

Joanna Jarzębiak

Zarys teologii stoickiej

Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica nr 23, 173-192

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Joanna Jarzębiak
Uniwersytet Łódzki

ZARYS TEOLOGII STOICKIEJ

Stoicy rozróżniali trzy postacie teologii: mitologiczną – poetów, państwową – polityków oraz naukową – filozofów. Stoicki stosunek do teologii „politycznej” jest nieco ambiwalentny: z jednej strony nie akceptowali greckiego ceremoniału religijnego: składania ofiar, budowania świątyń oraz tworzenia wizerunków boskich, z drugiej strony jako obywatele greckich polis, zdawali sobie sprawę z roli obrządków i rytuałów, które organizowały i wyznaczały rytm życia w państwie. Podobnie, jeśli chodzi o ich stosunek do mitologii: z jednej strony, za Heraklitem i Ksenofanese krytykowali ludzkie wyobrażenia o bogach i nie zgadzali się zwłaszcza z przypisywanymi bogom antropomorficznymi rysami i cechami, podkreślając, że bogowie *ex definitione* są doskonali i nie można zarzucić im żadnej wady ani żadnej skłonności do złego postępowania. Bogowie tym właśnie różnią się od rodzaju ludzkiego, że nie dopuszczają się żadnych występków. Z drugiej strony, włączyli do swej doktryny filozoficznej cały panteon olimpijski, interpretując mitologię, jako opis zjawisk przyrodniczych, określanych imionami poszczególnych bogów.

Bóg – wedle stoików – jest istotą żywą, nieśmiertelną, rozumną, doskonałą, albo – inaczej mówiąc – myślącym duchem zażywającym szczęścia, nie dopuszczającym do siebie żadnego zła, opatrnościowo troszczącym się o świat i o wszystko, co w nim się znajduje; nie jest jednak antropomorficzny. Bóg jest twórcą i niejako ojcem wszechrzeczy, przenika wszystkie rzeczy, zarówno w całości, jak i we wszystkich częściach, a nazywa się stosownie do sił, jakie objawia. Wzywają go jako *Dia*, bo przez niego wszystko się dzieje, nazywają Zeusem dlatego, że jest źródłem wszelkiego życia albo dlatego, że zawiera w sobie wszelkie życie, Ateną, bo jego władza sięga poprzez eter, Herą, bo moc jego sięga w sferę powietrza, Hefajstosem, bo do niego należy twórczy ogień, Posejdonem, bo włada wodą, Demetrą, bo włada nad ziemią. Ma też i inne nazwy w związku z innymi właściwościami (Diogenes Laertios 1982, s. 436).

W opowieściach mitycznych kryje się prawda przyrodnicza i można wykazać powiązanie, jakie istnieje między różnorodnymi zjawiskami występującymi w świecie i prawami, które nim rządzą, a ich twórcą i władcą – istotą wszechmocną i doskonałą. Słońce, deszcz, wiatr, burza, itd. to zatem przejawy jednej i tej samej natury świata, która w przekonaniu stoików słusznie może być nazwa boską, i dlatego w mitologii określana jest imieniem Zeusa, najwyższego spośród bogów. Tak jak sam wszechświat jest całością bardzo zróżnicowaną, tak bóg posiada wielość właściwości i przejawia się na wiele różnych sposobów, albo inaczej: może być przez ludzi różnie postrzegany. Stoicka analiza i interpretacja mitologii (*alegoreza*) polegała zatem na odniesieniu obrazów opisujących działania bogów stworzonych przez poetów do obiektywnych twierdzeń fizyki. Zgodnie z tą koncepcją, stoicy mówią jednocześnie zarówno o bogach jak i o bogu nie popadając w sprzeczność. I tak nazywają bogami poszczególne zjawiska przyrodnicze a także i gwiazdy, które są we wszechświecie bytami wyjątkowymi, z racji ich kształtu, wielkości, itd. i uprzywilejowanymi, gdyż zdają się znać przebieg wydarzeń, które mają miejsce na świecie, zapowiadając niektóre z nich; twierdzą nawet, że istnieją „demony sprzyjające ludziom i czuwające nad ludzkimi sprawami oraz że są także herosi, tj. dusze ludzi, którzy godziwie przeszli przez życie” (Diogenes Laertios 1982, s. 438) – zgodnie z wierzeniami płynącymi z mitologii. Natomiast o bogu jako bycie absolutnym, jako zasadzie metafizycznej, mówią wówczas, gdy opisują powstanie i strukturę wszechświata jako całości, jako natury. Z jednej strony, zatem, mamy w ich rozważaniach teologicznych do czynienia z tradycyjnym dla greckiego światopoglądu mitologicznym politeizmem, z drugiej, z filozoficznym monoteizmem, i obie te koncepcje współlistnieją ze sobą, dopełniając się w ich mniemaniu. W takim potraktowaniu przez stoików mitologii można dopatrywać się próby jej zracjonalizowania i włączenia do systemu jako zastanego w rzeczywistości faktu, który domaga się wytłumaczenia i uzasadnienia. Próba taka jest innowacją w filozofii greckiej, i zostanie potem powtórzona przez chrześcijan wykorzystujących stworzony przez stoików aparat filozoficzno-teologiczny do zracjonalizowania opowieści biblijnych.

TEOLOGIA FILOZOFICZNA

Teologię stoicy uważali za ukoronowanie filozofii, jedną z dyscyplin należących do fizyki i zalecali studiować ją jako ostatnią (*teletai*). W niejednym z zachowanych fragmentów dotyczących teologicznych poglądów Chryzypa zachowało się jego „przykazanie”, skierowane do adeptów filozofii, mówiące, że o bogach uczyć się, czy też rozprawiać można dopiero zapoznawszy się z wszystkimi innymi pojęciami i działami filozofii. Zarówno w porządku

poszczególnych dziedzin filozofii, jak i w porządku ich nauczania, teologia zajmuje według Chryzypa koronne miejsce: jest zwieńczeniem wszelkich nauk (SVF II 42) i do jej zrozumienia należy się odpowiednio przygotować, poznając kolejno logikę, etykę oraz fizykę (SVF II 1008). Chryzyp tłumaczy, że dopiero po przejściu całości kursu filozoficznego, dusza ucznia (*psyche*) jest silna, posiada wymagane wsparcie (w sobie samej) oraz jest zdolna na tyle władać sobą i kontrolować się, by być w stanie zachować milczenie wobec osób niewtajemniczonych (SVF II 1069). Teologia tym samym zachowuje w mniemaniu Chryzypa pewien status nauki tajemnej, sekretnej, do której dostęp obwarowany jest specjalnymi wytycznymi. Trzeba wpiery pokonać wyznaczone szczeble prowadzące na szczyt (inaczej się go nie zdobędzie); ten zaś, który już ów szczyt osiągnął, posiadał wiedzę nie tylko o samym bogu, ale również o tym, jak zachować jego tajemnicę, przed tymi, którzy są dopiero na drodze do zrozumienia istoty rzeczy. Jest to o tyle istotne, że nieprzygotowani mogliby nie tylko nie zrozumieć prawdy teologicznej, lecz przede wszystkim mogliby ją źle zrozumieć. Chryzyp podkreśla, że to wielka rzecz móc słuchać rozważań o bogach (SVF II 1069). W tej rysującej się tutaj analogii między stoickim wtajemniczeniem w sekrety wiedzy najwyższej a religijnym dopuszczeniem do najważniejszych praktyk gwarantujących nieśmiertelność w różnych kultach (choćby u orfików), charakterystyczne jest to, że w przypadku stoicyzmu owo wtajemniczenie polegało na zdobyciu wiedzy teoretycznej i zrozumieniu tez teologicznych. Tylko osoba (dusza) odpowiednio wyszkolona i przygotowana jest w stanie śledzić i pojąć zagadnienia dotyczące boskości oraz posiada umiejętność właściwej analizy i interpretacji alegorii zawartej w mitologii poetów.

DOWODY NA ISTNIENIE BOGA

O tym, że bóg istnieje, czy też że natura świata jest boska żaden ze stoickich myślicieli nie trudził się zbytnio udowadniać: istnienie boga bowiem jest widoczne i wyraźnie dostrzegalne (*apertum et perspicuum*) dla każdego, kto kiedykolwiek przyjrzał się niebu i ciałom niebieskim (Cicero *N.D.* II 4). Jasność i wyrazność charakteryzuje jedynie przedstawienia kataleptyczne (*phantasia kataleptike*), które odbijają się w umyśle ludzkim, tylko gdy ma on do czynienia z przedmiotem rzeczywistym, tzn. faktycznie istniejącym. Skoro zatem posiadamy przedstawienie kataleptyczne o treści „bóg”, to znaczy, że bóg istnieje. Problem może się pojawić, gdy zaczniemy dociekać, na podstawie jakiego wrażenia doszło do odbicia się w naszym umyśle przedstawienia boga? Bóg bowiem nie jest bytem zmysłowo postrzegalnym, a przedstawienia powstają jedynie na podstawie materiału dostarczonego przez zmysły. Stoicy odpowiadają w tym miejscu, że przedstawienie boga uzyskujemy na podstawie wrażeń, które

odbieramy przyglądając się „niebosklonom” (Cicero *N.D.* II 4). Jak to jest możliwe? „Wiara bowiem w istnienie bogów jest wrodzona wszystkim jednostkom i jakby wyryta we wszystkich duszach” (Cyceron 1960, s. 81) – tłumaczy Chryzyp. Co to znaczy? Przedstawienie boga, które posiadamy jest w swej istocie zatem nie przedstawieniem po prostu (powstającym na podstawie doświadczenia), lecz raczej przedstawieniem typu *prolepsis* czyli pewnego rodzaju pre-pojęciem, czymś w rodzaju przedstawienia *a priori*, które konstytuuje nasz rozum (inaczej: wspólne pojęcie ogólne). Sam fakt istnienia prepojęcia boga w naszym umyśle wystarcza do uznania za prawdziwą jego treść – z definicji *prolepsis* wynika bowiem jego prawdziwość: prepojęcia, podobnie jak przedstawienia kataleptyczne, stanowią w myśl koncepcji epistemologicznej stoików kryterium prawdy i fałszu. Skoro więc pojęcie boga jest nam w tym sensie wrodzone, po cóż jeszcze udowadniać w jakikolwiek sposób udowadniać istnienie boga? Wywody, które można uznać za próby udowodnienia boskiego istnienia zachowane zarówno u Sekstusa Empiryka w *Adversus mathematicos* (ks. IX) (*Przeciw uczonym*), jak i u Cycerona w *De natura deorum* (*O naturze bogów*) figurują odpowiednio pod imieniem Zenona i Kleantesa, więc jeśli to Chryzyp jest autorem koncepcji *prolepsis* (Schofield 1980, s. 293) wyjaśnienie, dlaczego ani Zenon ani Kleantes nie powoływali się na „argument z *prolepsis*” i udowadniali istnienie boga na mniej formalny sposób, jest oczywiste. Inne wytłumaczenie tej kwestii przynosi porównanie postępowania stoików w sprawie istnienia boga ze sposobem argumentacji zastosowanym przez Chryzypa wobec zagadnienia *krasis* (mieszaniny), którego relacja znajduje się z kolei u Aleksandra z Afrodyzji w piśmie *De mixtione* (*O mieszaninie*) (Alexander Aphrodisienisis *Mixt.* 217, 2-9 i n.). Chryzyp uznaje pojęcie *krasis* (szczególny rodzaj mieszania pneумы i materii) za prepojęcie, po czym przechodzi do przedstawienia argumentów na rzecz jego istnienia w oparciu o doświadczenie i obserwacje świata zmysłowego. (Schofield 1980, s. 299). Od strony formy zatem, pojęcie *krasis* ma status przedstawienia wrodzonego, pojęcia, które umożliwia „uchwycenie” i zrozumienie określonych elementów rzeczywistości; natomiast jego treść, czyli istotną charakterystykę jako bytu rzeczywistego wyjaśnia w pełni dopiero odwołanie się do obserwacji zjawisk fizycznych. Sposób argumentowania stoików jest zatem w przypadku obu pojęć jest podobny: przedstawienie boga jak i *krasis* należy do szczególnego rodzaju przedstawień wrodzonych, co w sposób formalny gwarantuje ich rzeczywiste istnienie. Istnienie to przejawia się w świecie na wiele sposobów, postrzegalnych zmysłowo, które muszą uznać nawet ci, którzy nie przyjmują stoickich założeń epistemologicznych. Dowody istnienia boga na podstawie zjawisk przyrody są na pewno wyrazem dążenia stoików do przekonania do swojej filozofii jak największego grona słuchaczy, ale i do empirycznego uzasadnienia wszelkich twierdzeń głoszonych w ramach doktryny.

Ta potrzeba poparcia empirycznego każdej wydedukowanej tezy jest w stoicyzmie bardzo silna, filozofia bowiem w przekonaniu stoików powinna służyć wyjaśnieniu rzeczywistości, wszelkich jej przejawów (racjonalizacja), dlatego ważna jest nie tylko poprawna argumentacja, ale i proste przełożenie tez na fakty obserwowalne zmysłowo. Chryzyp przyznaje, że pojęcia boskości nie wymyślił ani nie odkrył sam, lecz niejako dowiedział się o istnieniu boga bezpośrednio od natury (Cyceron 1960, s. 83). Słowa te można rozumieć dwojako: z jednej strony człowiek posiada wrodzone pojęcie boga, które należy do jego natury jako istoty rozumnej; z drugiej zaś strony, obserwacja rzeczywistości dostarcza ewidentnego świadectwa na istnienie boga w świecie. Co więcej pozwala stwierdzić, że to sam świat jest boski, jest bogiem (Cyceron 1960, s. 83).

Najbliższy przedstawionemu rozwiązaniu kwestii istnienia boga w oparciu o teorię poznania jest dowód, który znajdujemy u Cicerona, relacjonującego, że stoicy twierdzili (i nie różnili się w tej kwestii od epikurejczyków), iż wystarczającym dowodem na istnienie boga (jak i bogów) jest powszechność pojęcia boskości oraz uwaga, jaką ludzie mu poświęcają. (Cicero *N.D.* II 5). Fakt istnienia wiary w boga, fakt, że człowiek posiada pojęcie istoty boskiej i jest mniej lub bardziej przeświadczony o jej obecności, świadczy wystarczająco o jej realnym istnieniu. Religia bowiem i związane z nią obrzędy, rytuały, będące przejawem wiary w boga, jest zjawiskiem powszechnym i obecnym wśród wielu różnych ludów i kultur, co Grecy skwapliwie odnotowali: swoją religię posiadali nawet barbarzyńcy. Gdyby wszystko, o czym mówi religia było tylko wymysłem, to, po pierwsze, skąd wzięła się tak szeroka jej powszechność i uniwersalność, a po drugie, skąd bierze się tak duża jej siła i moc przekonywania – nieustannie od wieków opiera się wszystkiemu (jak na przykład innym mniemaniom i opiniom jej przeczącym), co mogłoby ją obalić i zniszczyć? Skoro „czas zaciera wszystkie dowolne urojenia, a utwierdza sądy oparte na istocie rzeczy” (Cyceron 1960, s. 76) można twierdzić, że przekonanie o istnieniu boga, leżące u podstaw wszelkiej wiary i religii, jest prawdziwe a obecność boga jest faktem. Nawet zwykła zabobonność – charakterystyczna szczególnie dla Rzymian – w ten sam sposób poświadcza ingerencję boga w codzienne i niecodzienne sprawy ludzi i dzieje świata. Dla ludzi, którzy są przekonani, że każde zlekceważenie tradycyjnego rytuału, może mieć wpływ na przebieg wydarzeń, niewypełnienie obowiązków nakładanych przez religię, jest poważnym w ich ustach uzasadnieniem niepowodzeń, jakie spotykają ludzi i państwo (Cyceron 1960, s. 76-77 i n).

W dialogu Cicerona *O naturze bogów* znajdziemy z kolei szereg innych dowodów, z których większość ma postać – powiedzielibyśmy dzisiaj – dowodu kosmologicznego lub dowodu „ze stworzenia”. Cyceron przywołuje cztery przypisane Kleantesowi, który aby udowodnić istnienie boga powołuje się na fakt prawomocności przepowiedni i wróżbiarstwa, na fakt czerpania z ziemi przez

człowieka wielorakich dóbr, na powszechny strach i obawę, jaką wzbudzają w człowieku różnorakie zjawiska atmosferyczne i przyrodnicze oraz na niewątpliwe piękno niebosklonu ponadziemskiego i jego regularny ruch (Cicero *N.D.* II 13-15). Z wszystkich tych wywodów, wynika, że za koniecznością przyznania istnienia bogu stoi przede wszystkim fakt wspaniałości wszechświata: przemyślane i celowe jego urządzenie, tak aby był on możliwie najdogodniejszym i pod wieloma względami najkorzystniejszym miejscem dla ludzi (Cyceron 1960, s. 81). Ponadto efektywność mających na nim miejsce zdarzeń i obserwowalnych zjawisk, świadczy o istnieniu potęgi, która byłaby w stanie stworzyć i uczynić rzeczy niejednokrotnie tak niesamowite, że aż nieprawdopodobne i na pewno wykraczające daleko poza wszelkie nawet wymarzone zdolności i umiejętności człowieka. (Cyceron 1960, s. 76) „Wystraszeni tymi zjawiskami ludzie domyślali się zawsze, że istnieje na niebie jakaś moc boska” (Cyceron 1960, s. 82) – lęk, jaki budzi w człowieku burza, trzęsienie ziemi, kometa, itp. jest dla Kleantesa dowodem obecności jakiegoś nadrzędnego w stosunku do ludzkości działającego czynnika, którym może być jedynie najpotężniejszy bóg. Do tego samego argumentu odwołuje się sam Chryzyp konstruując swój dowód:

Jeśli bowiem (...) jest w świecie coś takiego, czego nie może stworzyć myśl i rozum ludzki ani też siła i moc ludzka, to istota, która to stworzyła, jest na pewno doskonalsza od człowieka. A przecież ciała niebieskie i wszystko to, co trwa w ustalonym od wieków porządku, nie może być stworzone przez człowieka. Ten więc, kto to stworzył, jest doskonalszy od człowieka. I jakże nazwiesz go stosowniej niż bogiem? Bo jeśli nie ma bogów, to cóż może być w świecie doskonalszego od człowieka? Wszak jedynie człowiek ma rozum, a nie może być nic lepszego od rozumu. Lecz gdyby człowiek myślał, że w całym świecie nie ma nic doskonalszego niż on sam, byłoby to bezrozumnym zuchwałstwem. Zatem jest coś doskonalszego. A więc bóg istnieje rzeczywiście. (Cyceron 1960, s. 83)

Wszystko, co dzieje się we wszechświecie odbywa się zgodnie z określoną regularnością: ta zadziwiająca prawidłowość i wynikający z niej obserwowalny naocznie porządek w świecie, zdaje się wymagać mocy, która by go ustanowiła oraz egzekwowała, czyli nieprzerwanie kierowała wszechświatem. Potwierdza to sprawdzalność przepowiedni i wróżb: posunięcia siły boskiej sterującej losami świata daje się w przewidzieć, ponieważ bóg działa w sposób rozumny, o ujawnia się właśnie poprzez regularność i porządek zjawisk. Nie ma w świecie przypadku: bogowie czuwają nad wszystkim. Objawiają się ludziom zresztą nie tylko pod postacią różnorodnych i regularnych zjawisk tego świata, można doświadczyć ich obecności poprzez swój własny los. Znaki dawane przez bogów ludziom są bardzo różne i jest ich wiele, otrzymuje je ludzkość jako całość i każdy zwykły człowiek sam dla siebie może je odczytać (Cyceron 1960, s. 77). Wszystko, co przydarza się człowiekowi jest w mocy boga, nie może być bowiem tak, że los ludzki zostawiony jest samemu sobie, zbyt wiele w nim elementów przemyślanych

i celowych, aby nie pozostawał on w nieczyjej pieczy, pod nieczyją kontrolą. Inaczej życie ludzkie nie miałyby sensu; cokolwiek zatem komukolwiek się zdarza, zaświadcza o obecności bogów, którzy kierują naszym losem. Więcej nawet: wszelka niepomyślność lub pomyślność, która spotyka ludzkość czy kogokolwiek z osobna, świadczy – jak zresztą wierzone powszechnie – o dobrej lub złej woli bogów: ktoś, komu powodzi się w życiu jest ich wybrańcem, gdyż tylko dzięki ich wsparciu można doznać na tym świecie szczęśliwości. O argumentach tych można powiedzieć tyle, że z pewnością stały się one inspiracją dla św. Augustyna, a za jego pośrednictwem i dla wielu teologów chrześcijańskich.

BÓG

„Bóg jest tym samym co rozum, przeznaczenie, Zeus. Ma on jeszcze wiele innych nazw” (Diogenes Laertios 1982, s. 431). Boga określa się również mianem: natury powszechnej, prawem, opatrnością, wiecznym ogniem, pneumą, logosem, itd. Stoicy-logicy odróżniali znaczenie słowa od rzeczy, do której się ono odnosi, nie można więc powiedzieć, że wszystkie wymienione określenia są tym samym a zdanie przytoczone powyżej jest pustą tautologią. Desygnują one bowiem jeden i ten sam byt – boga, lecz każde z nich ma inne znaczenie, inne konotacje. Opisując boga raz jako boską naturę świata, raz jako zbawczy ogień, itd. stoicy uznają wieloaspektowość i wielorakość rzeczywistości, którą opisują za każdym razem z innego punktu widzenia.

Bóg utożsamiany jest w doktrynie stoickiej przede wszystkim z zasadą czynną, będącą twórcą i przyczyną świata. Realność boga zasadza się na cielesności, która charakteryzuje zasadę jako taką, bóg posiada zatem mocną ontyczną pozycję jako rzeczywisty byt (obiektywnie, kiedy rozważamy byt jako taki, obie zasady nie różnią się w tym względzie od siebie, gdyż według stoików rzeczywistym i istniejącym jest tylko to, co jest cielesne). O różnicy między cielesnością zasady czynnej – boga a biernej – materii, możemy mówić, gdy odwołujemy się do struktury wszechświata i wskazujemy funkcje, jakie obie te zasady pełnią: pierwsza charakteryzuje się aktywnością i kreatywnością i jako taka jest delikatniejsza, subtelniejsza, najczystsza (SVF I 153) podczas gdy druga zachowuje się jak materia *sensu stricto* i podlega kształtowaniu, stanowiąc właściwą substancję, podłoże świata. Materia i jej właściwości elastycznego tworzywa odgrywają znaczącą rolę w sprawnym działaniu boskiego pierwiastka w świecie. Zasadza się na niej i jej charakterystyce wszechmoc, którą przypisujemy bogu: „jest ona [materia] całkowicie giętka i łatwo zmienna, tak iż można z niej bardzo szybko tworzyć wszelkie przedmioty oraz przy jej pomocy przekształcać je” (Cyceron 1960, s. 220). Właściwości biernej zasady, łatwo poddającej się boskiemu formowaniu, stanowią fizyczne uzasadnienie faktu, że

bóg jest wszechmocny: „nie ma nic takiego, czego by bóstwo nie mogło dokonać i to zgola bez utrudzenia” (Cyceron 1960, s. 221). Nieograniczona potęga boga oznacza, że może on nie tylko dowolnie kształtować świat, ale też, że w każdej chwili może swobodnie w niego ingerować, a tym samym w pełni odpowiada za jego kształt i za to, co również aktualnie ma na nim miejsce.

Bóg, będąc pneumą, przenika całą rzeczywistość, i znajduje się w każdej nawet najdrobniejszej części wszechświata. W tym sensie jest on, po pierwsze, immanentnie zawarty w świecie; po drugie, jest w nim wszechobecny, co stanowi jednocześnie o boskości samego wszechświata. Nie można bowiem w myśl stoickiej doktryny oddzielić od siebie dwóch budujących wszechświat zasad: razem stanowią one jedność, którą raz można nazwać światem, ale równie dobrze po prostu bogiem: „Bogiem nazywają cały kosmos i jego części” (SVF II 528). Wyrażając się jednak odrobinę precyzyjniej, należałoby powiedzieć, że „substancją Boga jest (...) cały świat i niebo” (Diogenes Laertios 1982, s. 436). Z charakterystyki boga jako zasady wynika jego nieśmiertelność, a świat jako złożenie dwóch zasad, ulega cyklicznym zaognieniom, i tak jak powstał, musi w określonym czasie zginąć. Bóg jest owym wiecznym ogniem, który go tworzy i spala, jest owym piątym pierwiastkiem, który bywa także nazywany przez stoików eterem: „ten najczystszy eter uważają stoicy w pierwszym rzędzie za boga, który niejako w sposób zmysłowo dostrzegalny przenika wszystko, co żyje w powietrzu, wszystkie zwierzęta i rośliny, a także samą ziemię jako siła twórcza” (Diogenes Laertios 1982, s. 433). Na tej podstawie teologię stoicką często określa się mianem panteizmu: bóg zawarty jest immanentnie w świecie, nie jest bytem, który znajdowałby się poza czy ponad nim – stoicka teoria kosmologiczna nie uznaje zresztą żadnego „poza”, nie istnieje nic poza światem, który jest skończony i otoczony próżnią (Diogenes Laertios 1982, s. 433).

Świat jest całością uporządkowaną, która rządzi się konkretnymi prawami. Nie można wyobrazić sobie – twierdzą stoicy – że jakikolwiek organizm działałby tak sprawnie i konsekwentnie, gdyby nie był kierowany rozumnie, czyli według ściśle określonych zasad: „nie ma nic takiego, co by nie posiadając rozumu mogło poruszać się wedle przyjętych zasad i stosownie do obliczeń” (Cyceron 1960, s. 97). A przecież najprostsze obserwacje z życia codziennego dają świadectwo, na które powołują się stoicy, regularności i uporządkowania wszystkich zachodzących w tym świecie zjawisk, co wskazuje jednoznacznie na istnienie prawa czy reguły, wedle której wszystkie one zachodzą z tą samą niezmienną dokładnością i kolejnością. Siłą kierującą przejściami jednych elementów w drugie jest oczywiście zasada aktywna tego świata: bóg utożsamiany w tym konkretnym, kolejnym już aspekcie swej działalności z naturą:

Sila ta jest obdarzona rozumem i działa wedle pewnego porządku, jakby idąc określoną drogą i w każdym swym postępku ukazując jego przyczynę i cel, przy czym zdolności twórczej tej siły

nie jest w stanie dorównać żadna sztuka, żadna ręka ludzka i żaden artysta, który by chciał naśladować dzieła natury (Cyceron 1960, s. 118-119).

Natura rządzi światem jako całością, lecz swoją naturę posiadają również wszystkie składające się nań istoty i rzeczy. I tak jak w przypadku całego świata, tak i każdy poszczególny byt z osobna, od momentu pojawienia się na świecie ich nasienia, zawiera w sobie całą informację o charakterystyce, jaką należy mu przypisać, gdy osiągnie pełnię swej skończoności, czyli gdy zrealizuje się jego istota i powstanie w pełni określony osobnik (Cyceron 1960, s. 119). Naturę określają stoicy również jako siłę, która sama z siebie wprawia się w ruch i „skupia” w oznaczonych okresach to, co sama z siebie tworzy. Wszystko, co stworzone przez naturę, jest z nią „zgodne” (Diogenes Laertios 1982, s. 437). W ten właśnie sposób natura-Bóg rządzi światem: najpierw tworzy byt o określonej naturze, zgodnie z którą ten byt dalej się rozwija, by ostatecznie osiągnąć pełnię swej istoty. A ponieważ, po pierwsze, wszystko, do czego istnienia natura-Bóg doprowadza i czym kieruje osiąga pełnię swej doskonałości i „najlepszości”, i po drugie, wszystko to dzieje się w odpowiednim porządku, należy uznać naturę za rozumną, i określić ją po prostu rozumem świata. (Cyceron 1960, s. 122):

Nie ma tedy (...) ani przypadku, ani dowolności, ani błędzenia, ani bezzasadności; przeciwnie panuje (...) całkowity porządek, prawda, celowość oraz pewność. (...) Kto więc uważa, że ten zadziwiający porządek (...) i niezwykła stateczność, z której wywodzi się wszelka trwałość i pomyślność wszech rzeczy, są bezrozumne, ten sam winien być poczytywany za pozbawionego rozumu (Cyceron 1960, s. 104).

Na tej między innymi podstawie opierali stoicy swe przeświadczenie o sensowności i wiarygodności sztuk wróżbiarskich: skoro logiczność i regularność procesów zachodzących we wszechświecie jest bezdyskusyjnym faktem, to możliwe jest, że poznawszy owe prawa rządzące nim i metodę ich działania, da się w sposób pewny przewidzieć kolejne następujące po sobie wydarzenia i wszelkie zmiany mające zajść w świecie.

Stoicy potwierdzają obecne w całej myśli starożytnej przekonanie, że rozum jako taki jest najwyższą wartością: „nie może być nic lepszego od rozumu” (Cyceron 1960, s. 83). Skoro zaś nie ma nic doskonalszego od rozumu, zatem bóg jako doskonały również musi go posiadać. Bóg będąc rozumem świata, jest niczym dusza w ciele człowieka, która nie tylko nim włada i kieruje, ale wręcz stanowi o jego istocie. Dzięki obecności rozumu w świecie, wszystko, co się na nim dzieje, wydarza się według pewnych zasad i reguł, stąd łatwo wytlumaczyć panujący we wszechświecie ład i porządek, wskazać przyczynę odpowiedniej kolejności wydarzeń i w ogóle uzasadnić każde zjawisko, podać rację każdego bytu, wszelkiego ruchu. Stoicy twierdzą, że bóg jest rozumny, jest twórczym

ogniem, który metodycznie przystępuje do zrodzenia świata i zawiera w sobie wszystkie racje załączkowe, według których tworzone są rzeczy zgodnie z przeznaczeniem (SVF II 1027). Bóg zatem niesie ze sobą pełną informację o świecie, jest nie tylko jego twórcą, ale i jego formą, kształtem, treścią, świadomością. Na tych dwóch podstawowych atrybutach boskich: rozumności i dobroci zasadza się jego doskonałość, i stoicy określają je mianem odpowiednio: przeznaczenia oraz opatrności.

PRZEZNACZENIE

Termin grecki *heimarmene*, który tłumaczymy jako „przeznaczenie” wywodzi się od czasownika *meiromai*, czyli: przyjąć w udziale, otrzymać, dzielić. Pierwiastek tego słowa tworzy inny wyraz bliskoznaczny: *moira*, przekładany jako los, lub przydział, porcja, należna część (*meros*). Etymologia terminu „przeznaczenie” budzi wiele skojarzeń i mówi nam nieco o znaczeniu przysługującym mu w języku greckim: z tego źródłosłowa możemy bowiem wyczytać pewną ideę losu jako przypadającej każdemu człowiekowi należnej mu części. Wydaje się, że tradycyjna ilustracja przeznaczenia, którą spotykamy w mitach oddaje dokładnie ten sam, wskazywany przez ową prostą etymologię, sens. Zadanie Mojry, mitologicznych bóstw uosabiających wszelki los, polegało na snuciu nici życia człowieka od momentu jego narodzin do ostatniej chwili śmierci, którą to symbolizowało z kolei, dokonywane również przez Mojry jej przecięcie. Jednocześnie boginie te czuwały, aby los, należny zgodnie z prawem każdej istocie, przebiegał bez zakłóceń. Dzierżąc w dłoniach dzieje całego kosmosu, z konieczności знаły one jego przyszłość, stąd wiązano z nimi powszechnie sztuki wróżbiarskie. Kwestią sporną w świecie antycznym jest relacja, w jakiej pozostawały strażniczki przeznaczenia i bogowie: tradycja Homerowa ujmowałaby bogów raczej jako wykonawców wyroków przeznaczenia, natomiast Hezjod przypisywałby funkcje Mojry samemu Zeusowi. Skoro przeszłość i terażniejszość jest rzeczywistością powszechnie znaną, jednoznaczną i konieczną przeznaczenie dotyczy przede wszystkim przyszłości, nieznannej i wieloznacznej. Zgodnie z tradycyjnym ujęciem, przyszłość, jako coś niezaktualizowanego może posiadać swoje istnienie tylko jako pewien plan – konieczność terażniejszości wyklucza ujęcie przyszłości jako czegoś niezorganizowanego, lub będącego ciągiem przypadków. Ów plan z kolei będąc odzwierciedleniem zamiarów i woli bogów rządzących kosmosem, nie może istnieć nigdzie indziej jak tylko w ich umysłach, i obejmuje on całość wydarzeń, mających się zrealizować w świecie.

Mojra pojęta w gruncie rzeczy jako wielość umysłów boskich (i ludzkich jednocześnie) i równocześnie jako górująca ponad bogami jedność czystego Umysłu, który realizuje – przede

wszystkim przy pomocy bogów – swoje zamysły oraz kieruje nurtem aktualnej rzeczywistości kosmicznej Krokiewicz 2000, s. 136).

Z Chryzypowego traktatu *Peri heimarmene* (O przeznaczeniu), zachowała się jedna ze stoickich definicji przeznaczenia:

Chryzyp [nazywa] substancję przeznaczenia siłą pneumatyczną (*dynamis pneumatikos*), porządkiem zarządzającym wszystkim. [Czyni] to w swym drugim dziele *O świecie*. Lecz w swym drugim dziele *O definicjach* i w swych dziełach *O przeznaczeniu* oraz gdzieś i w innych [pismach] wyraża się na różne sposoby, mówiąc: „przeznaczenie jest zasadą (logosem) świata” albo „zasadą zarządzania światem przez opatrność” albo „zasadą, według której wydarzyło się to, co się zdarzyło, wydarza się to, co się zdarza i wydarzy się to, co się zdarzy”. Przyjmuje za „zasadę” [dosł.: „logos” zastępuje] „prawdę”, „przyczynę”, „naturę”, „konieczność”, dodając i inne nazwy, które używane są zamiast tej samej substancji, i w różnych miejscach stosowane różne (SVF II 911).

Definicja ta wskazuje bardzo wyraźnie przede wszystkim na dwie charakterystyczne cechy przeznaczenia. Po pierwsze, stoicy utożsamiają przeznaczenie z aktywną zasadą tego świata, tj. z pneumą, a co za tym idzie z wszystkim tym, czym sama ta zasada według nich jest, a więc rozumem, naturą, prawem, bogiem, Zeusem, opatrnością, itd. Znajdujemy zatem wielokrotnie i w innych stoickich definicjach tego pojęcia liczne określenia zaczerpnięte z dziedzin wyznaczonych przez wymienione nazwy. Wyrażenia te łączy wspólna idea porządku, organizacji, racji i rozumowania, co odpowiada dokładnie relacji Diogenesa Laertiosa, przywołującego jeszcze inną stoicką definicję przeznaczenia: „przeznaczenie definiują stoicy jako (...) rozumną zasadę kierującą światem” (SVF II 913).

Przeznaczenie, jako zasada aktywna fizycznej rzeczywistości, jest wieczne, co można rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, przeznaczenie samo w sobie, nie ma ani początku ani końca, gdyż istniało przed stworzeniem świata i istnieć będzie po jego rozpadzie. Po drugie, wszystko, co zasada ta z sobą niesie, a więc przede wszystkim pewien porządek, według którego świat jest urządzany, jest odwiecznie ustalony. Innymi słowy: wszystko, co ma miejsce w świecie dzieje się zgodnie z odwiecznie istniejącym porządkiem, i cokolwiek się zdarza, jest z góry zaplanowane. Można w tym momencie spierać się, czy znaczy to tyle, że w dniu narodzin człowieka jego los zostaje od początku do końca przypieczętowany – jak to niejednokrotnie przedstawiają różne światopoglądy – czy raczej stwierdza się tu tylko fakt skończoności świata i jego powtarzalności. Wydaje się, że to ta druga implikacja jest prawdziwa i zgodna z myślą stoików, gdy tymczasem pierwszy wniosek, będąc stałym orężem przeciwników Portyku, był przez nich odrzucany. Kiedy mamy bowiem do czynienia z odwieczną zasadą, która wprowadza w tworzony przez nią świat określony porządek, nie może być mowy o jakichkolwiek możliwościach jej rozwinięcia się w różnych kierunkach.

Trudno bowiem wyobrazić sobie, aby w myśl tych samych reguł, w ramach tego samego porządku i planu, można było uwzględnić kilka wersji poszczególnych wydarzeń: raz określone zasady i reguły bowiem prowadzą zawsze do tych samych określonych skutków. Co więcej, biorąc pod uwagę, z jednej strony stoicką naukę o zoognieniu świata oraz pamiętając o cyklicznym ujęciu czasu w myśli i świadomości greckiej, z drugiej zaś opisane jako wieczne przeznaczenie, dochodzimy do koncepcji historii wszechświata, który powstaje i ginie ten sam, niezmienny, nieskończoną ilość razy. Na pojęciu przeznaczenia bowiem jako ustalonym raz i na zawsze porządku opiera się między innymi koncepcja wiecznego powrotu. Poprzez pożar świat odnawia się i rozpoczyna na nowo, powtarzając się we wszystkich szczegółach, z tymi samymi osobami w tych samych sytuacjach i działaniach (SVF I 109) bez względu na to, czy dane pojedyncze zdarzenie było samo w sobie dobre czy złe, czy było zwycięstwem i wygraną, czy klęską i porażką. Ten nieustanny powrót tego samego, uzasadnia jeszcze obok przytoczonych już za stoikami argumentów, fakt doskonałości świata: wszystko, co ma na nim miejsce, dzieje się najlepiej jak to jest możliwe. Nie istnieje zatem żadna inna opcja rozwoju tego świata, która byłaby lepsza od wersji aktualnej – może istnieć tylko jedno najlepsze rozwiązanie; jeśli więc świat ma ginać i powstawać na nowo, to zawsze tylko według tego jedyne go najlepszego wzoru.

Zgodnie z charakterystyką pneumy, przeznaczenie nie jest czymś zewnętrznym wobec świata, lecz immanentnie w nim zawartym: w tym sensie jest świat bytem autonomicznym, samowystarczalnym posiadając tworzącą go boską zasadę wewnątrz siebie. Wpisana w świat i formująca go zasada niesie ze sobą wszystkie dane o jego kształcie, całość charakterystyki, w którą jest wyposażony, a więc tym samym również wszelkie informacje o jego losie i sensie, jaki jest mu przypisany. W tym sensie jego natura jest jego przeznaczeniem.

Ponieważ wspólna natura rozciąga się na wszystko, cokolwiek się zdarza w jakimkolwiek sposób we wszechświecie i jego częściach, musi zdarzyć się zgodnie z nią i jej logosem w niezakłóconym porządku, gdyż ani nie istnieje nic zewnętrznego, co przeszkodziłoby jego urządzeniu, ani żadna z jego części nie posiada żadnych właściwości ani nie porusza się inaczej niż zgodnie ze wspólną naturą (SVF II 937).

Nic z zewnątrz nie jest w stanie zniszczyć lub choćby zakłócić porządku obecnego we wszechświecie, z tego prostego powodu, że nic poza nim istnieje tylko próżnia. Natura świata może wobec tego realizować się najzupełniej swobodnie i bez jakichkolwiek ograniczeń, gdyby bowiem nawet one istniały, to musiałyby być przez naturę przewidziane i włączone w plan jej działania. Natura bowiem obejmuje wszystko, co istnieje; cokolwiek powstaje i rozwija się we wszechświecie, staje się czymś i jakimś zgodnie z naturą powszechną, która zakłada istnienie w pewien określony sposób danego osobnika, rzeczy, itp.

Świat jest jednością rządzoną prawem *continuum* przez aktywną zasadę: wszystko dzieje odpowiednio do jej aktywności. Kiedy mowa bowiem o konieczności rozwijania się świata zgodnie z jego własną naturą, według reguł (*logos*), które ona zakłada, a także gdy podkreśla się dobitnie, że na świecie nie ma takiej rzeczy, która byłaby w jakimkolwiek stopniu sprzeczna czy po prostu niezgodna z swoją naturą i tym samym – na wyższym poziomie – z naturą świata, to jednocześnie sugeruje się, że owa powszechna natura realizuje się w jeden ściśle określony sposób, że nie ma na jej drodze rozwoju żadnych alternatyw, żadnych dowolnych możliwości, które mogłyby zostać zrealizowane. Wszystko bowiem, co ma miejsce aktualnie we wszechświecie jest jej pełną, obejmującą całość i każdy szczegół, przewidywalną wersją, i nie ma miejsca dla żadnej innej możliwości. Determinizm ten charakteryzuje się tym, że po pierwsze jest on powszechny: tak jak wszystkie czynności oraz stany rzeczy są zdeterminowane w ten sam sposób i w równym stopniu (natura jest wszędzie, w każdej części świata), tak i każda najmniejsza nawet część wszechświata jest włączona do ogólnego planu jego organizacji i w związku z tym zajmuje w nim konkretną pozycję. Po drugie, co wielokrotnie stoicy podkreślają, świat jako zdeterminowany właśnie nie jest chaotyczny, a wręcz przeciwnie jest spójną, zorganizowaną całością o określonym porządku, rządzoną zasadą rozumu. Pod tę właśnie jednoczącą i unifikującą zasadę podpada wszystko, co tylko znajduje się we wszechświecie, co wyraźnie wskazuje na teleologiczny charakter owego determinizmu. Zresztą kiedy mówimy o determinizmie i leżącym u jego podstaw przeznaczeniu, jego wymiar teleologiczny narzuca się w sposób wręcz nieodparty, a potwierdzają jego zasadność wszelkie rozważania o sensowności świata, a nawet potoczne rozumienie tego terminu. Nieuchronność przeznaczenia opiera się między innymi również na tym, że będąc wewnętrzną zasadą świata, przenikającą wszystko, co w nim istnieje, co się na niego składa, jest nim samym, nie ma takiej rzeczy, która by nie miała z nią żadnego związku, która byłaby od niej niezależna. Jakakolwiek zatem zmiana losu świata jest niemożliwa, gdyż nie można zrobić nic, co nie mieściłoby się w ogólnym planie dziejów, plan ów obejmuje dokładnie wszystko, wszelkie działanie, nie ma takiej uprzywilejowanej pozycji, która wykraczałaby poza obszar objęty działaniem przeznaczenia. Ingerowanie w losy świata wydaje się zatem w ogóle pozbawione sensu i bezcelowe, gdyż wszystko jest odwiecznie objęte planem organizacji świata i nie podlegające zmianie: „Wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem” (Diogenes Laertios 1982, s. 437). Dlatego często bywa ono po prostu utożsamiane z koniecznością – jak czyni w swojej nauce chociażby Zenon – gdyż niesie z sobą rzeczy i zdarzenia, które w sposób nieunikniony muszą powstać lub nastąpić. Przeznaczenie jest naturalnym porządkiem wszechświata, jest sposobem jego organizacji i zarządu, jest zatem jego wewnętrznym twórcą, któremu wszystko bez wyjątków podlega

i nie ma sposobu, by cokolwiek mogło mieć miejsce poza nim: oznaczałoby to wówczas istnienie poza światem.

Przeznaczenie jest pewnym naturalnym porządkiem kosmosu, [porządkiem rzeczy] następujących po innych [rzeczach] i związanych z innymi [rzeczami] z wieczności, [to] taki związek będący trwałym (nieprzekraczalnym) (SVF II 1000).

Cytat ten, pochodzący z jednego z pism Chryzypa poświęconych opatrności, przenosi nasze rozważania nad przeznaczeniem na nieco inny obszar. Istotę przeznaczenia stoicy wyjaśniali przede wszystkim – obok wszystkich wymienionych przez mnie jego odniesień – za pomocą pojęcia przyczyny.

Stoicka koncepcja przyczynowości wynika z ich wizji rzeczywistości, jest logiczną konsekwencją doktryny o strukturze wszechświata. W dynamicznym continuum wszystkie znajdujące się w nim ciała wzajemnie na siebie oddziałują: albo poprzez bliskie sąsiedowanie, czyli styczność w przestrzeni bądź czasie, albo dzięki – w myśl założeń stoickich – penetrującej wszystko bez wyjątku aktywnej zasadzie, która spaja w ten sposób wielość rzeczy w całość i jedność. Przy tych twierdzeniach, istnienie zależności między bytami wszechświata jest oczywiste, pozostaje więc tylko ich właściwe opisanie: koncepcja łańcucha przyczynowo-skutkowego ma za zadanie wyjaśnić zachodzenie wszelkich zjawisk we wszechświecie. Skoro ciała wpływają na siebie wzajemnie, to stanowią one przyczyny zmian, które zachodzą w nich w wyniku ich własnej aktywności, wyrażającej się określonym ruchem: albo zwykłym przemieszczeniem się ciał, czyli zmianą ich położenia, konfiguracji, itp., albo ruchem pneумы, zmieniającej stany swego skupienia i napięcia (pojawianie się bądź rozpad rzeczy, wzrost, dojrzewanie, itp.). Zmiana, spowodowana działaniem jednego ciała, dokonuje się w innym ciele, i jako jego modyfikacja jakościowa, stanowi skutek owej aktywności, jest końcowym rezultatem przebiegającego w ten sposób ciągłego procesu. Według stoików, w łańcuchu przyczyn i skutków, te pierwsze są ciałami, fizycznymi obiektami, bytami, podmiotami, natomiast te drugie to ich modyfikacje, przypisywane im zmienne jakości (a więc nie ciała jako takie, ale stany ciał), które z perspektywy logicznej nazywane są predykatami (SVF II 336).

Zależności i zmiany, o których mowa, jak łatwo stwierdzić na mocy potocznego doświadczenia, występują w pewnym mniej lub bardziej określonym porządku, co świadczyć może o działaniu prawa, według którego w ogóle zachodzi ruch we wszechświecie, a ponadto wszystko, (w tym wszelkie działanie), jest ze wszystkim powiązane. Prawo to formułują stoicy, między innymi, następująco:

Wobec wielości przyczyn, [stoicy] na tej samej podstawie o nich wszystkich mówią tak samo i prawdziwie, że gdy wszystkie te same okoliczności towarzyszące przyczynie i temu, czego jest przyczyną, zaistnieją, to niemożliwe jest, aby raz nie skutkowało to w dany sposób, a kiedy indziej

zaś tak. Jeśliby bowiem tak by się działo, istniałby jakiś ruch bez przyczyny (Alexander Aphrodisiensis *De fato*, VII 192,22).

Stoicy wydają się jasno zdawać sobie sprawę z faktu, że w tak złożonym i różnorodnym bycie, jakim jest wszechświat, działa jednocześnie mnogość wielorakich przyczyn, i na mocy abstrakcji jedynie można mówić o pojedynczym przypadku jednego ciała oddziałującego na inne ciało. Stąd też bierze się formuła prawa, czy też reguły, która porządkuje tę daną zmysłowo wielość i sprowadza ją do rozważanej teoretycznie jedności. Ponadto jasno i wyraźnie stwierdza się w myśli stoickiej, by przytoczyć te słowa ponownie: „wszystko (...), co się dzieje musi nieuniknienie mieć przyczynę” (Cyceron 1960, s. 418). Oczywiście stwierdzenie to wydaje się naturalną konsekwencją obecności *lex continui* w świecie: przy założeniu, iż świat stanowi zamkniętą całość, obejmującą wszystko, co istnieje, przy czym wszystkie byty są ze sobą strukturalnie powiązane, nie do pomyślenia jest nic, co odstawałoby od reszty bytów w ogóle nie będąc z nimi niczym związane, ani nic, co miałoby charakter czegoś jakby odrębnego, dodanego do ogółu, czegoś, co brałoby się znikąd, i co tym samym wprzód posiadałoby swoje istnienie, choćby potencjalne, poza obrębem wszechświata:

Nie bowiem bez przyczyny nie istnieje ani nie powstaje w kosmosie ponieważ nie ma w nim niczego, co byłoby niezwiązane i oddzielone od wszystkiego, co powstało wcześniej (Alexander Aphrodisiensis, *De fato*, 192,6)

Dla stoików przyjęcie możliwości powstania czegoś bez stojącej za nim racji, jest tak samo absurdalne jak koncepcja stworzenia *ex nihilo*, którą powszechnie i zgodnie Grecy odrzucali.

Kosmos rozbiłby się i podzielił, i nie byłby już nigdy dłużej jednym, kierowanym według jednego porządku i zarządu, jeśli wprowadzony byłby [doń] jakiś ruch bez przyczyny (Alexander Aphrodisiensis, *De fato*, 192,11).

Nawet jeśli w danej sytuacji czy zdarzeniu nie można wyraźnie wyodrębnić niczego, co mogłoby być przyczyną danego zjawiska, nie świadczy to jeszcze, że w ogóle jej nie ma, lecz raczej, że my sami z różnych przyczyn: braku rozeznania, wiedzy, itp., nie jesteśmy w stanie jej wskazać (Plutarch *De Stoic repugn.* 1045c).

Stanowcze zaprzeczenia istnienia czegokolwiek, dla czego nie można by podać stanowiącej o nim przyczyny, jawnie odnosi się do epikurejskiego postulatu odchylenia biegu niektórych z atomów zupełnie przypadkowo, losowo. Jednocześnie stanowi bardzo mocną podstawę dla stoickiego przekonania o powszechnym determinizmie obecnym w świecie. Determinizm definiowany

tym razem przy pomocy teorii przyczynowości, odnaleźć można już w samym powiązaniu przyczyny i skutku: jeśli dane jest pewne ciało w określonych okolicznościach, to z konieczności nastąpi konkretna zmiana. Reguła ta wzmocniona jest twierdzeniem, że nic nie dzieje się bez przyczyny, co nakazuje wiązać każde zjawisko, byt z jakimś swoim konkretnym poprzednikiem i uzależnia dane zdarzenie od je poprzedzającego, łącząc je oba ze sobą nierozzerwalnie. W ten sposób pojęcia przyczyny i skutku oraz prawa przyczynowego, prowadzą do koncepcji łańcucha przyczynowo-skutkowego, który rozciąga się nieprzerwanie w przestrzeni i czasie, wiążąc tym samym wszystko, co istnieje i dzieje się w świecie w jedną spójną i totalną całość. Jak relacjonuje Aleksander z Afrodyzji:

(...) po wszystkim, co powstaje następuje coś innego, związane z nim z konieczności jak z przyczyną, i wszystko posiada coś, co powstało przed nim, z czym jak z przyczyną jest związane (Alexander Aphrodisiensis, *De fato*, 192,8).

Twierdzenie to ma swe podstawy – oczywiście – w koncepcji struktury świata jako continuum, w którym z definicji wszystko stanowi ciąg bez żadnych przerw, czy uskoków, będąc jednocześnie zamkniętą całością. Łańcuch przyczyn i skutków można odnaleźć w potocznej obserwacji zależności między bytami fizykalnymi składającymi się na fizyczną rzeczywistość i nawet stosować w praktyce jako narzędzie badawcze. Stoicy jednak jako zaangażowani metafizycy posługują się nim na poziomie teorii, gdy mowa jest o podstawowych zasadach kierujących całością wszechświata i wówczas stawiają znowu ów znak równości między łańcuchem przyczyn a przeznaczeniem, albo co więcej między samą przyczyną a przeznaczeniem. U Diogenesa Laertiosa czytamy wprost, że przeznaczenie to „łańcuch przyczyn wszystkiego, co istnieje” (Diogenes Laertios 1982, s. 437). U Cycerona zaś:

(...) przeznaczeniem zaś nazywam to, co Grecy określają jako *heimarmene*, to jest pewien ciąg czy pasmo przyczyn, z których każda, połączona ściśle z innymi, rodzi jakiś skutek. Jest to odwieczna prawda, z której wynika, że nie zdarzyło się nic, co się zdarzyć nie miało, i że tak samo w przyszłości nie zdarzy się nic, czego przyczyny sprawcze nie są zawarte w naturalnym biegu wypadków. Stąd z kolei wynika, że przeznaczeniem nie jest to, co przez nie rozumie zabobon, ale to, o czym mówi nauka przyrody; jest nim mianowicie odwieczna przyczyna wszech rzeczy, przez którą stało się to wszystko, co już przeminęło, dokonywa się to, co teraz nastaje, i będzie się działo to, co nastąpi w przyszłości. (Dzięki temu można na podstawie spostrzeżeń ustalić, jaki skutek i po jakiej przyczynie następuje najczęściej, choć nie zawsze (bo jest to rzecz naprawdę trudna do stwierdzenia). I jest wielce prawdopodobne, że te właśnie przyczyny przyszłych zdarzeń dostrzegają ludzie, którzy mają widzenia bądź to w szale proroczym, bądź to we śnie) (Cyceron 1960, s. 301).

Tak jak *pneuma* łączy ze sobą wszystkie byty, tak samo przeznaczenie jest szeregiem związanych ze sobą ciał, które są przyczynami zachodzących w świecie zmian. Warto może zaznaczyć (nie wdając się jednak w szczegóły), że nie jest to powiązanie, które moglibyśmy mieć wspólnie na myśli, kiedy definiując łańcuch przyczynowo-skutkowy, mówimy, że skutek działania jakiejś przyczyny, sam staje się przyczyną innego kolejnego działania i skutku, co stanowi o owym nieprzerwanym szeregu zależności. W przypadku stoicyzmu mamy do czynienia z łańcuchem samych przyczyn, gdyż skutki należą już do innej kategorii ontologicznej jako zaktualizowane predykaty, a nie byty. Powiązanie to – należy dodać – rozciąga się w czasie i przestrzeni, dzięki z jednej strony zachowanej określonej kolejności wzajemnych oddziaływań i powszechnej jedności ciał poprzez aktywność porządkującej zasady i panującą wzajemną „sympatię”. W przytoczonym fragmencie z Cycerona można również odróżnić przeznaczenie identyfikowane z ciągiem przyczyn, który ilustruje zależności występujące między bytami wewnątrz świata, a przeznaczeniem identyfikowanym z przyczyną odwieczną, przyczyną wszystkich przyczyn, czyli zasadą świata. Zgodnie ze stoicką nauką fizyki różnica ta wyglądałaby mniej więcej tak oto: jedna przyczyna jest pneumatyczną rozumną siłą, która penetruje całość świata, i odpowiada za jego kształt i wszelki jego ruch; zaś przyczyny poszczególne, wywierające konkretne skutki w konkretnych okolicznościach są częstkami owej jednej przyczyny – pneумы-boga.

Z punktu widzenia człowieka czy jakiegokolwiek jednostki wydarzenia mające miejsce w świecie są albo przeszłe, albo teraźniejsze, albo przyszłe, i wszystkie one w jednakowym stopniu podlegają przeznaczeniu. Jednakże z perspektywy globalnej przeznaczenie jest niejako ponadczasowe, jest prawdą – odwieczną, a więc tak samo aktualną w każdym momencie, zawsze teraźniejszą. Łatwo to wyjaśnić za pomocą pojęcia przyczyny właśnie: obecny stan danego ciała, który możemy dokładnie opisać, tak aby każde dotyczące go stwierdzenie było prawdą, jest przyczyną jakiejś zmiany, jakiegoś ruchu w przyszłości. Podobnie możemy wytłumaczyć przeszłość: rzeczy, które istnieją aktualnie i o których możemy wydawać prawdziwe sądy, muszą z konieczności mieć jakąś przyczynę poprzedzającą ich aktualny stan. W ten sposób można wytłumaczyć nie tylko jak zachodzi powiązanie między ciałami w czasie, ale również dlaczego przeznaczenie nazywa się prawdą o świecie, mimo że prawdziwość jako kategorię logiczną orzeka się jedynie o twierdzeniach. Stoicy znajdując przejście między logiką i fizyką, uzupełniają swą koncepcję determinizmu o aspekt logiczny. (Bobzien 1998, s. 59-75). Jednocześnie tymi słowami stwierdza się istnienie predeterminizmu, który rozważany jest przez stoików w kontekście nauki o bogu, jako przypisywany mu atrybut wszystkowiedzącego.

OPATRZNOŚĆ

Opatrzność to nie jedyne znaczenie greckiego terminu *pronoia*; czasami tłumaczy się ten termin jako przeczucie, przewidywanie lub przepowiednia, czasami również jako przezorność, ostrożność i troska. O opatrznosci zaś mówimy tylko i wyłącznie w odniesieniu do sił wyższych, do boskości – opatrznosc jest zawsze opatrznoscia bogów (Cyceron 1960, s. 115). Gdyby spróbować połączyć ze sobą podane znaczenia tego słowa w jednym wyjaśnieniu, można by mówić o boskiej opatrznosci, która jako troska przezornych bogów o świat, ujawnia się między innymi pod postacią ostrzeżeń, zsyłanych ludziom jako przeczucia i prognozy. Czy hipoteza ta znajdzie swoje choćby częściowe uzasadnienie lub potwierdzenie w tym, co mówili o opatrznosci stoicy?

Według stoików, jeżeli istnieją rozumni bogowie, co do czego nie ma wątpliwości, to muszą oni być opatrzni. Co świadczy o istnieniu boskiej opatrznosci? Sam świat, który jest doskonale urządzoną i uporządkowaną całością: „opatrzność bogów zarówno na samym początku zbudowała świat i wszelakie jego części składowe, jak i przez wszystkie czasy wykonywa nad nimi rządy” (Cyceron 1960, s. 116). Pożyteczność i celowość świata, wszystkich jego części z osobna: „wszystko na tym świecie jest przez rozum i mądrość boską przedziwnie kierowane ku pożytkowi i zachowaniu wszech rzeczy” (Cyceron 1960, s. 147) wydaje się być stworzona wprost dla człowieka: „sam świat stworzony jest dla bogów i ludzi; wszystko zaś, co się w nim znajduje, zostało wynalezione i przygotowane na pożytek ludzki” (Cyceron 1960, s. 159). I tak przyroda, od zwierząt począwszy: „(...) nijak mówi Chryzyp, nawet duszę otrzymała [świnia] w postaci soli, żeby się nie psuła”, (Cyceron 1960, s. 162) przez rośliny, bogactwa mineralne, skończywszy na gwiazdach i słońcu – wszystko to działa harmonijnie dostosowane do potrzeb człowieka, „(...) także kolejne zmiany dnia i nocy sprzyjają zachowaniu istot żywych, ustalając inną porę do pracy, a inna do wypoczyniania” (Cyceron 1960, s. 162). Z tej przyczyny często opatrznosc utożsamiana jest po prostu z naturą świata, której istotą jest podporządkowanie ludziom: „bogowie nieśmiertelni kierowali się tu troską o ludzi, jeśli przyjrzymy się całej budowie człowieka, całemu ukształtowaniu natury ludzkiej oraz jej doskonałości” (Cyceron 1960, s. 162). Wszystkie elementy składające się na ludzki organizm, niezwykle sprawnie funkcjonuje ku pożytkowi całości – co stoicy drobiazgowo potrafią przedstawić. Także „(...) dusza człowieka, jego myśl, rozum, mądrość i roztropność są dziełem boskiej opatrznosci” (Cyceron 1960, s. 155).

Bogowie obdarzyli ludzi rozumem (Cyceron 1960, s. 117) wyodrębniając go w ten sposób spośród wszystkich bytów na świecie. Posiadanie rozumu jest wyróżnieniem, ale i dobrodziejstwem dla człowieka. Dzięki rozumności bowiem

człowiek jest podobny do boga, ma z nim coś wspólnego i dzięki temu łatwiej mu odgadnąć i zrozumieć boże zamysły i boży plan wpisany w świat. Tym samym jest w stanie świadomie spełniać jego wolę boga, co ogólnie czyni go lepszym. Rozumność przynosi także natychmiastowe i bardzo wymierne korzyści: człowiek potrafi szybko przystosować się do konkretnych warunków przyrody i środowiska: jest zdolny do odkrycia poszczególnych praw i reguł nimi rządzących, by następnie opanować je do takiego stopnia, by móc bez przeszkód realizować swoje potrzeby. Fakt, że często ludzie korzystają w niewłaściwy sposób ze swego rozumu: na przykład by czynić zło, lecz rozum sam w sobie bowiem wykorzystany w sposób właściwy niezaprzeczalnie jest bez wątpienia najlepszą rzeczą, jaka mogła się ludziom przytrafić – tak przynajmniej sądzą stoicy (Cyceron 1960, s. 205 – 214). Tak więc obdarzenie człowieka tak dobroczynnym darem, co mogli uczynić tylko bogowie, jest z pewnością dowodem tego, że są oni dobrzy i opatrzni – gdyby tacy nie byli, nie dzieliliby się z ludźmi tym, co sami mają najlepszego.

Innym dowodem istnienia boskiej opatrności jest wróżbiarstwo:

Otóż tę zdolność poznawania rzeczy przyszłych, czy to nazwiemy ją mocą, czy sztuka, czy przyrodzoną właściwością, dali bogowie nieśmiertelni oczywiście tylko człowiekowi, nie udzielając jej żadnej innej prócz niego istocie. (Cyceron 1960, s. 163)

Z pomocą daru wróżbiarstwa ludzie mogą dowiedzieć się o bardzo wielu rzeczach, które mają zdarzyć się w przyszłości, dzięki czemu wiele z niebezpieczeństw, które miałyby się wydarzyć, mogą zostać zażegnane. (Jak ma się to do nieuchronności przeznaczenia? Wydaje się, że w koniecznym planie zdarzeń musi zostać uwzględniony również każdy fakt odkrycia przez ludzi jakiegoś (rzekomego) przyszłego wydarzenia i związane z tym ich poczynania.) „Dzięki ich rozpoznawaniu liczne sprawy wzięły częstokroć obrót zgodny z życzeniem ludzi i wyszły na ich korzyść.” (Cyceron 1960, s. 163).

Czym jest w świetle tych dowodów na istnienie opatrności, ona sama? Przede wszystkim to opieka i troska, którą otaczają bogowie świat: opatrność:

(...) nade wszystko troszczy się [...] i najwięcej zajęta jest po pierwsze tym, aby świat mógł jak najdłużej trwać, a po drugie tym, by mu na niczym nie zbywało; ale głównie dba o to, by świat odznaczał się szczególniejszą pięknnością i był przystrojony wszelkimi ozdobami (Cyceron 1960, s. 106).

Troska bogów o ludzi, którzy cieszą się specjalnym traktowaniem z ich strony, przejawia się poprzez ich dobroć, czy też dobrą wolę: obdarzają ludzi tym, co najcenniejsze: rozumem i tak stwarzają i kierują światem, by zaspokoić wszystkie ich potrzeby.

Teologię stoicką można określić mianem optymistycznej i rodzi ona wiele bardzo wiele problemów. Przede wszystkim wynika z niej, że człowiek nie dysponuje w swoim działaniu wolnym wyborem, co ogranicza, jeśli nie znosi całkowicie ponoszenie przez niego pełnej odpowiedzialności za swoje postępowanie. Teologia stoicka uchyla się także od wskazania przyczyny zła w świecie, nie potrafi wytłumaczyć skąd się bierze jego niedoskonałość, gdyż zgodnie z jej myślą bóg nie jest za nią odpowiedzialny. Stoicy byli świadomi tych kwestii i atakowani przez sceptyków, podjęli się ich rozwiązania tworząc koncepcję wolności oraz teodyceę.

BIBLIOGRAFIA

- Arnim, H. von 1903-24, *Stoicorum Veterum Fragmenta, (SVF)*. Leipzig.
 Alexander Aphrodisienses, *De fato*. W: R. W. Sharples 1983, *Alexander of Aphrodisias On Fate*. London.
 Cicero *De natura deorum, (ND)*, red. A. S. Pease 1955-1958, Cambridge, Mass.
 Ciceron 1960, *Pisma filozoficzne*, t.1: *O naturze bogów, O wróżbiarstwie, O przeznaczeniu*, (tł. W. Kornatowski). Warszawa.
 Sambursky, S. 1950, *Physics of the Stoics*. London.
 M. Schofield, M. 1980, *Preconception, Argument, and God*. W: Schofield, Burnyeat, Barnes, *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Clarendon Press.
 Diogenes Laertios 1982, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, (tł. I. Krońska, K. Leśniak i W. Olszewski). Warszawa 1982.
 Bobzien S. 1998, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford.
 Krokiewicz, A. 2000, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa.

Joanna Jarzębiak

THE OUTLINES OF STOIC THEOLOGY

The paper aims at outlining the main points in stoic theology: Stoics' attitude to the Greek mythology, the proofs for god's existence, the concept of divinity and the characteristics of god according to the names given to him within the Stoic physics. Finally, the concepts of fate and providence are mentioned as they are strictly linked to the concept of god-logos and lead to most important problems of human freedom and theodicy. The paper does not include all the discussions held by the stoics and their opponents over the question of divinity, as they were extant and well elaborated; it proves, though, the unique position theology has in Stoic philosophy as the one to explain the very sense of human existence and the world.