

Velika filozofska biblioteka

POSEBNA IZDANJA

Osnivač

VUKO PAVIČEVIĆ

Redakcioni odbor

MIHAILO ĐURIĆ, JOVAN ARANDELOVIĆ, PETAR
ŽIVADINOVIĆ, SLOBODAN ŽUNJIĆ, DIMITRIJE TASIĆ

Recenzent

BRANKO M. PAVLOVIĆ

Urednik

DIMITRIJE TASIĆ

FREDERIK KOPLSTON

ISTORIJA FILOZOFIJE

Tom I

GRČKA I RIM

treće, redigovano izdanje

Predgovor i prevod
SLOBODAN ŽUNJIĆ



BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD
BEOGRAD 1999.

kulativne pretpostavke ponekad zauzimale i mesto koje im nije pripadalo, a to je vodilo ka nepromišljenim i prebrzim zaključcima i tamo gde je iskustvo i egzaktno posmatranje trebalo da ima odlučujuću ulogu. Međutim, posebne nauke su, s druge strane, bile potpomognute time što su dobile filozofsko utemeljenje, jer su na taj način bile pošteđene grubog empirizma i jedne isključivo praktične i utilitarnostičke orijentacije.

TRIDESET ŠESTO POGLAVLJE

RANA STOA

I. Osnivač stoičke škole bio je Zenon, koji se rodio oko 336/5. godine stare ere u Kitonu na Kipru, a umro je oko 264/3. u Atini. Izgleda da je Zenon isprva pomagao svom ocu koji se bavio trgovinom.¹ Po dolasku u Atinu, oko 315—313. godine, pročitao je Ksenofontov spis *Uspomene o Sokratu* i Platonovu *Odbranu Sokrata* i bio je zadržan čvrstinom Sokratovog karaktera. Verujući da je kinik Kratet čovek najbliži Sokratu, postao je njegov učenik. Čini se da se od kinika okrenuo Stilponu², mada neki izveštavaju da je slušao Ksenokrata, a posle Ksenokratove smrti, i Polemona. Oko 300. godine stare ere osnovao je svoju vlastitu filozofsku školu, koja je dobila naziv prema šarenom tremu (Στοά Ποικίλη), gde je Zenon držao predavanja. Stari izvori govore da je sam sebi oduzeo život. Od njegovih spisa ostali su nam samo fragmenti.

Zenona je na čelu škole nasledio Kleant iz Asosa (331/30—233/2. ili 231), a Kleanta Hrisip (Χρύσιππος) iz Sola u Kilikiji (281/278—208/205), koji je prozvan drugim osnivačem škole zbog toga što je izvršio sistematizaciju stoičkih učenja. Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά,³ Za njega govore da je napisao više od 705 knjiga; bio je na glasu zbog svoje dijalektike, ali ne i zbog načina pisanja*.

Zenonovi učenici bili su: Ariston (Ἀρίστων) sa Hiosa, Heril (Χοιρίλος) iz Kartagine, Dionisije (Διονύσιος) iz Herakleje, Per-

¹ Diog. Laërt., VII, 2 i 31.

² Diog. Laërt., VII, 2.

³ Diog. Laërt., VII, 183. (D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 259. »Jer da ne beše Hrisipa, ne bi bilo ni Stoe.« — *Prim. prev.*)

* Pisao je o svemu, neselektivno i nekritički, i nije mnogo mario za kvalitet napisanog. Jedina želja mu je navodno bila da po obimu spisa nadmaši Epikura. — *Prim. prev.*

sije (Περσείας) iz Kitiona. Kleantov učenik je bio Sfer (Σφαῖρος) iz Bosfora. Hrisipa su nasledila dva učenika, Zenon iz Tarsa i Diogen (Διογένης) iz Seleukije. Ovaj potonji je, skupa sa drugim filozofima, došao 156/5. godine stare ere u Rim kao izaslanik Atine i pokušao za grad da izdejstvuje smanjenje danka. Grčki filozofi su držali predavanja u Rimu, koja su izazvala divljenje omladine, ali je Katon (Cato) mislio da taj filozofski interes nije u skladu sa vojničkim vrlinama, pa je Senatu savetovao da se Rim što pre reši poslanstva.⁴ Diogena je nasledio Antipatar (Ἀντίπατρος) iz Tarsa.

II. Logika Stoe

Stoici su delili logiku na dijalektiku i retoriku, a ovima su neki dodavali teoriju o definiciji i teoriju o kriterijumu istine.⁵ Ovde ćemo reći nešto o stoičkoj epistemologiji, izostavljajući pri tom stoičku razradu formalne logike; spominjemo samo to da su stoici sveli Aristotelovih deset kategorija na četiri, naime, na trajno podležeće (τὸ ὑποκείμενον) kakvoću, podležeću kakvoću (τὸ ποιόν ili τὸ ποιὸν ὑποκείμενον), način, kakvoću stanja podležećeg (τὸ πῶς ἔχον ili τὸ πῶς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον), odnos kakvoće stanja, odnos kakvoće stanja podležećeg (τὸ πρὸς τι πῶς ἔχον, τὸ πρὸς τι πῶς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον). Možemo, takođe, spomenuti još jednu osobenost formalne logike stoika. Prema njihovom shvatanju, stavovi su prosti ako njihovi delovi nisu stavovi, inače su složeni. Za složeni stav (τὸ συνημμένον*) kaže se da je (1) istinit, ako su i X i Y istiniti; (2) stav je lažan, ako je X istinito a Y lažno; (3) istinit, ako je X lažno a Y istinito; (4) istinit, ako su i X i Y lažni. Na taj način, naša »materijalna« implikacija je razdvojena od »formalne« i »striktne« implikacije, kao i od implikacije na osnovu ontološke nužne posledičnosti.⁶

Stoici su odbacivali ne samo platonovsko učenje o transcendentano opštem već i Aristotelovo učenje o konkretno opštem. Prema njima, postoji samo pojedinačno, a naše znanje

* Plut., Cat. Mai., 22.

⁵ Diog. Laert., VII, 41—42.

* Ovaj izraz potiče od participa gl. συνάπτω = svezati, a može da ima različita značenja: premisa silogizma (Pyrr. Hyp. II, 110), spoj rečenica ili stavova. — Prim. prev.

⁶ Sext. Emp., Pyrr. Hyp., 2, 105; Adv. Math., 8, 449 = Pros logicos II, 449.

jeste znanje o pojedinačnim stvarima. Te pojedinačnosti ostavljaju utisak u našoj duši (to je τὸ πῶς, — prema Zenonu i Kleantu — ili ἐπεποικωσις** — prema Hrisipu), a saznanje je poglavito saznanje o tim utiscima. Stoici su, dakle, usvojili stanovište suprotno Platonovom, jer su, nasuprot njegovom potcenjivanju čulnog opažanja, čitavo saznanje zasnivali na čulnom opažanju. U njihovom učenju, bez sumnje, ponovo odjekuju reči Antistena, koji vidi konja ali ne i »konjstvo«. (Kao što smo već rekli, Zenon je bio učenik kinika Krateta.) Prema shvatanju stoika, duša je prvobitno *tabula rasa*, a da bi mogla da sazna, potrebno joj je opažanje. Naravno, stoici nisu negirali znanje o našim unutrašnjim stanjima i doživljajima, ali je Hrisip svodio i to znanje na opažanje; to svodenje izvedeno je lakše, jer se smatralo da ta stanja i aktivnosti jesu nekakvi materijalni procesi. Posle akta opažanja ostaje pamćenje (μνήμη), koje postoji i kada više nema aktualnog objekta, a iskustvo (ἐμπειρία) se rađa iz mnoštva sličnih sećanja.

Stoici su, dakle, bili empiričari, čak »senzualisti«; ali oni su zastupali i racionalizam koji jedva da je bio u skladu sa njihovim empirističkim i nominalističkim stavom. I pored toga što su tvrdili da je um (λόγος, νοῦς) proizvod razvoja jedinke, u kojoj on postepeno izrasta iz opažanja da bi se uobličio tek oko četrnaeste godine, oni su takođe mislili da postoje ne samo voljno stvorene opšte ideje već i opšte ideje (κοινὰ ἔννοια ili προλήψεις), koje očigledno prethode iskustvu (ἐμπυτοὶ προλήψεις***); pošto ljudi imaju prirodnu predispoziciju za stvaranje takvih ideja, mogli bismo ih nazvati virtuelno urođenim idejama. Osim toga, sistem stvarnosti, prema mišljenju stoika, može da se sazna samo umom.

Stoici su poklanjali mnogo pažnje pitanju o kriterijumu istine. Izjavljivali su da istina jeste φαντασία καταληπτική****, poimajući opažaj ili predstava. Stoga, merilo istine, prema njima, jeste u samom opažanju, naime u opažanju koje dušu nagoni na to da se složi s opaženim, tj. istina je potpuno slaganje u jasnom opažanju. (To teško da je u skladu sa gledištem prema kome nam samo nauka daje pouzdano znanje o stvarnosti.) Međutim, do teškoća ovde dolazi zbog toga što duša

* Grč. otisak. — Prim. prev.

** Grč. podrugojačenje. — Prim. prev.

*** Grč. zajednički pojmovi; prolepse = predrasude, pretpostavke; urođene prolepse, anticipacije. — Prim. prev.

**** Grč. poimajuća uobrazilja, — Prim. prev.

može da uskrati slaganje i s onim što jeste objektivno istinito opažanje. Tako je Admet ("Αδμητος) jasno opažao Alkestidu ("Αλκηστις)* kada mu se ona mrtva pojavljivala iz donjeg sveta; imao je, dakle, jasan opažaj nje, pa ipak se nije privoleo toj kataleptičkoj predstavi zbog subjektivnih zapreka, naime, zbog verovanja da mrtvi ljudi ponovo ne oživljavaju, kao i zbog shvatanja da može doći do varljivih prikazanja mrtvih. Kasniji stoici su, kako nam govori Sekst Empirik, s obzirom na tu vrstu teškoća, jasnoj predstavi kao merilu istine dodavali i naznaku: »koja nema nikakvu smetnju**». Objektivno govoreći, opažanje mrtve Alkestide ima vrednost kriterijuma istine — jer objektivno ono jeste *καταληπτική φαντασία* — ali, subjektivno govoreći, ono ne može da bude kriterijum istinitosti, zbog verovanja koje deluje kao subjektivna smetnja.⁷ To je veoma lepo razmatranje, ali još preostaje da se utvrdi kada postoji spomenuta teškoća a kada ne.

III. Kosmologija Stoe

U svojoj kosmologiji stoici su se vratili Heraklitovom učenju o Logosu i Vatri kao kosmičkoj tvari; ali u toj kosmologiji ima i elemenata koji su prihvaćeni od Platona i Aristotela. Recimo, *λόγοι σπερματικοί**** izgleda da predstavljaju transpoziciju teorije o idejama na materijalan plan.

Prema stolicima, u stvarnosti postoje dva načela: *τὸ ποιοῦν* i *τὸ πάσχον*****. To nije dualizam koji nalazimo u Platona, jer aktivno načelo, *τὸ ποιοῦν*, nije duhovno već materijalno. U stvari, teško da je to uopšte neki dualizam, jer oba ta načela jesu materijalna i zajedno grade jednu celinu. Stoičko učenje je, dakle, monistički materijalizam, iako se to stanovište ne zastupa dosledno. Nije sigurno kakvo je u tom

* Alkestida, Pelijeva (Πελίας) kći, pristala je da zameni svog muža Admeta u smrti, kada su to odbili i njegovi roditelji. Tu žrtvu nisu prihvatili bogovi, pa je nju (prema jednoj verziji) Herakle izbavio iz hada. Kad ju je doveo pred Admeta, ovaj nije verovao da je Alkestida ponovo živa. — *Prim. prev.*

**... *τὸ μὴδὲν ἔχουσιν ἑνότημα*, *Adv. Log.* I, 254.

⁷ *Sext. Emp., Pyrr. Hyp.*, I 228; *Adv. Math.*, 7, 254 sq = *Pros logicos* I, 254.

*** Grč. semeni logosi, stvaralačka načela prema kojima se umno uređuje tvar. — *Prim. prev.*

**** Grč. čineće i trpeće (načelo). — *Prim. prev.*

pogledu bilo Zenonovo gledište, ali Kleant i Hrisip su, izgleda, ta dva načela shvatili kao u osnovi jedan isti činilac.

»Sve su to delovi goleme celine,
Čije je telo Priroda a Bog duša.«⁸

Pasivno načelo jeste materija lišena kvaliteta, dok je aktivno načelo immanentni um ili bog. Prirodna lepota ili svrhovitost u prirodi ukazuje na to da u svemiru postoji misaono načelo, odnosno bog, koji je u svom providenju sve uredio za dobro čoveka. Štaviše, pošto najviši deo prirode, čovek, poseduje svest, ne može se tvrditi da je čitav svet lišen svesti, jer celina ne može da bude manje savršena od dela. Bog je stoga svest sveta. Pa ipak, bog je, kao i tvar na kojoj dela, materijalan. »(Zenon)... *Nulla modo arbitratatur quidquam effici posse ab ea (natura) quae expers esset corporis...* — *nec vero aut quod efficiretur, posse esse non corpus.*«⁹ *ὄντα γὰρ μὴ τὰ σώματα καλοῦσιν.*¹⁰ Stoici su, slično Heraklitu, činili vatru tvorju svih stvari. Bog je aktivna vatra (*πῦρ τεχνικόν*)*, immanentna svemiru (*πνεῦμα διήκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου*)**, ali je on istovremeno i prvobitan izvor iz kojeg su proistekli grublji elementi koji čine telesni svet. Ti grublji elementi potiču iz boga i ponovo se naširoko rastvaraju u njemu, pa sve što postoji jeste ili prvobitna vatra — bog po sebi — ili bog u svojim različitim stanjima. Kada se svet nalazi u stanju postojanja, bog stoji prema njemu kao duša prema telu, budući da je on duša sveta. On nije nešto potpuno različito od tvari sveta, svog tela, već predstavlja finiju tvar, pokretno i oblikujuće načelo — dok je grublja tvar, od koje je oblikovan svet, sama nepokretna i neoblikovana, mada sposobna da primi sve vrste kretanja i oblika.

»Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus qua omnia reguntur.«¹¹

⁸ Pope, *Essay on Man*, I, 267.

⁹ *Cic., Acad., Post.*, 1, 11, 39. [(Zenon) je smatrao da od one (prirode) koja je bez tela ne može da se izvede nikakvo (činjenje)... — doista, ni ono što čini ni ono čemu se čini ne može da bude netelesno.] — *Prim. prev.*

¹⁰ *Plut., De Comm. Notit.*, 1073 e. (Bivstvjućim pak nazivaju samo tela. — *Prim. prev.*)

* Grč. tvoračka vatra. — *Prim. prev.*

** Grč. dah protežući kroz celinu kosmosa. — *Prim. prev.*

¹¹ *Cic., Acad. Post.*, 2, 41, 126. (»Čini se da je Zenonu i gotovo svim ostalim stolicima eter najviši bog, obdaren duhom, koji svim vlada.« — *Prim. prev.*)

Stavci - mišljenja - Krišna je pisanje, bogoslužna pisanje
opisana gime

Dakle, bog, ὁ Λόγος, jeste delatno načelo koje u sebi sadrži aktivne forme svih stvari koje treba da postoje, a te forme su λόγοι σπερματικοί. Te aktivne — ali materijalne — forme jesu »semena«, čijim delovanjem, sa razvitkom sveta, nastaju pojedinačne stvari; ili još pre, one su semena koja se razvijaju u oblike pojedinačnih stvari. (Konceptija semenih logosa se ponovo sreće u novoplatonizmu i kod sv. Avgustina, i to pod nazivom *rationes seminales*.) U materijalnom razvitku sveta deo vatrene pare, od koje se sastoji bog, preobraća se u vazduh, a iz vazduha nastaje voda. Iz jednog dela vode nastaje zemlja, dok drugi deo ostaje nepromenjen, a treći deo se pretvara u vazduh koji razređivanjem prelazi u polaznu vatru. Tako, dakle, nastaje »telo« boga.

Kao što smo ranije videli, Heraklit najverovatnije nikada nije zastupao učenje o sveopštem požaru u kome se čitav svet vraća prastarj vatri iz koje je i nastao. Međutim, pouzdano je da su stoici uveli to učenje o sveopštem požaru (ἐκπύρωσις); prema tom učenju, bog oblikuje svet a zatim ga sveopštim požarom vraća nazad u sebe, tako da otuda dolazi beskrajn niz građenja i razaranja sveta. Svaki novi svet u svim pojedinostima podseća na prethodni; na primer, svaki pojedinac se pojavljuje u svakom uzastopnom svetu i vrši iste radnje koje je izvodio u svojoj prethodnoj egzistenciji. (Uporedi Ničeovu ideju o »večitom vraćanju«.) Dosledno tom uverenju stoici su poricali ljudsku slobodu, ili još bolje, sloboda je za njih bila svesno delanje, sa priklanjanjem onome što bi pojedinac i inače učinio. (To shvatanje nas pomalo podseća na Spinozino.) Tu prevlast nužnosti stoici su izražavali konceptom sudbine (Εἰμαμένη); sudbina nije nešto različito od boga i sveopšteg uma, niti može da se razdvoji od providenja (Πρόνοια) koje sve uređuje u najbolji poredak. Sudbina i providenje su samo različiti vidovi boga. Međutim, taj kosmološki determinizam se modifikuje stoičkim isticanjem unutrašnje slobode; čovek može da promeni svoj sud o događajima i svoj stav prema događajima, uviđanjem da su oni izraz »božije volje«. U tom smislu čovek jeste slobodan.

Pošto su smatrali da bog upravlja svim stvarima radi onog najboljeg, stoici su morali da objasne zlo u svetu ili da ga bar dovedu u sklad sa svojim »optimizmom«. Hrisip se bio posebno poduhvatio uvek složenog formulisanja teodiceje, uzimajući za svoju temeljnu postavku shvatanje da nesavršenost pojedinačnih stvari vodi ka savršenosti celine. Otuda bi sledilo da nikakvo zlo ne postoji u stvarnosti ako se stvari

Stavci - mišljenja - Krišna je pisanje, bogoslužna pisanje
opisana gime

razmatraju *sub specie aeternitatis**. (Ako nas to podseća na Spinozu, na Lajbnica nas podseća ne samo stoički optimizam već i učenje da u prirodi nema potpuno jednakih pojava.) U četvrtoj knjizi o providenju Hrisip dokazuje da dobra ne bi mogla da budu bez zla, s obrazloženjem da nijedan član para suprotnosti ne može da postoji bez drugog člana, pa uklanjanjem jednog uklanjanju se, u stvari, obadva.¹² Sigurno da ima mnogo istine u toj tvrdnji. Na primer, egzistencija stvo- renja obdarenog čulima i sposobnog da uživa povlači za sobom i osećanje bola — naravno, ako bog ne odredi drugačije; ali mi sada govorimo o prirodnom stanju stvari a ne s natprirodnim božanskim zakonima. Štaviše, iako se o bolu govori kao o zlu, izgleda da on — u nekom pogledu jeste dobro. Na primer, kada već postoji mogućnost kvarenja naših zuba, zubobolja je, čini se, određeno dobro ili blagodat. Poremećaji u zubima sigurno su jedno zlo — ali ako je mogućnost kvarenja data — nama bi bilo još gore kada ne bi bilo zubobolje, jer ona je signal za opasnost i opominje nas da je vreme da naše zube pregleda zubar. Slično tome, ako nikada ne bismo osećali glad — dakle, jednu vrstu bola — mogli bismo nedovoljnom ishranom da oštetimo zdravlje. To je Hrisip jasno uvideo dokazujući da je dobro što čovek ima osetljivo sazdanu glavu, iako sama činjenica da je njena građa krhka za sobom istovremeno povlači opasnost od povrede čak i od srazmerno blagog udara.

Ali ako fizičko zlo nije tako velika nevolja, šta reći za moralno zlo? Prema stoicima, nijedan čin nije zao i pokudan po sebi: namera, moralno stanje onog ko deluje i od koga čin proističe, to je ono što određeni akt čini zlom: čin kao nešto po sebi ostaje indiferentan. [Ako to znači da dobra namera opravdava svaki čin, onda će čin biti u moralnom poretku, bez obzira na to da li je bio dobar ili rđav; pa ipak, ako delatnik sa iskreno dobrom namerom izvodi rđav čin u stanju nevinog neznanja o nesaglasnosti spomenutog čina sa pravilnim rezonovanjem, taj čin biće samo *materialiter*** zao a delatnik neće skriviti formalan greh.¹³ Međutim, ako se taj

* Lat. pod vidom večnosti. — Prim. prev.

¹² Apud Gellium, *Noctes Atticae*, 6, 1.

** Lat. sadržinski. — Prim. prev.

¹³ Jedan čin, tj. ljudski čin, i to onaj koji proističe iz slobodne volje ljudskog delatnika, jeste *materialiter* (ili *objektivno*) dobar odnosno rđav, utoliko ukoliko je objektivno u saglasnosti ili nesaglasnosti s ispravnim rezonovanjem, s objektivnim prirodnim zakonom.

čin posmatra samo po sebi kao nešto dato, nezavisno od njegovog svojstva kao ljudskog čina, onda je Hrisip u pravu kada kaže da čin kao takav nije zao — u stvari, on je dobar. Da on ne može da bude zao sam po sebi lako može da se pokaže na jednom primeru. Fizička radnja, ono što se stvarno zbiva, upravo je ista i kada čovek biva smrtno pogođen (u jednom ubistvu) i kada gine u nekoj bici za vreme pravednog rata: *moralno* zlo nije nešto pozitivno dato u samom ubistvu, već nešto do čega se dolazi tek apstraktnim razmatranjem radnje. Moralno zlo, razmatrano upravo kao takvo, ne može da bude nešto pozitivno dato, jer bi se ta pozitivnost odražavala i na dobroti Tvorca, izvora sveg bivstvujućeg. Moralno zlo u biti čini nedostatak pravilnog uređenja ljudske volje, koja u rđavom ljudskom činu nije u skladu s ispravnim rezonovanjem.] Međutim, ako čovek može da ima ispravnu nameru, on može da ima i pogrešnu nameru; otuda i u moralnoj sferi, ništa manje nego u sferi prirode, suprotnosti međusobno povlače jedna drugu. Kako hrabrost, pitao je Hrisip, može da se razume odvojeno od kukavičluka ili pravednost odvojeno od nepravednosti? Baš kao što sposobnost da se oseti zadovoljstvo podrazumeva sposobnost da se oseti bol, tako i sposobnost da se bude pravedan podrazumeva sposobnost da se bude nepravedan.

Ukoliko je Hrisip naprosto imao na umu to da sposobnost za vrlinu *de facto* implicira sposobnost za porok, on govori nešto istinito, pošto je čovek u svom sadašnjem životu u ovom svetu, i sa svojim ograničenim razabiranjem najvišeg dobra (*summum bonum*), slobodan da bude krepostan, a ta sloboda takođe podrazumeva i slobodu činjenja greha. Otuda nikakav valjan argument protiv božanskog providenja ne može da se izvede iz mogućnosti, ili čak egzistencije moralnog zla u svetu, naravno, pod pretpostavkom da je posedovanje moralne slobode nešto dobro za čoveka i da je bolje moći slobodno izabrati vrlinu (čak i ako to podrazumeva mogućnost poroka), nego nemati uopšte nikakve slobode. Ukoliko Hrisip hoće da kaže da prisustvo vrline u univerzumu nužno implicira i prisustvo njene suprotnosti, s obrazloženjem da suprotnosti uvek za sobom povlače jedna drugu, on tvrdi nešto pogrešno, jer ljudska moralna sloboda, iako sadrži mogućnost poroka u ovom životu, ne uključuje nužno i njegovu realnost.

Svesna namera delatnika ne može da izmeni objektivni ili materijalan karakter ljudskog čina, čak iako ga, u slučaju nekog objektivno rđavog čina, može zaštititi od formalne moralne pogreške.

(Naravno, opravdanje moralnog i fizičkog zla, izvinjavanje zla tezom da se dobro više ističe njegovim prisustvom, moglo bi, ako se na njemu suviše istrajava, isto tako lako da se preobrazi i u pogrešno gledište. U uslovima sadašnjeg uređenja sveta sigurno je bolje da čovek bude slobodan, i da tako bude u stanju da greši, nego da bude bez slobode; ali bolje je da čovek svoju slobodu usmerava prema izboru vrlinih činova; najbolje stanje sveta bi bilo ono u kome bi svi ljudi uvek činili ono što je ispravno, ma koliko bi prisutnost poroka mogla, inače, reljefno da istakne dobro.)

Nije najsrećnija Hrisipova zamisao da bi neke spoljašnje nesreće mogle biti posledica previda providenja (kao kada se zbog nekakvog propusta dogode sitne nezgode u velikom domaćinstvu kojim se, inače, dobro upravlja);¹⁴ on je ispravno uvideo da fizička zla koja narušavaju dobro mogu da se preobrate u blagodat, kako za pojedinca (kroz njegov unutrašnji stav prema njima) tako i za čovečanstvo široko uzevši (na primer, ukoliko podstiču lekarska istraživanja i progres). Nadalje, zanimljivo je zapaziti da Hrisip iznosi jedan argument koji se kasnije ponovo javlja, recimo u novoplatonizmu, kod sv. Avgustina, Barklija (Berkeley) i Lajbnica, a prema kome izlazi da zlo u univerzumu više ističe dobro, baš kao što na dobroj slici prija kontrast svetlosti i senke, ili da navedemo primer koji upotrebljava sam Hrisip: »kao što komedije donose smešne stihove koji, iako rđavi po sebi, ipak pridodaju neku draž celini komada«¹⁵.

U neorganskim predmetima opšti duh ili *πνεῦμα* deluje kao ustrojstvo (*ἔξῃς*) ili načelo kohezije, a to jednako važi i za biljke — koje nemaju nikakvu dušu — mada njihovo ustrojstvo (*ἔξῃς*) uključuje moć kretanja i mada se ono uzdiže do ranga prirode (*φύσις*). Životinje imaju dušu (*ψυχή*), koja se pokazuje u moćima predstavljanja (*φαντασία*) i požude (*ὀρεή*), a ljudska bića poseduju razum. Dakle, čovekova duša je najplemenitija od svih duša: doista, ona je deo božanske vatre koja je usađena u ljude za vreme stvaranja, a zatim prenošena rađanjem, jer kao i sve drugo, i ona je materijalna. Prema Hrisipu, *τὸ ἡγεμονικόν*, vladajući deo duše, ima sedište u srcu; Hrisip je taj zaključak izveo očigledno na temelju toga što glas, kao izraz misli, potiče iz srca. (Neki drugi stoici

¹⁴ Plut., *De Stoic. repugn.*, 1051c.

¹⁵ Plut., *De comm., notit.*, 1065 d; Marcus Aurel., *Samom sebi*, VI, 42.

su smestali τὸ ἡγεμονικόν u glavu.) Lična besmrtnost jedva da je bila mogućna u stoičkom sistemu; stoici su tvrdili da se sve duše vraćaju u prvobitnu vatru u vreme svetskog požara. Jedino je predmet raspravljanja bilo pitanje koje duše i posle smrti traju sve do sveopšteg požara; dok je Kleant učio da sve ljudske duše traju do svetskog požara, Hrisip je to dopuštao samo dušama mudrih.

U jednom monističkom sistemu, kakav je bio stoički, teško bi mogao da se očekuje bilo kakav stav o ličnoj posvećenosti božanskom načelu; ali činjenica je da se takva tendencija nesumnjivo oseća. Ona se može posebno zapaziti u slavnoj Kleantovoj »Himni Zevsu«:

Najdičniji od besmrtnih, mnogiimeni, sveltadaru večni,
Zevse, predvodniče prirode, što zakonom svime upravljaš,
zdravo; jer pravo je da te svi smrtnici zazivaju. Oni su, naime, od
tvoga roda, nasleđe govora zadobivši
jedini što kao smrtni žive i gmižu po zemlji;
Stoga ću te slaviti himnama i tvoju moć opevaću uvek.
Tebe odista cela ova vasseljena oko zemlje kružeća
sluša kamo god je vodiš, i dragovoljno ti se vlasti podvrgava;
Tako silnu pomoćnicu imaš u nepobedivim rukama
dvogubu, vatrenu, uvek živu munju;
Jer se od njenog damara u prirodi sve <dovršava>;
Njome ti podižeš opšti logos, koji kroz sve
prodire, mešajući se s velikim kao i malim svetlima.
Pomoću nje tako veliki postao si, najviši kralj nad svime.
Niti nastaje kakvo delo na zemlji bez tebe,
niti pod eterskim božanskim svodom, niti na moru,
osim onoga što rđavi čine u svojem bezumlju;
Ali i krivo znaš ti da učiniš pravim,
da urediš ono neuredno a nemilo tebi je milo.
Jer ovako si u jedno združio sve valjano sa rđavim
tako da nastane jedan večno bivstvujući logos svega,
od koga beže i otiskuju se oni opaki od smrtnih,
nećrećnici, što za dobara posedom uvek žude,
niti uviđaju opšti zakon boga, niti razabiru —
a da su mu poslušni: s umom srećan život imali bi.
No, oni nerazumni hrle smesta iz zla u drugo,
jedni oko slave svadljivom brižnošću obuzeti, drugi na dobitke bacajući se bez obzira,
treći pak odajući se razuzdanosti i slasnim činima tela.
<A počnivši zla> zanose se čas jednim čas drugim,
trudeći se silno da bude sasma protivno tome.
Nego Zevse, svedarioče, crnooblačni munjobijo,
sačuvaj ljude od bedna neznanja,
ti ga oče odagnaj od naših duša i daj da postignemo
znanje, u koje se uzdaš s pravdom upravljajući svime,

da bismo ti počastvovani uzvraćali čašću,
slaveći neprestano himnama tvoja dela, kako dolikuje
onom smrtnom, pošto niti smrtnicima neke veće počasti ima niti
bogovima,
do da opšti zakon uvek s pravom opevaју¹⁶

Ovaj stav ličnog obožavanja najvišeg načela u nekih stoika ne znači da stoici nisu prihvatili popularnu religiju; naprotiv, oni su je uzimali u zaštitu. Istina, Zenon je izjavljivao da molitve i žrtve nisu ni od kakve koristi; pa ipak, stoici su politeizam opravdavali tezom da se prvo načelo ili Zevs očituje u prirodnim pojavama, na primer u nebeskim telima, tako da se poštovanje božanskog vezuje za te pojave — a to poštovanje treba protegnuti i na obogotvorene ljude ili »heroje«. Štaviše, stoička filozofija našla je mesta i za vraćanja i proročstva. To doista ne treba da bude veliko iznenađenje ukoliko se setimo da su stoici zastupali determinističko učenje i da su učili da su svi delovi i događaji u svemiru uzajamno povezani.

IV. Etika stoika

Koji je značaj etički deo filozofije imao za stoike može se videti na primeru Senekinog opisa filozofije. Seneka, naravno, spada u kasniju Stou, ali njegovo isticanje filozofije kao nauke o delanju bilo je uobičajeno i u ranoj Stoi. *Philosophia nihil aliud est quam recta vivendi ratio vel honeste vivendi scientia vel ars rectae vitae agenda. Non errabimus, si dixerimus philosophiam esse legem bene honestique vivendi, et qui dixerit illam regulam vitae, summ illi nomen reddidit.*¹⁷ Filozofija se, dakle, prvenstveno zanima za delatnu stranu života. Svrha života — sreća, εὐδαιμονία — sastoji se u vrlini (stoički shvaćenoj), tj. u prirodnom životu ili životu u skladu sa prirodom (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*); u slaganju ljudske

¹⁶ Stob. Ekl. I, 1, 12, p. 25. 3. Arnim I, 537. (Upor. prevod V. Gortana u: B. Bošnjak, *Grčka filozofija. Od Aristotela do Renesanse*, Matica hrvatska, Zagreb 1978, str. 127. — Prim. prev.)

¹⁷ Seneca, Frag. 17. (Filozofija nije ništa drugo do načelo ispravnog življenja ili nauka poštenog življenja ili veština ispravnog vođenja života. Nećemo pogrešiti ako kažemo da je filozofija zakonik dobrog i poštenog življenja, a onaj koji bi rekao da je ona pravilo života, podario bi joj svojstveno ime. — Prim. prev.)

* Grč. živeti u skladu sa prirodom. — Prim. prev.

aktivnosti sa zakonom prirode, ili ljudske volje sa božanskom voljom. Otuda poznata stoička maksima: »Živi u skladu sa prirodom.« Prilagoditi se zakonima svemira u širokom smislu, i usaglasiti svoje ponašanje sa svojom vlastitom bitnom prirodom ili umom, to je isto, jer svemirom upravlja zakon prirode. Dok su raniji stoici »prirodu« (Φύσις), koju čovek treba da sledi, više zamišljali kao prirodu čitavog svemira, kasniji stoici — od Hrisipa pa nadalje — težili su da prirodu shvate više sa jednog antropološkog stanovišta.

Stoičko shvatanje življenja u skladu sa prirodom razlikuje se, dakle, od starog kiničkog shvatanja, egzemplifikovanog u ponašanju i učenju Diogena. Za kinike je »priroda« označavala nešto prvobitno i nagonско, i stoga je život u skladu sa prirodom za njih podrazumevao hotimično izrugivanje konvencija i tradicija civilizovanog društva, izrugivanje koje se ispoljavalo u neuravnoteženom, a neretko, i u nepristojnom ponašanju. S druge strane, život u skladu sa prirodom bio je za stoike život u skladu sa delatnim načelom prirode, sa logosom, načelom u kome sudeluje i ljudska duša. Dakle, etička svrha življenja se, prema stoicima, u suštini, sastoji u podređivanju božanski utvrđenom uređenju sveta; doista, Plutarh nas obaveštava da je Hrisipovo opšte načelo bilo da se svako etičko istraživanje započne razmatranjem poretka i uređenja svemira.¹⁸

Osnovni nagon koji je priroda usadila životinjama jeste nagon za samoodržanjem; on za stoike predstavlja otprilike ono što bismo mi danas nazivali samousavršavanje ili samorazvatak. Međutim, čovek je obdaren razumom, sposobnošću koja ga čini nadmoćnim nad nerazumnim životinjama: stoga za čoveka »život prema razumu s pravom postaje život prema prirodi... Otuda Zenon, u delu *O prirodi čoveka*, prvi kaže da je cilj živeti u saglasnosti sa prirodom, što znači živeti prema vrlini, jer naš priroda vodi ka njoj. A živeti prema vrlini isto je, opet, što i živeti prema poznavanju (stvarnih) tokova prirode... naime, naše prirode su delovi celokupne (prirode). Stoga se cilj da (odrediti) kao život u saglasnosti sa prirodom, to će reći, (život) prema sopstvenoj prirodi kao i prema (prirodi) svega, (život u kome) ne činimo ništa od onog što bi prečio zajednički zakon, odnosno pravi razum, koji se kroz sve proteže, budući istovetan sa samim Zevsom,

¹⁸ Plut., *De Stoic. Repugn.*, c. 9 (1035a 1—f 22).

vladarem i gospodarem svega bivstvujućeg¹⁹. Kao što se vidi, Diogen Laertije, u svom prikazu etičkog učenja stoika, kaže da vrlina jeste život u saglasnosti sa prirodom, a za čoveka je život u saglasnosti sa prirodom život koji je u skladu s ispravnim razumom. (Kao što su drugi već ukazali, ta teza ne govori baš mnogo, jer iskazi — razumno je živeti u skladu sa prirodom i prirodno je živeti u skladu sa razumom — ne doprinose znatno utvrđivanju sadržaja vrline.)

Pošto su učili da se sve nužno pokorava zakonima prirode, stoici su bili izloženi sledećem prigovoru: »Kakva je korist od pozivanja na pokoravanje zakonima prirode, kada čovek ionako ne može da im se otrgne?« Stoici su odgovarali da čovek kao razumno biće, iako će, u svakom slučaju, slediti zakone prirode, ima tu povlasticu da može spoznati te zakone i svesno im se privoleti. Otuda moralno podsticanje ima smisla: čovek je slobodan da promeni svoj unutrašnji stav. (To shvatanje, naravno, blago rečeno, za sobom povlači preinačavanje determinističkog stanovišta — što će reći, da nijedan determinista nije, niti može da bude istinski dosledan, pa stoici nisu nikakav izuzetak od tog pravila.) Strogo uzevši, nijedna radnja kao takva za stoike nije ispravna niti pogrešna, jer determinizam ne ostavlja nikakvo mesto za dobrovoljno delanje i moralnu odgovornost; u nekom monističkom sistemu zlo jeste istinski zlo samo ako se razmatra sa nekog posebnog stanovišta — inače, *sub speciei aeternitatis* sve je ispravno i dobro. Čini se da su stoici prihvatili — teorijski bar — shvatanje da nikakve radnje nisu rđave po sebi; na primer, Zenon je dopuštao da nisu pogrešni čak ni kanibalizam, incest ili homoseksualnost kao takvi.²⁰ Naravno, Zenon nije imao nameru da preporuči takve radnje: on je hteo da kaže samo to da je fizički aspekt tih činova indiferentan, a da moralno zlo podrazumeva ljudsku volju i nameru.²¹ Kleant je izjavljivao da ljudsko biće nužno ide stazom sudbine: »pa i ako sam joj, postavši zao, protivan, tim više je sledim«²². A ista misao se sreće i u slavnoj Senekinoj izreci: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*.²³ Međutim, u praksi

¹⁹ Diog Laert., VII, 86 sq. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1970, str. 229. — *Prim. prev.*)

²⁰ Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.*, Vol. I, pp. 59—60. (Pearson, pp. 210 sq.)

²¹ Cf. Origen, c. *Cels.*, 4, 45 (P. G., 11, 1101)

²² Frag. 91. (Arnim, Frag. 527)

²³ Seneca, *Ep.*, 107, 11. (Sudbina vodi onog ko hoće, a onog ko neće vuče. — *Prim. prev.*)

je determinizam bio veoma modifikovan, jer učenje da je mudar čovek onaj koji svesno sledi stazu sudbine (učenje izloženo u Senekinoj upravo citiranoj izreci), spojeno s ekshortativnom etikom, u određenom obimu podrazumeva slobodu; kao što smo već primetili — čovek je slobodan da promeni svoj unutrašnji stav i da usvoji stav potčinjavanja i mirenja, a ne, recimo, stav pobune. Osim toga, stoici su, kao što ćemo videti, dopuštali ljestvicu vrednosti, a prećutno su podrazumevali da je mudar čovek slobodan da izabere više vrednosti i da se kloni nižih. Činjenica da nijedan deterministički sistem ne može biti u praksi konzistentan, ne treba da izaziva nikakvo iznenađenje, pošto sloboda jeste stvarnost koje smo svesni, a čak i kada se teoretski poriče, ona se ponovo uvlači na mala vrata.

Prema stoicima, samo je vrlina dobro u punom smislu te reči: sve što nije ni vrlina ni porok nije ni dobro ni zlo, već nešto indiferentno (*ἀδιάφορον*). »Vrlina je stanje usklađenosti, poželjna zbog sebe same, a ne zbog nekakvog straha ili nade ili bilo čega spoljašnjeg.«²⁴ U skladu s ovim gledištem o samodovoljnosti i samopoželjnosti vrline, Hrisip je ismejavao platonovske mitove o nagradama i kaznama u budućem životu. (S ovim se može uporediti i Kantovo učenje.) Međutim, kada je reč o tom središnjem području indiferentnog, stoici su tvrdili da su neke stvari poželjnije (*προηγμένα*), a da druge treba odbaciti (*ἀποπροηγμένα*), dok su neke, opet, indiferentne u užem smislu. To je bio ustupak praksi, i to možda na štetu teorije, ali je stoička doktrina bez sumnje podrazumevala stav da se vrlina sastoji u življenju, u saglasnosti sa prirodom. Otuda su stoici indiferentne stvari delili na: (1) one koje su u skladu sa prirodom i kojima se, stoga, može pripisivati neka vrednost (*τὰ προηγμένα**); (2) one koje su suprotne prirodi i stoga nevredne (*τὰ ἀποπροηγμένα***); i najzad (3) one stvari koje ne poseduju ni vrednost ni »nevrednost« (*τὰ ἀπαξία****). Na taj način, oni su, u stvari, sastavili jednu skalu vrednosti. Uživanje je rezultat ili posledica delatnosti i nikada ne može biti neki cilj. U tome su se slagali svi stoici, mada svi nisu išli toliko daleko kao Kleant, koji je smatrao da uživanje nije u skladu sa prirodom.

²⁴ Diog. Laërt., VII, 89. (Upor. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973, str. 230. — *Prim. prev.*)

* Grč. pretpostavljive (stvari). — *Prim. prev.*

** Grč. zapostavljive (stvari) — *Prim. prev.*

*** Grč. bezvredne (stvari). — *Prim. prev.*

Najznačajnije vrline za stoike jesu moralna razboritost (*φρόνησις*), hrabrost, suzdržanost ili umerenost, i pravednost. Te vrline stoje ili padaju zajedno u tom smislu da onaj koji poseduje jednu vrlinu poseduje i sve. Zenon je našao zajednički izvor svih vrлина u razboritosti (*φρόνησις*), dok je za Kleanta to bila suzdržanost (*ἐγκράτεια*). Međutim, uprkos razlikama, stoici su odreda prihvatili načelo da su vrline nerazlučivo povezane kao izrazi jednog istog karaktera, tako da prisutnost jedne vrline podrazumeva prisutnost svih. I obrnuto, smatrali su da kada je prisutan jedan porok, onda moraju da budu prisutni i svi poroci. Time se, dakle, posebno naglašava moralni karakter, a istinski moralno držanje — koje predstavlja ispunjenje dužnosti (*τὸ καθήκον*), izraz koji je, očigledno, skovao Zenon, ali koji pre označava ono što dolikuje nego dužnost u našem smislu) u ispravnom duhu — ima samo mudar čovek. Mudar čovek je bez strasti, a u pogledu svoje unutrašnje vrednosti on ne zaostaje ni za kime, čak ni za Zevsom. Staviše, on je gospodar svog vlastitog života, i može da izvrši samoubistvo.

Ako su sve vrline tako međusobno povezane da onaj koji poseduje jednu mora posedovati i druge, onda je veoma lako pretpostaviti da kod stoika nema stepenovanja vrline. Jedan čovek je ili pun vrлина, tj. potpuno moralan, ili on uopšte nema vrline. Čini se da su rani stoici imali upravo takvo stanovište. Otuda, prema Hrisipu, čovek koji je gotovo prešao čitav put moralnog napredovanja još nije krepostan, on još ne poseduje onu vrlinu koja predstavlja istinsku sreću. Posledica tog učenja jeste to da samo malo njih dospeva do vrline, i to u veoma poznim godinama života. »Čovek baza kroz zla čitavog svog života, a ako ne baš (čitavog), onda bar u većem delu života. A ako bi ikada dospeo do vrline, prekasno je, i on stiže na zalazak svog života.«²⁵ Ali, dok je za ranije stoike karakterističan ovaj strogi moralni idealizam, pozniji stoici su znatno više naglašavali moralno napredovanje, usredsređujući se na podsticanje ljudi da krenu i istraju stazom vrline. Tvrdi da nijedan pojedinac aktualno ne odgovara idealu mudrog čoveka, oni su ljudski rod delili na budale i one koji napreduju ka vrlini i mudrosti.

Karakteristično mesto stoičke etike jeste učenje o strastima i afektima. Afekti poput uživanja (*ἡδονή*), tuge ili potište-

²⁵ Von Arnim, I, 529, p. 120. (Sext. Empir., *Adv. Math.*, 9, 90)

nosti (λύπη), žudnje (ἐπιθυμία), i straha (φόβος), jesu nerazumni i neprirodni; i stoga, ukoliko želimo da postignemo stanje bestrasća, (ἀπάθεια), njih treba više potiskivati nego ublažavati i podešavati. U svakom slučaju, delovanje strasti i afekata treba ukloniti čim pređu u navike (νόσος ψυχῆς)*. Otuda je stoička etika u praksi velikim delom borba protiv »afekata«, nastojanje da se dostigne stanje moralne slobode i samostalnosti. (Međutim, stoici su težili da unekoliko ublaže to ekstremno stanovište, i stoga neki stoici dopuštaju mudrom čoveku racionalne emocije — εὐπαθείαι.) Jedan navod iz Seneka dobro ilustruje stoički stav kada je reč o samosavlađivanju.

»Quid praecipuum in rebus humanis est? non classibus maria compleretur nec in rubri maris litore signa fixissent nec deficiente ad iniurias terra errasse in oceano ignota quaerentem, sed animo omnia vidisse et, quia maior nulla victoria est, vitia domuisse. Innumerabiles sunt, qui populos, qui urbes habuerunt in potestate, paucissimi qui se, quid est praecipuum? erigere animum supra minas et promissa fortunae, nihil dignam illam habere putare, quod speres: quid enim habet dignum, quod concupiscas? qui a divinorum conversatione, quotiens ad humana recideris, non aliter caligabis, quam quorum oculi in densum umbram ex claro sole redierunt. quid est praecipuum? posse laeto animo tolerare adversa. quid quid acciderit, sic ferre, quasi volueris tibi accidere. debuisses enim velle, si scires omnia ex decreto dei fieri: flere, queri, gemere desciscere est. quid est praecipuum? in primis labris animam habere. haec res efficit non e iure Quirium liberum, sed e iure naturae. liber enim est. qui servitutem effugit. haec est assidua et ineluctabilis et per diem et per noctem aequaliter premens. sin intervallo, sine commeatu. sibi servire gravissima est servitus: quam discutere facile est. si desieris multa te posceris, si desieris tibi referre mercedem, si ante oculos et naturam tuam et aetatem posueris, licet prima sit, ac tibi ipsi dixeris: quid insanio? quid anhelio? quid sudo? Quid terram, quid forum verso? nec multo opus est, nec diu.«²⁶

* Grč. bolesti duše. — Prim. prev.

²⁶ Seneca, Nat. Quaest., III, Praef., 10—17.

[»Šta je to izuzetno u ljudskim stvarima? Ne to što je more ispunjeno brodovljem, niti što su na litici Crvenog mora učvršćena (pobednička) znamenja, niti to što se u nedostatku nevolja luta

Umaniti neprirodno i čuđ - neprirodno i čuđ
na neprirodno i čuđ - neprirodno i čuđ

Ova strana stoičke etike — naime, nastojanje da se postigne potpuna nezavisnost od svega spoljašnjeg — predstavlja njeno kiničko nasleđe; ali stoička etika ima i drugu stranu kojom je iznad kiničke filozofije, a ta strana jeste njen kosmopolitizam. Prema stoicima, svaki čovek je po prirodi društveno biće, a život u društvu jeste nalog razuma. Ali razum je zajednička suštinska priroda svih ljudi: otuda za sve ljude postoji samo jedan zakon i jedna otadžbina. Podela čovečanstva na zaraćene države je besmislena: mudar čovek je građanin, ne ove ili one pojedinačne države, već sveta. Iz ovoga sledi da svi ljudi imaju pravo da očekuju dobru volju od nas; i robovi imaju prava, pa čak i neprijatelji imaju pravo na našu milost i opraštanje. Tom prevazilaženju uskih socijalnih ograničenja očigledno je pogodovao monizam stoičkog sistema, ali se etička osnova stoičkog kosmopolitizma nalazila u temeljnom nagonu ili težnji ka samoočuvanju ili ljubavi prema sebi (οἰκισμός)*. Naravno, ta nagoniska težnja ka samo-

okeanom u potrazi za nepoznatom zemljom, nego sagledavanje svega dušom i, što je najveća победа, ovladavanje porocima. Bezbrojni su oni koji su imali narode i gradove u vlasti, malo ih je (koji su imali) sebe. Šta je izuzetno? Uzdići dušu iznad pretnji i obećanja sudbine; ništa ne smatrati dostojnim nađanja; šta, naime, sudbina ima što bi ti želeo? Kad god se od drugovanja sa božanskim (stvarima) okrećeš ljudskim, bićeš zaslepljen poput onih čije se oči sa jasne Sunčeve (svetlosti) vraćaju u gustu senku. Šta je izuzetno? Vedrog duha (moći) istrpeti ono neprijateljsko; sve što se dogodi podnositi tako kao da si hteo da ti se dogodi. Jer ti bi morao to hteti, ako znaš da se sve dešava po zapovesti boga: plakati, žaliti se i stenjati, znači odmetati se (od njega). Šta je izuzetno? Imati dušu na samim usnama. To čini čoveka slobodnim ne po građanskom pravu nego po prirodnom pravu. Slobodan je, naime, onaj koji je izbegao ropstvo. To ropstvo je postojano, neotklonjivo, jednako preteće i danju i noću, bez prestanka, bez odmora. Sebi služiti najteže je ropstvo. Razvrći (ga) lako je, ako se ostaviš mnogih zahteva samom sebi, ako prestaneš da nagrađuješ sebe, ako pred očima postaviš svoju prirodu i uzrast — čak i ako (si) u prvoj (mladosti) — i sebi kažeš: 'Zašto sam budala?' 'Zašto dahćem?' 'Zašto se znojim?' 'Zašto zemlju, zašto forum preokrećem?' Nije mi potrebno mnogo, niti zadugo.« — Prim. prev.]

* οἰκισμός = vlastitost, prisvojenost; to je učenje o prirodnom nagnuću čoveka, na osnovu koga se izvodi osnovna etička norma odnosno, to je shvatanje da životni cilj treba formulisati prema onome što je u skladu sa prirodom. U helenizmu se vodi rasprava o tome šta je čoveku od prirode pristalo, odnosno šta je prirodi čoveka saobrazno, usađeno, svojstveno (τὸ οἰκτιόν). Prema stoicima, to je nagonski poriv ka samoodržanju i prihvatanje vlastitog bića, dok je za epikurovce to zapravo težnja za zadovoljstvom i izbegavanje bola. Izvorno je izraz bio u vezi sa rečju οἰκισμός (kućna zajednica, članstvo u kućnom do-

očuvanju pokazuje se na prvom mestu u obliku ljubavi prema sebi, tj. u nečijem samoljublju. Ali ona se proteže i preko ljubavi prema sebi i obuhvata sve što pripada pojedincu: porodicu, prijatelje, sugrađane i, najzad, čitav ljudski rod. Ta ljubav je, prirodno, jača prema onome što je bliže pojedincu, a slabije što je predmet ljubavi udaljeniji, tako da se etički zadatak pojedinca sastoji u tome da on poziv ljubavi (οἰκείωσις) uzdigne tako da isti intenzitet ljubavi oseća i prema bliskim predmetima i prema onom udaljenom. Drugim rečima, etički ideal se postiže kada sve ljude volimo kao što volimo sebe same, ili kada naše samoljublje jednakim intenzitetom obuhvati sve što je povezano sa nama samima, uključujući tu i celo čovečanstvo.

mačinstvu). Otuda je kasnije dobio šire značenje: osećanja zajedništva, ljubavi prema bližnjima. Međutim, stoičko učenje o οἰκείωσις označava pre svega podređenost pojedinačnog živog bića samom sebi, a mnogo manje osećaj srodnosti i povezanosti živih bića uopšte (οἰκείωσις) što je bilo Teofrastovo učenje. — *Prim. prev.*

TRIDESET SEDMO POGLAVLJE

EPIKUREJSTVO

I Epikur, osnivač epikurovske škole, rodio se na Samosu 342/1. godine stare ere. Na Samosu je slušao platonovca Pamfila (Πάμφιλος)¹, a zatim na Teosu jednog Demokritovog sledbenika po imenu Nausifan (Ναυσίφανης), koji je prilično uticao na njega, uprkos Epikurovom kasnijem poricanju te veze.² Kada mu je bilo osamnaest godina, Epikur je došao u Atinu zbog vojne vežbe, a zatim se, izgleda, posvetio proučavanjima u Kolofonu. Oko 310. godine podučavao je u Mitileni — ali se ubrzo premestio u Lampsak — da bi se 307/6. godine preselio u Atinu gde je otvorio svoju školu.³ Sama škola se nalazila u Epikurovom vrtu, a od Diogena Laertija doznajemo da je filozof oporukom zaveštao kuću i vrt svojim učenicima. Zbog toga što je škola bila smeštena u vrtu epikurovci su dobili naziv οἱ ἀπὸ τῶν κήπων*. Još za života Epikuru su odavane gotovo božanske počasti, a taj kult osnivača je, bez sumnje, uzrok toga da je među epikurovcima filozofska ortodoksija održavana više nego u bilo kojoj drugoj školi. Učiteljeve glavne postavke učenici su morali da nauče napamet.⁴

Epikur je bio plodan pisac (prema Diogenu Laertiju, napisao je oko 300 radova), ali je izgubljena većina njegovih spisa. Diogen Laertije nam donosi tri Epikurova didaktička pisma, od kojih se pisma Herodotu i Menekeju (Μενεξίους) smatraju za autentična, dok se za pismo Pitoklu (Πιτοκλῆς) misli da predstavlja izvod iz jednog Epikurovog spisa, izvod koji je sastavio jedan njegov učenik. Sačuvani su i fragmenti

¹ Diog. Laërt., X 14.

² Cic. *De Nat. D.*, I, 26, 73; Diog. Laërt., X, 8.

³ Diog. Laërt., X, 2.

* Grč. »oni od vrtova«. — *Prim. prev.*

⁴ Diog. Laërt., X, 12.