

Franciszek Wawrzyniak

Idea Boga w nauce Epikteta

Collectanea Theologica 32/1-4, 105-206

1961

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

FRANCISZEK WAWRZYŃIAK

IDEA BOGA W NAUCE EPIKTETA

Na czele wzniosłych i wielkich duchów, które w całej starożytności pogańskiej szczerze i głęboko, jak umiały, zwracały się do swego Boga, kroczy Epiktet ze swą, rzec można, namiętną religią i żywymi uczuciami religijnymi.

Przewyższyło go wielu spekulacją metafizyczną i systematycznym ujęciem nauki. Wnikliwymi dociekaniem i bogatą wyobraźnią objął Platon wszechstronnie całe życie człowieka, wznosił się do królestwa idei, do najwyższej idei jednego Boga i szczęśliwej krainy nieśmiertelności. Arystoteles z niezwykłą głębią myśli i ścisłością dowodu doszedł do czystego aktu najdoskonalszego, transcendentnego Boga i zapisał się w historii filozofii jako pierwszy twórca wyraźnego mono-teizmu. Ale była to spekulacja geniuszów. Epiktet najszczerzej, najserdeczniej i najgoręcej z wszystkich filozofów pogańskich związał się z Bogiem, a z teologii uczynił główny przedmiot nauczania i własnej rygorystycznej praktyki życia. Złączył człowieka z Bogiem, życie ludzkie powiązał z wolą i opatrnością bożą. Bóg Epikteta stoi najbliżej człowieka, jego życia, jego spraw, jego cierpień. Pochłonięty myślą o Bogu z niespotykanym dotychczas zapałem i bezkompromisowym wewnętrznym oddaniem głosił obowiązek służby Bogu.

System stoicki jest u podstaw swych wybitnie religijny. Wszystko z Boga wyprowadza i do Boga odnosi. Stąd zwany jest filozofią religijną. Ale Epiktet natchnął go nowym duchem i nowymi, świeżymi myślami. Wierny panteistycznym i monistycznym założeniom swej szkoły chce z jednej strony

być ścisłym wykładnikiem starej stoy, to znowu czy to intuicyjnie, wyczuwając sprzeczności stoickich pojęć religijnych, czy to skutkiem filozofii Sokratesa, czy to, jak twierdzą inni ¹⁾, przez pośredni, daleki wpływ religii chrześcijańskiej, czy wreszcie, akcentując wewnętrzną, duchową, odrębną od ciała istotę człowieka, dochodzi przez analogię do bardziej czystych, duchowych pojęć o bóstwie — mówi z drugiej strony jak poprawny monoteista o jednym Bogu, najdoskonalszym, wiecznym, wszechwiedzącym, najwyższym rozumie, kierującym jak najlepszy ojciec całym światem według swej woli i opatrności. Bóstwo panteistyczne stawia Epiktet obok jednego Boga, względnie często prawie osobowego, a sposób, w jaki wyraża się o Bogu i właściwości, jakie mu przypisuje, są przeważnie monoteistyczne.

Wahania Epikteta i jego podświadome sprzeczności mimo uparcie głoszonej ortodoksji stoickiej, zbliżają go najbardziej do chrześcijańskiej nauki o Bogu i czynią go najwięcej chrześcijańskim uczonym z pogańskich filozofów. Nic dziwnego, że Diatryby ²⁾, w których uczeń Epikteta, Arrian, spisał najwierniej naukę swego mistrza, wyróżniły się wśród wszystkich ksiąg starożytnego świata duchem głębokiej, czystej religii i dziełu temu przyniosły zaszczytny tytuł „księgi pobożności”. Epiktet jest jak gdyby syntezą teologicznych pojęć wszystkich systemów kultury klasycznej. W czasie, w jakim żył, jest najwybitniejszym rzecznikiem najgłębszej i nigdy niezachwianej religijności, oraz żywym przykładem najlepszych obyczajów ginącego powoli świata greckiego. Zwą go drugim Sokratesem jako najwyższe uosobienie epoki ³⁾.

¹⁾ Por. M. J. Langrange, *La philosophie religieuse d'Épictète et le christianisme*, art. w *Revue Biblique*, Paris 1912, 5—21, 192—212.

²⁾ *Epicteti Dissertationum ab Arriano digestarum Libri IV eiusdem Enchiridion et ex deperditis sermonibus Fragmenta*, illustravit Joannes Schweigheuser, Lipsiae 1799.

³⁾ „Epictetus, ein lahmer Sklave, der Sokrates seiner Zeit, in welchem die Sittlichkeit und Religiosität der griechischen Welt ihren höchsten Ausdruck gefunden haben”. E. Hatch, *Griechentum und Christentum*, Freiburg i. Br. 1892, 5.

I. PRAKTYCZNY I RELIGIJNY CHARAKTER FILOZOFII W I i II WIEKU PO CHRYSYSTUSIE

Filozofia stoicka nosi piętno czasu, w którym powstała. W IV w. przed Chrystusem Grecja, straciwszy wolność, znalazła się pod surowymi rządami macedońskich władców Filipa II i Aleksandra Wielkiego. Poza Grecją wiele innych państw straciło byt niepodległy. W takich warunkach twórcza myśl grecka szukała oparcia dla człowieka jako jednostki i jego ludzkich praw. Człowiekowi, pozbawionemu wolności politycznej, chciała dać wolność i niezależność osobistą, chciała go opancerzyć taką mocą ducha, by żadnej przemocy fizycznej nie uległ. To praktyczne znamię charakteryzować będzie zawsze filozofię stoicką i tkwić będzie w ośrodku całego systemu. Znamienia tego będzie stoa bronić i je pogłębiać, im silniej nad jednostką zapanuje despotyzm władzy, im boleśniej da się odczuć ciężar trudności życiowych.

W późniejszych wiekach, gdy w świecie starożytnym upadać zaczęła tradycyjna wiara ludowa, uważała stoa za swój wielki historyczny obowiązek ratować ludzi, zwłaszcza wykształconych, przed niewiarą i bezbożnością. Umiała podsycać pragnienie wiary, usuwać wątplenie religijne, a pustkę religijną miała ambicję wypełnić własną teologią. Z religią łączyła zawsze praktykowanie cnoty. W wewnętrznej niewoli człowieka, pochodzącej z rozpasania wszelkich niskich instynktów, uparcie i zdecydowanie budziła stoa świadomość wyższej godności ludzkiej, pokrewieństwa z Bogiem i stąd wyprowadzała cały szereg moralnych obowiązków jako wyraz woli bożej. W ten sposób życiu ludzkiemu dawała silne oparcie religijno-moralne. Religijny rys stoy to drugie jej znamię charakterystyczne.

W I i II w. po Chr., a więc w czasach, w których żył Epiktet, przypadła nauce stoickiej wielka misja dziejowa, największa w historii tego kierunku filozoficznego. Był to okres próby całego systemu wobec twardych i najgłębszych

wymogów życiowych, wobec wzniosłych uniesień i wyższych dążeń wszystkich szlachtetnych, wykształconych przedstawicieli świata pogańskiego. Próba ta dokonała się na tle ówczesnych stosunków politycznych i społecznych, a zakończona zwycięsko wysuwa idee stoickie na czoło umysłowych prądów I i II wieku i czasom tym daje zaszczytną nazwę epoki stoickiej.

Upadek republiki rzymskiej był kresem wolności obywatelskiej. Surowe i despotyczne rządy cesarzy przekreśliły niezależność polityczną i swobodę jednostki. Na dworze cesarskim szeroko rozlały się wszelkie zbrodnie. Morderstwa, skrytobójstwa, przekupstwo, rozpusta stały się zwyczajnymi środkami walki, wpływów i rządów. Nieposkromiona niczym pycha i zawiść łamały wszelkie prawo boskie i ludzkie, by za wszelką cenę utrzymać przy władzy „boskich” cesarzy. Nad każdą dziedziną życia publicznego zawisł nieubłagany terror. Osobiste życie dumnych Rzymian było sparaliżowane. Została im tylko wolność myśli.

Na tej płaszczyźnie czysto duchowej szukały umysły rzymskie wewnętrznej równowagi, spokoju i oparcia. Nie znalazły jej w narodowej religii pogańskiej, która straciła swą moc przekonywującą i której nie wierzono, a chociaż zachowywano jeszcze zewnętrzne formy i obrzędy starej religii, wewnątrz ją odrzucono. Ale znalazły ją w filozofii stoickiej. Była ona jak gdyby przeznaczona dla tego okresu. W niewoli systemu politycznego musiały trafić do przekonania stoickie zasady, głoszące etyczny absolutyzm jednostki, osobistą doskonałość i całkowitą, niczym i przez nikogo nieskrępowaną prawdziwą wewnętrzną niezależność człowieka. Bezwzględna wolność ducha była odpowiedzią i protestem na tyranie rządów. Cały ówczesny szlachtetny i wykształcony świat pogański wyznawał naukę stoicką. Prawie cała literatura cesarstwa była stoicka. Idealem wychowania był już nie mówca i polityk, ale filozof. Ambicje polityczne oddały pierwszeń-

stwo trosce o cnotę filozoficzną, w której jedynie widziano ukojenie dla serca i skuteczną broń w walce o godność człowieka tak w życiu jak i w chwili śmierci. Idee stoickie stały się tym, czym być miały: dały oparcie życiu jednostki i zastąpiły jej przekonania religijno-moralne.

Filozofowie stoicy byli duchowymi przedstawicielami i przywódcami społeczeństwa. Oni, nie politycy, nadali mu duchowe oblicze. W nich ujawniają się głębsze potrzeby czasu. Z odwagą i z umiejętnością wykorzystali praktyczne i religijne założenia swej szkoły. Głębokim wpływem i kierownictwem objęli życie ludzkie z wszystkimi tak licznymi obowiązkami życia prywatnego, a w miarę możliwości decydowali o przejawach życia publicznego, nierzadko nawet bezpośrednio. Byli przyjaciółmi rodzin, doradcami polityków i wodzów, którym towarzyszyli w podróżach, wyprawach na wojnę i na prowincję, mieszkali na stałe w zamożnych domach i wychowywali młodzież.

Zasadniczym celem ich wychowywania było zaprawianie słuchaczy do surowej praktyki cnoty bez względu na warunki i okoliczności. Stąd do minimum ograniczyli spekulację i roztrząsania teoretyczne, unikali dyskusji i naukowego zgłębnienia przedmiotu, by nie prowadzić do rozległej wiedzy. Przemawiali raczej do sumienia, by oczyszczać serca z namiętności, kształtować dusze, urabiać charakter, naprawiać obyczaje. Stoicyzm stworzył jak gdyby własną dyscyplinę, pełną przepisów, serdecznych wskazań, przyjacielskich rad, bezwzględnych nakazów. Miała ona być regułą postępowania.

Filozofowie byli kierownikami sumień. Przed nimi otwierały się serca, im powierzano potrzeby i troski, z nimi przeprowadzano poufne rozmowy, u nich znajdowano oparcie w cierpieniu. Była to służba duchowa, równa w pewnym stopniu kapłaństwu; służba ta mistrzom stoickim dawała wielką powagę, prawie religijną.

Liwia, żona Augusta, szuka po stracie syna Druzusa pociechy u filozofa Areusa i nie w kondolencjach rodziny i przy-

jaciół, nawet nie w czułościach drugiego syna, lecz w rozmowach filozoficznych doznaje skutecznej ulgi. Słynny dowódca legionów, Plautus, radzi się filozofów, czy wybrać raczej dobrowolną śmierć, niż groźby Nerona i strach przed niepewną przyszłością.

Filozof towarzyszył w ostatnich chwilach życia skazańcom i umierającym, podtrzymując ich na duchu i budząc nadzieje nieśmiertelności. Trazeusz, człowiek niezwyklej odwagi i męstwa, uważany za uosobienie cnoty, którego słowa, czyny i milczenie były normą właściwego postępowania dla szlacheńskich duchów całego cesarstwa, skazany wyrokiem senatu za to, że potępił matkobójstwo neronowe i w czasie czytania listu cesarza jeden jedyny opuścił senat — rzuca słowa pożegnania i przestrogi szlacheckiej swej rodzinie i przyjaciołom, a sam na osobności rozmawia o najgłębszych prawdach życia i wieczności z filozofem Demetriuszem i umierając, ku niemu, pocieszycielowi, już omdlały, ostatnie zwraca spojrzenie.

Filozof stoicki z narażeniem życia podejmował się misji pojednawczej w wojnach domowych, kiedy wybiegał na pole bitwy i walczących nawoływał do zgody. Tak uczynił, zresztą bezskutecznie, nauczyciel Epikteta, Musonius Rufus, w stosunku do legionów Witelliusza i Wespazjana.

Wielkim dziełem stoików było opanowanie wyższych warstw społeczeństwa rzymskiego i przekształcenie go w dobrową, duchowo mocną społeczność. Jak chrześcijaństwo prześladowane nawracało liczne rzesze, przeważnie z niższej i upośledzonej klasy społecznej, a wyznawców swoich zobowiązywało do wysokiego stopnia doskonałości ze względu na Boga, a nawet żądało ofiary życia dla Boga, tak stoicyzm skupiał niezadowolonych ze stosunków w państwie i przez to zwalczanych świątłych obywateli, a filozofowie tego kierunku podjęli się z wielkim powodzeniem roli „kaznodziejów salonowych”, by szlacheckich patrycjuszów rzymskich przepoić

wolą cnotliwego życia i odważnej śmierci dla okazania wysokiej godności człowieka ⁴⁾).

Epiktet jest dokładnym obrazem duchowego nastawienia swej epoki. W nim ma dążenie do praktycznego ujęcia wszelkiej nauki największego szermierza i obrońcę. Nikt też w całej starożytności z takim rygoryzmem i z taką konsekwencją dla życia nie przedstawił zasad swej szkoły. Żaden z filozofów — nauczycieli w takim stopniu nie poparł swej nauki przykładem własnego życia. I w nauczaniu i w postępowaniu był ten bezkompromisowy Frygijczyk fanatycznym zwolennikiem realizowania cnoty filozoficznej. Nie pominął żadnego motywu, by dążenie do niej uczynić pięknym, żywym i koniecznym. A jak w nauce religia jego naczelnie zawsze zajmuje miejsce, tak i tu do każdego obowiązku moralnego dołącza religijne pobudki.

Zanim Epiktet założył swą szkołę i zaczął publicznie nauczać, ustały już spory o dogmaty filozoficzne i gorące dyskusje teoretyczne. Naukowe dociekania i czysta spekulacja nie miały uznania. Na czoło wszystkich problemów wysunął się człowiek. Stąd świat nauki prawie wyłącznie zajmował się etyką z wszystkimi praktycznymi z niej wnioskami.

Tą samą drogą poszedł Epiktet. Ośrodkiem jego zainteresowań jest nauka o moralności, która z kolei prowadzić musi do czynu. Wszelkie inne nauki uznaje tylko o tyle, o ile służą etyce; mogą być wstępem do nauki o moralności, ale nie posiadają wartości same dla siebie. Studium teoretyczne nie jest filozofią. Kto zajmuje się literaturą filozoficzną, ten nie jest filozofem, tylko gramatykiem, z tą różnicą, że objaśnia Chryzypa, a nie Homera ⁵⁾). Każdy, kto pragnie zostać prawdziwym filozofem, a więc nie z imienia tylko, lecz według

⁴⁾ „...héroïque élite de philosophes et de politiques, où s'était réfugiée, comme en un dernier asyle, la conscience du genre humain”. C. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain*, Paris 1885, 102.

⁵⁾ Por. Epiktet, dz. cyt. Ench. 49, 1—3.

treści tego pojęcia, musi z wewnętrzną koniecznością mierzalnie i wytrwale stosować w życiu wyznawane zasady⁶⁾. Nie teoria bowiem, lecz praktyka leczy ze zła moralnego, do którego człowiek zawsze jest skłonny. Nie wiedza, lecz cnota jest celem prawdziwej mądrości, a to dokonywa się przez pracę nad sobą, przez ćwiczenie, które więcej niż gdzieindziej potrzebne są w filozofii. Gruntowna znajomość doktryny to tylko gromadzenie zapasów w spiżarni; nie wystarczy posiadać je, trzeba nimi się żywić⁷⁾. Wzorem niedoścignionym i przykładem jest w tym względzie Sokrates⁸⁾.

I nie w wiedzy, lecz w praktyce moralnego życia leży prawdziwy postęp. Nie wystarczy wiele wiedzieć, wiele czytać⁹⁾. Probierzem postępu jest działanie¹⁰⁾. Trzeba pragnąć dobra i odwrócić się od zła¹¹⁾. Terenem, na którym postęp się dokonywa i ujawnia, jest wola. Tę trzeba tak ćwiczyć i uformować, by łatwo i ze swobodą dobra pragnęła i dobro wykonywała¹²⁾.

Bezpośrednim i praktycznym celem Epikteta jest uczynić człowieka wolnym i szczęśliwym. Dzieje się to w dwojaki sposób: na gruncie natury i na gruncie religii. Pierwszemu odpowiada znajomość natury, naśladowanie jej i posłuszeństwo jej prawu, drugiemu naśladowanie Boga i uległość jego woli.

Z poznaniem natury łączy się poznanie samego siebie. To sokratesowe „gnoti seauton”. Pierwszym wyrazem tego poznania jest stwierdzenie w sobie rozumu, rozsądku (hegemonikon). To nasze największe dobro, którego sam Bóg nam udzielił¹³⁾. Przez rozum mamy moc i zdolność poznania do-

6) Por. Epiktet, dz. cyt. 2, 9, 13.

7) Por. tamże 2, 9, 18.

8) Por. tamże 4, 1, 169; 1, 29, 16—19.

9) Por. tamże 1, 4, 6.

10) Por. tamże 1, 4, 11.

11) Por. tamże 1, 4, 1.

12) Por. tamże 1, 4, 18.

13) Por. tamże 2, 8, 1—3.

bra i zła. Nadaje to właściwy kierunek naszym pożądaniam, naszej woli. Zwrócenie woli ku przedmiotom jej odpowiadającym, ku temu, co nie przekracza jej granic, co leży w jej mocy, jest uczynieniem woli dobrej w jej działaniu oraz zachowaniem jej na fundamencie zgody z naturą¹⁴). Rozstrzygnięcie co wola posiadać może, a czego nie może posiadać, co może uczynić, a czego uczynić nie może, równa się w praktyce stosowaniu programowych powiedzeń stoickich „anechu” i „apechu”, lub „anechestai”, „apechestai” i „synergein”. Dopóki człowiek utrzymuje się w tych naturalnych granicach pożądaniami i działania, cieszyć się może bezcennym skarbem, jakim jest niezależność woli („proairesis”)¹⁵). „Hegemonikon” i „proairesis” czynią człowieka podobnym do Boga; są gwarancją jego całkowitej wolności i zupełnej szczęśliwości, dają mu pokój i radość. Żadna siła nie może człowieka tych dóbr pozbawić, gdyż sam Bóg jest ich dawcą¹⁶). Bez względu na okoliczności zewnętrzne zapewnia Epiktet szczęście i niezwykłość każdemu, kto oprze się na zasadzie, na której zwycięstwo od nas samych zależy i na której wszyscy stanąć mogą¹⁷).

Zatem na gruncie natury człowiek sam jest w mocy czynić dobrze lub źle, stać się szczęśliwym lub nieszczęśliwym¹⁸).

¹⁴) Por. tamże 1, 2, 6. 17; 2, 11, 4; 2, 17, 9. 16; 4, 1, 41; Ench. 4 i 13.

¹⁵) Por. tamże 1, 1, 18—25; 1, 17, 21—27; 1, 19, 9; 1, 25, 3.

¹⁶) Por. tamże 4, 12, 12.

¹⁷) Por. tamże 3, 3, 19; 3, 6, 7; Ench. 19, 1—2.

¹⁸) Oto klasyczna w tym przedmiocie wypowiedź Epikteta: „Z wszystkich rzeczy jedne są w naszej mocy, inne w naszej mocy nie są. W naszej mocy jest wyobraźnia, popęd, pożądanie, niechęć, słowem wszystko to, co jest naszą czynnością. Nie jest w naszej mocy ciało, majątek, sława, stanowisko, słowem to wszystko, co nie jest naszym własnym działaniem. To wszystko co jest w naszej mocy, jest z natury wolne, nie może doznać ani skrępowania ani przeszkody; to zaś co nie jest w naszej mocy, jest słabe, zależne, ulega przeszkodom, podporządkowane jest innym. Pamiętaj zatem, że, jeżeli uważasz za wolne to co z natury jest zależne, a to co do kogo innego należy,

Nierzadko Epiktet sam podważa swą ortodoksję stoicką w odniesieniu do życia i środków do celu wiodących. Raz, zgodnie z zasadami portyku, głosi całkowitą samowystarczalność człowieka w dziedzinie moralnych jego zadań i na gruncie natury tj. przez „hegemonikon” i „proairesis” każe mu szukać szczęścia¹⁹⁾. Przy wielu zaś okazjach wyraża się Epiktet tak, jak gdyby nie wierzył w absolutną potęgę woli ludzkiej, wystarczającej rzekomo do osiągnięcia swego celu i życie opiera jeszcze na Bogu, na łączności z nim, a nawet na pomocy bożej. Takie wypowiedzi są charakterystyczne dla tego filozofa. Zbyt słabe wydają mu się naturalne siły człowieka, aby dojść do właściwego stopnia doskonałości etycznej. Człowiek nie może żyć sam. Jest jeszcze Bóg, którego istnienie powoduje konkretny i wyraźny stosunek między nim a ludźmi. Stosunek ten streszcza się w obowiązku naśladowania Boga i słuchania go. To także cel człowieka²⁰⁾.

Epiktet ściśle i głęboko łączy życie ludzkie z Bogiem. Z zasady nie mówi o Bogu bez równoczesnego zwracania się do człowieka. Od Boga pochodzimy i z nim w stałej jesteśmy relacji²¹⁾. Jesteśmy nawet dziećmi Boga, synami Boga²²⁾. Dusze nasze są pokrewne Bogu, bo są częścią jego istoty²³⁾. Zna Bóg wszystkie nasze czyny, myśli i poruszenia. Zna nasze serca²⁴⁾. Między Bogiem a ludźmi zachodzi stosunek naj-

uważasz za swoją własność, znajdziesz przeszkody, będziesz się smucił i niepokoił, oskarżać będziesz bogów i ludzi. Jeżeli zaś za swoją własność uważać będziesz to tylko co jest twoje, a za cudze, jak jest rzeczywiście, mieć będziesz cudzą własność, nikt nie będzie cię zmuszał, nikt nie przeskadzać ci nie będzie, nikogo nie będziesz oskarżał, nikomu winy przypisywał, nie będziesz działał wbrew swej woli, nikt szkodzić ci nie będzie i nie będzie twoim wrogiem, ani też szkody nie poniesiesz”. Dz. cyt. Ench. 1, 1—3 (Tłumaczenia cytatów z dzieła Epikteta wszystkie własne). Por. dz. cyt. 1. 12, 9. 15.

¹⁹⁾ Por. tamże 1, 6, 15; 1, 26, 1.

²⁰⁾ Por. tamże 1, 12, 5—8; 1, 20, 15.

²¹⁾ Por. tamże 2, 14, 27.

²²⁾ Por. tamże 1, 9, 6.

²³⁾ Por. tamże 1, 14, 6; 1, 17, 27; 2, 8, 11.

²⁴⁾ Por. tamże 1, 14. 6; 2, 14, 11.

wznioślejszej wspólnoty²⁵⁾. On stworzył nas, abyśmy byli szczęśliwi, a jako nasz ojciec i opiekun dał nam samym władzę nad tym, co jest dla nas dobre i złe²⁶⁾. Użyczył nam mocy znoszenia przeciwności, obdarzył nas wielkością ducha, męstwem²⁷⁾. W codziennym życiu na różne wzywa nas płacówki i domaga się, byśmy wszędzie byli świadkami Boga i zawsze dawali świadectwo jego istnienia²⁸⁾. Jesteśmy zapasnikami Boga, by w życiu jak na igrzyskach olimpijskich zaświadczać prawdziwą naukę²⁹⁾. Obowiązkiem naszym jest iść za bogami³⁰⁾, zgadzać się z Bogiem³¹⁾, być zadowolonym z boskich rządów³²⁾, brać sobie bogów za wzór³³⁾, chcieć podobać się Bogu³⁴⁾, żyć w towarzystwie Boga³⁵⁾, spełniać swe obowiązki moralne wpatrując się w Boga³⁶⁾, zgadzać się z wolą bożą³⁷⁾. Człowiek stale musi pamiętać, że trzeba Bogu się podobać; jemu ulegać i jego słuchać³⁸⁾.

Jeżeli uprzytomnimy sobie, że jesteśmy dziećmi Boga, żadna niewłaściwa myśl, żadna niska poządlliwość nas nie opanuje³⁹⁾. Pamięć na Boga musi wpłynąć dodatnio na nasze życie, musi nas do niego upodobnić. Jeżeli Bóg jest wierny, dobroczynny, wspaniałomyślny, my takimi również być mamy i, naśladując go, winniśmy nasze czyny i słowa uzgodnić z Bogiem⁴⁰⁾. Mąż mądry i dobry trwa w posłuszeństwie

²⁵⁾ Por. tamże 1, 9, 4—5.

²⁶⁾ Por. tamże 3, 24, 2—3.

²⁷⁾ Por. tamże 2, 16, 13—14.

²⁸⁾ Por. tamże 1, 29, 46.

²⁹⁾ Por. tamże 1, 24, 1—2; 1, 29, 33. 36.

³⁰⁾ Por. tamże 1, 12, 5. 8, 1, 22, 15.

³¹⁾ Por. tamże 2, 16, 42.

³²⁾ Por. tamże 1, 12, 8.

³³⁾ Por. tamże 2, 14, 12.

³⁴⁾ Por. tamże 4, 4, 48.

³⁵⁾ Por. także 2, 8, 16—17.

³⁶⁾ Por. tamże 2, 16, 45—46.

³⁷⁾ Por. tamże 1, 17, 28; 2, 7, 13; 4, 1, 89.

³⁸⁾ Por. tamże 4, 12, 11.

³⁹⁾ Por. tamże 1, 3, 1; 2, 8, 12—14.

⁴⁰⁾ Por. tamże 2, 14, 13.

Bogu⁴¹⁾, rozważając i wyznając umiłowaną przez Sokratesa zasadę, by to czynić, co się Bogu podoba⁴²⁾.

Potężne bodźce religijne, jakie Epiktet przydaje naturalnym siłom ludzkim, czynią praktykę cnoty skuteczną, w pełni możliwą. Są one koniecznym uzupełnieniem tych sił człowieka i dopiero razem z nimi mogą zapewnić szczęście, do którego Bóg nas przeznacza⁴³⁾.

II. FILOZOFIA STOICKA O BOGU

System stoicki jest w swych założeniach monistyczny. Cały świat jest tylko jedną bezprzymiotową materią. Każdy jakikolwiek byt do tej substancji cielesnej należy. Olbrzymia ta materia nie jest jednak martwa. Istnieją w niej ruchy i przemiany, dokonywane nie na ślepo, ani z żadnej przyczyny zewnętrznej, lecz przez jedną, najgłębszą, w materii spoczywającą siłę, która działa rozsądnie. Siła ta drzemie na dnie całej bezprzymiotowej materii. Ona tę materię, która sama z siebie nie może się poruszać ani kształtować, opanowuje, przenika w każdym bez wyjątku przedmiocie. Tą siłą jest istota boska, jest bóstwo, które oznacza się jako pneuma, ogień, eter, powietrze. Jest bóstwo ciałem, bo każdy byt jest ciałem i każda siła działająca ciałem tylko być może, ale jest ciałem najsubtelniejszym, najdelikatniejszym, jak tylko można sobie wyobrazić. Bóstwo jest również duchem, duszą świata, najwyższym rozsądkiem, naturą, najogólniejszym prawem, przeznaczeniem, opatrnością, istotą doskonałą, najlepszą i wszystkowiedzącą. Inaczej świat nie mógłby być najlepszym i doskonałym, nie mógłby posiadać świadomych rozsądnych i duchowych istot, nie odznaczałby się celowością w urzędzeniu każdego przedmiotu, nieskończoną ilością bytów stopniowo uszeregowanych. Musi być przyczyna, która w działaniu jest najwyższym panem świata.

41) Por. tamże 3, 24, 95.

42) Por. tamże 1, 29, 18; 4, 4, 21.

43) Por. tamże 3, 24, 1—3.

W opiniach stoickich o Bogu raz przeważa strona materialna, raz duchowa; w zasadzie jednak obie łączą się w całość i Boga nazywa się najwyższym i nieograniczonym ognistym rozsądkiem świata, duchem przenikającym wszelką materię, niezmiennym prawem, które świat i wszystkie byty formuje, płomieniem i pneuma, które wszelkie formy pierwiastkowe w sobie zawiera. Wszystkie te pojęcia oznaczają tę samą pierwotną siłę, cały świat przenikającą, to samo pierwotne źródło wszelkiego ruchu i wszelkiego życia.

Przeciwieństwo między materialistycznym i duchowym określeniem bóstwa tłumaczyli stoicy zasadą bezwzględnego i powszechnego materializmu i twierdzili, że nieskończony boski rozsądek polega na ruchu i działaniu ognistej materii, z której się składa. Abstrakcyjne pojęcia opatrności, przeznaczenia, prawa, duszy, rozsądku miały dla nich znaczenie realne tak jak eter, tchnienie, ogień oznaczały nie tylko formę, lecz także substancjalną istotę świata. Stąd oba rodzaje pojęć uważali stoicy za konieczne, równie ważne i wzajemnie się uzupełniające. Bóstwem nazywał Zenon: prawo przyrody, eter, rozsądek; Kleantes: rozum, duszę świata, eter, świat sam; Chryzyp: naturę, wszechświat, wieczne prawo, przeznaczenie, ogień, eter, rozsądek, rozum, duszę świata. Siedlisko boskiej siły umieścił Kleantes w słońcu, Zenon i Chryzyp w niebie.

Między bóstwem a pierwotną materią nie ma realnej różnicy, jedno i drugie jest tą samą istotą. Bóstwo w pełnym znaczeniu jest pierwotną materią i równocześnie pierwotną siłą, ogniem, rozsądkiem, jednością materii pierwotnej i pierwotnej siły. Siła ta od wieków mieszka w materii i z materią ognistą się jednoczy. Przeciwieństwo działającej siły i przedmiotu, przeciwieństwo bóstwa i materii jest tylko przejściowe i pochodne, ponieważ pierwotny ogień lub pierwotny rozsądek jest tym pierwotnie boskim, co i bóstwo i materię nosi w sobie jako swoje pierwiastki, z siebie wszystko wyprowadza i do siebie przyciąga. Wszelkie przedmioty, które z tej pierwotnej siły wypływają, powstały z biegiem czasu i są boskie

w znaczeniu pośrednim, pochodnym. Wszystko zatem co istnieje, ma boskie źródło i jest boskie albo bezpośrednio albo pośrednio. Ale i ta różnica jest tylko czasowa, gdyż na końcu każdego okresu światowego, wszystkie przedmioty pośrednie boskie powrócą do jedności istoty boskiej, by w niej się rozpuścić. Zatem bóstwo wszystko w sobie zawiera, wszystko z siebie tworzy, swym duchem przenika, wszystko niezmiennym prawem opanowuje i we wszelkim istnieniu siebie samo objawia.

Taki pogląd na Boga jest najbardziej wyraźnym mono-teistycznym panteizmem.

Jeżeli nie ma realnej różnicy między pierwotną materią i siłą pierwotną, a ogólna istota i całość rzeczywistości jest Bogiem, znika tym samym różnica między Bogiem i światem. Wszystko co działająca siła w materii kształtuje, jest formą bóstwa. Zatem w istocie Bóg i świat są tym samym.

Stoickie pojęcia o Bogu są ściśle filozoficzne. Nie miała na ich tworzenie się żadnego wpływu religia pogańska. Bóstwo stoików i bóstwo religii ludowej istniały obok siebie i nierzadko wzajemnie się zwalczały. Nie uznawali stoicy bogów pogańskich tak jak o nich mówiono, ani zewnętrznej czci im okazywanej, przynajmniej w odniesieniu do niektórych bogów. Lekceważyli i odrzucali niegodne bóstwa fabuły mitologiczne, sprowadzając je do zwykłego zabobonu i o których filozof mówi tylko ze zwyczaju. Bóstwo, uczyli, nie może mieć ani kształtu ani płci.

Niemniej system stoicki ani religii ludowej nie odrzucił ani z nią nie walczył, owszem, częściowo popierał ją, a nawet na niej się oparł. Myślą przewodnią takiego stanowiska było dobro szerokich mas i dobro systemu. Stoa wiarę w Boga głosiła i tej wiary żądała. Gdyby religijne pojęcia o bogach ogłosiła jako fałszywe, mogłaby wiara powszechnie się zachwiać, a nawet upaść; etyka zaś stoicka tak wybitnie religijna miała głębsze uzasadnienie i większą moc przekonywującą nawet dzięki religii ludowej, która jakieś hamulce moralne zawsze głosiła. Praktyczny zmysł stoików łatwo dojrzał

prawdę, że z upadkiem wiary w bogów ludowych upadłaby w ogóle wiara w bóstwo, na której zawisł cały portyk. Stąd szczerza troska o pogodzenie filozofii z religią.

Pomostem do pewnego jak gdyby układu z religią ludową był stoicki politeizm. Bóstwem w pełnym znaczeniu jest pierwotna praistota, pierwotna siła. To Bóg niestworzony i wieczny, pan całego świata. Wszystko co od tego Boga szczególnie pochodzi, w czym Bóg szczególnie się objawia, jest boskim w sposób pośredni i ograniczony. To bóstwo drugorzędne, to dalsi bogowie, to podbogowie. Mogli być oni podobni do ludzi, skoro istnieje ogólne podobieństwo ludzi do Boga.

Cztery objawy pierwotnej boskiej siły uważali stoicy za bóstwo. Wpierw gwiazdy. Te z najczystszej złożone były materii i największą miały częśćkę rozsądku boskiego. Świadczy o ich blasku, a przede wszystkim prawidłowy ruch. Bóstwem były pory roku, następnie powietrze, woda, ziemia i ogień, wreszcie bohaterowie przeszłości. Wszystkie te przedmioty względnie osoby odbierały cześć boską ze względu na swą wyjątkową użyteczność i dobrodziejstwa dla ludzkości. Nie tyle też przedmioty czy osoby same, ile raczej boska siła w nich działająca, była bogiem. Dodając do tego personifikację ludzkich przymiotów i uczuć, łatwo zauważyć, ile sił boskich widzieli stoicy w przyrodzie i w ludziach, a tym samym ilu pochodnych bogów liczyli. Panteizm stoicki był równocześnie politeizmem.

Religię ludową tłumaczyli stoicy przez zasady własnej nauki i w świetle tych zasad zamierzali ją pogodzić ze swoim systemem. Jako punkt istotny odłączyli Zeusa od reszty bogów, wskazując na ich przeciwieństwo. Jediną pierwotną boską istotą, która wszystkie przedmioty i wszystkich bogów w sobie zawiera i z siebie wydała, jest Zeus. On jest całością świata, pierwotnym płomieniem, eterem, duchem świata, najwyższym rozsądkiem, prawem, przeznaczeniem. Inni bogowie są częściami Zeusa, są objawieniami jego siły, stanowią tylko inną nazwę jednego, wieloimiennego Boga. W ten sposób pod nazwą wszystkich pochodnych bogów rozumieli stoicy nie

bogów takich, jak o nich mówiła religia ludowa, lecz przedmioty przyrody i pewne idee przyrodnicze, filozoficzne i moralne. Tak Hera oznacza powietrze, Hades niższe warstwy powietrza, Hefajstos jest ogniem, Posejdon wodą, Rea ziemią, Atena mądrością.

Mitologiczną działalność i przymioty bogów objaśniono z całym zapałem w sposób alegoryczny. Tak na przykład Hefajstos chromy oznacza różnicę między ogniem ziemskim i niebieskim, lub to, że koniecznie potrzebne jest mu drzewo jak laska kulawemu. Zrzucenie Hefajstosa z nieba na ziemię mówi o zapaleniu przez ludzi w pierwotnym czasie ognia o błyskawicę niebieską i o słoneczne promienie. Herakles przez pokonanie odyńca, lwa i byka, pokonał pożądlivości i namiętności ludzkie, przez wypędzenie jelenia opanował tchórzostwo, przez wydobywanie z podziemia stróża z trzema głowami odkrył światu trzy główne części filozofii. Odyseusz nie dał się uwieść rozpucie Charybdy i bezwstydnemu Scylli. Ares to wojna, Afrodyta to nieokiełzdana pożądlivość. Podobnych alegorycznych tłumaczeń można by przytaczać bez liku.

Jest rzeczą zastanawiającą, jak stoicy dziwnie nie umieli sobie uprzytomnić, że przez alegorię mity religijne inną zgoła otrzymały treść; osoby zaś, których historyczne istnienie chcieli podtrzymać, rozplynęły się w filozoficznych symbolach. Dowodzi to troski, z jaką uczeni ci chcieli wzmocnić wiarę ludową wobec różnych na nią napaści i zarzutów i, jak łącząc w tym celu religię z filozofią, chcieli sztucznie łączyć przeciwieństwa. Widać w tym podświadome wyczucie niewystarczalności filozofii, która w dziele naprawy życia szukała oparcia w religijnych tradycjach.

Stoicyzm jest systemem zwartym. Wszystko cokolwiek w nim istnieje stanowi jednolitą istotę. Najmniejszego przedmiotu materialnego i żadnego przejawu ducha, który wreszcie też jest materią, od tej jednolitej całości odłączyć nie można. Ten surowy monizm stoicki nie pozwala na zbaczania i odchylenia. A jednak i w tym systemie doszło do odchyień. Spowodował je nie tyle wpływ innych doktryn, co obserwa-

cja życia i człowieka. Zawiodła w pierwszym rzędzie filozoficzna siła, która nie umiała uporać się z wszystkimi trudnościami ludzkimi. Zawiodł wszechwładny teoretycznie rozsądek, który nie opanował rzeczywistości. Okazało się, że człowiek sam, własną największą mocą, rozumem, ani celu życia ani cnoty nie osiągnie. Z czasem powstał pogląd, że cała dziedzina życia ludzkiego nie może pochodzić i zależeć od jednego rozsądku, zwłaszcza, od rozsądku nie mogą pochodzić namiętności i to, co się rozsądkowi sprzeciwia. Zaczęto ducha odróżniać od rzeczy zewnętrznych i istotę jego upatrywać w bycie bezcielesnym. Za Platonem dokonano rozróżnienia między rozsądną i nierozsądną częścią duszy. W ten sposób materializm i monizm stoicki został poderwany przez platoński etyczny dualizm. Była to otwarta brama do nauki spirytualistycznej. Ta z kolei prowadziła do bóstwa, u którego szukano pomocy dla czującego swą winę i słabość człowieka. Przyjętą powszechnie formą wkraczania Boga w sprawy ludzkie była paradoksalna nauka stoików o przepowiedniach⁴⁾.

Pierwsze nieznaczące i zaledwie widoczne przebliski nowych idei w stoicyzmie zauważyć można u Kleantesa w jego słynnym hymnie do Zeusa. Widać tam ślady wiary filozoficznej i ludowej.

Bóg — Zeus jest życiem:

„Najwyższy pośród nieśmiertelnych,
 Wiele imion zowie ciebie,
 Wiecznie wszechmogący Zeusie;
 Ciebie, prazródło wszystkiego, co powstaje,
 Który podług praw odwiecznych
 Rządzisz wszechświatem, pozdrawiam
 Zeusie”!

⁴⁾ Zarówno twórcy stoicyzmu, jak i wszyscy późniejsi przedstawiciele tej szkoły, z wyjątkiem Panetiusa, przyjmowali przepowiednie jako pocieszający dowód, że Bóg zajmuje się sprawami świata i ludziom objawia swą wolę. W powszechnym łańcuchu przyczyn istnieją znaki, po których można poznać przyszłe zdarzenia. Między znakiem a zdarzeniem, lub rzeczą, jaką się przepowiada, istnieje głębszy, naturalny związek. Przepowiednie wskazują na wyczuwaną w portyku konieczność objawienia bożego wobec ograniczenia ludzkiego poznania.

Bóg — Zeus jest rozumem i odwiecznym prawem:

„Królu niebios, panie świata,
 Nic nie dzieje się na ziemi,
 Nic w czystym eterze nieba,
 Nic w morzu, bez twojej ręki, Boże,
 Oprócz grzechu ludzi złych
 Jaki czynią w swej głupocie.
 Zeusie, rządysz z ciemnej chmury
 Za pomocą błyskawicy.
 Dawco wszego dobra, wybaw
 Ludzi z klątwy błędu.
 Bo dla bogów i dla ludzi
 Piękniejszego prawa nie ma,
 Jak podług swojej godności
 Wielbić zawsze jedno,
 Wszystko obejmujące prawo świata”.

Nie tyle to, że Zeus jest życiem, ani nie tyle to, że jest rozumem i odwiecznym prawem, zdradza odchylenie od systemu. Charakterystyczne są pewne osobowe rysy Boga, którego Kleantes nazywa ojcem:

„Abyśmy poznali prawdę,
 Twoją prawdę, ojcze, jaką
 Kierujesz wszystkim w sprawiedliwości”.

Jest to najprawdopodobniej wpływem religii ludowej, według której Zeus i bogowie byli czymś odrębnym od świata. Świadczy o tym wzmianka o piorunie w ręku Zeusa, symbolu jego potęgi:

„Ciebie słucha ten gmach świata,
 Krążąc wkoło kuli ziemskiej.
 Słucha idąc po tych kołach,
 Jakie wskazuje im piorun
 Twojej władczej ręki, ostry
 Piorun świecący, igrający, nigdy niegasnący,
 Wiecznie żyjący”⁴⁵⁾.

⁴⁵⁾ Ks. S. Szydelski, Stosunek kultury moralno-duchowej pierwotnego chrześcijaństwa do ówczesnej pogańskiej, Prąd 22 (1933) 87.

Wyraźne odchylenia od nauki stoickiej łączą się z filozofami średniej stopy, z Boetusem, Panetiusem i Posidoniusem. Rysem dla nich charakterystycznym jest zapoczątkowanie w swym systemie eklektyzmu, który jeszcze bardziej pociągnie Senekę.

Dla Boetusa Bóg jest jeszcze eteryczną substancją, ale nie przenika świata, nie jest już duszą świata. Tym samym świat nie jest istotą żyjącą. Bóg ma swoją najwyższą siedzibę i stamtąd światem kieruje. Nie podzielał też Boetus stoickiej nauki o spaleniu świata; byłoby to równoznaczne z odebraniem Bogu przedmiotu jego troski i opieki, oraz ze skazaniem go na bezczynność. Bóg i świat muszą trwać wiecznie. Jest to stanowisko pośrednie między stoickim panteizmem a arystotelesowskim teizmem.

O trzech rodzajach bogów mówił Panetius: o bogach filozofów, poetów i polityków. Teologia poetów jest nie do przyjęcia, bo jest bezbożna, zawiera niewiarogodne i fantastyczne bajki o kradzieży, wiarołomstwie, o pożeraniu własnych dzieci i innych zbrodniach bogów. Teologia filozoficzna nie może być religią państwową, bo lud do niej nie dorósł. Nauczanie wbrew ogólnej wierze, że Bóg nie ma rodzaju ani wieku, że Herkules, Eskulap i inni czczeni jako bogowie, byli tylko ludźmi, byłoby wręcz niebezpieczne. Zostawała więc dla szerszych warstw tradycyjna wiara ludowa, popierana przez mężów stanu. Panetius nie widział błędu w teologii stoickiej, choć za Boetusem nie przyjmował spalenia świata, który trwa wiecznie.

Posidonius trzyma się ściśle teologii swej szkoły. Żadnej prawdy o Bogu nie zmienił, nic nowego tu nie wprowadził. Niemniej przez swój zdecydowany etyczny dualizm szczególną uwagę zwrócił na duchową stronę bóstwa i, widząc w człowieku to co boskie i rozsądne z jednej, oraz to, co nierozsądne i zwierzęce z drugiej strony, każe mu kierować się li tylko boskim rozsądkiem.

Uczonym, który doszedł do ostatniej granicy stoickich pojęć o Bogu, nie przekroczywszy jej jeszcze, jest Seneka.

Sławny ten filozof, wybitnie skłonny do spekulacji, musiał dojrzeć sprzeczności nauki stoickiej i chcąc je usunąć, zbliżył się do Platona. Niemniej w zasadzie wierny jest dogmatom portyku w odniesieniu do bóstwa. To co go odróżnia od poprzedników to kąć, pod jakim patrzy na Boga i pod jakim ideę najwyższą rozwija. Jest to akcentowanie nie fizycznych, lecz duchowych i etycznych właściwości Boga i, co za tym idzie, pewne odróżnienie Boga od świata. Na tę drogę wprowadził już Senekę etyczny dualizm, przez który tak bardzo przeciwstawia on duszę ciału, rozsądek zmysłowości. W teologii równało się to przeciwstawieniu Boga i materii. Bóg jest najdoskonalszy, jest najwyższym rozsądkiem, jest duchem. Cechuje go najwyższa radość, mądrość, wszechwiedza, świętość, dobroć. Jest ojcem ludzi, których kocha i przez których chce być kochanym. Bóg mieszka w duszy słabego człowieka, podsuwa mu wzniosłe myśli i nieustannie wyświadcza mu dobrodziejstwa. Bóg jest opatrnością i sternikiem wszystkich rzeczy. Z drugiej strony jednak każdy byt jest ciałem. Nie ma różnicy między Bogiem i światem ⁴⁶⁾, między Bogiem, naturą i przeznaczeniem ⁴⁷⁾, między wolą Boga i odwiecznym prawem, między opatrnością a bezwzględnym łańcuchem naturalnych przyczyn.

Nie jest wolny Seneka od wpływów eklektyzmu i sceptycyzmu także w dziedzinie religijnej. W sposób znamienity mają wypowiedzi jego, wprawdzie bardzo rzadko, charakter niepewności. Raz nie może się zdecydować na wydanie sądu, kim właściwie Bóg jest ⁴⁸⁾, to znowu, gdy chodzi o liczbę naj-

⁴⁶⁾ „Totum hoc, qua continemur, et unum est et Deus, et socii sumus eius et membra”. L. A. Seneca, Opera omnia, edidit F. E. Ruckert, Lipsiae 1797—1808, Ep. 92, 28.

⁴⁷⁾ „Nec natura sine Deo est, nec Deus sine natura, sed idem est utrumque, nec distat officio... Sic hunc naturam vocas, fatum, fortunam, omnia eiusdem Dei nomina sunt varie utentis sua potestate”. L. A. Seneca, dz. cyt., Benef. 4, 8, 2—3.

⁴⁸⁾ „Id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator universi fuit, sive ille Deus est potens omnium, sive incorporalis ratio, ingenium operum artifex, sive divinus spiritus per omnia maxima ac minima, aequali intentione diffusus, sive fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series”. L. A. Seneca, dz. cyt., Consol. ad Helv. 8, 4.

bliższych przyczyn, każe poprzestać na poglądzie najprawdopodobniejszym; niemożliwością bowiem jest osiągnięcie poglądu najprawdziwszego⁴⁹⁾. Człowiek nie jest w stanie zdobyć pewności ani o sobie, ani tym bardziej o innych sprawach⁵⁰⁾.

III. NAUKA EPIKTETA O BOGU

Jeżeli cały system stoicki odznacza się w swych zasadach szczególnym zabarwieniem teologicznym i z nauki o Bogu wysnuwa wszystkie myśli o świecie i o człowieku, tym mocniej i tym głębiej widać te właściwości u Epikteta.

Ścisłe i wiernie przejął stoicki światopogląd, poczytując sobie za zaszczyt i wyróżnienie, że jest stoikiem⁵¹⁾. Nie wszystkie jednak prawdy jednakowo go interesują. Najwięcej uwagi poświęcił teologii. W tej dziedzinie nie dorównał mu żaden stoik. Bóg jest pierwszą i najważniejszą ideą jego nauki i jego życia. Idea ta spoczywa jak gdyby na dnie jego duszy, która wszystko widzi w Bogu i do Boga skierowuje. Epiktet nie uznaje filozofii, a w szczególności etyki bez Boga. Teologia jest najbardziej charakterystycznym i oryginalnym centrum jego zainteresowań i czyni go najwybitniejszym przedstawicielem stoickiej filozofii religijnej.

Teocentryzm Epikteta jest praktyczny. Na próżno szukałoby się w Diatrybach systematycznie budowanej koncepcji teologicznej. Teologia jest raczej dla życia niż dla wiedzy. Bóg

⁴⁹⁾ „Fer ergo iudex sententiam et pronuntia, quis tibi videatur verisimillimum dicere non quis verissimum dicat. Id enim tam supra nos est quam ipsa veritas”. L. A. Seneca, tamże, Ep. 65, 11.

⁵⁰⁾ „Multa sunt, quae esse concedimus, qualia sint ignoramus. Habere nos animum, cuius imperio et impellimur et revocamur, omnes fatebuntur; quid tamen sit animus ille rector dominusque nostri, non magis tibi quisquam expediet, quam ubi sit: alius illum dicet spiritum esse, alius concentum quendam, alius vim divinam et Dei partem, alius tenuissimum animae, alius incorporalem potentiam. Non deerit, qui sanguinem dicat, qui calorem. Adeo animo non potest liquere de ceteris rebus, ut adhuc ipse se quaerat”. L. A. Seneca, Naturalium Quaestionum, edidit A. Gercke, Lipsiae 1907, 7, 25, 1—2.

⁵¹⁾ Por. Epiktet, dz. cyt. 2, 19, 21—24; 3, 7, 17; 3, 24, 40—41.

potrzebny jest ludziom raczej ze strony etycznej niż metafizycznej. Stąd wszelkie myśli o Bogu, tak często i na różny sposób rozwijane, odnoszą się przede wszystkim do moralnego prowadzenia się człowieka i z tak przedstawionych idei teologicznych można utworzyć właściwy u Epikteta pogląd na istotę Boga.

Teologia Epikteta jest w zasadzie racjonalistyczna i autonomiczna. Poznanie Boga nie dokonywa się przez nadnaturalne objawienie ze strony wyższego, leżącego poza człowiekiem autorytetu, ani przez intuicję, lecz przez rozsądek. Człowiek sam przez swój rozum może dojść do absolutnej prawdy. Byłoby rzeczą niemożliwą, aby ludzie nie mogli osiągnąć tego, co jest dla nich najważniejsze⁵²⁾. Niemniej jest to dziełem Boga, który od wieków tak urządził istotę ludzką, że w tak wielkie duchowe wyposażył ją zdolności. Z drugiej strony można by być skłonny do twierdzenia, że Epiktet zna jakąś interwencję Boga w pouczeniu człowieka, lub przynajmniej taką możliwość wyczuwa; mówi bowiem o przykazaniach i zarządzeniach boskich⁵³⁾, oraz uwielbia Chryzypa jako największego dobroczyńcę ludzkości, przez którego bogowie objawili ludziom prawdę i udowodnili, że nauka stoicka jest prawdziwa⁵⁴⁾.

Z całą świadomością jest Epiktet stoikiem i tylko stoikiem chce zostać. Ten typ jest dla niego ideałem filozofa. Daleki od jakiegokolwiek kompromisu nawiązuje celowo do starej stoy i jej surowych zasad, by uchodzić za autorytet stoicyzmu źródłowego i ortodoksyjnego. Stąd tak chętnie powołuje się na Zenona, Chryzypa, Kleantesa, a nie wspomina nawet o późniejszych mistrzach portyku, o Panecjuszu czy Posidoniuszu. Konsekwentnie przyjął Epiktet stoicką teologię z panteistycznym pojęciem bóstwa. Przyjął także politeizm wiary ludowej. Równocześnie jednak doszedł do nowych pojęć o Bogu, tak wyraźnie dotychczas w systemie stoickim niespotykanych, do pojęć raczej spirytualistycznych i monoteistycznych, a nawet per-

⁵²⁾ Por. tamże 2, 11, 16.

⁵³⁾ Por. tamże 2, 16, 46; 3, 24, 98; 3, 24, 114.

⁵⁴⁾ Por. tamże 1, 4, 28—29.

sonalistycznych. Pod tym względem przekroczył Frygijczyk zdecydowanie granice stoickiej teologii. To jego największa oryginalność, tym bardziej znamienna, że uczynił to jako pierwszy. Widać w tym historyczną przemianę systemu.

Pojęcia Epikteta o Bogu są i panteistyczne i politeistyczne i monoteistyczne. Byłoby zarówno błędem jak i niemożliwością wysnuć na podstawie jednego z trzech rodzajów pojęć właściwe zapatrywanie teologiczne tego filozofa. Wszystkie te pojęcia złączył on w jedną naukę o najwyższej istocie, która wbrew takim sprzecznościom jest najwyższą doskonałością i najwyższą działającą inteligencją. Nie można też zaprzeczyć, że najczęściej tak, jak żaden z uczonych całej starożytności, posługiwał się Epiktet wyrażeniami, charakteryzującymi Boga spirytualistycznego i monoteistycznego.

1. ISTNIENIE BOGA

Bóg jest centralną i najbardziej podstawową prawdą, na której Epiktet buduje całą swoją naukę. To prawda tak oczywista i narzucająca się, że nie wymaga specjalnego dowodu, podobnie jak nie trzeba udowadniać istnienia otaczających nas zewsząd przedmiotów. Nie zagłębia się Epiktet w metafizykę, nie sili się, by o istnieniu pierwszej przyczyny bytu i życia przekonać swych słuchaczy przez głębokie spekulatywne dowodzenie. Praktyczny i życiowy jego zmysł, jak również praktyczny cel nauczania, każe mu z góry bez teoretycznej naukowej podbudowy przyjąć fakt istnienia Boga z wszystkimi stąd dla człowieka wynikającymi obowiązkami etycznymi. Sam w pierwszym rzędzie te obowiązki sobie przyswoił, sam jako żywy i surowy przykład stoickiej doktryny myślą o Bogu tak był pochłonięty, że słowo „Bóg” nie schodziło mu z ust. Bodaj na każdej stronie Diatribów jest wzmianka o Bogu, o bóstwie, o bogach. To pierwsza idea jego świadomości i jego życia.

To także podstawa prawdziwej pobożności, której Epiktet

stanowczo żąda, a która musi opierać się na przekonaniu, że bogowie istnieją i najlepiej wszystkim rządzą⁵⁵⁾.

Szczera i z wewnętrznego przekonania płynąca negacja Boga jest dla Frygijczyka niezrozumiała. Odrzucając Boga, trzeba by odrzucić rozum i wszystkie najważniejsze powszechnie przyjęte prawdy, kierujące życiem ludzkim. Zbrodnicze konsekwencje zerwałyby nici, wiążące człowieka z Bogiem, przekreśliłyby kult religijny. Znikłyby zasady życia społecznego, oraz publiczne prawa i obowiązki, usunięto by najpewniejszy fundament wychowania młodzieży. Niezależność i wolność nie tylko przestałaby istnieć, ale nie byłyby nawet tego warte, by o nie walczyć i za nie ginąć. Pogląd taki byłby zuchwalstwem i bezwstydem; świadczyłby o duchowym zwyrodnieniu. Słusznie też przez wszystkich jest odrzucony⁵⁶⁾.

Jak bardzo są liczne zdania Epikteta mówiące o Bogu, tak stosunkowo nieliczne są jego wypowiedzi, mające na celu formalne udowodnienie istnienia Boga. O tyle tylko, o ile z Boga wszystko pochodzi i wszystko do niego wraca, musi filozof uzasadnić rozumowo istnienie boskiej praistoty, by niezachwianie być o niej przekonany i nigdy w nią nie wątpić, by nie ulec pokusie odrzucenia Boga i przekreślenia podstawy całej nauki.

Znał Epiktet wszystkie opinie o Bogu; znał tych, którzy w Boga nie wierzą. Przytacza krótko wszystkie te opinie od ateizmu do wiary w boskie rządy⁵⁷⁾. Dla Epikteta i prawdzi-

⁵⁵⁾ „Wiedz, że to jest najważniejsze dla pobożności względem bogów, aby mieć o nich właściwe zapatrywanie jako o tych, którzy istnieją, oraz dobrze i sprawiedliwie całością rządzią”. Epiktet, dz. cyt. Ench. 31, 1.

⁵⁶⁾ For. Epiktet, dz. cyt. 2, 20, 22—27.

⁵⁷⁾ „Co się tyczy bogów, są tacy, którzy mówią, że bóstwa wcale nie ma. Inni, że istnieje wprawdzie, ale jest bezczynne, niedbałe i o nic się nie troszczące. Inni znowu, że jest i troszczy się, ale tylko o sprawy ważniejsze i niebiańskie, wcale zaś o rzeczy ziemskie. Jeszcze inni, że troszczy się i o sprawy ziemskie i o niebiańskie, lecz w ogólności tylko, nie o poszczególne sprawy osobno. Inni, do których należał Ulisses i Sokrates, którzy mawiali: nie ukryję się przed tobą nawet, gdy się poruszam. Daleko więc przed wszystkimi sprawami konieczną jest rzeczą rozważać dokładnie o tych sprawach, czy w sposób właściwy czy inaczej o nich się mówi”. Epiktet, dz. cyt. 1, 12, 1—4.

wego filozofa myśl o Bogu jest pierwszą z wszystkich myśli, które go zajmują i na które musi znaleźć odpowiedź. Tylko bezmyślny tłum, pogrążony jak zwierzęta w sprawach materialnych i ziemskich, nie zastanawia się, czym jest świat, czy istnieje jakaś istota, która rządzi światem. We właściwym ustosunkowaniu się do Boga i w gorliwym przejęciu się sprawami bożymi, leży główna różnica między tłumem i garstką filozofów⁵⁸⁾. Życie ludzkie słusznie nazwać można uroczystością lub biesiadą. Każdy człowiek, uczestnik życiowej biesiady, winien za radą filozofów stawiać w pierwszym rzędzie pytanie, czy Bóg istnieje. Każdy zawód ma swe obowiązki, ma swe sprawy potrzebne i konieczne. Rzemieślnik musi poznać to wszystko, co jest potrzebne do wykonywania jego zawodu. Gubernator nie może popełniać błędów w sprawowaniu swych rządów i nie może grzeszyć niezajomością zakresu swych funkcji⁵⁹⁾. Tak do każdego człowieka należy poznanie pewnych koniecznych wiadomości, by spełnić należące obowiązki swego życia. Konieczną zaś dla każdego jest niezachwiana świadomość, że Bóg istnieje⁶⁰⁾.

Tak zasadniczych i istotnych pytań nie pozostawia Epiktet bez odpowiedzi. Zaraz też, skoro przebrzmiały ostatnie słowa pytania, spieszy z podaniem dowodu, że Bóg istnieć musi. Widzi to każdy człowiek, mający rozum i umiejący wnioskować, że istnienie całego świata i wszystkiego, co na nim się znajduje, ma z konieczności przyczynę sprawczą⁶¹⁾. Bóg jest także sprawcą dzieł przyrody i stosunków w świecie i między ludźmi⁶²⁾.

Istnienie człowieka dowodzi istnienia Boga, od którego

⁵⁸⁾ Por. Epiktet, dz. cyt. 2, 14, 24—25.

⁵⁹⁾ Por. tamże 2, 14, 10.

⁶⁰⁾ „Pytamy zatem, co należy do rzeczy koniecznych? Odpowiadają filozofowie, że przede wszystkim trzeba się dowiedzieć, że istnieje Bóg”. Epiktet, dz. cyt. 2, 14, 11.

⁶¹⁾ „Bóg uczynił wszystko co na świecie się znajduje, także cały świat i to wolny i doskonały, a części jego na użytek całości”. Epiktet, dz. cyt. 4, 7, 6.

⁶²⁾ „Kto uczynił słońce? Kto dał plony? Kto oznaczył pory roku? Kto ustanowił łączność i związki między ludźmi?”. Epiktet, dz. cyt. 4, 1, 102.

wszyscy pochodzimy. Prawda ta stanowi potężny motyw do szacunku wszystkich ludzi, zrównanych między sobą jak bracia przez wspólne boskie pochodzenie⁶³). Podczas gdy Bóg jest sprawcą wszystkich przedmiotów, człowiek jest najznajmniejszą Boga częścią. Pamięć o tym szczególnym boskim pochodzeniu daje świadomość naszej szczególnej godności⁶⁴). Epiktet idzie jeszcze dalej. Boskie pochodzenie człowieka jest najszczególniejsze. Człowiek zrównany jest z bogami. Jako istota rozumna na równi z bogami najszczególniej wywodzi swój ród od Boga, który jest już nie tylko twórczym początkiem, ale zarazem ojcem ludzi i bogów⁶⁵). Jest to powodem specjalnego stosunku Boga do ludzi i odwrotnie⁶⁶). Bóg jest naszym najlepszym ojcem i chce, by ci, co szczególnie od niego pochodzą, byli jego dziećmi i to dziećmi szczęśliwymi. Żaden strach nie powinien mieć do nich dostępu⁶⁷). Wewnętrzne przekonanie o boskim pochodzeniu i świadomość, że Bóg jest naszym ojcem i opiekunem, prowadzi nas na wyżyny moralne i coraz większego postępu wewnętrznego, sięgającego do ukrytej dziedziny myśli⁶⁸).

Potężnym dowodem na istnienie Boga jest dla Epikteta celowe i mądre urządzenie świata. Wnikliwy jego umysł widzi Boga wszędzie. Z zapalem i ze szczerym zamiłowaniem szuka Boga w całej naturze, wydobywa go z każdego dzieła przyrody i często stawia przed oczy swych uczniów. Badanie, śledzenie, roztrząsanie, rozważanie jest dla człowieka tak

⁶³) „Niewolniku, nie będziesz znosił brata swego, który ród swój od najwyższego wywodzi Jowisza, jako syn z tego samego pochodzący nasienia i z tego samego niebiańskiego źródła?”. Epiktet, dz. cyt. 1, 13, 3.

⁶⁴) „Cóż więc? Czy i tamte rzeczy nie są dziełami bogów? Są, ale nie w pierwszym rzędzie i nie są częściami bogów. Ty zaś jesteś czymś pierwszorzędnym, ty jesteś czymś od Boga odłączonym, ty masz w sobie jakąś część Boga. Dlaczego więc nie znasz swego szlachectwa? Dlaczego nie wiesz, skąd przyszedłeś?” Epiktet, dz. cyt. 2, 8, 10—11.

⁶⁵) Por. Epiktet, dz. cyt. 1, 19, 12; 1, 3, 1.

⁶⁶) Epiktet z zasady nie mówi tylko o Bogu. Zawsze myślom o Bogu towarzyszą myśli o człowieku, o jego godności i moralnych obowiązkach. To ulubiony szczegół nauki Frygijczyka.

⁶⁷) Por. tamże 1, 9, 7.

⁶⁸) Por. tamże 1, 3, 1.

istotne, że bez tej pracy i tych głębszych zainteresowań życie ludzkie nie miałyby wręcz sensu, nie zasługiwałyoby na miano życia. Taką opinię podzielał już Sokrates⁶⁹⁾.

Niezwykła dokładność i celowość wszystkich, nawet najmniejszych przedmiotów, połączenie w jedną całość części jednego dzieła, nadzwyczajne urządzenie naszego umysłu — to wszystko nie może być dziełem przypadku, ale dziełem najwyższego mistrza, działającego świadomie i z potęgą. Jest to powszechnie przyjętą prawdą, że wszyscy ludzie na podstawie prostego wnioskowania rozumowego, widząc jakąś rzecz, jej budowę i celowość, przyjmują mistrza jako przyczynę tej rzeczy. Jeżeli nie ma działającego i sprawiającego mistrza, na co, względnie na kogo w sposób przekonywujący można wskazać jako na przyczynę istniejącego świata. Tłumaczenie ślepym przypadkiem niezwykle celowo i misternie zbudowanych przedmiotów, nikogo zadowolić nie może⁷⁰⁾.

W całym świecie panuje największa harmonia. Żadnego zarzutu organizacji świata stawić się nie da. Wszystko ma swoje miejsce, swój czas, swoje relacje. Nie ma w nim nic niepotrzebnego. Jedna rzecz służy drugiej, a wszystkie tworzą nadzwyczajną, przedziwną całość. To skutek bożych rządów, to jak gdyby wynik zarządzeń i postanowień Boga⁷¹⁾.

I w powietrzu, i na ziemi, i w człowieku widać rękę najwyższego robotnika, który wszystkie części i wszystkie przedmioty wraz z ich właściwościami złączył w zgodną całość wszechświata. Nie leży w mocy i w kompetencji człowieka zmiana natury rzeczy. Jest to zresztą niemożliwe. Nauka przyjmuje całą istniejącą rzeczywistość według jej natury i do niej dostosowuje wszystkie wnioski⁷²⁾.

Praktyczne wnioski z obserwacji natury są proste, bezpośrednie i przekonywujące. Jeżeli miasto czy dom nie ostoja się przez krótki czas bez opieki i bez rządcy, tym bardziej to

⁶⁹⁾ „Życie, w którym się nie bada, nie jest prawdziwym życiem”. Epiktet, dz. cyt. 1, 26, 18.

⁷⁰⁾ Por. tamże 1, 6, 6—11.

⁷¹⁾ Por. tamże 1, 14, 1—7.

⁷²⁾ Por. tamże 1, 12, 16—17.

samo odnieść trzeba do wielkiego i wspaniałego wszechświata ⁷³⁾. A łącząc, jak zwykle, człowieka z Bogiem, Epiktet zobowiązuje wszystkich dobrych ludzi do podporządkowania się Bogu z taką łatwością, z jaką dobrzy obywatele podporządkowują się prawom państwowym ⁷⁴⁾.

Przyjęcie lub odrzucenie Boga ma najbardziej decydujące znaczenie dla każdego. Wszystkie konsekwencje życiowe płyną z tej jednej prawdy. Ona tworzy podstawę do poglądu na świat i życie. Wewnętrzna harmonia człowieka, której instrumentem jest boski rozum, tworzy się na fundamencie Boga. Skoro wszech natura, w tym także człowiek, powiązana jest z Bogiem i w Bogu jak gdyby leży, słusznie przyjęcie Boga jest postulatem rozumnej natury.

Filozof dokłada największych starań, by uczniowie jego umieli wznosić głowy ponad ziemię i żyli nieustannie w świadomości Boga. Od tego uzależnia całe ich duchowe życie, które do prawdy o istnieniu Boga muszą koniecznie dostosować. Religia i pobożność ostać się mogą na jedynym fundamencie wiary w Boga. Bóg względnie bogowie to cały cel życia ⁷⁵⁾. Stąd i szczęście nasze może być tylko w Bogu i w wykonaniu tego, co Bóg nakazuje. Wszystko co ma człowiek spełnić w dziedzinie etycznej jest równocześnie nakazem Boga. Zaniedbanie w tym przedmiocie jest zatem nieposłuszeństwem Bogu ⁷⁶⁾. Epiktet łączy ściśle religię z moralnością i etyce daje głębszą religijną podstawę. Wszelkie dobro najszerzej pojęte, zdobywa się najłatwiej i najpewniej w oparciu o Boga, który dla wszystkich czynności naszych jest najwyższą sankcją i najwyższym celem. Mistrz uważałby wysiłki swe za stracone, gdyby nauczanie jego do Boga nie prowadziło i do Boga nie zbliżało. Mąż prawy jest manifestacją Boga. Gdyby posąg Fidiasza miał świadome życie, nie byłby wolny od troski, by mistrza swego w niczym nie zniestawić, by jak

⁷³⁾ Por. tamże 2, 14, 25—27.

⁷⁴⁾ Por. tamże 1, 12, 7.

⁷⁵⁾ Por. tamże 1, 12, 5; 1, 20, 15.

⁷⁶⁾ Por. tamże 1, 22, 15; 1, 27, 13—14; 2, 22, 17; 4, 5, 35; 4, 7, 11; Ench. 31, 1—2.

najwyżej podnieść jego wielkość i zdolności. Jeżeli w stosunkach ludzkich mistrz nie dorównuje mistrzowi i dzieło nie jest równe dziełu, a w konsekwencji różne dzieła różną manifestują chwałę swych mistrzów, to człowiek, będący dziełem i stworzeniem Jowisza, bardziej niż nierozumne przedmioty winien chwalić Boga i prawym życiem stawać się do niego podobnym ⁷⁷⁾).

Wyrozumiały dla błędów i słabości ludzkich, troskliwy jak ojciec i przyjaciel o wykształcenie, a przede wszystkim o niezłomne zasady życiowe i wysoki poziom moralny swych uczniów, piętnuje Epiktet z niezwykłą, bezkompromisową siłą tych, którzy kierują się złością i fałszem. Najcięższe te zarzuty odnosi mistrz do epikurejczyków, których cechuje zaślepienie umysłu i bezwstyd obyczajów. Nie widać u nich odpowiedzialności za życie swoje i innych, nie widać szacunku dla pracy i walk człowieka, dla troski, by stawać się coraz lepszym. Opanowani są jedną tylko siłą i jednym celem: zaspokoić wszystkie swe pragnienia wygodne i przyjemne ⁷⁸⁾). Pragną używać w pełni wszystkich darów natury, nie chcą jednak przyjąć zobowiązań i ciężarów, jakie natura nakłada. Raczej czynią przedmiotem drwin i szyderstwa to, co rozum każe uznać i czcić. Wydaje się, że nic dla nich nie ma dobrego, wzniosłego, szlachetnego. Uczą o wszystkim wątpić i w nic nie wierzyć, niemniej chcą, aby im wierzono. W dziedzinie religijnej odrzucają Boga, a razem z Bogiem religijność, pobożność, wreszcie wszelką moralność. Udadają się do wyroczni pityjskiej, radzą się jej i innym głoszą przepowiednie, by zgodnie ze swym przekonaniem, skoro przepowiedniom nie wierzą, słuchać tego, co jest nieprawdą i rzeczy kłamliwe rozgłaszać. Wielki to fałsz i zakłamanie, niegodne uczciwego człowieka ⁷⁹⁾).

Zgubny jest wpływ epikurejczyków. Polega on na deprawacji i negacji podstaw życia jednostki i społeczeństwa. Zawsze bowiem nauka zdrowa i rozumna zakłada szacunek

⁷⁷⁾ Por. tamże 2, 8, 18—19.

⁷⁸⁾ Por. tamże 2, 20, 20.

⁷⁹⁾ Por. tamże 2, 20, 22—28.

dla ludzi, małżeństwa, życia rodzinnego, dla pracy, uczciwości, sprawiedliwości. Zaś epikurejczycy zachwalają wszechwładnie panujące prawo rozkoszy i używania⁸⁰⁾, lekceważą sprawiedliwość, uczciwość. Nawet imię ojca jest według nich bez znaczenia dla dzieci⁸¹⁾. Nic dziwnego, że surowy moralista, Epiktet, przestrzega przed rozkładową doktryną epikurejską. Nie widzi w niej nic dobrego, nic pożytecznego, nie dostrzega w niej żadnego twórczego elementu wychowawczego. Epikureizm należy uważać za negację rozumnej natury ludzkiej, za wynaturzenie. Filozof stoicki i uświadomiony wyznawca portyku jest zmuszony wobec takiego systemu zająć stanowisko negatywne i to w sposób zdecydowany. Poglądy epikurejczyków nie zasługują nawet na to, by były przedmiotem naszych rozważań⁸²⁾.

2. OPATRZNOŚĆ BOŻA

Do szczególnie pięknych należą w Diatrybach rozdziały o opatrności bożej. Poświęca jej Epiktet dużo miejsca i uwagi, bo dużo na każdym kroku znajduje na nią dowodów. Na cokolwiek rzuci okiem, cokolwiek umysłem obejmie, czy to chodzi o cały świat, czy o poszczególne przedmioty, czy też o ich znamiona i funkcje, wszędzie i zawsze kieruje swą duszą wraz z aktami wdzięczności i uwielbienia ku opatrności bożej, tak bardzo i tak bezpośrednio w świecie widocznej. Gorąco, namiętnie, z fanatyzmem głosi i udowadnia tę prawdę. Niemożliwą jest rzeczą, aby Bóg, od którego wszystko pochodzi, nie miał dalej zajmować się swoimi dziełami, a przez to swoimi sprawami. Opatrzność to czuwanie, to opieka boża, to działanie Boga według niezmiennych odwiecznych praw, to rozumny i dobrotliwy porządek świata przez Boga utrzymywany, to Bóg sam. Stwierdzając istnienie opatrności stwierdza Frygijczyk tym samym istnienie Boga.

⁸⁰⁾ Por. tamże 3, 7, 20.

⁸¹⁾ Por. tamże 2, 20, 25.

⁸²⁾ Por. tamże 3, 7, 19. 26—28.

Nie wystarczy wiedzieć, że istnieje Bóg, trzeba jeszcze, jak mówią filozofowie, mieć świadomość, że Bóg troszczy się o wszystkie bez wyjątku rzeczy⁸³). Jest Bóg panem największego gospodarstwa, które sam urządził, w którym na wszystko patrzy i wszystko widzi⁸⁴). Bóg zna wszystko i przedmioty zewnętrzne i nasze czyny, ukryte myśli i poruszenia naszych serc⁸⁵).

Cały świat jest przedmiotem troski i opieki Bożej. Dał Bóg wszystkim stworzeniom cel i wyposażył je w konieczne właściwości. Z wielką przezornością urządził w szczegółach ich naturę, by bez błędów i bez trudności mogły wypełniać swe przeznaczenie i równocześnie służyć całości. Nie można z łatwością nie dostrzec praw bożych, utrzymujących ład we wszechświecie⁸⁶). Teksty są nazbyt liczne i wyraźne. Bóg był wręcz zmuszony, aby, dając rzecz jedną, dał także drugą z pierwszą powiązaną. Jeżeli np. dał kolory, musiał dać także oko jako organ do chwytania kolorów, musiał rzeczy spostrzegane dostosować do oka i do wzroku, musiał dać światło, by wszystkie czynniki konieczne w spostrzeganiu były niejako żywe i do swego naturalnego celu prowadziły⁸⁷).

Codzienna obserwacja życia potwierdza istnienie i działanie opatrności jako świadomej inteligencji. Nie wszystkie stworzenia są równe co do wartości i godności, stąd nie wszystkie otrzymały w równej mierze dary boże. Są zwierzęta, które istnieją w pierwszym rzędzie nie dla siebie, ale dla dobra i posługi innych, jak np. owce i osły. Tym wystarczy prosty pokarm, napój i legowisko. Nie obmyślił Bóg dla nich ani szaty, ani obuwia, ani wyszukanego pośłania, by tymi troskami nie obarczać człowieka, pana tych zwierząt. Sama natura urządziła te zwierzęta w sposób wystarczająco doskonały i zostawia je w granicach wykończonego naturalnego

⁸³) Por. tamże 2, 14, 11.

⁸⁴) „Pamiętaj, że jest jeszcze ktoś inny, który z góry widzi wszystko co się dzieje”. Epiktet, dz. cyt. 1, 30, 1.

⁸⁵) Por. tamże 2, 14, 11.

⁸⁶) Por. tamże 1, 13, 5.

⁸⁷) Por. tamże 1, 6, 3—5.

bytowania. Chłopczyk prowadzi na pastwisko wiele owiec i jedną różgą utrzyma w sprawności i w ładzie całe stado. Zbyt uciążliwa i wręcz niemożliwa do zrealizowania byłaby opatrność dla ludzi, gdyby sobie i zwierzętom jednakże stwarzali warunki bytu. Człowiek ma ograniczone moce i zdolności i każdy wypełnia jakiś tylko zakres swych czynności, nawet w stosunku do ludzi. Trybun nie zaopatruje swych żołnierzy w mundury i w obuwie przed przegładem wojskowym; tę pracę w swoim czasie wykonali inni⁸⁸⁾.

Nie potrzeba wcale rzeczy wielkich, by świadczyły o opatrności bożej. Tę rolę spełnia wymownie każdy istniejący szczegół, każda najmniejsza właściwość, pozwalająca poznać przebogatą różnorodność bytów, każda specyficzna cecha, odróżniająca przedmioty. I to także, co się dzieje mimochodem, jak gdyby przypadkiem, którego nie ma⁸⁹⁾.

Opatrność przydała stworzeniom specjalne znaki, wyróżniające i odróżniające jedne od drugich. Broda, piękniejsza niż grzebień koguta i grzywa lwa, jest wspaniałym i dostojnym znakiem mężczyzny, z daleka odróżniającym go od kobiety. To znowu miękkki i delikatny głos z łatwością zdradza kobietę⁹⁰⁾. Każdy taki znak odrębne budzi refleksje w widzach i wobec każdego stworzenia każe im zająć inną specyficzną postawę duchową⁹¹⁾. Nie ma zatem powodu, by poruszać cały świat dla udowodnienia opatrności. Człowiek dobry i niezeputy zadowolony się jednym istniejącym bytem, by dostatecznie o tej prawdzie być przekonany⁹²⁾.

⁸⁸⁾ Por. tamże 1, 16, 1—5.

⁸⁹⁾ „Nie przedstawiaj mi teraz wcale rzeczy wielkich. To samo choćby tylko, że z trawy powstaje mleko, z mleka ser, ze skóry okrycie, kto jest, kto to sprawił lub obmyślił? Nikt, rzekł. Co za wielkie zuchwalstwo i głupota!”. Epiktet, dz. cyt. 1, 16, 8.

„Z poszczególnych rzeczy, które w świecie istnieją lub dzieją się, łatwo jest wysławiać opatrność”. Tamże 1, 6, 1.

⁹⁰⁾ Por. Epiktet, dz. cyt. 1, 16, 9—14.

⁹¹⁾ „Tak do mnie przystępuj, tak ze mną rozmawiaj. Natura z daleka krzyczy”. Epiktet, dz. cyt. 1, 16, 11.

⁹²⁾ „Wszakże na Jowisza, na wszystkich bogów, nawet jedna rzecz z tych, co z natury się dzieją, wystarczyć powinna do poznania opatrności człowiekowi obyczajnemu i wdzięcznemu”. Epiktet, dz. cyt. 1, 16, 7.

W sposób szczególnie żywy i bezpośredni, z dokładnością wnikliwego obserwatora, wykazuje i wystawia Epiktet opatrzność bożą w odniesieniu do ludzi. Bóg, będąc dobrym ojcem, roztacza swą troskliwość najbardziej nad człowiekiem, swoim dzieckiem i najwięcej umiłowaną swą istotą. Uczynił wszystko dla jego szczęścia, stąd chce widzieć go stale zadowolonym ze swego losu. Ta opieka boża jest stała i nad każdym⁹³). Brak tej opieki byłby istotnym błędem w rządzeniu światem⁹⁴).

Człowiek jest dla Boga centrum zainteresowań. Uczynił go Bóg królem całej natury. Dla dobra i szczęścia ludzi służy świat cały, wszelkie płody ziemi, wszystkie zwierzęta, wyposażone w tym celu w odpowiednie zdolności i właściwości. Udowodnił Bóg największą troskę o człowieka przez obdarzenie go najwspanialszymi darami, jakie tylko istnieją; to dary duchowe, nikomu poza człowiekiem nie udzielone, jakimi są rozum i wola⁹⁵).

Jest wiele podobieństw między ludźmi i zwierzętami, ale są też istotne różnice, zwłaszcza, gdy chodzi o cel istnienia i środki do celu. Zwierzęta nie żyją dla siebie, one mają służyć ludziom; wystarczy więc, że posiadają zdolność używania rzeczy zewnętrznych jak jedzenie, picie, spanie, odpoczywanie⁹⁶). Człowiek ma żyć na szczeblu daleko wyższym. Jego obowiązkiem jest postępować rozumnie i świadomie, by w sposób pewny zdążał ku dobru stosownie do natury każdej rzeczy. Człowiek sam jeden ma zdolność refleksji nad swoim wewnętrznym życiem, poznaje dokładnie siebie i dostępne mu przedmioty, oraz wynik swej refleksji i swego poznania może wyrazić, opisać⁹⁷). Rozum nasz misternie urządzony pozwala wyłącznie ludziom poznać i zrozumieć życie

⁹³) „Nikt z żyjących nie jest sierotą, ale istnieje ojciec, który nieustannie o wszystkich się troszczy”. Epiktet, dz. cyt. 3, 24, 15.

⁹⁴) „Naprawdę źle rządzi się światem, jeżeli Zeus nie stara się o swych obywateli tak, aby podobnie jak on, byli szczęśliwi”. Epiktet, dz. cyt. 3, 24, 19.

⁹⁵) „Ty jesteś czymś pierwszorzędnym”. Epiktet, dz. cyt. 2, 8, 11.

⁹⁶) Por. tamże 1, 6, 13—14.

⁹⁷) Por. tamże 1, 6, 19.

i świat. Rozum też najwymowniej zaświadcza istnienie nie tylko swego twórcy i mistrza, ale i opatrności. Niezwykła budowa umysłu ludzkiego, duchowe jego działanie przez odrywanie obrazów od przedmiotów materialnych, zdolność łączenia wiadomości i wydawania sądów — to wszystko jest nieocenionym darem dobrotliwej opatrności⁹⁸⁾.

Bóg nie mógł obdarzyć zwierząt tymi samymi zdolnościami co ludzi, nie mógł przede wszystkim dać im rozumu. Samego człowieka przeznaczył Bóg dla pierwszeństwa i dla sprawowania w świecie władzy, zwierzę zaś ma w tym być człowiekowi pomocą na stopniu sługi. Stosownie do przeznaczenia otrzymał człowiek rozum, by celowo i świadomie władzę swą wykonywał. Zwierzętom daru tego musiał Bóg odmówić. Było to koniecznością ze względu na zachowanie harmonii i ładu w świecie. Zwierzę obdarzone rozumem byłoby nie sługą człowieka, lecz istotą jemu równą, chciałoby nie pomagać, lecz panować⁹⁹⁾.

Wyjątkowe i uprzywilejowane stanowisko człowieka czyni go panem siebie samego, swego życia ukrytego, wewnętrznego. On jeden korzysta z takich dobrodziejstw bożych jak słuch i wzrok w połączeniu ze zdolnością mowy, oraz w połączeniu z rozumem i wolą. Dzięki temu duch ludzki jest najszybszym i najpilniejszym posłańcem, docierającym do spostrzeżonych i poznanych przedmiotów. Człowiek samemu sobie może dyktować nakazy i zakazy. Ze swoich władz zmysłowych korzysta jak ze swoich sług i pomocników, zwracając przez nie uwagę na tę rzeczywistość, jaka odpowiada jego woli¹⁰⁰⁾.

Fizyczne nasze organy i ich funkcje, którymi codziennie i na każdym kroku się posługujemy, głoszą opatrność bożą nawet wtenczas, gdy czynności swe spełniamy automatycznie, bez refleksji. W człowieku nieustannie tkwią dzieła dobrotliwej opatrności, która utrzymuje i chroni życie ludzkie w czasie naturalnej nieświadomości¹⁰¹⁾.

⁹⁸⁾ Por. tamże 1, 6, 10—11.

⁹⁹⁾ Por. tamże 2, 8, 6—8.

¹⁰⁰⁾ Por. tamże 2, 23, 3—10.

¹⁰¹⁾ „Wielki jest Bóg, który... tak nas urządził, że zwolna i jak

Nie jest człowiek częstką oderwaną od całości. W wielkim gospodarstwie świata, w którym panuje ład i celowość, dzieje się wszystko według praw i postanowień bożych. I człowiek jest nimi związany. Jak każdemu stworzeniu, tak i ludziom wyznacza Bóg miejsce w świecie i zadanie życiowe. Nie wybór zadania, lecz jego wykonanie należy do ludzi. W obrazowej formie i z wielkim zamiłowaniem porównuje Epiktet człowieka do aktora, który w życiu odegrać ma rolę przez Boga mu wyznaczoną ¹⁰²).

Powołuje nas Bóg do życia tak jak na bankiet, jak na ucztę. Właściwe odegranie naszej roli to poprawne zachowanie się w każdej okoliczności życia: w domu, w życiu prywatnym i w życiu publicznym, zawsze skromnie, z umiarem i godnością tak, by stać się godnym bogów i do bogów podobnym ¹⁰³).

Na różne sposoby mówi Epiktet swym uczniom o życiu jako o czymś wielkim i ważnym, a równocześnie czymś radosnym. Używa w tym celu porównań wzniosłych, zaczerpniętych z odświętnych i słynnych w kraju momentów. Jest życie nasze świętem, uroczystością, jak gdyby igrzyskami olimpijskimi, na które Bóg nas wzywa, aby stwierdzać jego rządy i żyć w szczęśliwości ¹⁰⁴).

Jak poszczególni ludzie, tak i dzieła przyrody wykonują swe funkcje i posłannictwa według bożego zarządzenia. Aż nazbyt dobitnie widać to z obserwacji życia i znajomości historii ¹⁰⁵). Słońce, pory roku, wiatry, płody ziemi, wojny i walki pojedyncze, wojska, urzędy wszelkie w największych i w najmniejszych sprawach, wszystko w Bogu ma twórcę

gdyby w tajemnicy przed samymi sobą wzrastamy, że śpiąc, oddychamy". Epiktet, dz. cyt. 1. 16. 17.

¹⁰²) „Pamiętaj, że jesteś aktorem w sztuce, jakkolwiek ci mistrz wyznacza; jeżeli ona ma być krótka, to krótka, jeżeli długa, to długa. Jeżeli on chce, byś był ubogi, to i tę rolę dobrze masz odegrać. Jeżeli, byś był chromy, czy przełożonym, czy plebejem, to jest twoim obowiązkiem, byś naznaczoną rolę odegrał; wybór zaś roli należy do kogo innego". Epiktet, dz. cyt. Ench. 17.

¹⁰³) Por. Epiktet, dz. cyt. Ench. 15.

¹⁰⁴) Por. Epiktet, dz. cyt. 4, 1, 104; 4, 4, 24. 26.

¹⁰⁵) „Jest zaiste ojciec rodziny, który zarządza całością i poszczególnymi sprawami". Epiktet, dz. cyt. 3, 22, 4.

i kierownika ¹⁰⁶). Że tak być musi, wskazuje na to przemyślenie i celowość, widoczna w wąskiej sferze działania ludzkiego. Jeżeli ład w naszych domach zaświadcza gospodarza-człowieka, tym bardziej na najwyższego gospodarza-Boga wskazuje ład w wielkim domu całego świata ¹⁰⁷). Dla Epikteta jest to prawda o wielkim znaczeniu praktycznym i etycznym. Ona każe mu schylać się przed Bogiem, który najlepiej wszystko urządził i tego tylko co najlepsze, chce dla człowieka. Ona skłania go do poddania się całkowicie i bez szemrania wobec jakiegokolwiek roli, jaką mu Bóg naznaczy ¹⁰⁸).

Opatrzność boska, rozciągająca się na wszystkie bez wyjątku przedmioty i na każdego człowieka, obrała sobie za szczególny i wyjątkowy cel swej opieki tych nielicznych ludzi, którzy poświęcili się na wyłączną służbę Bogu. Jest to specjalna opatrzność nad filozofami, dokładnie nad filozofami cynicznymi, którzy są wędrownymi kaznodziejami Boga, świadkami i ministrami Boga. Oni dla Boga poświęcili wszystko, co jest upodobaniem i korzyścią innych. Oni sami Bogu służą i prawdy o nim głoszą. Nie mają innej troski, jak tę, by się Bogu podobać i jego naśladować. Oni są stałym i żywym dowodem na opatrzność bożą, której zawsze bronią i którą zawsze umieją usprawiedliwić bez względu na otaczające ich zło. Prawzorem prawdziwego filozofa cynicznego był dla Epikteta Diogenes. Specjalne zajęcie się Boga filozofami to specjalna troska Boga o jego własne sprawy ¹⁰⁹). Opatrzność wynagradza filozofowi wszystkie braki i niewygody wewnętrznym pokojem, radością i szczęściem. Nie potrzeba mu nikogo, kto by go pocieszał i wzmacniał. Wszystkim przyjemnościami, których nie posiada, których nie pragnie i którymi się nie

¹⁰⁶) Por. tamże 3, 22, 5—7.

¹⁰⁷) Por. tamże 3, 22, 3—4.

¹⁰⁸) „Prowadź mnie potem według woli swojej. To samo razem z tobą myślę. Twoim jestem. Przed niczym się nie wymawiam, co tobie podobać się będzie. Prowadź mnie dokąd chcesz. Przyoblecz mnie szatą, jaką zechcesz. Chcesz, bym pełnił urząd? Abym prywatne wiódł życie? Abym został? Bym poszedł na wygnanie? Bym trapił się biedą? Optywał w bogactwa? Z tych wszystkich spraw obronię cię przed ludźmi”. Epiktet, dz. cyt. 2, 16, 42.

¹⁰⁹) Por. tamże 3, 26, 27—28.

cieszy, przeciwstawia przyjemność i radość najgłębszą, płynącą ze świadomości, że służy Bogu, że sam Bóg wybrał go, by udowodnić, jak można żyć uczciwie i szlachetnie, jak piękna jest cnota czy to w życiu żołnierza czy obywatela, jakie zwycięstwa odnieść można w takich rzekomych klęskach jak ubóstwo, choroba, wygnanie, więzienie, brak zaszczytów. Wszystko co wielkiego, wzniosłego i nadzwyczajnego omawia się w szkołach, to mędrzec potwierdza praktyką życia. Uczniowie szkół filozoficznych komentują jego cnoty, o nim mówią, dyskutują, jego imię chwala. Większym zaszczytem Bóg nikogo obdarzyć nie może ¹¹⁰).

Idea opatrności bożej wykazuje dwie cechy: sprawiedliwość i dobroć. Obie te cechy działają automatycznie, dają się poznać jako naturalny i konieczny skutek każdego ludzkiego uczynku. Żli ukarani są przez własne złe życie i ponoszą natychmiast duchowe szkody, dobrzy zaś przez dobre życie są wynagradzani świadomością posiadania cnoty.

Opatrzność chce dobra i szczęścia dla wszystkich ludzi tak jak chce harmonii i piękna dla całego świata. W tym celu istnieją odwieczne i niezawodne boże prawa, przez które Bóg rządzi ludźmi. Nieszczęście i szczęście, zło i dobro od tego zależy, czy człowiek tym prawom bożym się podporządkuje. Bóg też działa przez niezawodne i samoistne prawa, karze i nagradza nas przez nasze czynności własne ¹¹¹). Konsekwentnie Bóg nie zna zemsty. Taka metoda działania jest mu obca i wręcz niepotrzebna ¹¹²). Prawa boże działają jak gdyby z koniecznością. Z zaniedbania ich rodzi się niepokój, gorycz, świadomość winy, brak duchowej równowagi ¹¹³). Jedno wewnętrznie i automatycznie zależy od drugiego. Trzeba też woli swojej wytyczyć zasadniczą linię i granicę pragnień. Trzeba tylko

¹⁰⁰) Por. tamże 3, 24, 110—115.

¹¹¹) Por. tamże 3, 18, 5; 4, 12, 18.

¹¹²) „Jest prawo boże skuteczne, nieuchronne, które nakłada najcięższe kary na tych, co dopuścili się największych przewinień”. Epiktet, dz. cyt. 3, 24, 42.

¹¹³) „Kto nie poddaje się kierownictwu bożemu, niech ... odczuwa ból, zazdrość, współczucie, słowem, niech się skarży, niech będzie nieszczęśliwy”. Epiktet, dz. cyt. 3,24,43.

takiego pragnąć dobra, które mieści się w naszej woli, które w naszej leży mocy. Jest to jednym z warunków szczęścia. Jeżeli zaś pragniemy czegoś, co od naszej woli nie zależy, narażamy się na karę w formie zazdrości, niezaspokojonych dążeń, pochlebstw, wewnętrznego niepokoju i rozdarcia ¹¹⁴).

Niezawodne prawa opatrności bożej są zarazem prawami moralnymi. Ludzie winni pamiętać, że największą dla nich karą jest moralna wina, pochodząca ze złego uczynku. Pozbawia to nas jedynie wartościowych dóbr duchowych jak uczciwość, prawość, szlachetność, umiarkowanie, łagodność ¹¹⁵). Odbiera nam godność ludzką i upodabnia nas do zwierząt ¹¹⁶). Większą karą Bóg dotknąć nas nie może ¹¹⁷).

Słuchaczom Epikteta trudno było pogodzić się z nauką mistrza o opatrności, gdy widzieli ludzi złych w bogactwach i zaszczytach, dobrych zaś w biedzie i opuszczeniu ¹¹⁸). Zaś jaskrawym zaprzeczeniem sprawiedliwej i dobrotliwej opatrności wydawało się uwięzienie i śmierć Sokratesa, spowodowana przez ludzi niegodnie i złośliwie sprawujących władzę ¹¹⁹). Epiktet umie obronić swe stanowisko i udowodnić, że Bóg zawsze postępuje najlepiej. Nie chodzi o dobra materialne; te w planach bożych nie są karą czy nagrodą dla człowieka, są one bez istotnego znaczenia. Podobnie ma się sprawa z zaszczytami. Chodzi o jedyną właściwą i decydującą dziedzinę ducha. Człowieka uczciwego nigdy nie można zrównać ze złym. Dobry zawsze stoi zdecydowanie wyżej niż zły, w tej jednak dziedzinie, która jest rzeczywiście dobra. Uczciwość, prawość, szlachetność są jedyną podstawą, na której człowiek dobry czuje swą przewagę nad innymi i na której niezłomnie trwa. Stąd człowiek uczciwy jest zarazem człowiekiem najsilniejszym ¹²⁰). Niegodziwy i zły ma wprawdzie więcej bogactw, pieniędzy, zaszczytów, urzędów, ale równocześnie

¹¹⁴) Por. tamże 3, 11, 1—2.

¹¹⁵) Por. tamże 2, 10, 13—23; 4, 9, 6—11.

¹¹⁶) Por. tamże 4, 1, 125—128.

¹¹⁷) Por. tamże 1, 18, 8.

¹¹⁸) Por. tamże 3, 17, 1—2; 4, 6, 25, 28.

¹¹⁹) Por. tamże 1, 29, 16—19.

¹²⁰) Por. tamże 1, 29, 19; 3, 17, 6.

jest człowiekiem bez wartości duchowych ¹²¹). Taką drogą nie idzie człowiek szlachetny; on raczej chętnie rezygnuje z dóbr materialnych i światowych, a już całkiem odrzuca nieetyczne sposoby, jakimi zły dochodzi do swych korzyści ¹²²). Lepsza cnota biednego, niż bogactwa złego ¹²³). Sokrates w śmierci, którą niektórzy uważają za nieszczęście, zostawił nam wspinały dowód wielkości męznego ducha i zgadzania się z wolą bożą. Byłoby błędem oskarżać opatrność bożą za to, że przykład Sokratesa wychowuje zastępy filozofów ¹²⁴).

Opatrność prowadzi cały świat do celu i świat jako całość cel swój urzeczywistnia. W powszechnym łaździe, tak widocznym dla umysłu nieuprzedzonego, widać jednak braki, niedogodności, ułomności, różnice i w kosmosie i w życiu poszczególnych ludzi. Nie niszczy to ogólnej harmonii, raczej ją tworzy i pogłębia. Człowiek powinien podporządkować swe braki całości, która z blasków i cieni, powoli, stopniowo i niezawodnie kształtuje się według planu bożego ¹²⁵). W ten sposób jednostka przyczynia się do porządku i piękna kosmosu, który przez wszystkie, jakie posiada różnice, utrwała swe istnienie i rozwój. Prawdę tę wykazuje Epiktet prostymi i pięknymi przykładami własnych i cudzych braków i ułomności. Sam pisze o swojej złamanej nodze ¹²⁶). Noga ludzka zawsze winna być czysta; niejednokrotnie jednak dla dobra człowieka, którego nosi, chodzi po błocie i po cierniach, a nawet, gdy tego wymaga zdrowie całego ciała, bywa odjęta. Podobnie bywa z ludźmi. Opatrność tak urządziła nasze życie, że wypadnie nam chorować, umrzeć przedwcześnie, wybrać się w podróż, narazić się na niebezpieczeństwa, by powszechne

¹²¹) Por. tamże 3, 17, 2; 4, 9, 1—2.

¹²²) Por. tamże 3, 17, 5.

¹²³) „Cóż złego czyni opatrność, jeżeli lepszym udziela rzeczy lepszych? Czyż nie lepiej być uczciwym niż bogatym? Dlaczego więc gniewasz się, człowiecze, skoro masz to, co jest lepsze?” Epiktet, dz. cyt. 3, 17, 5; por. 3, 8, 5—6.

¹²⁴) Por. tamże 1, 29, 17—18.

¹²⁵) Por. tamże 2, 10, 5.

¹²⁶) „Dlaczego ja chromą mam nogę? Niewolniku! Czy z powodu swej nogi naprawdę czynisz zarzut całemu światu? Czy nie chcesz tego znieść ze względu na całość?” Epiktet, dz. cyt. 1, 12, 24.

prawa boże, kierujące wszechświatem, były zachowane, a ludzie, to, co ich cieszy i boli, włączali dobrowolnie w harmonijny i zgodny obraz całości. Tak życie i świat wzywają człowieka przed swój surowy trybunał, któremu trzcioa się poddać¹²⁷). Oskarżanie Boga i posądzanie go o niesprawiedliwość, równa się buntowi przeciw opatrności bożej. Bunt taki jest w wysokim stopniu niewłaściwy i nieroztropny, gdyż człowiek z jednej strony nigdy nie odmieni odwiecznych praw bożych, z drugiej zaś niepowetowane swemu życiu duchowemu wyrządza szkody, uniemożliwiające zdobycie wszelkiej cnoty.

Epiktet za przykładem mistrzów portyku przyjął przepowiednie jako wyraz opatrności bożej. Jest w tym Frygijczyk wierny stoicyzmowi, aczkolwiek i w tej dziedzinie zachował własny kąt widzenia, polegający na umiarkowaniu i powściągliwości¹²⁸).

Jak dla wszystkich stoików, tak i dla Epikteta motywem przyjęcia przepowiedni była wewnętrzna, organiczna łączność wszystkich istniejących przedmiotów. Każde zdarzenie, każdy skutek wynika z przyczyn, regulowanych z konieczności przez wolę bożą. Stąd w każdym zdarzeniu i w każdej czynności objawia się duch boży, który można poznać, a nawet warto poznać. W biegu świata snuje się opatrność boża, którą wieszcz widzi i przepowiada ze znaków, wyrażających pewne idee. Rozpoznanie i objaśnianie znaków łączyło się ze zdolnościami i z wiedzą wróżbity, który zasadniczą pomoc znajdował w pokrewieństwie duszy swej z Bogiem. Zatwierdzone tradycją przepowiadania z lotu ptaków, z wnętrzości zwierząt mają u Epikteta swe uznanie. Przyznaje, że Bóg posługuje się krukami, by krakaniem jego oznajmić swą wolę¹²⁹), podobnie, jak najważniejsze sprawy życiowe oznajmia Bóg przez filozofa. W ciężkich chwilach, jak na wygnaniu, wróżbiarstwo może stać się dla ludzi pociechą i pokrzepieniem¹³⁰).

¹²⁷) Por. tamże 2, 5, 24—28.

¹²⁸) Por. tamże 2, 7, 1—14; Ench. 32, 1—4.

¹²⁹) Por. tamże 3, 1, 37.

¹³⁰) Por. tamże 3, 22, 22.

Poważne i liczne zastrzeżenia, jakie Epiktet czyni sztuce przepowiadania, pozwalają poznać go jako męża krytycznego. Są też dowodem, z jak niewłaściwym nastawieniem ogół ludzi do wróżby się uciekał.

Nie zawsze i w każdej sprawie można iść do wróżbity. Tam, gdzie chodzi o zasady życia, o dogmaty, na których jedynie oprzeć się winno nasze postępowanie, trzeba się uciec do własnego wieszca, jakim jest rozum, każdemu człowiekowi dany. Byłoby błędem radzić się wróżb, skoro rozum jasno wskazuje drogę.

Nie można też szukać przepowiedni, gdy chodzi o spełnienie obowiązku. Człowiek raczej zaniedbuje swe obowiązki, gdy w sytuacji tak jasnej radzi się wróżbity. Człowiek rozsądny zawsze i bez względu na jakiegokolwiek przepowiednie, kieruje się w życiu przede wszystkim swymi zasadami filozoficznymi, które są podstawą jego wewnętrznej wolności. Wróżby nie mogą w nas podważyć filozoficznego „ja”.

Jest rzeczą niezwykle ważną, by posiadać właściwe psychiczne nastawienie wobec przyszłych zdarzeń. Strach, niepokój o wynik wróżby, tak często widziany u ludzi, uwłacza godności ludzkiej, pobudza słabe umysły do pochlebstw i nieuzasadnionej wdzięczności wobec wróżbity tak, jak gdyby od niego zależała nasza przyszłość.

Można uciekać się do przepowiedni, ale czynić to trzeba z wewnętrznym spokojem, bez strachu, bez namiętności. Duchowa postawa wobec wróżb zamyka się w dwóch uczuciach: bez osobistych pragnień i bez odwracania się od tego, co ma się stać. Jak podróżny nie pragnie iść tą czy inną drogą, lecz tą, która prowadzi do celu, tak i my wobec przyszłych zdarzeń winniśmy mieć gotowość przyjęcia tego, co nam zsyła woła boża. Człowiek mądry radzi się wróżb w takich okolicznościach, kiedy rozum jego i umiejętności okazują się niewystarczające. Dotyczyć to winno przede wszystkim spraw mniejszej wagi, a także zaspokojenia prostej ciekawości.

4. ISTOTA BOGA

Prawda o istnieniu Boga, którą Epiktet bezwzględnie i namiętnie wyznawał i głosił, z konieczności nasuwała myśl o istocie Boga. Po pierwszym zasadniczym i narzucającym się pytaniu, czy Bóg istnieje, po jedynie możliwej twierdzącej na to odpowiedzi, popartej niezbitymi dowodami, z równą narzuca się siłą pytanie drugie: „Jakimi są bogowie”¹³¹⁾, „Jakież on”¹³²⁾. Jest wyrazem pobożności właściwe o bogach posiadać mniemanie¹³³⁾.

Na próżno w zachowanych źródłach szukałoby się rozdziałów specjalnie i wyłącznie dociekaniom o Bogu poświęconych. Umysł Epikteta, jak gdyby wrogi samej spekulacji, podobnie jak w kwestii o istnieniu Boga, tak i o jego istocie mówi często łącznie z nauką o wszechświecie i prawach w nim obowiązujących, najczęściej zaś łącznie z moralnym stanowiskiem człowieka i jego obowiązkami. Z całego więc dzieła Arriana trzeba poglądy mistrza o istocie Boga wyłuskać.

System stoicki sprowadza się do Boga jako do swej syntezy i swego źródła. Każda prawda tej doktryny osobno i wszystkie prawdy razem wzięte, opierają się na Bogu jako jego części, jego funkcje, jego sprawy. Nieubłagany surowy panteizm stoicki nie przyjmował nic bez Boga, wszystko wreszcie za Boga uważając i wszystko w Bogu widząc. Przy tak jasnej zwartości nauki nie można, zdawałoby się, pozwolić sobie na żadne odchylenie. Żaden stoik nic już nie mógł od Boga odłączyć, ani nic mu dodać. Powszechny panteistyczny teocentryzm godził wszystkich wyznawców portyku i wszystkim właśnie w odniesieniu do fundamentalnej prawdy o istocie Boga zapewniał jednolity kierunek myśli, tak łatwo dający się rozoznać i tak zgodny w swym historycznym rozwoju.

¹³¹⁾ Tamże 2, 14, 11.

¹³²⁾ Tamże 2, 14, 27.

¹³³⁾ Por. tamże Ench. 31, 1.

Trzecie z kolei istotne dla Epikteta pytanie dotyczy istoty człowieka, jego pozycji w świecie i stosunku do Boga. Por. Epiktet, dz. cyt. 1, 10 10; 2, 14, 12. 27.

Zapewne żaden z uczonych nie głosił z takim przekonaniem i z taką siłą zasad stoickich jak Epiktet. Żaden też w takim stopniu nie był przejęty prawdziwością swej doktryny, ani tak bardzo nie wynosił walorów swej nauki. Zaś praktyka życia czyni z Frygijczyka pierwszego apostoła stoicyzmu. Byłoby więc rzeczą zrozumiałą, gdyby z nazwiskiem Epikteta łączyło się pod każdym względem ugruntowanie nauki w duchu systemu, a samo imię tego filozofa było ostatnim słowem w wykazaniu, jak przemożnie dobry wpływ miała stoa na życie i na kształcenie szlachetnych i wielkich charakterów.

W rzeczywistości jest Epiktet tym myślicielem, który przebił się przez zamkniętą doktrynę stoicką i w zasadniczym, najczulszym miejscu dla całego systemu wyważył drzwi, by przez nie otworzyć drogę nowym ideom. Tym miejscem jest nauka Epikteta o istocie Boga. Choć przejął i zachował całość kształt dogmatów stoickich, chociaż, by być stoikiem, używa wyraźnie pojęć o Bogu panteistycznych i politeistycznych, niemniej od tych pojęć odbiega i równie wyraźnie posługuje się w swej teologii pojęciami monoteistycznymi, a nawet spirytualistycznymi. Bogata, żywa, szlachetna, płomienna dusza każe mu upatrywać w Bogu istotę jedną, najwyższą, wieczną, działającą niezmiennie według swej najwyższej świętości, największej dobroci i największego rozumu. Wbrew materialistycznemu panteizmowi, który razem ze szkodą głosi i który znowu zdaje się przekreślać, odróżnia Boga od świata i istotę bożą upatruje w bycie duchowym; właściwości zaś, jakie Bogu przypisuje, należą wyraźnie do znamion Boga duchowego i transcendentnego. Epiktet pierwszy odstępował od ortodoksji stoickiej i zwraca się do Boga monoteistycznego.

Przełamanie zwartego systemu kieruje Epikteta na nowe drogi. Myśl jego wychodzi ze źródła stoickiego, szuka oparcia na pojęciach Sokratesa, Platona, by wreszcie zbliżyć się do pojęć chrześcijańskiej teologii. Ten duchowy postęp myśli, świadczący o wahaniach i przemianach Epikteta, tak obcych jego charakterowi, a tak widocznych w jego nauce, jest najbardziej charakterystycznym rysem frygijskiego myśliciela

i sprawia, że Epiktet jak gdyby ciałem trzymał się teologii stoickiej, duchem zaś wzbijał się ponad stoicką powszechność materii do Boga czystego i duchowego¹³⁴). Przez Epikteta system stoicki doznał istotnych przeobrażeń.

Cała nauka Epikteta o istocie Boga obejmuje te pojęcia, które pokrywają się z dogmatami systemu stoickiego, oraz te, które od nich odbiegają. Nie znaczy to, aby każde pojęcie o Bogu należało wyraźnie i wyłącznie do doktryny jednej

¹³⁴) M. J. Lagrange widzi u Epikteta nieznanne dotychczas pierwiastki obce, jakie przeniknęły do jego nauki, oraz pewne doktrynalne zaburzenie, wynikające z sąsiedztwa innej doktryny, utrzymując, że źródłem tego są wpływy chrystianizmu. Nie widzi wprawdzie wpływów bezpośrednich, nie ma w Diatribach całkowitego zapożyczenia jakiejś idei z Nowego Testamentu; niemniej wpływy te są widoczne choć ukryte i pośrednie, zaczerpnięte z otaczającego imperium rzymskie i znanego w Rzymie ogniska chrześcijańskiego. I stoicyzm i chrystianizm żyły w umysłach Rzymian i nie mogły ani się nie znać, ani na siebie nie oddziaływać. Wyraźny jest nowy duch, jaki ożywia teologię Epikteta, oraz nowy sposób, w jaki swe teologiczne myśli przedstawia. Por. art. cyt. w *Revue Biblique* 1912, 5—21, 192—212.

Wybitny znawca Epikteta, A. Bonhöffer, porównuje w osobnym dziele naukę tego filozofa stoickiego z chrystianizmem i dokładnie analizuje wyrazy i myśli, na które mógłby mieć wpływ Nowy Testament. W wyniku swych dociekań Bonhöffer odrzuca możliwość jakiegokolwiek wpływu Nowego Testamentu na naukę Epikteta. Tezę swoją opiera na widocznym u Frygijczyka fanatycznym przekonaniu w prawdę stoicką, na jego wyłącznym wykształceniu w kulturze klasycznej i w całkowitej różnicy pojęć, oddzielających chrystianizm od hellenizmu. Przyznaje jednak, że Epiktet w wykładzie swoim posługuje się takimi wyrazami i takim językiem, jakiego używa wyznawca najbardziej czystego teizmu, zaś predykaty i funkcje Boga przypisywane, znaleźć można jedynie w charakterystycznych pojęciach teologii chrześcijańskiej. Por. A. Bonhöffer, *Epictet und das Neue Testament*, Giessen 1911, 341 ns.

Pytanie, czy i w jakim stopniu wpłynął chrystianizm na naukę Epikteta, jest kwestią osobną i zawiłą. Choć trudno byłoby ją rozstrzygnąć, wydaje się rzeczą pewną, że oba najżywotniejsze kierunki u progu nowej ery, stoicyzm i chrześcijaństwo, były w starożytnej Rzymie własnością umysłów ludzi oświeconych, że odbywając drogę obok siebie w jednym czasie i w jednym państwie, musiały w jakimś stopniu nawzajem się znać i nawzajem na siebie oddziaływać. Ten proces doktrynalny istniał i istnieje zawsze, nawet w odniesieniu do systemów nawzajem się zwalczających; jest to bowiem proces życiowy. Tym bardziej dotyczy to okresu, w którym żył Epiktet i w którym życie i wiara chrześcijan były powszechnie znane. Wypada zaś stwierdzić, że przywódcy rzymskiego życia intelektualnego musieli mieć lepszą i głębszą znajomość nowego ruchu religijno-społecznego.

szkoły. Często jedna i ta sama myśl raz pokrywa się z nauką stoicką, to znów tak brzmi, jak gdyby wzięta była z Sokratesa czy z Platona, czy z nauki chrześcijańskiej. Jeden i ten sam szczególnie raz w mniejszym czy większym stopniu jest stoicki, to znówu w mniejszym czy większym stopniu jest platoński czy chrześcijański. Nauka Epikteta idzie gzygzakiem i skłania się więcej raz ku jednej, raz ku drugiej stronie.

Epiktet głębiej i wnikliwiej niż ktokolwiek z jego poprzedników analizował życie i naturę człowieka. Umiał dostrzec dobre i złe jego skłonności i sprowadzić je do podstawy, do źródła, skąd się wywodzą. Tą podstawą to etyczny dualizm, który wpieryw tłumaczył istotę człowieka, a następnie istotę Boga.

Jak niemożliwą jest rzeczą, aby wszystkie dobre i złe przejawy życia ludzkiego pochodziły od jednej zasady, od rozsądku, tak niemożliwą okazało się rzeczą, aby jedna, choćby największa siła ludzka, rozsądek, opanowała człowieka. Rozsądek zawodzi, nie wystarcza. Siła filozoficzna jest za słaba i za mała. Człowiek nie jest całkowicie niezależnym i nic od nikogo nie potrzebującym wolnym duchem, który by sam sobie pod każdym względem wystarczał. Człowiek jest słaby, jest duchowo chory, ma świadomość swych błędów, braków i winy ¹³⁵). Człowiek potrzebuje lekarza, który by go wspierał i uleczył ¹³⁶).

Rozdwojenie w człowieku, przeciwstawianie się jednych skłonności drugim stąd pochodzi, że człowiek dwa odrębne posiada principia, duszę i ciało ¹³⁷). Oba te principia są w istocie swej różne. Ciało mamy wspólne ze zwierzętami ¹³⁸) i ze światem ¹³⁹), dusze zaś od Boga pochodzą i jako jego części są z Bogiem złączone i z Bogiem wspólne ¹⁴⁰). Chociaż i ciało i dusza od Boga pochodzą, chociaż ciało nasze wspañiale i mi-

¹³⁵) „Początkiem filozofii... jest świadomość naszej niewystarczalności i słabości w rzeczach koniecznych”. Epiktet, dz. cyt. 2, 11, 1.

¹³⁶) Por. tamże 3, 23, 30.

¹³⁷) Por. tamże 1, 3, 3.

¹³⁸) Por. tamże 1, 3, 3.

¹³⁹) Por. tamże 1, 14, 5.

¹⁴⁰) Por. tamże 1, 14, 6.

sternie jest zbudowane, niemniej jest tylko błotem ¹⁴¹), tak, że jest ono całkowicie od duszy inne, odrębne ¹⁴² i do tego stopnia jest człowiekowi obce, że właściwie do niego nie należy ¹⁴³). Gdyby człowiek żył tak, jak gdyby miał tylko ciało, przestałby być człowiekiem, a żyłby jak zwierzę ¹⁴⁴). Tym, co stanowi istotę człowieka, prawdziwe ludzkie „ja”, jest duch, jest rozum ¹⁴⁵). Właściwe dobro i właściwe szczęście człowieka należą wyłącznie do dziedziny duchowej ¹⁴⁶). Miłość ciała i świata z jednej, oraz miłość Boga z drugiej strony wzajemnie się wykluczają tak, jak wykluczają się szczęście i nieszczęście ¹⁴⁷).

To, co jest w człowieku, istnieć musi w całym wszechświecie. Człowiek jest obrazem, miniaturą wszechświata. Jeżeli w człowieku odróżnia się duch od ciała, od materii, a duch ciała się przeciwstawia, to i w całym wszechświecie odróżniać się musi najwyższa twórcza rozumna siła od cierpiącego podłoża, czyli odróżniać się musi duch od materii i tenże duch materii się przeciwstawia. W ten sposób kosmos ulega rozczłonkowaniu na ducha i materię. Duchem jest Bóg. Jak istotę człowieka stanowi duch i rozum, tak w rozumie i w duchu spoczywa istota Boga.

Jest w Diatrybach jeden cytat niezmiernie wymowny i charakterystyczny dla spirytualistycznego pojęcia Epikteta o istocie Boga, i gdyby nie inne miejsca, które znaczenie tego

¹⁴¹) Por. tamże 1, 1, 11; 4, 1, 100.

¹⁴²) Por. tamże 1, 1, 24; 1, 29, 5—6; 3, 1, 40; 3, 13, 17.

¹⁴³) Por. tamże 1, 1, 32; 3, 10, 15.

¹⁴⁴) Por. tamże 1, 3, 5—9; 2, 9, 1—5; 2, 10, 2.

¹⁴⁵) Por. tamże 1, 6, 13; 1, 6, 19—20.

¹⁴⁶) Nie uznaje Epiktet szczęścia ani nieszczęścia w odniesieniu do zwierząt pozbawionych rozumu. Por. dz. cyt. 2, 8, 5—6. Jeżeli zaś rzeczy zewnętrzne, a nawet ciało ludzkie nazywa dobrem, jak w dz. cyt. 3, 7, 4, czyni to ze względu na przyjęty powszechnie sposób wyrażania się. Dobrem per se nie jest nawet zdrowie. Por. tamże 4, 1, 76.

¹⁴⁷) Mistrz czyni wyrzuty uczniom swoim, że, zajęci zbyt sprawami przyziemnymi żyją tak, jakby posiadali tylko ciało, które jest źródłem niepokoju i wszelkich nieszczęść, a które tak małą winno grać rolę, jak gdybyśmy byli czystymi duchami, do których bardzo się zbliżamy. Por. tamże 1, 9, 12—16.

Według świadectwa Marka Aureliusza, nazywał Epiktet człowieka „Duszyczką dźwigającą trupa”. Por. M. Aureliusz, Rozmyślenia, 4, 41, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958.

cytatu osłabiają, stanowiłby on całkowity przełom w teologii stoickiej. Cytat ten brzmi: „Bóg (z natury swej) jest pożyteczny. Ale i dobro jest pożyteczne. Właściwą więc jest rzeczą, że tam istnieje natura dobra, gdzie istnieje natura Boga. Co jest więc naturą Boga? Czy ciało? Nie. Ziemia? Nie. Sława? Nie. Duch, wiedza, rozum? Zaiste”¹⁴⁸). Zdanie to najsilniejsze w całym dziele Arriana, potwierdza daleką drogę, jaką odbył stoicyzm Epikteta od pierwszych mistrzów portyku. Bóg wyraźnie odgraniczony od materii, jak duch ludzki wyraźnie odgraniczony od ciała, staje się Bogiem jak gdyby spirytualistycznym, czyli Bogiem według pojęć Sokratesa i Platona. W tym samym znaczeniu należy rozumieć inny, acz mniej mocny cytat Epikteta, w którym mistrz przypisuje bogom naturę czystą i dobrą¹⁴⁹), a najwyższą czystość, jaką do Boga tylko odnieść można, widzi w duchu: „Pierwsza więc i najwyższa czystość jest ta, która powstaje w duchu”¹⁵⁰).

W świetle wielu wypowiedzi, w których Epiktet wyrażnie i stanowczo upatruje prawdziwe dobro li tylko w duchu, Bóg Frygijczyka wydaje się być istotą tak obcą materii, jak obce jest ciało duchowi ludzkiemu, oraz istotą abstrakcyjną i spirytualistyczną. Są to myśli nie do przyjęcia dla ortodoksyjnego systemu, który na równi wszystko, a więc i Boga i wszelkie przedmioty do całości kosmosu włącznie zamknął w granicach jednolitej dynamicznej materii. Jeżeli zaś na innych miejscach wyraża się Epiktet w sposób panteistyczny w duchu swej szkoły, świadczy to o prawdziwych wahaniach filozofa w nauce najbardziej podstawowej dla całej jego filozofii religijnej, oraz, co jest bezsporne, o wielkim jego zbliżeniu się do Boga spirytualistycznego. Materializm tak mało zdaje się zajmować miejsca u Frygijczyka.

Nie można też z całą pewnością sądzić, że Bóg w nauce Epikteta jest czystym duchem i bytem całkowicie niematerialnym. Przeciw takiemu pojęciu czysto spirytualistycznemu prze-

¹⁴⁸) Epiktet, dz. cyt. 2, 8, 1—2.

¹⁴⁹) Por. tamże 4, 11, 3.

¹⁵⁰) Tamże 4, 11, 5.

mawiają wpieryw ogólne zasady systemu, do którego Epiktet należał i które go wiązały. Stoicy uznawali ducha i Boga właściwości duchowe przypisywali. Twierdzili jednak, że i duch jest tylko materią choć najdelikatniejszą. Stąd rozróżniali według słów Bonhöffera byty „grubomaterialne” i „duchowo-materialne”, przy czym oba te rodzaje bytów były dla nich tak różne, jak dla nas duch i materia ¹⁵¹). Nie wydaje się jednak, by Epiktet odrzucił tylko „grubomaterialne” i cielesne pojęcia w nauce o istocie Boga. Bowiern do tego stopnia zdaje się on odrzucać ciało jako istotę człowieka i materię jako istotę Boga, że to, co pod jakimkolwiek względem i pod jakąkolwiek postacią jest materią, nie może być istotą Boga. Większe zbliżenie do Boga jako do bytu niematerialnego jest u niego widoczne.

Więcej niż przez ogólne zasady systemu odbiega Epiktet z drugiej strony od spirytualistycznych pojęć o istocie bożej przez swą naukę o spaleniu świata ¹⁵²). Zgodnie z panteistyczną doktryną stoicką zaznacza wyraźnie, że „Jowisz przy spaleniu świata sam pozostaje” ¹⁵³), że „Jowisz żyje sobą i sam w sobie znajduje szczęście” ¹⁵⁴). Zatem przy końcu świata cały kosmos zniknie w Zeusie i w nim się zmieści. Zeus cały świat w siebie wchłonie. Chociaż Epiktet wprost nie wysnuwa wniosku o początku świata, niemniej z tekstu wynika, że świat musiał powstać przez panteistyczną emanację. Jeżeli Bóg cały kosmos w siebie wchłania, to konsekwentnie musiał tenże Bóg jako praistota świat cały w sobie od wieków posiadać i w czasie z siebie go wydać. Zatem świat ma początek w istocie bożej, z której powstał i z którą powinien się utożsamiać. Bóg więc tę samą ma naturę co świat, czyli razem ze światem jest bytem materialnym.

Ścisłe rozumowanie do takiego z nauki o spaleniu świata doprowadzić musi wniosku, któremu jednak Epiktet na innych

¹⁵¹) Por. A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart 1894, 79.

¹⁵²) Por. Epiktet, dz. cyt. 3, 13, 4—7.

¹⁵³) Epiktet, dz. cyt. 3, 13, 4.

¹⁵⁴) Tamże 3, 13, 7.

miejscach się przeciwstawia. Przyjmuje zasadę stoicką, by nie widzieć jej skutku. Wychodzi ze szkoły, do której należy, by dojść do pewnego punktu i, powodowany głęboko religijną duszą, z zapalem szukającą Boga jako istoty doskonalej, czystszej i duchowej, zmienia kierunek myśli. Oto charakterystyczne zbaczania, wahania, szukanie nowych dróg i wiązanie ich z systemem. Jak nie można powiedzieć, że Bóg Epikteta jest w czystym pojęciu bytem spirytualistycznym, tak też nie można twierdzić, że jest w wyraźnym stopniu bytem materialnym.

Inaczej niż w systemie brzmią uwagi Epikteta o świecie i o stosunku Boga do wszechświata. W stoicyzmie Bóg i świat są jedną i tą samą materią. Jeszcze Seneka, który przed Epiktetem najbardziej ze stoików akcentował duchową i etyczną stronę Boga, jasno i wyraźnie utożsamia Boga ze światem. Na próżno szukałoby się u Frygijczyka choć jednego takiego cytatu. Filozof ten tak jak czynił różnicę między Bogiem i materią, tak też wyraźnie rozgranicza Boga i świat. Oba te faktory do innej i różnej zdają się należeć istoty. Najdobitniej wynika to ze stosunku, w jakim wobec Boga stoją człowiek i wszechświat. Człowiek, który przez rozum i wolę jest częścią Boga, należy razem z Bogiem do świata duchowego, do „związku ludzi i Boga”¹⁵⁵⁾. Duch tylko czyni ludzi podobnych do bogów i jak bogowie potężnych; ciało zaś nasze jest małą częścią kosmosu¹⁵⁶⁾, z którym dzieli swe istnienie i z którym razem ginie. Tylko duszę naszą, wolę naszą, mamy zjednoczyć z Bogiem, zaś ciało i rzeczy zewnętrzne powierzyć mamy światu, który używa wszelkiej materii dla swego biegu i rozwoju¹⁵⁷⁾. Jeszcze wyraźniej przeciwstawia Epiktet Boga światu, gdy uczy, że jak z jednej strony wszystko co rodzi się z ziemi, na przykład rośliny oraz ciało nasze, ściśle związane

¹⁵⁵⁾ Tamże 1, 9, 4.

¹⁵⁶⁾ Por. tamże 1, 12, 26.

¹⁵⁷⁾ Por. tamże 3, 24, 94.

jest z kosmosem ¹⁵⁸), tak z drugiej strony dusze nasze bardziej związane są z Bogiem ¹⁵⁹).

Wszystko od Boga pochodzi, ale w ten sposób, że jedne byty są częściami Boga, drugie istnieją jako czyny Boga. Do czynów bożych należą zwierzęta ¹⁶⁰), ciało ludzkie ¹⁶¹) i konsekwentnie, ponieważ ciało nasze i zwierzęta związane są z kosmosem, do czynów bożych należy także wszechświat przez Boga stworzony, rządony i urządzony ¹⁶²). I ta dystynkcja wskazuje na różnicę między Bogiem i światem, świadczy niedwuznacznie o nauce Frygijczyka, że świat jest czynem Boga. Natomiast nazywa Epiktet Bogiem prawo boskie, według którego świat się rozwija, oraz porządek w świecie istniejący. Można by to prawo boskie nazwać naturą. Wprawdzie nie ma formalnej wzmianki w Diatrybach, że „Bóg” równa się „naturze”, niemniej wynika to z kontekstu i z treści niektórych cytatów ¹⁶³). Myśl ta zgodna jest z zasadami stoickimi i zdaje się odpowiadać stanowisku pośredniemu między panteistycznym systemem, a czystym spirytualizmem. Bowiem nie materia utożsamia się z Bogiem czy naturą, ale siła rozumna duchowa, jaka w materii się znajduje i materię kształtuje. Z drugiej strony pojęcia natury, prawa bożego, porządku w świecie, tak dobrze znane w stoicyzmie panteistycznym, mogą być zastosowane w odniesieniu do Epikteta tak jak w systemie. Poświadczą to nauka Frygijczyka o woli bożej, która zdaje się być nie czym innym, jak ustanowionym od wieków porządkiem natury ¹⁶⁴). Podporządkowanie się woli

¹⁵⁸) Kosmos i wszechświat oznacza u Epikteta to samo. Por dz. cyt. 1, 12, 24.

¹⁵⁹) Por. tamże 1, 14, 5—6.

¹⁶⁰) Por. tamże 2, 8, 5—10.

¹⁶¹) Por. tamże 1, 3, 3.

¹⁶²) Por. tamże 4, 7, 6; 2, 16, 33; 1, 12, 7; 3, 26, 28; 4, 1, 100; 4, 1, 102.

¹⁶³) „Władza rozumu na co jest nam wreszcie dana przez naturę?” Tamże 1, 20, 5. „Co więc jest podziwu godne? Poznać wolę natury”. Tamże 1, 17, 13. Por. tamże 1, 29, 13. 19; 2, 11, 6; 2, 20, 15; 3, 17, 6; 2, 20, 13; 4, 1, 51; 4, 5, 14.

¹⁶⁴) „Nauczyć się tak chcieć wszystkiego, jak się dzieje. Jak zaś się dzieje? Jak uporządkował ten, kto uporządkował”. Tamże 1, 12, 15. Por. tamże 1, 12, 28; 2, 6, 9; 2, 5, 24.

bożej na tym polega, by chcieć tego co ona chce i nie chcieć tego czego ona nie chce, a to dzieje się wtenczas, gdy chcemy rzeczy tak „jak one dane zostały”¹⁶⁵⁾.

Z wszystkich stworzeń dwom tylko bytom przypisuje Epiktet najwyższą godność części Boga: człowiekowi, w ścisłym znaczeniu duszy człowieka¹⁶⁶⁾ i słońcu¹⁶⁷⁾. Jedno i drugie nie jest materią, nie jest ciałem.

Niedwuznacznie uczy filozof, że słońce jest częścią bóstwa: Bóg stworzył słońce, poruszające się według woli bożej, ale tak to uczynił, że jest ono częścią Boga, małą częścią w stosunku do całego świata¹⁶⁸⁾. Byłoby się skłonny sądzić, że część co do istoty musi się pokrywać z całością, od której pochodzi, zatem słońce musiałoby pokrywać się z Bogiem i Bóg tak jak słońce musiałby być materią. Przeciw takiemu zdaniu przemawia powszechna opinia stoików i w ogóle całego świata starożytnego, że słońce nie jest ciałem materialnym, lecz duchowym, wykazującym swoje własne inteligentne ruchy, własną czystość i dobroć. Pogląd ten bez wątpienia podzielał Epiktet, przypisując słońcu nadzwyczajne siły i właściwości, jakich nie spostrzega się w reszcie świata fizycznego¹⁶⁹⁾. Stąd w słońcu widział Frygijczyk byt duchowy, a konsekwentnie, odgraniczając Boga od materii i Boga za byt raczej duchowy uważając, odgraniczył słońce także od materii i oba byty stawiał na równym szczeblu duchowym.

Chociaż koncepcja taka nie jest całkowicie wolna od wpływów panteistycznych, — zawsze bowiem słońce jest częścią Boga, niemniej i Bóg i słońce różnią się u Epikteta wyraźnie od materii. Wracając zaś do samej istoty Boga, należy podkreślić z naciskiem, że nigdy myśliciel ten nie utożsamia Boga ze światem materialnym i, jeżeli Bóg jego nie jest istotą czysto spirytualistyczną, to inaczej niż w stoicyźmie, wybitnie i jaskrawo do istoty duchowej się zbliża.

¹⁶⁵⁾ Tamże 4, 1, 101.

¹⁶⁶⁾ Por. tamże 1, 3, 3; 1, 1, 12; 1, 12, 26; 1, 17, 27.

¹⁶⁷⁾ Por. tamże 1, 14, 10.

¹⁶⁸⁾ Por. tamże 1, 14, 10.

¹⁶⁹⁾ Por. tamże 3, 22, 93.

Inaczej niż w systemie stoickim ustala Epiktet stosunek między człowiekiem i Bogiem, między wartością człowieka i wartością Boga. W sposób zdecydowany nie stawia człowieka na równym szczeblu z Bogiem, nie uczy, że człowiek równy jest Bogu. Takie pojęcia, pełne pychy, obce były filozofowi, który w poczuciu słabości, braków i błędów każe podejmować swym uczniom studium naukowe. Epiktet zakłada różnicę między Bogiem i człowiekiem, przyznając Bogu właściwości daleko wyższe. Rzuca tym nowe światło na istotę Boga, odbiegając od zasad panteizmu.

Dla stoicyzmu człowiek, a w każdym razie mędrzec był co do wartości i siły wewnętrznej równy Bogu. Za podstawę tej równości uważano rozsądek, nie różniący się istotnie w Bogu i w człowieku. Ze szczególnym zamiłowaniem akcentował te myśli Seneka. Dla niego człowiek jest równy Bogu, jeżeli o cnotę się stara i jest rzeczywiście cnotliwy. O własnych siłach można dojść do mądrości i do szczęścia przez rozum¹⁷⁰⁾, który jest Bogiem. Człowiek cnotliwy i szczęśliwy nie tyle służy Bogu, co Boga zatwierdza¹⁷¹⁾. Stąd człowiek mądry jest towarzyszem bogów. Sapiens „deorum socius”¹⁷²⁾, a najwłaściwszą oceną stosunków, łączących mędrca ze swoim Bogiem jest przyjaźń¹⁷³⁾. Pod pewnym względem mędrzec przewyższa nawet Boga. Dzieje się to wtedy, gdy człowiek przez walki i zasługi dochodzi do takiej szczęśliwości, jaką bogowie mają na mocy swej natury¹⁷⁴⁾.

U Epikteta można znaleźć cytaty, które w tym względzie są wyraźnym, choć dalszym echem wpływów stoickich, zawsze w pewnej mierze widocznych. Niekiedy wydaje się, że filozof tak bardzo blisko stawia człowieka obok Boga, jak gdyby on równał się Bogu. W dziedzinie rozumu, czytamy, nie jesteśmy

¹⁷⁰⁾ Por. Seneca, dz. cyt., Ep. 41, 1.

¹⁷¹⁾ „Nec servio Deo, sed assentio”. Seneca, dz. cyt., De prov. 1, 5, 4.

¹⁷²⁾ Seneca, dz. cyt., Ep. 31, 8.

¹⁷³⁾ „Inter bonos viros ac Deum amicitia est conciliante virtute”. Seneca, dz. cyt., De prov. 1, 1, 5.

¹⁷⁴⁾ „Hoc est, quo Deum anteceditis; ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam”. Seneca, dz. cyt., De prov. 1, 6, 5.

ani gorsi ani mniej wielcy niż bogowie nieśmiertelni; miarą bowiem rozumu nie jest ani długość ani wysokość, lecz zasady tegoż rozumu¹⁷⁵). Czystość i wielkość ducha zależy od „dogmatów”, czyli od dekretów, od zasad, a te są jednakowe u Boga i u ludzi. Zatem o ile ludzie zbliżają się rozumem do bogów, o tyle tak jak bogowie są wielcy i czysti. Podkreślić trzeba, że Epiktet w cytacie tym mówi o bogach, a nie o Bogu¹⁷⁶).

Przeciw temu pozornemu zrównaniu człowieka z Bogiem, odnoszącym się zresztą tylko do samego rozumu, przemawiają inne miejsca, przyznające Bogu zasadniczą wyższość. Na przykład: „Któż to ci mówi, że posiadasz tę samą siłę co Zeus”¹⁷⁷). Choć siła ducha ludzkiego jest wielka, daleko mu do siły Boga. W pięknym cytacie, w którym życie nasze porównuje Epiktet do służby wojskowej, radzi wykonywać nie tylko wolę i rozkazy wodza-Boga, ale nawet jego życzenia, które trzeba umieć odgadnąć. Rozkazy te pochodzą od wodza-Boga, któremu inni wodzowie-ludzie nie są równi ani co do siły, ani co do wzniosłości charakteru. Zatem człowiek co do swojej duchowej wartości stoi niżej od Boga. I wtenczas, kiedy Epiktet uczy, że dzięki rozumowi nie jesteśmy ani gorsi ani mniej wielcy niż bogowie nieśmiertelni, nic nie upoważnia do przyjęcia wniosku, że człowiek równy jest Bogu czy Zeusowi. Tego Arrian nigdzie nie napisał. Słusznie zauważa M. J. Lagrange, że nie jest przypadkiem użycie tu pojęcia „bogowie”, a nie „Bóg”¹⁷⁸). Zasadniczą myślą Epikteta, wynikającą z jego wykładu, a tak często widoczną w jego nauce jest to, by z Bogiem mieć stałą łączność, w Boga się wpatrywać i do Boga stawać się podobnym.

Epiktet nie zrównuje ludzi nawet z bogami. Człowiek jest przez ciało podobny do zwierząt, a przez rozum i duszę do bogów¹⁷⁹), to znaczy, że rozum i dusza są tym, co bogowie mają, co należy do ich istoty. Nie mają zatem ciała, które

¹⁷⁵) Por. Epiktet, dz. cyt. 1, 12, 26.

¹⁷⁶) Por. tamże 4, 11, 3.

¹⁷⁷) Epiktet, dz. cyt. 1, 14, 11.

¹⁷⁸) Por. M. J. Lagrange, art. cyt. w *Revue Biblique* 1912.

¹⁷⁹) Por. Epiktet, dz. cyt. 1, 3, 3; 1, 12, 26.

człowiek posiada na równi ze zwierzętami. Jeżeli zaś ciało jest główną przyczyną słabości, walki i błędów człowieka, to znaczy, że bogowie wolni od ciała, wolni są też od wszystkich skutków posiadania ciała. Zatem stoją wyżej od ludzi, bo są „z natury swej czysti i dobrzy”¹⁸⁰). Niemniej człowiek, chociaż ma przeszkodę w pracy nad sobą, ciało, winien iść za przykładem bogów i do nich się upodobnić. Ludzie o tyle sami stają się czysti i dobrzy, o ile do bogów przez rozum się zbliżają¹⁸¹). Jest to podobieństwo, nie zrównanie.

Na istotną różnicę, jaką Frygijczyk widzi między Bogiem i człowiekiem, wskazuje religijny kult Boga, którego cechą najbardziej zasadniczą jest uznanie wyższości Boga i naszej od niego zależności. Epiktet, podobnie jak wszyscy stoicy, zalecał gorliwie wewnętrzny i zewnętrzny kult religijny i sam dawał tego przykład innym¹⁸²). Potrzebą i głęboką własnością jego serca był kult wewnętrzny; stanowił on prawdziwą adorację Boga i osobistą pobożność filozofa. Do trzech jego znamion należy wiara w istnienie Boga, w celowe i sprawiedliwe działanie Boga, oraz posłuszeństwo wobec woli bożej¹⁸³).

Wydawać by się mogło, że Epiktet, który prawdziwe dobro upatrywał jedynie w duchu, zadowoli się samym kultem wewnętrznym, a zlekceważy lub wręcz odrzuci kult zewnętrzny z publicznymi ofiarami i modlitwami. Jeżeli człowiek nie przypisuje żadnej wagi przedmiotom materialnym, tym bardziej Bogu, najbardziej czystej i duchowej z wszystkich istot nie powinno zależeć na zewnętrznych ofiarach z płodów ziemi, zwierząt czy kadzidła, które oznaczać by mogły raczej despekt niż cześć. Tymczasem Epiktet niedwuznacznie uczy, że ludzie dobrze i słusznie postępują, jeżeli stosownie do starych, odziedziczonych tradycji rodzinnych, składają Bogu ofiary i oddają pierwociny. Mistrz poucza dalej, że te akty kultu zewnętrznego należy wykonywać jawnie, bez zaniebnień,

¹⁸⁰) Tamże 4, 11, 3.

¹⁸¹) Por. tamże 4, 11, 3.

¹⁸²) Por. tamże 1, 18, 15.

¹⁸³) Por. tamże, Ench. 31, 1.

zgodnie z możliwością, ale nie ze skąpstwem ¹⁸⁴). Ta zewnętrzna religijność jest właściwa dla wszystkich i wszystkim przystoi tym bardziej, że jej celowość i szczerowość powinna wypływać z wewnętrznej adoracji, którą symbolizuje i ujawnia ¹⁸⁵).

Jak dla całego stoicyzmu myśl o obecności Boga w duszy człowieka była niezmiernie żywa i wdzięczna, tak i Epiktet myśl tę mocno akcentuje i chętnie rozwija, by przekonać swych słuchaczy o wybitnej i wielkiej godności człowieka i pobudzić ich do wysokiego stopnia etycznego postępowania. W jednym z najbardziej żywych i pięknych miejsc w Diatribach tak opisuje penerację Boga w duszy ludzkiej: Człowiek z natury swojej ma znamię swego wysokiego szlachectwa, przyszedł bowiem od Boga, mając i nosząc w sobie jakąś duchową część Boga. Pamięć o tym stawia ludzi w szczególnym stosunku wobec Boga, powoduje wewnętrzne skupienie, czujność, uwagę odnośnie całego życia. Człowiek jedząc, rozmawiając, ćwicząc siebie, żywi i ćwiczy samego Boga, oraz z Bogiem rozmawia. Oglądanie posągu Boga taką powoduje siłę refleksji, że w tym momencie nie można nic złego ani zadecydować ani wykonać. Tymczasem człowiek wiedząc, że samego Boga w sobie posiada, że Bóg, który wszystko widzi i słyszy, zna dokładnie myśli i wszelkie jego wewnętrzne i najbardziej skryte poruszenia, ma odwagę splamienia swego Boga przez brudne myśli i pożądania, oraz przez bezwstydne haniebne uczynki, jak gdyby był nieświadomy swej natury i swej godności ¹⁸⁶). Jest w tych zdaniach jedna idea, ważna dla określenia istoty Boga, ta mianowicie, że Bóg obecny w duszy ludzkiej z tą duszą się nie utożsamia, Bóg zatem nie jest duszą ludzką, nie jest naturą ludzką, podczas gdy dla Seneki Bóg i natura i rozum są synonimami zgodnie z wymogami doktryny ¹⁸⁷).

Nie jest też Bóg rozumem ludzkim jak u Seneki. Jeżeli Bóg według Epikteta dał człowiekowi towarzysza, którym jest

¹⁸⁴) Por. tamże, Ench. 31, 5.

¹⁸⁵) Por. tamże, Ench. 31, 5.

¹⁸⁶) Por. tamże 2, 8, 11—14.

¹⁸⁷) Por. Seneca, dz. cyt., De tranqu. an. 11, 3.

duch opiekuńczy czyli demon, i ten demon jest rozumem naszym, tym samym Bóg różni się od demona, czyli od rozumu¹⁸⁸). Epiktet staje tu w połowie drogi. Uczy, że Bóg jest wewnątrz człowieka, ale nie wyjaśnia, co on we wnętrzu ludzkim czyni, co widzi. Wystarczy, że Bóg mieszka w człowieku i pamięć o tej prawdzie winna dostatecznie wpłynąć na moralne życie ludzkie. Bóg towarzyszy człowiekowi. Trzeba żyć razem z Bogiem i na Boga nieustannie się oglądać.

Wyraźne odróżnienie Boga od świata i mniej wyraźne, choć pewne odróżnienie Boga od człowieka jest oryginalnością Epikteta, który przez to zdaje się odwiązywać Boga od wszelkiej materii i wszystkich stworzeń, a najwyższej istocie zdaje się przydzielać stanowisko inne niż w panteizmie stoickim.

W większym stopniu i w sposób bardziej wyraźny zdaje się Epiktet odstępować od doktryny stoickiej, gdy określa przymioty i czynności Boga. Łączą się i mieszają w tym względzie pojęcia panteistyczne z monoteistycznymi, przy czym zdumiewającą jest rzeczą, że wyrażanie się monoteistyczne do tego stopnia przeważa, iż nierzadko ma się wrażenie, jakoby z kart Diatrybów przemawiał czysty monoteista. Pozwala to na wysnucie wniosku, że filozof zbliżył się bardzo do monoteizmu, nie poznawszy go w całej rozciągłości. Zawsze jeszcze znajdują się w jego nauce punkty mniej czy więcej odpowiadające systemowi, a niektóre głoszone zasady będą typowo stoickie.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że dla Epikteta istnieje tylko jeden Bóg. Nazywa go filozof wyraźnie „Theos”, lub, dostosowując się do wyrażań religii ludowej, „Zeus”. To pierwsza najwyższa istota, praistota, od wieków i po wszystkie czasy istniejąca, bez początku i bez końca. Od Boga wszystko pochodzi. On jest twórcą świata¹⁸⁹), bogów i ludzi¹⁹⁰), jest zarazem ojcem bogów i wszystkich ludzi¹⁹¹. To jedyna najpo-

¹⁸⁸) „Gdy zamkniecie drzwi i w pokoju nastanie ciemność, strzeżcie się, by nie mówić, że jesteście sami, bo tak nie jest. Bóg jest we wnętrzu i wasz duch opiekuńczy. I czy im potrzeba światła, by widzieć to co wy czynicie?” Epiktet, dz. cyt. 1, 14, 13—14.

¹⁸⁹) Por. tamże 4, 1, 102; 4, 7, 6.

¹⁹⁰) Por. tamże 2, 17, 25; 4, 12, 11.

¹⁹¹) Por. tamże 1, 19, 12; 1, 9, 7; 1, 3, 1.

teżniejsza istota wieczna, z którą żadna inna równać się nie może ani co do istnienia, ani co do mocy. Nie równają się „Bogu” lub „Zeusowi” „bogowie”. Epiktet wprawdzie używa często tych terminów bez różnicy. Gdy wskazuje na bóstwo, raz posługuje się pojęciem monoteistycznym, raz politeistycznym. W jednym zdaniu w odniesieniu do tej samej myśli zaczyna o Bogu, a kończy o bogach ¹⁹²). Każe uczniom swym iść za Bogiem lub za bogami, dziękować Bogu lub bogom, zwracać się do Boga lub do bogów.

Niemniej w sposób zasadniczy odróżnia Frygijczyk Boga od bogów. Widać to już stąd, że bogowie od Boga pochodzą, że Bóg-Zeus jest ojcem bogów. W istnieniu są bogowie ograniczeni. Stworzeni przez Zeusa są pierwszymi co do czasu istotami, ale i oni związani są prawami biegu wszechświata i przy końcu świata giną w Bogu ¹⁹³), podczas gdy Zeus sam pozostanie, by żyć sam w sobie i w sobie znaleźć odpocznienie ¹⁹⁴). Ograniczeni są bogowie także w działaniu. Jak sami z siebie nie mają istnienia, tak też sami z siebie nic nie mogą uczynić. To Bóg — Zeus od samego początku wyznaczył bogom kierunek i zakres działania, poza który nie mogą wykroczyć. Całym ich zadaniem jest wykonywanie woli jednego prawdziwego Boga, któremu nie mogą ani się sprzeciwić, ani uszczuplić jego wszechmocy. Jeżeli zaś Epiktet przypisuje bogom funkcje, właściwe tylko Bogu — Zeusowi, należy to rozumieć w tym sensie, że bogowie wykonują jedynie czynności, zlecone im przy stworzeniu przez Zeusa, jako jego narzędzia ¹⁹⁵). Stąd pochodzą wyrażenia Epikteta, odnoszące się do Boga i do bogów, jak na przykład: Bóg stworzył ludzi ¹⁹⁶), Bóg stworzył świat i wszystko co na nim się znajduje ¹⁹⁷), Zeus dał nam prawo ¹⁹⁸), Bóg dał nam narzędzia i ręce do pracy ¹⁹⁹), Bóg dał nam wolną

¹⁹²) Por. tamże 2, 14, 11.

¹⁹³) Por. tamże 3, 13, 4.

¹⁹⁴) Por. tamże 3, 13, 7.

¹⁹⁵) Por. tamże 1, 12, 25; 3, 22, 95.

¹⁹⁶) Por. tamże 1, 3, 1.

¹⁹⁷) Por. tamże 4, 7, 6.

¹⁹⁸) Por. tamże 1, 25, 3.

¹⁹⁹) Por. tamże 1, 16, 17; 2, 16, 13.

wolę i moc ducha ²⁰⁰), Zeus dał nam demona ²⁰¹), Bóg uczynił Eola zawiadowcą wiatrów ²⁰²), a bogini Fortunie powierzył opiekę nad losami ludzi ²⁰³). To znowu bogowie wprowadzają ludzi w świat ²⁰⁴), bogowie dali nam władzę używania rzeczy zewnętrznych ²⁰⁵), bogowie stworzyli zwierzęta ²⁰⁶). Ograniczenie i całkowita zależność bogów sprawia, że jeden jest tylko Bóg w ścisłym znaczeniu, który zawsze sprawuje władzę nad stworzeniami, wszystko widzi, o wszystkim dokładnie wie ²⁰⁷) i zawsze całym światem zarządza ²⁰⁸). Ten jeden najwyższy i prawdziwy Bóg jest najwyższą potęgą, najwyższą siłą pierwotną, od której wszystko pochodzi, której nic oprzeć się nie zdoła, z wyjątkiem jednej tylko woli ludzkiej, która przez Boga nam dana do tego stopnia jest niezależna ²⁰⁹), że nawet Bogu może się sprzeciwiać i nawet Bóg nie może nad nią wziąć góry ²¹⁰).

Jeżeli właściwości i działanie boskie odnosi Epiktet do jednego Boga, jak gdyby do źródła, nic dziwnego, że w naukach swoich najczęściej posługuje się pojęciem „Bóg”. Tam zaś, gdzie funkcja jaka przypada bogom, łatwo zauważyć, że dla Epikteta bogowie są jednością. Jest to jedność bogów co do woli i co do działania, jedność wspólna i zjednoczona, zawsze i we wszystkim zależna od Zeusa ²¹¹). Politeizm w ujęciu Epikteta żadnych samoistnych funkcji bogom nie przydziela i nie pozwala im na nic według ich własnej woli. Zatem politeizm Frygijczyka jest politeizmem *sui generis*. Można słusznie przyjąć, że Epiktet jest monoteistą, że zdecydowanie przyjmuje

²⁰⁰) Por. tamże 1, 6, 40.

²⁰¹) Por. tamże 1, 14, 12.

²⁰²) Por. tamże 1, 1, 16.

²⁰³) Por. tamże 4, 4, 39.

²⁰⁴) Por. tamże 3, 24, 53.

²⁰⁵) Por. tamże 1, 1, 7.

²⁰⁶) Por. tamże 2, 8, 10.

²⁰⁷) Por. tamże 1, 14, 7—12; 1, 14, 13—14; 2, 14, 11.

²⁰⁸) Por. tamże 4, 1, 155.

²⁰⁹) Por. tamże 1, 6, 40; 1, 1, 23; 1, 17, 21—27; 1, 19, 9; 4, 12, 12.

²¹⁰) Por. tamże 3, 3, 10; 1, 17, 27.

²¹¹) Por. A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, dz. cyt. 78.

jednego Boga, zaś politeizm w dużej mierze ogranicza, a nawet w pewnym sensie odrzuca ²¹²).

Najgłębsze przeżycia wewnętrzne i najważniejsze momenty swego życia łączy Epiktet wyraźnie z Bogiem, nie z bogami. Do bogów zwraca się sucho, pobieżnie i ogólnie, jak gdyby ze zwyczaju tylko ze względu na ogólnie przyjęty sposób wyrażania się, nie chcąc wcale, by przed człowiekiem stawiali oddzielnie bogowie starożytni jako największe potęgi opiekuńcze i kierownicze. Nic głębszego nie łączy filozofa z bogami, nie widać też większego wpływu, jaki poszczególni bogowie mieliby wywierać na życie człowieka. Zaś do Boga skłania się z serca, z głębi duszy, w gorących i wzruszających apostrofach, tak znamienych dla jego religijności. Do najpiękniejszych ustępów w Diatrybach należy cytata o rachunku sumienia, czyniony Bogu przed śmiercią, nie bogom, kiedy w chwili tak ważnej wylewa w potężnych uczuciach duszę swą przed Bogiem ²¹³). Bogu, nie bogom, powierza Epiktet losy swego życia, swą służbę i swe prace, a woli Boga, z którą jednoczył się bez szemrania ²¹⁴), poddaje własną wolę. Bogu, nie bogom, śpiewa hymn chwały i wdzięczności za wszystkie dobrodziejstwa ²¹⁵). Do Boga też, nie do bogów, odwołuje się po pomoc w najcięższych chwilach życia ²¹⁶). Bogu, który jest największą potęgą opiekuńczą, chce się podobać, a nie najmniejszym tego świata ²¹⁷).

Podobnie jak w życiu Epikteta, tak i w jego nauce niewiele znaczą bogowie. Niemniej na wielu miejscach filozof ich wymienia, częściej ogólnie, rzadko indywidualnie. Trudno przypuścić, by Epiktet mówił o bogach tylko ze względów utylitarnych, by nie wejść w jawną kolizję z religią ludową, by słuchaczom swym nie odbierać uświęconej tradycją wiary, oraz, by nie podrywać tym samym całej religii z wszystkimi

²¹²) Tamże.

²¹³) Epiktet, dz. cyt. 3, 24, 95—102; 4, 10, 11—14; 3, 5, 5—11.

²¹⁴) Por. tamże 2, 16, 42; 3, 24, 98—99.

²¹⁵) Por. tamże 1, 16, 15—17; 1, 16, 19—21.

²¹⁶) Por. tamże 2, 18, 29.

²¹⁷) Por. tamże 1, 30, 1.

zgunnymi z takiego stanowiska wynikającymi skutkami, szczególnie w odniesieniu do moralności ludu. Mimo zdecydowanej wiary w jednego Boga zachował filozof politeizm z bogami grecko-rzymskimi. Jednak i w tym przedmiocie cieszy się Frygijczyk własną oryginalnością. Polega ona na tym, że nasamprzód traktuje politeizm w szczupłych ramach, nie dając mu żadnej ważnej pozycji ani w nauce ani w życiu człowieka; następnie wnosi do religii ludowej swe własne nastawienie i pojęcia, by nadać jej charakter wyłącznie etyczno-religijny. Epiktet zdaje się przyjmować politeizm wyidealizowany. Odrzuca z religii ludowej to, co trąci niedoskonałością bogów, lub co się nie zgadza z jego poglądami, jak np. w sprawie podziemia. Nie szedł też za doktryną stoicką, gdy chodzi o alegoryczną interpretację mitów, tak powszechnie stosowaną w portyku, a jemu tak obcą²¹⁸⁾.

Z Diatrybów przebija wiara Epikteta w historyczne istnienie bogów i w historyczną prawdę mitów. Nie ma cytatów, które by wskazywały na wątpliwości w tym względzie poza wypadkami, które wyraźnie wymienia. I tak na przykład wymienia po imieniu najbardziej znane i drogie w starożytności bóstwa Junony, Minerwy, Apollina²¹⁹⁾, Merkurego²²⁰⁾, Herkulesa²²¹⁾. Broni z zapalem istnienia bogów wobec bezbożnych sceptyków i epikurejczyków, zarzucając im bezwstyd i zuchwalstwo²²²⁾. Jest rzeczą zrozumiałą, że Epiktet nie uznawał niczego, co by cień mogło rzucić na moralną stronę bogów. Pierwsze istoty przez Boga stworzone, nie obarczone ciałem²²³⁾, które jest główną przyczyną słabości i nieszczęść, współpracujące z Bogiem w dziele rządzenia światem, zawsze w łączności

²¹⁸⁾ W sposób alegoryczny tłumaczy Epiktet wyjątkowo podanie o rozbiściu Odyseusza, który, tonąc, prosi dziewicę o pomoc i ocalenie, ale równocześnie liczy tylko na dogmaty, to znaczy na własne duchowe siły. Por. tamże 3, 26, 33—44.

²¹⁹⁾ Por. tamże 3, 13, 4.

²²⁰⁾ Por. tamże 3, 1, 39; 3, 20, 12.

²²¹⁾ Por. tamże 2, 16, 44; 3, 24, 13.

²²²⁾ „Zaiste wdzięczni i pobożni ludzie, którzy codziennie spożywają chleb, a nic innego nie mają odwagi powiedzieć jak to, że nie wiedzą, czy istnieje Cerera, Prozerpina lub Pluto”. Tamże 2, 20, 32.

²²³⁾ Por. tamże 1, 3, 3; 1, 12, 26.

z Bogiem i w zależności z nim pozostające, nie mogą posiadać etycznych braków, ani popełniać etycznych błędów ²²⁴). Wszelka ich działalność może być tylko dobra i czysta, ponieważ bogowie „z natury swej są czysti i dobrzy” ²²⁵).

Optymizm Epikteta widział spełnienie celu życia na ziemi i konsekwentnie nagrodę i karę do tego życia odnosił. Odrzucił więc wszystko, co mitologia podała o życiu pozagrobowym. W szczególności nie wierzył w istnienie Hadesu, ucząc, że wszędzie są bogowie i demony ²²⁶). Zdanie to odpowiada całkowicie duchowi systemu, według którego moc boża spoczywa w całym świecie, a zwłaszcza w siłach natury. Wszystko więc, co moc bożą zawiera i co jest jej manifestacją, jest bogiem. Wydaje się jednak, że zdania tego, pochodzącego z ust Talesa, użył Epiktet raczej ze zwyczaju, jako formułki z nauczania stoickiego i jemu samemu trudno byłoby odnieść je w całej rozciągłości do swej nauki o bogach. Chociaż bowiem niemożliwością jest dociec, jaka była całkowita i pewna opinia Epikteta o bogach, niemniej jasnym jest, że upatrywał ich istotę w rozumie i w wartościach duchowych. Można by zatem przyjąć, że w myśl powtórnego za Talesem zdania, uważał Frygijczyk za bogów siły w przyrodzie przede wszystkim duchowe ²²⁷).

Ten jeden najpotężniejszy Bóg, stwórca i wszechwładny rządca świata, jest według Epikteta bytem doskonałym, nie wykazującym żadnego braku, żadnego błędu, żadnej słabości. Wszystko co najlepsze odnosi się do Boga. Jest on pod każdym

²²⁴) Podobnie odnosił się Frygijczyk do bohaterów homerowskich, w których chciał widzieć wzory cnót bez żadnej słabości. Klasyfikującym na to przykładem jest surowa ocena Homera, gdy ten przedstawiał Ulissesa, tęskniącego za żoną i płaczącego na skale. Epiktet nie zawahał się sklasyfikować ten szczegół jako bajkę i radzi nie wierzyć Homerowi, byleby tylko ocalić Ulissesa jako wzór stoickiej cnoty, wytrwałej w trudnościach, jako bohatera zawsze zadowolonego i szczęśliwego. Por. tamże 3, 24, 18—20.

²²⁵) Tamże 4, 11, 3.

²²⁶) Por. tamże 3, 13, 15.

²²⁷) Nie przeszkadzało to wcale, że Epiktet używał przyjętych zwyczajowo powiedzeń o wstąpieniu do podziemia. Por. tamże 2, 6, 18; 4, 1, 166.

względem doskonałością, w szczególności zaś jest najwyższą inteligencją, najwyższą cnotą, najwyższą dobrocią.

Bóg, którego istotą jest rozsądek, posiada naturę duchową i, co za tym idzie, atrybuty wszechobecności i wszechwiedzy. Bóg wszędzie obecny widzi wszystko i wie o wszystkim. Pojemność jego umysłu i zasięg jego uwagi są nieskończone w przeciwieństwie do człowieka, który równocześnie wszystkiego objąć nie może ²²⁸). I nie tylko poszczególne czyny ludzkie Bóg widzi ²²⁹). On zna nasze wewnętrzne życie, nasze najtajniejsze myśli i najszybsze chowane przed wszystkimi uczucia ²³⁰).

Wypowiedzi te, identyczne z tymi, jakie głosi czysty monoteizm, stają się panteistyczne ze względu na źródło, z którego się wywodzą: „Dusze nasze tak są z Bogiem związane i złączone, jak to tylko jest możliwe jako jego cząsteczki, jako mające częśćkę jego natury. Czy Bóg nie spostrzega wszystkich ich poruszeń, jak gdyby zrodzonych przez siebie?” ²³¹). Jeżeli dusze nasze są częściami i fragmentami Boga, wtedy Bóg poznaje je mechanicznie jako swoje i każdy ich ruch mechanicznie przyjmuje. Jest to surowy panteizm. Trudno było inaczej wyrazić się stoikowi, tym bardziej, że ten klasyczny panteistyczny cytat odnosi się do duchowego życia człowieka, które bierze początek w prostej linii z duchowego życia bożego. Nie dotyczy on ciała, materii, grubej materii, którą nosi człowiek, a która nie jest ani częścią Boga ani do istoty Boga nie należy. Można by zatem sądzić, że jest to panteizm częściowy, połowiczny.

Najwyższa inteligencja jest również najwyższą cnotą, najwyższą moralną doskonałością. Bóg, który najlepiej wszystko zna, musi też być sam w sobie najlepszy. Za najlepszą wiedzą musi iść najwyższa cnota ²³²). Jakikolwiek rozdzwięk

²²⁸) Por. tamże 1, 14, 8—11.

²²⁹) Por. tamże 1, 14, 1. 14; 1, 30, 1.

²³⁰) „Nie tylko czyny, lecz nawet myśli i poruszenia dusz naszych nie mogą być przed nim zakryte”. Tamże 2, 14, 11.

²³¹) Tamże 1, 14, 6.

²³²) „Cóż innego może być lepsze, niż to, co się Bogu podoba”. Tamże 2, 7, 13.

między wiedzą a cnotą jest dla Boga niemożliwy. Wszystko też, co on czyni, jest najwspanialsze i najwłaściwsze, bo z najbardziej etycznej istoty bożej pochodzi. Najwymowniej widać to w umiejętności rządzenia wszechświatem i całą ludzkością. Rządy swe sprawuje Bóg za pomocą prawa, które sam obmyślił i którym wszystko i wszystkich związał. Prawo to jest najpotężniejsze i najsprawiedliwsze²³³). Bóg jest sam w sobie święty i czysty²³⁴). Człowiek obraża Boga, którego nosi w duszy, przez czyny i myśli niegodziwe²³⁵). Tym samym Bóg posiada wewnętrzną piękność i cieszy się najwyższą własną szczęśliwością²³⁶).

I te wypowiedzi o czystości i świętości Boga, identyczne z czystym monoteizmem, mogą doprowadzić do stanowiska mniej lub więcej panteistycznego, jeżeli porówna się je z innymi cytatami i oceni w świetle doktryny systemu. Epiktet uczy, że czystość duszy posiada ten, kto ma prawdziwe dogmaty, dekrety, zasady²³⁷). Posiadanie zaś dogmatów zależy od rozsądku, który w istocie swej jest według stoicyzmu taki sam i u Boga i u ludzi, oraz, który człowieka zrównuje z Bogiem, co Frygijczyk w jakimś stopniu przyznaje²³⁸). Zatem konsekwentnie według stoicyzmu czystość ludzi rozsądnych równałaby się co do istoty czystości Boga i zrównałaby ludzi z Bogiem, czemu znowu na innych miejscach filozof przeczy. Także i tu głęboko religijną swą duszą szuka Epiktet Boga jako bytu doskonałego i monoteistycznego, by równocześnie logiką wracać do zasad stoickich i, jakby bojąc się, by ich nie przekreślić, każe swej myśli iść środkiem między monoteizmem i panteizmem, to jednej to drugiej więcej dotykając strony.

²³³) Por. tamże 1, 29, 13.

²³⁴) Por. tamże 4, 11, 5.

²³⁵) Por. tamże 2, 8, 14.

²³⁶) Por. tamże 3, 13, 7; 3, 24, 19.

²³⁷) „Duchem czystym jest ten, kto posiada dogmaty jak trzeba”. Tamże 4, 11, 8.

²³⁸) Por. tamże 2, 8, 11—14; 1, 1, 2; 1, 14, 6.

Frygijczyk to co jest boskiego w człowieku, czyli rozum ludzki, nazywa demonem. Por. tamże 1, 14, 12 nss.

Nie może Bóg zamknąć się w swej najwyższej doskonałości i sam tylko cieszyć się swą cnotą. Musi robić użytek ze swych zdolności i mocy i skoro stworzył świat i ludzi, okazuje się też najlepszym ojcem, opiekunem, dawcą wszelkich dóbr, słowem, jest najwyższą dobrocią, jest pod każdym względem pożyteczny ²³⁹). Nic też nie jest w Bogu rzeczą więcej widoczną, a dla człowieka bardziej wzruszającą, jak dobroć Boga. Cały stosunek Boga do ludzi da się określić w słowach: dobry król, prawdziwy ojciec ²⁴⁰), opiekun ²⁴¹), o wszystkich nieustannie się troszczący ²⁴²). Z ojcowską miłością powołuje nas Bóg do szczęśliwości i pragnie, by wszyscy ludzie jako jego dzieci były szczęśliwe podobnie, jak on jest szczęśliwy ²⁴³). Byłoby niegodziwością i bezbożnością myśleć, że jest inaczej ²⁴⁴). Dba szczególnie o duszę człowieka i udziela mu moralnej wewnętrznej pomocy i siły, by go w dobrem podtrzymać i utwierdzić ²⁴⁵), chronić go od upadków w duchowych walkach i wewnętrznych burzach ²⁴⁶).

Wiara Epikteta w dobroć bożą jest tak potężna, a przy tym tak jasna i promienna, że nic w żadnym wypadku, nawet utrata wielkiego dobra czy największe nieszczęście, nie potrafi tej wiary zburzyć ani osłabić ²⁴⁷). Nigdy żadnego zarzutu Bogu nie stawia, nigdy o nic Boga nie oskarża. Z radością i dumą jest Frygijszyk adwokatem Boga, obrońcą jego dobrotliwych rządów i ojcowskiej serdecznej opieki ²⁴⁸). Bóstwo zawsze jest wierne, dobroczynne i wspaniałomyślne ²⁴⁹). Bóg jest zawsze najwyższą i najzyczliwszą człowiekowi potęgą opiekuńczą ²⁵⁰).

Do pojęć o istocie Boga monoteistycznych, częściowo spi-

²³⁹) Por. tamże 1, 19, 12.

²⁴⁰) Por. tamże 1, 6, 40.

²⁴¹) Por. tamże 1, 9, 7.

²⁴²) Por. tamże 3, 24, 15.

²⁴³) Por. tamże 3, 24, 19.

²⁴⁴) Por. tamże 3, 24, 19.

²⁴⁵) Por. tamże 2, 18, 13; 4, 4, 18, 47.

²⁴⁶) Por. tamże 2, 18, 29.

²⁴⁷) Por. tamże 4, 1, 101, 172; Ench. 11.

²⁴⁸) Por. tamże 1, 29, 46—50; 2, 16, 42; 3, 24, 112 ns.

²⁴⁹) Por. tamże 2, 14, 13.

²⁵⁰) Por. tamże 1, 30, 1.

rytualistycznych i częściowo panteistycznych dochodzą te pojęcia Epikteta, które same w sobie są całkowicie stoickie. Należy do nich poruszona już nauka Frygijczyka o wszechobecności i wszechwiedzy bożej, o pochodzeniu duszy ludzkiej, a przede wszystkim nauka o początku i końcu świata z wszystkimi stąd wynikającymi myślami. Mimo odróżnienia Boga od świata, Epiktet miesza jeszcze najwyższą istotę z kosmosem, źródło życia z tym co żyje i istnieje, jedno i drugie włącza w całość nierozdzielną i wiąże odwiecznymi, niezmiennymi, koniecznymi prawami. Świat po spaleniu ma być wchłonięty przez Boga, podobnie jak w Bogu istniał przed stworzeniem²⁵¹). Jednostka jest tylko epizodem, znikającym momentem w biegu całości. W rozwoju i biegu świata widać wolę i opatrność bożą, wszakże w ten sposób, że jakakolwiek zmiana jest niemożliwa. Wszystko dzieje się tak, jak się dzieć musi. Wola boża to niezwykły i misterny, nieublagany i nieodwracalny porządek natury²⁵²). Opatrność boska to nadzwyczajna, ale nieodmienna celowość i związek tak w całości świata, jak i w poszczególnych przedmiotach, oraz prawo wszędzie widoczne²⁵³). Wszystko, także człowiek, włączony jest w porządek i w bieg świata, któremu nie wolno się przeciwstawiać. Bezwarunkowe poddanie się temu porządkowi jest wyrazem mądrości, gdyż wszystko dzieje się według woli i opatrności bożej. Lepsze przecież jest to, czego Bóg chce, niż to, czego my chcemy. W ten sposób, skoro człowiek poddaje się Bogu, następuje najpiękniejsza i najwartościowsza harmonia życia i świata, najbardziej pożądana zgoda stworzenia z Bogiem²⁵⁴): Epiktet przekonaniem i praktyką tę harmonię realizował, zawsze bowiem z największą radością i bez żadnego sprzeciwu woli bożej się poddawał²⁵⁵).

Są niewątpliwie w nauce Epikteta o Bogu pojęcia panteistyczne i monoteistyczne. Jedne z drugimi się mieszają,

²⁵¹) Por. tamże 3, 13, 4.

²⁵²) Por. tamże 1, 12, 15 nss.

²⁵³) Por. tamże 1, 14, 16; Ench. 31, 1—4.

²⁵⁴) Por. tamże 1, 17, 28.

²⁵⁵) Por. tamże 3, 5, 7—11.

jedne występują obok drugich. Ale też, ogólnie rzecz biorąc, pojęcia monoteistyczne, które zdecydowanie u Frygijczyka przeważają, biorą górę nad pojęciami panteistycznymi, których jest bez wątpienia mniej i które są słabsze. Z kart Diatrybów, pozwalających dostatecznie odkryć bogatą i religijną duszę Epikteta, wyłania się nie tylko i nie tyle Bóg stoicki, który jeszcze miesza się ze światem, który zarazem nie jest Bogiem skoro jest wszystkim innym, ile raczej Bóg monoteistyczny, częściowo spirytualistyczny, będący najwyższą ze wszech miar doskonałością, świętością, czystością, potęgą, dobrocią, rozumem, przed którym chętnie, z radością i bez zastrzeżeń schyla się głowę.

Na tym polega największa oryginalność i sława Epikteta, że teologią swą najbardziej się zbliżył do monoteizmu spirytualistycznego wśród wszystkich filozofów portyku. Zaś głębokim i gorącym uczuciem religijnym, posuniętym do serdecznych i wzruszających wyłań duszy, tak jak nikt w całej starożytności klasycznej ożywił swe stałe obcowanie z Bogiem i bezpośrednią z nim łączność.

Nowe i świeże teologiczne myśli Epikteta stają się bardziej jasne, gdy się je odniesie do tych miejsc w Diatrybach, w których filozof zdaje się wypowiadać o Bogu osobowym. W łączności z personalistycznymi pojęciami religijnymi, monoteizm i spirytualizm Epikteta nabiera większej siły i wyrazistości.

5. BÓG OSOBOWY

Bóg monoteistyczny i spirytualistyczny przy równoczesnych pojęciach teologii panteistycznej nie jest jedynym wyłomem w stoickiej ortodoksji Epikteta.

Rozbicie jednolitego i zwarte go monizmu przez ostre rozróżnienie między duchem i materią, doprowadzić musiało w jakimś wyraźnym stopniu do pojęć o Bogu spirytualistycznym. Filozof umiał z tej prawdy wysnuć dalsze wnioski. Przejęty posłannictwem adwokata i obrońcy Boga takiego, jaki

umysłowi jego się przedstawiał, razem z duchową naturą przypisuje mu najwyższą doskonałość etyczną i umysłową, wynoszącą go ponad wszelkie inne byty. Epiktet zrobił wielką próbę oderwania Boga od świata i próby tej rzeczywiście skutecznie dokonał. Wychodzi z systemu i do niego wreszcie wraca, by dochować wierności dogmatom szkoły, by nie rozbić całego stoicyzmu; jednak poza pierwszą i ostatnią nicią, którymi świat związał z Bogiem w jednolitą substancję, w całej bodaj nauce jak gdyby odwiązał Boga od materii. Epiktet nie utożsamia Boga z wszechświatem, ani z człowiekiem, ani z rozumem, ani nawet z naturą, mimo że o niej często mówi. Od wszystkich tych pojęć Bóg Epikteta jest w wysokim stopniu niezależny, jest tego wszystkiego, co te pojęcia oznaczają, panem, opiekunem, dobroczyńcą. Żadnego z tych pojęć filozof Bogiem nie nazywa i do żadnego z tych pojęć jak do Boga się nie zwraca. Frygijczyk szuka innego Boga, choć mówi o nim w ramach systemu. Bóg stoicki jest zbyt niedoskonały, jest za mało znaczący. Do takiego Boga nie można się zwracać z pełnym wewnętrznym oddaniem, z uczuciem winy, ze świadomością, że serce swe kieruje się do swego pana, ojca, dobroczyńcy. Nie odpowiada on głęboko i wprost namiętnie religijnej duszy Frygijczyka.

Bóg jeden i pod każdym względem doskonały, oderwany od ciała i od materii sprawia, że Epiktet w sposób specyficzny o Bogu się wyraża i do niego się ucieka, że formuje się specyficzny stosunek filozofa do Boga, że specyficzne przypisuje mu zdolności i działania. Tą specyficzną właściwością jest wyłaniający się z Diatrybów Bóg w jakimś stopniu osobowy, Bóg o jakimś wyraźnym zabarwieniu personalistycznym. Na żadnym miejscu nie wspomina Frygijczyk wprost o osobie Boga, nigdzie Boga osobą nie nazywa, — pojęcia tego najprawdopodobniej dobrze nie znał — niemniej często tak się o Bogu wyraża, jak gdyby on był osobą; tak do Boga się zwraca, jak czynią to ci, którzy za osobę go uważają. Epiktet akcentuje treść tego, co o osobie stanowi i decyduje.

Bóg personalistyczny, aczkolwiek niejasno i niedostatecz-

nie poznany, mglisto i powierzchownie przedstawiony²⁵⁶), jest dalszą nową cechą, najbardziej charakterystyczną i oryginalną dla nauki Epikteta, który i w tym punkcie przekroczył widocznie granice systemu. Tej twórczej i oryginalnej myśli nie mogą przekreślić inne cytaty filozofa, które, jak przede wszystkim nauka o końcu świata, zamykają Boga w zwartych terminach doktryny stoickiej. Raczej są one dowodem na ciasność i niewystarczalność tradycyjnej filozofii portyku, na wahania Epikteta, na szukanie nowych dróg, by ideę o Bogu, związaną jeszcze z dogmatami stoickimi, wszechstronnie uwypuklić, wzbogacić nową treścią, odpowiadającą jego metafizyce. Z widocznych, choć nie całkowicie jasnych pojęć Epikteta o Bogu monoteistycznym i spirytualistycznym, wynikają jeszcze mniej jasne, choć widoczne pojęcia o Bogu personalistycznym.

Obok pojęć rozumowych zapewne niemałą rolę odegrała tu, jak w całej zresztą teologii Epikteta, żywiolowo religijna dusza filozofa, która z taką łatwością i z taką siłą pchała go do Boga-ojca, by wielbić i służyć mu, z taką ufnością i wdzięcznością kazała liczyć zawsze na Boga potężnego i chętnego dawcę wszelkich dóbr, z taką radością żyła w łączności i w towarzystwie Boga, najlepszego i najmożniejszego opiekuna. Bóg doskonały, pierwsza myśl nauki i życia Epikteta, był dla niego jak gdyby Bogiem żywym, jak gdyby osobą, występującą z personalnymi uzdolnieniami²⁵⁷).

M. J. Lagrange, zastanawiając się nad stosunkiem Epikteta do chrystianizmu i wpływem Nowego Testamentu na naukę filozofa, widzi wielkie podobieństwo między duszą Epikteta i duszą chrześcijanina, gdy chodzi o duchową postawę wobec Boga. Stoicyzm w wykładzie Epikteta daleki jest od rygorystycznego panteizmu, akcentuje z łatwością takie przeżycia religijne, przez które chrześcijanin zwraca się do swego Boga²⁵⁸). Charakterystyczną cechą dla Frygijczyka jest

²⁵⁶) Cała starożytność nawet przez swych najwybitniejszych przedstawicieli nie znała należycie pojęcia Boga osobowego.

²⁵⁷) Jakiś bardzo nieznaczny wpływ mogła mieć na Epikteta religia ludowa ze swą personifikacją bóstw, w szczególności Zeusa.

²⁵⁸) Por. M. J. Lagrange, art. cyt. w *Revue Biblique*.

„le sentiment religieux envers Dieu, un Dieu très parfait et presque personnel. On dirait, qu'il s'adresse à une personne" ²⁵⁹⁾).

Klasyczna definicja osoby, podana przez Boecjusza „*rationalis naturae individua substantia*”, lub przez św. Tomasza z Akwinu „*distinctum subsistens in natura rationali*”, odpowiada w znacznym stopniu określeniom Boga Epikteta. Nie utożsamia się dla Frygijczyka Bóg ze światem, z naturą uniwersalną. Jest Bóg Epikteta od świata odłączony, on światem rządzi. Zaś to, co najbardziej akcentuje byt samodzielny i indywidualny, co specjalnie charakteryzuje osobę, rozum i wola ze zdolnością działania według ściśle określonej intencji, znaleźć można dość wyraźnie również u Epikteta. Jeżeli się doda, że filozof zwraca się do takiego Boga dobrowolnie, z największą uległością, wdzięcznością, z poczuciem słabości i z nadzieją otrzymania pomocy, trudno nie wysnuć wniosku, że Epiktet staje przy swoim Bogu, jak gdyby przy Bogu osobowym.

Z całego dzieła Diatrybów dowodem najmocniejszym i najbardziej przekonującym na pojęcia o Bogu osobowym, są rozdziały o woli bożej, a w szczególności zdania o rozkazach, o przepisach, o zarządzeniach Boga. Są to terminy nieznane dotąd w stoicyzmie, założeniom i duchowi systemu obce. Bóg Epikteta zdaje się wykonywać czynności specjalne, nie w ramach natury, jako istota wolna; zdaje się działać tak czy inaczej według swej woli i odrębnej intencji, niezwiązanej z naturą i od niej niezależnej ²⁶⁰⁾.

Nie zawsze idzie filozof po tej linii. Zna on dogmaty swej szkoły, którymi się kieruje i według których każe postępować. Wola boża sprowadza się do praw natury, w których

²⁵⁹⁾ Por. tamże.

²⁶⁰⁾ Nawet A. Bonhöffer, który z upodobaniem przedstawia Epikteta jako dogmatycznego stoika i żadnych innych wpływów choćby najmniejszych w jego nauce przyznać nie chce, zmuszony jest stwierdzić, pisząc o stosunku filozofa do Boga osobowego, zwłaszcza o ufności, miłości i wdzięczności względem Boga, że myśli Frygijczyka są niewyraźne, blade i mgliste w porównaniu z tym, co chrześcijanin wie o swoim Bogu osobowym. Por. A. Bonhöffer, *Epictet und das Neue Testament*, Giessen 1911, 360.

jest zamknięta i w których się objawia. Trzeba rzeczy brać tak jak są i wolę swą uzgodnić z naturą. Wszystko co dobre i złe może człowiek poznać, osiągnąć lub uniknąć, gdyż Bóg dał mu władzę poznania i władzę zapanowania nad wszystkimi skłonnościami²⁶¹). Władza ta leży w naturze człowieka i nikt ani nic odebrać nam jej nie może²⁶²). Trzeba pragnąć tego tylko co jest w naszej mocy, czyli tego, co leży w rozumie i woli, a co samo w sobie jest wolne i nieskrępowane; rzeczy zaś zewnętrzne trzeba powierzyć losowi²⁶³). Taki jest porządek i bieg świata. Kto mu się dobrowolnie podporządkuje, znajdzie szczęście; kto zaś wybiera to, co biegowi świata się sprzeciwia, pogrąża się w troskach, trwodze, zazdrości, w pragnieniach, których nie zaspokoi i wysiłkach, którym nie sprosta. Przyjęcie lub odrzucenie woli bożej, złożonej w naturze i w zewnętrznych okolicznościach życia, samo przez się wywiera niechybnie swe skutki. Człowiek otrzymał od Boga wszystkie potrzebne dary, by wolę swą uzgodnił z wolą bożą; otrzymał odwagę, męstwo, cierpliwość, łagodność, wielkoduszność²⁶⁴).

Stoik tak musiał się wyrazić, że wola ludzka naturalną swą siłą znajduje wolę bożą, złożoną w naturze. Ale Epiktetowi taka wola boża nie wystarcza. Prawo natury, które z bezwzględną koniecznością obejmowało cały świat niezawodnym łańcuchem przyczyn i skutków, było zbyt suche, zbyt sztywne, by ożywić stosunki między Bogiem i człowiekiem. Tak mało dawało ono miejsca człowiekowi, tak bardzo ograniczało działanie Boga. Nie sprzyjało wcale serdecznym i głębokim uczuciom dla Boga, nie pozwalało Bogu przyciągać z wielką siłą człowieka. Na miejsce natury wchodzi Bóg, Bóg dobry, mądry, potężny. On staje się ostatnim i najwznioślejszym

²⁶¹) Por. Epiktet, dz. cyt. 3, 24, 2—5.

²⁶²) Por. tamże 1, 6, 40; 4, 1, 90. 100.

²⁶³) Por. tamże 1, 1, 21; 1, 25, 1; 2, 5, 4; 2, 1, 4; 3, 22, 38; Ench. 6.

²⁶⁴) „Patrz na siły, jakimi zostałeś obdarzony. A spostrzegłszy je, powiedz: ześlij teraz, Zeusie, jakiegokolwiek zechcesz niebezpieczeństwo. Dałeś mi bowiem siły, uzbrojenie i środki, które ozdobą będą dla mnie we wszystkim, cokolwiek mi się przydarzy”. Tamże 1, 6, 37. Por. tamże 1, 6, 28; 3, 8, 6; Ench. 10.

celem człowieka, najgłębszym motywem wszelkiej pracy nad sobą. Takiemu Bogu każe filozof działać nie tylko przez powszechne prawa natury, ale jeszcze specjalnie przez rozkazy, zarządzenia, przepisy. To prawo boże. To jak gdyby specjalna wola boża, odwiązana od praw natury, wola personalna. I z taką wolą bożą trzeba się zgadzać, takiej woli bożej trzeba słuchać.

Mistrzem i wzorem posłuszeństwa Bogu bez najmniejszego zastrzeżenia jest sam Epiktet. Wśród wszystkich cytatów najpiękniejsze w tym przedmiocie i wprost wzruszające są te myśli, które filozof zestawiał już naprzód na godzinę swej śmierci. Zapewne były one częstym przedmiotem jego medytacji. Można by je nazwać modlitwą na ostatnią godzinę. W Diatribach znajdujemy dwie takie modlitwy²⁶⁵). Przebija z nich głęboka, szczerą, czystą, duchową radość, wynikająca ze świadomości, że całe życie filozofa było najwierniejszą służbą Bogu, całkowitym oddaniem się jemu bez szemrania i bez buntu. To ostatni rachunek sumienia z całego życia z ostatnim najgłębszym aktem uległości i z ostatnią największą radością, niepodobną do żadnej innej w życiu. Radości towarzyszy ostatni akt najgłębszej Bogu wdzięczności za wszystkie dobrodziejstwa. Nie wspomina tu Epiktet o naturze. Za to stale używa terminu Bóg. I prawie niemożliwą byłoby rzeczą, by tak serdecznie wylać swą duszę przed bliżej nieznaną i nieokreśloną naturą. To jak gdyby osoba zwracała się do osoby z tym wielkim pragnieniem, by powiedzieć Bogu, że całe życie jej było uzgadniane z przykazaniami i z rozkazami najwyższego pana, a nie tylko troską o zachowanie swej wolności: „Jaką czynnością chcesz być zajęty w chwili śmierci? Co do mnie naprawdę życzę sobie, aby śmierć znalazła mnie zajętego wykonywaniem jakiejś szlachetnej pracy, dobrotliwej, pożytecznej dla wszystkich, czynności wzniosłej. Jeśli wśród takich czynności nie mógłbym umrzeć, tego naprawdę pragnę w czym nie mogę doznać przeszkody, a co jest dla mnie możliwe, by mnie śmierć zastała zajętego doskona-

²⁶⁵) Por. tamże 3, 5, 7—11; 4, 10, 12—17.

leniem siebie samego”²⁶⁶). „Jeżeli więc śmierć znajdzie mnie zajętego takimi sprawami, wystarczy mi ręce wznieść do Boga i powiedzieć mu: nie zaniedbałem tych sposobności, jakie od ciebie otrzymałem do poznania rządów twoich i do słuchania ich. Nie przyniosłem ci hańby w tym, co do mnie należało. Oto, jaki użytek zrobiłem z przekonań i z wyobrażeń. Czy kiedykolwiek cię oskarżałem? Czy ze smutkiem znosiłem cokolwiek się stało, lub czy chciałem, aby było inaczej? Czy uchybiłem obowiązkom wobec innych?”²⁶⁷).

Jeszcze piękniejszy i dokładniejszy jest końcowy rachunek sumienia w drugiej wersji: „Chcę umrzeć, bym mógł powiedzieć Bogu: czy ja w czymkolwiek przekroczyłem twoje rozkazy? Czy dla innych rzeczy używałem zdolności, jakie mi dałeś? Czy inaczej używałem swych uczuć i swoich myśli? Czy kiedykolwiek czyniłem ci zarzuty? Czy zganiłem twe rządy? Byłem chory, ponieważ ty tego chciałeś. Chorowali także inni, ale ja chorowałem chętnie. Byłem biedny, bo tego chciałeś i byłem takim z radością. Nie sprawowałem urzędu, bo nie chciałeś tego, nie pragnąłem nigdy władzy. Czy z tego powodu widziałeś mnie więcej smutnym? Czy ja nie stawałem przed tobą zawsze radosny, zawsze gotów na to, co mi rozkażesz, na co dasz mi znak? Czy chcesz, bym teraz opuścił ucztę? Odejdę. Ja ci jak tylko mogę największe dzięki składam, żeś raczył dopuścić mnie do twego widowiska, do oglądania dzieł twoich, do zrozumienia twoich rządów. Niech umrę o tym myśląc, o tym pisząc, to czytając”²⁶⁸).

Epiktet chętnie i często przyrównuje życie do uczty, do widowiska, do igrzysk, w których Bóg wyznacza człowiekowi rolę do odegrania²⁶⁹). Spędziwszy życie w posłuszeństwie Bogu można ze spokojem powiedzieć: „Do tego czasu zostałem dla ciebie, nie dla kogo innego. I teraz odchodzę, by cię słuchać”²⁷⁰).

²⁶⁶) Tamże 4, 10, 12—13.

²⁶⁷) Tamże 4, 10, 14—16.

²⁶⁸) Tamże 3, 5, 8—11.

²⁶⁹) Por. tamże 2, 16, 37; 4, 7, 13; Ench. 15. 17. 36.

²⁷⁰) Tamże 3, 24, 97.

Jest w tym rachunku sumienia — modlitwie mowa o rozkazach Boga. Epiktet nierzadko posługuje się tym terminem, lub innym podobnym co do znaczenia. I tak poucza swych słuchaczy o woli Boga, gdy mówi o przepisach Boga ²⁷¹), o zarządzeniach i rozkazach Boga ²⁷²).

Filozof przeciwstawia wodza Boga — wodzom ludziom i, uważając życie ludzkie za sztukę wojenną, zaleca odgadywanie woli i wykonywanie wszystkiego, „cokolwiek wódz (Bóg) rozkaże” ²⁷³). Wódz — Bóg staje naprzeciw wodza — człowieka; obaj różnią się wyraźnie „i co do siły i co do wzniosłości obyczaju” ²⁷⁴). Obaj wykazują w działaniu jak gdyby odrębne cechy osobowe.

W nauce Epikteta rozróżnić się dają prawa natury i prawa Boga. Przepisy i rozkazy Boga, występujące obok praw natury, wydają się pochodzić od osoby, która myśli i działa według swej intencji i woli. Tworzą one jak gdyby prawo boże, odrębne od praw natury. Zdają się być przysłane przez Boga „stamtąd” ²⁷⁵) jako jego zarządzenia, których trzeba słuchać więcej, niż przepisów biegłych w prawie ²⁷⁶). Człowiek dojrzały i uczciwy nieustannie o prawie bożym myśli, stale ma je w swej świadomości ²⁷⁷). Zanim człowiek się narodził, prawa te już istniały i obowiązywały; sam Jowisz je ogłosił ²⁷⁸).

Ulubionym dla Epikteta przedmiotem rozmyślań jest wola Boga. Zastanawiającą jest rzeczą, że tam, gdzie inni stoicy mówią o konieczności, o naturze, o niezmiennym prawie jako o źródle ładu w świecie i życia na ziemi, Frygijczyk, unikając często tych terminów chętnie posługuje się wolą Boga. I nie tyle tu znaczy samo używanie tego terminu, choćby najczęstsze, ile sposób, ile duch, z jakim o woli bożej mówi i jej się poddaje. Dla filozofa cała wartość życia i całe

²⁷¹) Por. tamże 2, 16, 46; 3, 24, 98. 114.

²⁷²) Por. tamże 3, 24, 114; 1, 25, 4.

²⁷³) Tamże 3, 24, 34.

²⁷⁴) Tamże 3, 24, 35.

²⁷⁵) Por. tamże 4, 3, 12.

²⁷⁶) Por. tamże 4, 3, 12.

²⁷⁷) Por. tamże 2, 16, 27.

²⁷⁸) Por. tamże 1, 25, 3—4.

szczęście zależne jest od zgodzania się z wolą bożą. Często, mocno i gorąco prawdę tę podkreśla. I chociaż wola boża jest często dla Epikteta wolą natury, równie często jest jak gdyby personalnym rysem działającej świadomości najwyższej istoty. Wola ludzka skłania się do całkowitej uległości wobec woli bożej tak, jak gdyby to czyniła osoba słaba wobec innej osoby potężnej. I znów trudną byłoby rzeczą odnieść do powszechnej zimnej natury niespotykaną dotychczas w całej starożytności klasycznej, niezwykle bezpośrednią, żywą, delikatną czułość serca, jaką uczony okazuje swemu Bogu i jego najlepszej zawsze woli. I znów osobista głęboka pobożność uzupełnia i wypełnia filozoficzne pojęcia o Bogu i przydziela mu szerszy zakres i jak gdyby inny niż w systemie charakter działania.

Całkowicie i bez zastrzeżeń podporządkowuje Epiktet swą wolę woli bożej: „Ja Bogu poddaję moje chcenie. Chce on, abym pragnął czegoś? Ja też tego pragnę. Chce on, abym coś posiadał? I ja chcę. I ja chcę umrzeć, ja chcę być męczony”²⁷⁹). Uległość Bogu pojmuje Frygijczyk jako skutek zjednoczenia woli swojej z wolą bożą i to bez względu na wszystkie jakiegokolwiek okoliczności życia²⁸⁰). Jedyłą troskę w takich chwilach stanowi dla Epikteta pragnienie, by Bóg o nim pamiętał²⁸¹). Najcięższe przeżycia nie mogą prowadzić do niezadowolenia czy do buntu, gdyż człowiek wolny zawsze umie uzgodnić swoją wolę z wolą bożą²⁸²), zawsze umie wolę bożą odnaleźć i jej się poddać²⁸³). Z uporem składa Epiktet wolę bożą w prawa natury, zwłaszcza w wolę ludzką, która razem

²⁷⁹) Tamże 4, 1, 89—90.

²⁸⁰) „Podnieś wreszcie szyję jako wyzwolony z niewoli. Miej wreszcie odwagę patrzeć na Boga i powiedzieć mu: prowadź mnie odtąd według swej woli. Jestem złączony z twoją myślą, należę do ciebie. Ja nie wymawiam się od niczego, co ty osądzisz jako słuszne. Prowadź mnie, dokąd zechcesz. Włóż mi szatę jaką chcesz. Chcesz, abym był na urzędach? Bym wiódł życie prywatne? Bym żył? Bym poszedł na wygnanie? Bym był biedny? Bym opływał w dostatki? Ja cię z tych wszystkich rzeczy usprawiedliwię przed ludźmi”. Tamże 2, 16, 41—42.

²⁸¹) „Gdzie chcesz, abym był? W Rzymie? W Atenach? W Tebach? Na Gyaros? Bylebyś tylko o mnie pamiętał”. Tamże 3, 24, 100.

²⁸²) Por. tamże 1, 17, 28.

²⁸³) Por. tamże 4, 1, 99—100.

z rozumem ludzkim sama się rządzi i zgodnie z porządkiem świata dokonuje wyboru w sprawach, „będących w jej mocy”²⁸⁴). Z takim samym uporem skłania się przed jednym Bogiem, któremu „trzeba się podobać, trzeba ulegać i słuchać”²⁸⁵). Bowiem za lepsze „uważam to, co Bóg chce, niż to, co ja chcę”²⁸⁶).

Kto Bogu ulega, wiernie mu służy. Jak żołnierze Cezarowi, tak mąż prawy winien złożyć przysięgę wiernej służby samemu Bogu. A służba Bogu na tym polega, by zawsze go słuchać, by nigdy o nic go nie oskarżać, żadnego nie czynić mu wyrzutu, żadnej nie okazywać niechęci²⁸⁷). Życiem całym trzeba manifestować Bogu swą radość i zadowolenie²⁸⁸). Znowu Bóg, nie natura, jest bezpośrednim celem naszej służby i można by być skłonny tak jak Cezarowi, także i Bogu przypisać jakieś rysy osobowe.

Religijny zwrot do Boga, tak jaskrawo występujący u Epikteta i tak wyraźny w dziele Arriana, jest tym bardziej charakterystyczny, gdy czyni się w tym przedmiocie porównanie z najwybitniejszym po Chrystusie teoretykiem stoicyzmu, Seneką. Dla Epikteta najbardziej żywą, pierwszą, najgłębszą ideą nauki i życia jest Bóg; dla Seneki zaś natura, rozum, przeznaczenie, konieczność. Bóg Epikteta zajmuje miejsce natury u Seneki. W nauczaniu Epikteta słowo Bóg nie schodzi filozofowi prawie z ust, a już całkiem wyraźnie Bóg rządzi, Bóg daje prawa, przepisy, Bóg wyraża swą wolę. Seneka w sposób widoczny unika słowa Bóg, nie wypisuje imienia Boga, chyba bardzo rzadko. Wola Boga jest dla Seneki tylko wolą natury, uległość Bogu jest uległością przeznaczeniu i konieczności, a już zupełnie nie znajduje się w jego licznych dziełach myśli o rozkazach czy przepisach Boga. Nie ma u ministra Nerona wyraźnych znaków stawiania człowieka naprzeciw Boga osobowego. Nie poddaństwo względem Boga,

²⁸⁴) Tamże 4, 1, 100. Por. tamże 4, 12, 12; 1, 1, 7.

²⁸⁵) Tamże 4, 12, 11.

²⁸⁶) Tamże 4, 7, 20. Por. tamże 2, 7, 13.

²⁸⁷) Por. tamże 1, 14, 15—16.

²⁸⁸) Por. tamże 4, 1, 108.

lecz przyjaźń może łączyć mędrca z Bogiem ²⁸⁹). Stąd filozof nie służy Bogu, lecz go zatwierdza ²⁹⁰). Nie może być inaczej, skoro Bóg jest tylko światem ²⁹¹) i naturą ²⁹²), z którymi się utożsamia. Wszystko co się dzieje, dzieje się według praw natury, które z bezwzględną koniecznością porywają wszystko. Takie jest przeznaczenie. Dlatego człowiek zatwierdza Boga, ponieważ zatwierdza i uznaje bieg świata, przez prawa ustalone ²⁹³). Człowiek dobry włącza się dobrowolnie i z radością w bieg świata, w to prawo natury, które zarówno porywa ludzi, bogów i świat i z tą samą koniecznością każe im ginąć ²⁹⁴). To klasyczne wypowiedzi panteistycznego stoicyzmu. Seneka nie przypisuje Bogu żadnego rysu osobowego. Nawet, kiedy żołnierz mężnie i cierpliwie znosi ciężar służby dla swego generała, cierpi z powodu ran, wreszcie umiera z uczuciem miłości dla swego wodza, by zgadzać się ze starą dewizą „iść za Bogiem”, także i wtedy wszelkie przypadki i trudności, wiążące się ze służbą żołnierza, wynikają jedynie z koniecznego biegu życia, a okoliczności, w których trzeba trwać na posterunku, odpowiadają prawom natury. Idąc za nimi, idzie się tym samym za Bogiem ²⁹⁵).

Boga, świat i człowieka umieszcza Seneka w granicach natury i w obrębie jej praw. Ani prawo Boga, ani uległość Bogu, nie wspominając już o rozkazach Boga, nie odnoszą się do istoty, oderwanej choć w jakimś małym stopniu od wszechświatowej materii. Natura u Seneki obejmuje i tłumaczy wszystko.

Jak w religii ludowej, może i za pewnym jej wpływem, Bóg Epikteta ma cechy, które go personifikują: jest ojcem,

²⁸⁹) Por. Seneka, dz. cyt., De prov. 1, 1, 5.

²⁹⁰) Por. tamże, De prov. 1, 5, 4.

²⁹¹) Por. Seneka, Nat. quaest. 2, 45, 3; dz. cyt. Ep. 92, 28.

²⁹²) Por. Seneka, dz. cyt., Benef. 4, 7, 1; 4, 8, 2.

²⁹³) „Nec servio Deo, sed assentio, eo quidem magis quod scio, omnia certa et in aeternum dicta lege ducerrere”. Seneka, dz. cyt., De prov. 1, 5, 4.

²⁹⁴) Quid est boni viri? Praebere se fato. Grande solatium est cum universo rapi... eadem necessitate et deos adliget”. Seneka, dz. cyt., De prov. 1, 5, 6.

²⁹⁵) Por. tamże De vita beata, 1, 15, 5.

królem, nauczycielem, towarzyszem. Nie przeszkadza wcale, że wszystkie te cechy personifikujące można zamknąć w systemie i po myśli doktryny stoickiej je wytłumaczyć; prawdą bowiem jest, że natura u Epikteta ustępuje miejsca Bogu. Bóg, nie natura, zyskuje na znaczeniu. Bóg od świata oderwany, nie natura, jest pierwszą sprężyną działania. Bogu, nie naturze, człowiek się całkowicie poddaje. Bogu, nie naturze, zdaje filozof rachunek sumienia. Bóg, nie natura, odbiera przysięgę wierności. Bóg też, nie natura, występuje ze specjalnymi wobec człowieka funkcjami w charakterze ojca, towarzysza, króla, nauczyciela²⁹⁶).

Szczególnie znamienne są wypowiedzi Epikteta o Bogu jako ojcu. Stoa przyjęła bez zastrzeżeń myśl z religii ludowej, że Zeus jest ojcem bogów i ludzi i zawsze tej prawdy broniła. W najmniejszym jednak stopniu nie łączyła z tym pojęciem charakteru osobowego. Seneka często pisze o Bogu ojcu, ale zawsze wyraźnie po stoicku w sposób materialistyczny. Dla niego równie jak Bóg jest ojcem wszystkich także i świat²⁹⁷). Bogiem ojcem jest również natura²⁹⁸). Jeżeli więc Seneka nazywa Boga ojcem ludzi²⁹⁹), określenie to można brać li tylko w sensie panteistycznym.

Epiktet chętnie nauczał o Bogu jako ojcu³⁰⁰). Często krzepił swych słuchaczy miłością i dobrocią Boga, który po ojcowsku troszczy się o swe dzieci i do szczęścia je przernacza³⁰¹). Chociaż Bóg jest ojcem wszystkich rzeczy, przede wszystkim jest ojcem wszystkich ludzi jako bytów rozumnych³⁰²). Zdanie to pokrywa się z doktryną portyku. Ale idea

²⁹⁶) Por. Epiktet, dz. cyt. 3, 24, 1—3; 4, 12, 12; 1, 6, 28, 37; 4, 1, 99—100; Ench. 10. Chodzi tu o naukę Epikteta o samowystarczalności woli i rozumu ludzkiego. Człowiek dla osiągnięcia szczęścia otrzymał od Boga środki i siły, wystarczające na wszystkie przypadki i okoliczności, byleby tylko wolą swą zwracał się do tych rzeczy, które leżą w jego mocy.

²⁹⁷) Por. Seneka, dz. cyt., De benef. 3, 28, 2.

²⁹⁸) Por. Seneka, dz. cyt., Ep. 95, 52; De benef. 4, 8, 2.

²⁹⁹) Por. tamże, Ep. 110, 10; De benef. 2, 29, 4.

³⁰⁰) Por. Epiktet, dz. cyt. 1, 19, 12; 1, 3, 1; 1, 9, 7.

³⁰¹) Por. tamże 1, 6, 40; 1, 9, 7; 3, 24, 15—16.

³⁰²) Por. tamże 1, 9, 4—5.

ojcostwa bożego wykazuje u Frygijczyka charakter osobowy. Nieśmiało, niedokładnie, niemniej w jakiś widoczny sposób Bóg — ojciec Epikteta zdaje się być osobą. Nigdzie u niego nie znajdziemy wzmianki, jakoby ludzie byli dziećmi bogów, jak jeszcze myślał Seneka³⁰³). To pochodzenie płynie wyłącznie z jednego źródła, od Boga. Epiktet tak jak żaden z jego poprzedników nazywa człowieka „synem Boga”³⁰⁴). A charakterystyczna jest forma tej wypowiedzi. Epiktet, używając takiego określenia, jak gdyby zdawał sobie sprawę, że wybiega poza ramy stoicyzmu. W pytaniu zwraca się do swego ucznia: „Dlaczego nie miałbyś się nazywać synem Boga?”³⁰⁵). I sam daje odpowiedź twierdzącą, kiedy w Herkulesie widzi syna bożego. A występuje tu Herkules jako człowiek³⁰⁶), jako ideał prawdziwego mędrca cynicznego, który, podróżując dużo po świecie, wielu miał przyjaciół, ale przede wszystkim na oku miał Boga. Bóg był dla Herkulesa najlepszym z przyjaciół, czymś więcej niż przyjacielem, czymś daleko droższym. Z tego powodu był on synem Jowisza i za takiego go powszechnie uważano³⁰⁷). Jest tu wyrażona jak gdyby miłość syna osoby do Boga osoby. W oparciu o Boga zwalczał Herkules „krzywdę i nieprawość”³⁰⁸). Jego zadaniem było walczyć ze złem i dobrym przykładem wskazywać innym cnotę. Dzieła tego dokonał w oparciu o Boga³⁰⁹).

Idea ojcostwa Boga ojca i synostwa człowieka służy Epiktetowi za podstawę do praktycznych wskazań. Jest ona szczególnym tytułem moralnej misji życiowej, potężną dźwignią w dążeniu do cnoty. Nie można celu życia upatrywać w materii, w ciele, w zewnętrznych sprawach ziemskich. Byłaby to niewola niegodna człowieka. Kto jest synem Boga, musi z całych sił dbać o swe dobra duchowe, musi stawać się podobnym do Boga, w Boga się wpatrywać i jemu służyć. Ży-

³⁰³) Por. Seneka, dz. cyt., Ep. 44, 1.

³⁰⁴) Epiktet, dz. cyt. 1, 9, 6.

³⁰⁵) Tamże 1, 9, 6.

³⁰⁶) Por. tamże 3, 24, 14—15.

³⁰⁷) Por. tamże 2, 16, 44.

³⁰⁸) Tamże 2, 16, 44.

³⁰⁹) Por. tamże 3, 24, 16.

cie szlachetne, uczciwe, z dala od brudnych myśli i hańbiących uczynków winno być ambicją dziecka bożego³¹⁰).

Pamięć o Bogu ojcu daje świadomość oparcia o najwyższą siłę i rękojmię bezpieczeństwa w ciężkich chwilach życia³¹¹).

Seneka często pisze o Bogu jako o ojcu, godnym naszej czci i miłości; nigdy jednak, utożsamiając wyraźnie Boga z wszechświatem, nie nakłada na człowieka obowiązku starania się o cnotę dlatego, że jako syn boży ma w Bogu swego ojca. I tu Epiktet poszedł dalej od swych poprzedników. Zawsze praktyczny nie widzi innej drogi do poprawy życia swych słuchaczy, synów Boga, jak naśladowanie go tak w mowie jak i w uczynkach³¹²).

Z boskiego synostwa ludzi wyprowadza filozof ideę powszechnej miłości społecznej. Wszystkich łączy to samo pochodzenie. Wszyscy synowie Boga są między sobą braćmi. Miłością więc, z której nikt nie jest wykluczony, nawet wrogowie, winniśmy kierować się bez uprzedzeń we wzajemnych stosunkach³¹³).

Bóg jest towarzyszem na niebezpiecznej i uciążliwej drodze życia człowieka i w tym charakterze opiekuje się nami w sposób najpewniejszy i niezawodny. W każdym przypadku, choćby najbardziej ciężkim, gdy czy to najwięksi mocarze budzą naszą nieufność, czy też niepokoją nas słabości ludzi śmiertelnych, na pomoc Boga zawsze skutecznie liczyć można³¹⁴).

³¹⁰) Por. tamże 2, 8, 13—16; 1, 3, 1.

³¹¹) Por. tamże 1, 9, 7.

³¹²) Por. tamże 2, 14, 13.

³¹³) Por. tamże 3, 22, 54.

³¹⁴) „Tak postępują ostrożni podróżni. Skoro posłyszą, że droga jest niebezpieczna z powodu rozbójników, nie odważą się sami wybrać w drogę, ale doczekawszy się orszaku legata, kwestora czy prokonsula, przyłączają się do nich i podróż bezpiecznie podejmują. Tak też i w świecie postępuje uczciwy człowiek; wiele bowiem jest niebezpieczeństw: tyrani, burze, niedostatek, utrata najbliższych. Do kogo masz się uciec? Jak cało masz przebrnąć? Jakiego towarzysza będziesz szukał, by bezpiecznie odbyć drogę? Do kogo masz się przyłączyć? Do bogatego? Do możnego? Co mi to pomoże? I on bywa obrabowany. I on narzeka i skarży się. A cóż, jeżeli towarzysz przeciw mnie się obróci

Bóg jest władcą mocniejszym niż cesarz. Władca ziemski może uwolnić nas od wojny, rozbójników, korsarzy. Od innych nieszczęść, które trapią duszę, jak od płaczu, smutku, zazdrości, uwolnić nas może i zabezpieczyć nam spokój tylko zdoła sam Bóg³¹⁵).

Bóg jest najwybitniejszym i najbardziej przekonywującym nauczycielem. Uczy on o swym istnieniu, o swych rządach, uczy ludzi sztuki życia przez filozofów, o których specjalne ma staranie³¹⁶).

Nigdy Epiktet, wykładając swą naukę, zwłaszcza prawdy o godności człowieka, o wielkości rozumu i woli ludzkiej, nie zrównał nas z Bogiem, jak to uczynił Seneka. Nie powiedział, że człowiekowi, tak jak Bogu, należy się cześć i uwielbienie. Filozof ucieka się do Boga doskonałego, pana wszelkich stworzeń, który od ludzi domaga się spełnienia obowiązków religijnych. I Epiktet obowiązków swych wobec Boga nie zaniedbuje, powinności Bogu należnych nie odmawia. Widząc wszędzie dzieła wszechmocy i dobroci bożej, staje wobec Boga z nowym religijnym uczuciem, gdy z radością i zapałem głosi wdzięczność Bogu. To szczególny obowiązek serca Bogu oddanego i czulego na dobrodziejstwa boże. Frygijszyk specjalną ma troskę, by słuchaczy swych do wdzięczności zachęcić, by życiem swoim wyśpiewać Bogu hymn wdzięczności za siebie i za tych, którzy o tym nie pamiętają, lub czynić tego nie chcą.

Tak jak poddaństwo swe i uległość, tak też i wdzięczność swą kieruje Epiktet do Boga, nie do natury. Bóg wyraźnie wymieniony jest celem wdzięcznego dziękczynienia. I tu Bóg

i wobec mnie okaże się zbrojem? Co wtedy uczynię? Zostanę przyjacielem cesarza. Gdy mieć będę jego łaskę, nikt mi krzywdy nie wyrządzi. Wpierw jednak, aby takim zostać, ile znieść i ścierpieć trzeba! Ile razy i w ilu sprawach doznałbym poniżenia! Następnie, gdybym takim został, przecież i on jest śmiertelny. Gdyby zaś z jakiegokolwiek powodu stał się moim wrogiem, gdzie szukałbym schronienia? Na wygnaniu? A czy tam nie grozi febra? Cóż więc uczynić należy? Czy nie można znaleźć towarzysza, dzięki któremu czułbym się bezpiecznie, pewnie, wolny od strachu i od zasadzek? Tak zastanawiając się mąż roztropny dochodzi do przekonania, że bezpiecznie może odbyć drogę, jeżeli się odda Bogu". Tamże 4, 1, 91—98.

³¹⁵) Por. tamże 3, 13, 9—12.

³¹⁶) Por. tamże 3, 26, 27—28.

wchodzi na miejsce natury, którą Epiktet zdaje się wcale nie zajmować. I tu materializm stoicki zdaje się ustępować na korzyść Boga, od materii oderwanego. Bóg zyskuje w duszy człowieka. Z przekonaniem szczerym i głębokim, z radością posuniętą do entuzjazmu, w serdecznych, gorących wynurzeniach, Epiktet, zajęty stale Bogiem, wylewa swą wdzięczność przed najwyższym dobroczyńcą. I znów wprost niemożliwą wydaje się rzeczą, by z tak wielkim zapałem, z taką gorliwością ducha można być wdzięcznym zimnej, rozplywającej się we wszystkim powszechnej, nieuchwytniej naturze, tym bardziej, że filozof do niej z tymi uczuciami się nie zwraca. Wdzięczność swą Epiktet zdaje się kierować do takiego Boga, który, znajdując się poza i ponad światem, staje naprzeciw człowieka z pełnością hojnie rozdawanych darów. Ten Bóg zdaje się odhaczać od natury, daleko od niej odbiegać i, będąc zawsze jej panem, zdaje się obejmować ludzi najwyższym swym rozumem i najwyższą swą dobrocią. To Bóg jak gdyby personalistyczny, Bóg w jakimś stopniu osobowy, Bóg ojciec, troskający się o swe dzieci, ku któremu nawzajem wybiegają wdzięczne serca ludzkie. Frygijczyk sam chętnie śpiewa Bogu hymn wdzięczności za innych³¹⁷⁾. Niemniej wdzięczność wszystkich ludzi względem Boga winna być tak głęboka i tak żywa, jak gdyby przysięgą do niej się zobowiązali³¹⁸⁾.

Za wszystkie dzieła i dary opatrności każe Epiktet dziękować i być Bogu wdzięcznym. Nawet dary materialne, które przy innej okazji lekceważy i rad by odrzucić, a które stano-

³¹⁷⁾ „Ponieważ wy wszyscy jesteście ślepi, czyż nie było potrzeba, aby znalazł się ktoś, kto by za was wywiązywał się z tej powinności i za was wszystkich śpiewał Bogu hymn? Bo i cóż mam czynić, ja, stary i chromy, jeżeli nie chwalić Boga? Gdybym był słowikiem, wywiązywałbym się z obowiązku słowika. Gdybym był łabędziem, to z obowiązku łabędzia. Gdy zaś jestem bytem rozumnym, muszę wysławiać Boga. To jest moim obowiązkiem, to też wykonuję, od tego nie odstąpię, jak tylko to będzie w mojej mocy i was do tego samego śpiewania zapraszam”. Tamże 1, 16, 19—21.

³¹⁸⁾ „Trzeba, abyście temu Bogu taką złożyli przysięgę, jak żołnierze Cezarowi. Oni za cenę żołdu przysięgają przede wszystkim ratować Cezara; wy zaś nie będziecie składać przysięgi, obdarzeni przez niego tyłoma i tak wspaniałymi darami? A złożywszy przysięgę, nie dochowacie jej?” Tamże 1, 14, 15.

wią przeszkodę w dążeniu do cnoty i tak wiele powodują trudności dla życia uczciwego, nawet ciało nasze, ten prawdziwy ciężar i więzienie dla ducha, nie mogą spod tego obowiązku być wyjęte.

Wdzięcznym trzeba być za zboże, za olej³¹⁹⁾, za słońce, pory roku, za związki między ludźmi³²⁰⁾. Wdzięczność należy się Bogu za dary tak powszechne, a zarazem tak ważne jak słuch, wzrok, światło; Bóg nie odmawia tego i dobrym i niegodziwym, dla wszystkich ludzi jest dostatecznie hojny, dostatecznie wspaniałomyślny³²¹⁾. Wszystko co Bóg uczynił dla człowieka, czy to części, czy też czynności i właściwości ciała, wszystko jest dostatecznym powodem, by całe nasze życie było nieprzerwanym wyśpiewywaniem chwały bożej i wdzięczności³²²⁾. Do największej zaś wdzięczności zobowiązują nas bezcenne dary duchowe, rozum i wola, które tylko ludziom pozwalają wieść życie świadome bez wymuszania czynności, których nie chcą³²³⁾.

Żadne znaczenie w życiu, żaden smutek czy strata nie usprawiedliwiają niewdzięczności, czy szemrania przeciw Bogu. Byłoby nierozsądkiem oskarżać Boga za to, że nam coś zabiera, że w danej chwili odczuwamy braki. Nie żyje człowiek wiecznie i stale tymi samymi dobrami cieszyć się nie może. Wystarczy wszakże, że pamięcią sięgniemy do przeszłości, by wspominając dawne dobrodziejstwa, dziękować Bogu za minione radości. Nie wolno zgłaszać pretensji do tego, czego już nie ma³²⁴⁾. Nigdy nie wolno Boga oskarżać ani się buntować. Epiktet uważa się za ministra Boga, za jego adwokata i obrońcę, który zawsze rządy boże potrafi wytłumaczyć, za-

³¹⁹⁾ Por. tamże 2, 23, 5.

³²⁰⁾ Por. tamże 4, 1, 102.

³²¹⁾ Por. tamże 2, 23, 2—5.

³²²⁾ Por. tamże 1, 16, 15—17.

³²³⁾ „Najgłębszy i najwspanialszy hymn wygłaszać trzeba za to, że dał nam możliwość obejmowania tego wszystkiego umysłem i wykonywania według pewnego sposobu i planu”. Tamże 1, 16, 18. Nie co innego należy się Bogu za wolę, która „wszystko zatwierdza i ustala wartość każdego przedmiotu”. Tamże 2, 23, 6. Por. tamże 1, 6, 10—11. 19.

³²⁴⁾ Por. tamże 2, 16, 28; 4, 1, 103—105.

twierdzić i pochwalić, a ludzi do wdzięcznego uznania tych rządów doprowadzić ³²⁵). Chętnie podejmuje się tej roli, gdyż wierzy w jej skuteczność. Wdzięczność jest uczuciem tak prostym, tak odpowiadającym naturze człowieka, że sama się narzuca; raczej trzeba się zmusić do niewdzięczności ³²⁶). Wtedy tylko ludzie płaczą i narzekają, gdy czy to w zaślepieniu, czy to w rozwiązłości nie znajdują swego dobroczyńcy ³²⁷).

Umie Epiktet dla ożywienia uczuć religijnych wykorzystać chwilę tak wielką i głęboką, jaką jest śmierć. Myśl o Bogu jest jak gdyby słońcem, które rozprasza mroki i każe zejść z tego świata z radością i wdzięcznością. Filozof nie zna skargi ani żalu. Nie buntuje się, gdy musi umierać. On cieszy się, że żył. I ta radość jest szczerą. Jako śmiertelny wszedł człowiek w życie, by być świadkiem bożych rządów. Gdy nadejdzie czas, by ucztę czy uroczystość życia zakończyć, trzeba „odejść, oddając mu cześć i wyrażając mu wdzięczność za wszystko, co widziałeś i słyszałeś” ³²⁸). Filozof kończy życie jako „człowiek wdzięczny” ³²⁹), wdzięczny, oczywiście, Bogu. W ostatnim przed śmiercią rachunku sumienia największą radością towarzyszy najgłębsza wdzięczność. Epiktet przebiega myślą całe swoje życie. Żadnej nie znajduje w nim skargi, żadnego zarzutu, żadnego buntu przeciw Bogu. Przywołuje do swej świadomości wszystkie otrzymane dobrodziejstwa boże i za wszystkie raz jeszcze Bogu dziękuje: „Dziękuję ci, żeś mnie zrodził i za wszystko co mi dałeś” ³³⁰).

Epiktet sam zachowuje ³³¹) i uczniom swoim nakazuje kult zewnętrzny jako wyraz uwielbienia i wdzięczności wobec Boga ³³²). Zaleca modły i ofiary, pochwała budowę świą-

³²⁵) Por. tamże 2, 16, 42; 3, 24, 112—113; 3, 26, 28.

³²⁶) „Ty mi udowodnij, jakie masz prawo, by wypowiadać żale i oskarżenia”. Tamże 1, 6, 43.

³²⁷) Por. tamże 1, 6, 42.

³²⁸) Tamże 4, 1, 105.

³²⁹) Tamże 4, 1, 106.

³³⁰) Tamże 4, 10, 16. Por. tamże 3, 5, 10.

³³¹) Por. tamże 1, 18, 15.

³³²) Por. tamże 1, 22, 15; Ench. 31.

tyń i posągów na cześć Jowisza³³³). Podstawą wszakże całego kultu zewnętrznego musi być religijność i pobożność wewnętrzna, która zasadza się na wierze w istnienie, w dobroć, mądrość i sprawiedliwość Boga, oraz na wynikających stąd dla człowieka obowiązkach uwielbienia i wdzięczności³³⁴). Jest rzeczą bezsporną, że Epiktet uznawał przede wszystkim wdzięczność wewnętrzną, z serca płynącą. Bowiem prawdziwa pobożność istnieje tam, gdzie leży prawdziwe dobro człowieka, zatem w umyśle i woli. Cnota wdzięczności stoi w najprostszym związku z adoracją Boga. Człowiek, widząc dzieła boże, wielbi Boga moc, mądrość, dobroć i, jeżeli ma umysł niezalępiiony, a serce niezepsute, musi składać dzięki za dobrodziejstwa. Wdzięczność wewnętrzna, śpiewanie hymnów dziękczynnych Bogu, to wdzięczność filozofa. Epiktet nie adoruje natury i nie naturze wyraża swą wdzięczność. Zdaje się zwracać raczej do jakiegoś Boga osobowego, ku któremu kieruje swą adorację i wdzięczność.

Uczucie wdzięczności, jakie Epiktet żywi dla swego Boga, przedstawia się w specjalnym świetle, inaczej niż w doktrynie stoickiej, gdy porównamy je z tym samym uczuciem u Seneki. U ministra Nerona, zwarty rygoryzm systemu zachowany jest w całej rozciągłości. Bóg jest tylko naturą i jedynie w ramach natury się mieści. Natura względnie przeznaczenie, nie Bóg, tworzy i rozdziela wszystkie dobra³³⁵), a człowiek ma obowiązek wdzięczności nie względem Boga, lecz w stosunku do przedmiotów i darów, których żadna siła z ustalonego na zawsze biegu świata wycofać nie może. Stąd człowiek ma być wdzięczny słońcu, księżycowi za to, że świecą, mimo że zdaje sobie sprawę, że niemożliwa jest jakakolwiek w tym względzie zmiana³³⁶). Seneka nie zdradza troski, by kierować swą wdzięczność do Boga. Tym bardziej nie zauważy się w jego nauce jakichkolwiek, choćby zaledwie uchwytnych

³³³) Por. tamże 1, 22, 16.

³³⁴) Por. tamże 1, 22, 16—16; Ench. 31.

³³⁵) „Nam cum fatum nihil aliud sit, quam series implexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent”. Seneka, dz. cyt., De benef. 4, 7, 2. Por. Nat. quaest. 2, 45, 2.

³³⁶) Por. Seneka, dz. cyt., De benef. 6, 20, 1—3.

rysów osobowych, które by miały wskazywać na istotę, przyjmującą dziękczynienie ze strony ludzi.

Znaleźć można w nauce Epikteta inny jeszcze szczegół, który zdaje się wskazywać na Boga osobowego. Jest nim modlitwa do Boga jako prośba. To szczegół ważny.

W systemie stoickim modlitwa prosząca nie miała miejsca. Bóg, który jest synonimem natury, dał nam rozum i wolę, a człowiek, używając tych darów i idąc za nimi, osiąga dobro, mądrość i szczęście. Rozum i wola są wystarczające i wszechwładne. Człowiek poprzestaje sam na sobie i na własnych siłach, żyjąc własną doskonałością w takim stopniu, w jakim idzie za rozumem i za wolą. Nic z zewnątrz na nie wpływać nie może. Tak Bóg od samego początku i na zawsze człowieka urządził i wyposażył, że rozwijając zdolności i dary swej natury dochodzi do celu życia przez wyszkolenie filozoficzne.

Epiktet w zasadzie to samo przyjmuje stanowisko. I dla niego jak dla każdego stoika, wszystko co jest i co być może, należy albo do rzeczy zewnętrznych, albo do umysłu i woli. Wszystkie rzeczy zewnętrzne są dla niego obojętne; nie można więc ani ich pragnąć, ani ich się obawiać i konsekwentnie nie można prosić o nie w modlitwie. Wszelkie dobra duchowe i moralne osiąga mędrzec sam z siebie ³³⁷), to jest przez rozum i wolę. To jedyne dobra prawdziwe i konieczne, których nawet Jowisz odebrać nam nie może ³³⁸). Zatem i w tej dziedzinie obywatel się mędrzec bez prośby i bez modlitwy.

Rzeczą niezwykle ważną i wprost decydującą dla zdobycia cnoty jest według Frygijczyka umiejętne ćwiczenie filozoficzne. Bez tego trudu, bez praktyki życia, nie podobna być filozofem ³³⁹). Ze szczególnym upodobaniem stawia mistrz przed oczy swych słuchaczy wysiłki atlety i sam ich atletami nazywa ³⁴⁰), z tym wyraźnym zastrzeżeniem, że cel ich ćwi-

³³⁷) „Jeżeli chcesz jakiegoś dobra, szukaj w sobie samym”. Epiktet, dz. cyt. 1, 29, 4.

³³⁸) Por. tamże 1, 1, 23; 1, 17, 27; 3, 3, 10.

³³⁹) Por. tamże 2, 9, 13.

³⁴⁰) Por. tamże 1, 4, 13; 1, 18, 21—23; 1, 24, 1—2; 3, 15, 2—6; 3, 20, 9—10; 3, 21, 3; 3, 22, 51—53; 3, 25, 2—5; 4, 4, 12. 30.

czeń odnosi się do etycznej dziedziny życia, czyli do doskonalenia swego ducha, swego charakteru³⁴¹). Epiktet zna wszystkie wewnętrzne braki swych słuchaczy, wszystkie ich wady, namiętności, pokusy według ważności i siły, z jaką występują. Na każdy z tych braków inne znajduje ćwiczenie, by wykorzenić wady i dojść do przeciwnych im cnót. Jest staranny i dokładny w doborze i stopniowaniu ćwiczeń. Mistrz szkoły filozoficznej okazuje się wspaniałym, wnikliwym psychologiem.

Jak bardzo podkreśla Epiktet naturalne siły i zdolności człowieka, tak równie mocno akcentuje konieczność łączności z Bogiem, by dojść do cnoty. To pierwsze w tym przedmiocie nieznaczne odchylenie od starej stopy. Bóg zyskuje kosztem potęgi człowieka. Nie wystarcza siła woli i rozumu. Trzeba zwracać się do Boga, by móc opanować swe słabości i wydoskonalić swego ducha. Dla Frygijczyka jest rzeczą oczywistą, że wszelki cel moralny, a tym bardziej cel życia, osiągnąć można tylko przez stałe oglądanie się na Boga i przez naśladowanie go. Epiktet nie wierzy w cnotę bez Boga. Tym się tłumaczy religijny charakter jego filozofii. Trzeba Boga naśladować³⁴²), trzeba zgadzać się z Bogiem³⁴³) i słuchać go³⁴⁴), być zadowolonym z jego rządów³⁴⁵), mieć pragnienie, by mu się podobać³⁴⁶). W zapatrzeniu się na Boga trzeba spełniać swe moralne posłannictwo³⁴⁷).

W całej rozciągłości odpowiada zasadom stoickim stosowane przez Epikteta wyszkolenie filozoficzne. Względnie łatwo można jeszcze z systemem pogodzić oglądanie się na Boga i naśladowanie go tak, jak Frygijczyk od słuchaczy swych się domaga, mimo że myśli te, ograniczające i umniejszające samowystarczalność człowieka, rozszerzają zwarte i ciasne koło pierwotnego portyku. Dogmatom swej szkoły czynił Frygij-

³⁴¹) Por. tamże 3, 12, 3—4.

³⁴²) Por. tamże 1, 12, 5; 1, 20, 15.

³⁴³) Por. tamże 2, 16, 42.

³⁴⁴) Por. tamże 3, 24, 95.

³⁴⁵) Por. tamże 1, 12, 8.

³⁴⁶) Por. tamże 4, 4, 48.

³⁴⁷) Por. tamże 2, 16, 45—46.

czyk zadość. Równocześnie jednak powoli, nieśmiało, dogmaty te rozluźnia. Widząc słabość człowieka, coraz więcej daje miejsca Bogu. Wpierw każe na Boga patrzeć, słuchać go, naśladować go, podobać mu się. Rozważaniom przychodzi z pomocą żywiołowa religijność. Epiktet czyni dalszy krok. Dochodzi do wniosku, a może jeszcze więcej wyczuwa, że Bóg, który istnieje, jest możny, dobry i udziela pomocy. Wreszcie decyduje się na ostatnią konsekwencję: trzeba zwrócić się z ufnością do Boga i prosić go o pomoc. I wbrew zasadom stoickim Epiktet prosi Boga, modli się do Boga, ucieka się do interwencji Boga poza prawami natury. I przez to Bóg przestaje być naturą, a nabiera wyraźnie znamion personalistycznych. Gdy wszechwładny człowiek nie może sam udzielić sobie pomocy, gdy nie wystarczają siły natury, gdy za słabe są rozum i wola, wtedy przywołuje Epiktet największą opiekuńczą potęgę, która zdaje się działać poza naturą, wtedy staje naprzeciw Boga i prosi go o ratunek. I trudno prosić o pomoc naturę, która w postaci rozumu i woli jest bezradna. I nie naturę prosi, lecz Boga. Modlitwa — prośba świadczy o Bogu osobowym.

Bardzo rzadko Epiktet prosi Boga i oczekuje jego interwencji. Muszą to być chwile najbardziej wyjątkowe i najbardziej trudne, kiedy człowiek po wyczerpaniu wszystkich sposobów walki ze złem jest bezradny, względnie, kiedy ktoś ma publicznie wystąpić ze specjalną misją, by w imieniu Boga głosić innym prawdy boże. Frygijczyk zna tylko dwie takie chwile w życiu: walkę z przyjemnościami lubieżnymi i powołanie filozofa. I, żeby nie było wątpliwości, daje niedwuznaczne wyjaśnienie, że nie ma wcale na myśli jakichkolwiek, choćby największych zewnętrznych ciężarów i cierpień, jak groźby tyrańca, utrata majątku, wygnanie, strata najbliższych, śmierć. W tych okolicznościach dla zachowania wolności i godności ludzkiej wystarczają najzupełniej naturalne siły bez odwoływania się do pomocy Boga³⁴⁸).

³⁴⁸) Por. tamże 2, 16, 13—14.

Wśród wielu namiętności, jakim podlegali uczniowie filozofii w młodym wieku, największą uwagę zwrócił mistrz na upodobanie przyjemności i na skłonność do uciech zmysłowych, czyniąc z tego przedmiot wielkiej czujności i dokładnych wskazań. Mówi w swej szkole o stopniach pokus i o wszystkich możliwych sposobach walki³⁴⁹⁾. Wpierw o myśli, spowodowanej widokiem pięknej kobiety, następnie o wyobrażeniach, które w szczegółach odmałowuje duch młody, o zaczepkach bezwstydných kobiet, o wewnętrznej burzy, wewnętrzny uleganiu, o duchowym zwycięstwie. Profesor moralności wskazuje środki zaradcze, akcentując ich konieczność. Jest rzeczą pierwszorzędną wagi, by nie dać porwać się pokusie i pierwszemu wyobrażeniu. Trzeba umieć wniknąć w siebie i zastanowić się, czym jest ta pokusa i do czego prowadzi. I mimo, że pokusa ta wraca z uporem z coraz większą natarczywością, nie można pozwolić jej rozwijać się i wyolbrzymiać w wyobraźni, bo „cię z sobą porwie dokąd zechce”³⁵⁰⁾. Raczej trzeba przeciwstawić jej inny obraz piękny i szlachetny, by tym łatwiej brudne widziadło odrzucić. Ile radości wewnętrznej i poczucia siły daje takie zwycięstwo! Pomaga w tej walce przywołanie w wyobraźni przykładów wielkich mężów, by, wpatrując się w nich jak we wzory, z takim męstwem się zachować, jakie oni okazali w podobnych okolicznościach. Wreszcie jednak, skoro żaden z tych środków filozoficznych nie pomaga, a walka jak burza rozgrywa się w duszy człowieka, widzi Epiktet ostatnią nadzieję zwycięstwa w pomocy bożej, której każe wzywać, o którą każe prosić, by w oczach Boga być czystym³⁵¹⁾.

Pomoc boża miała odegrać w walce decydujące znaczenie. Zapewne polegała ona na interwencji Boga w rozumie,

³⁴⁹⁾ Por. tamże 2, 18, 15—29.

³⁵⁰⁾ Tamże 2, 18, 25.

³⁵¹⁾ „Wytrwaj biedaku! Nie daj się porwać! Walka jest ciężka, a czyn boski. Chodzi o panowanie, o wolność, o szczęście, o spokój. Pamiętaj o Bogu! Wzywaj jego pomocy i podpory, jak żeglarze wzywają podczas burzy Kastora i Polluksa. Któraż bowiem burza jest cięższa niż ta, która pochodzi z silnych podnieć zmysłowych, która wstrząsa rozumem”. Tamże 2, 18, 28—29.

nie w woli. Bóg, nie tykając woli człowieka, nie ograniczając swobodnego jej używania, oddalał z umysłu brudne myśli i wyobrażenia, usuwając tym samym podstawę, na jakiej walka się dokonywała.

Bóg jest panem i zarządcą całego świata. Każdej więc rzeczy i każdemu z ludzi przeznacza osobne cele i osobne funkcje. Wybrał słońce, by ciepłem i światłem służyło ludziom i ziemi. Agamemnonowi powierzył dowodzenie woj-skim. Hektora i Achillesa uzdolnił do walki indywidualnej³⁵²). Wśród wszystkich jednak prac i zawodów jeden jest zawód specjalny i najpiękniejszy, który wymaga specjalnego powo-łania od Boga. To zawód filozofa.

Filozof spełnia najważniejszy urząd w świecie: uczy mową i wychowuje przykładem. To sylwetka filozofa cynicz-nego. Zaś cel, dla którego uczy i wychowuje, jest jedynym w swoim rodzaju: prowadzi do cnoty, do wolności, do Boga. Posłannictwo filozofa nie jest posłannictwem człowieka. Filo-zof spełnia swą misję w imieniu i w zastępstwie Boga. Bóg sam przez filozofa przemawia, posługując się jego ludzkim głosem w najgłębszych dla życia sprawach³⁵³). Ludzie żyją w błędach, są duchowo słabi i chorzy³⁵⁴). Filozof jest ich du-chowym lekarzem³⁵⁵), jest ministrem i posłańcem Boga, by uczyć prawdy i zachować ludzi od błędu³⁵⁶). Mędrzec jest z polecenia Boga duchowym królem. Oznakami jego władzy są berło i diadem. Bardziej przykładem swego życia niż nauką wskazuje fundament prawdziwego szczęścia, spoczywający nie w bogactwach, nie w potędze, lecz w cnocie³⁵⁷). Kto nie słu-cha filozofa, przeciwstawia się samemu Bogu. Stąd szkoła filo-zofii jest prawdziwą świątynią, a nauczanie prawdziwym ka-płaństwem.

³⁵²) Por. tamże 3, 22, 4—8.

³⁵³) Por. tamże 3, 1, 37.

³⁵⁴) Por. tamże 2, 11, 1.

³⁵⁵) Por. tamże 3, 23, 30.

³⁵⁶) Por. tamże 3, 22, 82; 3, 22, 23.

³⁵⁷) Por. tamże 4, 8, 30.

Jeżeli Bóg przemawia przez usta filozofa, nikt nie może samego siebie uznać za godnego tego urzędu. Byłoby to zuchwalością i ściąganiem gniewu bożego³⁵⁸). Filozofia jest misterium, jest rzeczą świętą i tajemniczą. Wykładowi tej boskiej nauki towarzyszyć musi usposobienie kapłana, zbliżającego się do świętych tajemnic i ceremonii³⁵⁹). Stąd głoszenia prawdy bożej ten tylko podjąć się może, kogo Bóg powoła. Posłaniec boży musi mieć formalną i specjalną misję od Boga. Filozof występuje na wyraźny apel z góry: „Rozważaj ze starannością, poznawaj siebie samego. Bez Boga tego się nie podejmuj. Jeżeli on jest sprawcą tej rzeczy dla ciebie, wiedz, że on chce albo uczynić cię sławnym, albo, byś wiele cierpiał”³⁶⁰). Filozofowi potrzebna jest „gorliwość, prawość charakteru, właściwa postawa ciała i, co jest przede wszystkim najważniejsze, by sam Bóg radził ci objąć ten urząd”³⁶¹). Dzieło boże prowadzi się „za bożym przewodnictwem”³⁶²). Trzeba szukać pomocy u Boga i składać mu ofiarę w przekonaniu, że przystępuje się do rzeczy świętej³⁶³). Kto sam od siebie i lekomyślnie rozpocząłby urząd filozofa, byłby tak zuchwały, jak ten, kto wykrada tajemnice z Eleusis³⁶⁴).

Filozof prawdziwy przebywa w ukryciu, w samotności. Na publiczne wystąpienie decyduje się dopiero wtenczas, gdy go Bóg powoła. Tak było w życiu Sokratesa, Diogenesa, Zenona. Sokrates wtedy nie ustawał w nauczaniu, gdy, jak sam przyznaje, Bóg ten urząd mu zlecił³⁶⁵). Filozof zawsze jest skromny, nie reklamuje swej mądrości. Pycha dla myśliciela jest kompromitacją, ta wada cechuje jedynie ignorantów. Nie chce, by go jako filozofa wynoszono, by wysławiano jego wiedzę, nie przyjmuje pochwał i nie zgadza się na nie. Nie żali się i nie smuci się, gdy go ktoś posądza o nieuctwo. Filozof nie

³⁵⁸) Por. tamże 3, 22, 2.

³⁵⁹) Por. tamże 3, 21, 13—15.

³⁶⁰) Tamże 3, 22, 53.

³⁶¹) Tamże 3, 21, 18.

³⁶²) Tamże 3, 21, 11.

³⁶³) Por. tamże 3, 21, 12.

³⁶⁴) Por. tamże 3, 21, 13. 16.

³⁶⁵) Por. tamże 3, 1, 19.

gorszy się zarzutem, że popełnił błąd, raczej sądzi, że ma błędów więcej, tylko o nich nie mówi³⁶⁶). Radość z licznego audytorium, przyjmowanie aplauzu i pochlebstw słuchaczy, chęć podobania się można wybaczyć tylko sofistom i retorom³⁶⁷). Mędrzec uczy i przekonuje rzetelną nauką i przede wszystkim własnym przykładem.

Są to określenia mocne i wyraźne. Trudno tu pojęcie „Bóg” zastąpić równoznacznym stoickim pojęciem „natura”. Filozof, otwierając swą szkołę, staje na rozkaz Boga, działającego według swej intencji i woli tak, jak gdyby był Bogiem osobowym.

Specjalna opatrność boska nad mędrcami zdaje się rozszerzać pole działania bożego. To nie natura, która obejmuje filozofów, świadków Boga, nieubłaganym powszechnym prawem. Ponad i poza naturą zdaje się istnieć Bóg, który opieką swą specjalną i dodatkową obejmuje swych ministrów. Można by przyjąć, że idea ta w niewyraźny sposób odrywa Boga od świata, od powszechnej natury i Bogu w jakimś stopniu przypisuje rysy osobowe.

Zapewne Epiktet uważał się za filozofa przez Boga powołanego, choć nigdy za takiego się nie podawał. Sam jednak zbliżył się najbardziej do ideału mędrca, jak go przedstawiał przykładem wyjątkowo surowego i cnotliwego swego życia. Miał świadomość, że jest posłańcem i tłumaczem Boga, skoro nosił stary płaszcz i białą brodę, zewnętrzne oznaki filozofa³⁶⁸).

Niedwuznacznie dał Epiktet słuchaczom do zrozumienia, że nie naucza ich sam od siebie, ani swych własnych prawd im nie podaje; jest tylko pośrednikiem, przez którego Bóg przemawia.

Mógł Frygijszyk w całej rozciągłości odnieść do siebie pochwałę życia filozofa cynicznego, który dla Boga opuścił

³⁶⁶) Por. tamże 2, 11, 1; 2, 17, 1—2; 3, 24, 118; 4, 8, 22. 27—28; Ench. 46.

³⁶⁷) Por. tamże 3, 23, 8—13; 3, 23, 27—37.

³⁶⁸) Por. tamże 3, 1, 24.

wszystko i jest szczęśliwy³⁶⁹). Mógł też za Sokratesem powiedzieć: „Jestem tym, który ma prawo zająć się ludźmi³⁷⁰).

ZAKOŃCZENIE

Nie da się zaprzeczyć, że Epiktet doszedł do najbardziej wzniosłych i czystych pojęć o Bogu, nieznanych ani przed nim ani po nim w historii stoicyzmu. Nikt też tak jak on nie potrafił z nauczania swego, zwłaszcza z nauczania o Bogu, uczynić przedmiotu jak gdyby kaznodziejstwa i apostołstwa, nacechowanego zapalem i wewnętrznym wzruszeniem. Nauka jego wraz z formą wypowiedzi jest ostatnim słowem w wiekowym rozwoju teologii portyku. Na nic więcej, a w szczególności na dalszy pochód myśli teologicznej i na dalsze odchylenia od swej ortodoksji, już się stoicyzm nie zdobył. Ale i te, które uczynił Epiktet, są wielkie.

Politeizm Epikteta, uznawany jeszcze i broniony, tak mało znaczy i tak ograniczone i zależne ma pole działania wobec jednego Boga, źródła istnienia i życia.

Powszechny materializm stoicki, łączący jeszcze Boga ze światem, zdaje się ginać wobec lekceważenia i prawie pogardy Frygijczyka dla wszelkich spraw zewnętrznych. Duch, jedyny przedmiot, godny uwagi i zainteresowania u ludzi, tym bardziej należy do istoty Boga pod każdym względem doskonałego, któremu materia i natura zdają się służyć jak narzędzia swemu mistrzowi.

Wewnętrzne oddanie się Bogu, radosne posłuszeństwo i wdzięczność wobec Boga, dającego przepisy i nakazy, ufność w Bogu i miłość Boga, akcentuje Epiktet tak silnie i jasno, a zarazem z taką łatwością, jak gdyby Bóg był osobą dla jego umysłu. Nie jest to tak serdeczny i głęboki stosunek między

³⁶⁹) „Ja wam przez Jowisza zostałem posłany jako przykład. Nie mam własności, ani domu, ani żony, ani dzieci, ani nawet łóżka, ani tuniki, ani sprzętu domowego. A widzicie, jak dobrze się czuję”. Tamże 4, 8, 31.

³⁷⁰) Tamże 3, 1, 22.

człowiekiem i Bogiem, w którym całkowicie dominuje świadomość, że człowiek — osoba, słaby i bezradny staje w pokorze naprzeciw osoby — Boga, dającego wszystko jak i kiedy chce. Niemniej w pojęciach Epikteta o Bogu nie można nie dostrzec zabarwienia wyraźnie personalistycznego.

Bóg Epikteta, zbliżony do najwyższej istoty jednej, duchowej i osobowej, przestaje być Bogiem stoickim. Nie przestał być nim zupełnie, gdyż nie zerwał Frygijczyk całkowicie z teologią swej szkoły. Byłby to przeskok zbyt wielki i zbyt daleki. Na to potrzeba było dłuższego czasu i dalszych ogniw, przez które by nowe i świeże myśli dojrzały. Tych ogniw zabrakło. Jak w ogóle zmiana kierunku w nauce odbywa się w zasadzie najczęściej stopniowo, tak było i u Epikteta, który zachował stoicki punkt wyjścia, a potem od dogmatów stoickich oddalił się. Sprawia to, że teologia jego nie odpowiada pojęciom jednej tylko szkoły, że w całości wykazuje wahania i brak jednolitej linii ³⁷¹).

Do wielkich imion stoickich filozofów po Chr., Seneki i Epikteta, dołącza się powszechnie Marka Aureliusza. Ostatni z tej trójki, filozof na cesarskim tronie, jest zarazem ostatnim wielkim uczonym portyku i ostatnim przedstawicielem świata klasycznego. Pogaństwo ze swą czystą kulturą usuwa się w cień wcześniej w dziedzinie ducha niż w polityce i to z taką łatwością, niewystarczalnością, z taką rezygnacją wobec niezdolności głębszego oddziaływania na dusze ludzkie, z jaką Aureliusz w chwili śmierci swej chce się usunąć i bodaj rozpląnąć w bezkresnym panteistycznym wszechświecie. Wzniosłe, lecz bez prawdy i siły życiowej myśli Aureliusza są symbolem ginącego i rozpluwającego się w innych naukach ubogiego duchowo pogaństwa. Aureliuszowi tak, jak całemu światu pogańskiemu zabrakło prawdziwego, czystego Boga.

³⁷¹) Znamienne w tym przedmiocie wyraża si wybitny znawca kultury starożytnej, Boissier: „Au fond, ce Dieu d'Épictète n'est peut-être par très différent pour lui de ce que ses prédécesseurs appelaient la providence et la nature, mais dans l'apparence il est tout autre, et cette façon de le concevoir si personnel, si agissant, si rapproché de nous, devait avoir des conséquences graves”. G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris 1892, t. 2, 104.

Mógł Marek Aureliusz inną poszczycić się rolą, gdyby przejął, pogłębił, rozwinął teologiczne pojęcia Epikteta. Mógł naukę stoicką doprowadzić do takiego kresu, by wykazać ostatecznie jej sprzeczności, a centralną prawdę o Bogu ożywić jeszcze bardziej niż Epiktet, a może i całkowicie pojęciami spirytualistycznymi i monoteistycznymi. Mógł też bardziej zbliżyć się do Boga osobowego. Drogę w tym kierunku miał jasno i wyraźnie wskazaną przez Frygijczyka, który bodaj w połowie dzieła tego dokonał.

Cesarz znał naukę Epikteta³⁷²⁾ z dzieła Arriana, które czytał i zachwalał. Podziwiał myśli Epikteta. Nie tylko jednak ich nie rozwijał, ale nawet tak, jak były podane, nie przejął. Aureliusz nie poszedł w teologii drogą Epikteta, on z tej drogi zawrócił i cofnął się w zwarte ramy panteistycznego systemu. Nie umiał lub nie chciał szukać nowych źródeł siły dla coraz bardziej upadającego w słabości i zwątpieniu ducha ludzkiego. Widział wyczerpaną już moc systemu, poznał nowe światła, jakie rzucił Epiktet, a które na polu religii w oparciu o Boga urabiać i doskonalić miały człowieka. Zapewne doszedł Marek Aureliusz do wniosku, że podtrzymanie i rozwinięcie teologicznych pojęć Epikteta musiałyby w konsekwencji doprowadzić do zarzucenia i rozbicia całej doktryny stoickiej. Może świeże myśli Epikteta nie odpowiadały cesarzowi, wykształconemu na starych stoickich wzorach. Może nie chciał, by z imieniem uczonego cesarza łączono koniec przeznaczonego w pierwszym rzędzie dla oświeczonej elity społecznej portyku. Wybrał stanowisko tradycyjne i pozostał wierny dogmatom stoy.

Seneka zamyka Boga w ramach natury. Epiktet uczynił skuteczną próbę choć mglisto i niewyraźnie, by Boga z natury wydobyć i przyznać mu istnienie jako bytowi doskonałemu, duchowemu, odrębnemu od świata, całą naturą według swej woli rządzącemu. Marek Aureliusz z powrotem wraca do Boga, utożsamionego z naturą i rozumem. Epiktet nie znalazł w swej teologii godnego następcy.

³⁷²⁾ Por. Marc-Aurèle, *Pensées* par A. J. Trannoy, Paris 1925, 1, 7.

Marek Aureliusz był głęboko przekonany do dogmatów portyku. Głosił je niepodzielnie i chował na samym dnie swej duszy. Prawdę stoicką uważał za treść i zasadę postępowania. Nie widział powodu, aby ją odrzucić, lub zastąpić inną. W głoszonej przez siebie nauce, także w teologii, był ścisłym i wiernym jej odbiciem.

Cesarz mówi o Bogu i, w przeciwieństwie do Epikteta, częściej jeszcze o bogach. Nie tyle też do Boga ile do bogów kieruje akty swej pobożności. Panteizm stoicki jest u niego wyraźny, kiedy bóstwo, bogów, świat i człowieka włącza we wszechnaturę.

Wszystko cokolwiek istnieje, składa się na całość jak najlepiej uporządkowaną. Każdy byt podlega biegowi, nieustannym przemianom i znikomości. Nic jednostkowego nie istnieje. Wszystko rozkłada się na elementy, pozwala trwać innym bytom, które znowu istnieją przez jakiś czas i znowu znikają. Prawu temu podlega świat cały, który w powszechnej rewolucji znajduje swój kres³⁷³). Prawo to wiąże nieodwołalnie człowieka, który także na elementy się rozkłada i w nich niejako ginie³⁷⁴). Jedna jest materia całego świata³⁷⁵). W materii tej istnieje wieczne prawo, wieczny najwyższy rozum, jedna dusza świata³⁷⁶). Tym najwyższym rozumem i najwyższym prawem jest Bóg, który wszystko z siebie wydaje i wszystkim rządzi. Rozum kieruje światem, świat jest przepełniony rozumem, stąd świat najdoskonalej jest urządzony, a każdy jego szczegół obejmuje dobrotliwie boska opatrność³⁷⁷). Bóg jest jednością uniwersalnego rozumu i uniwersalnego prawa, które obejmuje cały wszechświat. Ten Bóg to Zeus. Rozum uniwersalny jest zasadą każdego bytu, jest zasadą całej natury. Dlatego żyć według natury znaczy tyle, co żyć według rozumu.

W sposób szczególny nosi człowiek w sobie cząstkę Boga, którą jest rozum. Ten rozum jest naszym wewnętrznym bo-

³⁷³) Por. tamże 5, 13.

³⁷⁴) Por. tamże 3, 3; 7, 32; 12, 14.

³⁷⁵) Por. tamże 12, 30; 9, 8; 4, 40.

³⁷⁶) Por. tamże 4, 40.

³⁷⁷) Por. tamże 5, 32.

giem, jest demonem, naszym nauczycielem i przewodnikiem. Sam Zeus dał każdemu człowiekowi demona, tę najbardziej duchową i wzniosłą część duszy, by go kształtować na wzór bogów³⁷⁸). Nie może być inaczej, skoro człowiek na gruncie natury jest związany z jedną substancją, z jednym prawem, z jednym rozumem i z jedną prawdą czyli z Bogiem, który rozlany jest wszędzie³⁷⁹). Naczelną zasadą człowieka winna być troska, „by nie czynić nic przeciw Bogu i przeciw demonowi³⁸⁰). Jest to wyjaśnienie starej stoickiej zasady: iść za bogami.

Przy tak wybitnie panteistycznej idei Boga nie można znaleźć w nauce Aureliusza przepisów czy rozkazów Boga. Nawet najbardziej nieśmiałe pojęcie o Bogu personalistycznym jest cesarzowi nieznane.

W mocnych słowach akcentuje Marek Aureliusz wartość rzeczy duchowych i znikomość spraw materialnych. Przyznaje zdecydowanie przewagę ducha nad ciałem, które jest ciężarem i przeszkodą w pracy nad sobą³⁸¹). Mimo większego niż u starych stoików odróżnienia i przeciwstawienia ducha i materii, trudno dostrzec u niego bardziej widoczne pojęcia o Bogu spirytualistycznym; jak bowiem całe duchowe życie człowieka zamyka się w obcowaniu z wewnętrznym swoim demonem, ze swym wewnętrznym Bogiem, ze swym rozumem, czyli na gruncie natury, tak Bóg w działaniu swoim wchodzi najgłębiej w naturę jako rozum w naturze utajony. To nie jest epiktetowe oderwanie Boga od świata i zwracanie się do Boga poza naturą.

Człowiek według nauki Aureliusza nie znajduje w Bogu oparcia, siły i radości życia, jaką tryska Epiktet. Postępowanie stosownie do rozumu i natury nie mogło dać ani motywów żywych i mocnych, ani krzepiącej nadziei. Nic dziwnego, że najbardziej charakterystycznym rysem Medytacji cesarza jest

³⁷⁸) Por. tamże 5, 27.

³⁷⁹) Por. tamże 7, 9.

³⁸⁰) Tamże 5, 10.

³⁸¹) Por. tamże 4, 21; 5, 13; 7, 10; 9, 25; 12, 8. 29.

rezygnacja, złożona na samym dniu jego dobrej, szlachetnej, czystej duszy. Cesarz włącza się w bieg świata, by razem z nim żyć i ginąć³⁸²). W tym znajduje pociechę dla skołatanego ducha, pracującego i walczącego o prawdę i sprawiedliwość wśród kłamliwych i nieuczciwych ludzi. W przeciwieństwie do Epikteta, którego siła i moc pociągania wypływała z głębokiej wiary i z ducha jak gdyby apostołskiego, Aureliusz sam pobożny, spokojny, pozbawiony energii i optymizmu, nie umiał podjąć walki ze złem ze względu na Boga. Cesarz pełen jest smutku, niekiedy bliski zwątpienia i rozpacz.

Aureliusz przyjmuje jednego Boga, niemniej najczęściej mówi o bogach. I w tym względzie różni się od Epikteta, który z zasady wzywa Boga, nie bogów. Cesarz dbał o kult religijny, ale jego życie religijne ograniczało się przede wszystkim do bogów: „żyć razem z bogami”³⁸³). W jego rozważaniach pełno wezwań bogów. Najczęściej nie wymienia ich imion. Mówiąc o bogach bez wątpienia miał na myśli uosobienie sił przyrody. Przynawał bogom moralną doskonałość i czystość tak zresztą, jak wszyscy stoicy. Wdzięczność swą kieruje cesarz do bogów. Cały 17-sty rozdział 1-ej księgi Medytacji jest tego dowodem. Dziękuje bogom za wszelkie dobrodziejstwa, za całą swą młodość, za umiejętność posłuszeństwa, za swe studia, za poznanieuczonych, którzy uczyli go żyć zgodnie z naturą za „pomoce i natchnienia”³⁸⁴), za „ostrzeżenia, które mi dają bogowie”³⁸⁵), za życie i szczęście rodzinne. Jeżeli nie jest lepszy i doskonalszy, sam za to ponosi winę. Wiarę w opatrność kieruje również w stronę bogów³⁸⁶).

Bóg Epikteta, w wysokim stopniu monoteistyczny, cofa się w historii portyku przez Aureliusza do dawnego Boga panteistycznego. Pojęcia politeistyczne, tak słabe u Epikteta, są podstawą wiary i kultu Marka Aureliusza.

³⁸²) Por. tamże 3, 3; 6, 10; 7, 32; 12, 14.

³⁸³) Tamże 5, 27.

³⁸⁴) Tamże 1, 17.

³⁸⁵) Tamże 1, 17.

³⁸⁶) Por. tamże 2, 3.

Rezygnacja, smutek, zwątpienie Aureliusza, oraz energia, zapał, radość, optymizm, entuzjizm Epikteta, mają swe źródło w odrębnych pojęciach teologicznych.

R é s u m é

L'IDÉE DE DIEU DANS LA DOCTRINE D'ÉPICTÈTE

Épictète, philosophe stoïcien, tient un rang entièrement singulier dans la science et dans la culture du monde païen. Le plus caractéristique trait de sa personnalité c'est l'idée de Dieu. Il s'a lié avec Dieu par la spéculation intellectuelle et plus encore par une religion profonde et par des sentiments religieux vifs le plus franchement, le plus cordialement et le plus ferventement et ardemment parmi tous les savants de l'entière antiquité païenne, et il a fait de la théologie le sujet principal d'instruction et de la pratique rigoriste de sa vie.

Le système stoïcien se réduit à Dieu comme à sa source et sa synthèse. Le panthéisme sévère, rigide et inexorable n'adopta rien sans Dieu, considérant du reste tout comme Dieu et voyant tout en lui. Il semblerait, qu'on ne pourrait s'offrir aucunes déviations auprès d'une telle compacte clarté de la doctrine. Le théocentrisme universel panthéiste mit d'accord tous ses adeptes et garantit à tous relativement à la vérité fondamentale concernant la substance de Dieu un cours droit de la pensée et des idées.

Épictète est malgré qu'il prêchait les principes stoïciens avec une grande force et conviction ce penseur qui se fit passage par la doctrine stoïcienne fermée et qui mit une porte hors des gonds dans une place fondamentale, afin d'ouvrir par cette porte une route aux idées nouvelles. La doctrine de la substance de Dieu est justement cette place. Malgré qu'il s'appropriä et garda l'ensemble des dogmes stoïciens, malgré qu'il fait usage distinctement des idées du Dieu panthéiste pour être stoïcien, néanmoins il s'éloigne de ces idées et il fait usage également clairement des idées monothéistes, spiritualistes et personalistes en sa théologie. Épictète était le premier qui abandonna l'orthodoxie stoïcienne et s'adressa au Dieu monothéiste. Ce progrès spirituel des idées, qui témoigne les fluctuations et les changements si étrangers au caractère d'Épictète, mais si évidents dans sa doctrine, est un trait caractéristique du penseur Phrygien, qui transforma le système stoïcien d'une façon essentielle.

Pour Épictète existe seulement un Dieu, nommé „Théos” ou „Zeus”. C'est l'être premier le plus haut, existant depuis l'éternité et pour tous les temps, le créateur des dieux, hommes et de l'univers.

Un Dieu le plus puissant est sous tous les rapports une perfection qui ne fait preuve d'aucun manque, défaut, d'aucune faiblesse. Le Phrygien discerne d'une manière fondamentale le Dieu des dieux, qui proviennent du Dieu et qui sont limités par lui dans l'existence ainsi que dans l'action. Ne puissant rien faire selon leur propre volonté, ils forment une force unie, dépendant entièrement du Zeus. Rien de plus profond ne lie le philosophe avec les dieux, auxquels il s'adresse sèchement, superficiellement et en général. Il s'incline au contraire à Dieu de son coeur, du fond de sa âme en apostrophes chalereuses. Épictète lie les plus profonds événements vécus intérieurs et les plus importants moments de sa vie avec Dieu, pas avec les dieux. Il fait son examen de conscience avant sa mort à Dieu, pas aux dieux, il chante un hymne de gloire et de gratitude à Dieu, pas aux dieux, il confie à Dieu sa vie et son service de philosophe en faisant un appel de secours à Dieu dans les plus graves moments. Malgré la confusion des idées panthéistes avec les idées monothéistes, la manière monothéistique de s'exprimer en définissant les qualités et les fonctions de Dieu prédomine à un tel point, qu'on a fréquemment l'impression, comme si un monothéiste adressait la parole des feuillets des Diatribes.

Épictète analysa plus profondément et d'une manière plus pénétrante que ses devanciers la vie et la nature de l'homme. Il savait apercevoir ses inclinations bonnes et mauvaises et les amener à la base, à la source d'où elles tirent leur origine. Cette base c'est le dualisme éthique, qui expliqua d'abord la substance de l'homme, et ensuite la substance de Dieu.

C'est une chose impossible, que toutes les bonnes et mauvaises manifestations de la vie humaine tiraient leur origine d'une seule base, de la raison, ainsi qu'une seule, quand même la plus grande force humaine, la raison, pourrait dominer l'homme. La raison déçoit. La force philosophique ne suffit pas. L'homme est faible, conscient de ses erreurs, défauts et fautes, il est malade de l'âme. Il a besoin d'un médecin et du secours. La dissension en l'homme provient de là, qu'il possède deux principes, l'âme et le corps. Ces deux principes sont dans leur substance différents et opposés.

Ce qui est en l'homme, doit exister dans tout l'univers. Si en l'homme l'âme diffère du corps, de la matière, et si l'âme s'oppose au corps, alors aussi dans tout l'univers il faut la plus haute force créatrice raisonnable doit différer de la base souffrante, ou l'âme doit différer manière le cosmos subit une dissection en âme et matière. L'âme c'est de la matière et cette même âme s'oppose à la matière. De cette Dieu. Comme l'âme et la raison forment la substance de l'homme, ainsi la substance de Dieu repose dans la raison et dans l'âme. Le Dieu d'Épictète paraît d'être une substance si étrangère à la matière, comme

le corps est étranger à l'âme humaine. De cette manière Dieu séparé distinctement de la matière, comme l'âme humaine distinctement séparée du corps, Dieu pas indentifié avec le monde matériel, devient un Dieu comme spiritualiste. Malgré autres énonciations dans le sens de la doctrine panthéiste on ne peut pas affirmer, que le Dieu d'Épictète est dans un degré distinct une existence matérielle, ainsi comme ne peut pas maintenir, qu'il est une substance spiritualiste dans le terme pur, néanmoins il s'approche d'une autre façon comme dans le stoïcisme, éminemment et d'une façon voyante à la substance spirituelle. Sénèque encore, qui avant Épictète accentua le plus entre les stoïciens la part spirituelle et éthique de Dieu, identifie clairement et distinctement Dieu avec le monde, avec la nature, avec la matière. Sénèque identifie avec une prédilection spéciale l'homme avec Dieu. On chercherait vainement telles idées chez Épictète. Il admet la différence entre l'homme et Dieu, en lui accordant des qualités encore plus hautes. Épictète n'égalise pas les hommes même aux dieux. Le culte religieux de Dieu reconnu et recommandé par Épictète indique la différence essentielle entre Dieu et homme, et ça oblige de reconnaître la supériorité de Dieu et notre dépendance de lui. Le Phrygien pratique en particularité le culte intérieur, qui se fondait sur une adoration véritable et sur la piété personnelle du philosophe.

Les idées nouvelles et fraîches théologiques d'Épictète deviennent plus claires, quand on compare son approche du monothéisme spiritualiste avec les énonciations, que le philosophe paraît du diriger au Dieu personnel.

Le Dieu d'Épictète, unique et parfait à chaque égard, pas indentifié avec l'univers, ni avec la nature, ni avec la raison, ni avec l'homme, est indépendant dans un haut degré de toutes ces idées, il est le maître, protecteur, bienfaiteur de tout ça, que ces idées signifient. Il n'appelle aucune de ces idées Dieu et il ne s'adresse à aucune d'elles comme à Dieu. Un tel Dieu avec un plain dévouement intérieur, avec un sentiment de faute, avec la conscience qu'on dirige ses pensées à son père, à son maître. Ça cause, que le philosophe s'exprime d'une façon spécifique de Dieu, qu'il se forme une relation spécifique d'Épictète vers Dieu, qu'il attribue à lui des facultés et des actions spécifiques. Cette particularité spécifique c'est un Dieu personnel surgissant en quelque degré, un Dieu d'une nuance distincte personneliste, quoique reconnu obscurément et insuffisamment, représenté vaguement et superficiellement. Épictète cherche des voies nouvelles, afin de mettre en relief à tous points de vue l'idée de Dieu liée avec les dogmes stoïciens, afin de l'enrichir d'une substance nouvelle conforme à sa métaphysique et à sa religion.

Le philosophe ne parle dans aucun place directement de la personne de Dieu, il n'appelle nulle part Dieu comme personne, néanmoins

il s'exprime souvent de telle façon de Dieu, ainsi que le font ceux, qui le considèrent comme personne. Épictète accentue la substance de cela qui décide de la personne. Le Dieu parfait, le premier principe de sa doctrine et de sa vie, est ainsi comme un Dieu vif avec des capacités personnelles. Les phases des ordres, des prescriptions, des dispositions de Dieu sont le plus convaincantes dans ce sujet. Ce sont des termes inconnues jusqu'à présent en stoïcisme. Le Dieu d'Épictète semble d'exécuter des fonctions spéciales, pas dans les cadres de la nature, il semble d'agir selon sa propre volonté et selon une intention particulière, qui n'est pas liée avec la nature et qui est indépendante de la nature. Le Dieu bon, puissant, sage prend la place de la nature. Un tel Dieu n'agit pas seulement par les lois universelles de la nature, mais encore par des ordres spéciaux. C'est comme une volonté spéciale de Dieu, détachée des lois de la nature, une volonté personnelle. Épictète a rédigé pour l'heure de sa mort deux examens de sa conscience. On les peut appeler une prière pour les derniers moments. Il présente à Dieu toute sa vie en apostrophes chaleureuses et vives et il exprime à Dieu avec une grande jouissance l'acte de la plus profonde soumission et gratitude. Il n'y en a aucun mot de la nature. Il paraît une chose franchement impossible, qu'on pourrait découvrir son âme devant une nature indéfinie et vague.

Dans le système stoïcien il n'y avait pas de place pour une prière suppliante. La raison et la volonté donnent les forces nécessaires et le bonheur. Rien de dehors ne peut accourir au secours. Épictète accentue les forces naturelles de l'homme, l'instruction philosophique et la puissance de la volonté. Néanmoins il ordonne de tourner les yeux constamment vers Dieu, de obéir à lui, de l'imiter, de lui plaire. Dieu gagne de plus en plus aux dépens de la puissance de l'homme. Le philosophe donne l'ordre de prier et demander à Dieu son aide, son secours dans les moments les plus difficiles, le plus importants et le plus exceptionnels, quand on a déjà épuisé tous les moyens naturels. Il faut que la prière suppliante ne coule pas vers la nature, qui sous la forme du raison est perplexe, mais vers Dieu. Ces moments sont les luttes avec les passions voluptueuses et les débuts publics du philosophe, afin de proclamer au nom de Dieu la vérité aux autres. La prière suppliante témoigne le Dieu personnel. Au moins dans quelque degré. Il semble qu'au — dessus et hors de la nature existe un Dieu, qui embrasse avec sa protection spéciale et supplémentaire ses ministres et ceux qui luttent avec leur sensualité.

Épictète a gagné les plus sublimes et pures idées de Dieu, inconnues ni avant lui ni après lui dans la histoire de stoïcisme, auquel il a inspiré un nouveau esprit et des idées nouvelles fraîches. Le stoïcisme n'a plus parvenu à rien de plus et surtout à une marche nouvelle de l'idée théologique et à plus larges déviations de sa ortho-

doxie. Mais celles lesquelles a fait le Phrygien sont grandes. Le Dieu d'Épictète, rapproché à l'être le plus haut unique, spirituel et personnel, cesse d'être le plus haut unique, spirituel et personnel, cesse d'être un Dieu stoïcien. Il n'a pas cessé de l'être entièrement, parce que le philosophe n'a pas rompu totalement avec la théologie de son école. Ce serait une transition trop grande et trop longue. Pour cela il était besoin du temps plus long et des éléments nouveaux, par lesquels pourraient mûrir des idées nouvelles. Ces éléments manquaient. Le dernier grand stoïcien, Marc Aurèle, connaissait Épictète, il admira ses idées, mais il ne les a pas s'appropriées et il ne les a pas développées.

Marc Aurèle a reculé plutôt dans les cadres serrés du panthéisme stoïcien et il est revenu au Dieu identifié avec la nature et la raison. Épictète n'a pas trouvé en sa théologie un successeur digne de lui.