

Janina Gajda-Krynicka

Paradoks wolności w filozofii stoickiej

Filozofia stoicka zrodziła się na terenach greckiej *oikoumene* w epoce określanej mianem hellenistycznej¹, która przyniosła ze sobą, poza rewolucyjnymi zmianami na mapie politycznej Europy, Azji i północnej Afryki, nowy etap i zasadnicze przeobrażenia w obszarze szeroko pojmowanej cywilizacji i kultury – już nie tylko greckiej *sensu stricto*. Aktorami na owej scenie wydarzeń, jakie miały miejsce między symbolicznymi datami: śmiercią Aleksandra Wielkiego (323 r. p.n.e.) i bitwą pod Akcjum (31 r. p.n.e.), kiedy to ostatnia monarchia hellenistyczna została podbita przez Rzym, byli bowiem zupełnie inni ludzie niż ci, którzy tworzyli cywilizację i kulturę tzw. epoki klasycznej, inni jeśli chodzi o przynależność etniczną, poczucie tożsamości i systemy wartości, a nawet rasę. Jeśli przyjrzymy się faktom historycznym, stwierdzić musimy, że utrata niepodległości greckich *poleis*², jaka *de facto* nastąpiła po zakończeniu uwięźnionego bitwą pod Cheroneą w 338 r. p.n.e. systematycznego podboju państw-miast przez władcę Macedonii Filipa II, była tożsama z końcem starego i początkiem nowego świata: świata, w którym właściwa jedynie

67

¹ Termin *Hellenismus*, *hellenistische Epoche* dla określenia dziejów cywilizacji starożytnej od śmierci Aleksandra Wielkiego do upadku ostatniej monarchii – Egiptu, podbitego przez Rzymian, wprowadził do literatury przedmiotu niemiecki historyk, uczeń Hegla, J.G. Droysen (*Geschichte des Hellenismus*, 1837–1843); termin ten utworzony od greckiego czasownika *hellenidzein* (ἐλληνίζειν), który oznacza: postępować jak Grek, naśladować Greka (por. m.in. *Dzieje Apostolskie* 6, 1), miał podkreślać odmiennność kultury owej epoki.

² Problem, czy w epoce hellenistycznej w istocie upada instytucja *polis*, jest po dziś dzień przedmiotem dyskusji i sporów historyków starożytności (obszerna bibliografia przedmiotu por. E. Wipszycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*, Warszawa 2010, t. 3, s. 429 i nast., *passim*). Przyjmuje, inaczej niż m.in. wspomniani autorzy, że niezależnie od faktu istnienia np. Aten, Sparty, Koryntu czy też Związku Achajskiego bądź Eolskiego, które zachowały pewną autonomię i miały swój rozbudowany aparat administracyjny, sama instytucja *polis* traci w tej epoce swoje znaczenie. Pociąga to za sobą liczne konsekwencje, co zostanie pokazane niżej.

starożytnej Helladzie struktura polityczna – państwo-miasto (*polis*) została zastąpiona przez wielkie monarchie hellenistyczne, założone i rządzone przez diadochów Aleksandra. Zmiany ustrojowe z kolei pociągnęły za sobą daleko idące konsekwencje, m.in. także w obszarze naszych zainteresowań: w świadomości ludzi epoki, a więc Greków i tych, którzy w wyniku podbojów Aleksandra Wielkiego za Greków chcieli uchodzić, zaakceptowawszy te aspekty greckiej cywilizacji i kultury, które odróżniały Hellenów od „barbarzyńców”³. Owo przejście od świata greckich *poleis* do nowego „hellenistycznego” świata monarchii dokonało się bardzo szybko – w czasie krótszym niż życie jednego pokolenia. Nowa rzeczywistość historyczno-polityczna z konieczności z jednej strony pozbawiła człowieka tych systemów wartości w szerokim znaczeniu tego słowa, w których został wychowany i które narzuciła mu instytucja *polis*, z drugiej zaś postawiła przed nim określone wyzwania, którym musiał sprostać: konieczność odnalezienia się w nowym świecie, co wiązało się z próbami ustalenia czy przededefiniowania nowych wartości, norm etycznych i moralnych, jak też celu i sensu życia.

Jakie konkretne zmiany przynosi dla człowieka greckiej *oikoumene* epoka hellenistyczna?

68 Analiza nurtów i wątków antropologicznych w historii, literaturze i filozofii greckiej epoki przedhellenistycznej pokazuje, że Grek, niezależnie od tego, czy żył w ustroju oligarchicznym, czy demokratycznym, czy żył w Atenach, Sparcie, Megarze czy Koryncie, postrzegał się i był postrzegany przede wszystkim jako obywatel (*polites*) swojej *polis*, nie zaś jako jednostka – indywiduum (*idiotes*). Fakt ten zarówno definiował człowieka, jak też utrzymywał jego świadomość narodową, polityczną, kulturową, stanowił o jego tożsamości. Bycie obywatelem determinowało określony system wartości człowieka, związany nierozdzielnie z życiem we wspólnocie politycznej, która z jednej strony zapewniała człowiekowi określony status i bezpieczeństwo, poczucie przynależności, z drugiej zaś stawiała przed nim określone wymagania, jak choćby przedkładanie dobra *polis* nad partykularne interesy jednostki⁴. Nie ulega wątpliwości, że ów status obywatela znalazł najlepsze, wręcz przykładowe odzwierciedlenie w demokracji ateńskiej, która swą pełną i najdoskonalszą postać uzyskiwała w drugiej połowie V w., i w roli, jaką demokratyczne Ateny od-

³ M.in. przez przyjęcie na terenach podbitych przez Aleksandra, sięgających na wschodzie aż po Hindus, zarówno w sprawach administracyjno-urzędowych, jak i w literaturze i aktach komunikacji interpersonalnej tzw. wspólnej mowy (*Koine dialektos*), która powstała w wyniku ujednolicenia wielości greckich dialektów oraz uproszczenia gramatyki, składni i wymowy.

⁴ Dlatego m.in. tak ciężką karą dla obywatela było wygnanie z jego *polis*.

grywały w historii greckiej do czasów Cheronei. Wizja ateńskiej demokracji, zwana też często demokracją Peryklesową, utrwalała się w historii jako ustrój doskonały, zapewniający obywatelom zabezpieczenie wszystkich potrzeb materialnych i duchowych, jak też ustrój, w którym każdy obywatel decyduje o losach państwa i – przez organy przedstawicielskie – sprawuje w nim rządy. Demokracja Peryklesowa była z założenia ustrojem opartym na wolności i równości obywateli⁵. Warto przypomnieć tu jeden z najtrafniej opisujących demokrację ateńską tekstów – fragmenty mowy żałobnej (*Epitafios*), jaką wygłosić miał sam Perykles na pogrzebie pierwszych poległych w wojnie peloponeskiej Ateńczyków⁶. Wielki demagog powiada w niej, że polegli oddali życie w obronie określonych wartości, cechujących demokratyczną *polis* ateńską, które uczyniły z niej nie tylko hegemonia konfederacji państw morskich, lecz przede wszystkim duchowego przywódcę wszystkich Hellenów – „szkołę wychowania Hellady” (*paideuma tes Hellados*). Najważniejszą z owych wartości jest wolność (*eleutheria*), ona bowiem determinuje inne pozytywne cechy ustroju demokratycznego⁷.

Jak owa kategoria – wolność – była pojmowana w czasach ateńskiej demokracji? Należy przede wszystkim podkreślić fakt, że pojęcie to funkcjonowało zwłaszcza w aspekcie politycznym⁸. Osobista wolność jednost-

⁵ Warto podkreślić, że zalety ustroju demokratycznego dostrzegali również jego polityczni przeciwnicy, jak np. autor znany pod imieniem Pseudo-Ksenofonta czy też Starożytny Oligarch (*O ustroju politycznym Aten*), który podkreślając, że demokracja to rządy „motłochu” i że demokratyczne Ateny dopuszczają się wielu niesprawiedliwości wobec *poleis* sprzymierzonych w Związku Morskim, stwierdza jednak, że w tym ustroju żyje się dobrze pod względem materialnym, jak też ustrój ten jest trwały i nie do obalenia.

⁶ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Wrocław 1989, II 35 i nast.

⁷ *Ibidem*. „W naszym życiu państwowym kierujemy się zasadą wolności. [...] Kierując się wyrozumiałością w życiu prywatnym, szanujemy prawa w życiu publicznym; jesteśmy posłuszni każdorazowej władzy i prawom, zwłaszcza tym niepisany, które bronią pokrzywdzonych i których przekroczenie przynosi publiczną hańbę”. „W sporach prywatnych każdy obywatel jest równy w obliczu prawa [...] jednostkę ceni się nie ze względu na przynależność do pewnej grupy, lecz ze względu na talent osobisty, jakim się wyróżnia; nikomu też, kto jest zdolny służyć ojczyźnie, ubóstwo ani nieznane pochodzenie nie przeszkadza w osiągnięciu szczytów [...] przyznanie do ubóstwa nie przynosi nikomu ujemy, jednakże ujmą jest, jeśli ktoś nie stara się z niego wydobyć”. „W zrozumieniu, że szczęście polega na wolności [...] a wolność na męstwie”.

⁸ Problem wolności jako takiej, m.in. z punktu widzenia zdeteminowania działań i losu człowieka przez naturę, nie jawi się w myśli wczesnych filozofów greckich *explicit*; można tylko wyciągać na podstawie spekulacji wnioski, że np. w filozofii pitagorejczyków, przyjmujących teorię metempsychozy i palingenezy, człowiek jest skazany na uwikłanie w koło żywotów, a więc zniewolony przez prawo natury, czy też – w demokrytejskim świecie atomów i próżni, w którym nie ma miejsca na przypadek, człowiek jest całkowicie podporządkowany związkowi przyczynowo-skutkowemu, a więc nigdy

ki wynikała, poza niezbywalnym warunkiem bycia Grekiem, z ustroju *polis* – z praw, zarówno państwowych, spisanych (*nomoi*), jak też z praw zwyczajowych (*agrafoi nomoi*)⁹. Zgodnie z tymi prawami status obywatela mógł przysługiwać tylko człowiekowi wolnemu (*eleutheros*) w znaczeniu fizycznym, tzn. takiemu, który nie był niewolnikiem, nie był niczyją własnością (*doulos*), niezależnie od przyczyn popadnięcia w niewolę (mógł urodzić się z niewolnych rodziców, zaprzedać się w niewolę za długi¹⁰, zostać pojmanym na wojnie¹¹), urodzonemu z prawnego związku dwojga ateńskich rodziców, takiemu, który nie był cudzoziemcem i, oczywiście, tylko mężczyźnie. Obywatel zatem podlegał tylko *polis*, a ściślej – tym jego instytucjom i prawom, które sam ustanowił i w których uczestniczył, nie zaś instytucji władzy jako takiej, wynikającej np. z prawa natury, z pochodzenia, woli bogów czy przewagi militarnej. Wolność w demokratycznych Atenach manifestowała się w kilku aspektach. Wszyscy obywatele, niezależnie od pochodzenia czy stanu majątkowego, byli *ex definitione* równi wobec prawa (*isonomia*), a także w dostępie do urzędów i zaszczytów (*isotimia*). Wszyscy obywatele uczestniczyli w Zgromadzeniu Ludowym, które podejmowało najważniejsze dla *polis* decyzje, a reformy Kleisthenesa i Peryklesa zapewniały im diety, wynagradzające czas spędzony na obradach tym, którzy utrzymywali się z pracy własnych rąk. Określone funkcje państwowe powierzane były tym, których wskazał los – w procedurze losowania¹², gdyż o sprawowaniu urzędu nie decydowały dochody, koneksje rodzinne czy nawet kompetencje, takie jak wy-

70

nie jest wolny. Po raz pierwszy problem wolności pojawia się w filozofii platońskiej, i to w dwóch aspektach: wolności politycznej, którą Platon zdecydowanie krytykuje, jak też i aktów wolnej woli, lecz problem wolnej woli i aktów wyboru (*boulesis*, *boulesthai*) jawi się w pismach filozofa przeważnie nie w postaci wywodu ścisłego, lecz w formie mitu (por. *Państwo X* – mit eschatologiczny i in.); wyjątek stanowi dialog *Protagoras*, w którym filozof ustami Sokratesa podejmuje problem relacji między oceną faktu, stanu rzeczy, zdarzenia, a wyborem (*proairesis*), jako wynikiem aktu woli (*boulesis*), który nie zawsze wybiera dobro (*akrasia*), por. Owidiusz, *Metamorfozy*, VII, 20–21: *Video meliora proboque deteriora sequor...*

⁹ Szerzej na ten temat por. J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przed-sokratejskiej*, Wrocław 1987; *eadem*, *Gdy rozpadły się ściany świata... Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995.

¹⁰ Procedurę tę zlikwidowała konstytucja Solona, a ustawa ta, zakazująca obywatelom ateńskim oddawania się w niewolę za długi, określana była terminem: *seisachtheia* – dosł. strząśnięcie jarzma.

¹¹ D.B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca 1966; L. Schumacher, *Niewolnictwo antyczne. Dzień powszedni i los niewolnych*, tłum. B. Mrozewicz, Poznań 2005.

¹² Ta procedura, jak zresztą i inne aspekty ustroju demokratycznego, była przedmiotem ostrej krytyki ze strony Platona, por. zwł. *Hippiasz mniejszy*; *Państwo*, *passim*; *Prawa*, *passim*.

kształcenie¹³. Ważnym aspektem wolności demokratycznej była wolność słowa (*parrhesia*). Źródła literackie, m.in. zachowane teksty przedstawiciela tzw. starej komedii attyckiej, Arystofanesa oraz mówców attyckich V i IV w. pokazują, że ze sceny teatru Dionizosa czy z mównic, jak też podczas Zgromadzenia Ludowego bardzo często padały ostre słowa krytyki, których adresatami byli demagodzy i politycy ateńscy, a nawet sam lud ateński, którego personifikacją w komediach jest postać głupiego starca Demosa. Wspominany już autor traktatu *O ustroju politycznym Aten*, jawnie mieniący się zagorzałym wrogiem demokracji, przyznaje, że jest to jedyny ustrój, który dopuszcza własną krytykę¹⁴. Przy rekonstrukcji wieloaspektowego pojmowania wolności w epoce przedhellenistycznej nie można pominąć funkcjonującej w świadomości nie tylko Ateńczyków, pamiętających wojny perskie, nieustannej obawy przed jej utratą. Utrata wolności bowiem zagrażała greckim *poleis* ze strony dwóch mocarstw: ciągle i zawsze ze strony Persów, jak też ze strony Macedonii, rosnącej w potęgę od momentu objęcia tronu przez Filipa II, a Grecy, jak świadczą o tym m.in. mowy polityczne z V i IV w., zdawali sobie sprawę z tego, że wraz z wolnością polityczną utracą wszystko to, co różniło ich w sposób pozytywny od „barbarzyńców”. Owo zagrożenie legło u podstaw artykułowanych już w V w. pierwszych idei panhellenizmu¹⁵, który miał służyć zachowaniu przez Greków wolności. Najdobitniej odzwierciedlają się one w działalności i pismach dwóch ateńskich mówców: Izokratesa i Demostenesa, jakkolwiek reprezentowali oni zgoła odmienne opcje

¹³ Ową równość dokumentowała instytucja sądu skorupkowego (*ostrakismos*), która – z założenia w ustrojach demokratycznych miała eliminować z *polis* przez dziesięcioletnie wygnanie tych, którzy mogli stanowić zagrożenie dla ustroju demokratycznego; w praktyce jednak, jak uczy historia Arystydesa zwanego Sprawiedliwym czy Hermodora z Efezu, na wygnanie skazywano tych, którzy w jakiś, często pozytywny sposób wyróżniali się w społeczności „równych”. Por. Plutarch, *Żywoty sławnych mężów. Arystydes VII, Heraklit* B 121, 3, [w:] H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*; por. też R. Turasiewicz, *Demostenes i jego czasy*, [w:] *Demostenes. Wybór mów*, oprac. R. Turasiewicz, Wrocław 1991, s. 21), który przyjmuje, że przestrzeganie równości w ateńskiej demokracji wynikało nie tyle z samej zasady *isotimii*, ile z nienawiści do nierówności i indywidualizmu.

¹⁴ Por. też choćby *Mowa pogrzebowa (Epitafios)* Demostenesa, wygłoszona ku czci poległych pod Cheroneą Ateńczyków: „Ustroje demokratyczne posiadają, obok wielu pięknych rysów – przy których powinien trwać każdy trzeźwo myślący człowiek – także wolność słowa...”, *Epitafios* 25, tłum. R. Turasiewicz.

¹⁵ Po raz pierwszy idea panhellenizmu pojawiła się w mowie sofisty Gorgiasza z Leontinoi (tzw. *Mowa Olimpijska [Olympiakos logos]*, [w:] H. Diels, W. Kranz, *op. cit.*, B 7, 8, 8a); sofista nawoływał w niej do zgodnego połączenia sił greckich *poleis* dla obrony przed barbarzyńcami. Należy podkreślić, że Gorgiasz, chociaż jako nie-Ateńczyk nie posiadał praw obywatelskich, postrzegał możliwość zagrożenia nie tylko niepodległości *poleis*, lecz przede wszystkim wolności i równości, cechujących *polis* demokratyczną.

polityczne¹⁶. Historia pokazuje, że sprawdziły się obawy Demostenesa: greckie *poleis* utraciły swą niepodległość, a ich obywatele bezpowrotnie utracili *de facto* wolność, wynikającą z niej równość, tożsamość, poczucie związku z wspólnotą *polis*, związku determinującego systemy wartości, jak choćby poczucie dumy z przynależności do „szkoły wychowania Hellady”, ateńskiej *paidei* czy też do „synów Sparty”, a więc wszystko to, co składało się na status obywatela¹⁷.

W epoce hellenistycznej zatem dokonuje się zasadnicza zmiana, jeśli chodzi o status i kondycję człowieka. Przede wszystkim za sprawą podbojów Aleksandra ogromnie rozszerzają się granice greckiej *oikoumene*, sięgając na wschodzie do gór Hindukusz, a tym samym zaciera się funkcjonujący w epoce klasycznej tak istotny podział na Greków i barbarzyńców¹⁸, znikają nawet dzięki owej „wspólnej mowie” bariery językowe. Greckie *poleis* tracą *de facto* niepodległość, a tym samym pojęcie obywatela z całym wskazanym wyżej zbiorem definiujących je predykatów staje się pojęciem pustym. Grek przestaje być obywatelem Aten, Sparty czy Koryntu, stając się, podobnie jak Pers, Med, Żyd czy Egipcjanin poddanym Antygonidów, Attalidów czy Ptolemeuszy, monarchia bowiem nie identyfikowała się w świadomości człowieka epoki hellenistycznej ze wspólnotą (*koinonia*), lecz z władzą. Zwycięstwa militarne, dokonania o cha-

¹⁶ Obaj mówcy, postrzegając kryzys demokracji ateńskiej, żywili obawy przed utratą niepodległości Aten, lecz podczas gdy Izokrates, zwłaszcza po zawarciu w 386 r. tzw. pokoju Antalkidasa, w wyniku którego jońskie miasta Azji Mniejszej dostały się pod panowanie Persów, upatrując w imperium perskim zagrożenie dla wolności całej Hellady, widział w Filipie Macedońskim wybawcę i wyzwoliciecia, i nawoływał do utworzenia koalicji Aten i Macedonii (Isocrates, *Panathenaicus* (orat. 12), [w:] G. Mathieu, É. Brémond (red.), *Isocrate. Discours*, vol. 4, Paris 1962, s. 87–159), to Demostenes w Filipie II właśnie widział największe dla wolności Aten i innych greckich *poleis* zagrożenie (Demostenes, *Mowy Olintyjskie, Mowy przeciwko Filipowi*, [w:] Demostenes, *Wybór mów...*), por. zwłaszcza *Mowa III*, w której mówca wyraźnie stwierdza, że zagrożenie demokratycznej *polis* jest tożsame z zagrożeniem podstawy bytu człowieka/obywatela, jakie stanowią wolność i równość.

¹⁷ Gdybyśmy chcieli posłużyć się wypracowaną przez Isaiaha Berlina terminologią i klasyfikacją (I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, [w:] *idem, Four Essays on Liberty*, Oxford 1969; wyd. polskie: *Dwie koncepcje wolności*, [w:] *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, oprac. J. Jedlicki, tłum. H. Bartoszewicz, Warszawa 1991), moglibyśmy przyjąć, że funkcjonujące w epoce przedhellenistycznej rozumienie wolności ma charakter pozytywny („wolność do...”), co podkreśla cytowana wyżej mowa Peryklesa.

¹⁸ W epoce tej po raz pierwszy spotkały się dwie – najogólniej rzecz określając – cywilizacje: Zachodu i Wschodu, lecz nawet wnikliwi badacze epoki hellenistycznej nie mogą po dziś dzień określić sfer i zakresu wzajemnych wpływów kulturowych ani zdecydować, czy i na ile np. cywilizacja grecka zdominowała cywilizacje Egiptu, Persji, Mezopotamii czy Indii, jak też na ile sama ich dominacji uległa (więcej por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się...*).

rakterze kulturowym, jak mecenat czy fundacja¹⁹, kondycja gospodarcza państwa/monarchii były traktowane jako osiągnięcia i zasługi władcy, który – jako pan podległych mu ziem i ludzi – rządził w sposób absolutny, przejmując często wschodnie atrybuty władzy, jak choćby mitra, strój egipskich faraonów przywdziewany przez wywodzących się z macedońskiego rodu Ptolemeuszy, budzący sprzeciw i odrazę Greków obowiązkiem padania na twarz przed władcą (*proskynesis*), kult władców, przyznający im atrybuty boskości i inne. Nie ma zatem w monarchiach miejsca na instytucje parlamentarne, funkcje państwowe i wojskowe są powierzane przedstawicielom elit dworskich, rośnie rozwarstwienie społeczne. Wraz z utratą znaczenia i sensu pojęcia „obywatel” puste stają się pojęcia równości politycznej w znaczeniu równości wobec prawa i w dostępie do zaszczytów (*isonomia*, *isotimia*), nie istnieje już wolność słowa (*parrhesia*)²⁰, a tym samym nie istnieje już wolność – puste staje się pojęcie wolności w aspekcie politycznym, wywyższające Greków epoki klasycznej ponad np. podległych Królowi Królów Medów i Persów.

Wróćmy do pytania o kondycję człowieka – dawnego obywatela – w epoce hellenistycznej. Nie ulega wątpliwości, że dawnemu obywatelowi trudno było odnaleźć się w nowym świecie. Stary bowiem minął bezpowrotnie, natomiast można zaryzykować stwierdzenie, że w epoce tej nie dokonał się proces kształtowania nowej świadomości politycznej²¹, której nosiciel czułby się związany z monarchią Attalidów czy Seleucydów takimi więzami, jakie dawniej łączyły go z *polis*. Dawny obywatel nie ma poczucia, że owe monarchie są ojczyzną, wobec której należy wykonywać powinności, być z niej dumnym, dla której warto żyć, a nawet, jak pokazują to mowy pogrzebowe epoki klasycznej, umierać²². Staje się on zatem częścią zatowiszowanego zbioru poddanych, podległego władcy, traci swą tożsamość polityczną i narodową, obce jest mu poczucie przynależności czy miłości do ojczyzny, bowiem jej *de facto* nie ma. Polityka

¹⁹ Jak np. utworzenie słynnej Biblioteki Aleksandryjskiej czy Musajonu w Aleksandrii, czy też konkurencyjnej Biblioteki Pergamońskiej.

²⁰ W monarchiach hellenistycznych nie ma już miejsca na swobodę wypowiedzi o charakterze politycznym ani na retorykę polityczną, zanika taki gatunek literacki jak tzw. stara komedia attycka.

²¹ Być może dlatego, że żywot monarchii hellenistycznych był zbyt krótki.

²² W większości monarchii hellenistycznych zanika np. instytucja pospolitego ruszenia, jak i obowiązkowa służba wojskowa, jaką musiał odbyć każdy obywatel Aten, Sparty, Koryntu. W dawnej *polis* każdy obywatel był w razie konieczności *ex definitione* żołnierzem, który walczył i umierał za *polis*, świadom tego, że po śmierci jego zasługi zostaną docenione i będzie opłakany przez współobywateli, m.in. w przeznaczonych dla tych, którzy zginęli za ojczyznę *Epitafiosach* – gatunku retoryki politycznej. W epoce hellenistycznej korzystano z usług wojsk najemnych, a po co pisać takie mowy dla najemników.

przestaje być polem i obszarem jego samorealizacji, która z konieczności przenieść się musi na obszar życia prywatnego. Człowiek z jednej strony staje się, jak postulował to prekursor filozofii stoickiej, Sokratesowy uczeń Antystenes „obywatelem świata” (*kosmopolites*), z drugiej strony jednak nie potrafi się w owym całkiem dla niego nowym świecie odnaleźć. Jak wspomniano wyżej, straciły znaczenie dawne wartości, normy etyczne i moralne związane ściśle z życiem *polis*, a nie wypracowano jeszcze nowych. Człowiek zatem staje się jednostką, indywiduum, które trafnie określa grecki termin *idiotes*, koncentruje się już tylko na swoim życiu prywatnym. Musi w nim odnaleźć normy etyczne i moralne, składające się na nowy system wartości, który ma zostać całkowicie przeddefiniowany i dla którego trzeba odnaleźć inne argumenty ostatecznego uzasadnienia niż te funkcjonujące w epoce poprzedniej. W epoce hellenistycznej traci znaczenie Arystotelesowa definicja człowieka jako *to zoon politikon*²³, nie pojawia się natomiast nowa, która ujmowałaby jego samotność, izolację i – właściwe naturze człowieczej, a w istocie nierealizowalne – pragnienie szczęścia.

Problem jak żyć szczęśliwie nurtował Greków od czasów, które można określić jako przedfilozoficzne²⁴, a podjęła go także filozofia, sytuując go w obszarze tej dyscypliny, która *explicite* od czasów późnych następców Platona: Polemona i Krantorę została w Akademii nazwana etyką i odróżniona od fizyki i logiki jako odrębna dyscyplina filozoficzna²⁵, w istocie tożsama z nauką o życiu szczęśliwym – eudajmonologią. Do epoki hellenistycznej jednak problem życia szczęśliwego w filozofii, niezależnie od jej przedstawicieli i nurtów, wynikał czy też był wyprowadzany niejako dedukcyjnie z nauki o pierwszej postaci czy pierwszych postaciach bytu – z koncepcji *archai* – zasady wszechświata i kosmosu, jak też z praw

²³ Termin ten, inaczej niż polscy tłumacze, przekładam: „istota żywa przeznaczona z racji swojej natury do życia we wspólnocie politycznej *polis*”, której – jako swego rodzaju powszechnikowi przypisywał Stagiryta postać bytu pierwszego, determinującego naturę człowieka. Aristotle, *Ethica Nicomachea*, red. I. Bywater, Oxford 1894; *idem*, *Politica*, red. W.D. Ross, Oxford 1957, polskie przekłady: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, 1141a i nast.; *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2006, 1253a, 12262a i in.).

²⁴ To pytanie odnajdujemy w najstarszych zabytkach piśmiennictwa greckiego, od eposów Homera poczynając, pojawia się ono w greckiej liryce i w dramacie.

²⁵ Według świadectw doksograficznych podział taki miał wprowadzić trzeci scholarcha Akademii – Ksenokrates (por. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII 15; Cicero, *De natura deorum. Academica*, I 5, 19; R. Heinze, *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892, fragm. 1) w pełni konsekwentnie funkcjonował jednak w Akademii od czasów Polemona, a przejęły ów podział nowe szkoły filozoficzne epoki hellenistycznej.

owym kosmosem rządzących. W najdawniejszych greckich nurtach filozoficznych – w całej przedplatońskiej fizyce szczęście jest człowiekowi niejako zadane i bynajmniej nie jest tożsame z indywidualnymi odczuciami zadowolenia, radości czy spełnienia. Co więcej, człowiek musi nad swoim szczęściem, definiowanym w określony sposób przez filozofię, pracować, dokonując szeregu wyrzeczeń i spełniając powinności, jakie nakłada na niego fakt bycia częścią kosmosu czy później – częścią *polis*. W eudajmonologii fizyków i w eudajmonologii politycznej szczęście jest zatem stanem naturalnym człowieka, wyznaczonym mu i określonym czy to przez *arche* – zasadę kosmosu, czy to przez *polis*, zaś nieszczęście narusza stan naturalny, jest niejako wbrew naturze. Człowiek zatem powinien być szczęśliwy, bowiem stan szczęśliwości jest niejako wpisany w jego naturę – jako części kosmosu czy obywatela państwa. Szczęście to jednak nie polega na indywidualnych odczuciach jednostki: na zadowoleniu, przyjemności, radości czy satysfakcji, co więcej, człowiek do takich odczuć nie ma prawa, jeśli bowiem ulega pragnieniom dyktowanym przez fakt bycia naturą jednostkową i indywidualną, narusza naturalny stan szczęśliwości. Jeśli zatem człowiek jest nieszczęśliwy, to wyłącznie z własnej winy – z głupoty, która nie pozwala mu zrozumieć, co jest dla niego najlepsze i przyjąć tego, co z woli natury czy z woli *polis* jest nieuniknione²⁶. Eudajmonologia filozoficzna jest z kolei odpowiedzią na rację indywidualnego człowieka, lecz odpowiedź ta niejako rozmija się z pytaniem: nie tylko bowiem nie daje recepty na szczęście indywidualne, nie uwalnia człowieka od lęków i bólu, lecz wręcz odmawia mu prawa do bycia nieszczęśliwym i wymaga akceptacji tego, co człowieka, który postrzega siebie nie jako część kosmosu czy obywatela *polis*, trapi i boli. W swoistym agonie filozofii i poezji zderzyły się po raz pierwszy dwie prawdy: prawda egzystencjalna indywidualnego człowieka i filozoficzna prawda natury – *fysis*, która odrzuca prawdę egzystencjalną, ponieważ nie dysponuje ona żadnymi argumentami. Minie kilka wieków, zanim filozofia włączy w obszar swoich dociekań prawdę egzystencjalną, zanim przyzna człowiekowi – jednostce prawo do bycia nieszczęśliwym.

²⁶ W VI–IV w. p.n.e. obserwujemy swego rodzaju spór racji: racji eudajmonologii filozoficznej i racji indywidualnego człowieka, odzwierciedlającej się w tym gatunku poezji starożytnej, w którym człowiek jako podmiot liryczny ujawnia swoje pragnienia, lęki i obawy: w liryce greckiej, w której często napotykam wyznania poetów, mówiące o pełnym nieszczęściu życia człowieka. W tym gatunku literackim, w którym ujawnia się nam twórca – poeta jako podmiot liryczny, w których mówi do nas konkretny człowiek, przekazujący we własnym imieniu jakieś indywidualne przesłanie, prawdę jednostkową i egzystencjalną, odnajdujemy strofy świadczące o tym, że człowiek jest głęboko nieszczęśliwy, choćby ze względu na świadomość nieuchronności śmierci, zmienność losu czy niespełnienie pragnień.

Nasuwa się zatem pytanie, czy ten schemat eudajmonologiczny wykreowany przez filozofię grecką zachowuje swą ważność w epoce, w której dokonują się w życiu Greków wskazane wyżej zasadnicze zmiany.

Nie ulega wątpliwości, że odpowiedzi na podstawowe pytanie, jak żyć szczęśliwie, człowiek epoki hellenistycznej szuka w filozofii. Lecz filozofia epoki klasycznej udzielała odpowiedzi obywatelom *polis*, a odpowiedzi te nie sprawdzają się w nowym świecie, bowiem pytania o szczęście zadają już zupełnie inni ludzie. Ponadto epoka hellenistyczna przynosi całkiem nową postać filozofii. Pojawia się w niej zjawisko, które określam jako kryzys filozofii systemu²⁷. System Arystotelesa uległ destrukcji w łonie samej szkoły perypatetyckiej: uczniowie Stagiryty zajmowali się już tylko poszczególnymi dyscyplinami, jak badania przyrodnicze Teofrasta lub fizyka Stratona z Lampsakos, czy też uprawiali historię poszczególnych dyscyplin. System platoński u następców Platona w Akademii przybierał coraz bardziej abstrakcyjną i oderwaną od życia postać, której nie „ściągały na ziemię” wewnętrzne spory akademików dotyczące platońskiej „filozofii pierwszej”, dzielące uczniów Filozofa na zwolenników teorii idei i teorii zasad. Późni scholarchowie Akademii – Polemon i Krantor – zajmują się właściwie tylko etyką praktyczną. Po śmierci Arystotelesa uprawiana w Perypacie etyka szkolna koncentruje się na analizie i ocenach rozmaitych modeli życia dla ustalenia, jaki model daje człowiekowi największe szczęście: życie poświęcone filozoficznej kontemplacji (*bios theoretikos*) czy czynne życie praktyczne (*bios praktikos*). Analizowane i opisywane przez perypatetyków modele życia (podkreślenia wymaga fakt, że zdecydowana większość pism noszących tytuły *Peri bion* preferowała model życia teoretycznego) były oceniane przez odniesienie do bytu pierwszego – najwyższego dobra, determinującego hierarchie wartości w świecie fenomenalnym. Wszystkie perypatetyckie modele życia mają charakter zdecydowanie wartościujący, a ocenom podlegają w nich nie tylko same modele, lecz i konkretne postaci historyczne, które dane modele realizowały w życiu. Propozycje perypatetyckie, podobnie jak etyka Polemona i Krantora, nie udzielały odpowiedzi

²⁷ Terminem „filozofia systemu” nazywam zarówno filozofię Platona, jak i Arystotelesa, przyjmującą jako „filozofię pierwszą” naukę o bycie pierwszym, która determinuje arbitralnie wiedzę o poszczególnych aspektach bytu, narzucającą kategorycznie określone metody badań poszczególnym dziedzinom wiedzy o rzeczywistości noetycznej i fenomenalnej, które – jako dyscypliny filozoficzne – funkcjonować mogą jedynie w obrębie systemu, stanowiącego pełną i zupełną całość. Poza systemem nie przysługuje tym dyscyplinom żadna autonomia. Taka postać systemu mogła funkcjonować jedynie w obszarze *polis* – była sankcjonowana przez strukturę *polis* i sama *polis* sankcjonowała. Z chwilą upadku *polis* system staje się konstrukcją abstrakcyjną i przychodzi moment, kiedy zostaje odrzucony, tak jak dzieje się z filozofią Platona i Arystotelesa.

na pytania egzystencjalne człowieka nowej epoki, ponieważ powstały dla człowieka *polis*. Ludzi pytających, co to jest szczęście i jak żyć szczęśliwie odsyłały do ustalonych przez system schematów eudajmonologicznych, które dla człowieka nowej epoki stały się już swego rodzaju abstrakcją. Epigoni filozofii systemowej, wychodząc pozornie naprzeciw nowym potrzebom człowieka, udzielają mu odpowiedzi, które mijają się z pytaniami, wikłają się w błędne koło: na pytanie o to, co dla człowieka nowej epoki, zepchniętego przez koleje historii w jedynie bezpieczną sferę indywidualności i prywatności, jest najwyższym dobrem i najwyższą wartością, o to, czym jest szczęście i jak żyć szczęśliwie, odpowiadają, że szczęście jest właśnie najwyższą wartością lub że najwyższa wartość jest szczęściem. System zatem mógł wyjaśniać świat i być przewodnikiem po nim dla ludzi ściśle związanych ze wspólnotą *polis*, z chwilą upadku *polis* stracił swoją rację jako argument ostatecznego uzasadnienia tego, czego już w świecie nie było. Człowiek epoki hellenistycznej nie odnajdywał już na przykład w filozofii Arystotelesa odpowiedzi na pytanie, czym czy kim jest, bowiem Stagiryta definiował go jako *zoon politikon* – istotę żywą przeznaczoną z racji swojej natury do życia we wspólnocie politycznej *polis*. Przy analizie złożonego problemu, jakim jest w epoce hellenistycznej kryzys filozofii systemu, nie można pominąć faktu, że taka postać filozofii nie mogła się ostać wobec dynamicznego rozwoju nauk szczegółowych, które w dużej mierze za sprawą zinstytucjonalizowanych już ośrodków, takich jak Musaion, Biblioteka Aleksandryjska, rywalizujący z nią pergański krąg uczonych czy szkoła na Rodos, przybierają postać dyscyplin autonomicznych wobec filozofii i nie szukają w niej uprawnomocnienia i argumentu ostatecznego uzasadnienia. Żadna z tych nauk jednak, nawet rozwijająca się w ośrodku aleksandryjskim medycyna, nie podjęła trudu badań nad człowiekiem we wszystkich aspektach jego bytu i egzystencji. Nowa epoka niesie zatem ze sobą konieczność nowej filozofii.

Nowa filozofia musi podjąć nowe zadania: zbadanie, czym jest człowiek, jaka jest jego natura i jak ma żyć wobec wyzwań epoki, lecz w tych badaniach musi zweryfikować dawne ustalenia i zaproponować inne rozwiązania niż filozofia systemu. Musi zatem zrezygnować ze statusu takiej wiedzy – *sofia*, która jako jedyna i nadrzędna wobec poszczególnych umiejętności – *technai* obejmuje swoim zasięgiem całokształt rzeczywistości ze względu na to, że ona właśnie owe poszczególne nauki uprawnomocnia, i przyjąć funkcję nauczycielki życia: „[...] puste są słowa filozofa, które nie leczą żadnego cierpienia ludzkiego”²⁸. Filozofia ma uczyć ludzi

²⁸ J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Lipsiae 1921 (dalej cytuję według tego wydania, cyfra oznacza numer fragmentu), III 471 (fragment pisma Chryzypa *O namiętnościach*).

życia, lecz w przeciwieństwie do filozofii systemu filozof ma uczyć nie społeczeństwo w jego organicznej jedności, lecz pojedynczych ludzi, kierując swoje nauki do jednostek zatowarzyszonych: punktem wyjścia dla badań nowej filozofii stał się człowiek – indywiduum, a celem – wskazanie mu właściwego sposobu życia, tożsamego z życiem szczęśliwym, pojmowanym jako najwyższe dobro, lecz już zgoła nie tożsame z dobrem transcendentnym i nie na nim wzorowane. Dyrektywy dla życia szczęśliwego nie płyną więc dla człowieka „z góry”, lecz szuka ich w świecie, który jest „tu i teraz”²⁹.

Jakie zatem zmiany zachodzą w filozofii epoki hellenistycznej?

Jak wskazano wyżej, dwie wielkie szkoły – Akademia i Perypat – nie były w stanie sprostać wymaganiom, jakie filozofii stawiali ludzie „nowego świata”: pokazać, jak mają żyć, by odnaleźć szczęście ani przededefiniować pojęć, składających się na koncepcję życia godnego i szczęśliwego w epoce poprzedniej. Niejako w odpowiedzi na podstawowe pytanie epoki hellenistycznej powstają trzy nowe szkoły – trzy nowe nurty filozoficzne, które *explicite* definiują filozofię jako terapeutkę i nauczycielkę życia, wskazując jej główny cel. Stoicki filozof Chryzyp pisał:

78

[...] najwyższym celem jest być szczęśliwym, dla tego bowiem celu czyni się wszystko, zaś samo życie szczęśliwym nie służy żadnemu celowi; bycie szczęśliwym zaś polega na życiu według wskazań cnoty, a to wszystko na życiu zgodnym z naturą³⁰.

Założyciel Ogródu – Epikur powiada: „Wszakże życie nasze nie potrzebuje ani nienależnych teorii ani czcnych domysłów; pragniemy tylko żyć bez strachu”³¹, i dalej:

Gdyby nas nie dręczył strach przed zjawiskami niebieskimi i obawa, że śmierć w jakiś sposób stale nam zagraża, a także i to, że nie znamy granic bólu ani pożądań, zbyteczne byłoby studium filozofii³²;

[...] filozofia jest działaniem opartym na naukach i rozumowaniach, prowadzącym do życia szczęśliwego³³.

Nowe nurty filozoficzne epoki hellenistycznej koncentrują się zatem na etyce tożsamej z eudajmonologią, a fizyka i logika zostają eudajmonolo-

²⁹ Por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się...*, por. H. Flashar (red.), *Die Philosophie der Antike*, t. 4: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994; A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987.

³⁰ J. von Arnim, *op. cit.*, III 204, 264 i in.

³¹ Epikur, *List do Pytoklesa*; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, X 87, przeł. K. Leśniak.

³² *Ibidem*, X 142.

³³ *Ibidem*, X 21–30.

gii podporządkowane, jako dyscypliny jej służebne i uprawomocniające konkretny model życia szczęśliwego³⁴.

Nie ulega wątpliwości, że spośród szkół hellenistycznych najbardziej reprezentatywny dla epoki, jak też mający największy zasięg wpływów, sięgający aż po wczesne nurty filozofii chrześcijańskiej, był nurt stoicki³⁵. Szeroki zasięg wpływów i funkcjonowania filozofii stoickiej, w przeciwieństwie np. do nauk Epikura, można jak sądzę wytłumaczyć faktem, że myśl stoicka podlegała kilku etapom ewolucji³⁶, jak też i tym, że już w okresie republiki rzymskiej utożsamiała się nie tylko z określonymi koncepcjami świata, natury, człowieka, lecz z postawą życiową, determinującą określony stosunek do powinności, dobra i zła, celu życia i śmierci³⁷. Przyjmujemy zatem, że do grona filozofów stoickich zaliczać będziemy zarówno filozofów Starej Stoi (choć i w ich koncepcjach można dostrzec różnice), filozofów rzymskich: wielkiego pisarza, teoretyka retoryki i kiego polityka – Cyserona, jednego z najbogatszych i jednocześnie najbardziej kontrowersyjnych, jeśli chodzi o moralność, ludzi cesarstwa – Senekę, ubogiego wyzwolonego niewolnika – Epikteta, jak też filozofa w cesarskiej purpurze – Marka Aureliusza. Należy tu zaznaczyć, że z pism filozofów Starej Stoi zachowały się do naszych czasów tylko fragmenty³⁸. W rekonstrukcji ich poglądów wykorzystuję zachowane do naszych czasów pisma zaliczanego do Stoi Rzymskiej Epikteta (*Diatryby*, *Encheiridion*), który, inaczej niż Cysero czy Seneka, wraca do ustaleń stoików epoki hellenistycznej – do filozoficznych korzeni stoicyzmu³⁹.

³⁴ Ze względu na stan źródeł nie poświęcam uwagi ważnej skądinąd szkole sceptycznej.

³⁵ Przyznaje to większość badaczy filozofii hellenistycznej (A.A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London 1974; *idem*, *Stoic Studies*, Cambridge 1996; A.A. Long, D.N. Sedley, *op. cit.* Warto przytoczyć tu słowa pracy może już przestarzałej, ale cennej (W. Tarn, *Cywilizacja hellenistyczna*, tłum. C. Kunderewicz, Warszawa 1957): „Większość ludzi czuła, że świat do nich należy, lecz żegluję po niezbadanym morzu. Stoa zabrała się do sporządzania mapy tego morza. Jednak mniejszość czuła się uciemżona oraz przestraszona i pragnęła uciec z nowego świata; tym wskazywał drogę Epikur...”.

³⁶ Filozofia stoicka podlegała ewolucji i modyfikacjom, dlatego też przyjmuje się, że rozwijała się ona w trzech etapach: 1. tzw. Starej Stoi (III – do początku II w. p.n.e., jej przedstawiciele to Zenon z Kition, Kleantes z Assos, Ariston z Chios, Chryzypp z Soloi); 2. Stoi Średniej, zwanej też Rodyjską (od lat 20. II w. do połowy I w. p.n.e. – Posejdonios i Panajtios z Rodos); 3. tzw. Stoi Młodszej albo Rzymskiej (od poł. I w. p.n.e. do końca II w. n.e. – M.T. Cysero, L.A. Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz).

³⁷ Można bowiem żywić wątpliwości co do „jedności filozofii stoickiej” (por. J. Christensen, *Esaj o jedności filozofii stoickiej*, tłum. M. Bardel, Warszawa 2004) m.in. ze względu na odmienny status ontyczny boga w Starej Stoi, Stoi Rodyjskiej i Rzymskiej, jak też różny od koncepcji Starej Stoi aksjologiczny status materii bierniej, czy też – jak np. u Seneki – odmiennie traktowanie „rzeczy obojętnych” (*ta adiafora*), takich jak zdrowie czy bogactwo.

³⁸ J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903 (reprint: Stuttgart 1968).

³⁹ Por. Epiktet, *Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, wstęp i oprac. J. Gajda-Krynicka, Kraków 1997, *passim*.

W filozofii Starej Stoi problem wolności pozostaje w ścisłym związku z pytaniem: jak żyć szczęśliwie⁴⁰. Jak wskazano wyżej, nie ma już powrotu do przedhellenistycznego pojmowania szczęścia i wolności. Filozofia musi zatem wypracować nowe modele i znaleźć dla nich dowody i uzasadnienia. Filozofowie Starej Stoi formułują dwie definicje szczęścia i życia szczęśliwego. Zaczniemy od definicji życia szczęśliwego: jest to życie zgodne z naturą⁴¹, bowiem ona najlepiej nas prowadzi i dostarcza najlepszych wzorów. Postulat życia zgodnego z naturą sformułował już wcześniej uczeń Sokratesa, Antystenes, założyciel szkoły kynickiej⁴². Jego uczniowie, wędrując po krainach greckiej *oikoumene*, często porzucający domy i majątności, uczyli ludzi prostych, że prawdziwe wartości zapewniające szczęście to wartości duszy, najwyższą zaś wartością jest cnota/*arete*, którą człowiek może uzyskać tylko żyjąc zgodnie z naturą. Za mistrzem przyjmowali bowiem, że państwo, prawo, zdobycze cywilizacji czy choćby status obywatela lub podział ludzi na wolnych i niewolników bądź na Hellenów i barbarzyńców nie są zdeterminowane przez naturę rzeczywistości (*fysis*), lecz wynikają z niepisanych aktów umowy społecznej (*nomos*), które dokonały się kiedyś – w jakimś czasie, a są sprzeczne z naturą. Owe akty umowy społecznej zniewalają ludzi, choćby przez konieczność podporządkowania się prawom stanowionym⁴³ czy obyczajom utrwalonym przez tradycję. Skoro jednak nie jest możliwy powrót ludzkości do stanu szczęśliwego pierwotnego natural-

⁴⁰ Podobnie zresztą jak w filozofii Epikura czy Pirrona z Elidy. Dla Epikura bowiem życie szczęśliwe to życie wolne od strachu: przed bogami, przed śmiercią, bólem fizycznym i niepokojem duszy (por. m.in. Diogenes Laertios, *op. cit.*, X 134, X 76, X 81 i n.), dla sceptyka natomiast można osiągnąć szczęście przez uwolnienie się od dogmatów i przez „zawieszenie wyrokowania” (*epoche*), czyli przez powstrzymanie się od formułowania sądów z roszczeniem prawdziwości. Jeśli zatem przywołamy, jak wyżej, klasyfikację i podział I. Berlina, wolność w epoce hellenistycznej, definiowana przez szkoły filozoficzne, będzie miała charakter negatywny („wolność od...”).

⁴¹ J. von Arnim, *op. cit.*, III 12, 280, 460 i in.

⁴² Antystenes uczył, że celem człowieka powinno być dążenie do uzyskania zapewniającego szczęście stanu *autarkii* – wewnętrznej niezależności i samowystarczalności. Taki stan można osiągnąć drogą wyrzeczenia się – uwolnienia od tego, co pozostaje poza sferą wpływów człowieka: bogactw, zaszczytów, upodobań do rozkoszy cielesnych, a nawet więzów rodzinnych i państwowych, i drogą wytrwania – pracy i ćwiczenia się w rezygnacji z wszelkich potrzeb. Tą drogą człowiek uzyskuje wolność i szczęście (G. Giannantoni, *Socraticorum reliquiae*, t. 4, Roma 1983–1985; D.R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the Sixth Century AD*, London 1937. Por. też najnowsze wydanie: Antisthenis, *Fragmenta. Antisthenove Zlomky*, red. A. Kalaš, V. Suvák, Bratislava 2014).

⁴³ Mówi o tym w platońskim dialogu *Gorgiasz* uczeń sofistów, Kallikles, stwierdzając, że w ustroju demokratycznym dokonuje się zniewolenie jednostek silnych, zrodzonych przez naturę do władania, przez nieporównanie liczniejszy (*polloĩ*) tłum ludzi słabych (Platon, *Gorgiasz*, 482 i nast.; por. J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989).

nego bytowania, człowiekowi pozostaje wewnętrzne uwolnienie się od więzów narzucanych przez stanowienie innych, jak też i od tych, które – uwikłany w układy państwowe i społeczne – narzuca sobie sam, takich jak: przywiązanie do dóbr materialnych, dążenie do kariery politycznej, upodobanie w przyjemnościach cielesnych, są to bowiem dobra pozorne, niestanowiące o szczęściu, lecz wręcz szczęściu zagrażające. Odrzucenie dóbr pozornych i ograniczenie potrzeb cielesnych pozwala człowiekowi osiągnąć stan samowystarczalności, niezależności od nikogo i niczego, prawdziwej wolności – *autarkii* (*autarkeia*), która jest tożsama za szczęściem. Stan ten polega na tym, by niczego od nikogo nie potrzebować, ograniczyć czy wręcz zredukować wszelkie potrzeby, nie podlegać żadnym nakazom czy zakazom⁴⁴. Należy jednak podkreślić że, jakkolwiek sami stoicy określali nauki kyników mianem „najkrótszej drogi do cnoty/*arete*”, kynickie życie zgodne z naturą nie było tożsame z postulatami stoików. Przede wszystkim filozofowie kynicy, od Antystenesa poczynając, nie zajmowali się badaniami natury rzeczywistości, określanymi od czasów Arystotelesa mianem fizyki, a zatem wzorów zachowań i trybu życia szukali w świecie dostępnym w oglądzie zmysłowym – w świecie zwierząt, niezdeprawowanych aktami umowy społecznej ani „wynałazkami” cywilizacji. Ich koncepcja sytuowała się w obszarze mających swój początek już w połowie V w. sporów o genezę państwa, prawa, norm etycznych i moralnych⁴⁵, i bezpośrednio z określonego stanowiska w tych sporach wynikała. W filozofii Starej Stoi postulat życia zgodnego z naturą miał zupełnie inne uzasadnienie. Jak zaznaczono wyżej, filozofię epoki hellenistycznej charakteryzuje podział na trzy dyscypliny: fizykę – naukę o naturze rzeczywistości, w tym i o człowieku, logikę – naukę o poznaniu, i etykę, tożsamą z eudajmonologią⁴⁶, jakkolwiek te trzy działy stanowiły w filozofii stoickiej (w przeciwieństwie np. do filozofii Epikura) organiczną całość. Filozofię jako dążenie do mądrości i ćwiczenie się w umiejętnościach sprowadzić można zatem do następującego modelu: każdy człowiek z natury pragnie żyć szczęśliwie; najlepsze jest życie zgodne z naturą

⁴⁴ Najpopularniejszym filozofem cynickim był Diogenes z Synopy, uczeń Antystenesa, utożsamiany już w starożytności z mędrcom cynickim, bohater wielu anegdot, por. m.in. Diogenes Laertios, VI 20 nn.).

⁴⁵ Ich przedmiotem był problem: czy państwo, prawo, normy etyczne i moralne, czy też język są „z natury” – *fysei*, czy też wynikają z aktów stanowienia ludzkiego – „z umowy” – *nomo*. Por. J. Gajda, *Prawo natury...*

⁴⁶ Stoicy definiowali filozofię jako „dążenie (*epitedeusis*) do mądrości (*sofia*), mądrość zaś jako wiedzę (*episteme*) o rzeczach boskich i ludzkich” (J. von Arnim, *op. cit.*, II 36) czy też dokładniej: jako ćwiczenie (*askesis*) we wskazanych wyżej umiejętnościach, które ma docelowo prowadzić do osiągnięcia stanu doskonałości – cnoty/*arete*, tożsamej ze szczęściem (*eudajmonia*).

(przedmiot etyki), która z racji swej rozumnej i doskonałej struktury jest wzorem i syntezą doskonałości, determinującą postać wszelkich wartości w życiu i działaniach człowieka (przedmiot fizyki); natura w swej strukturze nie jest nam dana w bezpośrednim oglądzie zmysłowym, człowiek musi zatem opanować reguły poznania, formułowania sądów, odróżniania sądów prawdziwych od fałszywych, by poznać naturę, która ma być dla niego wzorem (przedmiot logiki); płynące z owych dyscyplin filozoficznych wnioski człowiek musi wykorzystywać w praktyce dla ustalenia celu życia, odróżnienia dóbr pozornych od prawdziwych, co wymaga określonej postawy badawczo-etycznej: dążenia i ćwiczenia.

Jak zatem stoicka fizyka uzasadnia konieczność życia zgodnego z naturą? W koncepcjach dotyczących natury rzeczywistości filozofowie Starej Stoi, podobnie zresztą jak i inne nurty filozofii hellenistycznej, powracają do ustaleń filozofów przedplatońskich – stoicy do Heraklita z Efezu, przyjmując jego naukę o pierwotnej w porządku bytowania praszubstancji (*arche*), utożsamianej z rozumnym praogniem – Logosem. Stara Stoa modyfikuje jednak nauki Milezyjczyka, przyjmując, że początkiem świata i natury są dwie *archai*: czynna – ów Logos, utożsamiany z bogiem, rozumem, czynnikiem kształtującym i ożywiającym, oraz bierna, podlegająca kształtowaniu i poruszaniu. Wszechświat – kosmos jest więc złożony z owych dwóch *archai*⁴⁷, a boski Logos nadaje mu rozumność i doskonałość. Kosmosem i wszystkim, co na kosmos się składa, w tym i człowiekiem, rządzi konieczność/przeznaczenie (*heimarmene*), zawarte w zasadzie czynnej, pojmowane jako „łańcuch przyczyn wszystkiego, co istnieje”⁴⁸, tożsame z Logosem/ogniem/bogiem ogólne i powszechne prawo, które wiąże związkami przyczynowo-skutkowymi wszystkie części kosmosu. W fizyce zatem filozofowie Starej Stoi przyjmują, że wszystko, w tym i działania ludzi, podlega prawu konieczności i *de facto* człowiek nie może realizować aktów wolnej woli, gdyż nie pozostaje to w jego mocy. Filozofia stoicka wpisuje się zatem w nurt skrajnego determinizmu⁴⁹, lecz owa konieczność jest jednocześnie pojmowana jako opatrność (*pronoia*), manifestująca się w doskonałej i celowej strukturze kosmosu, budowie ciała ludzkiego, społeczności i państwa⁵⁰. Opatrność

⁴⁷ Por. J. von Arnim, *op. cit.*, II 416, 439, 1046 i in.

⁴⁸ *Ibidem*, II 912.

⁴⁹ Ów skrajny determinizm stawia pod znakiem zapytania monografia S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001. Por. też *eadem*, *Stoic Conception of Freedom and their Relation to Ethics*, „Phronesis” 1998, vol. 43, nr 2, s. 133–175.

⁵⁰ Chryzyp w swym traktacie *O opatrności* powiada, że „jak tarcza dla osłony, a pochwa dla miecza, wszystko oprócz kosmosu powstało dla jakiejś przyczyny: owoce bowiem i płody, które rodzi ziemia, powstały ze względu na zwierzęta, te zaś ze względu

pojmowali stoicy w dwóch aspektach: jako zdeterminowaną przez wynikającą z rozumnego Logosu konieczną doskonałość fizyczno-strukturalną, jak też celową opiekę boga/Logosu nad światem. Utożsamienie konieczności z opatrnością może się wydawać niekonsekwencją. Zgodnie bowiem z prawem konieczności człowiek jest *de facto* z natury zniewolony i podporządkowany jej prawom. Postulat życia zgodnego z naturą jako warunku szczęśliwości tożsamej z wolnością jawić się może jako paradoks z kilku względów. Przede wszystkim człowiek nie może żyć niezgodnie z naturą, nawet gdyby chciał, bowiem nie pozwoli mu na to prawo konieczności⁵¹. Ponadto rodzi się pytanie, jak człowiek całkowicie podporządkowany konieczności może być wolny i szczęśliwy, wiedząc, że w każdym aspekcie swego życia musi się owej konieczności podporządkować, że nie jest panem swego losu? Niezbywalny dla starych stoików fakt zniewolenia człowieka przez prawo natury może ludzi wręcz unieszczęśliwiać, lecz wynika to z ich głupoty i słabości⁵², jak też z faktu, że ogół ludzi epoki hellenistycznej postrzegało szczęście jako życiową pomysłowość, spełnianie pragnień i ambicji, bogactwo, karierę czy też cielesne zgoła uciechy. W świecie podlegającym prawu konieczności osiągnięcie wskazanych wyżej pozornych dóbr jest w istocie niemożliwe i nie do uzyskania dla człowieka zniewolonego przez przeznaczenie, który po-

na człowieka, jak koń, by na nim jeździć, wół, by nim orać, pies zaś, by polował i strzegł. Sam zaś człowiek zrodził się po to, by podziwiał i naśladował doskonałość kosmosu”, por. częste porównania kosmosu do wspólnego domu czy miasta – J. von Arnim, *op. cit.*, II 1153; por. II 1132–1167. Por. Epiktet: „Tak postanowił rządca (sc. bóg tożsamy z Logosem). On zaś postanowił, że ma być zima i lato, obfitość plonów i nieurodzaj, występki i cnota, i wszelkie tego rodzaju przeciwieństwa, żeby we wzajemnym zestroju tworzyły symfonię świata, z nas zaś każdemu dał ciała i członki ciała, i mienie, i ludzi do towarzysstwa” (*Diatryba* I, 12); „Bóg w swej dobroci nie zostawił człowieka w świecie bez widomych znaków swej opieki – każdemu bowiem przydał ducha opiekuńczego (*dajmon*), który otacza opieką każdego człowieka, i powierzył jemu zadanie, żeby go strzegł i ochraniał, a przy tym takiego stróża, którego nie sposób uspić, nie sposób oszukać...” (*Diatryba* I, 14, tłum. L. Joachimowicz).

⁵¹ Chryzyp wprowadza często argument, w którym porównuje człowieka do psa uwiązane go za wozem, który chcąc nie chcąc musi za wozem podążać, lecz kiedy idzie dobrowolnie, nie sprawia mu to cierpienia (por. J. von Arnim, *op. cit.*, II 957).

⁵² W jedynym zachowanym w całości tekście starych stoików – *Hymnie do Zeusa* pisał drugi scholarcha szkoły stoickiej, Kleantes: „Nie mogą tego zrozumieć zli wśród żyjących na ziemi, / nędzni, bo wiecznie ścigając szczęścia naszego złudzenie, / Ani nie widzą ni słyszają boskiego prawa wszechświata, / Czemu posłuszni swym życiem mądrze kierować by mogli, / Lecz w swym szaleństwie każdy ku innej dąży niedoli, / Jedni dla próżnej sławy zbyt zdrażają gorliwość, / Inni za zyskiem goniąc, na złą kierują się drogę, / Tamci folgują zgnuśnieniu i ciało nurzają w rozkoszy, / Zło przyjmując za dobro, w rozterce miotają się ludzie, / A owoce ich trudów przeciwne, niż było pragnienie” (J. von Arnim, *op. cit.*, I 137, tłum. T. Zieliński, [w:] T. Zieliński, *Religia hellenizmu*, Wrocław 1991).

nadto jest bezsilny wobec ubóstwa, chorób, nieuchronnej śmierci, klęsk żywiołowych czy militarnych i utraty bliskich. Niemożliwa do uzyskania jest również wolność, pojmowana jako swoboda czynienia tego, co się chce, całkowita niezależność nie tylko od władcy, lecz i od praw natury⁵³. Rozumiał to doskonale Epiktet, postrzegając w filozofii właśnie jedyny lek i jedyną terapię na nieszczęścia trapiące ludzi w nowym świecie⁵⁴, wynikające z człowieczej bezsilnej niezgody na zniewolenie przez konieczność. Owa niezgoda wynika jednak z niewiedzy czy raczej z niezrozumienia natury rzeczywistości, z niewłaściwego pojmowania dobra i zła⁵⁵, a zatem z nieumiejętności właściwej oceny rzeczy, faktów i zjawisk, co pociąga za sobą nierozumne dążenie do tego, co w istocie dobrem nie jest. Człowiek musi zatem nauczyć się postrzegać świat, naturę jako doskonałą, zaś cierpienia i rozczarowania uznać za zło pozorne. Człowiek jest w stanie, ma możliwości i predyspozycje do takiego poznania. Problem ten wiąże się ze stoicką logiką jako dyscypliną filozoficzną, której przedmiotem jest szeroko pojmowane poznanie, jak też z fizyką ze względu na status ontyczny duszy rozumnej. Człowiek jako część kosmosu usytuowany jest na szczycie hierarchii bytów składających się na kosmos, a jako taki ma duszę rozumną, której najważniejsza część (*to hegemonikon*) jest częstką rozumnego Logosu. I jakkolwiek obdarzony jest przez na-

⁵³ Por. Epiktet, *Diatryba* IV, 1: „Wolny jest ten, kto żyje tak, jak chce żyć, któremu nie sposób zadawać przymusu, któremu nie sposób stawiać na przeszkodzie, na którego nie sposób wywierać przemocy i gwałtu, którego dążeń nie sposób zahamować, którego życzenia zawsze dosięgają upragnionego celu, którego odrazom nigdy się nie dzieje na przekór... a zatem nikt z ludzi złych nie żyje tak, jak chce żyć – a co za tym, nie jest również człowiekiem wolnym...”, tłum. L. Jachimowicz. Filozof z Hierapolis pokazuje w tej diatrybie, że jedynie człowiek mądry i dobry jest prawdziwie wolny, gdyż nie pragnie i nie dąży do niczego złego ani sprzecznego z naturą. Por. *diatryba* III 24; por. też M.T. Cicero, *Paradoksy stoickie*, V, który stwierdza: „Tylko mędrzec jest człowiekiem wolnym, każdy głupiec zaś to niewolnik”.

⁵⁴ Por. Epiktetową definicję filozofii: „Początkiem filozofii, przynajmniej dla ludzi, którzy w należyty sposób i przez właściwe podwoje starają się wejść do jej przybytku, jest świadomość własnej słabości...” (*Diatryba* II, 11). Epiktet porównuje filozofa do lekarza, który wszak nie leczy zdrowych, lecz chorych (*Diatryba* III, 23: „Izbą lekarską, mężowie, jest sala wykładowa filozofa...”), a początkiem każdej terapii jest przecież rozpoznanie choroby. Filozof zatem nie powinien uczyć tylko teorii, popisując się przy tym erudycją; jego zadaniem jest pomagać i uzdrawiać, jak to według Epikteta czynił Sokrates, Zenon czy Kleantes, owi dawni mistrzowie, którzy umieli prowadzić ludzi drogą do cnoty wiódącą. Powinien, przemawiając do sumienia uczniów, pokazywać im, w czym błędzą.

⁵⁵ Jedną z przyczyn słabości moralnej człowieka jest niewłaściwe korzystanie z naturalnych pojęć ogólnych, zwanych inaczej antycypacjami (*prolepseis*), według nauki starych stoików niejako człowiekowi wrodzonych, pierwotnych wobec pojęć ukształtowanych w doświadczeniu i przez naukę. Należą do nich pojęcia dobra, zła, wolności, sprawiedliwości i tym podobne.

ture, jak i inne istoty żywe, instynktem samozachowawczym (*oikeiosis*), to kierujący działania człowieka ku „zachowaniu własnej istoty i świadomości”⁵⁶, a więc ku temu, co przyjemne i pożyteczne, co zabezpiecza byt jego, rodziny, przedłużenie gatunku itp., rozumny – logiczny aspekt duszy podporządkowuje, a przynajmniej powinien podporządkować, te dążenia rozumowi. W organicznej jedności, jaką jest człowiek, najważniejsza jest jednak dusza rozumna, umożliwiająca poznanie Logosu świata w jego aspekcie rozumnego prawa rządzącego naturą⁵⁷. Życie zgodne z naturą to zatem w filozofii stoickiej życie logiczne⁵⁸, podporządkowane we wszystkich aspektach rozumnemu Logosowi – naturze. Takie życie może prowadzić ten, kto poznawszy naturę i jej prawa, odkrywa, że zgodnie z prawem konieczności nic *de facto* nie pozostaje w jego mocy, z wyjątkiem aktów woli: aprobaty lub negacji, a ściślej – formułowania sądów, których przedmiotem jest wartość rzeczy, stanów czy zjawisk. Takie sądy o charakterze aksjologicznym, o ile są prawdziwe, umożliwiają dokonywanie właściwych wyborów.

Problem właściwych wyborów wiąże się ściśle z drugą definicją szczęścia w filozofii stoickiej, zgodnie z którą jest ono tożsame z cnotą/*arete*. Koniecznym i wystarczającym warunkiem życia szczęśliwego jest cnota/*arete*, jest ona jedna (inaczej niż cztery tzw. cnoty kardynalne w filozofii platońskiej czy wielość cnót etycznych u Arystotelesa), autoteliczna – jest celem sama w sobie, nie zaś środkiem do czegoś, pojmowana jest jako najwyższe dobro. Przeciwnieństwem cnoty/*arete* jest występki (*kakia*), a to, co nie jest cnotą ani występkiem, należy do obszaru rzeczy obojętnych (*adiaphora*) – takich jak bogactwo, sława, a nawet zdrowie czy życie.

⁵⁶ J. von Arnim, *op. cit.*, III 178.

⁵⁷ Inne części duszy – dusza ludzka składa się z ośmiu części: pięciu zmysłów, części warunkującej rozmnażanie się, części warunkującej mowę oraz części najważniejszej, rozumnej: Logosu, określanej też mianem części władczą (*to hegemonikon*) – umożliwiają „fizyczne” bytowanie człowieka, doznania zmysłowe.

⁵⁸ W filozofii systemu epoki poprzedniej formułowano pytania o najlepszy model życia. W Akademii i Perypacie ścierały się ze sobą dwa modele: życie czynne (*bios praktikos*) i życie poświęcone filozoficznej kontemplacji (*bios theoretikos*). Poznanie nie jest jednak ostatecznym celem człowieka – stoicy odrzucili platońsko-arystotelesowski model życia poświęconego kontemplacji (*bios theoretikos*), pojmowanego przez nich jako wyrafinowana postać hedonizmu (Chryzyp, por. J. von Arnim, *op. cit.*, III 702), przyjmując, że poznanie jest środkiem, przy pomocy którego człowiek może wypełnić swój naturalny obowiązek podporządkowania się prawu natury – Logosowi, jak i wypełnić nakazy instynktu samozachowawczego, w postaci życia zgodnego z naturą kosmosu – Logosem. Sformułowali zatem postulat życia zgodnego z Logosem (*bios logikos*): „Z trzech możliwych rodzajów życia: teoretycznego, praktycznego i zgodnego z Logosem, powinno się wybierać ten trzeci, albowiem istota obdarzona rozumem (*to logikon zoon*) została przez naturę stworzona celowo dla teorii i działania”. J. von Arnim, *op. cit.*, III 687.

Człowiek więc – w teorii starostoickiej – może być albo cnotliwy, albo występny. Cnota w filozofii stoickiej jest definiowana jako doskonałość (*teleiosis*) autonomiczna, gdyż nie jest zależna od żadnych okoliczności; jako jedna i niestopniowalna, jakkolwiek w działaniach ludzkich może obiektywizować się w różnych aspektach: w sporach przybiera postać sprawiedliwości (*dikajosyne*), w dążeniach czy ubieganiu się o coś – postać umiarkowania (*sofrosyne*), w cierpieniu – postać męstwa (*andreia*)⁵⁹. Cnotę/*arete* można osiągnąć jedynie przez życie zgodne z naturą, tak więc dwie definicje szczęścia w filozofii stoickiej są tożsame. Jak ma się w filozofii stoickiej realizować droga do cnoty/*arete*? Można zaryzykować stwierdzenie, że starzy stoicy, jak też Epiktet, postrzegali dwie takie drogi. Jedną, krótszą, wskazała im filozofia kynicka⁶⁰, sprowadzając ją do uwolnienia się od „rzeczy doczesnych” i wskazując wzory osobowe: szczęśliwy i wolny jest ten, kto odrzucił mienie, zaszczyty, ambicje, by żyć w ubóstwie i prostocie. Druga – dłuższa i trudniejsza – została wypracowana przez filozofię, która znalazła dla niej argumenty i dowody, jak też usytuowała ją w doskonałości i harmonii kosmosu, wiążąc w organiczną całość trzy dyscypliny filozoficzne. Dłuższa droga do cnoty/*arete* wiedzie przez poznanie, końcowym wynikiem którego jest rozpoznanie tego, co leży w naszej mocy, pogodzenie się z nieuniknionym i dokonywanie właściwych ocen i wyborów. Co jest przedmiotem owych wyborów? Jak i dlaczego człowiek może dokonywać wyborów niewłaściwych i jakie są tego konsekwencje?

Jak zaznaczyłam wyżej, stoicy przyjmują, że każdy człowiek dysponuje wrodzonymi pojęciami ogólnymi, takimi jak dobro, sprawiedliwość itp., jak też – zgodnie z wrodzonym instynktem samozachowawczym – wie, że należy wybierać dobro. Dlaczego zatem człowiek postępuje źle? Dlaczego uznajemy, pozostając we władzy błędnych mniemań, za dobro to, co w istocie dobrem nie jest? Filozofia stoicka tłumaczy, że błąd rodzi się w indywidualnych aktach stosowania pojęć ogólnych w konkretnych przypadkach, inaczej mówiąc po prostu w praktyce. W niewłaściwym rozumieniu czy zastosowaniu np. pojęcia dobra w życiu codziennym przyjmujemy choćby, że dobrem jest fizyczna rozkosz, kariera polityczna czy bogactwo, opierając się na postrzeżeniach czy mniemaniach podzielanych przez większość ludzi. Pożądamy np. pieniędzy w błędnym przekonaniu, że one są dobrem, pograżając się w ten sposób w występku

⁵⁹ J. von Arnim, *op. cit.*, III 200, 201. Podobnie rzecz się ma, jeśli chodzi o występki – kto jest występny, na polu bitwy stchórzy, w sporach będzie niesprawiedliwy, wystawiony na pokusy cielesne, będzie rozpustny itp.

⁶⁰ Antystenes jest zaliczany przez Epikteta do jego mistrzów i nauczycieli; por. Epiktet, *Diatryba* I, 17; *Diatryba* III, 24; *Diatryba* IV, 6.

chciwości. Uważamy się za zniewolonych przez naturę, gdyż podlegamy chorobom, starości i śmierci, traktując je jako zło. Orzekamy zatem fałszywie, biorąc za podstawę sądu o wartości danej rzeczy postrzeżenie czy wyobrażenie, które nie jest prawdziwe, lecz za prawdziwe np. powszechnie uważane, co więcej, czynimy zły użytek z naszej woli przez akt akceptacji fałszu, nie szukając prawdy, którą możemy przecież uzyskać na drodze dialektycznych dociekań. Stąd pożądamy tego, co nie jest godne pożądania, a odrzucamy to, do czego winniśmy dążyć. Właściwych wyborów natomiast dokonujemy wtedy, gdy rozumiemy znaczenie pojęcia i dokonujemy jego konfrontacji z wyobrażeniem, jakie rodzi się w naszym umyśle o danej rzeczy. Wtedy to rozkoszy, kariery czy bogactwa nie uznamy za dobro, a zatem za rzecz godną wyboru i uwikłamy się w zniewolenie przez doznania zmysłowe czy wybujałą ambicję, a nawet pograżymy się w smutku i rozpacz z powodu niezaspokojenia dążeń czy utraty. Żyjemy w fałszu i błędach, a „nikt, kto błądzi, nie jest wolny”⁶¹.

Właściwych wyborów dokonujemy również wtedy, gdy uświadomimy sobie, że spośród wszystkiego, z czym styka się człowiek, jedno rzeczy pozostają w jego mocy, inne zaś nie. Umiejętność rozróżnienia między nimi stanowi według stoików podstawę wszelkiej mądrości. Rozróżnienie to bowiem siłą rzeczy uświadamia nam, że na to, co pozostaje poza naszą mocą, nie mamy wpływu, a zatem to nie może być przedmiotem naszych wyborów, a świadomość tego faktu pozwala człowiekowi na zachowanie właściwej postawy moralnej, polegającej na spokoju ducha i ciała w każdej sytuacji, w której się znajdzie. W świetle stoickiej fizyki, jak i nauki o człowieku, jest oczywiste, że życie, zdrowie, bogactwo – to, co filozofia starych stoików sytuowała w obszarze ziemi niczyjej, „rzeczy obojętnych” (*adiaphora*) – pozostają poza naszą mocą i wolą. W naszej mocy natomiast pozostają sądy – bowiem, zgodnie ze stoicką teorią sądu, każdy akt sądzenia poprzedzony jest aktem woli – wewnętrzną zgodą na wyobrażenie, będące przedmiotem sądu. W człowieczej mocy zatem pozostają akty woli, dzięki którym można zająć właściwe stanowisko wobec tego wszystkiego, co składa się na obszar „rzeczy obojętnych”, a zwłaszcza wobec popędów i namiętności, czyli wszelkiego rodzaju doznań. Wszystko zatem, co jest od nas niezależne, nie powinno nas obchodzić, gdyż jest nam dane mocą przeznaczenia, boga, zrządzenia losu czy kaprysu władcy. Powinniśmy zatem obojętnie odnosić się do tego, co pozornie tylko zakłóca nasze szczęście, bowiem w istocie ani ubóstwo, ani choroba, ani władca, ani śmierć nawet nie zburzy naszego szczęścia, jeśli je zbudujemy w duszy. Władca może

⁶¹ Epiktet, *Diatryba II*, 1, [w:] *idem, Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, oprac. i tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.

nam odebrać wolność czy życie, lecz nie może pozbawić nas prawdziwej wolności – wolności ducha, gdyż nie może nas zmusić, byśmy na przykład uznali sąd fałszywy za prawdziwy czy odwrotnie⁶². Filozofia bowiem, obiecując człowiekowi, że dopiero wtedy odnajdzie wszystko, gdy wszystkiego się wyrzeknie, co więcej, obiecując mu prawdziwe szczęście, spokój ducha i wolność w zamian za wyrzeczenie się tego, co i tak do niego nie należy, co jest zmienne, przemijające i bezwartościowe, nazywając prawdziwie szczęśliwym tylko tego, kto nie ma i nie pragnie niczego, potrafi dla swych obietnic znaleźć argument ostatecznego uzasadnienia w ścisłym dialektycznym wywodzie.

Należy zatem ponownie przededefiniować pojęcie szczęścia tożsamego z wolnością. Szczęśliwy jest człowiek żyjący zgodnie z naturą, gdyż tylko taki może osiągnąć cnotę/*arete*. Takie szczęście manifestuje się w stanach określanych przez stoików terminem *apatheia*, czyli wolność od doznań, zarówno przykrych, jak i przyjemnych⁶³, jak też terminem *autarkia*, czyli wolność od jakiejkolwiek władzy, stan wewnętrznej niezależności i samowystarczalności. Problem *apathei* wymaga kilku dookreśleń. Już etymologia tego terminu⁶⁴ wskazuje, że stan *apathei* osiąga ten, kto niczego nie doznaje, niczego nie pragnie, jest obojętny zarówno wobec uciech, jak i wobec cierpień. Nasuwać się tu musi pytanie, czy osiągnięcie takiego stanu jest w ogóle możliwe w praktyce życia, czy można uwolnić się od doznań. Filozofowie Starej Stoi zdawali sobie z tego sprawę i można zażytkować stwierdzenie, że dlatego właśnie wypracowali dwie koncepcje etyki czy raczej dwa modele życia⁶⁵, które określam jako „teoretyczna etyka cnoty” i „praktyczna etyka powinności”. Stan *apathei* i *autarkii* może osiągnąć tylko mędrzec (*ho sofos*), który jest raczej postulatem etyczno-eudajmonologicznym, bowiem prawdziwego mędrca próżno by szukać wśród ludzi. Chryzyp w traktacie *O mędrcach*⁶⁶ stwierdza, że mędrzec

⁶² Pięknie dokumentują to słowa Epikteta: „Popatrzcie na mnie, ja nie mam domu, ja nie mam ojczyzny, ja nie mam bogactwa, ja nie mam służby, ja nie mam ni żony, ni dzieci [...] Mam ci ja tylko ziemię i niebo, i tę jedna postrzępioną kapotę. A jednak czegoś mi braknie? Nie jestem bez smutku, nie jestem bez strachu, nie jestem wolny? Kto z was i kiedy mnie widział, żebym czasami nie dopiął, czego pragnę, albo żebym czasami na sobie doznał, do czego wstręt czuję? [...] czyż jest ktoś taki, kto by patrząc na mnie, nie pomyślał, że widzi swojego króla i pana?” (Epiktet, *Diatryba* III, 22).

⁶³ Epiktet, *Diatryba* IV, 3, 6, 10 i in.; por. J. von Arnim, *op. cit.*, III 144, 201, 439 i in.; por. Epiktet, *Diatryba* II, 16: „Wyprostuj wreszcie swój grzbiet jak człowiek wyzwolony z jarzma niewoli”.

⁶⁴ *Pathos* w grece oznacza najogólniej „doznanie”, w węższym znaczeniu: „namiętność”; przedrostek *a* (tzw. *alfa privativum*) jest przeczeniem.

⁶⁵ Por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się...*, s. 81 i nast.

⁶⁶ J. von Arnim, *op. cit.*, III 323, 586.

to ktoś, kto posiadał cnotę/*arete*, kto podporządkuje się konieczności prawa natury dobrowolnie, w świadomym zaangażowaniu woli i intelektu. Taką postawę tożsamą z życiem szczęśliwym stoicy określali mianem postępowania właściwego (*katorthoma*, od gr. *kata ton orthon logon prattein* – postępować zgodnie z rozumem, który jest *orthos* – właściwy, prawidłowy jako częśćka Logosu świata). Mędrzec stoicki jest wolny od namiętności, jest „królem i panem samego siebie”⁶⁷, w pełni kontroluje swe życie, które może dobrowolnie zakończyć. Obce są mu wszelkie odczucia traktowane jako „nierozumne poruszenia duszy”⁶⁸, nie popełnia błędów i nie orzeka fałszywie, a tym samym jest wolny od smutku i nie może dotknąć go żadna krzywda⁶⁹. Lecz jednocześnie stan *apathei* – wolności od afektów – odbiera mędrcom takie pozytywne cechy jak miłość, litość, współczucie⁷⁰, ponieważ np. okazanie litości czy akt przebaczenia wymaga uprzedniego współ-odczuwania⁷¹ czy afektu. Mędrzec zatem, o ile ktoś taki może w ogóle chodzić po ziemi, żyje zamknięty w swej wieży z kości słoniowej, nie wchodzi w relacje z innymi, nie uczestniczy w zderzaniach instynktu samozachowawczym człowieka kręgach społecznych⁷², nie angażuje się politycznie, jakkolwiek z pewnym zdziwieniem czytamy w zachowanych fragmentach pism Zenona z Kition, że mędrzec, gdy zajdzie taka potrzeba, może służyć władcy. Tylko mędrzec jest zatem całkowicie wolny, a przez to szczęśliwy. Stoicką koncepcję mędrca należy jednak traktować raczej jako postulat etyczny, jako model,

⁶⁷ *Ibidem*, III 332.

⁶⁸ *Ibidem*, I 205, III 391.

⁶⁹ *Ibidem*, III 586: „Stoicy powiadają, że żadne okoliczności zewnętrzne nie są w stanie zakłócić ich szczęścia, a mędrzec będzie szczęśliwy nawet wtedy, gdyby płonął we wnętrzu byka Falarysa”; „Któż bowiem mógłby przypuszczać, że jest ktoś bogatszy od tego, który nie potrzebuje niczego ponad to, czego domaga się jego natura, albo że jest ktoś potężniejszy od tego, który osiąga wszystko, czego zapragnie, albo, że jest ktoś szczęśliwszy od tego, który wolny jest od wszystkich namiętności, albo że jest ktoś, komu bardziej sprzyja los, niż temu, kto wszystko, co posiada, może, jak mówią, unieść ze sobą nawet z katastrofy na morzu? Jakaż więc władza, jakie godności, jakie królestwo może przewyższać mądrość, gardzącą wszystkim, co ludzkie i przyziemne i wznoszącą duszę jedynie ku sprawom wiecznym i boskim?” (J. von Arnim, *op. cit.*, III 600).

⁷⁰ *Ibidem*, III 641–642: „Nie są natomiast miłośnikami i nikomu niczego nie wybaczą, bo nie należy uchylać praw ustanowionych przez prawo, a ustępstwa i litość nie przystoją duszy...”

⁷¹ Stosowany świadomie w tekście termin współ-odczuwanie ma na celu wierne oddanie greckiego *συνπάθεια* (odczuwanie wraz kimś).

⁷² Człowiek zgodnie z wrodzonym instynktem samozachowawczym musi zakładać rodzinę, płodzić potomstwo, żyć w grupach, w państwie, a takie życie *ex definitione* musi korzystać z „rzeczy obojętnych”, jak też podlegać doznaniom.

który zwykły człowiek może obrać za wzór i punkt docelowy wszystkich działań etycznych.

Dla zwykłych ludzi, uwikłanych w kręgi społeczne, filozofia stoicka wypracowała model etyki, którą określam jako praktyczną. Praktyczny aspekt etyki stoickiej wynika z trzeźwej oceny sytuacji człowieka żyjącego wśród innych ludzi, którym daleko do niedoścignionego w istocie wzoru mędrca. Do takich ludzi kierował swoje nauki Epiktet. Główną kategorią praktycznego aspektu etyki stoickiej jest postęp (*prokope*). Człowiek zniewolony przez powinności związane np. z odpowiedzialnością za rodzinę, o którą musi się troszczyć, może jednak – drogą postępu – zbliżyć się do cnoty/*arete*, dokonując nieustannie właściwych wyborów tych spośród „rzeczy obojętnych”, które, jakkolwiek niezbędne, w określonych sytuacjach są warte lub niewarte wyboru, jak też wypełniając wynikające z uczestniczenia w kręgach społecznych powinności (*ta kathékonta*), jakie nakłada na niego rodzina, otoczenie czy państwo. Jest to zatem etyka powinności, które należy skrupulatnie wypełniać niezależnie od upodobań czy pożądań, nie zważając na trudy i cierpienia. Człowiek dążący (*prokop-ton*) do cnoty/*arete* nie mógł z racji praktyki życiowej zachować całkowitej obojętności wobec tego obszaru, który rozciągał się między cnotą a występkiem, a więc nigdy nie mógł być całkowicie wolny. Stoicka etyka praktyczna nakazywała mu każdorazową relację ze sferą *adiafora* poprzedzać ścisłym wyliczeniem ceny (*aksia*) każdej z tych rzeczy: czy jest przydatna, jak np. bogactwo, łaska i przychyłność monarchy, do życia zgodnego z naturą, czy nie, czy posiadanie jej dostarczy chwilowej przyjemności, pociągając za sobą późniejszą przykrość, czy raczej należy ją odrzucić dla późniejszej korzyści moralnej. W aktach właściwego wyboru miały ludziom pomagać analizy konkretnych sytuacji wraz z ustaleniami, jak w każdej z możliwych sytuacji: w bitwie, w transakcjach handlowych, w cierpieniu czy w triumfie, w obliczu klęski czy utraty bliskich, a nawet na biesiadzie zachowywałby się mędrzec. Człowiek zatem powinien naśladować mędrca, a przez to zbliżyć się do szczęścia czy raczej uzyskać taką jego postać, jaka jest dostępna w świecie. Lecz i tę postać szczęścia determinuje rozumność. Człowiek bowiem, zgodnie z zaleceniami etyki praktycznej, powinien posługiwać się określonym kryterium w ocenianiu każdej z „rzeczy obojętnych”. Takim kryterium jest stoicka nauka o poznaniu – logika, a ściślej nauka o sądach i kryteriach ich prawdziwości. Pięknie pokazuje to Epiktet w *Diatrybach*⁷³. Logika według Epikteta powinna stanowić swego rodzaju sprawdzian (*kri-*

⁷³ Epiktet, *Diatryba* II, 16. Sam filozof zresztą zostawił nam swego rodzaju podręcznik, uczący właściwych relacji z „rzeczami obojętnymi”. Jest to krótki, liczący 52 paragrafy, wyciąg, jaki sporządził uczeń filozofa, Flavius Arrianus z jego wykładów, zawierający z jednej strony streszczenie najważniejszych ustaleń Epiktetowej filozofii moralnej, z dru-

terion), który człowiek ma stale na podorędziu, sprawdzian pozwalający w każdej sytuacji ocenić, czy to, co nas spotyka, zależy od naszej woli, czy nie. Radzi zatem filozof, by każdego dnia ze „sprawdzianem w rękę” badać każdą rzecz czy zjawisko, z którym się stykamy, sprawdzać, czy jest zależne, czy niezależne od naszej woli: piękny chłopak czy dziewczyna, czyjaś śmierć, wywołująca rozpacz czy współczucie, spotkanie z konsulem... Sprawdzian pouczy nas, że żadna z tych rzeczy nie zależy od wolnej woli, a zatem przyjmowanie jej jako zło lub dobro jest tylko mniemaniem naruszającym spokój naszego ducha, które należy odrzucić. Wyzbądźmy się zatem mniemań – nawołuje Epiktet – odrzućmy je, tak jak odrzuca się jarzmo niewoli, i przyjmijmy to, co przeznaczył nam bóg, akceptując świadomie i racjonalnie owo przeznaczenie, bowiem tylko w ten sposób będziemy prawdziwie wolni.

Jak zaznaczyłam wyżej, koncepcja wolności w filozofii Starej Stoi nie funkcjonowała – w przeciwieństwie do epoki klasycznej – w aspekcie politycznym. Wypracowana została dla człowieka-jednostki, który nie był związany emocjonalnie z taką postacią wspólnoty, jaką były monarchie hellenistyczne, być może dlatego, że ich żywot był zbyt krótki, a zmiany ustrojowe tak gwałtowne, że dawny obywatel *polis* nie mógł się w nich odnaleźć. Utracił bowiem dawną ojczyznę, a nie poczuł się jeszcze obywatelem świata. Utracił na zawsze wolność polityczną, niosącą ze sobą określone przywileje, niezależnie od przynależności do kręgów społecznych, utracił poczucie przynależności do wspólnoty politycznej. Została mu zatem tylko wolność indywidualna, która w zestawieniu ze stoicką fizyką, w świecie podlegającym prawu konieczności może jawić się jako paradoks. W takim świecie wolność może mieć, zgodnie z klasyfikacją Isaiaha Berlina, jedynie charakter negatywny⁷⁴.

Koncepcja wolności tożsamej z cnotą/*arete* ulega znaczącym modyfikacjom w tzw. Stoi Rzymskiej. Modyfikacje te są w dużej mierze zde-

giej zaś pokazujący krok po kroku drogę do wewnętrznej wolności i niezależności (por. wyd. polskie: Epiktet, *Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz), Kraków 1997.

⁷⁴ S. Bobzien wyróżnia, na podstawie szczegółowej analitycznej analizy, formy pojmowania wolności w filozofii starożytnej, sprowadzając je do: a) wolności czynienia tego, co się chce, nieuwarunkowanego przez żadne czynniki; b) wolności w podejmowaniu decyzji; c) wolności woli. Te trzy postaci wolności określa jako *radical libertarianisms*, nie analizuje jednak postaci wolności w kontekście historycznym i politycznym, przyznając im status „wolności pozytywnej”. Wolność negatywną pojmuje jako: a) wolność od siły i przymusu; b) wolność działania, niezdeteminowaną przez czynniki zewnętrzne; c) wolność działania niezdeteminowaną przez czynniki wewnętrzne – wolność „negatywną”. Koncepcje Autorki koncentrują się na analitycznej interpretacji zachowanych fragmentów pism Chryzypa, a ponadto nie uwzględniają uwarunkowań polityczno-historycznych. Zob. S. Bobzien, *op. cit.*

terminowane odmiennymi warunkami historyczno-politycznymi okresu schyłku republiki rzymskiej. Postrzegamy to przede wszystkim w pojmowaniu cnoty wolności u Marka Tulliusza Cyncerona⁷⁵, którego nauczycielem był m.in. Poseidonios, przedstawiciel tzw. Stoi Średniej, zwanej inaczej Rodyjską. Rzymskiego mówcę, polityka i pisarza różniło od filozofów Starej Stoi w sposób zasadniczy poczucie przynależności politycznej i państwowej do chylącej się już ku upadkowi republiki rzymskiej i ścisły związek z wartościami republikańskimi, z tym, które sami Rzymianie określali mianem ducha rzymskiego i starej rzymskiej cnoty (*virtus Romana*), jaka cechować miała obywatela rzymskiego. Cyncero był i czuł się obywatelem rzymskim, obywatelem republiki z jej tradycjami wolności obywatelskiej i powinności obywatela wobec państwa. W Cyncerońskiej modyfikacji filozofii stoickiej, w jej koncepcjach szczęścia, wolności i powinności odnajdziemy zatem inne niż w pismach Zenona, Kleantesa czy Chryzypa modele życia szczęśliwego i godnego, jak też inne koncepcje powinności. Inne, jako że oparte na innej koncepcji człowieka i do innych zgoła ludzi skierowane. Dla Cyncerona bowiem człowiek nie jest już wyizolowaną jednostką – bliżej niezdefiniowanym obywatelem świata, dążącym do szczęścia indywidualnego, postępującym samotnie na drodze do doskonałości, nieangażującym się w sprawy życia publicznego, w sprawy innych ludzi. Dla Cyncerona-Rzymianina człowiek jest przede wszystkim obywatelem rzymskim, obywatelem państwa, które jest strukturą zdeterminowaną przez rozumną i boską naturę Kosmosu, a jako takie jest wartością pierwszą i nadrzędną. Państwu zatem winien być podporządkowany każdy aspekt życia ludzkiego, łącznie z aspektem religijnym, gdyż religia również jest postrzegana przez Cyncerona jako czynnik wspierający i utrwalający strukturę państwa. Pierwszą powinnością człowieka jest zatem życie czynne, życie w służbie państwa, podporządkowanie mu wszystkich dążeń i działań indywidualnych. Dla Cyncerona już w samej definicji mędrca mieści się konieczność biegłości w sztuce politycznej i czynnego w nią zaangażowania, bowiem mędrzec winien służyć swemu państwu. Co więcej, jest to powinność każdego

⁷⁵ Za pierwszego przedstawiciela Stoi Rzymskiej uznać należy M.T. Cyncerona (106–43 p.n.e.), jakkolwiek uważa się go często za eklektyka, lecz należałoby raczej przyjąć, że jego własna filozofia była adaptacją myśli stoickiej do nowej sytuacji politycznej schyłku republiki rzymskiej i do systemu wartości republikańskich. Niezależnie od tego że Cyncero podjął się trudu nauczania Rzymian filozofii greckiej i – jako pierwszy – stworzył łacińskie odpowiedniki greckich pojęć i kategorii, jego koncepcje filozoficzne uznać należy za modyfikację koncepcji stoickich, za przystosowanie np. pojęcia cnoty/*arete* do odmiennej od monarchii hellenistycznych formy ustrojowej, jaką była republika rzymska. Świadczy o tym szereg pism filozoficznych: *Tusculanae disputationes*, *De finibus bonorum et malorum*, *Paradoxa stoicorum*, *De republica*, *De legibus* i inne.

człowieka, a jej spełnianie gwarantuje życie szczęśliwe i godne. Koncepcja wolności u rzymskiego stoika odzyskuje zatem aspekt polityczny. Taka koncepcja wynika z zajęcia przez Arpinatę określonego stanowiska w sporach o genezę państwa i prawa. Cycero przyjmuje, że człowiekowi z natury dane jest dążenie do życia we wspólnocie⁷⁶ i potrzeba działania⁷⁷. Odrzuca zatem starostoicki model mędrca, pogrążonego w wewnętrznej emigracji na rzecz obywatela rzymskiego, czynnie uczestniczącego w polityce, a tym samym odrzuca właściwy mędrcomu stoickiemu stan *apathei*, pojmowanej jako wolność od doznań, gdyż taki stan byłby przeciwny naturze człowieczej. Dla Cycerona bycie obywatelem związane jest ściśle określoną sferą powinności wobec państwa, w którym funkcję jednoczącą ludzi i wyznaczającą status obywatelskości określa prawo⁷⁸. Podobnie jak w filozofii Starej Stoi jest ono przełożeniem kosmicznej rozumności na język stanowiących ludzkich⁷⁹, musi zatem z konieczności być rozumne, sprawiedliwe sprawiedliwością jednakową dla wszystkich i należy mu się podporządkować. Z prawa natury wynika dla Cycerona przyrodzona człowiekowi wolność, której nie przekreśla konieczność podporządkowania się obywateli władzy, o ile oczywiście jest to władza rozumna, która zgodnie z naturą ma służyć państwu i dobru obywateli, nie zaś własnym interesom⁸⁰. Podporządkowanie się rozumnej władzy jest równoznaczne z podporządkowaniem się prawu – nie odbiera człowiekowi wolności,

⁷⁶ W traktacie *O państwie* Cycero wkłada w usta Scypiona Afrykańskiego wykład o genezie państwa i prawa, jak też o najlepszej formie ustrojowej, które to formy ocenia, przyjmując jako kryterium wolność „obywateli”: „Przeto istniały w ludziach, niby jakieś nasiona [towarzyskości] i nic nie wiadomo nam o rozmyślnym ustanowieniu czy to innych sposobów łączenia się, czy to samego państwa. Otóż gromady te, powstałe z przyczyn, o jakich mówiłem, przede wszystkim założyły sobie w pewnych miejscach siedliska, iżby miały gdzie mieszkać. Gdy zaś umocniły je przez obranie odpowiedniego położenia i przez pracę rąk, tego rodzaju zbiór domów, przystrojony świątyniami i placami publicznymi, nazwali grodem warownym lub miastem”. Cyceron, *Pisma filozoficzne* I–IV, tłum. W. Kornatowski i in., Warszawa 1961, I 41.

⁷⁷ „Natura zaszczerpiła w rodzaj ludzki tak głęboką potrzebę cnoty i tak wielką chęć bronienia wspólnego dobra, że to mocne uczucie bierze górę nad wszelkimi ponętami i rozkoszami bezczynności...”, Cycero, *op. cit.*, I 2.

⁷⁸ „Państwo (*res publica*) [...] to rzecz ludu (*res populi*). Lud zaś – to bynajmniej nie każde zbiorowisko ludzi skupionych dowolnym sposobem, lecz wielka ich gromada, zespolona przez uznanie tego samego prawa i przez pożytek wynikający ze wspólnego bytowania”, Cycero, *op. cit.*, I 39.

⁷⁹ Cycero, *O prawach*, I 19: „...Początek prawa stanowiącego wywodzić należy z prawa przyrodzonego (...a lege ducendum est iuris exordium...).

⁸⁰ Por. Platon, *List VII*, w którym filozof, poddając krytyce znane mu ustroje polityczne, stwierdza, że wszystkie są złe, ponieważ nie ma w nich sprawiedliwości, a sprawującym władzę (w ustrojach monarchicznych, oligarchicznych czy demokratycznych) chodzi tylko o własne interesy, nie o dobro poddanych; por. też *Państwo*, ks. I–II.

którą Arpinata pojmuje przede wszystkim jako wolność polityczną, polegającą zwłaszcza na uczestniczeniu we wszelkich decyzjach politycznych, na udziale w rządzeniu państwem. Jest to zatem wolność pozytywna, którą uprawomocnia naturalna równość ludzi. Trzeba tu jednak podkreślić, że koncepcja wolności u Cyserona sytuje się w dwóch obszarach: teoretycznym – filozoficznym oraz praktycznym, jak też i to, że ma dwa aspekty: wolność państwa i wolność indywidualną. Zostaje bowiem sformułowana w czasie kiedy republika rzymska jako ustroj polityczny *de facto* zbliża się z wielu przyczyn do swego kresu, czego Arpinata zdaje się nie dostrzegać i nie rozumieć, jakkolwiek zdaje sobie sprawę z jej zagrożenia przez dążące do władzy absolutnej jednostki. W obszarze filozoficznym Cysero koncentruje się na problematyce wolności zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i państwowym. Wszyscy ludzie z natury są wolni i równi⁸¹, jeśli chodzi o wolność działań, decyzji i woli, lecz mogą zostać zniewoleni przez złe formy ustrojowe. I tak w ustroju monarchicznym poddani muszą podporządkowywać się władzy monarchy czy tyrańcy, nie współuczestnicząc w rządzeniu państwem, a więc pozbawieni są wolności decyzji i wolności woli, w ustroju oligarchicznym większość podporządkowywać się musi mniejszości, natomiast w ustrojach demokratycznych, jakkolwiek z definicji rządzi cały lud i decyzje polityczne podejmowane są przez głosy całego ludu, to punktem ich odniesienia nie jest rozumność i sprawiedliwość, lecz liczebna przewaga głosów. Żadna zatem czysta forma ustrojowa nie zapewnia człowiekowi wolności w jej aspekcie pozytywnym, wręcz przeciwnie – takiej wolności, należnej mu z natury, człowieka pozbawia. Cysero zatem, za Arystotelesem, w swoim projekcie doskonałego ustroju opowiada się za ustrojem mieszanym, zawierającym elementy monarchii, oligarchii i demokracji – taka forma ustrojowa jest najlepszym gwarantem wolności politycznej obywateli⁸². Pobrzmiwają tu echa koncepcji wolności w demokratycznych Atenach epoki klasycznej – „wolności do...”. W aspekcie wolności państwowej Arpinata niejednokrotnie podkreśla, że wolność państwa pozostaje w ścisłym związku z trwałością ustrojową, ponieważ zarówno monarchia czy

⁸¹ Podobnie przyjmowali filozofowie Starej Stoi, lecz i oni zdawali sobie sprawę z tego, że jest to raczej teoria, bowiem w praktyce, jak pisał Chryzyp: „[...] nie wszystkie miejsca w teatrze są jednakowe...”, J. von Arnim, *op. cit.*, 458.

⁸² Ustrój „złożony w równych i miarkujących się częściach z trzech głównych form państwa. Chciałbym bowiem, ażeby w państwie istniał jakiś czynnik zwierzchni w postaci władzy królewskiej, następnie – aby jakiś udział w rządzeniu przyznano i zapewniono powadze przedniejszych obywateli, w końcu – aby pewne sprawy zostawiano osądowi i woli ludu”. Cyseron, *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski i in., Warszawa 1961, I 69, por. też I 47: „[...] siedliskiem wolności może być jedynie to państwo, w którym władza najwyższa należy do ludu”.

tyrania, jak też ustrój oligarchiczny i demokratyczny mają mniejszą stabilność niż postać ustroju mieszanego, jaką Cyzero postrzegał w republice rzymskiej. Nie ulega jednak wątpliwości fakt, że cyzerońska koncepcja wolności w jej wszystkich aspektach wpisuje się raczej w projekt o charakterze utopijnym, bez szans w istocie na wprowadzenie go w życie, zwłaszcza w obliczu dramatycznych zmian politycznych. Obawy Cyzerona, nieodosobnionego zresztą w swych przekonaniach, znalazły odzwierciedlenie w mowach politycznych zwanych *Filipikami* na wzór mów Demostenesa. Kierował je przeciwko Antoniuszowi, w którym postrzegał największe zagrożenie dla republikańskiej wolności. Jak wiemy, przypłacił to życiem.

Kolejną modyfikację stoickiej koncepcji wolności odnajdujemy w pismach Lucjusza Annaeusza Seneki – postaci w długiej historii stoicyzmu najbardziej kontrowersyjnej, nie tyle ze względu na życie, jakie prowadził⁸³, ile ze względu na wyraźnie artykułowane przez niego przeświadczenie, że filozof, który uczy, jak prowadzić życie cnotliwe i moralne, sam nie musi się do owych reguł i nauk stosować. Wynika to z dokonującego się w rozwoju i ewolucji filozofii stoickiej przeniesienia punktu ciężkości z teorii na praktykę (dla Seneki filozofia ma służyć przede wszystkim moralnemu wychowaniu człowieka i terapii jego duszy⁸⁴), jak też i ze zmian w statusie ontycznym i aksjologicznym dwóch prapostaci bytu/*archai*. Jak pisałam wyżej, w filozofii Starej Stoi owe *archai* – czynna i bierna – nie podlegały wartościowaniu. Dla Seneki *arche* czynna, tożsama z bogiem jest dobra, natomiast bierna jest zła i generuje zło. Człowiek zatem, podobnie jak kosmos i wszystko w kosmosie, jest istotą wewnętrznie skonfliktowaną, dusza bowiem jest z boskiej substancji, natomiast ciało ze złej materii i jako takie jest siedliskiem zła, ciało walczy w nim z duszą, ciało wpędza człowieka w chorobę duszy, a ponieważ każdy ma ciało, nie ma ludzi moralnie zdrowych, nawet filozof może popaść w pułapki ciała, ulegać popędowi i namiętnościom. Uzdrowić człowieka może tylko filozofia, która w swej terapeutycznej funkcji wskaże człowiekowi drogę do cnoty/*virtus*, pojmowanej jako uwolnienie się od cielesnego zła. Cyzerońską koncepcję cnoty politycznej zastąpił więc Seneka koncepcją cnoty moralnej, któ-

⁸³ W jego biografii odnajdujemy wiele faktów, które świadczą o tym, że życia moralnego bynajmniej nie prowadził. Zarzuca mu się wręcz niemoralność i uleganie pokusom ciała, oportunizm i konformizm, milczącą zgodę, jeśli nie wręcz aprobatę, dla zbrodni matkobójstwa, jakiej dopuścił się Neron, i wiele innych...

⁸⁴ Jeszcze w filozofii Cyzerona dużą rolę odgrywała logika i jej narzędzia, natomiast Seneka, jakkolwiek postrzegał i akceptował funkcjonowanie trzech dyscyplin filozoficznych, za najważniejszą uważał etykę w jej aspekcie praktycznym (i tak np. nigdy nie dokończył dzieła *Quaestiones naturales*, poświęconego fizyce).

ra nie jest jednak taka sama jak starostoicka *apatheia* – całkowita wolność od doznań, afektów, namiętności. Z jednej strony bowiem według Seneki takiego stanu nie da się w pełni osiągnąć, ponieważ człowiek ma ciało, z drugiej zaś nie wszystkie z „rzeczy obojętnych” należy kategorycznie odrzucać. I tak np. nie należy odrzucać bogactwa, ponieważ umożliwia ono *otium* – wolność od pracy zarobkowej i trudów życia, a tym samym daje czas, który można poświęcić filozofowaniu⁸⁵, a ponadto umożliwia ono wspomaganie ubogich. Starostoicki mędrzec, jak wskazywano wyżej, całkowicie wolny od doznań, nie odczuwał współczucia ani litości. Inaczej Seneka, jak świadczą o tym pisma konsolacyjne, w których rzymski filozof potrafi pocieszać i współczuć⁸⁶. Cycerońska koncepcja wolności w okresie Cesarstwa Rzymskiego u schyłku panowania dynastii julijsko-klaudyjskiej straciła swoje znaczenie, a pojęcie wolności republikańskiej stało się puste. W obliczu zamętów politycznych i intryg dworu wraca zatem koncepcja wolności „negatywnej”, która zapewnić może człowiekowi upragniony spokój ducha, jakkolwiek nie uchroni go przed siłą i przemocą w aspekcie fizycznym. Taka wolność pozwala właściwie ocenić przychylność czy gniew imperatora, poklask czy potępienie ze strony tłumu i pozostać wolnym w duszy. W tak pojmowanej wolności mieści się także wolność śmierci, której nikt człowiekowi odebrać nie może.

96

Koncepcję wolności „negatywnej” przyjmował często przywoływany już Epiktet, uczeń Musoniusza Rufusa, stoika rzymskiego, od którego najprawdopodobniej nauczył się, że filozof-mędrzec stoicki winien żyć zgodnie ze swymi naukami. W jego *Diatrybach* odnajdziemy nawiązania do rygorystycznej *apathei* Starej Stoi, złagodzonej jednak w dużej mierze współ-odczuwaniem⁸⁷ – *sympatheia* wobec ludzi, których filozofia ma uleczyć z nieprawości życia i pokazać im, na czym polega szczęście tożsame z cnotą i wolnością.

Bibliografia

Antisthenis, *Fragmenta. Antisthenove Zlomky*, red. A. Kalaš, V. Suvák, Bratislava 2014.
 Arnim J. von, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903 (reprint Stuttgart 1968).
 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, red. I. Bywater, Oxford 1894.

⁸⁵ L.A. Seneca, *De otio* (termin *otium* zwykło się tłumaczyć jako „bezczynność”, a oznacza on „odpoczynek, czas wolny od pracy”), *De tranquillitate animi*, [w:] L.A. Seneca, *Pisma filozoficzne*, t. 1–2, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1965.

⁸⁶ *Idem*, *De consolatione ad Martiam*, *De consolatione ad Helviam matrem* i in., [w:] L.A. Seneca, *Pisma filozoficzne*...

⁸⁷ Zob. przypis 71.

- Aristoteles, *Politica*, red. W.D. Ross, Oxford 1957.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2006.
- Diels H., Kranz W. (red.), *Die Fragmenta der Vorsokratiker*, Berlin 1951 (reprint Dublin–Zurich 1966), s. 150–182.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, oprac. J. Jedlicki, tłum. H. Bartoszewicz, Warszawa 1991.
- Berlin I., *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.
- Bobzien S., *Determinizm and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001.
- Bobzien S., *Stoic Conception of Freedom and their Relation to Ethics*, „Phronesis” 1998, vol. 43, nr 2, s. 133–175.
- Cyceron, *Pisma filozoficzne I–IV*, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, K. Leśniak, Warszawa 1961.
- Cicero M.T., *De natura deorum. Academica*, London 1933.
- Cicero M. T. *Paradoxa stoicorum*, Frankfurt/M.–Bern–New York–Paris 1991.
- Christensen J., *Esej o jedności filozofii stoickiej*, tłum. M. Bardel, Warszawa 2004.
- Davis D.B., *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca 1966.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1982.
- Droysen J.G., *Geschichte des Hellenismus*, Basel 1952.
- Dudley D.R., *A History of Cynicism. From Diogenes to the Sixth Century AD*, London 1937.
- Epiktet, *Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, oprac. i tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.
- Flashar H. (red.), *Die Philosophie der Antike*, t. 4: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994.
- Gajda J., *Gdy rozpadły się ściany świata... Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995.
- Gajda J., *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1987.
- Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.
- Gajda-Krynica J., *Wstęp*, [w:] Epiktet, *Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Kraków 1997, s. 7–45.
- Giannantoni G., *Socraticorum reliquiae*, t. 4, Roma 1983–1985.
- Heinze R., *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892.
- Isocrates, *Panathenaicus*, [w:] G. Mathieu, É. Brémond (red.), *Isocrate. Discours*, vol. 4, Paris 1962, s. 87–159.
- Long A.A., *Hellenistic Philosophy*, London 1974.
- Long A.A., *Stoic Studies*, Cambridge 1996.
- Long A.A., Sedley D.N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987.
- Ovidius P.N., *Metamorphoses*, red. Tarrant R., Oxford 2004.
- Plato, *Epistulae, Platonis opera*, vol. 5. Oxford 1907 (repr. 1967), red. J. Burnet, polski przekład: M. Maykowska, Platon, *Listy*, Warszawa 1987.
- Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Hippiasz Mniejszy*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1948.
- Platon, *Prawa*, tłum. i oprac. D. Zygmuntowicz, Kęty 2017.

- Plutarch, *Żywoty sławnych mężów. Arystydes VII*, tłum. M. Brożek, Wrocław, Warszawa, Kraków 1996.
- Schumacher L., *Niewolnictwo antyczne. Dzień powszedni i los niewolnych*, tłum. B. Mrozewicz, Poznań 2005.
- Seneca L.A., *Pisma filozoficzne*, t. 1–2, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1965.
- Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, VIII, red. H. Mutschmann, J. Mau, *Sexti Empirici opera*, vol. 2, 3, Leipzig 1914.
- Tarn W., *Cywilizacja hellenistyczna*, tłum. C. Kunderewicz, Warszawa 1957.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław 1989.
- Xenophon, *Atheniensium respublica* [Sp.], red. E.C. Marchant, *Xenophontis opera omnia*, vol. 5, Oxford 1920 (repr. 1969); polski przekład⁸⁸: Pseudo-Ksenofont, *O sposobie rządzenia Ateńczyków*, tłum. A. Pacewicz, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2007, vol. 2, fasc. 1007.
- Turasiewicz R., *Demostenes i jego czasy*, [w:] *Demostenes. Wybór mów*, oprac. R. Turasiewicz, Wrocław 1991, *passim*.
- Wipszycka E., Bravo B., *Historia starożytnych Greków*, t. 3, Warszawa 2010.
- Zieliński T., *Religia starożytnej Grecji: zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991.

⁸⁸ Podaję adres przekładu polskiego dla umożliwienia ewentualnym czytelnikom, nieznającym greki, przeczytanie całości.