

ARTUR PACEWICZ

## O PRZYJEMNOŚCI (*VOLUPTAS*) W TWÓRCZOŚCI KWINTUSA HORACJUSZA FLAKKUSA

W *Listach* Horacego niewątpliwie dostrzec można zafascynowanie filozofią – pojawiają się imiona kilku myślicieli: Empedoklesa, Demokryta, Arystyppa, Biona, Chryzypa, Krantora czy Epikura<sup>1</sup>. Jest to też z pewnością coś więcej niż zafascynowanie – w jego listach można dostrzec inklinacje filozoficzne w postaci moralizowania, którego celem jednakże nie jest instruowanie czytelnika, co ma myśleć i jak żyć, lecz przedstawienie efektów własnego namysłu nad tym, jak trudno kierować swoim życiem i podążać w nim określoną ścieżką<sup>2</sup>. Należy jednak zapytać, jaka to ścieżka? Jeśli założymy, iż w twórczości Horacego podmiot liryczny reprezentuje jakiś spójny światopogląd lub w jego przypadku przynajmniej przedstawiona jest próba ukazania dążenia do w miarę koherentnego zbioru przekonań, to zastanawiające są dwie deklaracje pojawiające się w twórczości poety. Pierwsza znajduje się w *Liście I 1*, gdzie z jednej strony pada bezosobowe odżegnanie się od formalnego przynależenia do jakiejś szkoły, z drugiej zaś pojawia się osobista deklaracja:

Nunc agilis fio et mensor civilibus undis  
virtutis verae custos rigidusque satelles,  
nunc in Aristippi furtim praecepta relabor  
et mihi res, non me rebus subiungere conor<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. np. Hor., *Ep.* I 1, 18; I 2, 4; I 4, 16; I 10, 44; I 12, 12; I 12, 20; I 17, 14; II 1, 194; II 2, 60.

<sup>2</sup> W.R. Johnson, *The Epistles*, [w:] *A Companion to Horace*, red. G. Davis, Malden – Oxford – Chichester 2010, s. 320–321. Por. M. Erler, *Römische Philosophie*, [w:] *Einleitung in die lateinische Philologie*, red. F. Graf, Stuttgart – Leipzig 1997, s. 539. C.W. MacLeod (*The Poetry of Ethics: Horace Epistles I*, „The Journal of Roman Studies” 69, 1979, s. 16) uznaje, iż w pierwszej księdze listów mamy do czynienia z przedstawieniem swoistej konwersji do filozofii.

<sup>3</sup> Hor. *Ep.* I 1, 16–19 (= fr. I A 130 Giannantoni [*I Cirenaici*, Firenze 1958] = SSR IV A 100 [*Socrates et Socraticorum reliquiae*, red. G. Giannantoni, Napoli 1990]); fragment nieujęty w zbiorze E. Mannebacha [*Aristippi et cyrenaicorum fragmenta*, Leiden – Köln 1961]): „Czasami myśl się w sprawach publicznych zanurza / i tam trwam jako strażnik, gdzie cnota prawdziwa; / Czasem mnie Arystyppa nauka porzywa / I stawiam nie nade mną rzecz, a mnie nad rzeczą” (tłum.

Tradycyjne odczytanie tych wersów podkreśla alternatywę (*nunc ... nunc*), która dotyczy dwóch starożytnych koncepcji filozoficznych – stoickiej pochwały życia społecznego oraz epikurejskiego projektu „życia w ukryciu” (*lathe biosas*)<sup>4</sup>. By jednak utrzymać odniesienie do epikureizmu przywołanie Arystyppa interpretowane jest jako wskazanie na prekursora tego hellenistycznego kierunku w kwestii ustanowienia przyjemności (*hēdonē*) jako celu życia<sup>5</sup>. Czy jednak słuszne jest przypisanie Horacemu takiego spłylenia rozumienia różnic w założeniach filozoficznych poczynionych przez cyrenaików i epikurejczyków, nawet jeśli uznać poetę za filozofa, który nigdy nie wykroczył w tym zakresie poza poziom amatora<sup>6</sup>? Można w to wątpić, zwłaszcza w świetle wyraźnie dostrzeganej dużej dozy samoświadomości podmiotu lirycznego oraz tego, jak Arystyppos ukazany jest w *Liście 17* pierwszej księgi, w którym tak silnie przeciwstawiony zostaje postaci cynickiej. Według A. Cuccharelli, podkreślającej wagę sokratycznego sposobu myślenia: „dla Horacego filozof ten [tzn. Arystyppos – A. P.] stanowi prawdziwy model postępowania, ale jedynie pod tym warunkiem, że kontroluje swe własne wybory i jest ciągle otwarty na rozmaite punkty widzenia, nigdy nie trzymając się niewolniczo jakiegokolwiek szkoły...”<sup>7</sup>.

Drugą deklarację odnaleźć można w *Liście 4* pierwszej księgi:

Inter spem curamque, timores inter et iras  
omnem crede diem tibi diluxisse supremum:  
grata superveniet quae non sperabitur hora.  
me pinquem et nitidum bene curata cute vises,  
cum ridere voles, Epicuri de grege porcum<sup>8</sup>.

J. Sękowski, [w:] Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Gawędy. Listy. Sztuka poetycka*, Wrocław 1988).

<sup>4</sup> Szerzej zob. np. G. Roskam, *Live unnoticed (Λάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden – Boston 2007.

<sup>5</sup> Tak np.: J. Krókowski (Horacy, *Wybór poezji*, oprac. J. Krókowski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1967, s. 260), R. Mayer (Horace, *Epistles. Book I*, red. R. Mayer, Cambridge 1994, s. 91–92), J. Moles (*Poetry, Philosophy, Politics and Play. Epistles I*, [w:] *Traditions & Contexts in the Poetry of Horace*, red. T. Woodman, D. Feeney, Cambridge 2002, s. 150–151), N. Holzberg, (*Horaz. Dichter und Werk*, München 2009, s. 202).

<sup>6</sup> R. B. Rutherford, *Horace, Epistles 2.2: Introspection and Retrospective*, „Classical Quarterly” 1981, s. 380.

<sup>7</sup> A. Cuccharelli, *Return to Sender: Horace's sermo from the Epistles to the Satires*, [w:] *A Companion to Horace*, s. 309. Wcześniej wagę Sokratesa dla filozofii Horacego podkreślał D. Beck (*Horaz als Kunstkritiker und Philosoph*, „Programm des Grossherzoglichen Gymnasiums zu Mainz. Schuljahr 1874–1875”, Mainz 1875, s. 26).

<sup>8</sup> Hor. *Ep.*, I 4, 12–16: „Pośród trosk i nadziei, gniewu i obawy / Uważaj za ostatni świt każdego rana, / A miłą ci się wyda chwila niespodziana. / Mnie zaś błyszczący od tłuszczu delikatna skóra; / Pośmiejesz się, gdy ujrzysz wieprza Epikura” (tłum. J. Sękowski, [w:] Kwintus Horacjusz Flakkus, *op. cit.*, s. 260).

W tym przypadku deklaracja wydaje się nie budzić wątpliwości – podmiot liryczny określa się mianem „wieprza z trzody Epikura”, co może oznaczać przynajmniej pewien stopień utożsamienia z naukami epikurejczyków<sup>9</sup>. Jednakże wersy poprzedzające, w których z jednej strony dostrzec można uznanie za wartość ograniczonej czasowo (a więc przygodnej?) egzystencji ludzkiej, z drugiej zaś opisanie wyglądu zewnętrznego podmiotu jako „otyłego”, „świetnie wyglądającego” i „o wspaniale wypielęgnowanej skórze”<sup>10</sup>, wskazuje, iż egzystencja ta swą wartość czerpie ze sfery materialnej oraz przejawia się wyłącznie w sferze materialnej. W szerszym kontekście – jeśli zakończenie listu odczytamy jako przeciwstawienie sposobowi życia reprezentowanemu przez adresata, którym jest Albius Tibullus – można w tekście tym odczytać konfrontację życia radosnego grupy ludzi (*grex*) cieszących się byciem „tu i teraz” (podmiot liryczny) oraz życia samotnego, poświęconego twórczości poetyckiej oraz rozważaniom filozoficznym, mimo iż wszystko (okoliczności i cechy charakteru) wskazuje na to, że powinno się cieszyć życiem (Tibullus). Czy taka postawa może być uznana za zgodną z filozoficzną linią rozważań epikurejczyków? By rozstrzygnąć (bądź uznać za nierozstrzygalną) kwestię, czy podmiot liryczny w twórczości Horacego skłania się ku wartościom cyrenaickim czy epikurejskim proponuję poddać analizie to, co obie te filozofie łączy (przynajmniej formalnie), a więc pojęcie *hēdonē* w jej wersji łacińskiej czyli pojęcie *voluptas*. W pierwszej części artykułu zostaną w skrócie przedstawione podstawowe założenia obu nurtów filozoficznych w aspekcie ujmowania przez nie kwestii przyjemności, w drugiej natomiast poddaną zostanie analizie te passusy twórczości Horacego, w których występuje termin *voluptas*. Od razu można zaznaczyć, iż z analiz zostają w ten sposób wyłączone pieśni, nawet te, które uznaje się za wyrażające myśl epikurejską, ponieważ – co zastanawiające – w nich termin ten nie jest obecny<sup>11</sup>. Tak więc w obszarze badań znajdują się listy, który to gatunek wykorzystuje filozofia do krzewienia swych poglądów przynajmniej od czasów Platona, a jest tak również w przypadku filozofii Epikura<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Zgodność tej deklaracji ze stanowiskiem Epikura stwierdza np. D. Konstan, *Epicurean Happiness: A Pig's Life?*, „Journal of Ancient Philosophy” 6, 2012, s. 1–24. Obecność filozofii Epikura w twórczości Horacego była już przedmiotem badań m.in. A. Kirchoffa (*Über die Stellung des Horaz zur Philosophie*, „Bischöfliches Gymnasium Josephinum und damit in Verbindung stehende höhere Bürgerschule zu Hildesheim”, Hildesheim 1873, s. 3–22) i N. W. DeWitta (*Epicurean Doctrine in Horace*, „Classical Philology” 1939, s. 127–134). Należy tu wspomnieć, iż w dziełach tego poety dostrzega się również wątki stoickie (np. A. Kirchoff, *ibidem*; J. Moles, *Poetry, Philosophy, Politics...*, s. 149–150) lub też jego stanowisko filozoficzne określa się mianem eklektycznego (np. O. A. W. Dilke, *Horace and the Verse Letter*, [w:] *Horace*, red. C. D. N. Costa, London – Boston 1973, s. 99; M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. I: *Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden 1985, s. 164).

<sup>10</sup> Pejoratywne odniesienie do nadmiernej troski o wygląd skóry odnaleźć można w *Ep.* I 2, 29.

<sup>11</sup> Np. *Hor. Od.* I 9; I, 11; II, 3. Zob. *Index verborum*, [w:] Quintus Horatius Flaccus, *Opera omnia*, red. F. G. Doering, t. 2, Leipzig 1826. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, tłum. M. Chase, Oxford – Cambridge 1995, s. 224; R. W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London – New York 1996, s. 97.

<sup>12</sup> O silnym wpływie epikureizmu na listy Horacego mówi np. P. L. Bowdith, *Horace and the Gift Economy of Patronage*, Berkeley – Los Angeles – London 2001, s. 168.

W obszarze tym znajdują się również satyry, chociaż należy pamiętać, iż oba gatunki można określić wspólnym mianem – *sermones*<sup>13</sup>.

## I

Szkoła cyrenaicka jest jedną z tak zwanych szkół sokratycznych czyli nurtów filozoficznych w ten czy w inny sposób wywodzących się z kręgu osób powiązanych z Sokratesem. Jej założycielem był Arystypos, autor kilkudziesięciu (lub przynajmniej kilkunastu) dzieł należących do nurtu zwanego *sokratikoi logoi*<sup>14</sup>. Niestety żadne z tych dzieł nie zachowało się do naszych czasów, a (re)konstrukcję ustaleń opiera się na dosyć skąpych świadectwach pośrednich. Na ich podstawie można stwierdzić, iż Arystypos uznawał przyjemność za największe dobro i podstawę, na której opiera się szczęście ludzkie<sup>15</sup>. Chociaż źródła przyjemności mogą być rozmaite, to nie prowadzi to wśród nich do różnic jakościowych czy ilościowych<sup>16</sup>. Sama *hēdonē* określana była w kategoriach filozofii natury jako ruch o charakterze łagodnym (*leia kinēsis*)<sup>17</sup>, którego źródłem są doznania zmysłowe. W ten sposób dostrzec można, iż zachodzi związek między aspektem fizycznym i epistemologicznym. W tym ostatnim Arystypos wskazuje, iż rzeczywistość doznania związana jest ściśle z czasem, a precyzyjniej rzecz ujmując, z jego częścią zwaną „teraźniejszością”. Wynikać to ma z tego, iż zdarzenia przeszłe nie istnieją i nawet pamięć nie jest zdolna przywrócić uprzednich doznań w formie realnej, a to, co ma zdarzyć się w przyszłości, ma charakter niepewny<sup>18</sup>. Tak więc szczęście osiąga człowiek tylko i wyłącznie w teraźniejszości, tu i teraz, kiedy aktualnie doznaje przyjemności osiągniętych dzięki doznaniom zmysłowym, a celem człowieka jest dążenie do tego, by ilość takich doznań maksymalizować.

Jeśli chodzi o źródła dotyczące filozofii Epikura, spadkobierczyni demokrytejskiego atomizmu, to stan ich zachowania jest o wiele bardziej zadowalający,

<sup>13</sup> J. W. Duff, *Roman Satire: Its Outlook on Social Life*, Berkeley – London 1936, s. 66.

<sup>14</sup> Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, II 84–85 (= I A 157 Giannantoni = fr. 121 Mannebach = SSR IV A 144). O *sokratikoi logoi* szerzej zob. np. D. Clay, *The Origins of the Socratic Dialogue*, [w:] *The Socratic Movement*, red. P. A. Vander Waerdt, Ithaca – London 1994, s. 23–47.

<sup>15</sup> I B 27 Giannantoni (= fr. 155 Mannebach = IV A 173); I B 28 Giannantoni (= fr. 157 Mannebach = *partim* SSR IV A 174); I B 31 Giannantoni (156 Mannebach = SSR IV A 177); I B 35 Giannantoni (= fr. 160E Mannebach = SSR IV A 181); I B 37 Giannantoni (= fr. 160B Mannebach = SSR IV A 183); I B 41 Giannantoni (= fr. 160D Mannebach = SSR IV A 187); fr. 160A Mannebach (= SSR I G 97).

<sup>16</sup> Diogenes Laertios II 87 (= *partim* I B 1 Giannantoni = fr. 191 Mannebach = *partim* IV A 172).

<sup>17</sup> I B 1 Giannantoni (= fr. 197A Mannebach = SSR IV A 172); I B 36 Giannantoni (= fr. 199 Mannebach = SSR IV A 182); I B 37 Giannantoni (= fr. 194 Mannebach = SSR); I B 70 Giannantoni (= fr. 198 Mannebach = SSR IV A 212); fr. 197B Mannebach; fr. 197C Mannebach (= SSR IV A 172).

<sup>18</sup> I A 75 Giannantoni (fr. 208 Mannebach = SSR IV A 174); I B 1 Giannantoni (= fr. 209 Mannebach = SSR IV A 174); I B 28 Giannantoni (fr. 207 Mannebach = SSR IV A 172).

aczkolwiek daleki od doskonałości. Pozwalają one jednak na uzmysłowienie sobie, jak ogromna różnica dzieli epikureizm od cyrenaizmu. Obie filozofie ściśle wiążą wprawdzie szczęście z *hēdonē*, jednakże odmiennie ją definiują. Epikureizm – jak wiadomo – to koncepcja wykluczająca istnienie sfery duchowej pojmowanej jako rzeczywistość odrębna od fizycznej. Dlatego też przyjemność jest zjawiskiem jak najbardziej fizycznym (materialnym), jednakowoż przyjemność to „nie odczuwanie cielesnego bólu oraz brak niepokoju w duszy”<sup>19</sup>. Sfera przyjemności nie jest czymś jednolitym – w jej obszarze zostaje wprowadzony podział na (1) przyjemności katastroficzne i (2) kinetyczne (odnoszone bądź do ciała, bądź do duszy) oraz hierarchię, w której (1) przedkładane jest nad (2). *Kinētikai hēdonai* związane są z procesami zaspokajania pragnień w sferze cielesnej lub duchowej, natomiast *katastēmatikai* są stanami osiąganymi poprzez nasycenie się. Dodatkowe zhierarchizowanie uzyskuje się na dwa sposoby. Po pierwsze, poprzez wskazanie na wyższość przyjemności duchowych nad cielesnymi, argumentując, iż pierwsze w aspekcie czasowym związane są z przeszłością, terażniejszością i przyszłością, a drugie wyłącznie z terażniejszością. Po drugie, dokonując podziału pragnień, których zaspokojenie prowadzi do przyjemności na (a) naturalne i konieczne, (b) naturalne i niekonieczne, (c) bezwartościowe (*kenai*)<sup>20</sup>. Pierwsze (np. pragnienie jedzenia i picia) należy zaspokajać, ale jest to bardzo łatwe; drugie z kolei (np. jedzenie kawioru lub picie wykwintnego wina) jest dopuszczalne, ale nie usunie cierpienia; trzecich natomiast (np. pragnienie bogactwa) należy unikać.

Jak więc widać, zachodzi olbrzymia różnica w podejściu do przyjemności między stanowiskami cyrenaickim i epikurejskim. Biorąc to pod uwagę, należy sprawdzić teraz, czy stanowisko względem *voluptas* w twórczości Horacego jest stanowiskiem zbieżnym z któryś z wymienionych i czy przedstawia postawę spójną, czy też nie.

## II

Ponieważ zarówno cyrenaicy jak też epikurejczycy uznawali istnienie przyjemności zmysłowych, chociaż odmiennie je waloryzowali, proponuję rozpocząć analizy od ujęcia *voluptas* właśnie w tym kontekście. Wyraźne odniesienie do zmysłów pojawia się w *Liście I* z książki drugiej:

<sup>19</sup> Diogenes Laertios X 131–132. Definicja ta pochodzi z *Listu do Menoikeusa* uwzględnianego w zbiorach H. Usenera (*Epicurea*, Leipzig 1887, s. 64), G. Arrighettiego (*Epicuro, Opere*, Torino 1960, s. 114–115), czy M. Isnardi Parente (*Epicuro, Opere*, Torino 1974, s. 192).

<sup>20</sup> Diogenes Laertios X 149 (również ta, XXIX teza z tzw. *kuriai doxai* znajduje się w zbiorach Usenera (s. 77–78), Arrighettiego (s. 130–131) i Isnardi Parente (s. 201)). W *Listie do Menoikeusa* (Diogenes Laertios X 127–128) przedstawiony jest nieco bardziej złożony podział, ale trójpodział obecny jest w przeważającej ilości opracowań dotyczących epikureizmu; zob. np. J. M. Rist, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge 1972, s. 117; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 3, Lublin 1999, s. 257; T. O’Keefe, *Epicureanism*, Durham 2010, s. 124–127.

verum equitis quoque iam migravit ab aure voluptas  
omnis ad incertos oculos et gaudia vana<sup>21</sup>.

Wypowiedź ta pojawia się w kontekście krytyki takich poetów, którzy wartość swej twórczości oceniają reakcją plebsu żadnego przede wszystkim oglądania widowisk bądź cechujących się wartką akcją, bądź zawierających elementy niezwykle, cudaczne. Takiej postawie tłumy powinni przeciwstawiać się ekwicy, przewyższający plebs zaletami charakteru i godnością (*virtus et honor*), lecz ze strachu (a być może i słabości moralnej) tego nie czynią. Dlatego też przedkładają przyjemność, jaka pojawia się z oglądania tego samego, co chce plebs, nad przyjemność czerpaną ze słów płynących ze sceny<sup>22</sup>. W innym liście Horacy sugeruje, że intensywne skupienie uwagi na doznaniach wzrokowych może sprawić, iż paraliżu doznaje nie tylko umysł, lecz również ciało<sup>23</sup>. Gdyby więc powiązać obie wypowiedzi poety, to można uznać, że przynajmniej w obszarze szeroko pojmowanej sztuki postrzeżenia pozbawione treści, które mogłyby zostać poddane refleksji, są źródłem jedynie przyjemności niewłaściwych, a odczuwana radość jest pusta tak – by sparafrazować Horacego – jak „puste są prawa bez obyczajów”<sup>24</sup>. Słuchanie angażowałoby więc umysł w postaci rozumienia treści oraz ich interpretacji, a przyjemność czerpana z tego miałaby wprawdzie źródło w doznaniu zmysłowym, ale przeżywana byłaby przede wszystkim we wnętrzu, w ludzkiej duszy, a przez to miała charakter właściwy.

Wydaje się, iż podobne rozróżnienie na przyjemności zredukowane wyłącznie do sfery zewnętrznej oraz te, których źródłem jest doznanie zmysłowe, ale odczuwa się je duchowo, zakłada wypowiedź z *Satyry II 2* (w. 19–20):

... non in caro nidore voluptas  
summa, sed in te ipso est.

Kontekst – przy wąskiej (dosłownej) interpretacji – wskazuje, iż podmiot liryczny odnosi to stwierdzenie do przyjemności związanych z piciem wina.

<sup>21</sup> Hor. *Ep.*, II I, 187–188: „Wszak u rycerstwa się także wszelka przyjemność przeniosła / z uszu do oczu niestałych, marnej zabawy pragnących” (tłum. M. Motty, [w:] Horacy, *Wybór poezji*, s. 314).

<sup>22</sup> Jak zwraca uwagę N. Rudd (Horace, *Epistles Book II and Epistle to the Pisones (Ars poetica)*, red. N. Rudd, Cambridge 1989, s. 107), na niekonieczny związek poezji wskazywał już Arystoteles: „Z pozostałych składników [tragedii – A. P.] śpiew jest najważniejszą ozdobą tragedii, natomiast widowisko, chociaż ma nie mniej wątpliwą moc budzenia afektów, jest elementem najmniej artystycznym i najluźniej związanym z samą sztuką poetycką. Tragedia posiada przecież swą moc oddziaływania nawet bez wystawienia na scenie i bez udziału aktorów. Poza tym w przygotowaniu widowiska większą rolę odgrywa sztuka scenografa niż poety” (Arystoteles, *Poetyka*, 1450b 15–20, tłum. H. Podbielski, [w:] Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, Warszawa 1988). Por. Arystoteles, *Poetyka*, 1462a 11–18.

<sup>23</sup> Hor. *Ep.*, I 6, 14; por. *Ser.* II 2, 5–6.

<sup>24</sup> Hor. *Carm.*, III 24, 36. Można by się pokusić o hipotezę, iż *gaudia vana* są echem epikurejskich *kenai hēdonai*.

Rozumiejąc te wersy dosłownie, można doszukiwać się tu stwierdzenia, iż przyjemność nie tkwi w wążaniu trunku, lecz w smakowaniu. Jednakże takie rozumienie wydaje się być zbyt wąskie, ponieważ powyższy cytat można rozumieć jako konstatację faktu, iż przyjemność nie jest w rzeczy (w tym przypadku w zapachu), a więc właściwe nie istnieje jako coś obiektywnego, lecz jest doznaniem właściwym dla istoty czującej, czyli takiej, której zmysł (węchu lub smaku) zostaje pobudzony przez dany przedmiot. „W tobie samym” znaczyłoby więc „w tobie jako istocie żywej obdarzonej zmysłami”. Taka interpretacja nie uwzględnia jednak dookreślenia przyjemności mianem „największa”, co sugeruje, że przyjemność odczuwa się poprzez oba zmysły, ale nie dzieje się to tak samo, ponieważ doświadczenie wewnętrzne w ogromnym stopniu przewyższa to, które płynie z pobudzenia powonienia. Można oczywiście stwierdzić, iż skoro wino jest płynem, to pełnię przyjemności uzyskuje się poprzez jego spożycie, ale nie wydaje się konieczne, iżby owo doświadczenie wewnętrzne ograniczone było tylko do odczuwania smaku, cały bowiem utwór dotyczy kwestii ogólnej: „Quae virtus et quanta [...] sit vivere parvo” (*Ser. II 2, 1*). W tym najszerszym kontekście wyraźnie widoczna jest pochwała życia umiarkowanego (*tenuis*) będącego czymś pomiędzy przepychem a skąpstwem (*sordidum*), co oczywiście przywodzi na myśl słynną *aurea mediocritas* wyrażoną w *Odzie II 10*. Koncepcja ta – jak wiadomo – ma swoje źródło w etyce Arystotelesa<sup>25</sup> i nie określa środka jako średniej arytmetycznej, lecz jako średnią wynikającą z rozumowego określenia własnych możliwości oraz z autorytetu mędrca. Jeśli przyjmiemy za autorytet podmiot liryczny *Satyry II 2*, to być może wiedza o tym, co sprawia nam największą przyjemność w danych okolicznościach stanowiłaby drugi element pozwalający na ukonstytuowanie *virtus vitae tenuis*. Jednakże nie będzie to z pewnością koncepcja Arystotelesowska, ponieważ w tej filozofii to nie *hēdonē* pełni rolę konstytuującą cnotę, lecz rozum. Być może więc, skoro mowa jest o największej przyjemności, należałoby odczytywać wspomnianą satyrę w kontekście epikurejskim? Życie umiarkowane byłoby wobec tego życiem, w którym zaspokajamy wyłącznie pragnienia naturalne i konieczne, a czasami naturalne i niekonieczne po to, by przede wszystkim zachować zdrowie (*Ser. II 2, 70–86*). Gdyby zdrowie oznaczało brak wszelkiego cierpienia, to faktycznie wypowiedź Horacego byłaby zgodna z postulatem Epikura, gdyż tak właśnie określał maksymalny stan przyjemności założyciel Ogrodu<sup>26</sup>.

Podobne wątki pojawiają się w *Liście I 2*. Podmiot liryczny podkreśla w nim, iż zdrowie jest warunkiem korzystania z tego, co się posiada. Posiada się jednak w różnym stopniu, a korzystać można na wiele sposobów i nie każdy z nich jest

<sup>25</sup> Tak *aurea mediocritas* interpretowana jest przez G. Davisa (*Polyhymnia. The Rhetoric of Horatian Lyric Discourse*, Berkeley – Los Angeles 1991, 167–169).

<sup>26</sup> Diogenes Laertios X 139 (teza III z *kuriiai doxai*); por. fr. 68 Usener (= fr. 21, 3 Arrighetti = Isnardi Parente, s. 280). O roli jedzenia, picia i zdrowia w życiu filozofa epikurejskiego zob. Diogenes Laertios X 130–131 (*List do Menoikeusa*); M. Pąkcińska, *Hedonistyczna etyka Epikura*, Warszawa 1959, s. 44.

właściwy. Przynajmniej jeden z nich zostaje napiętnowany poprzez stwierdzenie: „sperne voluptates: nocet empta dolore voluptas” (*Ep.* I 2, 55). Wypowiedź tę można by interpretować jako namowę do całkowitego porzucenia wszelkiego działania prowadzącego do przyjemności, a więc nakłaniającą do jakiejś formy ascezy. Jednakże treści z twórczości poety z Venosy, mimo uwypuklenia w nich wagi stanu określanego mianem *paupertas*, nie namawiają do zajęcia w życiu takiej postawy<sup>27</sup>. W związku z tym należy założyć, iż powyższy cytat wskazuje na podział przyjemności na takie, które są szkodliwe z powodu ich związku z bólem, oraz takie, które w taki związek nie wchodzą, a więc prawdopodobnie są nieszkodliwe. Z czego wynika owa szkodliwość? Użyty imiesłów *empta* sugeruje, iż w tym przypadku mamy do czynienia z procedurą wymiany handlowej, w której najprawdopodobniej ilość doznanej przykrości przeważa nad ilością uzyskanej przyjemności. Przy takiej interpretacji mielibyśmy do czynienia z aluzją do tak zwanego rachunku hedonicznego, z którego użytek czyni między innymi Epikur<sup>28</sup>. Zgodnie z terminologią założyciela Ogrodu podmiot liryczny w dziele Horacego namawiałby więc do porzucenia przyjemności, które nie są godne wyboru. Czy możemy je bliżej określić? Może to być przyjemność ze zdobycia czegoś (na przykład rzeczy, stanowiska), co ma charakter krótkotrwały, jeśli osobę, która to zdobyła, cechuje wada charakteru zwana chciwością (*avaritia*). Wada ta sprawia, iż natychmiast pojawia się chęć posiadania więcej, a więc i udręka związana z niemożnością zaspokojenia tego pragnienia. Może to być krótkotrwała radość z utraty przez sąsiada majątku, który był większy od posiadanego przez osobę charakteryzującą się zazdrością (*invidia*), które to uczucie jest dla niej największą udręką. Może to być także krótkotrwała satysfakcja płynąca z dokonanej zemsty, okupiona jednakże cierpieniem z nienawiści i szaleństwem w postaci gniewu. Mogą to być wreszcie wszystkie te pragnienia i przyjemności, które prowadzą do zniewolenia, a więc dobrowolnego zredukowania danej osoby do poziomu rzeczy, czego można dokonać jedynie z głupoty. Dlatego też należy panować nad nimi i ustanowić takie granice, które nie przeważają szali względem przyjemności<sup>29</sup>.

Ostrzeżenie co do wyboru przyjemności w kontekście rachunku hedonicznego przynoszą również wersy 39–40 *Satyry* I 2, które odnoszą się do przyjemności płynącej z cudzołożenia:

utque illis multo corrupta dolore voluptas  
atque haec rara cadat dura inter saepe pericla.

<sup>27</sup> H. C. Günther, *The First Collection of Odes: Carmina I–III*, [w:] *Brill's Companion to Horace*, red. H. C. Günther, Leiden – Boston 2013, s. 332.

<sup>28</sup> Diogenes Laertios X 129–130 (*List do Menoikeusa*). Wcześniej możliwość dokonywania takiego rachunku przyjmowali między innymi Protagoras, Antyfont i Platon. Zob. np. M. Nill, *Morality and Self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden 1985, s. 47, 69, 71; R. Weiss, *The Hedonic Calculus in the Protagoras and the Phaedo*, „*Journal of the History of Philosophy*” 1989, s. 511–529.

<sup>29</sup> Hor. *Ep.* I 2, 56–63; por. *Ser.* II 7.



I w tym wypadku przyjemność jest ograniczana, przerywana a nawet niszczo-  
na przez pojawiające się przykrości związane na przykład z koniecznością uciezki  
czy zemstą w postaci pobicia, zelzenia lub kastracji (w. 41–46), które w żaden spo-  
sób nie wydają się rekompensować występnie uzyskiwanej przyjemności z seksu.  
W najlepszym razie, w przypadku złapania przydarzyć się może utrata dobrego  
imienia, co z pewnością również nie należy do rzeczy przyjemnych (w. 133–134).  
Z pewnością nie mamy do czynienia z potępieniem przyjemności seksualnej jako  
takiej, lecz tylko taką jej postać, która wiąże się z jakąś postacią cierpienia. Jeśli  
chodzi szerszy kontekst i płaszczyznę filozoficzną, to w satyrze tej pojawia się  
słynny Stoik Katon, chwalcący zaspokajanie pożądania (*libido*) z prostytutkami,  
a nie czyimiś żonami (w. 33–35), a krytykę cudzołożności można odnaleźć rów-  
nież u innych przedstawicieli tego nurtu filozoficznego<sup>30</sup>. Jednakże w tej samej  
satyrze pojawia się również niejaki Fabius (w. 134), którym był prawdopodobnie  
Fabius Maximus, a w którego osobie – jak się przypuszcza – autor satyr wyraża  
krytykę filozofii spod szyldu Malowanego Portyku<sup>31</sup>. W satyrze tej wymieniony  
jest również epikurejczyk Philodemus (w. 121), którego dzieła Horacy znał dosko-  
nale i z którym prawdopodobnie dzielił grupę odbiorców<sup>32</sup>. Myśl wyrażona w po-  
wyższym fragmencie *Satyry* I 2 wydaje się świetnie zgadzać z tym, w jaki sposób  
epikurejczycy odnosili się do spraw seksu i cudzołożenia. Współżycie należy do  
przyjemności naturalnych i niekoniecznych oraz jest o tyle czymś, z czego można  
czerpać przyjemność, o ile nie niesie ze sobą cierpienia<sup>33</sup>. To jest również powód,  
dla którego należy unikać cudzołożenia:

epikurejczycy nie cudzołożą nie dlatego, że potępiają cudzołośćwo, ale dlate-  
go, że za najwyższe dobro uznają rozkosz, a wiele rzeczy uniemożliwiających  
ją może się przytrafić człowiekowi, który ulegnie jednej przyjemności  
cudzołośćwa, na przykład więzienie, uciezka, śmierć; często również  
czyhają na nich już wcześniej niebezpieczeństwa, mianowicie wówczas, gdy

<sup>30</sup> Zob. SVF I 244 (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, red. I. von Arnim, t. I, Stuttgart 1964); Seneka, *De matrimonio* F 23–54 (w: L. A. Seneca, *I frammenti*, red. D. Vottero, Bologna 1988, [korzy-  
stam z: L. A. Seneca, *La clemenza. Apocolocyntosis. Epigrammi. Frammenti*, red. L. de Biasi et alii, Torino 2009]); Epiktet, *Diatryby* II 4; Musonius Rufus XII (C. E. Lutz, *Musonius Rufus "The Roman Socrates"*, „Yale Classical Studies” 1947, s. 84–89).

<sup>31</sup> Zob. K. Freudenburg, *The Walking Muse. Horace on the Theory of Satire*, Princeton 1993, s. 110–112.

<sup>32</sup> D. Armstrong, *The Adresses of Ars poetica: Herculaneum, the Pisones and Epicurean Protreptic*, „Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici” 31, 1993, s. 185–230; A. D. Armstrong, *Horace Epistles 1 and Philodemus*, [w:] *Virgil, Philodemus, and the Augustans*, red. D. Armstrong et al., Austin 2004, s. 267–298. To, czy ci dwaj pisarze spotkali się osobiście, jest niewykluczone, ale nie można tego uznać za pewne; zob. A. Tsakirapoulou-Summers, *Horace, Philodemus and the Epicureans at Herculaneum*, *Mnemosyne* 51, 1998, s. 20–29.

<sup>33</sup> T. Brennan, *Epicurus on Sex Marriage, and Children*, „Classical Philology” 1996, s. 346–347.

obserwują, czy wyszedł z domu małżonek i ci wszyscy, którzy pilnują jego spraw<sup>34</sup>.

Oczywiście takiego uzasadnienia w *Satyrze* I 2 nie znajdziemy, co mogłoby skłaniać do wniosku, iż raczej nie mamy w niej do czynienia z filozoficzną argumentacją<sup>35</sup>. Jeśli jednak treści te były kierowane do konkretnego grona odbiorców, to autor mógł się spodziewać od nich znajomości takiego uzasadnienia. Wszelako czytelnik – ówczesny i dzisiejszy – bez odpowiedniego przygotowania filozoficznego może dostrzegać pewną niezgodność w postawie względem cudzołożenia prezentowanej w tym utworze<sup>36</sup>.

Jednakże w twórczości Horacego mowa jest nie tylko o przyjemności, którą się powinno odrzucić, lecz również o zakazanej. W *Liście* I 6, eksplikującym słynną formułę *nil admirari* najpierw w perspektywie ogólnej, a następnie szczegółowej<sup>37</sup>, pod koniec pojawia się teza, zgodnie z którą „dobrze pojeść” (*bene cenere*) nie jest tożsame z „dobrze żyć” (*bene vivere*), a wraz z nią nawiązanie do wydarzeń z XII księgi *Odysei* Homera:

[...] remigium vitiosum Ithacensis Ulixei,  
cui potior patria fuit interdicta voluptas<sup>38</sup>.

Wersy odnoszą się do wydarzeń, jakie miały miejsce na wyspie Trinakia, na której wypasane były trzody należące do Heliosa. Kirke, powtarzając przepowiednie Tejrezjasza z księgi wcześniejszej, ostrzegła Odyseusza, iż jeśli z winy ludzi zginą jakieś zwierzęta ze stad boga słońca, to okręt i załoga zginą. Sam Odyseusz przeżyje, ale powróci do ojczyzny samotnie, po długiej i pełnej nieszczęść tułaczce<sup>39</sup>. Mimo ostrzeżenia załoga decyduje się wylądować na Trinakii, Odyseusz wpierw odbiera jednak od niej przysięgę, że ograniczą swe pragnienia i zadowolą się jedynie pożywieniem zgromadzonym na okręcie<sup>40</sup>. Wizja powolnej śmierci głodowej – mimo świadomości bezbożności mającego nastąpić czynu – co uwidacznia się w propozycjach późniejszego odpokutowania w postaci

<sup>34</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VII 63, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1977 (= *partim* fr. 535 Usener = Isnardi Parente, s. 471).

<sup>35</sup> R. Mayer, *Sleeping with the Enemy: Satire and Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Roman Satire*, red. K. Freudenburg, Cambridge 2005, s. 154.

<sup>36</sup> Zob. np. C. Keane, *Figuring Genre in Roman Satire*, Oxford 2006, s. 85–86.

<sup>37</sup> H. Musurillo, *A Formula for Happiness: Horace Epist. 1.6. to Numicius*, „Classical World” 1974, s. 194–195; R. S. Kilpatrick, *The Poetry of Friendship. Horace, Epistles I*, Edmonton 1986, s. 66.

<sup>38</sup> Hor. *Ep.* I 6, 63–64: „Niczym ta Uliссора kiedyś swita cała, / która przyjemność ponad ojczyzną stawiała” (tłum. J. Sękowski, [w:] Kwintus Horacjusz Flakkus, *op. cit.*, s. 284; jak widać tłumacz pominął określenie *interdicta*, co jednak uzupełnione zostaje przez O. Jurewicza w komentarzu).

<sup>39</sup> Hom. *Od.* XII 127–141.

<sup>40</sup> *Ibidem*, XII 297–307. Występujący w tym ustępie przymiotnik *ekelos* (w. 301) według A. Heubecka (A. Heubeck, A. Hoekstra, *A Commentary on Homer's Odyssey*, Oxford 1989, s. 135) powinien być rozumiany jako „limiting your desires, being content”. O przysiędze szerzej zob. np. R. Hirzel, *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig 1902.

złożenia stosownych wotów – doprowadza jednak do tego, że załoga zabija zwierzęta z trzód, co pociąga za sobą wspomnianą przez Kirke karę<sup>41</sup>. W tym kontekście przyjemność określana przez Horacego mianem „zakazana” jest taką dlatego, że zakaz wynika przede wszystkim ze związania przysięgą, a więc zobowiązania, jakie każdy członek załogi powziął względem bóstwa. „Być zakazanym” można również rozumieć jako „to, czego nie należy wybierać”, a więc w tym konkretnym przypadku nie należy wybierać przyjemności płynącej z nadmiernego jedzenia (uczciowanie na Trinakii trwało 6 dni), ponieważ poprzez dokonanie *hubris* łamie się prawo boskie. Złamanie przysięgi i prawa okupione zostaje taką dozą przykrości, której w żaden sposób nie jest w stanie zrównoważyć uzyskana korzyść w postaci przyjemności. Tej przyjemności nie należy wybierać, ponieważ istnieje wiele innych, cenniejszych od niej, jak na przykład ta, która płynie z powrotu do ojczyzny i obcowania z najbliższymi osobami.

O ile w swoim życiu należy uważać na to, jakich przyjemności powinno się doznawać, a jakich unikać, o tyle nieco ostrożności i powściągliwości należy zachować przy określaniu przyjemności innych. Odniesienie do tego odnaleźć można w *Liście II 2* – w przypowieści o człowieku z Argos (w. 128–140), który nie był niskiego pochodzenia i cechował się szeregiem zalet charakteru: gospodarnością, przyjaznością, grzecznością, łagodnością i wyrozumiałością. Zasadniczo był człowiekiem zrównoważonym psychicznie, a jedynym jego dziwactwem było spędzanie od czasu do czasu radosnej chwili w pustym teatrze i oklaskiwanie sztuki, która rzekomo jest tam wystawiana. Niestety owa ekstrawagancja została uznana przez rodzinę za wadę i chorobę, którą należy uleczyć. Po zastosowaniu ciemierzycy ów mieszkaniec Argos wrócił do normalności i odezwał się do nich tymi słowami:

pol me occidistis, amici,  
non servatis, [...], cui exorta voluptas  
et demptus per vim mentis gratissimus error<sup>42</sup>.

Wydaje się, iż przesłanie tej paraboli jest jasne. Nie należy na siłę uszczęśliwiać człowieka, który tego tak naprawdę nie wymaga, bo w pełni daje sobie radę w życiu i nie jest osobą złą. Zastanawiać jednak może tak mocna reakcja ozdrowieńca, który wręcz oskarża przyjaciół o zbrodnię na nim. Po pierwsze, oskarża ich o pozbawienie przyjemności czerpanej ze „słuchanych” słów sztuki. Czy oznacza to, że nie czerpał przyjemności z zalet swojego charakteru oraz tego, iż nie był na tyle zdesperowany, zmuszony, szalony, ogarnięty bólem, wstydem czy

<sup>41</sup> *Ibidem*, XII 340–425.

<sup>42</sup> Hor. *Ep.* II 2, 138–140: „Zgubę przyjaciela, / nie ratunek daliście; wydarliście siłą / wadę umysłu, z którą tak dobrze mi było” (tłum. J. Sękowski, [w:] Kwintus Horacjusz Flakkus, *op. cit.*, s. 408).

wina, ażeby popełnić samobójstwo<sup>43</sup>? Jeśli nawet czerpał, to z pewnością radość, jaką sprawiało mu przybywanie sam na sam z własnymi omamami, była o wiele większa – być może największa, skoro stan „oderwania” od rzeczywistości był najmiłszy – od tamtych lub stanowiła niezbędne ich uzupełnienie, bez którego owe straciły na wartości, a całość życia sens. Po drugie, *de facto* oskarża przyjaciół o działanie wbrew jego woli, z użyciem siły, a więc o postępowanie, którego efektem jest krzywda, co nie jest znamieniem bycia przyjacielem i często stanowiło treść akcji greckich utworów dramatycznych<sup>44</sup>. Jak każdą przypowieść, tak i tę można interpretować na wiele sposobów. Można doszukiwać się w niej aluzji do epikurejskiego sposobu życia, o którym już wspomniano, określanego zwrotem *lathe biōsas*. Epikurejczyka nie wolno wrywać z jego Ogrodu/teatru, by pokazać mu „prawdziwe życie”, nawet jeśli uznaje się, iż życie w Ogrodzie stanowi pewną fikcję. Tylko takie bowiem życie jest w stanie zapewnić epikurejczykowi najwyższą przyjemność, a więc realizację najwyższego dobra. Tym jednak, co może wskazywać, iż nie jest to interpretacja odpowiednia, jest uznanie stanu oderwania za błądzenie (mimo iż jest to stan przyjemny). Można wskazywać, iż dla Epikura życie w Ogrodzie pretenduje do bycia stanem permanentnym, a nie tylko czasową formą oderwania się od tego, co według *opinio communis* jest normalne. Budzić wątpliwości może również samotna forma spędzania czasu na „słuchaniu” utworu dramatycznego, tymczasem życie w Ogrodzie to spędzanie czasu w otoczeniu ludzi myślących podobnie czyli przyjaciół<sup>45</sup>.

Można jednak powyższą parabolę rozumieć nieco szerzej – jako postawę człowieka uciekającego przed „normalnym” światem w głąb siebie i tam odnajdującego źródło prawdziwej przyjemności i sens życia. Wewnętrzne przeżywanie treści tragedii pozwala być może na oczyszczenie i odpowiednie formowanie relacji z osobami bliskimi, którzy powinni tę postawę zrozumieć. Samotnie prowadzone rozważania mogą przywodzić na myśl charakterystyczne dla filozofii ćwiczenia duchowe oraz specyficznie stoickie budowanie wewnętrznej twierdzy<sup>46</sup>.

Gdyby zaś wziąć pod uwagę kontekst całego listu, a więc krytykę zajmowania się poezją, to postawa obywatela Argos byłaby tożsama z zajmowaniem się poezją, a poeta byłby człowiekiem oderwanym od rzeczywistości, zajmującym się tym, co dyktuje mu wyobraźnia, co jest być może bardzo przyjemne, ale niewłaściwe z punktu widzenia prawdziwego sposobu egzystencji. Takiego człowieka należy wyleczyć, czyli przywrócić do rzeczywistości, aby dostrzegł, że nie należy

<sup>43</sup> O tych i innych powodach samobójstwa w starożytności zob. np. A. J. L. van Hoof, *From Autothanasia to Suicide. Self-Killing in Classical Antiquity*, London – New York 1990, s. 79–132.

<sup>44</sup> Zob. E. S. Belfiore, *Murder among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*, New York – Oxford 2000.

<sup>45</sup> O przyjaźni w filozofii epikurejskiej zob. np. J. M. Rist, *Epicurus on Friendship*, „Classical Philology” 1980, s. 121–129; D. Konstan, *Friendship from Epicurus to Philodemus*, [w:] *Epikureismo Greco e Romano*, red. G. Giannantoni, M. Gigante, Napoli 1996, s. 387–396.

<sup>46</sup> Zob. P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Kęty 2004.

zajmować się układaniem w miary słów, lecz własnego życia<sup>47</sup>. Ten wątek krytyczno-literacki pozwala na dostrzeżenie roli przyjemności w twórczości pisarskiej, gdyż pojęcie *voluptas* pojawia się również w „Sztuce poetyckiej” (w. 333–338). W niej to Horacy zwraca uwagę, iż celem poezji może być bądź użyteczność (*prodesse, idonea vitae, utile*), bądź sprawianie radości (*delectare, iucunda vitae, dulce*), bądź jedno i drugie zarazem<sup>48</sup>. To właśnie drugi czynnik jest ważny z perspektywy prezentowanych analiz, gdyż „*ficta voluptatis causa sint proxima veris*” (AP 338). Tak więc przyjemność sama w sobie, pozbawiona użyteczności, jest domeną wyłącznie doznań estetycznych związanych z imaginatywnym składnikiem poezji. Takie podejście można postrzegać jako element stoicki w koncepcji Horacego<sup>49</sup> lub też składnik epikurejski<sup>50</sup>.

Powyższe analizy wydają się wskazywać, iż przynajmniej w tym wycinku twórczości Horacego, jakim jest sposób użycia przez niego pojęcia *voluptas*, dostrzec można wyraźną inklinację do nadawania mu znaczenia epikurejskiego<sup>51</sup>, brak natomiast w badanym aspekcie odniesienia się do koncepcji cyrenaickiej. Za obecnością epikureizmu a przeciw cyrenaizmowi przemawia przede wszystkim podział przyjemności na takie, które są akceptowalne i nie do zaakceptowania, oraz te *passusy* z twórczości poety, w których krytyce poddaje się przyjemności zmysłowe. Jeśli chodzi o rozumienie badanych ustępów w kontekście filozofii Ogrodu, wątpliwości budzić może interpretacja przypowieści *Listu II 2*. Problem może tkwić jednak w samej formie tej wypowiedzi i w jej możliwych interpretacjach.

Uniwersytet Wrocławski  
Instytut Filozofii  
ul. Koszarowa 3/20, 51-149 Wrocław

<sup>47</sup> R. S. Kilpatrick, *The Poetry of Criticism. Horace, Epistles II and Ars Poetica*, Edmonton 1990, s. 24.

<sup>48</sup> Jak zauważa C. O. Brink (*Horace on Poetry. The 'Ars poetica'*, Cambridge 1971, s. 352) mamy tu do czynienia z nawiązaniem do hellenistycznej poetyki, a w szczególności Neoptolemosa z Parium. Źródła greckojęzyczne, w których odnaleźć można podobny pogląd, przytacza R. Heinze (*Virgils epische Technik*, Leipzig – Berlin 1915, s. 466–466, przyp. 1).

<sup>49</sup> Tak np. M. A. Grant, G. C. Fiske, *Cicero's "Orator" and Horace's "Ars Poetica"*, „*Harvard Studies in Classical Philology*” 1924, s. 63; J. Tate, *Horace and Moral Function of Poetry*, „*Classical Quarterly*” 1928, s. 65–72.

<sup>50</sup> W. Kroll, *Die historische Stellung von Horazens Ars Poetica*, „*Sokrates. Zeitschrift für Gymnasialwesen*” 1918, s. 88–89.

<sup>51</sup> Warto wspomnieć, iż *voluptas* w kontekście jedzenia z umiarem i umiarkowanego korzystania z przyjemności seksualnych występuje również w poemacie Lukrecjusza, z którego twórczością wiąże się myśl Horacego. Zob. B. Farrington, *The Meanings of Voluptas in Lucretius*, „*Hermetica*” 80, 1952, s. 27. O relacji między oboma poetami zob. np. W. Y. Sellar, *The Roman Poets of the Augustan Age. Horace and Elegiac Poets*, Cambridge 1892, s. 61; W. A. Merrill, *On the Influence of Lucretius on Horace*, Berkeley 1905; C. M. Schlegel, *Satire and the Threat of Speech. Horace's Satires Book I*, Madison 2005, s. 24–25.

ON PLEASURE (*VOLUPTAS*) IN THE WORKS OF HORACE

## Abstract

In the poetry of Horace, one can find two statements in the first person singular that point to the possible philosophical position of their lyric subject. The first one identifies this position with Cyrenaism (Ep. I 1) and the other one – with Epicureanism (Ep. I 4). While both philosophies are concerned with the concept of pleasure, which is elevated here to the highest value, they understand it differently. This paper is divided into two parts. The former offers a short reconstruction of the concept of pleasure in the aforementioned philosophies and the latter presents an analysis of those fragments of Horace's poetry in which the concept of *voluptas* appears. The analysis shows that in his poetry Horace is inclined to Epicurean rather than to Cyrenaic philosophy.

Key words: Horace, Aristippus of Cyrene, Augustan poetry, philosophy, Cyreneans, *voluptas*.

# CHARISTERIA

ALICIAE SZASTYŃSKA-SIEMION  
OCTOGENARIAE OBLATA AB AMICIS,  
COLLEGIS, DISCIPULIS

pod redakcją  
Gościwita Malinowskiego i Małgorzaty Wróbel