

ГРАДИНАТА ВО ИМПЕРИЈАТА

Проф. д-р Љубен Тевдовски

д-р Вера Хаци-Пуља

д-р Гаетан Хулот

[e-mail:ljuben.tevdovski@ugd.edu.mk](mailto:ljuben.tevdovski@ugd.edu.mk)



Publisher info:

Title:

Review of the Institute of History
and Archaeology RIHA

web address:

<http://js.ugd.edu.mk/index.php/RIHA>

ISSN: 2671-3144

eISSN: 2671-3152

First Published: 2010

Subject:

history, archaeology, anthropology
history of art, ethnology,
other humanities

Publisher:

Institute of History and Archaeology
FON, Goce Delcev University

Editor in Chief:

Ljuben Tevdovski
Goce Delcev University, Macedonia
ljuben.tevdovski@ugd.edu.mk

Editorial Board:

Todor Chepreganov
Goce Delcev University, Macedonia
Nevena Trajkov
Florida International University, USA
Trajce Nacev
Goce Delcev University, Macedonia
Jaromir Benes
Univer. of South Bohemia, Czech
Republic
Stojko Stojkov
Goce Delcev University, Macedonia
Aleksandar Bulatovic
Institute of Archaeology, Serbia
Verica Josimovska
Goce Delcev University, Macedonia
Svetla Petrova
Bulgarian Academy of Sciences,
Bulgaria
Oliver Cackov
Goce Delcev University, Macedonia
Vladimir D. Mihajlovic
University of Belgrade
Martin Husar
Constantine the Philosopher University,
Slovakia

Апстракт

Овој труд ја истражува врската помеѓу епикурејското учење и политиката. Општо земено, епикурејците го прифаќаат правилото кое налага одбегнување на политички ангажман во име на мирот и спокојството. Тие се застапуваат за *λάθε βίωσας* – за живеење „незабележано“, „скриено“ или „незнајно“ – начин на живот што е намерно аполитичен. Сепак, ова отфрлање на политиката може да се сфати како политички став во најширока смисла на зборот, и тоа – на три начини: (1) како замена за традиционалната граѓанска политика со „вистинската политика“, а која се состои во грижа за душата; (2) како одраз на општата политичка состојба во македонскиот империјалистички период, кога полисот е ставен во втор план; (3) како „рамнодушен конзервативизам“, кој претставува пасивно прифаќање на политичката реалност.

Сепак, оваа слика мора да се надополни со една поафирмативна епикурејска визија за политичкиот ангажман, како советување на владетели или вршење на јавна функција. Има три главни причини за ваквото активно вклучување во политиката: (1) врвното добро за епикурејците – задоволството – е компатибилно со

политички ангажман кај индивидуи со амбиција и желба за слава или чест; (2) грижата за пријателите може да добие политички облик, како поради можната политичка опасност за нив, така и во зависност од широчината на кругот на пријатели; (3) политичкото загрозување на атарксијата, било да се должи на посериозни или на помалку сериозни закани, како клевети против школата, може да изискува политичка акција со цел самозаштита.

Дополнително, епикурејците имаат основи за пасивна поддршка на одредени политички уредувања над други: (4) општо земено, епикурејците веруваат дека кралството носи мир и стабилност, па затоа и го претпочитаат во поглед на другите устројства; (5) структурата на големите империи, кои обединуваат различни територии и народи, фаворизираат друго начело кое се поврзува со епикурејците – космополитизмот.

Конечно, трудот прави и краток преглед на фактичката политичка инволвираност на неколку епикурејци и следбеници на епикурејството; Според анализата таа се јавува во три главни облици: (1) некои од овие се биле во пријателски односи со политичари, се обидувале да влијаат врз нив или ги советуваале; (2) најмалку еден епикуреец бил подготвен да се спротивстави на тиранијата преку заговор, па дури и атентат; (3) една група вршела јавни функции на конзули, сенатори или императори. Овој последен дел потврдува дека, и теоретски и практично, Градината нашла место во рамките на Империјата.

Клучни зборови:

градината, империјализам, *λάθε βιώσας*, македонски империјалистички период, политичка инволвираност.

Проф. д-р Љубен Тевдовски

д-р Вера Хаци-Пуља

д-р Гаетан Хулот

ГРАДИНАТА ВО ИМПЕРИЈАТА

Епикурејството е едно од највлијателните учења во македонскиот империјалистички период, а потем и во римскиот. Тоа се појавува со распаѓањето на империјата на Александар во ривалски кралства и процветува во подоцнежната Римска империја, за постепено да започне да опаѓа во IV в. н.е. Општо земено, епикурејците советуваат повлекување од политиката, обесхрабрувајќи од вклученост во јавните – политички – работи и од политички амбиции. Наместо тоа, тие се застапуваат за рамнодушност во поглед на политичките згоди и незгоди. Сепак, далеку од сигурно е дека епикурејското повлекување од политиката претставува апсолутно начело; напротив, постојат и забележителни исклучоци на истото – како теоретски, значи, засновани во учењето на школата, така и личосни, односно историски документирани постапки на дадени нејзини припадници. Оттаму, се поставува прашањето: поаѓајќи од ваквите исклучоци, дали сепак може да се добие позитивна визија за една „епикурејска политика“, и ако да – каква? Поинаку речено, како би изгледала Градината во рамките на Империјата?

Во 334 г. п.н.е., кога Александар III Македонски го преминува протокот Хелеспонт на пат кон Персија, Епикур имал седум години. По смртта на Александар, доаѓа до тнр. „војни на дијадосите“ – борби на генерали од војската на Александар за престолот на неговата империја; токму овие борби ќе доведат, конечно, до нејзиниот распад. Епикур го развива своето учење во овој турбулентен контекст. Одовде, неговиот повик за отфрлање на традиционалната политика во име на негување на внатрешен мир (*ἀταραξία*), за живеење незабележано (*λάθρῃ βίωσας*; буквално: „живеј незабележано!“, „живеј скриено!“, „живеј незнајно!“ итн.) и за пронаоѓање на задоволство далеку од толпата, во друштво на пријатели, не изгледа особено невообичаен. Како што славно пишува Епикур: „најпотполната безбедност се постигнува со спокојството и далеку од толпата“ (Диоген Лаертиј, Животите и мислењата...: X.143; делумно изменет превод). На отфрлањето на јавниот живот, Геерт Роскам гледа како на обид да се избегне „несреќа“: „Навистина, добропознато е дека

општо земено, Епикур го препорачувал одбегнувањето на јавниот живот, со сета несреќа која уследува од него“ (Roskam, 2020: 284). Наместо да се вклучат во политичките битки на времето, Епикур и неговите следбеници се посветуваат на грижа за душата – на сопствената, но и на туѓата – во потрага по блаженство.

Повикувајќи се на начинот на кој изразот е употребен од страна на Сократ во платоновитот *Горгија*, Мајкл Ерлер претполага дека иако епикурејците се спротивставуваат на „традиционалната политика“, со негувањето на доблеста и на благосостојбата меѓу пријатели, тие го прават ова на начин кој претставува „вистинска политика“ (Erler, 2020: 39-40). Ерлер тврди дека граѓанската политика и епикурејскиот начин на живот не се само различни, туку и дека овој е негативно поврзан со граѓанската политика. Имено, сфаќајќи дека учеството во *полисот* не може да го исполни идеалот на традиционалната политика, поточно, да обезбеди чувство на мир и безбедност, епикурејците сметаат дека тоа мора да се надополни, па дури и да се замени, со грижата за душата.

Истовремено, бројни толкувачи сметаат дека епикуровиот став кон политиката можеби бил политички одговор на превирањата во времето во кое живеел и творел, а не плод на чисто философско размислување. Како што забележува Сизан Стерн-Жиле, развојот на оваа квиетистичка позиција се должи на повеќе фактори врзани за империјата на Александар. Таа објаснува:

Во освојувањата на Александар, формирањето на обемна и хетерогена империја, како и исчезнувањето на *полисот* како политичка единица, вообичаено се препознаваат главните фактори за појавата на епикурејството. (Stern-Gillet, 1989: 276)

Тие се оние кои го поттикнале неговиот основач „да го проповеда своето добропознато повлекување од ‘затворот на [секојдневните] работи и политиката.’“ (Stern-Gillet, 1989: 276). Како тогаш епикурејско повлекување од јавната сфера, односно, од политиката, произлегол од политичкиот контекст во Империјата – и од нејзиното конечно распаѓање? Влијанието на споменатиот контекст врз истото може да се анализира низ три главни точки:

(1). „Истиснување“ на *полисот*: Како што сугерира Стерн-Жиле, *полисот* престанал да биде средиште на политичкиот живот. Иако изразот „исчезнување на *полисот*“ е можеби хиперболичен, преносот на политичката власт во далечни империјални центри ја направил политиката оддалечена и недостижна. Така, таа станува нешто во кое веќе не вреди човек да се вклучува, околу кое не вреди да се труди (Tarn, 1961: 327). Сепак, мора да се напомене и дека Ерик Браун се спротивставува на овој наратив, не само поради тоа што тој ја преувеличува „смртта“ на *полисот*, туку и поради тоа што погрешно ги ситуира квиетистичките философи по

дезинтеграцијата на империјата на Александар, а такви всушност постоеле и пред тоа (Brown, 2008: 79).

(2). Хетерогенизација на империјата: Создавањето на обемна, културно и јазично разновидна империја можеби го подрило чувството на заеднички граѓански идентитет кој му давал смисла на политичкото учество во времето кое претходело. Во една таква состојба на нештата, политиката станала апстрактна и отуѓувачка.

(3). Појава на небезбедност: Поделбите по падот на империјата на Александар создале атмосфера на неизвесност (за преглед на релевантни извори, види: Bergsma, Poot и Liefbroer, 2008: 398-99). Во овој контекст, епикурејското отстапување не се состои од прост ескапизам, туку од свесна или несвесна реориентација на интересот, која се јавува како одговор на трансформираниот политички пејзаж.

Конечно, уште во античко време, епикурејскиот квиетистички став наишол на бројни критики. На пример, Плутарх – кој експлицитно го вбројува Епикур и неговите следбеници меѓу оние кои „[бегаат] од секоја активност што вклучува амбиција (*φιλοτιμία*)“ (Plutarch, 1962: 135C-D) – тврди дека повлекувањето од политиката им прилега само на луѓе кои избрале живот на узур и осаменост, во сенка, лишени од пријатели и од чест (135B). Но пак, од ваквата епикурејска позиција, некои современи толкувачи влечат и политички импликации, сугерирајќи дека откажувањето од јавниот живот воопшто не е аполитично, туку претставува вид на „рамнодушен конзервативизам“. Така, следејќи го Герард Аалдерс, Френк Ватаи пишува:

Аалдерс точно ја дијагностицираше епикурејската позиција како политички квиетизам – прифаќање на статус кво-то, „конвенционален и конформистички став во поглед на политичките и општествените работи, со еден вид на рамнодушен конзервативизам.“ (Aalders, 1975: 43; Vatai, 2014: 123)

Одовде, епикурејскиот став за повлекувањето од јавната сфера може да се сфати како политички став во една поширока смисла на зборот, на најмалку три начини: прво, како спротивставување на турбулентноста на „традиционалната политика“, во име на еден вид на „вистинска политика“, заснована во грижата за душата; второ, како признание – или реакција – на политичката реалност на времето, особено во поглед на дислокацијата на *полисот* и појавата на империјалните структури; и трето, како став на „рамнодушен конзервативизам“, а кој се одликува со пасивно прифаќање на кој и да е политички режим што би се нашол на власт. Сепак, како што ќе видиме, епикурејството исто така овозможува и афирмативна или конструктивна визија за политичкиот ангажман и тоа – во тесна смисла на зборот.

Епикурејското повлекување од јавната сфера и воздржаноста од политички ангажман се води според императивот *λάθε βιώσας*;. Но, дали тој важи под било кои околности? И покрај централно место кое го зазема во склоп на епикурејската доктрина, правилото за одбегнување на политички ангажман има и одредени исклучоци (за општ преглед, види: Roskam, 2007: 50–56). Она што е значајно да се забележи во овој поглед е дека споменатите исклучоци не претставуваат кршења на правилото, а негови логични продолженија. Тие се темелат на основните начела на епикурејството и претставуваат флексибилна примена на неговото учење. Кои се тие исклучоци и каква слика создаваат за епикурејската политика во добата на кралства и империи?

(1). Прво, земајќи предвид дека за епикурејците, „врвното добро“, она кое е конечна цел на секој човеков став, активност и слично, се состои во задоволството, не е исклучено во одредени случаи политиката да стане извор на задоволство. Во таквите случаи, се разбира, интересот за политика, вклученоста во процесите на одлучување, преземањето на советнички улоги или дури и политичката кариера треба да се одберат во име на задоволството. Како што забележува Ватаи: „Постојат луѓе за кои политиката носи одредено задоволство, вели Епикур, и овие амбициозни личности не треба да бидат спречени да го следат она што за нив е привлечна дејност“ (Vatai, 2014: 123). Ова е поддржано и од Плутарх:

Затоа, ни Епикур не смета дека [оние] кои сакаат чест (*φιλοτίμους*) и слава треба [да водат живот на] мирување, туку, оддавајќи се на своите природни склоности, да се вклучат во политиката и да вршат јавни [работи] (*τὰ κοινὰ*; буквално: „заеднички [работи]“), бидејќи поради нивната природа, би претрпеле поголема вознемиреност и штета од недејствувањето доколку не се стекнат со она по кое копнеат. (Plutarch, 1939: 465F-466A)

Можноста за политиката да стане извор на задоволство е предмет на расправа за време на македонскиот империјалистички период. Во *De Finibus Bonorum et Malorum*, Кикерон го оспорува епикурејското видување за врвното добро, неговото поистоветување со задоволството, соодветно, за најголемото зло, болката, притоа повикувајќи се на примерот на двајца доблесни римски генерали и политичари – Тит Манлиј Император Торкват и неговиот потомок Тит Манлиј Торкват (Cicero, 1931: 23-24). Жртвата на сопствените синови за повисоки политички цели од страна на овие, се вели, не може да е побудена од потрага по задоволство или избегнување на болка, водилка овде морала да биде доблеста. Како одговор на ова, епикуреецот кој учествува во дијалогот тврди дека Торквати сепак трагале по задоволство, односно по чест и углед како извори на задоволство, пренебрегнувајќи ги непосредните задоволства во име на поголеми, или трпејќи помало страдање за да избегнат поголемо.

(2). Второ, следбениците на Епикур се повикани да живеат меѓу пријатели и да се грижат за нив, до таа мера што, како што дознаваме од 27мата *Ватиканска изрека*, тие биле дури и подготвени да преземат ризици „заради пријателството“ (Usener и Wotke, 1888: 193). Но пак, можно е ваквата грижа за пријателите, или ризиците кои треба да се преземат заради нив, да изискува и вклучување во јавната сфера. Дополнително, самото проширување на кругот на пријатели може да доведе до еден вид на политички ангажман. Како што забележува Еванџелин Лајонс: „[...] дали еден епикуреец треба да учествува во политички прашања може да зависи од тоа колку широко го дефинира својот круг на ‘пријатели’“ (Lyons, 2011: 2). Ерик Браун сугерира дека кругот на пријатели може да биде коекстензивен со самото човештво:

Ако оваа заедница на пријатели, онолку надвор од сферата на конвенционалната политика колку што е безбедно за неа, е отворена за сите човечки суштества како такви, тогаш таа може да се разбере како најдоброто нешто што може да се направи со цел споделување на заедништво со луѓето како такви. Во тој случај, епикурејците се позитивни космополити. (Brown, 2012: 556)

Ваквите согледби укажуваат на тоа дека грижата за пријателите може да претставува поопшта посветеност на другите на морален план – тема што води потекло уште од Хермарх, коосновачот на епикурејската школа. Дејвид Седли забележува:

Всушност, постојат докази дека некоја таква смисла на посветеност на другите човечки суштества како наши ближни – она што стоиците го нарекуваат *oikeiosis* – била уважена веќе од авторитативниот коосновач на епикурејската школа, Хермарх. (Sedley, 1997: 46)

Сузан Стерн-Жиле, сепак, го оспорува гледиштето според кое епикурејското пријателство нужно има граѓанска димензија: „философијата на Епикур го оборува тврдењето дека пријателството мора да има граѓанска димензија за да биде етички релевантно“ (Stern-Gillet, 1989: 275). Таа се спротивставува на тезата на Аластер Макинтајер согласно на која пријателството, некогаш јавна доблест, со текот на историјата било сведено на приватна ствар, тврдејќи, наместо тоа, дека за Епикур пријателството и граѓанската инволвираност се фундаментално различни. Сепак, ваквите аргументи не ги побиваат претходно посочените видувања. Имено, овие видувања не претполагаат дека пријателството е по природа граѓанско, ниту дека пријателството секогаш се прелева во политички ангажман, туку дека, во зависност од надворешните околности и ширината на кругот на пријатели, негувањето на пријателството може да доведе до политички ангажман – макар и само со цел да се заштитат пријателите.

(3). Трето, политиката може да ја загрози *атарксијата* – епикурејскиот идеал на мир и спокојство. Но пак, во таков случај, политичкото учество не би било

отфрлено, туку би било неопходно за зачувување на *атарксијата*. Сенека го цитира Епикур: *non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit* – „Мудриот [човек] нема да се вклучи во јавните работи, освен во случај на (не)згода.“ (Seneca, 1917: 9). Слично, Кикерон пишува:

Но, тргнувајќи оттаму, кој, на крајот на денот, може да даде согласност со нивниот исклучок – дека ниту еден мудрец нема да земе никакво учество во јавните работи, освен ако времето и нуждата не го примораат? (Cicero, 1889: 10)

Мајкл Ерлер исто така нагласува дека можноста да обезбеди безбедност, спокојство и доверба е главниот епикурејски критериум за вклучување во политиката:

Оваа тројка е јадрото на епикурејската побуда за какво било политичко размислување. Секако, епикурејците го признаваат фактот дека човек мора да се обиде да создаде општествена безбедност за човечките суштества. Тоа е она што Епикур го очекува од традиционалната политика, и токму затоа епикурејците биле подготвени да се вклучат во политиката – но само ако е неопходно, како што читаме во трактатот *De Otio* на Сенека, и како што се остварува за време на конечната криза на Римската Република. Бидејќи, во тоа време, римските епикурејци навистина одлучиле да не „се држат настрана од политиката“, ако смееме да потсетиме, на пример, на Касиј, кој околу 48 г. п.н.е. преминал во епикурејството и, и покрај тоа – или можеби токму поради тоа – му се приклучил на академикот Брут во ковањето на заговор против Цезар, во 44 г. п.н.е. (Erler, 2020: 61).

Седли слично претполага дека ова е начелото врз основа на кое епикурејците како Касиј се убедиле да дејствуваат, па дури и да се приклучат на заговорот за убиство на Цезар. Тој размислува за природата на исклучителните кризи кои можеле поттикнат еден епикурејски мудрец на политичко ангажирање:

Имено, бидејќи Брут веќе разговарал со Касиј за заговорот, разумно е да се претпостави дека неговото прашање за жртвување на *атарксијата* за општото добро на некој начин е позајмено од моралното расудување на Касиј во однос на атентатот. Ова претставува индиректен, но не и занемарлив доказ дека, во тогашната политичка ситуација, Касиј видел фактори што можат, дури и кај епикурејски мудреци, да го оправдаат жртвувањето на сопственото спокојно повлекување. Тоа беше, всушност, епикурејско начело, веќе познато на Цицерон (...), дека во исклучителни кризи правилото „без политика“ може да мора да се суспендира. Немаме директни докази како се дефинирале таквите кризи или како се оправдувала таа суспензија според епикурејските начела. Една веројатна претпоставка е дека станува збор за прагматично прашање – мудрецот прифаќа краткорочна вознемиреност заради сопствено подолгорочно спокојство – на пример, работејќи за подобри општествени или

политички услови кои, кога еднаш ќе бидат воспоставени, ќе овозможат епикурејски начин на живот. (Sedley, 1997: 46)

Роскам дополнително го истражува карактерот на кризите што би можеле да доведат до вакво ангажирање. Тој наведува неколку современи толкувања по ова прашање:

Фаулер има на ум екстремни политички околности кои изискуваат политичка акција со цел, на пример, да се заштити епикурејската заедница од уништување или да се убие тиранин. Грифин смета дека пропаста на вистинската правда може да го мотивира епикуреецот да влезе во политичкиот живот. Бение тврди дека епикурејците се вклучуваат во политика кога околностите бараат промена на законите (...) а Асмис верува поопшто дека тие интервенираат во политиката за да помогнат во зачувување на политичката стабилност што им е потребна за лична среќа (Roskam, 2007: 51).

Роскам оди и чекор подалеку, бранејќи ја идејата дека епикурјанството охрабрува вклученост во политиката дури и кога не станува збор за горлива ситуација. Еден пример за ова е самиот Епикур (Роскам, 2007: 55; 2020: 302) кој, откако бил наклеветен од одметнатиот епикуреец Тимократ, одлучил да испрати свои следбеници кај кралот – можно е да се работи за „кралот на Азија“, Деметриј I Полиоркет – со барање неговиот поранешен ученик да биде протеран од кралскиот двор: „Епикур испраќа луѓе во Азија за да го нападат Тимократ, со намера да го избрка човекот од кралскиот двор [*τῆς βασιλικῆς ἐξελὼν αὐλῆς τὸν ἄνθρωπον*]“ (Плутарх, 1967: 1126C). Овој пример покажува дека за епикуреецот, политичкото ангажирање е ненужно одговор на некаква голема политичка криза. Роскам коментира:

Ова покажува дека [барањето кралот да интервенира] ненужно се однесува на вонредни ситуации кои ја засегаат целата држава. Тоа се однесува поскоро на конкретни прилики кои се значајни за даден епикуреец или за неговата заедница (Роскам, 2007: 55).

Уште еден значаен историски пример за таква политичка инволвираност е случајот со Плотина, сопругата на императорот Трајан и посветена епикурејка, која ја поддржувала епикурејската школа во Атина. Во 121 г. н.е., таа го замолила Адријан да ги ревидира правилата за именување на главата на школата во корист на Попилиј Теотим (Фергусон, 1990: 2285). Нејзиното барање укажува на тоа дека некои епикурејци биле по потреба подготвени да извршат политичко влијание.

(4). **Конечно**, тоа дека епикурејците не биле активно ангажирани во политиката не значи и дека тие немале пасивни преференции за одредени политички устројства. Така, Џејмс Макконел покажува дека „епикурејците го сметале кралството за форма на владеење најпогодна за водење на епикурејскиот живот во ‘мешани’ општества“ (McConnell, 2010: 178). И навистина, следбеникот на Епикур, Колот, пишува дека оние

кои воспоставиле кралства „го доведле човечкиот живот во состојба на голема безбедност и спокојство и го избавиле од превирања“ (Plutarch, 1967: 1124D). Како што тврди Лонг, „немаме разлоси да мислиме дека [ова гледиште] не би било поддржано од секој здраворазумен припадник на школата“ (McConnell, 2010: 178). Коментирајќи го Вергилиј, Фергусон пак ја гледа Империјата како де факто остварување на епикурејските идеали за безбедност и спокојство: „*Pax Augusta* ја направи ирелевантна епикурејската квиетистичка философија. Политичкото и јавното дејствување му ја заврши работата на философот.“ (Ferguson, 1990: 2265).

Секако, за епикуреецот Лукрециј, „многу е подобро да се биде покорен во мир, отколку да се сака да се владее со авторитет и да се држат кралства [*regere imperio res velle et regna tenere*]“ (Lucretius, 1924: 420-21). Но, оваа воздржаност не се однесува живеењето под одреден режим, а на вршењето на политичка функција. Како што пишува Макконел:

Иако не секогаш посакувана и секако не идеална, од прагматична гледна точка, кралството е многу атрактивна политичка опција за епикуреецот. Демократијата или републиката, на пример, би изискувале граѓаните од време на време да се вклучат во политичкиот процес – нешто што епикуреецот не сака да го прави ако може да го избегне (McConnell, 2010: 189).

(5). Надоврзувајќи се на претходната точка, може да се сугерира дека епикурејците имале уште еден разлог за пасивно преферирање на одредени политички уредувања, конкретно, на империјата: космополитизмот. Браун идентификува негативно и позитивно сфаќање на космополитизмот. Негативното се состои во „отфрлање на лојалноста кон локалниот *полис*“ (Brown, 2012: 549), што кај епикурејците се совпаѓа со заповедта да се „живее незабележано“. Но, покрај негативното, дали кај епикурејците има и позитивно сфаќање на космополитизмот, нешто налик „поврзаност со целиот свет“ (Brown, 2012: 549)? Таков позитивен епикурејски космополитизам произлегува од еден од јавните натписи поставен од Диоген од Ојноанда во II в. н.е., во кој се вели дека иако секој има своја татковина, целата земја е единствената татковина на сите (Brown, 2012: 556; по оваа точка, види и Ferguson, 1990: 2291).

Иако не може со сигурност да се тврди дека епикурејците би поддржале империи како конкретно средство за остварување на космополитизмот, оваа идеја веројатно не им била туѓа. На пример, веќе Плутарх го фали Александар, подоцна наречен *космократор*, „владетел на светот“, за проектот на обединување на сите луѓе (Plutarch, 1936: 329). Дополнително, во време кога Римската империја одобрува право на стекнување со државјанство на жителите на повеќе провинции, можно е некои подоцнежни епикурејци да поддржувале „империјален космополитизам“, како што тоа

го правеле и стоиците (за „империјалниот космополитизам“, види Chin, 2016; за „космополитистичката политика“ воопшто, види Lavan, Payne, и Weisweiler, 2016).

Како заклучок, иако епикурејците општо земено го одбегнуваат политичкиот ангажман во име на мирот и спокојството, постојат пет разлози поради кои епикурејскиот мудрец би можел да се откаже од неговата повлеченост од јавната сфера – три кои водат до активен ангажман, и два кои имплицираат пасивна поддршка на одредени устројства: (1) задоволството од политичкиот живот; (2) грижата за пријателите; (3) потребата од спротивставување на политичките закани по *атарксијата*; (4) врската меѓу монархијата и безбедноста; и (5) можната врска меѓу империите и остварувањето на космополитизмот.

Досега ги разгледавме теоретските причини поради кои епикурејците би можеле активно да се ангажираат во политиката – преку учество во демократски одлуки, советување на владетели, извршување на јавни функции и слично – или пасивно да поддржат одреден режим. Ваквите политички заложби се само наизглед во спротивност со рамнодушнота кон политиката во позадина на императивот *λάθε βιώσας*. Сега ќе ги разгледаме сведоштвата за фактичката вклученост во политиката на членови на епикурејската школа – од основањето на истата до крајот на четвртиот век од н.е., кога таа го губи своето влијание во Римската империја. Оваа вклученост во политиката зазема бројни облици: од обиди да се влијае врз политичари па сè до учество во атентати на потенцијални тирани.

Основачот на школата, Епикур, и самиот имал бројни контакти со политичари: „Добропознати се неговите блиски контакти со влијателни политичари како Идомењ и Митрес“ (Roskam, 2007: 50). Знаеме и за неговиот обид да влијае врз кралскиот двор во случајот со Тимократ. Инволвираноста во политичкиот живот на епикуреецот Филонид од Лаодикија следела слична линија, но на поконзистентен начин. Тој се обидел да го придобие селевкидскиот крал Антиох IV Епифан кон епикурејството (Vatai, 2014: 123), а го поучувал и неговиот внук Деметриј Сотер. Дипломатот Кинеј, кој се поврзува со епикурејското учење, станал советник на Пир Епирски, чии амбиции се обидел неуспешно да ги заузда (Vatai, 2014: 123). За време на неговата служба, му ја претставил на Пир епикурејската философија (Plutarch, 1920: 396). Обидите да се влијае врз ставовите на владетели преку нивно философско „преобраќање“ биле честа појава во античко време, и епикурејците очигледно правеле напори во таа насока.

Филодем, епикуреец кој живее и твори кон крајот на Римската Република, напишал трактат за „добриот крал“ според Хомер, каде го карактеризира идеалниот владетел. Како што пишува Макконел:

Изгледа дека тука кралот треба да одбегнува opakост и суровост, и наместо тоа да покажува благост, правичност и „кралска пристојност“, со цел да се движи кон „кралство“ и да избегне владеење преку страв“ (McConnell, 2010: 190).

Согласно толкувањето на Филодем, хомеровиот добар крал е праведен и побожен владетел кој поседува разборитост (*φρόνησις*) и умереност, избегнувајќи прекумерност во однесувањето и амбицијата; тој се грижи за својот народ и кралство, покажувајќи самоконтрола и сочувство, одржува воена дисциплина и се стреми кон победи без да започнува непотребни војни. Поради ова, тој буди почит и чувство на лојалност кај поданиците. Дополнително, Филодем бил советник на Гнеј Калпурниј Пизон, кој, изгледа, се водел според неговите поуки. Како што пишува Ан Ганглоф:

М[ириам] Грифин сепак покажа дека политичките постапки на Пизон за време на граѓанските војни биле во согласност со напатствијата содржани во трактатот *За Добриот Крал*: на пример, тој најпрвин се обидел да игра улога на посредник меѓу Помпеј и Цезар, а потоа, по убиството на вториот, ги осудил „тираницидите“ поради нивното тиранско однесување; во август 44 година отворено се спротивставил на маневрите на Антониј, но следната година учествувал во мировна мисија кај него. (Gangloff, 2011)

Веќе беше спомнат и Касиј, чиј ангажман бил од поинаков вид. Во статија посветена на Касиј и Брут, Седли ги разгледува причините кои го навеле Касиј да учествува во атентатот на Цезар:

Ова претставува посреден, но не и занемарлив доказ дека во тогашната политичка ситуација Касиј видел фактори кои, дури и кај епикурејските мудреци, можат да го оправдаат жртвувањето на сопствената спокојна одвоеност. (Sedley, 1997: 46)

Конечно, некои епикурејци, како Аристон, извршувале и јавни функции или активно се вклучувале во политичкиот живот – чин што го разлутил Апијан (Vatai, 2014: 13). Имало дури и такви кои заземале и повисоки позиции во Римските Република и Империја... или пак можеби обратно, некои од високите функционери подоцна се преобратиле во епикурејство, или биле под влијание на епикурејската доктрина. Аристион Атински, кој сепак бил сметан за „епикуреец-одметник“ (Clay, 2007: 639) станал тиранин во 88 г. п.н.е. Гласноговорникот на епикурејството во *De Natura Deorum*, Велеј, станал трибун во 90 г. п.н.е. и подоцна сенатор (Ferguson, 1990: 2262). Помпониј Секунд, *consul suffectus* во 44 г. п.н.е. и легат на Горна Германија, бил и сенатор (Ferguson, 1990: 2279). И други епикурејци влегле во политиката, како Хирициј и Панза, конзули во 43 г. п.н.е. (Ferguson, 1990: 2261-62, 2280). Императорот Адријан и самиот бил епикуреец, или барем застапувал некои епикурејски гледишта (Ferguson, 1990: 2288). Некои толкувачи тврдат дека е можно и императорот

Диоклецијан од IV век да бил под епикурејско влијание, знаејќи дека своеволно абдицирал, па го поминал остатокот од животот одгледувајќи ги своите зеленчукови градини (Ferguson, 1990: 2311-12).

Овие бројни примери на епикурејци кои се зафатиле со политички активности – од средби со политичари до заземање на највисоки функции во времето на Империјата – покажуваат дека епикурејското мото за одбегнување на политички ангажман е, до одреден степен, компатибилно со размисла, интерес или вклученост во политиката.

Овој труд ја истражуваше врската помеѓу епикурејското учење и политиката. Општо земено, епикурејците го прифаќаат правилото кое налага одбегнување на политички ангажман во име на мирот и спокојството. Тие се застапуваат за *λάθη βιώσας* – за живеење „незабележано“, „скриено“ или „незнајно“ – начин на живот што е намерно аполитичен. Сепак, ова отфрлање на политиката може да се сфати како политички став во слаба смисла на зборот, и тоа – на три начини: (1) како замена за традиционалната граѓанска политика со „вистинската политика“, а која се состои во грижа за душата; (2) како одраз општата политичка состојба во македонскиот империјалистички период, кога *полисот* е ставен во заден план; (3) како „рамнодушен конзервативизам“, а кој претставува пасивно прифаќање на политичката реалност.

Сепак, оваа слика мора да се надополни со една поафирмативна епикурејска визија за политичкиот ангажман, како советување на владетели или вршење на јавна функција. Има три главни разлози за ваквото активно вклучување во политиката: (1) врвното добро за епикурејците – задоволството – е компатибилно со политички ангажман кај индивидуи со амбиција и желба за слава или чест; (2) грижата за пријателите може да добие политички облик, како поради можната политичка опасност за нив, така и во зависност од широчината на кругот на пријатели; (3) политичкото загрозување на *атарксијата*, било да се должи на *посериозни* или на *помалку сериозни закани*, како клевети против школата, може да изискува политичка акција со цел самозаштита.

Дополнително, епикурејците имаат основи за пасивна поддршка на одредени политички уредувања над други: (4) општо земено, епикурејците веруваат дека кралството носи мир и стабилност, па затоа и го претпочитаат во поглед на другите устројства; (5) структурата на големите империи, кои обединуваат различни територии и народи, фаворизираат друго начело кое се поврзува со епикурејците – космополитизмот.

Конечно, трудот накратко ја прегледа и фактичката политичка инволвираност на неколку епикурејци и следбеници на епикурејството; таа се јавува во три главни облици: (1) некои од овие се биле спријателиле со политичари, се обидуваале да влијаат врз нив или ги советуваале; (2) најмалку еден епикуреец бил подготвен да се

спротивстави на тиранијата преку заговор, па дури и атентат; (3) една група вршела јавни функции на конзули, сенатори или императори. Овој последен дел потврдува дека, и теоретски и практично, Градината нашла место во рамките на Империјата.

Литература

Диоген Лаертиј. 2004. Животите и Мислењата на Славните Филозофи (прев. Е. Весова Колоска и Е. Андоновска). Аз-Буки.

Aalders, G. J. D. 1975. *Political Thought in Hellenistic Times*. A. M. Hakkert.

Bergsma, A., Poot, G., and Liefbroer, A. C. 2008. "Happiness in the Garden of Epicurus". *Journal of Happiness Studies* 9 (3): 397-423. <https://doi.org/10.1007/s10902-006-9036-z>.

Brown, E. 2008. "Contemplative Withdrawal in the Hellenistic Age". *Philosophical Studies* 137 (1): 79-89. <https://doi.org/10.1007/s11098-007-9164-2>.

———. 2012. *Hellenistic Cosmopolitanism*. In Gill M. L. and Pellegrin P. (ed.), *A Companion to Ancient Philosophy*, 549-58. Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781444305845.ch28>.

Chin, T. 2016. "What Is Imperial Cosmopolitanism? Revisiting Kosmopolitēs and Mundanus". In Lavan M., Payne R. E., and Weisweiler J. (ed.), *Cosmopolitanism and Empire: Universal Rulers, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*, 129-52. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190465667.001.0001>.

Cicero, M. T. 1889. *Librorum de Re Publica Sex*. C. F. W. Mueller (Ed.). Teubner.

———. 1931. *De Finibus Bonorum et Malorum* (H. Rackham, trans.). Harvard University Press.

Clay, D. 2007. "Appendix. A Partial Census of Known and Suspected Epicureans Greek and Roman 100BC-200AD". *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, no. 94: 639-43. <https://www.jstor.org/stable/43767887>.

Erler, M. 2020. *Epicurus: An Introduction to His Practical Ethics and Politics*. Schwabe Verlag.

Ferguson, J. 1990. "Epicureanism under the Roman Empire". In Haase W. (ed.), Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Epikureismus, Skeptizismus, Kynismus, Orphica; Doxographica). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110872880-002>.

Gangloff, A. 2011. "Le Princeps et Le Bon Roi Selon Homère". In Benoist S., Daguet-Gagey et Hoët-Van Cauwenberghe C. (éd.), Figures d'empire, Fragments de Mémoire: Pouvoirs et Identités Dans Le Monde Romain Impérial, IIe s. Av. n. è.-VIe s. de n. è, 105-22. Archaiologia. Presses universitaires du Septentrion.

Heater, D. B. 2004. World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and Its Opponents. Continuum International Publishing.

Lavan, M., Payne, R. E. and Weisweiler, J. 2016. "Cosmopolitan Politics. The Assimilation and Subordination of Elite Cultures". In Cosmopolitanism and Empire: Universal Rulers, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean, 1-28. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190465667.001.0001>.

Lucretius, T. 1924. De natura rerum (W. H. D. Rouse, trans.). Heinemann.

Lyons, E. Z. 2011. "Hellenic Philosophers as Ambassadors to the Roman Empire: Performance, Parrhesia, and Power". University of Michigan.

McConnell, S. 2010. "Epicureans on Kingship". The Cambridge Classical Journal 56: 178-98. <https://www.jstor.org/stable/44698386>.

Plutarch. 1920. Lives. Vol. IX. V vols (B. Perrin, trans.). William Heinemann Ltd. and Harvard University Press.

———. 1936. Moralia. Vol. IV. XV vols (F. C. Babbitt, trans.). The Loeb Classic Library. Harvard University Press.

———. 1939. Moralia. Vol. VI. XV vols (W.C. Helmbold, trans.). The Loeb Classic Library. Harvard University Press.

———. 1962. Moralia. Vol. II. XV vols (F. C. Babbitt, trans.). The Loeb Classic Library. Harvard University Press.

———. 1967. Moralia. Vol. XIV. XV vols (F. C. Babbitt, trans.). The Loeb Classic Library. Harvard University Press.

Roskam, G. 2007. *Live Unnoticed. On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*. Brill NV.

———. 2020. “Politics and Society”. In Mitsis P. (ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, by Geert Roskam, 283-307. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199744213.013.10>.

Sedley, D. 1997. “The Ethics of Brutus and Cassius”. *Journal of Roman Studies* 87 (November): 41-53. <https://doi.org/10.2307/301367>.

Seneca. 1917. *On Leisure* (F. Miller, trans.). Harvard University Press.

Stern-Gillet, S. 1989. “Epicurus and Friendship”. *Dialogue* 28 (2): 275-88. <https://doi.org/10.1017/S0012217300015778>.

Tarn, W. W. 1961. *Hellenistic Civilisation*. The World Publishing Company.

Usener, H., and Wotke, K. 1888. “Epikurische Spruchsammlung”. *Wiener Studien. Zeitschrift für classische Philologie* 10: 175-201.

Vatai, F. 2014. *Intellectuals in Politics in the Greek World: From Early Times to the Hellenistic Age*. Routledge Revivals. Hoboken: Taylor and Francis.