że nie ma na ten ból lekarstwa. Natomiast dla wierzącego w pozytywne działanie zalecanych środków, jak Lukrecjusz, właściwe jest stwierdzenie, że to lekarstwo znalazł. I chociaż w dziele Lukrecjusza pojawia się zarówno epikurejski niepokój w tle, jak i daje o sobie znać trwożliwa natura samego autora, to poprzez medytację poeta odkrywa w położeniu człowieka jako takiego po prostu to, co powszechnie występuje wśród ludzi, czyli zauważalny brak poczucia szczęścia. Lukrecjusz, kierując się charakterystyczną dla Epikura miłością do rodzaju ludzkiego (*caritas generis humani*) podąża za myślą prekursora, aby w możliwy dla siebie sposób ulżyć innym ludziom (zob. VI 1–42). Sposób ten nie musi jednak w pełni pokrywać się z metodą zalecaną przez mistrza²¹.

Jest to odpowiedni moment, by powrócić do przywołanego powyżej rozróżnienia między moralnym światopoglądem i świadomością moralną. Światopogląd to „system ogólnych twierdzeń, sądów, przekonań i ocen, za pomocą których człowiek tłumaczy naturę świata, docieka racji jego istnienia, stara się (...) określić swoje miejsce w świecie (...) a także ustalić sens i cel swego życia” (Krajewski, 1996: 195). Innymi słowy jest to system przekonań i wartości pomagający człowiekowi zyskać orientację w otaczającej go rzeczywistości. Świadomość moralna natomiast, pełniąc podobną funkcję orientacyjną, jest sferą „świadomych przeżyć jednostki, obejmującą wiedzę dotyczącą zjawisk moralnych” (Jedynak, 1994: 224). W przeciwieństwie jednak do światopoglądu, który nie musi być spójnym, konsekwentnym i racjonalnym systemem przekonań, gdyż może mieć w sobie elementy irracjonalne, jednym z warunków świadomości moralnej jest rozumowy charakter wszelkich podejmowanych przez podmiot moralny decyzji, dokonywanych w sposób wolny i w oparciu o znajomość rzeczy, a przede wszystkim zgodnie z wiedzą i przekonaniami moralnymi (*ibidem*: 224).

Rozróżnienie to jest istotne w związku z właściwą interpretacją poematu *De rerum natura*. O ile bowiem na poziomie światopoglądowym Lukrecjusza można by nazwać być może pesymistą, pesymizm bowiem ma źródło w wewnętrznym, częściowo pozaracjonalnym przekonaniu poety o mrocznym, żeby nie powiedzieć wprost – złym, charakterze świata, o tyle doktryna epikurejska traktowana jest przez niego jako świadomy wybór drogi przezwycięzania egzystencjalnego kryzysu. W moim przekonaniu jest to próba nie do końca uwieńczona sukcesem, bowiem trwoga, z jaką opisuje świat Lukrecjusz nie zostaje osłabiona na tyle,

²¹ Ma spełniać jedynie przypisaną mu funkcję. To spostrzeżenie dotyczące etyki pojawia się w twórczości samego Cyserona, który pisze: „W całej moralności nie ma nic tak świetnego ani tak szeroko sięgającego jak związek ludzi z ludźmi i niby jakaś wspólność, i wymiana pożytków, i sama miłość rodzaju ludzkiego” (Cic. *De fin.* V 65, cyt za: Sinko, 1960: 35).

by nie znaleźć plastycznego i przejmującego wyrazu w wierszach poematu. Być może jednak celowo miała pobrzmiewać w poemacie?

Nie ulega wątpliwości, że autor właśnie intelektowi wyznaczył rolę poskromiciela człowieczych, a zatem i własnych, lęków. Po wielokroć wygłasza apostrofy, w których zachęca, wręcz nakazuje, by adepci doktryny, nie bacząc na początkowe trudności, podjęli umysłowy wysiłek przyswojenia sobie treści przedkładanej im nauki. Intelekt postrzega bowiem poeta jako jedyną szansę człowieka, by ten wydobył się z własnej, cielesnej ograniczoności i zrozumiał własne położenie w otaczającym go świecie. Stąd też jego niekiedy współczujące dla ludzi, a niekiedy podszyte irytacją westchnienie: „Gdyby ludzie wiedzieli” – powtarza niejeden raz. Ludzie jednak (co rozumie) tkwią uparcie w błędzie, i to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, odpowiada za to skłonność człowieka do oszukiwania samego siebie – fakt, iż *humanum genus est avidum nimis auricularum* (IV 594). Po drugie, Lukrecjusz za szerzenie kłamstwa bez ogródek obarcza winą mędrców, którzy jeszcze przed jego mistrzem usiłowali wytłumaczyć mechanizmy, jakimi rządzi się świat. Choć przyznaje, że poprzednicy mają na swoim koncie wiele znakomitych i cudownych odkryć (I 734–741), zasadniczo jednak odnosi się do ich ustaleń z lekceważeniem (V 405), a niekiedy jawną pogardą. Szczególnie krytykuje Heraklita, którego koncepcje bez ogródek nazywa „szczytem szaleństwa” (*quod mihi cum vanum tum delirum esse videtur*; I 698), a tym, co najbardziej zdaje się gniewać rzymskiego poetę, jest mętność myśli „ciemnego filozofa”. Lukrecjusz, sam przedstawiając naukę swego mistrza wierszem, uważa, że jego wykład jest przejrzysty i przystępnie podany zarazem (I 1113–1117). Filozofowi z Efezu zarzuca celowe wyrażanie swych myśli w trudnych do zrozumienia formułach. A przecież tylko:

omnia enim stolidi magis admirantur amantque,
inversis quae sub verbis latitantia cernunt, (I 641–642)

głupcy więcej wielbią i miłują to, co widzą pod osłoną słów pogmatwanych.

Taki sposób uprawiania filozofii nie tylko nie może niczego wyjaśnić człowiekowi, ale co więcej wikła go w kolejne błędy, których początkiem jest próba zrozumienia niejasnego przekazu (IV 817, 462). Ponieważ umysł ludzki dręczy ciągle brak pewności (V 1211), zadanie, jakie stawia przed sobą Lukrecjusz, jest jasno określone. Jednym z podstawowych celów poematu *De rerum natura* jest skłonienie odbiorcy, by porzucił dawne zabobony i błędne przekonania na rzecz prawdziwej nauki Epikura.

Należy przemóc uświęcone wielowiekową tradycją mechanizmy myślenia o świecie, naturze, bogach, choćby wiązało się to ze znacznym wysiłkiem i nie przychodziło łatwo. Tylko bowiem regularne ćwiczenie w racjonalnym postrzeganiu świata może wyzwolić ludzi od różnorodnych zabobonów:

nam leviter quamvis quod crebro tunditur ictu,
vincitur in longo spatio tamen atque labascit. (IV 1284–1285)

Bo co często doznaje ciosów, choćby bardzo lekko zadawanych, daje się po długim czasie pokonać i w końcu ulega.

Jedynie w ten sposób, za pomocą konsekwentnie pracującego umysłu i pod przewodnictwem nauki epikurejskiej, człowiek jest zdolny do tego, by poznać „całą rzeczywistość w jej istotnym kształcie i stroju” (*dum perspicis omnem/naturam rerum, qua constet compta figura* I 949–950).

Epikurejski mędrzec musi być zatem nie tylko człowiekiem cnotliwym, nie tylko powinien postępować moralnie, w zgodzie z nakazami doktryny, lecz stoi przed nim również, a nawet przede wszystkim, konieczność rozumienia zasad, według których postępuje, tak by mógł je wytłumaczyć, uzasadnić i w razie konieczności obronić przed atakiem krytyków (Annas, 1993: 67)²². Innymi słowy, zanim zastosuje się zdobytą wiedzę w praktyce, powinna ona zostać uprzednio zinternalizowana, czyli dogłębnie przyswojona przez poznający podmiot (*ibidem*: 55)²³.

Ta apoteoza rozumu posunięta jest u Lukrecjusza do tego stopnia, że można w niektórych jego uwagach doszukać się obietnicy dość dwuznacznych przyjemności, jakie czekają postępujących w wyżej wymieniony sposób adeptów prezentowanej przezeń nauki. Poucza bowiem poeta:

sed nihil dulcius est, bene quam munita tenere
edita doctrina sapientum templa serena (II 7–8)

nie masz nic słodsze, jak zajmować wyniosłe, dobrze uwarowane uczonością mędrców, pogodne przybytki

Stamtąd ludzie mogą obserwować innych, jak w życiu błędzą, a szukając właściwej drogi życia współzawodniczą pod względem umiejętności i zdolności, chętnie się swoim pochodzeniem, podejmują się działań, które wymagają od nich ogromnego wysiłku, a nic nie przynoszą w zamian. W treści powyższych wywodów dochodzi do głosu wyniosłość mędrca przyglądającego się staraniom i utrapieniom niewtajemniczonych w prawdę bliźnich. Wysiłek intelektualny jest zatem warunkiem koniecznym do osiągnięcia nie tylko wiedzy, ale i wynikających z niej radości, wśród których ważne miejsce zajmuje jakże ludzka potrzeba górowania nad innymi.

²² Annas, 1993: 67: “The virtuous person is not just the person who does in fact do morally right thing, or even does it stably and reliably. She is the person who understands the principles on which she acts, and thus can explain and defend her actions”.

²³ *Ibidem*: 55: “Epicurus made his followers memorize his sayings, and many Epicurean social practices are best explained as having the aim of the student’s internalizing the beliefs required for virtue, so that they become emotionally accepted and part of the agent’s attitude and outlook”. Zob. też: Mitsis, 1988: 57.

2.2.2. Epikurejska świadomość etyczna

Kolejną ważną kwestią w analizie epikurejskiej nauki etycznej w poemacie Lukrecjusza jest określenie zakresu pojęciowego terminu „świadomość etyczna” oraz wskazanie na źródła jej pochodzenia, przejawy, konsekwencje oraz możliwości jej osiągnięcia przez człowieka. Chociaż poeta w żadnym miejscu swojego dzieła nie posługuje się fachową terminologią etyczną, z zawartych w poemacie *De rerum natura* wywodów dotyczących moralności da się wysnuć wniosek, że Lukrecjusz jest zwolennikiem poglądu, iż świadomość etyczna ma związek z rozumieniem i znajomością głoszonych przez Epikura norm moralnych, a także respektowaniem hierarchii propagowanych przez niego wartości, ich akceptacją oraz przestrzeganiem określonych zasad. Świadomość etyczna jako taka wiąże się również z doświadczeniem człowieka i jego przeżyciami wewnętrznymi oraz z jego zachowaniem, a co za tym idzie, także z odpowiedzialnością moralną. W tym miejscu można by zaryzykować stwierdzenie, że świadomość moralna – według Lukrecjusza – jest wartością przewyższającą światopogląd, a to dlatego, iż do jej osiągnięcia konieczny jest wywołany treścią nauki epikurejskiej namysł nad sobą i światem, a ponadto jest ona nieodłącznie związana z posiadaniem określonej wiedzy. Tymczasem światopogląd może, choć rzecz jasna nie musi, wynikać z przesłanek pozarozumowych i być wynikiem przekonania nieweryfikowanego przez krytyczną myśl.

Świadomość etyczną można rozpatrywać w dwóch aspektach. Po pierwsze, w aspekcie społecznym, gdy to zjawisko dotyczy doświadczeń określonej grupy ludzi akceptujących pewną hierarchię wartości, po drugie zaś, w przedstawionym i propagowanym przez Lukrecjusza ujęciu indywidualnym, w którym autonomiczna jednostka jest nośnikiem konkretnego systemu wartości oraz jednocześnie ich gwarantem. Posiadanie zaś przez człowieka właściwej, czyli epikurejskiej świadomości etycznej, zdaniem autora poematu *De rerum natura*, gwarantuje temuż człowiekowi jako niezależnej jednostce prawidłowy rozwój i możliwość prowadzenia szczęśliwego życia.

Świadomość etyczna wiąże się według Lukrecjusza zarówno z rozumem i wiedzą o wartościach, jak i z działaniem człowieka, jako jej zewnętrznym przejawem. Biorąc pod uwagę kwestię posiadania epikurejskiej wiedzy oraz ukazanej przez Lukrecjusza konieczności rozumowego poznania zasad moralnych, można przyjąć, iż treść wyводу w dziele *O rzeczywistości* sugeruje, że jedyną słuszną epikurejską świadomością etyczną, z oczywistych względów, osiągają tylko nieliczni ludzie. Jej zdobycie bowiem wiąże się w pierwszej kolejności z odpowiednią motywacją do działania i racjonalnym wyborem właściwej, czyli epikurejskiej, nauki etycznej spośród wielu istniejących koncepcji filozoficznych. W dalszej kolejności rozwój świadomości etycznej u człowieka pozostaje w ścisłej zależności z kolejnymi etapami i fazami rozwoju moralnego oraz z transformacją dokonującą się w sferze jego zachowania i postępowania, wynikającą

ze zmiany sposobu myślenia człowieka o sobie, innych i otaczającym go świecie, które to zagadnienia omówiłam we wcześniejszej partii moich rozważań. A skoro świadomość moralna, podobnie jak wiedza, nie jest wrodzona, nie każdy jest zdolny do jej osiągnięcia. Świadomość ta jest także wynikiem różnorodnych postrzeżeń zmysłowych, doświadczeń oraz właściwie podejmowanej przez ludzi aktywności.

W przeciwieństwie do przyjemności, która nie wzmaga się poprzez trwanie, świadomość moralna może być kumulowana, pojawia się i wzrasta wraz z wiekiem, rozwojem zdolności poznawczych i staraniami, które człowiek wkłada w jej osiągnięcie. Świadomość nie pojawia się więc u człowieka od razu w pełnej i ukształtowanej formie, lecz jest stopniowo nabywana na drodze zgłębiania i wdrażania w życie nauki czerpanej od nauczycieli czy osób bardziej zaawansowanych w rozwoju etycznym (zob. Annas, 1992: 154–156).

W przypadku doktryny epikurejskiej posiadanie świadomości etycznej (a zdaniem Lukrecjusza najkrótsza, najłatwiejsza (por. IV 1–25), jeśli w ogóle nie jedyna droga do tego celu prowadzi poprzez przyswojenie sobie idei wyłożonej w poemacie) jest warunkiem osiągnięcia szczęścia, a ponieważ można zdobyć ją wyłącznie dzięki odpowiedniej wiedzy, koncepcja przedstawiona w poemacie jest koncepcją racjonalistyczną, postulującą swego rodzaju etyczny intelektualizm. W przypadku nauki przedstawianej przez Lukrecjusza mamy więc do czynienia z paralelizmem moralno-poznawczym, czyli wzrostem świadomości moralnej bezpośrednio powiązany z wzrostem wiedzy na temat epikurejskich zasad etycznych (zob. Harwas-Napierała, Trempała, 2003: 114). Dlatego też w literaturze przedmiotu pojawiają się takie określenia dotyczące tego typu świadomości jak: *practical intelligence* (Annas, 1993: 76) czy też *prudence and practical reasoning* (Mitsis, 1988: 55).

Świadomość etyczna, zdaniem Lukrecjusza, powinna być odzwierciedlona głównie w postępowaniu człowieka. Ona bowiem, jako wynik posiadanej wiedzy, jest niezbędna do tego, aby człowiek wiódł życie zgodne z zaleceniami doktryny Epikura. Jak stwierdza H. Arendt (2003: 92), „moralne postępowanie nie jest czymś oczywistym, ale wiedza o moralności, znajomość dobra i zła – tak”.

Zachowanie ludzi jest zewnętrzną oznaką posiadania przez nich określonej świadomości etycznej. Działanie, zdaje się sugerować rzymski poeta, jest – a w każdym razie powinno być – poprzedzone myśleniem, co więcej, namysł moralny ma bezpośredni i determinujący wpływ na uczynki jednostki²⁴.

²⁴ Intuicje rzymskiego poety w zaskakujący sposób zbliżają się w tym miejscu do wyników współczesnych badań nad związkami moralnego rozumowania z działaniem. Wystarczy przytoczyć ujmujące te wyniki stwierdzenia, w myśl których „zachowanie jest funkcją zrozumienia sytuacji przez jednostkę (...) a także stosowania określonych środków osiągnięcia tych celów (...) Zachowanie jest moralne nie dlatego, że jest zgodne z wymaganymi normami, ale dlatego, że jest zgodne z poziomem akceptacji

Niestrudzenie podkreślając rolę intelektu w procesie przyswajania sobie jedynych słusznych przekonań etycznych, Lukrecjusz dowodzi, że (znów posłużę się językiem współczesnej psychologii) „wraz ze wzrostem poziomu rozumowania moralnego wzrasta wewnętrzna spójność formułowanych przez jednostkę sądów moralnych, zgodność kierunku sądów z kierunkiem wyborów moralnych oraz kierunkiem podejmowanego działania” (Harwas-Napierała, Trempała, 2003: 124).

Świadomość etyczna umożliwia człowiekowi zrozumienie wzajemnych relacji pomiędzy daną osobą a zewnętrzną sytuacją, w której się ona znajduje. Lukrecjusz sugeruje ten fakt chociażby w księdze szóstej poematu *De rerum natura*, a zwłaszcza w jej końcowej części, w której ukazuje, jak posiadana przez człowieka świadomość etyczna, bądź jej brak, wpływają na zachowanie się jednostki w zderzeniu z niesprzyjającym jej światem zewnętrznym. I chociaż nie wyraża tej myśli *expressis verbis* za pomocą terminologii właściwej dla rozważań etycznych, to plastyczny obraz, który kreśli w tym fragmencie dzieła, wydaje się potwierdzać istnienie tego rodzaju zależności. Właśnie świadomość etyczna pozwala człowiekowi dokonywać w życiu jedynie słusznych, czyli zgodnych z założeniami epikureizmu, wyborów spośród ogromu możliwości, które oferuje świat.

Lukrecjusz w wierszach swojego poematu dotyczących zagadnień moralnych podkreśla również fakt, że świadomość etyczna ma ograniczony zasięg, dotyczy jedynie konkretnej jednostki. Najlepszym wyrazem tego założenia są po wielokroć przytaczane już słowa poety o mędrцу, który wyposażony we właściwą wiedzę i wiążącą się z nią świadomość etyczną, dostrzega beznadziejność sytuacji, w jakiej znajdują się inni ludzie, którzy nie kierują się w życiu epikurejską mądrością i nie podejmują niezbędnego działania zmierzającego ku rozwojowi etycznemu (II 1–19). Tym samym też Lukrecjusz sugeruje, że obok braku bólu i przyjemnych odczuć, to jednak niezbędny jest wysiłek poznawczy włożony w zdobywanie wiedzy i świadomości oraz z ich pomocą panowanie nad swoimi emocjami i potrzebami ciała.

W tym miejscu warto jeszcze rozważyć kwestię dotyczącą świadomości etycznej samego autora poematu *O rzeczywistości*. Niestety, nie potrafimy stwierdzić, czy Lukrecjusz sam posiadał ową postulowaną przez epikureizm świadomość etyczną i do jakiego stopnia kierował się wytycznymi nauki, którą próbował rozpowszechnić. Ze względu na, łagodnie mówiąc, ubóstwo dokumentów świadczących o życiu poety (Holford-Strevens, 2002), nie możemy wnioskować o poziomie jego moralnego rozwoju. Nie sposób także rozstrzygnąć, czy jego postępowanie zgadzało się z głoszonymi poglądami, czy też, jak to często bywa z moralistami,

i zrozumienia przez podmiot celów oraz środków podjętych działań lub wartości i zasad postępowania” (Harwas-Napierała, Trempała, 2003: 124–125).

dzieło, które stworzył, było jedynie wyrazem pragnienia, by postępować zgodnie z epikurejską doktryną i pełniło w istocie funkcję terapeutyczną dla samego autora²⁵. I chociaż pewne partie poematu mogą świadczyć o tym, że Lukrecjusz nie do końca realizował w życiu postulat Epikura, to jednakże nie ma powodu odmawiać poecie autentycznej wiary w rzeczywistą wagę i celowość zadania, którego się podjął. W końcu, gdyby chodziło mu jedynie o sławę, powinien był zająć się tematyką cieszącą się większą popularnością, choćby miłością.

Poeta w dziele *O rzeczywistości* koncentruje się przede wszystkim na cierpieniu istot żywych, cierpieniu, jak zdaje się uważać Lukrecjusz, nieodłącznym od samego zjawiska życia. Posiadana przez poetę wiedza utwierdza go w przekonaniu, iż zło jest dla człowieka stałym elementem rzeczywistości, z którym epikurejski mędrzec powinien konfrontować swoją naukę²⁶. A świadomość etyczna, wytworzona dzięki tego rodzaju konfrontacji, uzbraja człowieka przeciw nieuniknionemu zetknięciu się ze złem w różnych postaciach. Tylko dzięki nauce Epikura i związanej z nią epikurejskiej świadomości moralnej, jak twierdzi jego uczeń, człowiek jest zdolny przezwyciężyć trwogę i inne negatywne emocje, które wywołuje w nim obserwacja świata. Celem epikureizmu nie jest bowiem odrealnienie obrazu rzeczywistości, by w ten sposób uczynić ją bardziej znośną. Przeciwnie, Lukrecjusz wydaje się sądzić, że wydobywając zło – podkreślając wręcz mroczne aspekty życia – doktryna, którą przekazuje, ma za zadanie skłonić jej adepta do nabrania dystansu wobec nieszczęść, czy to własnych, czy cudzych. Mądrością, twierdzi Lukrecjusz, nie jest odwracanie spojrzenia i udawanie, że świat jest inny, niż rzeczywiście jest. Epikurejska świadomość etyczna to akceptacja świata niezależnie od jego defektów.

Swoisty fatalizm epikureizmu nie jest jednak dopełniany całkowitą biernością jego wyznawców. Wymaga umysłowego wysiłku, który pozwoliłby pojąć, że zło, dojmujące, widoczne na każdym kroku, jest względne, znajduje się poza człowiekiem i nie jest zdolne go osiągnąć, o ile będzie odpowiednio „wyposzony” do konfrontacji z nim. Stąd być może wynika przyczyna, dla której Lukrecjusz podejmuje się swojego dzieła, skoro zauważa, że wewnętrzne szczęście nie powinno zależeć od warunków, w jakich znalazł się człowiek, lecz od wiedzy na temat prawdziwych wartości. Adept nauki Epikura musi bowiem nauczyć się osiągać stan równowagi ducha, niezależnej od zmiennych okoliczności. Dystans do świata zewnętrznego jest podstawowym warunkiem uprawiania filozofii wyłożonej w poemacie *De rerum natura*. A i samo pisanie tego dzieła mogło właśnie pomóc Lukrecjuszowi w osiągnięciu postulowanego dystansu.

²⁵ Biorąc pod uwagę sugestie św. Hieronima o obłędzie, w jaki Lukrecjusz popadł po zażyciu napoju miłosnego, mogłoby być zupełnie wiarygodna hipoteza.

²⁶ Lecz trzeba podkreślić, że te także smutne opisy są przede wszystkim poetycką refleksją autora, świadczącą bardziej o jego osobistej wrażliwości, niż sugerującą deficyt w światopoglądzie wyznawcy przedstawianej doktryny.

Świadomość etyczna – według poety – nadaje życiu sens, choć jest to sens pozbawiony wymiaru eschatologicznego, który Lukrecjusz jako materialista neguje. Człowiek jednak ma w sobie zakorzenioną potrzebę wiary w coś, podążania za czymś przykładem, naśladowania określonych wzorców postępowania. Zdaniem poety, epikureizm zaspokaja tę potrzebę, nie mając jednocześnie ludzi kłamstwami i wytworami wyobraźni. Droga do opanowania doktryny epikurejskiej jest być może mozolna, ale będąca rezultatem jej opanowania mądrość i świadomość etyczna mają odpłacić się szeregiem korzyści, do których należą: umiejętność właściwego korzystania z posiadanych dóbr i czerpanie korzyści z dobrodziejstw zewnętrznego świata, uzyskanie osobistej autonomii, niezależności i wolności, prowadzenie aktywności rozumnej i sprzyjającej rozwojowi jednostki, zyskanie właściwych przyjaźni i relacji z ludźmi, dla których podstawą będzie nauka Epikura, poczucie bezpieczeństwa, niezależność od okoliczności zewnętrznych, wyzwolenie od egzystencjalnego strachu, akceptacja świata, czyli w rezultacie osiągalne w teraźniejszości szczęście.

Epikurejska świadomość etyczna – jak wynika z rozważań Lukrecjusza – jest zatem stanem ducha, który człowiek może osiągnąć. Świadomość ta jednak nie jest wrodzona ludziom, lecz stopniowo przez nich osiądana wraz ze wzrostem możliwości poznawczych, nabywaną wiedzą i gromadzonym doświadczeniem. Samo posiadanie świadomości etycznej nie jest jednak gwarantem szczęśliwego życia. Powinny jej towarzyszyć wysiłki, mające na celu jej pogłębianie oraz utrwalanie, a także praktyczne jej zastosowanie, zgodne ze wskazaniem epikurejskiej koncepcji etycznej. Świadomość etyczna bowiem ma wytworzyć w człowieku gotowość do określonych zachowań w określonych sytuacjach, czyli zmodyfikować postępowanie człowieka, tak aby poprzez swoje uczynki jak najbardziej zbliżył się do epikurejskiego ideału etycznego.

2.2.3. Szczęście w ujęciu Lukrecjusza

Po omówieniu warunków, których spełnienie ma w pojęciu Lukrecjusza zagwarantować istocie ludzkiej szczęście, należy przyjrzeć się bliżej samemu pojęciu owego „szczęścia” i sprecyzować, co pod tym terminem rozumie poeta, następnie zaś poddać analizie poglądy Lukrecjusza na temat możliwości jego osiągnięcia.

O naturze epikurejskiego szczęścia

Kluczowym dla filozofii Epikura pojęciem szczęścia zajmowała się cała rzesza badaczy; temat ten jest zatem solidnie opracowany²⁷. Mnie jednakże interesuje przede wszystkim to, co na ten temat można wyczytać z samego poematu

²⁷ Zob. np. J. Annas, P. Mitsis, M. C. Nussbaum, G. Neubbaum, P. Boyancé, R. Mueller, R. Woolf.

Lukrecjusza. Przed omówieniem pojęcia szczęścia epikurejskiego ukazanego w dziele *O rzeczywistości*, trzeba zreferować, co kryje się w ogóle pod tym terminem oraz jak rozumiał je Epikur.

Pojęcie „szczęścia” można definiować na kilka sposobów. Bywa ono rozumiane jako powodzenie w jakichś przedsięwzięciach czy sytuacjach życiowych, jako uczucie zadowolenia, radości, jak i też to wszystko, co wywołuje ten stan, czy w końcu jako zbieg pomyślnych okoliczności. Filozofia epikurejska zakłada jednak, że zarówno powodzenie w pewnych sytuacjach, jak i pomyślne okoliczności nie są niezbędnym warunkiem odczuwania szczęścia²⁸. Z powyższych definicji najbliższym epikurejczykom rozwiązaniem wydaje się koncepcja wiążąca ten stan z określonym uczuciem.

W przypadku doktryny Epikura szczęście bywa utożsamiane z ataraksją, czyli „stanem psychicznej równowagi, niczym niezmaconym spokojem ducha” (Krajewski, 1996: 23). Nie jest to jednak określenie dobrego samopoczucia, wynikającego z zewnętrznych warunków; przeciwnie, zmienne okoliczności nie powinny mieć żadnego wpływu na epikurejczyka. Ma on bowiem czerpać przyjemność z odczuć wynikających z posiadania właściwego dystansu do rzeczy z zewnątrz, zwłaszcza tych, które unieszczęśliwiają innych ludzi. Ataraksja to zatem rodzaj określanego terminem „*untroubledness*” (Annas, 1992: 15) uczucia, w którym nie ma miejsca na stan przykrości.

Diogenes Laertios (X 132), przy okazji omawiania myśli Epikura, zauważa, że ataraksja wyklucza „zarówno gniew, jak i radość, wszystko to bowiem jest oznaką słabości”. Według niego, Epikur sławił „trzeźwy rozum (...), dociekający przyczyn wszelkiego wyboru i unikania, odrzucający czcze domysły, owo źródło największych utrapień duszy” (*ibidem*). Efektem używania rozumu miała być mądrość, najwyższe dobro, górujące nawet nad filozofią, a z właściwego użycia rozumu wynikać miała zbawienna dla człowieka zasada – „nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, pięknie i sprawiedliwie, i na odwrót, że nie można żyć mądrze, pięknie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje przyjemnie” (*ibidem*).

Wynikająca z braku bólu przyjemność jest zatem w myśli epikurejskiej rozumiana jako uczucie, bez którego trudno wyobrazić sobie szczęście człowieka, aczkolwiek ateński mędrzec postrzegał ją na swój, godny filozofa, sposób. Epikur uznał, że szczęście jest niejako wpisane w ustrój człowieka i – jak to ujął A. Krokiewicz (2000: 268) – polega, po pierwsze, na uświadomieniu sobie przez niego „zasadniczej radości ustrojowej, jaką posiada mocą swego życia”, po drugie zaś na zabezpieczeniu „doskonałego ustroju psychicznego (...) na przyszłość”. Nie jest to wszak zadanie łatwe; owa „radość ustrojowa” zwykle w sposób nieuświadomiony daje o sobie znać niewprawnemu umysłowi pod złudną postacią

²⁸ Lukrecjusz nie neguje całkowicie ich roli, lecz ogranicza ją do etapu, na którym dochodzimy jedynie do etycznej doskonałości, nie do samej natury tego pojęcia.

cielesnych przyjemności, tudzież niższych doznań duchowych. „Sama w sobie jawi się dopiero filozoficznie wyćwiczonemu umysłowi” – podkreśla cytowany powyżej badacz (*ibidem*: 265).

Nie przypadkiem ataraksję określa się mianem „*static pleasure*” (Annas, 1992: 188). Definiowana jest bowiem głównie przez aspekty negatywne, bardziej jako „wolność od” czegoś niż poszukiwanie przyjemności. Przypomnę w tym miejscu, że nauczyciel Lukrecjusza wprowadził podział na przyjemności kinetyczne i katastroficzne, do pierwszych zaliczając przyjemności, które można by nazwać aktywnymi (były to: *euphrosyne* – wesele ducha oraz *chara* – radość z przyjemności ciała), do drugich natomiast przyjemności statyczne, którymi miały być *aponia* – wolność od bólów cielesnych i właśnie *ataraksja* – wolność od zaburzeń duchowych (Krokiewicz, 2000: 266). Są to, jak zauważa M. Pąckińska (1959: 45), cztery aspekty, w których przejawia się „jedna i ta sama – (...) – podstawowa przyjemność wynikająca z faktu życia”. W nauce Epikura kluczowe miejsce zajmowały wymienione wyżej przyjemności katastroficzne, a więc te, których celem jest uwolnienie człowieka od psychicznych skutków różnorodnych niedogodności życiowych. Przyjemności czynne natomiast, wiążące się z aktywnością człowieka, traktował on jako odczucia wtórne względem pierwszych i często przypadkowe²⁹.

Epikur jednak nie odrzucał całkowicie przyjemności natury cielesnej, traktował je jednak, jak mędrcy mają w zwyczaju, z lekceważeniem, zdecydowanie większą wagę przywiązując do radości duchowych. Nie negował, że istnieją przyjemności wynikające z ruchu, z przejścia z jednego stanu w drugi, z zaspokajania pragnień (DL X 136), choć ich akcydentalny, przypadkowy charakter czyni je oczywiście późniejszymi. Zanadto są bowiem uzależnione od kaprysów i zmienności ludzkiej, by można uznać je za trwałą wartość (zob. Pąckińska, 1959: 47).

Szczęście ludzkie w ujęciu Epikura składa się zatem z różnych elementów. Posiada pewną strukturę i wiąże się z teoretyczną acz niedoskonałą hierarchią przyjemności. Silnie związane jest także z rozumem, świadomością i wiedzą (zob. Grzelak-Krzymianowska, 2006: 73–77). Jednakże ludzkie szczęście nie wydaje się tożsame z tym, którego doświadczają bogowie. Już Diogenes Laertios stwierdził, że ataraksja jest stanem zarezerwowanym wyłącznie dla bogów, ludzie zaś mogą stawiać go sobie za wzór, do którego będą próbowali się zbliżyć. Śmiertelni mogą ze zmiennym rezultatem walczyć o „nieobecność cierpień fizycznych i brak niepokojów duszy” (DL X 132), o co bogowie nie muszą się troszczyć, doznając egzystencjalnej pełni.

²⁹ O pojęciu ataraksji w filozofii Epikura pisze między innymi G. Neumann (2003: 11, 13, 15, 19), określając ją w pierwszym rzędzie mianem stanu neutralności, a dopiero w dalszej kolejności przydając jej lekkiej afirmacji życia. Ataraksja epikurejska jest przez autorkę określana jako „rozkosz neutralno-semiafirmatywna”.

Podążając tym tropem W. Tatarkiewicz (1965: 52) wyróżnił nawet dwa rodzaje szczęścia – szczęście bogów oraz szczęście ludzi – z których każde charakteryzuje się odmiennymi, niekiedy antynomicznymi wręcz cechami. O ile szczęście bogów budują składniki wyłącznie dodatnie, mianowicie ma ono charakter umysłowy, jest doskonałe i nie podlega stopniowaniu, to szczęście, którego doświadczyć mogą ludzie, jest ze swojej natury nietrwałe, a więc niedoskonałe, podlega stopniowaniu, co znaczy, że można odczuwać je mniej lub bardziej intensywnie, jest empiryczne i doznawalne, zawsze też związane z doświadczeniami danej jednostki. Już z tego wyliczenia wynikałoby, iż owa *static pleasure* dostępna jest w pełni jedynie istotom wyższym w hierarchii bytów od człowieka.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, że istnieje zasadnicza różnica między postrzeganiem zjawiska szczęścia współcześnie, a sposobem, w jaki traktowano je w starożytności. Dla człowieka współczesnego szczęście może mieć charakter subiektywny i krótkotrwały. Dla starożytnych prawdziwe szczęście powinno odnosić się do całego życia, być odporne na przemijanie, innymi słowy być obiektywne i niepodatne na zmienne koleje losu (Annas, 1992: 45). „Przyjemność i przykrość – zauważa M. Ossowska (2002: 42) – jest mniej lub więcej przelotna i związana tylko z jakimś fragmentem naszego „ja”, podczas gdy szczęście jest stanem trwalszym i związanym z całą osobą”.

Taki sposób pojmowania szczęścia przekazał Lukrecjuszowi Epikur. Jaką wobec tego formę przybiera nauka o szczęściu w poemacie *De rerum natura*? W pierwszej kolejności warto zaznaczyć fakt, że rzymski poeta rzadko zajmuje się tym pojęciem. Jego poemat ukazuje raczej drogę ku szczęściu niż sposób interpretowania tego terminu. Należy jednak podkreślić po pierwsze to, że w dziele *O rzeczywistości* szczęście ludzkie ukazane jest jako element doczesności. Może się realizować jedynie w przemijającym życiu człowieka na ziemi. Lukrecjusz zastrzega w poemacie, że epikureizm nie zakłada możliwości wystąpienia jakiegokolwiek odstępstwa na rzecz niematerialnych koncepcji eschatologicznych. Równocześnie jednak ukazuje szczęście jako stan ducha o charakterze boskim, bo został odkryty przez „boski umysł” i ukształtowany na wzór szczęścia bogów.

Odczuwanie szczęścia w ujęciu Lukrecjusza związane jest zarówno z doznawaniem przyjemności katastroficznych, jak i kinetycznych. Stąd poeta, chociaż nie przedstawia szczegółowo epikurejskiej teorii przyjemności, to jednak w toku swojego wykładu zajmuje wyraźne stanowisko względem obu rodzajów przyjemności (*scil.* kinetycznych i katastroficznych). Wśród wymienianych przez poetę przyjemności znajdują się zarówno te, które określone zostały jako *euphrosyne* (wesele ducha) oraz *chara* (radość z przyjemności ciała), jak też i odczucia statyczne, którymi są *aponia* (wolność od bólów cielesnych) i *ataraksja* (wolność od zaburzeń duchowych).

Przyjemności mniej lub bardziej kinetyczne w poemacie Lukrecjusza znajdują swoje odbicie w używanych przez poetę określeniach, takich jak: *voluptas*,

*deliciae, gaudia, laetitia, laetus, suavis, dulcis, blandus, iucundus*³⁰. Ten rodzaj przyjemności, według autora poematu, człowiek powinien realizować na przykład z przyjaciółmi na łonie natury (V 1392–1398). Natura bowiem, zgodnie z nauką Lukrecjusza, jest najlepszym odzwierciedleniem panującej w świecie harmonii, czy wręcz izonomii między dwoma stale obecnymi pierwiastkami, takimi jak siła twórcza i siła destrukcji (II 522–580). Poeta wydaje się sądzić, że wspólne z innymi wyznawcami głoszonej przez niego doktryny i pozbawione lęku obcowanie z ową dychotomicznością świata pomaga człowiekowi lepiej zrozumieć i zaakceptować własną przemijającą naturę. Poeta podkreśla jednak, że chociaż przyjemności kinetyczne są obecne w życiu człowieka szczęśliwego, to niosą również pewne zagrożenia dla wyznawcy epikureizmu. Wynikają one z braku umiaru i ciągle sztucznie rozbudzonej ludzkiej potrzeby nowości w życiu (V 1412–1415). Prowadzi to w rezultacie jednostkę do odczuwania nieszczęścia i niespełnienia, gdyż człowiek nie potrafi w takiej sytuacji „poprzestawać na małym” oraz zapierać się nad licznymi pokusami świata (V 1117–1119).

Większą więc estymą poeta darzy odczucia wynikające z przyjemności katastroficznych, które odzwierciedlone zostały na kartach poematu chociażby poprzez takie wyrażenia jak: *dolorem abesse* (II 18), *privari dolore* (I 48), *privari periculis* (I 47), czy *cura semota metuque* (II 19). Poeta podkreśla ten fakt w drugiej księdze poematu, gdy pyta:

(...) nonne videre
 nihil aliud sibi naturam latrare, nisi ut qui
 corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur
 iucundo sensu cura semota metuque?
 ergo corpoream ad naturam pauca videmus
 esse opus omnino: quae demant cumque dolore,
 delicias quoque uti multas substernere possint
 gratius inter dum, neque natura ipsa requirit, (II 16–23)

Zali można nie widzieć, że natura o nic innego się nie dopomina, jak jeno ażeby ból był daleko od ciała i żeby zażywać umysłem przyjemnego uczucia bez troski i lęku? Widzimy tedy, że cielesnej naturze niewielu rzeczy na ogół potrzeba, a wszystkie, co ból odejmują, mogą jeszcze być źródłem wielu wielkich uciech.

Przyjemności katastroficzne są jednak wbrew pozorom trudniej osiągalne dla człowieka niż przyjemności kinetyczne. Wymagają od adepta nauki epikurejskiej określonej wiedzy z zakresu fizycznych praw natury i reguł etyki oraz wysiłku niezbędnego do ich wdrożenia w życie. Stąd można wysnuć wniosek, że szczęście, według Lukrecjusza, związane jest przede wszystkim

³⁰ Zestawienie leksyki i miejsc występowania poszczególnych słów przedstawiłam w części pierwszej.

z przyjemnościami katastroficznymi, lecz jedynie w ograniczonym zakresie. Aby można ich było doznawać, muszą zostać poprzedzone procesem wyzbywania się elementów stojących szczęściu na przeszkodzie oraz nabyciem tych, które mają moc wywoływania oraz podtrzymywania w człowieku właściwego ruchu budujących go atomów. Zważywszy, że do konstruktywnych elementów nabywanych przez ludzi Lukrecjusz zalicza między innymi radości duchowe i cielesne w postaci przyjaźni czy obcowania z naturą, w przypadku szczęścia człowieka można mówić, że charakteryzuje je nie tyle *aponia* i *ataraksja*, co raczej związana z właściwym rozwojem duchowym i poznaniem zasad doktryny przez jednostkę narastająca katastroficzność odczuć.

Szczęście ludzkie w ujęciu rzymskiego poety ma charakter cielesny. Zarówno bowiem przyjemności kinetyczne, jak i katastroficzne w poemacie Lukrecjusza nawiązują do zmysłowego charakteru odbierania świata przez człowieka. Wykorzystanie przez gloryfikującego rozum poetę w opisie epikurejskiej mądrości kojarzonych ze zmysłowymi doznaniem przymiotników takich jak: *suavis* czy *dulcis* wyraźnie wskazuje na fakt, że doświadczenie szczęścia ma naturę w istocie cielesną, a nie rozumową, co wydają się sugerować inne partie poematu (II 1–13). Nawet wolność od zaburzeń duchowych jest przecież pochodną właściwego ruchu atomów. Szczęście według Lukrecjusza nie realizuje się ponad czy niezgodnie z ogólnymi zasadami rządzącymi światem. Nasza rzeczywistość jest bowiem na wskroś materialna. Materialne są zatem wszelkie stany wewnętrzne, których doznaje człowiek. Poeta podkreśla to w wierszach 963–966 drugiej księgi.

Pozostaje więc pytanie, czym, obok fizycznego i psychicznego niedoświadczenia przykrości i bólu, jest dla Lukrecjusza owo szczęście? Szczęście ludzkie jest dla niego przede wszystkim odmienne od szczęścia bogów, mimo że poeta, podobnie jak jego nauczyciel, wiąże szczęście człowieka z wzorem beztroskiego życia bogów. W pierwszej kolejności trzeba jednak zaznaczyć, że skoro szczęście jest natury cielesnej, materialnej, a ludzie i bogowie zbudowani są z innego rodzaju atomów, już sam ten fakt wyklucza możliwość podobnego przeżywania uczuć przez dwa tak różne byty. Bogowie, w ujęciu Lukrecjusza, są istotami całkowicie od ludzi odmiennymi i odrębnymi. Pozostają wobec człowieka kompletnie obojętni. Nie jest nawet pewne, że te „wyższe istoty” posiadają w ogóle świadomość faktu, iż gdzieś we wszechświecie egzystuje ród ludzki, nie mówiąc już o świadomości faktu własnego szczęścia. Pozbawieni bowiem możliwości konfrontacji swojej wiecznej egzystencji z jakąkolwiek odmienną formą życia, nie są – jak można sądzić – zdolni uświadomić sobie wyższości swojego położenia względem innych bytów. Bogowie w koncepcji Lukrecjusza nie wpływają na losy świata. Wiara w boską ingerencję w bieg rzeczywistości jest dla poety naiwnością, graniczącą z obłędem (V 156–160). Szczęście doznawane przez bogów jest tak wielkie i pełne, że wyklucza ono wprost ich zainteresowanie jakimś

innym światem. Mogłoby to bowiem zburzyć „najwyższy spokój”, w jakim egzystują te nieśmiertelne istoty.

Biorąc zaś pod uwagę częstotliwość, z jaką Lukrecjusz wspomina o spokoju, w którym tkwią bogowie (gdyż ich stan jest wieczny i niezmienny), należy podejrzewać, że jest to jego zdaniem najbardziej istotna cecha ich szczęścia³¹. Innymi właściwościami ich szczęścia są brak jakiegokolwiek bólu, wyzwolenie od niebezpieczeństw i obojętność na wszystko, co znajduje się poza nimi samymi, co można uznać za przeciwne typowym dla człowieka doznaniom. Przebywają również w sferze zupełnie odmiennej od tej, w jakiej poruszają się istoty śmiertelne:

apparet divum numen sedesque quietae,
 quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis
 aspergunt neque nix acri concreta pruina
 cana cadens violat semperque innubilus aether
 integit et large diffuso lumine ridet: (III 18–22)

zaczysne siedziby, których nie wstrząsają wichry, których chmury deszczami nie roszą (...) lecz wiecznie pogodny eter nakrywa, a one śmieją się w powodzi rozlanego światła.

Nic zatem dziwnego, że w tym „beztroskim bycie bogów” nie ma miejsca na ich kontakt ze światem ludzi, charakteryzującym się zmiennością i nieprzewidywalnością. Ludzkie modły, prośby i wdzięczność nie mają dla bogów żadnego znaczenia i w ogóle do nich nie docierają. Co bowiem, pyta Lukrecjusz:

quid enim immortalibus atque beatis
 gratia nostra queat largiri emolumentum,
 ut nostra quicquam causa gerere adgrediantur?
 quidve novi potuit tanto post ante quietos
 inlicere ut cuperent vitam mutare priorem? (V 165–169)

im nieśmiertelnym i szczęśliwym, mogłaby jeszcze przydać nasza wdzięczność, iżby ze względu na nas coś poczynali czynić? Lub cóż by mogło (...) po uprzednim spokoju znęcić i wzbudzić w nich żądzę do zmiany poprzedniego życia?

³¹ Zob. Lucr. II 646–651.

omnis enim per se divom natura necessest
 immortalis aevo summa cum pace fruatur
 semota ab nostris rebus seiunctaque longe;
 nam privata dolore omni, privata periculis,
 ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri,
 nec bene promeritis capitur neque tangitur ira.

Egzystencję boską czyni Lukrecjusz paradygmatem najwyższego szczęścia. W tym celu poeta ucieka się do wątpliwego epikurejskiego argumentu, przyjmując niejako a priori, że szczęście dla bogów i dla człowieka może być tym samym, podczas gdy dzieli ich niemalże wszystko. Wyznawany przez poetę materializm zakłada, że bliższe naturze człowieka powinny być zamieszkujące ziemię zwierzęta niż zbudowani z odmiennych atomów bogowie (II 991–1002). Skąd bowiem można czerpać wiedzę na temat szczęścia bogów, skoro ci nie mają nic wspólnego z gatunkiem ludzkim? Czy Epikur, zdaniem Lukrecjusza, dlatego musiał podążać aż „poza mury tego świata” (*extra moenia mundi* I 72–73), aby poznać naturę bogów i ich szczęścia? Lukrecjusz na te pytania nie daje odpowiedzi.

Lukrecjusz, opisując życie bogów poza ludzkim światem ukazuje z drugiej strony człowiekowi, że jego szczęście nie jest zależne od innych bytów, w tym również od wzbudzających lęk czy nadzieję bogów oraz od innych ludzi. Człowiek powinien uświadomić sobie, że szczęście w przypadku rodu ludzkiego nie jest odczuciem danym z góry i danym wszystkim. Owo uczucie jest jednostkowe i ograniczone do każdej istoty indywidualnie. Ten fakt ukazany jest w wierszach poematu dotyczących epikurejskiego mędrca, który ze szczytu swojej mądrości spogląda na błędzących w świecie ludzi (III 1–30). Lukrecjusz zestawia w tych wierszach postać epikurejskiego mędrca i tłum, który nie doświadcza epikurejskiego szczęścia, podkreślając, że nie każdy może osiągnąć ostateczny cel doktryny epikurejskiej. Ma na to szansę jedynie ten, kto dostrzeże jałowość i bezsens swojej egzystencji i świadomie zechce ulepszyć, i zmienić swój los. W dotyczącej fizyki warstwie poematu Lukrecjusz zwraca się do wszystkich ludzi w ogóle, naukę etyczną zaś kieruje głównie do istot chorych na duszy, które pragnie uleczyć, i które wzywa, aby miały silną wolę przejąć się jego nauką³².

Szczęście, według autora poematu *O rzeczywistości*, jest stanem, który człowiek odczuwa, ale także który sobie uświadamia. Z punktu widzenia człowieka nieświadomione i irracjonalne jest szczęście bogów, którym Lukrecjusz odmawia w istocie atrybutu rozumu (*ratio*). Czyni to ten rodzaj szczęścia w gruncie rzeczy niepoznawalnym dla ludzi. Ataraksja dla ludzi nie jest jedynie błogim uczuciem, lecz harmonijnym ruchem atomów, który każda jednostka musi wypracować indywidualnie. Istota ludzka świadomie powinna przejąć kontrolę nad tym ruchem i proces ten jest w pełni racjonalny. Człowiek dochodzi do szczęścia poprzez ukierunkowany wysiłek, który wkłada w nadanie budującym go atomom odpowiedniego ruchu. Szczęście ludzkie zatem jest świadome i racjonalne, gdyż jest przez rozum zarówno nabywane, jak i realizowane (zob. Grzelak-Krzysztofianowska, 2006: 73–77).

Trudno jednoznacznie stwierdzić na podstawie słów rzymskiego poety, na ile ten stan może pozostać trwały i niezmienny. Biorąc pod uwagę

³² Zob. VI 9 i n., Por. Us.: 169; Zob. Krokiewicz, 2000: 227.

wcześniejsze rozważania autora poematu *De rerum natura* na temat bogów, słusznym wydaje się stwierdzenie, że trwałość i niezmiennność w przypadku odczuwania szczęścia przysługują jedynie im. Lukrecjusz wspomina przecież, że człowiek nie tylko zmienia się z powodu wieku (III 445–458), ale ponadto ma swój określony charakter i temperament, które w pewnej mierze determinują jego sposób postrzegania siebie i świata (III 287–322). Człowiek jest więc ze swej natury istotą zmienną, która zresztą często stwarza pozory, a nawet oszukuje siebie i innych ludzi. Poeta podkreśla:

quo magis in dubiis hominem spectare periculis
convenit adversisque in rebus noscere qui sit;
nam verae voces tum demum pectore ab imo
eliciuntur [et] eripitur persona †manare. (III 55–58)

Lepiej patrzeć na człowieka w niepewnościach i niebezpieczeństwach i lepiej się poznać, kim jest, w nieszczęściu, albowiem wówczas dopiero z głębi piersi dają się wywabić prawdziwe głosy i maskę zrywa z twarzy twarda dłoń.

Tego rodzaju skłonność ludzka sprawia, że człowiek w odróżnieniu od bogów niezbędnie potrzebuje rozumu, aby odróżnić moralną prawdę i fałsz czy szczęście prawdziwe, czyli epikurejskie, od złudnego. Dlatego też racjonalna ocena i racjonalnie zarysowany plan towarzyszą epikurejczykom nie tylko w procesie dochodzenia do najwyższego dobra. Wydaje się jednak, że rozumna myśl powinna być ciągle obecna także w stanie, który się w tym procesie osiąga. Czyż nie są przepełnione kultem racjonalności słowa Lukrecjusza o mędrцу, który nie tylko z dystansem spogląda na tłum błędzących ludzi, lecz przede wszystkim za pomocą rozumu konfrontuje swoje położenie z sytuacją tych, którzy nie zgłębili słów Epikura z Samos? Mędrzec w dziele Lukrecjusza jest świadomy swojej moralnej przewagi. Posiada też dokładną wiedzę na temat genezy i charakteru doznawanej przyjemności. Zna przecież dokładnie aspekty życia konstruktywne z punktu widzenia osiąganego epikurejskiej ataraksji, jak i kształtujące ją elementy pozytywne, którymi sam się cieszy. Poeta w tych wierszach wydaje się również sugerować, że uczucie szczęścia posiada określoną strukturę, a nie jest jedynie pewną bezpostaciową ideą, którą dla ludzi jest szczęście bogów. Epikurejski mędrzec nie może wyzbyć się owej świadomości i racjonalizmu, gdyż ich brak sprawiłby, że osiągnięty przez niego stan ze względu na brak punktu odniesienia i możliwości konfrontacji stałby się niedefiniowalny, a przez to obcy człowiekowi, którego zasadniczym narzędziem odczuwania pozostaje rozum. Bez świadomości swojego stanu mędrzec straciłby możliwość rozumnego dokonywania wyborów, a bez nich przecież nie istnieje ludzkie szczęście.

Pozostaje jeszcze do rozważenia kwestia, czy prawdziwe epikurejskie szczęście w ujęciu Lukrecjusza jest stopniowalne. Szczęście ludzkie, o czym pisałam wcześniej, posiada, według Lukrecjusza, pewne komponenty i barwy. I chociaż

idealne szczęście jako teoretyczna struktura pojęciowa nie dopuszcza istnienia stanów pośrednich, to jednak poeta nigdzie nie stwierdza, że poza ludźmi, którzy osiągnęli stan pełnej ataraksji nie ma osób przynajmniej w jakimś stopniu szczęśliwych. Lukrecjusz wydaje się wskazywać na ekstensywny charakter szczęścia człowieka, w przeciwieństwie do hermetyczności pełnej, teoretycznej i irracjonalnej ataraksji bogów. Poeta w utworze *O rzeczywistości* rozciąga pojęcie szczęścia również na okres etycznego i intelektualnego wzrostu człowieka, a nie tylko na moment kulminacyjny tego procesu. Lukrecjusz, świadomy ludzkich wad i słabości oraz potęgi ludzkiego ducha, przewiduje zatem stany pośrednie w procesie dochodzenia do najwyższej epikurejskiej prawdy życia, kiedy poznanie i przeżycie jednej z prawd pozwala zgłębiać kolejne tajniki doktryny. Poeta ukazuje ten postępowanie w drodze do szczęścia w następujący sposób:

Haec sic pernosces parva perductus opella;
namque alid ex alio clarescet nec tibi caeca
nox iter eripiet, quin ultima naturai
pervideas: ita res accendent lumina rebus. (cf. I 1113–1117)

Prawdy tych słów dojdiesz przy niewielkim trudzie, bo jedno zaśni z drugiego i czarna noc nie wydrze ci drogi, byś nie dojrzał i nie przejrzał najodleglejszych zakątków natury. Tak rzeczy rzeczom światła zażegną.

Jeśli zatem przyjmiemy ekstensywny charakter szczęścia ludzkiego, w konsekwencji należałoby też uznać stopniowalność samego szczęścia, dla którego punktem odniesienia pozostaje szczęście bogów. Lukrecjusz namawia czytelnika, aby kolejno próbował spełnić wszelkie warunki, które stawia przed nim doktryna Epikura, gdyż jedynie takie postępowanie może prowadzić do pełni szczęścia.

Szczęście ludzkie, jak już wspominałam, jest przeżyciem indywidualnym, chociaż odpowiednio dobrana grupa przyjaciół może człowieka w tym względzie wzmocnić. T. Mazur (2007: 156) w książce pt. *Kapryśni bogowie Sokratesa* stwierdza, że „Epikurejczycy byli zwolennikami radykalnego egoizmu aksjologicznego – dobre życie, to życie mające na celu mój własny dobrostan”. Pogląd Lukrecjusza nie wydaje się być w tym aspekcie aż tak radykalny, jakby to sugerował powyższy cytat. Poeta nie dopuszcza bowiem chociażby szczęścia, które realizowałoby się kosztem innych ludzi. Kluczową zasadą jego programu jest harmonijne współżycie ludzi z naturą i ze sobą nawzajem. Nie ma więc mowy o satysfakcji, z którą wiązałoby się nieszczęście drugiego człowieka. Lukrecjusz uważa bowiem, że to właśnie pewien rodzaj umowy społecznej, który pozwolił na zawiązywanie między ludźmi pierwszych struktur społecznych, pomógł człowiekowi wydostać się ze stanu pierwotnego, dla którego właściwe było wynikające między innymi z separacji od innych ludzi nieustanne zagrożenie życia (V 925 i n.). W tym kontekście zatem szczęście ludzkie ma wyraźny charakter społeczny.

Podsumowując powyższe uwagi stwierdzam, że szczęście jest w ujęciu Lukrecjusza złożone z różnych konstruktywnych i reduktywnych elementów. Wiąże się z rozumnym korzystaniem z przyjemności kinetycznych i dążeniem przede wszystkim do przyjemności katastematycznych. Charakteryzuje je zatem narastająca katastematyczność. Owo szczęście ma charakter cielesny, ograniczany jednak w przypadku człowieka przez rozumową część jego natury. Ludzka ataraksja jest świadoma, gdyż jest wynikiem organizacji naszych działań i dążeń oraz realizacji pewnych założeń w życiu. Jest również jak najbardziej racjonalna. Charakteryzuje ją tym samym, według poety, pewn strukturalna ekstensywność, co wynika z samej złożonej natury człowieka, rzeczywistości i doczesnego charakteru ludzkiego szczęścia.

Szczęście najwyższe – odległa idea czy osiągalny stan ducha ludzkiego?

Pytanie, jakie wyłania się w związku z powyższymi ustaleniami, jest następujące: czy biorąc pod uwagę charakter epikurejskiego szczęścia Lukrecjusz dopuszcza możliwość dostąpienia pełnej ataraksji przez ludzi? Czy może, nakreślając jedynie pewien ideał szczęścia w postaci przedstawionej wizji życia bogów, zamierza jedynie wytyczyć kierunek, który powinien obrać epikurejczyk, by w ten sposób – w procesie dążenia ku owemu ideałowi – doskonalić się nieustannie w sztuce „szczęścia pomimo” – dostępowal w jak największym stopniu wyzwolenia z kaźni, którą jest dla poety byt pozbawiony epikurejskiej mądrości?

Lukrecjusz w poemacie *O rzeczywistości* przytacza kilka argumentów przemawiających za twierdzeniem, że etyczna nauka Epikura jest osiągalnym stanem ducha. Chociaż w dziele *De rerum natura* przeważają obrazy destrukcyjnego sposobu myślenia i zachowań człowieka i krytyka takiej postawy, poeta próbuje przekonać czytelnika, że istota ludzka może mimo wszystko odmienić swój los.

W pierwszej kolejności za możliwością realizacji epikurejskiego ideału w życiu przemawia fakt, że człowiek posiada rozum, który jest zdolny przyswoić przekazywaną mu wiedzę. Lukrecjusz w swym poemacie wielokrotnie odwołuje się do możliwości percepcyjnych czytelnika i do jego rozsądku. Wydaje się wręcz, że poeta, wzorem Sokratesa, jest przekonany o tym, iż teoretyczna wiedza posiada ogromną siłę i może prowadzić bezpośrednio do zmiany ludzkiego postępowania. Ów intelektualizm u Lukrecjusza jest jednak odtwórczy. Adep-ci epikureizmu nie muszą bowiem podejmować wysiłku twórczego myślenia i prezentować kreatywnego podejścia do problemów ukazanych w poemacie. Ich zadaniem jest jedynie przyswojenie sobie pewnych informacji i ich praktyczne zastosowanie w życiu. Szczęście ujmowane w ten sposób, jako rezultat życia kształtowanego za pomocą racjonalnej kalkulacji opierającej się z kolei na przyswojonej wcześniej wiedzy, wydaje się osiągalne. Epikurejską doktrynę

Lukrecjusz traktuje jak lekarstwo, za pomocą którego można uzdrowić chore i zagubione istoty (IV 11–25).

Osiągnięcie szczęścia ziemskiego może stać się faktem, gdy człowiekowi sprzyja otaczający świat. Realizacja ideału epikurejskiego jest teoretycznie możliwa już wtedy, gdy adept doktryny w pierwszej kolejności zdystansuje się wobec negatywnych aspektów rzeczywistości. Lukrecjusz zalicza do nich zagrożenia ze strony przyrody oraz innych ludzi. Strach przed naturą eliminować ma zdobyta wiedza, nieszczęścia grożące ze strony innych przedstawicieli gatunku *homo sapiens* powinien neutralizować rozumny dystans wobec tych zagrożeń, który charakteryzuje epikurejskiego mędrca. Natura przecież winna jest stać się najlepszym odzwierciedleniem zasad epikurejskiej nauki o bycie. Jest harmonią między elementami konstrukcji i destrukcji, które leżą u podstaw materialistycznej koncepcji świata. Ludzie zaś również nie pozostają w stanie ciągłej wojny. Już od najdawniejszych czasów zawiązywały się ludzkie przyjaźnie. Powstała również idea umowy społecznej, dzięki której ludzie zabezpieczeni w znacznej mierze przed innymi ludźmi mogli prowadzić spokojną egzystencję. Lukrecjusz podkreśla negatywny wpływ na człowieka wojen, które odbierają ludziom i czas, i spokój, aby mogli oni oddać się poszukiwaniu mądrości i szczęścia. Poeta jest też świadomy faktu, jak trudno uciec od obywatelskich obowiązków (I 40–43). Można jednak poprzez dobór odpowiednich przyjaciół i epikurejski dystans do świata realizować słuszny etyczny cel, jakim jest osiągnięcie szczęścia. Lukrecjusz jest przekonany, że człowiek wyposażony w odpowiednią wiedzę może świadomie kierować własnym życiem, unikając tych wpływów rzeczywistości, które przynoszą mu ból.

Lukrecjusz przede wszystkim jednak ujmuje szczęście dostępne ludziom w sposób negatywny, to znaczy jako brak stanów, mogących zadać im cierpienie. Stąd w poemacie *O rzeczywistości* przeważa tematyka, której celem jest wskazanie oraz zdefiniowanie tego rodzaju stanów zauważanych w usposobieniu i postępowaniu człowieka. Wszystkie poruszające te zagadnienie wywody Lukrecjusza stanowią jednak, być może wbrew jego założeniom, w zasadzie argumenty przeciwko możliwościom osiągnięcia szczęścia przez człowieka. Ukazują bowiem nieporadność istoty ludzkiej, jej trudną sytuację egzystencjalną, zagubienie w świecie oraz błędne i unieszczęśliwiające ją wybory, których dokonuje poddana różnym wpływom zewnętrznym.

Ludzie nie osiągają zatem szczęścia w życiu, zdaniem Lukrecjusza, ze względu na brak wiedzy i zaangażowania w jego szukaniu, i dążeniu do takiego stanu. Człowiek, podkreśla Lukrecjusz, cofa się z odrazą przed nauką Epikura, gdyż wydaje mu się ona trudna i oschła. Ród ludzki w swoim nieustannym pragnieniu, by karmić się iluzją, sam pozbawia siebie możliwości poznania jedynej słusznej, czyli epikurejskiej prawdy o szczęśliwym życiu. Tylko w jeden sposób da się bowiem osiągnąć cel, jakim jest uniknięcie przykrości: należy dogłębnie studiować mechanizmy rządzące światem. Stąd tak wiele miejsca w swoim poemacie poświęca

on poznaniu fizycznych aspektów funkcjonowania świata i przyczyn wszelkich zjawisk, które obserwujemy w przyrodzie. Jedynie znajomość zasad naturalnego biegu rzeczy i pogodzenie się z nim daje człowiekowi szansę, by nie zmarnował życia na nieskuteczne i bezsensowne próby zmiany tego, czego zmienić nie jest zdolny (V 56–58). Natura bowiem rządzi się swoimi, obojętnymi na los ludzi prawami, chociażby w przypadku tych dwóch antynomicznych zjawisk, jak życie i śmierć. Przypomnę raz jeszcze słowa Lukrecjusza, który twierdzi, że:

Nec superare queunt motus itaque exitiales
perpetuo neque in aeternum sepelire salutem,
nec porro rerum genitales auctificique
motus perpetuo possunt servare creata.
(...)
nunc hic nunc illic superant vitalia rerum
et superantur item. miscetur funere vagor,
quem pueri tollunt visentis luminis oras; (cf. II 569–577)

nie mogą wiecznie zwyciężać ruchy niszczycielskie i na wieki grzebać bytu, ani też rodne i wzrost sprawiające ruchy nie mogą wiecznie ocalać tego, co powstało (...) To tu, to tam zwycięża żywotność rzeczy i również klęski doznaje. Z pogrzebem miesza się kwilenie, jakie podnoszą dzieci, nawiedzające brzegi jasności.

Brak wiedzy u ludzi, którzy oddala ich od odczuwania szczęścia, nie znajduje w oczach Lukrecjusza żadnego usprawiedliwienia. Bo skoro oni nie chcą korzystać z reguł, które przekazał światu Epikur (*patria praecepta* III 10), i które Lukrecjusz przedstawia ludziom w swoim dziele, nie są tym samym zdolni dostrzec dramatycznej, z punktu widzenia epikureizmu, swojej sytuacji i w konsekwencji nigdy nie osiągną dostępnego ludziom szczęścia. Pewien dostrzegalny w związku z tym elitaryzm koncepcji etycznej w poemacie *De rerum natura*, zawęża znacząco grono potencjalnych epikurejskich mędrców. Podążanie za słowami Lukrecjusza wymaga bowiem od odbiorcy jego nauk dużych zdolności poznawczych, dojrzałości i niewzruszonej woli oraz konsekwencji w dążeniu do prawdy. Nie wszyscy ludzie są zdolni do podobnego wysiłku i poświęcenia, tylko nieliczni mogą spełnić ten warunek osiągnięcia szczęścia. Dla pozostałych ludzi ukazana przez Lukrecjusza koncepcja Epikura musi jawić się jako odległa idea, a nie osiągalny dla nich stan ducha.

Kolejnym czynnikiem, który działa przeciwko dążącemu do szczęścia człowiekowi, są według Lukrecjusza warunki życia ludzi. Poeta jest wyraźnym zwolennikiem zachowywania w życiu złotego środka i umiaru. Stwierdza, że kierowanie się w życiu prawdziwą (*scil.* epikurejską) mądrością oznacza życie skromne i dokonujące się w pogodzie ducha (V 1117–1119). Nigdzie jednak w swoim dziele Lukrecjusz nie precyzuje treści terminu skromnego życia, ujętego określeniem *vivere parce*. Autor pisze, że na świecie wszystko jest dla człowieka zabezpieczone

i przygotowane, a większość ludzkich potrzeb i pragnień wynika z nieustannie towarzyszącej człowiekowi żądzy i trwogi. Tego rodzaju pogląd pozostaje w pewnej mierze w sprzeczności z nauką Lukrecjusza o wzajemnie oddziałujących na siebie przypadłościach ludzkiego ciała i ducha. Jeśli ktoś egzystuje w nędzy, której konsekwencją nierzadko są dotkliwe choroby ciała i ducha, postulat skromnego życia pędzonego w stanie radości, uznany za dziwaczny wymysł niedoświadczonego przez życie filozofa. Z drugiej strony także bogactwo według poety jest zgubne dla szczęścia człowieka. Wywołuje konsekwencje, chociaż inne niż bieda, jednak nie mniej dotkliwe. Jest rezultatem i przejawem zgubnych ludzkich działań wynikających z chęci zarówno gromadzenia dóbr, jak i ich złego wykorzystywania. Ani nadmiar bogactw (V 1423–1429), ani przesadna skłonność do uctowania³³, ani tym bardziej chęć sprawowania władzy³⁴ nie przyczyniają się do tego, że człowiek czuje się szczęśliwszy; przeciwnie, poeta podkreśla, że wszystkie te sytuacje życiowe, wbrew pozorom, w które skłonni są wierzyć ludzie, powodują tylko dodatkowe cierpienia.

Poeta nie wyjaśnia jednak, w jak ekstremalnym poczuciu zgubnego wpływu opisanej sytuacji egzystencjalnej musi się znaleźć człowiek, żeby zechciał dobrowolnie zrezygnować z posiadanych dóbr i zminimalizować rozbudzone już pragnienia. Sam Lukrecjusz twierdzi, że udało się to jedynie nielicznym.

Wszyscy ludzie są ponadto narażeni na zewnętrzne zagrożenia w postaci różnych gwałtownych zjawisk natury czy międzyludzkich konfliktów. Wojna dotyka zarówno bogatych, jak i biednych. W jaki sposób pozostać obojętnym na zewnętrzne czynniki? Na to pytanie Lukrecjusz również nie daje przekonującej odpowiedzi. Pewne wątpliwości budzi nawet wiara, jaką Lukrecjusz pokłada w potęgze teoretycznej wiedzy. Z jednej strony poeta podkreśla znaczenie rozumowego pojmowania rzeczywistości, z drugiej zaś dostrzega ludzką słabość, która polega na powierzchownym przyswojeniu sobie przez człowieka tejże wiedzy. Ta ostatnia bowiem, uznawana za warunek dobrego życia w sytuacjach dla jednostki korzystnych, traci wszelką moc, gdy los przestaje ludziom sprzyjać.

³³ tunc igitur pelles, nunc aurum et purpura curis
exercent hominum vitam belloque fatigant;
(...) at nos nil laedit veste carere
purpurea atque auro signisque ingentibus apta,
dum plebeia tamen sit quae defendere possit. (V 1423 – 1429)
Zob. IV 630–632.

nec referat quicquam quo victu corpus alatur,
dum modo quod capias concoctum didere possis
artubus et stomachi tumidum servare tenorem.

³⁴ Zob. V 1127–1128.

ut satius multo iam sit parere quietum
quam regere imperio res velle et regna tenere.

W sytuacjach niekorzystnych traci bowiem często moc wiedza, która do tej pory była w ich mniemaniu pewna i niepodważalna. Poeta pisze:

nam quod saepe homines morbos magis esse timendos
infamemque ferunt vitam quam Tartara leti
et se scire animi naturam sanguinis esse,
aut etiam venti, si fert ita forte voluntas,
nec prosum quicquam nostrae rationis egere,
hinc licet advertas animum magis omnia laudis
iactari causa quam quod res ipsa probetur... (III 41–47)

Często wprowadzie powiadają ludzie, że chorób i życia w niesławie należy bać się więcej niż piekła i zgonu, że wiedzą, iż istota ducha – to krew albo i wiatr, o ile w tę stronę poniesie ochota, a więc że zgoła nie potrzebują naszej mądrości. Ale to wszystko są raczej puste przechwałki niżli słowa istotnego przekonania...

W jaki zatem sposób człowiek może uzyskać pewność, że posiadaną przez niego wiedzę, również wiedzę epikurejską, cechuje trwałość i zdolność kształtowania ludzkiego życia. Doktryna przedstawiona przez Lukrecjusza wydaje się sugerować, że jedynym probierzem epikurejskiego szczęścia, obok subiektywnego doznania, pozostaje konfrontacja własnego życia z życiem innych ludzi. Epikurejski mędrzec zajmuje pozycję pomiędzy idealnym stanem, w którym pozostają bogowie, a sytuacją egzystencjalną innych ludzi, którzy szukają swojego szczęścia w miejscach i sposobach życia, w których, według Epikurejczyków, szczęście nie istnieje. Szczęście jest to pewien stan zawieszenia, a może raczej długi proces walki między deficytami ludzkiego bytowania a wizją idealnego bytu bogów. W takich okolicznościach wydaje się trudne już samo osiągnięcie statusu zdystansowanego wobec rzeczywistości mędrca przedstawionego w trzeciej księdze poematu. Utrzymanie zaś tego rodzaju zdystansowanej formy bytowania i odczuwania oraz owej jedynej właściwej, czyli epikurejskiej perspektywy postrzegania rzeczywistości wydaje się stanem jeszcze trudniejszym niż jego zdobycie.

W osiągnięciu szczęścia przeszkadzają człowiekowi także dążenia, które są rezultatem uczuć i namiętności. Lukrecjusz zdecydowanie zwraca się też przeciw wszelkim tego typu dążeniom. Przyrównuje je do niekończącej się pracy Syzyfa, jako, że często przedmiot czy cel tych dążeń „jest złudną marą i nigdy nie daje się osiąść”, a przecież właśnie z ich powodu człowiek musi „znosić twarde znoje” (III 990). Nie ma bowiem końca takie dążenie do zaspokojenia pragnień, które skłania ludzi do podejmowania coraz to nowych wysiłków. Lecz nawet osiągnąwszy cel człowiek nie potrafi się nim cieszyć. Znajduje bowiem nowy przedmiot czy cel, ku któremu skłaniają go namiętności czy inne silne uczucia:

sed dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
cetera; post aliud, cum contigit illud, avemus
et sitis aequa tenet vitai semper hiantis. (III 1082–1084)

póki nie ma tego, czego pragniemy, góruje ono niejako nad wszystkim; potem pragniemy czegoś innego, gdy tamto się ziści, i pali nas takie samo pragnienie życia wiecznie spragnionych

Lukrecjusz dłuższy *passus* poematu *O rzeczywistości* poświęca również tematyce pożądania i miłości. Jałowość wszelkiego pożądania najlepiej widać na przykładzie miłości erotycznej (IV 1037–1208). Pożądanie kochanków jest zdaniem rzymskiego poety kwintesencją zgubnego charakteru wszelkiej namiętności, zwraca się bowiem przeciwko temu, kto mu ulegnie³⁵. Cierpienia są udziałem nawet szczęśliwych kochanków, miłość jednak większe zadaje razy, gdy ma się nieszczęście kochać bez wzajemności (IV 1073–1150). Ponadto zaślepienie miłosne odbiera człowiekowi władzę rozumnego sądzenia, co sprawia, że częstokroć widzi się w kochankach zalety, jakich te nie posiadają naprawdę, co może być źródłem niejednego złudzenia (IV 1155–1191). Z miłością, także fizyczną, trzeba zatem poczynać ostrożnie i racjonalnie, nie pozwalając jej nad sobą panować i kontrolując jej bezrozumne porywy:

sed fugitare decet simulacra et pabula amoris
absterrere sibi atque alio convertere mentem
et iacere umorem coniectum in corpora quaeque
nec retinere semel conversum unius amore
et servare sibi curam certumque dolorem; (IV 1063–1067)

trzeba (...) obrzydzać sobie żery miłości, i umysł zwracać gdzie indziej, i rzucać zebraną ciecz w jakiegokolwiek ciała, a nie zatrzymywać, zadurzywszy się w stałej miłości, i sobie samemu hodować zgryzotę i ból niezawodny.

Również tutaj, jak widać, znajduje zastosowanie specyficznie wprowadzone pojmowana reguła umiaru. Ale dla epikurejczyków podstawową sprawą było odebranie miłości wartości wyższej i sprowadzanie jej do rangi pospolitej, naturalnej potrzeby. Miłość praktykowana w ograniczonym stopniu jest bowiem zgodna z nakazami natury. Lukrecjusz stwierdza:

Nec divina satum genitalem numina cuiquam
absterrent, pater a gnatis ne dulcibus umquam
appelletur et ut sterili Venere exigat aevom; (IV 1233–1235)

³⁵ IV 1052–1057.

sic igitur Veneris qui telis accipit ictus,
sive puer membris muliebribus hunc iaculatur
seu mulier toto iactans e corpore amorem,
unde feritur, eo tendit gestitque coire
t iacere umorem in corpus de corpore ductum;
namque voluptatem praesagit muta cupido.

nikomu straszne moce bogów nie grabią płodności, żeby go słodkie dziatki nigdy nie mogły nazwać ojcem i żeby w jałowej Wenerze pędził żywot.

Poeta sprowadza więc miłość do roli prokreacyjnej czy, inaczej mówiąc, (jak to przedstawiłam powyżej) czynności koniecznej z powodów nakazu ciała, a w swej wzniosłej postaci przysparzającej utrapień, których należy unikać jak najmniejszym kosztem. Czy jednak człowiek zechce zrezygnować z pożądania i miłości, mimo że niekiedy bolesnych, na rzecz rozumnej powściągliwości? Przeczy temu już samo zaangażowanie poety, który aż tak zażarcie próbuje te uczucia w swym dziele zwalczać.

Największą przeszkodą jednak w osiągnięciu szczęścia jest, według Lukrecjusza, ludzka świadomość nieuchronnej śmierci i lęk, jaki ona budzi. W tym kontekście epikurejska ataraksja dla wielu pozostanie jedynie nieprzekonującą filozoficzną ideą. Która istota bowiem nie chce maksymalnie przedłużyć swojego życia, choćby wiązało się to z wiarą w to, co sprzeczne z rozumem? Tej ludzkiej potrzebie trwania towarzyszy zabobon i religia. Te zaś, według Lukrecjusza, są wynikiem fałszywych mniemań, ale także potęgi ludzkiej wyobraźni (por. Bernstein, 2006: 145). Poeta zdaje sobie sprawę z mocy, jaką ma nad ludźmi pragnienie życia, czy wręcz instynkt przetrwania, który jest obecny w człowieku tak samo jak i u przedstawicieli innych gatunków. Lukrecjusz obserwuje tę słabość ludzką, która w obliczu zagrożenia i śmierci jawi się z jeszcze większą siłą. Bo chociaż człowiek jest szczęśliwym posiadaczem rozumu, który może i powinien wykorzystać, aby jak mędrzec pokierować swoim życiem, to jednak racjonalnie nieuzasadniona zdaniem Epikurejczyków chęć przetrwania jest silniejsza od jakiejkolwiek wiedzy. Poeta wydaje się dostrzegać, że dla ludzi trwanie jest czymś najważniejszym, choćby ich życie miało stać się ziemskim piekłem. Bo ludziom towarzyszy strach nie tylko przed śmiercią, ale – co zauważa poeta – również przed nieistnieniem (zob. Segal, 1990: 14). A ten lęk znacznie trudniej jest zwalczyć.

Przerażenie, które jest spowodowane myślą o śmierci, odpowiada za większość cierpień, których człowiek doznaje (III 31–93). Lukrecjusz zdaje się uważać, że gdyby lęk ten udało się pokonać, rozwiązałyby się większość ludzkich problemów. Lecz czy przedstawiona przez niego koncepcja oferuje człowiekowi wystarczające środki, aby ów strach pokonać?

Poeta bardzo stanowczo zwalcza wszelki zabobon, który sprowadza na człowieka niepokój w życiu i strach przed karą po śmierci. Zaś w liczbę szkodliwych zabobonów wlicza wszelkie obrzędy, za sprawą których śmiertelnym, jak poeta podkreśla, „jest wszczepiona groza” (V 1151), i w ogóle wszystkie religie, utrzymujące, iż bogowie ingerują w ludzkie życie i zajmują się losami zmarłych. Autor poematu *De rerum natura* twierdzi wręcz, że sami ludzie przysporzyli sobie nowych trosk, jakby mało im było tych, z którymi muszą mierzyć się na co dzień, i „wynaleźli” bogów, nie mających nic wspólnego z faktycznie istniejącymi. Píše:

O genus infelix humanum, talia divis
cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbas!
quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis
volnera, quas lacrimas peperere minoribus nostris! (V 1194–1197)

o, jakże się unieszczęśliwił ród ludzki, kiedy takie czyny przesądził bogom i przydał srogie gniewy! O, jakże strasznych jęków stali się sami sobie podówczas przyczyną, jak strasznych ran dla nas i ilu leż dla naszych potomnych!

Lukrecjusz dowodzi, że religia nie tylko zwodzi człowieka, wywołując w nim bezpodstawne lęki i nie przynosząc pociechy, lecz nadto uniemożliwia ludziom poznanie prawdziwej natury bogów i naśladowanie ich szczęścia³⁶. Z powodu wiary w religijny zabobon, jak utrzymuje Lukrecjusz:

nec delubra deum placido cum pectore adibis,
nec de corpore quae sancto simulacra feruntur
in mentes hominum divinae nuntia formae,
suscipere haec animi tranquilla pace valebis. (VI 75–78)

nie przystąpisz z pogodną piersią do przybytków bogów, ani tych wizerunków, co zwiastują boską postać (...) nie zdołasz przyjąć w pokoju i pogodzie ducha.

Jednak dzięki temu, że bogowie, których ma w zwyczaju czcić człowiek, są jedynie wytworem jego wyobraźni, może on również mocą swego umysłu próbować wyzwolić się z okowów nałożonych nań przez tradycje i wychowanie³⁷. Oczywiście, jedyną drogą ku temu jest wcielenie w życie doktryny epikurejskiej. Najważniejszym celem walki Lukrecjusza przeciw religii pozostaje wszak wyzwolenie człowieka od grozy, którą budzi w nim wizja własnej śmierci. Z tego też powodu wiele wysiłku i talentu wkłada poeta w to, by przekonać czytelnika o jej nicości.

Po pierwsze, jako uczeń Epikura usilnie powtarza, że człowiek musi pogodzić się z prawami natury, gdyż te nie dla niego zostały stworzone, a są nieprzekraczalnymi ramami jego egzystencji. Człowiek ma do dyspozycji ograniczoną ilość czasu, po czym musi ustąpić pola swoim następcom – jest to podstawowa zasada istnienia, od kiedy pojawił się gatunek ludzki, jak też pozostałe gatunki istot żyjących (III 964–969). Życia bowiem, wedle pięknej formuły poety, „nikt

³⁶ Trzeba pamiętać, że Lukrecjusz nie odrzuca całkowicie religii, lecz uważa, że z religii powinno się wyeliminować wszystko, co irracjonalne, gdyż to właśnie tego rodzaju elementy wywołują w człowieku lęk. Por. Springer, 1977: 55–61.

³⁷ Lukrecjusz dopuszcza używanie tradycyjnych nazw bogów. Jeśli ktoś koniecznie upiera się, by nazywać ich imionami różne zjawiska, nie jest to zabronione, byleby tylko nie popadał w zabobony. Zob. Korpanty, 1988a: 371–397.

nie dostaje na własność, lecz wszyscy w dzierżawę” (*vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu* III 971).

Po wtóre, odpowiedzią Lukrecjusza na ów lęk metafizyczny jest konsekwentny materializm. Skoro ludzie boją się tego, co spotka ich po śmierci, należy przekonać ich, że po śmierci nie spotka ich nic. Temu celowi służyć ma wielokrotnie podkreślane przekonanie o nierozzerwalnych związkach ciała i duszy, a także przyjęcie zasady „w słabym ciele, słaby umysł” (III 765–76). Jak dusza wpływa na ciało, tak ciało wpływa na duszę, są one bowiem od siebie całkowicie zależne. Dusza i ciało razem się tworzą, razem rosną i jednocześnie słabną pod naciskiem wieku. Dusza nie trwa ani chwili dłużej niż ciało i kończy swój żywot wraz z końcem istnienia swej materialnej siedziby (III 603–606, IV 37–41). Nieco paradoksalna argumentacja, która ma przecież służyć pocieszeniu odbiorcy, byłaby całkowicie pozbawiona racji, gdyby Lukrecjusz faktycznie nie uznawał strachu przed śmiercią, a nie samej śmierci, za podstawowy problem człowieka. Człowiek, nawet epikurejski mędrzec, nie jest zdolny ze śmiercią walczyć, może ją jedynie przyjąć do wiadomości i zaakceptować jako część bytu. Tym, co oferuje adeptom filozofia Epikura, jest wyzwolenie się z lęku po to, by czas, który człowiek ma do dyspozycji, nie był czasem marnotrawionym na permanentnie odczuwane przerażenie. Dzięki zastosowaniu owej nauki, podkreśla rzymski poeta, można osiągnąć to, co jest w mocy istoty śmiertelnej, to znaczy spokój w obliczu czekającej nas śmierci – lecz oczywiście nie przekroczy się naturalnych ograniczeń i uwarunkowań, które sama owa śmierć wyznacza.

Lukrecjusz stara się oswoić czytelnika z myślą o śmierci, a następnie przekonać go, że śmierć go nie dotyczy, gdyż jesteśmy całością, utworzoną przez nierozłączny związek ciała i duszy. Największym problemem człowieka jest bowiem błędne postrzeganie śmierci jako przejścia do pewnego rodzaju gorszej, zdewaluowanej kontynuacji doczesnego istnienia. A tymczasem śmierć to element świata, coś, co nie jest zdolne nas dotknąć, coś, co niemal nas nie dotyczy. Co więcej, zdaniem Lukrecjusza, zaślepieni trwogą ludzie nie są zdolni dojrzeć pozytywnej strony tej przykrej bytowej konieczności. Człowiek, skazany na wszelkie udręki, wystawiony na żer swoich błędnych mniemań, spędza życie „w wiecznym smutku” (III 907–911), na znojach i nic nieznaczących usiłowaniach. Śmierć natomiast oferuje wreszcie odpoczynek, bo z jej przyjściem „wszystko kończy się na śnie, na spokoju!” (III 910–911) i po śmierci, powtarza Lukrecjusz, ciało i umysł zażywają wreszcie błęgiego spoczynku. A skoro tak, czemuż człowiek miałby odpychać od siebie jej wizję? Spokój, ten atrybut szczęścia bogów, do osiągnięcia którego dąży za życia epikurejski mędrzec, najłatwiej przecież osiągnąć, umierając, bo zgon uwalnia człowieka raz na zawsze od gnębiących go boleści i trosk (III 904–905). Poeta pyta:

numquid ibi horribile apparet, num triste videtur
quicquam, non omni somno securius exstat? (III 976–977)

Takie to zwierciadło naszej pośmiertnej przyszłości stawia przed nami natura. Czy jawi się tam co okropnego, czy widać co smutnego, czyż nie ma tam więcej błogiego spokoju niż we śnie wszelakim?

Lukrecjusz w swoim wywodzie dotyczącym śmierci odwraca po prostu perspektywę: porównując to, czego człowiek doświadcza w życiu, z tym, co czeka go po śmierci, rozważa, który z tych stanów jest korzystniejszy z punktu widzenia epikurejskiej etyki. A ponieważ jej podstawową zasadą jest unikanie cierpienia, wynik tej kalkulacji jest paradoksalny: to właśnie życie może być udręką, śmierć zaś z tej udręki wyzwoleniem. Wszak wszystko „co ma być w głębi krainy żalości, my mamy w życiu” (III 978–979). Po śmierci zaś nie czeka na człowieka piekło; żyje on w piekle, nie zdając sobie z tego sprawy. Piekłem jest życie głupców na ziemi – stwierdza poeta (III 1023). Egzystencja, jaką widzie większość śmiertelnych, przypomina bowiem bardziej koszmary związane ze śmiercią niż to, co epikurejski mędrzec byłby skłonny nazwać prawdziwym życiem³⁸.

Nauka dobrej śmierci należy do podstawowych zadań doktryny epikurejskiej. Lukrecjusz poświęca sporo wierszy, by przypomnieć te wyjątkowe postaci, które swoim heroicznym zachowaniem w obliczu śmierci dały przykład jej lekceważenia potomnym. Jako wzory do naśladowania poleca adeptom doktryny między innymi Publiusza Korneliusza Scypiona, Homera czy Demokryta – wszystkich ich miała charakteryzować niewzruszona, pełna spokoju postawa w ostatnich momentach życia (III 1024–1052). Zapanowując nad największą bolączką człowieka, strachem, jaki budzi wyobrażenie śmierci, można – uczy poeta – przewyciężyć również inne niedogodności naszej egzystencji, a w konsekwencji wstąpić na drogę boskiego szczęścia.

Powyższe rozważania sugerują, że Lukrecjusz, pomimo bardzo racjonalnie konstruowanego wywodu, który przedstawia w swoim dziele, zdaje sobie sprawę z tego, że trudno będzie mu trafić do odbiorców. Ludzie bowiem pełni są słabości, o których poeta wielokrotnie wspomina w poemacie. Znacznie rzadziej można wyczytać z kart dzieła pochwały na rzecz ludzkiej mądrości czy cnoty. Poza Epikurem i paradygmatycznym mędrce, autor dzieła *O rzeczywistości* nie wspomina o innych postaciach, którym udało się zrealizować w życiu proponowany

³⁸ Lukrecjusz pisze o tym w następujących słowach (III 1046–1052):
mortua cui vita est prope iam vivo atque videnti,
qui somno partem maiorem conteris aevi,
et viligans stertis nec somnia cernere cessas
sollicitamque geris cassa formidine mentem
nec reperire potes tibi quid sit saepe mali, cum
ebrius urgeris multis miser undique curis
atque animo incerto fluitans errore vagaris.’

przez doktrynę epikurejską ideał. Przecież wątpliwości badaczy budzi nawet sama postawa propagatora tejże nauki, za którego uznaje się Lukrecjusz.

Po omówieniu argumentów za i przeciw możliwościom osiągnięcia szczęścia w życiu, które w wierszach poematu *De rerum natura* zawarł Lukrecjusz, można wrócić do zadanego na początku pytania, na które powyższe rozważania miały w rezultacie odpowiedzieć: czy szczęście, o którym pisze Lukrecjusz jest jedynie teoretycznym projektem, czy też poeta przedstawia szczegółową instrukcję, której wskazania prowadzą człowieka ku najwyższemu dobru?

Pamiętając o zasadniczo odmiennej sytuacji bogów i ludzi nie da się utożsamiać ataraksji istot wyższych ze szczęściem, do którego pretendują śmiertelnicy. Nie jest to możliwe z racji – o czym już była mowa – różnej budowy, odmiennego położenia i warunków, w jakich przyszło egzystować ludziom oraz nieśmiertelnym. Jest ona niedostępna nawet mędrcom epikurejskiemu, bo nawet ów filozof jest przecież stworzeniem śmiertelnym, czasowym i obciążonym ludzką naturą. Stąd Lukrecjusz, pomimo literackiej deifikacji Epikura, stwierdza, że człowiek, po dokonaniu pewnych modyfikacji własnego charakteru i sposobu życia może osiągnąć nie tyle egzystencję samych bogów, co jedynie życie godne bogów. Poeta pisze: *ut nihil impedit dignam dis degere vitam* (III 322). Człowiek może jedynie stawiać sobie za wzór boską ataraksję – sam jest jednak śmiertelny i musi wieść życie w znacznie trudniejszych warunkach. Do tego przyrodzona człowiekowi natura staje na przeszkodzie osiągnięciu tego rodzaju szczęścia, które gloryfikuje autor poematu. Zauważa on bowiem, że chociaż wykształcenie może zmienić pewne niepożądane cechy charakteru, to nie jest ono zdolne całkowicie wypełnić znajdującego się w człowieku zła (III 307–310).

Jakimi zatem właściwościami charakteryzuje się ludzkie szczęście i w czym może przypominać boską ataraksję? Lukrecjusz, wzięwszy pod uwagę słabości śmiertelnych, skorygował na użytek ludzi swą wizję szczęścia i niejako przyciął najwyższe dobro do ich ograniczonych możliwości. Przedstawił zupełnie realny plan osiągnięcia szczęścia. Składają się nań w końcu elementy – poza jednym – możliwe do urzeczywistnienia przy pewnej dozie silnej woli: ograniczenie pragnień (asceza pragnień) (Hadot, 2000: 156), „elastyczność potrzeb”, to znaczy ich dostosowywanie do sytuacji bytowej (*flexibility of desires*) (Mitsis, 1988: 120), poczucie umiaru, tonowanie ambicji, a przede wszystkim zadowolenie, którego źródłem ma być brak bólu.

Paradoksalnie najsłabszym punktem tego projektu wydaje się właśnie argumentacja, do której poeta przykładął największą wagę – argumentacja mająca na celu przezwyciężenie strachu przed śmiercią. Lukrecjusz za swoim mistrzem uznał, bądź pragnął uznać, że do jego przezwyciężenia wystarczy solidne dowodzenie i odwoływanie się do intelektualnego osądu. Nie chciał uznać jednak pewnej okoliczności, która stawia pod znakiem zapytania skuteczność jego metody: tego, że człowiek, na mocy przyrodzonych mu skłonności, niezależnie od warunków, w jakich przychodzi mu egzystować, pragnie zwykle przedłużyć swe istnienie

nawet o najkrótszą, choćby i niezbyt przyjemną chwilę. A przecież, powiedzmy to sobie na koniec, poeta tę okoliczność dostrzegał. Pytał przecież: *quae mala nos subigit vitae tanta cupido?* (III 1077).

Owa żądza życia i strach przed nieistnieniem, które poeta próbuje zwalczać, wydają się gnębić samego autora dzieła *De rerum natura*. Lukrecjusz bowiem nigdzie w poemacie nie stwierdza, że sam jest tym, któremu udało się w pełni przejąć naukę mistrza i zastosować w życiu jej nakazy. Podkreśla przede wszystkim swoją niższość względem Epikura, od którego czerpie wskazówki i sam materiał do rozważań. Gdy poeta pisze z kolei o epikurejskim mędrцу, stosując bezosobową formę wypowiedzi, występuje jedynie z próbą ujęcia wzorca teoretycznego, innego, jak można sądzić, niż doświadczany i znany mu stan ducha.

Nie można jednak epikurejskich deficytów obserwowanych w osobowości samego autora przenosić na ocenę wiarygodności koncepcji. Bez wątpienia Lukrecjusz wierzy, że człowiek posiada dostateczny potencjał, aby przynajmniej zmierzać do epikurejskiego ideału szczęścia. To zaś z racji niedoskonałości ludzi może być i zawsze będzie niepełne, i w jakimś stopniu wątpliwe. Stąd wydaje się, że Lukrecjusz, dostosowując doktrynę etyczną mistrza do możliwości znanych mu ludzi, rozciąga pojęcie szczęścia już na samo dążenie do boskiego ideału, którym praktycznie dla ludzi powinno być życie Epikura. Ekstensywny charakter pojmowania szczęścia ludzkiego oraz zalecana przez poetę racjonalna i ukierunkowana na osiągnięcie ataraksji praca nad przyswojeniem sobie doktryny sprawia, że człowiek staje się dojrzałą i coraz bardziej świadomą prawdziwych wartości istotą, wciąż postępującą na drodze do etycznego epikurejskiego ideału.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym opracowaniu próbowałam przede wszystkim wykazać, że epikurejska nauka etyczna jest wyraźnie reprezentowana we wszystkich sześciu księgach dzieła Lukrecjusza *O rzeczywistości*. W tym celu, posłużwszy się jako kryterium leksykalno-semantycznymi nawiązaniem do treści nauki etycznej Epikura, jakie odnaleźć można w tekście poematu, wyodrębniłam te jego partie, które podejmują problemy z zakresu moralności. Postępowanie to pozwoliło mi określić proporcje, w jakich pozostaje nauka etyczna zawarta w dziele *De rerum natura* względem „pozaetycznych” rozważań jego autora. W dalszej kolejności ukazałam formę, jaką refleksja etyczna przybiera w poemacie Lukrecjusza, wskazując na charakterystyczne rozwiązania, którymi posługuje się poeta w konstruowaniu wywodu oraz zależności merytoryczne pomiędzy obecnymi w dziele rozważaniami etycznymi a wykładem fizyki. Przeprowadzona analiza pozwoliła mi stwierdzić, że poemat *De rerum natura* chociaż wydaje się dotyczyć głównie fizyki, to jednak zawiera również systematycznie, choć nie zawsze *explicite* wprowadzany przez poetę wykład etyki epikurejskiej. Fakt ten pozwala uznać dzieło *O rzeczywistości* za niemal pełne kompendium nauki epikurejskiej. Utwór ten jednak, pomimo przyjmowanej formy wykładu, jest dla czytelnika nie tylko źródłem określonej wiedzy, ale przede wszystkim przepełnionym osobistą refleksją autora poematem protreptycznym, czyli zachęcającym i motywującym do zgłębienia doktryny epikurejskiej, któremu to celowi służy silnie obecna w poemacie i przyjmująca różne formy sztuka perswazji.

W drugiej części podjęłam próbę przedstawienia samej treści nauki etycznej obecnej w poemacie Lukrecjusza oraz umieszczenia poszczególnych jej elementów w kontekście rozwiązań klasyfikacyjnych i terminologicznych współczesnej etyki. Tego rodzaju podejście pozwoliło mi ukazać etyczne rozważania Lukrecjusza w nieco odmiennym świetle, niż czynili to inni badacze odwołujący się w swoich interpretacjach przede wszystkim do samej nauki Epikura. W tym celu omówiłam w tej pracy zarówno kwestie z zakresu etyki, o których Lukrecjusz wspomina bezpośrednio, jak i takie, które nie są wyrażone *expressis verbis*, lecz wynikają z treści poematu. W pierwszej kolejności przedstawiłam źródła etyki i wiedzy etycznej, o których wspomina Lukrecjusz. Następnie ukazałam kierunki i etapy rozwoju etycznego człowieka na drodze ku osiągnięciu epikurejskiej mądrości. Ostatnim zadaniem niniejszego opracowania była próba przybliżenia pojęcia epikurejskiego szczęścia i odpowiedzi na rodzące się pytania dotyczące istoty i treści tego pojęcia oraz wątpliwości związane z możliwościami jego

ureczywistnienia, które, acz ograniczone, pozwalają jednak gorliwemu epikurejczykowi korzystać z dobrodziejstw ataraksji już w samym ku niej dążeniu.

Ta książka nie zawiera pełnego omówienia wszystkich aspektów etyki epikurejskiej, jakie odnajdujemy w poemacie Lukrecjusza, jak i nawiązań do rozważań innych filozofów i dzieł omawiających doktrynę epikurejską, co może narazić ją na krytykę i zarzut niekompletności ujęcia. Nie było jednak moim celem przeprowadzenie szerokiej analizy porównawczej. Ważniejsze wydało mi się postawienie problemu etycznej wymowy samego dzieła *De rerum natura* i próba ustosunkowania się do tego zagadnienia. Stąd przedmiotem dociekań uczyniłam poemat Lukrecjusza jako samodzielny twór literacki, który charakteryzuje wieloaspektowość i złożoność podejmowanych w nim kwestii. Nauka etyczna w dziele *O rzeczywistości* jest bowiem nie tylko reprezentowana przez powtarzające się apele natury moralnej, lecz jawi się jako rozbudowana wizja świata wartości znajdującego wyraz w pieśniach rzymskiego poety. Sama w sobie ponadto wydaje się stanowić pewną nośną semantycznie strukturę, która wpływa na konstrukcję całego poematu, narzucając mu niejako pewien porządek i układ treści. W tym względzie przypisywane Lukrecjuszowi szaleństwo nie znajduje odbicia w stworzonym przez niego dziele. Zbyt wyraźne są bowiem ściśle związki zarówno formalne, jak i merytoryczne pomiędzy poszczególnymi partiami tekstu. Pewne niedociągnięcia strukturalne czy treściowe, które obserwujemy w poemacie, mogły być wynikiem braku doświadczenia, niedoskonałości warsztatu czy braku możliwości przeprowadzenia ostatecznej korekty. Najważniejszy jest jednak fakt, że wyodrębniona struktura etycznej nauki Lukrecjusza, choć może niedoskonała, porządkuje treść dzieła i wpływa na wymowę poszczególnych jego partii. Za istotny dla interpretacji poematu Lukrecjusza należy uznać fakt, że poeta, podejmując się zadania przekształcenia myśli człowieka o przyjemnym życiu w życie we właściwym znaczeniu słowa przyjemne, umiejętnie posługuje się różnymi formami wypowiedzi perswazyjnych, aby z tym większą siłą wpłynąć na swego odbiorcę.

W podsumowaniu chciałabym jeszcze podkreślić, że poeta w utworze *O rzeczywistości* łączy elementy hedonizmu etycznego, gdy pisze o normach i ocenach moralnych, oraz hedonizmu psychologicznego reprezentowanego poprzez odwołania do motywów i przedmiotu ludzkich dążeń. Łączy ponadto elementy etyki opisowej zaznaczającej swoją obecność, gdy przytacza poglądy twórcy koncepcji epikurejskiej, z elementami etyki normatywnej, które wprowadza poprzez zastosowanie zwrotów do czytelnika mających nakłonić go do postępowania zgodnego z zaleceniami przedstawionej koncepcji. Lukrecjusz poszerza także doktrynę etyczną o zagadnienia, które współcześnie wchodzą w zakres nauk zwanych: socjologią, teleologią, aretologią, filozofią kultury czy metaetyką.

Analiza treści etycznej wpisanej w strukturę poematu pozwoliła mi dostrzec, że w rozumowaniu etycznym Lukrecjusza pojawiają się także elementy hedonizmu antycypacyjno-intelektualnego obok charakteryzującego doktrynę

Epikura hedonizmu aktualno-uczuciowego (zob. Ossowska, 2002: 59). Rzymski twórca bowiem, pisząc o przyjemności, odnosi ją z reguły do przyszłości i swego rodzaju potencjalności. Lukrecjusz ją dopiero przewiduje i przygotowuje, a nie traktuje jako stan obecny. Rozumowanie poety charakteryzuje także zauważalny paralelizm ontologiczno-gnostyczny, czyli powiązanie jakości egzystencji człowieka z jego wiedzą z zakresu epikurejskich wartości etycznych, który świadczy o głębokim racjonalizmie i intelektualizmie obecnym w myśli i poemacie Lukrecjusza. Intelektualizm ten, jednakże różni się znacznie od tego, którym nakazywał kierować się w życiu Sokrates. Lukrecjusz nigdzie w poemacie nie zobowiązuje adeptów epikureizmu do własnego odkrywania słusznej drogi etycznej. Przeciwnie, wyraźnie zarysowana przez poetę heteronomiczność etyki podkreśla znaczenie autorytetu i wiedzy nabywanej w procesie osiągania mądrości i szczęścia epikurejskiego. Tego rodzaju pogląd (zgodnie z którym szczęście przynosi człowiekowi pochodząca z zewnątrz wiedza, którą powinien kierować się w życiu) rodzi jednak pytanie, czy samo poznanie rozumowe świata wartości może przyczynić się do szczęścia ludzi? Epikurejska koncepcja szczęścia opiera się przecież na braku przykrych doznań, którym – na co Lukrecjusz wielokrotnie wskazuje – rozum ludzki nie zawsze jest zdolny zapobiec. W tym stwierdzeniu kryje się moim zdaniem klucz do zrozumienia poematu *De rerum natura* i jego twórcy. Poeta, choć bezustannie gloryfikuje wartość ludzkiego rozumu, dostrzega i próbuje ująć w słowa ów brak spójności między teoretyczną wiedzą i intelektem, a sferą działań i emocji człowieka. Lukrecjusz dostrzega ułomności ludzkie. W poemacie zaś wydaje się żywić chęć przekonania zarówno czytelnika, jak i samego siebie, że to nie braki w kreślonej przez niego koncepcji, lecz właśnie wpisany w prawa natury niedostatek chęci, woli, motywacji i wytrwałości stoi ludziom na drodze do szczęścia. Stąd Lukrecjusz swoją naukę kieruje do każdego indywidualnie, gdyż tylko pokonująca własny opór wewnętrzny jednostka może realizować etyczne cele wyznaczane jej przez doktrynę epikurejską.

Ostatnią interesującą mnie kwestią, o której chciałabym wspomnieć w zakończeniu tej pracy, jest problem, czy poprzez wieloaspektowe ukazanie problemów etyki udało się Lukrecjuszowi zaofiarować odbiorcy pozytywną racjonalną koncepcję szczęścia? A może przede wszystkim jest to kwestia, czy nakreślona przez niego wizja była wystarczająco atrakcyjna, żeby odbiorca mógł zaufać poecie i przyjąć ją za swoje życiowe *credo*? Z relacji współczesnych poecie autorów oraz późniejszych naśladowców i miłośników Lukrecjusza można wysnuć wniosek, że poemat *De rerum natura* cieszył się dużym zainteresowaniem i wywarł znaczący wpływ na wielu starożytnych pisarzy. Wśród nich należy wymienić Horacego, Owidiusza, Maniliusza, Propercjusza, Witruwiusza czy Senekę¹.

¹ O recepcji poematu Lukrecjusza można przeczytać m.in. w: Brożek, 1971: 101–115; Brożek, 1973: 77 i n.; Boyancé, 1963: 316 i n.; Korpanty, 1991: 217 i n.

O wartości poematu świadczy też fakt, że chociaż nie wszedł nigdy, ani w starożytności ani obecnie, do podstawowego kanonu lektur szkolnych, przetrwał różne koleje losu i wciąż znajduje nowych czytelników. Czyż nie jest to wystarczający dowód na atrakcyjność tego dzieła i odzew, jaki niezmiennie wzbudza u swych odbiorców? Jak twierdzi O’Keefe (forthcoming) „the DRN is a more effective embodiment of Epicureanism than anything written by Epicurus”.

Poemat Lukrecjusza i postać autora wciąż stanowią inspirację do studiów i dociekań wielu badaczy literatury czy filozofii. Pozostaje nadal wiele nierozwiązanych zagadek i nierozstrzygniętych kwestii. W niniejszym opracowaniu podjęłam się przybliżenia jednej z nich, a mianowicie określenia miejsca koncepcji etycznej zawartej w dziele Lukrecjusza na tle wykładu epikurejskiej fizyki. W ten sposób miałam okazję nie tylko zabrać głos w dyskusji nad treścią poematu *De rerum natura*, ale także zaprezentować bogactwo i atrakcyjność jego formy i treści.

WYKAZ SKRÓTÓW

Arist.	– Aristoteles
Ret.	– <i>Retorica</i>
Cic.	– Cicero (Cic.)
<i>Tusc. disp.</i>	– <i>Disputationes Tusculanae</i>
<i>De nat. deor.</i>	– <i>De natura deorum</i>
<i>De or.</i>	– <i>De oratore</i>
<i>Or.</i>	– <i>Orator</i>
<i>De fin.</i>	– <i>De finibus bonorum et malorum</i>
DL	– Diogenes Laertios
Enn.	– Ennius
<i>Ann.</i>	– <i>Annales</i>
Epict.	– Epictetus
<i>Dissert.</i>	– <i>Dissertationes</i>
Epic.	– Epicurus
<i>Epist. ad Moen.</i>	– <i>Epistula ad Moeneiceus</i>
<i>Epist. ad Pyth.</i>	– <i>Epistula ad Pythoclem</i>
Hom.	– Homerus
<i>Od.</i>	– <i>Odyssea</i>
Hor.	– Horatius
<i>Ars. Poet.</i>	– <i>Ars poetica</i>
Lact.	– Lactantius
<i>Div. Inst.</i>	– <i>Divinae Institutiones</i>
Lucr.	– Lucretius
Plut.	– Plutarchus
<i>Non posse</i>	– <i>Non posse suaviter vivi secundum Epicurum</i>
Quint.	– Quintilianus
<i>Inst. Orat.</i>	– <i>Instituto oratoria</i>
Sen.	– Seneca
<i>Epist.</i>	– <i>Ad Lucilium Epistulae Morales</i>
Sent. Vatic.	– <i>Sententiae Vaticanae (Sententiae Epicureae)</i>
Sext. Emp.	– Sextus Empiricus
<i>Adv. Math</i>	– <i>Adversos Mathematicos</i>
Us.	– Usener
Verg	– Vergilius
En.	– Aeneis
Georg.	– <i>Georgica</i>

BIBLIOGRAFIA

Wydania tekstów i przekłady

Wydania tekstów Lukrecjusza

- Bailey, C. (red.) (1950). *Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex*. Oxford: Clarendon.
- Bailey, C. (red.) (1972). *Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex. Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary. Vol. I*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, P. M. (red.) (1984). *Lucretius: De rerum natura I*. London: Bristol Classical Press.
- Leonard, W. E. & Smith, S. B. (red.) (1942). *T. Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*. Madison.
- Martin, J. (red.) (1963). *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*. Lipsiae: Teubner.
- Rouse, W. H. D. (red.) (1959). *Lucretius. De rerum natura*. Londyn: Harvard University Press.

Przekłady tekstów Lukrecjusza

- Lukrecjusz, (1957). *O naturze wszechrzeczy*. Przeł. E. Szymański. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lukrecjusz, (1995). *O naturze rzeczy. Wybór*. Przeł. G. Żurek. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Tytus Lukrecjusz Karus, (1958). *O rzeczywistości. Ksiąg sześć*. Przeł. A. Krokiewicz, Wrocław: Ossolineum.

Wydania pozostałych tekstów

- Allen, T. W. (1939). *Homeri Opera. T. III. Odysseae Libros I–XII*. Oxford: Clarendon.
- Ameis, K. F. von (1895). *Homer. Odyssee*. Lipsiae: Teubner.
- Brandt, S. (red.) (1890). *Lactantius. Divinae institutiones. Epitome divinarum institutionum [w:] Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. T. 19*. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky.
- Burnet, J. (red.) (1948). *Platonis Res Publica*. Oxford: Oxford University Press.
- Bury, R. G. (red.) (1961). *Sextus Empiricus. Against the Logicians. Vol. II*. Cambridge: Harvard University Press.
- Butler, H. E. (tłum.) (1958). *Quintilian. The institutio oratoria*. London: Heinemann.
- Cherniss, H., Helmbold, W. C. (red.) (1957). *Plutarch's Morali*. London: Heinemann.
- Diels, H. (red.) (1966–67). *Die Fragmente der Vorsokratiker. T. II*. Dublin: Weidmann.
- Diels, H., Kranz, W. (red.) (1951–52). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.

- Donalson, M. D. (1996). *A Translation of Jerome's Chronicon With Historical Commentary*. Lampeter: Mellen University Press.
- Fairclough, H. R. (red.) (1960). *Virgil. Aeneid I–VI*. Cambridge: Harvard University Press and London: Heinemann.
- Fohlen, G. (red.) (1960). *Cicéron. Tusculanes disputationes. T. 1*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gifford, E. H. (tłum.) (1903). *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV (Preparation for the Gospel)*. Oxford: Clarendon.
- Gulick, Ch. B. (red.) (1959). *Athenaeus. The Deipnosophistis. Vol. VI*. London: The Loeb Classical Library.
- Gummere, R. D. (1961). *Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales. Vol. 1*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hermanum, C. F. (red.) (1911). *Plato. Cratylus. Theaetetus*. Lipsiae: Teubner.
- Ilberg, H. (red.) (1852). *Ennius. Annalium libri primi fragmenta emendata, disposita, illustrata*. Bonnae: Formis Caroli Georgii.
- Jones, W. H. S. (tłum.) (1960). *Pausanias. Description of Greece*. London: Heinemann.
- Kidd, D. (red.) (1997). *Aratus: Phaenomena*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kock, T. (red.) (1880). *Commicorum Atticorum Fragmenta*. Lipsiae: Teubner.
- Lagarde, P. (red.) (1858). *Hyppoliti Romani quae feruntur omnia*. Lipsiae: Teubner.
- Matthieu, G. (red.) (1960). *Isocrates. Discours. vol. II*. Paris: Les Belles-Lettres.
- Meineke, A. (red.) (1855). *Stobaeus Ioannes. Florilegium*. Lipsiae: Teubner.
- Muehl, P. von der (red.) (1975). *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*. Stutgardiae: Teubner.
- Mueller, C. F. (red.) (1879). *Ciceroni de natura deorum libri tres*. Lipsiae: Teubner.
- Oldfather, W. A. (red.) (1956). *Epictetus. The discourses as reported by Arrian. Vol. 1*. London: The Loeb Classical Library.
- Page, T. E. (red.) (1929). *Isocrates in three volumes*. Tłum. G. Norlin (vols. 1 and 2). London: Heinemann.
- Rinarson, B. (red.) (1967). *Plutarch's Moralia. Vol. XIV*. Cambridge: Harvard University Press.
- Saint-Denis, E. de (transl.) (1960). *Virgile. Géorgiques*. Paris: Les Belles Lettres.
- Usener, H. (1887). *Epicurea*. Lipsiae: Teubner.

Przekłady pozostałych tekstów

- Ajschylos, (1954). *Tragedie*. Tłum. S. Srebrny. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Arystofanes, (1977). *Komedie wybrane*. Tłum. A. Sandauer, S. Srebrny. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Arystofanes, (1981). *Trzy komedie*. Tłum. J. Ławińska-Tyszkowska. Wrocław: Biblioteka Narodowa.
- Arystoteles, (1988). *Retoryka – Poetyka*. Tłum. H. Podbielski, Warszawa: PWN.
- Augustyn św., (1977). *De doctrina Chrystiana*. W: K. Burke. Tradycyjne zasady retoryki. Tłum. K. Biskupski. *Pamiętnik Literacki*. R. 68.
- Augustyn z Hippony, (1989). *De doctrina Chrystiana = O nauce chrześcijańskiej: tekst łacińsko-polski*. Tłum. J. Sulowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Cicero, M. T. (2004). *On moral ends*. J. Annas (red.), transl. R. Woolf. Cambridge: Cambridge University Press.

- Diogenes Laertios, (2004). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Epiktet, (1961). *Diatryby. Encheiridion*. Tłum. L. Joachimowicz. Warszawa: PWN.
- Eurypides, (1980). *Blagalnice*. W: *Tragedie*. Tłum. J. Łanowski. Warszawa: PIW.
- Filodemos, (2002). *O muzyce. O utworach poetyckich. Epigramy*. Tłum. K. Bartol, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Hezjod, (1999). *Prace i dni*. W: *Narodziny bogów. Prace i dni. Tarcza*. Tłum. J. Łanowski, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Klemens Aleksandryjski, (1994). *Kobierce*. T. II. Tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa: PAX ATK.
- Kwintus Horacjusz Flakkus, (2000). *Dzieła wszystkie*. T. 2. Tłum. J. Sękowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Myśli etyczne Epikura z Samos (Sentencje Watykańskie), (1996). Tłum. K. Pawłowski. *Meander* 7–8/96: 363–369.
- Platon, (1958). *Gorgiasz*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: PWN.
- Platon, (1991). *Państwo*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: PWN.
- Platon, (1995). *Protagoras*. Tłum. L. Regner. Warszawa: PWN.
- Platon, (2002). *Sofista*. Polityk. Tłum. W. Witwicki. Kęty: Antyk.
- Plutarch, (1988). *Moralia II*. Tłum. Z. Abramowiczówna. Warszawa: PWN.
- Pseudo-Longinos, (1951). *O górności*. W: *Trzy poetyki klasyczne: Arystoteles, Horacy, Pseudo-Longinos*. Tłum. T. Sinko. Kraków: Ossolineum.
- Seneka, (1998). *Listy moralne do Lucyliusza*. Tłum. W. Kornatowski. Warszawa: ALFA.
- Sofokles, (1990). *Antygona*. Tłum. K. Morawski. Rzeszów: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Teofrast, (1953). *O stylu*. W: *Trzy stylistyki greckie*. Tłum. W. Madyda. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Teofrast, (1963). *Pisma filozoficzne i wybrane pisma przyrodnicze*. Tłum. D. Gromska i J. Schnayder. Warszawa: PWN.
- Teokryt, (1973). *Sielanki*. Tłum. A. Sandauer. Warszawa: PIW.
- Tukidydes, (1957). *Wojna peloponeska*. Tłum. K. Kumaniecki. Warszawa: Czytelnik.
- Wergiliusz, (1956). *Georgiki*. Tłum. A. L. Czerny. Warszawa: PIW.
- Wergiliusz, (1998). *Eneida*. Tłum. Z. Kubiak. Warszawa: Świat Książki.

Słowniki i leksykony

- Aymard, A., Auboyer, J. (1956). *Histoire Generale des Civilisations*, [w:] *Rome et Son Empire* (II edition). Paris: Presses Universitaire de France.
- Hammond, N. G. L., Scullard, H. H. (red.) (1973). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Jedynak, S. (red.) (1994). *Mały słownik etyczny*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Branta.
- Krajewski, Wł. (red.) (1996). *Słownik pojęć filozoficznych*. Warszawa: Scholar.
- Maryniarczyk, A. (red.) (2002). *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. 3. Lublin: PTTA.
- Molinari, J. (1820). *Regia Parnasi seu Palatium Musarum*. Venezia: J. Molinari.

- Skorupko, St. (1988). *Słownik terminów bliskoznacznych*. Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Sławiński, M. (red.) (1998). *Słownik terminów literackich*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Opracowania

- Aleksandrowicz, T. (1990). *Zainteresowania literackie rzymskiej nobilitas w schyłkowym okresie Republiki*. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Andersen, S. (2003). *Wprowadzenie do etyki*. Tłum. L. Żylicz i R. Piotrowski. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.
- Annas, J. (1992). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California.
- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.
- Arendt, H. (2003). *Odpowiedzialność i władza sądenia*. Tłum. W. Madej i M. Godyń. Kraków: Prószyński i S-ka.
- Arenson, K. (2016). Epicureans on Marriage as Sexual Therapy. *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought* 2 (33): 291–311.
- Armstrong, J. M. (1997). Epicurean Justice. *Phronesis* XLII 3: 324–345.
- Asmis, E. (1984). Epicurus’ Scientific Method. V. 42. *Cornell Studies in Classical Philology*. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press.
- Bailey, C. (1928). *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford: Clarendon Press.
- Baldry, H. C. (1952). Who invented the Golden Age? *Classical Quarterly* 2: 83–92.
- Bernstein, A. E. (2006). *Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz początkach chrześcijaństwa*. Tłum. A. Piskozub-Piwosz. Kraków: Libron.
- Bignone, E. (1940). Lucrezio come interprete della filosofia di Epicuro. *Italia e Grecia*: 151–165.
- Biscuso, M. (2015). Progresso della civiltà e inventio della verità in Lucrezio (De rerum natura I 635–920). *Lexicon Philosophicum* 3: 148–197.
- Bollack, M. (1978). *La Raison de Lucrèce. Constitution d’une poétique philosophique avec un essai d’interprétation de la critique lucrétienne*. Paris: Éditions de Minuit.
- Boyancé, P. (1963). *Lucrèce et l’épicurisme*. Paris: Presses de France.
- Brown, R. D. (1987). *Lucretius on Love and Sex: A Commentary on De Rerum Natura IV 1030–1287*. Leiden: Brill Academic Pub.
- Brożek, M. (1973). Do problemu wczesnej recepcji Lukrecjusza w Polsce. *Eos* LXI: 77–90.
- Brożek, M. (1997). Dzieje tekstu poematu Lukrecjusza. *Meander* XXVI 3: 101–115.
- Burke, K. (1977). Tradycyjne zasady retoryki. Tłum. K. Biskupski. *Pamiętnik Literacki* 68 (2): 219–250.
- Butling, Ot. (1927). *Lucrez: Von der Natur der Dinge*. Leipzig.
- Campbel, G. (2002). Lucretius and the Memes of Prehistory. *Leeds International Classical Studies, Discussion Paper* 1: 1–32. [online] <http://mural.maynoothuniversity.ie/95/1/lucretius.pdf> [dostęp: 06.06.2020].
- Campbell, G. (2003). *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De rerum natura 5.772–1104*. Oxford: Oxford University Press.

- Campbell, G. (2008). And bright was the flame of their friendship (Empedocles B130): humans, animals, justice, and friendship in Lucretius and Empedocles. *Leeds International Classical Studies*, 7 (4).
- Castagna, L. (2000). Vecchiaia e morte del mondo in Lucrezio, Seneca e San Cipriano. *Aevum Antiquum* 13: 239–263.
- Cerasuolo, S. (2015). La definizione di Venus e Amor nella diatriba del Libro IV del *De rerum natura*. *Atene e Roma, Nuova Serie Seconda* VIII/3–4: 172–190.
- Cichocka, H., Lichański, J. Z. (1995). *Zarys historii retoryki. Od początku do upadku cesarstwa bizantyńskiego*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Classen, C. J. (1986). *Probleme der Lukrezforschung*. Zurich and New York: Hildesheim.
- Clay, D. (1983). *Lucretius and Epicurus*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Clay, D. (1996). *An Anathomy of Lucretian metaphor*. W: Giannantoni and Gigante (red.). *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale Napoli*, 19–26 Maggio, 1993. Naples: Bibliopolis. 2. 779–793.
- Cooper, J. (1999). *Pleasure and Desire in Epicurus*. W: *Reason and Emotion. Essays on Ancient moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton university Press.
- Copleston, F. (2004). *Historia filozofii. T. 1. Grecja i Rzym*. Tłum. H. Bednarek. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Cox, A. S. (1971). Lucretius and his Message: A Study in the Prologues of the *De Rerum Natura*. *Greece & Rome* 2nd ser. 18.1: 1–16.
- Cox, A. S. (1986). *Didactic Poetry: Lucretius*. W: J. Classen (red.). *Probleme der Lukrezforschung*. Hildesheim: Olms: 221–230.
- Cytowska, M., Szelest, H., Rychlewska, L. (1996). *Literatura rzymska. Okres archaiczny*. Warszawa: PWN.
- Danek, Z. (1979). *Lukrecjusza i Owidiusza hymny do Wenus*. Praca magisterska napisana na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego. Łódź.
- Danek, Z. (1984). Lukrecjusz o początkach rodzaju ludzkiego. *Studia Filozoficzne* 1/218: 121–134.
- Diano, C. (1942). La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni. *Giornale Critico della Filosofia Italiana* II Ser. 10: 5–49.
- Domański, J. (1996). *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Warszawa: Polska Akademia Nauk.
- Dudley, D. R. (1967a). *Lucretius*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dudley, D. R. (1967b). *The Satiric Element in Lucretius*. W: idem. *Lucretius*. London: Routledge and Kegan Paul: 121–129.
- Dworacki, S. (1991). *Eupolis i fragmenty jego komedii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Eckerman, Ch. (2013). "Lucretius' Self-positioning in the History of Roman Epicureanism". *The Classical Quarterly. New Series* 63/2: 785–800.
- Eckerman, Ch. (2019). Lucretius on the Divine. *DRN* 3.17–30, 5.1161–93, and 6.68–79. *Mnemosyne* 72: 284–299.
- Eliade, M. (1998). *Aspekty mitu*. Tłum. P. Mrówczyński. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Elzenberg, H. (1966). *Próby kontaktu, Eseje i studia krytyczne*. Kraków: Znak.
- Farrington, B. (1954). *Nauka grecka*. Tłum. Z. Glinka. Warszawa: PWN.
- Farrington, B. (1964). *The Faith of Epicurus*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Farrington, B. (1967). *Che cosa ha veramente detto Epicuro*. Roma: Astrolabio.

- Farrington, B. (1967). *Form and Purpose in the De rerum natura*. W: D. R. Dudley (red.). *Lucretius*. London: Routledge and Kegan Paul: 19–34.
- Ferrarino, P. (1955). Struttura e spirito del poema lucreziano. W: *Studi in onore di G. Funaioli*. Roma: Signorelli: 40–64.
- Finnegan, R. (1999). Plagues in Classical Literature. *Classics Ireland* 6: 23–42.
- Franczak, G. (1997). Mit i topos wieków ludzkości jako model historii świata w literaturze greckiej. *Nowy Filomata* 3: 163–171.
- Franczak, G. (1998). Mit i topos wieków ludzkości jako model historii świata w literaturze łacińskiej. *Nowy Filomata* 1: 29–36.
- Fratantuono, L. (2015). *A Reading of Lucretius' De Rerum Natura*. Lanham, Boulder, New York and London: Lexington Books
- Furley, D. J. (1967). *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton: Princeton University Press.
- Furley, D.J. (1970). Variations on Themes from Empedocles in Lucretius's Proem. *BICS* 17: 64.
- Gagliardi, P. (2008). IL Capricorno. Lucrezio e i termini della serenità. [online] https://www.academia.edu/12100264/Il_linguaggio_della_serenit%C3%A0_in_Lucrezio [dostęp: 14.05.2020].
- Galasiński, D. (1992). *Chwaleń się jako perswazyjny akt mowy*. Kraków: Polska Akademia Nauk.
- Gale, M. (1994). *Myth and Poetry in Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gale, M. (2000). *Virgil on the Nature of Things: The Georgics, Lucretius, and the Didactic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gale, M. (2001a). Etymological Wordplay and Poetic Succession in Lucretius. *Classical Philology* 96/2: 168–172.
- Gale, M. (2001b). *Lucretius and the Didactic Epic*. Londyn: Bristol Classical Press.
- Gale, M. (2018). *Contemplating Violence*. W: M. Gale & J. Scourfield (red.). *Texts and Violence in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press: 63–86.
- Galzerano, M. (2017). Ending with World Destruction: a Closural Device in Lucretius' *De Rerum Natura* and its Influence on Later Latin Poetry. *Graeco-Latina Brunensia* XXII: 43–55.
- Galzerano, M. (2019). *Cosmic Shipwreck with Spectator. Lucretius and the End of Rome*. W: R. Colombo, F. Gasti, M. Gay, F. Sorbello (red.). *Il vero condito: caratteri e ambienti della poesia didascalica nel mondo antico. Atti della XI Giornata Ghisleriana di Filologia Classica Pavia* (29–30/11/2017). Pavia: Pavia University Press: 19–36.
- Garani, M. (2007). *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius (Studies in Classics)*. New York and London: Routledge.
- Gardner, H. H. (2019). *Pestilence and the Body Politic in Latin Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Gellar-Goad, T. (2018). Lucretius' Personified *Natura Rerum*, Satire, and Ennius' *Satura*. *Phoenix* 72 (1/2): 143–160.
- Giancotti, F. (1959). *Il prelude di Tito Lucrezio Caro*. Messyna: G. D'Anna.
- Giancotti, F. (1989). *Religio, natura, voluptas. Studi su Lucrezio. Con un'antologia di testi annotati e tradotti*. Bologna: Pàtron.

- Gigante, M. (1976). *Il tirso di Lucrezio*. W: *Scritti in onore di Cleto Carbonara*. Napoli: Giannini.
- Gillespie, S., Hardie, P. (red.) (2007). *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grzelak-Krzymianowska, A. (2002). *Oryginalność i inspiracja. Koncepcja Lukrecjusza dotycząc a narodzin człowieka, jego pierwotnej egzystencji oraz rozwoju cywilizacji ludzkiej na tle wcześniejszej tradycji*. Łódź. (Praca magisterska napisana w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego).
- Grzelak-Krzymianowska, A. (2006). Czy dobro najwyższe Lukrecjusza ma charakter racjonalny? *Collectanea Philologica* IX: 73–77.
- Grzelak-Krzymianowska, A. (2009). *Periodyzacja dziejów cywilizacji ludzkiej w ujęciu Lukrecjusza. Komentarz do odcinka poematu De rerum natura 5.925–1439*. W: Czerwińska (red.). *Kategorie i funkcje czasu w ujęciu starożytnych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego: 213–222.
- Grzelak-Krzymianowska, A. (2013). The Presence of Ethical Teaching in the De Rerum Natura of Lucretius. *Collectanea Philologica* XVI: 103–113.
- Grzelak-Krzymianowska, A. (2018). *Starożytne źródła o przyjaźni kobiet rzymskich*. W: A. Marchewka (red.). *Ideał i antyideał kobiety w literaturze greckiej i rzymskiej*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego: 249–262.
- Grzelak-Krzymianowska, A. (2019). Sugestywność etycznego przekazu prologów w poemacie Lukrecjusza. *Collectanea Philologica* XXII: 85–99.
- Grzesiowski, M. (1985). Między egoizmem i altruizmem. U podstaw etyki Epikura. *Meander* VII: 233–246.
- Guthrie, W. K. C. (1957). *In the Beginning, Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*. London: Methuen.
- Gwiazdecka, J. (2003). *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*. Kęty: Antyk.
- Hadot, P. (2000). *Czym jest filozofia starożytna*. Tłum. P. Domański. Warszawa: Wyd. Aletheia.
- Harrison, S. (2002). Ennius and the Prologue to Lucretius DRN 1 (1.1–148), Leeds International Classical Studies 1.4. [online] <http://www.leeds.ac.uk/classics/lics> [dostęp: 06.06.2020].
- Harrison, S. (2018). Lucretius and Memmius: De Rerum Natura 1.42. *Cadernos de Letras da UFF* 28/S6: 21–27.
- Harwas-Napierała, B., Trempała, J. (red.) (2003). *Psychologia rozwoju człowieka, Rozwój funkcji psychicznych*. T. III. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hill, B. (2018). *Didactic warfare: Military imagery and progressive exposure in Lucretius' De Rerum Natura*. Paper delivered at the 2018 SCS Annual Meeting in Boston. [online] https://www.academia.edu/36001916/Didactic_Warfare_Military_Imagery_and_Progressive_Exposure_in_Lucretius_De_rerum_natura [dostęp: 06.06.2020].
- Holford-Strevens, L. (2002). *Horror vacui in Lucretian biography*. Leeds International Classical Studies 1.1 [online] <http://www.leeds.ac.uk/classics/lics/> [dostęp: 06.06.2020].
- Ingalls, W. B. (1971). Repetition in Lucretius. *Phoenix* 25/3: 227–36.

- Jackson, P. (2006). *The Polytheism of the Epicureans*. [online] https://www.academia.edu/36564126/The_Polytheism_of_the_Epicureans [dostęp: 06.06.2020].
- Jankowska, M. (2005). *Zarys psychologii*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- Jaroszyński, P. (2002). *Nauka w kulturze*. Radom: Polwen.
- Jaśtał, J. (red.) (2004). *Etyka cnót, etyka charakteru*, [w:] idem. *Etyka i charakter*. Kraków: Aureus.
- Johncock, M. (2016). *Metaphor and Argumentation in Lucretius*, Royal Holloway, University of London, PhD Classics. [online] <https://pure.royalholloway.ac.uk/portal/files/26500239/2016johncockmspghd.pdf> [dostęp: 06.06.2020].
- Jope, J. (1983). Lucretius' Psychoanalytic Insight: His Notion of Unconscious Motivation. *Phoenix* 37/3: 224–238.
- Kennedy, D. F. (2002). *Rethinking Reality. Lucretius and the Textualization of Nature*. Michigan: Ann Arbor. University of Michigan Press.
- Kenney, E. J., Clausen W. V. (1983). *The Cambridge History of Classical Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G. S., Raven J. E., Schofield, M. (1999). *Filozofia przedsokratejska*. Tłum. J. Lang. Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Konstan, D. (1973). *Some aspects of Epicurean Psychology*. Leiden: Brill.
- Konstan, D. (2008). *A Life Worthy of the Gods: The Materialist Psychology of Epicurus*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Korolko, M. (1990). *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Korpanty, J. (1988a). Pojęcie religio w poemacie Lukrecjusza. *Meander* 9–10: 371–396.
- Korpanty, J. (1988b). Terminologia społeczno-polityczna u Lukrecjusza i epikurejski pogląd na aktywność publiczną. *Meander* 6: 243–266.
- Korpanty, J. (1991). *Lukrecjusz – rzymski apostoł epikureizm*. Warszawa: Ossolineum.
- Kranz, W. (1943). Lukrez und Empedokles. *Philologus*: 68–107.
- Krokiewicz, A. (1961). *Hedonizm Epikura*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Krokiewicz, A. (2000). *Nauka Epikura*. Warszawa: Aletheia.
- Kronenberg, L. (2019). The Light Side of the Moon: A Lucretian Acrostic (LUCE, S.712–15) and Its Relationship to Acrostics in Homer (LEUKĒ, Il. 24.1–5) and Aratus (LEPTĒ, Phaen. 783–87). *Classical Philology* 114/2: 278–292.
- Krukowska, S. (2007). *De fabulis veteribus In Lucretii „De rerum natura” carmine occurrentibus*. Łódź MMVII. (Praca magisterska napisana w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego).
- Krukowska, S. (2013). Motywy mitologiczne w poemacie Lukrecjusza De rerum natura. *Wratislaviensium Studia Classica* II (XXXIII): 5–19.
- Kumaniecki, K. (1977). *Literatura rzymska. Okres cyceroński*. Warszawa: PWN.
- Kutsiumari, M. I. (2018). Ο μύθος των πέντε γενεών του Ησιόδου (Έργ. 106–201) στο De Rerum Natura (S.925–1010, S.1241–96) του Λουκρητίου: Αληθοφάνεια–Απομυθοποίηση – Μετατόπιση. W: Πρακτικά 9ου Συνεδρίου Μεταπτυχιακών Φοιτητών και Υποψηφίων Διδασκόντων του τμήματος Φιλολογίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, 4–7 Οκτωβρίου 2017, ΕΚΠΑ ΑΘΗΝΑ: 105–117.

- Kwiaterek, A., Worwąg, W. (1997). *Podróż po historii filozofii. Starożytność*. Warszawa: Scholar.
- Laigneau, S. (2001). *Présence de Lucrèce. Actes du Colloque de Tours, 3–5 décembre 1998*. W: *Revue belge de philologie et d'histoire* 79 (1). Antiquité – Oudheid: 267–269.
- Lausberg, H. (2002). *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*. Tłum. A. Gorzkowski. Bydgoszcz: Homini.
- Lehoux, D., Morrison, A. D., Sharrock, A. (red.) (2013). *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*. Oxford: OUP Oxford.
- Lenz, J. R. (2011). *How Epicurean Science Saves Humanity in Lucretius*. W: T. Madigan, D. B. Suits (red.). *Lucretius, His Continuing Influence and Contemporary Relevance*. Rochester, Rochester, New York: RIT Press: 89–106.
- Leone, G. (1983). *Syzetesis, Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*. Napoli: Centro internazioanle per lo studio dei pappiri ercolanesi.
- Leśniak, K. (1960). *Lukrecjusz*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lichański, J. (1996). *Co to jest retoryka?* Kraków: PAN.
- Lienhard, J. T. (1969). The Prooemia of De Rerum Natura. *The Classical Journal* LXIV: 346–353.
- Lillegard, N. (2003). *On Epicurus*. Michigan: Wadsworth/Thompson Learning.
- Lipiec, J. (2001). *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*. Kraków: AWA.
- Luciani, S. (2017a). Cybèle et les mystères de la matière (Lucrèce, De rerum natura II, 581–660). *Revue des Etudes Latines, Les Belles Lettres* 94: 45–66.
- Luciani, S. (2017b). Lucrèce et la tradition de la consolation. *Exercices de Rhétorique* 9. [online] <http://journals.openedition.org/rhetorique/519> [Dostęp: 06.06.2020].
- MacGillivray, E. D (2010). Epicurean Mission and Membership from Early Garden to the Late-Roman Republic. A thesis presented for the degree of Master of Theology (by research) at the University of Aberdeen. [online] https://www.academia.edu/36835414/Epicurean_Mission_and_Membership_from_the_Early_Garden_to_the_Late-Roman_Republic [dostęp: 06.06.2020].
- MacGillivray, E. D (2012). The Popularity of Epicureanism in Late-Republic Roman Society. *The Ancient World* XLIII: 151–172.
- Madigan, D. R., Suits D. B. (2003). *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*. Rochester, New York: RIT Press.
- Madyda, W. (1950). Starożytne teorie metafor i ich aktualność. *Eos* XLIV (2): 77–101.
- Madyda, W. (1953). *Trzy stylistyki greckie*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Maguinness, W. S. (1967). *The Language of Lucretius*. W: J. Dudley (red.). *Lucretius*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Malinowski, B. (1990). *Dzieła. T. 7. Mit, magia, religia*. Tłum. B. Leś, D. Praszałowicz. Warszawa: PWN.
- Mammi, D. (2017). Il piacere prima di Epicuro: l'origine della musica e della poesia secondo Lucrezio. Un commento a De Rerum Natura V 1379–1411. Tesi di Laurea Triennale – Corso di Laurea in Lettere Classiche. [online] https://www.academia.edu/37728152/Il_piacere_prima_di_Epicuro_lorigine_della_musica_e_della_poesia_secondo_Lucrezio [dostęp: 06.06.2020].
- Masson, J. (1909). *Lucretius: Epicurean and Poet*. London: Murray.

- Mazur, T. (2007). *Kapryśni bogowie Sokratesa. Człowiek i świat wartości w tradycji filozofii zachodniej*. Kęty: Antyk.
- McConnell, S. (2015). Epicurean Education and the Rhetoric of Concern. *Acta Classica* LVIII: 111–145.
- McConnell, S. (2018). Lucretius on the Nature of Parental Love. *Antichthon* 52: 72–89.
- McLeod, E. M. (1963). Lucretius' carmen dignum. *The Classical Journal* 58/4: 145–156.
- Mecci, S. (2018). "The Ethical Implications Of Epicurus' Theology". *Philosophia. Yearbook of the Research Centre for Greek Philosophy at the Academy of Athens* 48: 195–204.
- Merlan, P. (1950). Lucretius – Primitivist or Progressivist?. *Journal of the History of Ideas* 3: 364–368.
- Mitosek, Z. (1983). *Teorie badań literackich. Przegląd historyczny*. Warszawa: PWN.
- Mitsis, P. (1988). *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press.
- Morselli, F. (1892). *Il pessimismo di Tito L. Caro*. Torino-Palermo: C. Clausen.
- Mrówka, K. (2004). *Heraklit*. Warszawa: Scholar.
- Müller, R. (1991). *Die Epikureische Ethik. Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike*, 32. Berlin: Akademie Verlag.
- Myakin, T. (2019). "The Goddess Venus in Lucretius Poem De rerum natura". *Scholae* 13 (1): 153–179.
- Myśli etyczne Epikura z Samos (Sentencje Watykańskie). Tłum. K. Pawłowski. *Meander* 7–8: 363–369
- Nethercut, J. S. (2014). Ennius and the Revaluation of Traditional Historiography in Lucretius' De Rerum Natura. W: Ch. Pieper and J. Ker (red). *Valuing the Past in the Greco-Roman World. Proceedings from the Penn-Leiden Colloquia on Ancient Values VII*. Leiden: Brill: 435–461.
- Nethercut, J. S. (2017). Empedocles' «Roots» in Lucretius' De Rerum Natura. *American Journal of Philology* 138 (1): 85–105.
- Nethercut, J. S. (2018). Provisional Argumentation and Lucretius' Honeyed Cup. *The Classical Quarterly* 68 (2): 523–533.
- Neumann, G. (2003). *Epikureizm*. Tłum. A. Rytmowska. Olsztyn: Adiaphora.
- Nichols, J. H. (1976). *Epicurean Political Philosophy. The De rerum natura*. London: Cornell University Press.
- Norbrook, D., Harrison, S. J., Hardie Ph. R. (red.) (2016). *Lucretius and the Early Modern*. Oxford: Oxford University Press.
- Nowicki, A. (1983a). Z rozważań nad filozofią Lukrecjusza i genezą jego ateizmu. *Eu-hemer* 1/127: 11–25.
- Nowicki, A. (1983b). Policentryczna struktura osobowości Lukrecjusza. *Meander* 10–11: 407–418.
- Nowicki, A. (1986). *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nussbaum, M. C. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (1989). Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature. *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (2): 303–351.

- Nussbaum, M. C. (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- O'Keefe, T. (1996). Does Epicurus Need the Swerve as an Arche of Collision? *Phronesis* XLI (3): 305–317.
- O'Keefe, T. (2002). The Reductionist and Compatibilist Argument of Epicurus On nature Book 25. *Phronesis* XLVII (2): 153–186.
- O'Keefe, T. (2003). Lucretius on the Cycle of Life and the Fear of Death. *Apeiron* 36 (1): 53–65.
- O'Keefe, T. (forthcoming). *Lucretius and the Philosophical Use of Literary Persuasion*. W: D. O'Rourke (red.). *Approaches to Lucretius: traditions and innovations in reading De Rerum Natura*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olberding, A. (2005). The Feel of Not to Feel It: Lucretius' Remedy for Death Anxiety. *Philosophy and Literature* 29 (1): 114–129.
- Olmedo, P. R. (2017). „«(...) iuraque constiutere, ut vellent legibus uti.» Sociedad humana y derecho en el De rerum natura v de Lucrecio”. *Trazos* II: 30–44.
- Olszewski, M. (1990). Aporie Epikura. *Meander* 4–6: 165–184.
- Ossowska, M. (1963). *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa: PWN.
- Ossowska, M. (2000). *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ossowska, M. (2002). *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Patin, M. (1869). *L'Anti-Lucrèce chez Lucrèce*. W: *Études sur la poesie latine*. T. 1. Paris: 117–137.
- Pawlaczyk, A. (1997). Sposoby i formy perswazji w poemacie Lukrecjusza. *Meander* 3: 205–217.
- Pąkcińska, M. (1959). *Hedonistyczna etyka Epikura*. Warszawa: PWN.
- Pieri, B. (2010). Venere degli animali. Lucrezio, Virgilio e le metafore dell'eros. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 65: 99–127.
- Pigoniowa, M. (1995). Opis zarazy w Atenach, Lukrecjusz, De rerum natura VI 1138–1286. *Eos* LXXXIII (2): 285–305.
- Poignault, R. (1998). *Présence de Lucrèce. Actes du colloque tenu à Tours, 3–5 décembre*. Tours: 267–269.
- Popławski, M. (1932). Lukrecjusz i Rzymianie. *Droga* 2: 71–82.
- Powarkow, J. (1981). *Epikur. Paradoxy hedonizmu*. Tłum. E. Rutkowski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Probuska, D. (1999). *Utylitaryzm; Aksjologiczno-etyczne aspekty kategorii użyteczności*. Częstochowa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie.
- Przełęcki, M. (2004). *Sens i prawda w etyce*. Warszawa: Znak – Język – Rzeczywistość: Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Purinton, J. S. (1999). Epicurus on the 'Free Volition' and the Atomic Swerve. *Phronesis* XLIV (4): 253–299.
- Reale, G. (1999). *Historia filozofii starożytnej*. T. III. Tłum. E. I. Zieliński. Lublin: TN KUL.
- Reale, G. (2003). *Myśl starożytna*. Tłum. E. I. Zieliński. Lublin: TN KUL.

- Rebeggiani, S. (2019). Roman Agamemnon: political echoes in the proem to Lucretius' *De Rerum Natura*. *Mnemosyne*: 1–19.
- Regenbogen, O. (1932). *Lucrez: Seine Gestalt in seinem Gedicht*. Leipzig: Teubner.
- Reinhardt, T. (2002). The Speech of Nature in Lucretius' *De Rerum Natura* 3.931–71. *The Classical Quarterly* 52 (1): 291–304.
- Rutkowski, M. (2001). *Obowiązek moralny a motywacja*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Salemme, C. (2016). Lucrezio e la conclusione dell'opera. *Bollettino di studi latini* XLVI (1): 10–25.
- Sarnowski, St., Fryckowski, E. (red.) (1993). *Problemy etyki. Wybór tekstów*. Bydgoszcz: Agencja Marketingowa Branta.
- Schiesaro, A. (1990). *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*. Pisa: Giardini.
- Schiesaro, A. (2007a). *Didaxis, Rhetoric, and the Law in Lucretius*. W: S. J. Heyworth (red.). *Classical Constructions*: 62–90.
- Schiesaro, A. (2007b). *Lucretius and Roman Politics and History*. W: S. Gillespie, P. Hardie (red.). *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: 41–58.
- Schmid, W. (1963). *Epikur*. W: *Reallexikon für Antike und Christentum* 5: 681–819.
- Schrijvers, P.H. (1970). *Horror ac divina voluptas: etudes sur la poétique et la poésie de Lucrèce*. Amsterdam: Hakert.
- Schrijvers, P.H. (1986). *Eléments psychagogiques dans l'oeuvre de Lucrèce*. W: C. J. Clasen, *Probleme der Lukrezforschung*. Zurich and New York: Hildesheim: 375–381.
- Sedley, D. (1998). *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedley, D. (1999). *Lucretius' Use and Avoidance of Greek*. W: J. N. Adams, R. Mayer (red.). *Aspects of the Language of Latin Poetry*. *Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press: 227–246.
- Segal, Ch. (1990). *Lucretius on Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in „De rerum natura”*. Princeton. New Jersey: Princeton University Press.
- Serres, M. (1977). *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*. Paris: Ed. de Minuit.
- Sieroń, J. (1983). Problem wolności w filozofii Epikura. *Meander* 6/83: 187–197.
- Sihvola, J. (1989). *Decay, Progress, the Good Life? Hesiod and Protagoras on the Development of Culture*. (Commentationes Humanarum Litterarum, 89). Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Sikes, E. (1936). *Lucretius: Poet and Philosopher*. Cambridge: The University Press.
- Singer, P. (red.) (2002). *Przewodnik po etyce*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Sinker, A. P. (1937). *Introduction to Lucretius*. Cambridge: The University Press: XVIII–XXIV.
- Sinko, T. (1960). *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Snyder, J. M. (1980). *Puns and Poetry in Lucretius' „De rerum natura”*. Amsterdam: B. R. Grüner.
- Snyder, J. M. (1983). The Warp and Woof of the Universe in Lucretius. *Illinois Classical Studies* 8 (1): 37–43.

- Solomon, D. (2004). Lucretius' Progressive Revelation of Nature in "DRN" 1.149–502. *Phoenix* 58 (3/4): 260–283.
- Springer, L. A. (1977). The Role of Religio, Solvo, and Ratio In Lucretius. *The Classical Word* 71 (1): 55–61.
- Stępień, B. (1995). *Wstęp do filozofii*. Lublin: TN KUL.
- Suerbaum, W. (1994). Herculanensische Lucrez-Papyri – Neue Belege für die Phase der Majuskel-Kursive eines bekannten Klassikertextes, Nachbetrachtungen zur Edition von K. Kleve, *CronErc* 19, 1989, 5–27. W: *Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik* 104: 1–21.
- Swoboda, M. (1980). De Lucretii hymno Veneris sacro. *Eos* LXVIII (1): 95–102.
- Ślipko, T. (2002). *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: WAM.
- Świątek, J. (1998). *W świecie powszechnej metafory. Metafora językowa*. Kraków: PAN.
- Tatarkiewicz, Wł. (1965). *O szczęściu*. Warszawa: PWN.
- Taylor, B. (2016). Rationalism and the theatre in Lucretius. *Classical Quarterly* 66 (1): 140–154.
- Toulmin, S. (1986). *The Place of Reason in Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Townend, G. (1967b). *Imagery in Lucretius*. W: D. R. Dudley (red.). *Lucretius*. London: Routledge and Kegan Paul: 95–114.
- Trempała, J. (1993). *Rozumowanie moralne i odporność dzieci na pokusę oszustwa*. Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Tsouna, V. (2019). Epicurean dreams. *Elencheos* 39 (2): 231–256.
- Tutrone, F. (2018). Granting Epicurean Wisdom at Rome. Exchange and Reciprocity in Lucretius Didactics (DRN 1.921–950). *Harvard Studies in Classical Philology* 109: 275–337.
- Voisé, W. (1983). Lukrecjusz o ludzkim czasie. *Meander* 10–11: 419–427.
- Volkman, R. (1995). *Wprowadzenie do retoryki Greków i Rzymian*. W: H. Cichocka, J. Z. Licheński. *Zarys historii retoryki. Od początku do upadku cesarstwa bizantyńskiego. Wprowadzenie do retoryki Greków i Rzymian*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego: 155–167.
- Warren, J. (2002). *Epicurus and Democritean Ethics. An Archeology of Ataraxia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, J. (2004). *Facing Death. Epicurus and his Critics*. Oxford: Oxford University Press.
- Wendlandt, L., Baltzly, D. (2004). Knowing Freedom: Epicurean Philosophy Beyond Atomism and the Swerve. *Phronesis* XLIX (1): 41–71.
- Wesoły, M. (1970). *Poemat Lukrecjusza „De rerum natura” jako próba naukowej interpretacji zjawisk*, Poznań [praca magisterska w maszynopisie, Instytut Filologii Klasycznej UAM].
- West, D. (1969). *The Imagery and Poetry in Lucretius*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Woolf, R. (2004). What kind of Hedonist was Epicurus. *Phronesis* XLIX (4): 303–322.
- Wormell, D. E. (1967). *The Personal World of Lucretius*. W: D. R. Dudley. *Lucretius*. London: Routledge and Kegan Paul: 38–49.
- Ziemiński, Z. (1994). *Zarys zagadnień etyki*. Poznań: Wydawnictwo Edytor.

SUMMARY

Lucretius' Ethical Teaching

In this book, I have tried to show first of all that the Epicurean ethical science is clearly represented in all six books of Lucretius' *De rerum natura*. Using as a criterion the lexical-semantic references to the content of Epicurean ethical philosophy that can be found in the text of the poem, I have singled out those parts of poem that address moral issues. This approach allowed me to determine the proportions in which the ethical teaching contained in the work *De rerum natura* remains in relation to the "non-ethical" considerations of its author. Next, I showed the form that ethical reflection takes in Lucretius' poem, indicating the characteristic solutions used by the poet in constructing his argumentation and the substantive relations between the ethical considerations present in the work and the lecture of physics. The analysis made it possible for me to conclude that poem *De rerum natura*, although it seems to concern mainly physics, also systematically, although not always explicitly, includes the Epicurean ethics lecture introduced by the poet. This fact allows me to consider the work *De rerum natura* as an almost complete compendium of Epicurean philosophy. For the reader, however, this work, despite its form of lecture, is not only a source of specific knowledge, but above all, it is a prothetic poem filled with the author's personal reflection, that is, a poem that encourages and motivates us to explore the Epicurean doctrine, which is served by the art of persuasion, strongly present in the poem and taking various forms.

In the second part of the book, I attempted to present the very content of ethical teaching present in Lucretius' poem and to place its individual elements in the context of classification and terminological solutions of contemporary ethics. This kind of approach allowed me to show Lucretian ethical considerations in a slightly different light from that of other researchers who refer in their interpretation primarily to the philosophy of Epicurus itself. Therefore, I have discussed in this work both the ethical issues that Lucretius mentions directly, and those that are not expressed *expressis verbis*, but arise from the content of the poem. First of all, I presented the sources of ethics and ethical knowledge mentioned by Lucretius. Then I showed the directions and stages of man's ethical development on the road to achieving Epicurean wisdom. Last task of this paper was to try to bring closer the concept of Epicurean happiness and to answer the emerging questions about the essence and content of this concept and the

doubts about the possibilities of its realization, which, although limited, allow the zealous Epicurean to enjoy the benefits of ataraxis in the pursuit of it.

This book does not contain a full discussion of all aspects of Epicurean ethics that we find in Lucretius' poem, as well as references to the reflections of other philosophers and works that discuss Epicurean doctrine, which may expose it to criticism and accusations of the incomplete approach. However, it was not my goal to conduct a broad comparative analysis. It seemed more important to me to pose the problem of the ethical meaning of the work *De rerum natura*, and to try to respond to it. Hence, I study Lucretius' poem as an independent literary work, which is characterized by its multi-facetedness and complexity. For ethical philosophy in the work is not only represented by repeated appeals of moral nature, but also appears as an elaborate vision of the world of values expressed in the verses of the Roman poet. Moreover, in itself, it seems to constitute a semantically load-bearing structure which influences the construction of the whole poem, imposing on it a certain order and arrangement of content. In this respect, the madness attributed to Lucretius is not reflected in the work he created. The close links, both formal and substantive, between individual parts of the text are too clear. Certain structural or content-related deficiencies that we observe in the poem may have been the result of a lack of experience, imperfections in the workshop, or the impossibility of making the final corrections. The most important, however, is the fact that a determined structure of Lucretius' ethical teaching, although perhaps imperfect, arranges the content of the work and influences the meaning of its individual parts. It is important for the interpretation of Lucretius' poem that the poet, in undertaking the task of transforming the man's thoughts about a pleasant life into a pleasant life, skilfully uses various forms of persuasive expressions to influence his readers with even greater force.

In conclusion, I would like to stress that the poet in his work combines elements of ethical hedonism when writing about moral norms and judgments, and psychological hedonism represented by references to motives and object of human aspirations. He also combines elements of descriptive ethics when he cites the views of the creator of the Epicurean concept, with elements of normative ethics, which he introduces through the use of phrases to persuade the reader to follow the recommendations of the presented concept. Lucretius also broadens his ethical doctrine and includes issues that today fall within the scope of the sciences called: sociology, teleology, aretology, philosophy of culture or metaethics.

The analysis of the ethical content inscribed into the structure of the poem allowed me to see that in Lucretius' ethical reasoning there are also elements of anticipatory-intellectual hedonism next to the Epicurean current-feeling hedonism (See Ossowska, 2002: 59). The Roman artist, when writing about pleasure, usually refers to the future and a kind of potentiality. Lucretius only

foresees and prepares it, and does not treat it as the present state. The poet's reasoning is also characterised by a noticeable ontological-gnostic parallelism, that is to say, a connection between the quality of human existence and his knowledge of Epicurean ethical values, which testifies to the profound rationalism and intellectualism present in Lucretius' thought and poem. This intellectualism, however, is very different from the one that Socrates commanded in his life. Nowhere in the poem does Lucretius oblige the Epicureans to discover the right ethical path for themselves. On the contrary, the heteronomy of ethics, clearly outlined by the poet, emphasises the importance of authority and knowledge acquired in the process of achieving Epicurean wisdom and happiness. This kind of view, according to which happiness is brought to man by knowledge coming from outside, which should guide him in life, raises the question, however, whether the mere rational knowledge of the world of values can contribute to people's happiness? After all, the Epicurean concept of happiness is based on the lack of unpleasant experiences, which, as Lucretius repeatedly points out, human reason is not always able to prevent. In this statement there is, in my opinion, the key to understanding the poem *De rerum natura* and its creator. Although the poet constantly glorifies the value of human reason, he notices and tries to put into words this lack of coherence between theoretical knowledge and intellect and the sphere of human actions and emotions. Lucretius sees human imperfections. In the poem, however, he seems to have a desire to convince both the reader and himself that it is not the shortcomings of the concept he draws up, but the deficiency of will, motivation and perseverance, inscribed in the laws of nature, that stands in the way of people's happiness. Hence, Lucretius addresses his teachings to each individual, because only an individual who overcomes his own internal resistance can realize the ethical goals set for him by the Epicurean doctrine.

The last issue that I would like to mention in the summary of this book is the problem of whether Lucretius managed to offer the recipient a positive, rational concept of happiness through a multi-faceted presentation of the problems of ethics? Or maybe, above all, is it a question of whether the vision he outlined was attractive enough for the recipient to trust the poet and accept it as his life creed? From the accounts of the contemporary poet's authors and later followers of Lucretius, we can conclude that the poem *De rerum natura* enjoyed great interest and had a significant impact on many ancient writers. These include Horace, Ovidius, Manilius, Propertius, Vitruvius and Seneca. The value of the poem is also evidenced by the fact that, although it never entered the basic canon of school reading, neither in antiquity nor today, it has survived various turns of fate and still finds new readers. Isn't this enough proof of the attractiveness of this work and the response it invariably evokes in its audience? As O'Keefe (forthcoming) claims, "the DRN is a more effective embodiment of Epicureanism than anything written by Epicurus".

Lucretius' poem and the figure of the author continue to inspire the studies and research of many literary and philosophical scholars. There are still many unresolved mysteries and unresolved issues. In this book, I have undertaken to bring one of them closer, namely to determine the place of the ethical concept contained in Lucretius' amid the verses dedicated to the Epicurean physics. In this way, I had the opportunity not only to take part in a discussion on the content of the poem *De rerum natura*, but also to present the richness and attractiveness of its form and content.