

# Adam Tondera

---

## Krytyka wiary w przeznaczenie i koncepcja wolnej woli człowieka w traktacie Euzebiusza z Cezarei "Przeciwko Hieroklesowi"

---

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 45/2, 231-244

---

2012

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. ADAM TONDERA  
Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Wydział Teologiczny

## **KRYTYKA WIARY W PRZEZNACZENIE I KONCEPCJA WOLNEJ WOLI CZŁOWIEKA W TRAKTACIE EUZEBIUSZA Z CEZAREI PRZECIWKO HIEROKLESOWI**

THE CRITIQUE OF FAITH IN DESTINY AND THE CONCEPTION  
OF HUMAN FREE WILL IN THE TREATISE  
OF EUSEBIUS OF CAESAREA *AGAINST HIEROCLES*

### ABSTRACT

Traktat apologetyczny Euzebiusza z Cezarei *Przeciwko Hieroklesowi* zawiera krytykę filozoficzną i teologiczną determinizmu fatalistycznego, prezentowanego przez Apoloniusza z Tyan w jego nauczaniu o Mojrach i Konieczności. Według Euzebiusza, przypisując własne działanie przeznaczeniu i istotom wyższym, takim jak Mojry i Konieczność, neguje się Opatrzność Bożą, osobistą odpowiedzialność i wolną wolę człowieka. Zwolennik takich poglądów powinien być zatem uważany za bezbożnika i głupca, ale nie za prawdziwego filozofa. W koncepcji chrześcijańskiego autora, człowiek jest wolny w swoim wyborze rzeczy, „które od nas zależą”, i jest odpowiedzialny za swoje wybory.

The apologetic treatise of Eusebius of Caesarea contains a philosophical and theological critique of fatalistic determinism expressed by Apollonius of Tyana in his teaching about the Fates and Necessity. According to Eusebius, attributing one's own activity to destiny and to superior beings, like the Fates and Necessity, one negates God's Providence, personal responsibility and human free will. A follower of such views should be considered godless and foolish, but not a true philosopher. In the conception of the Christian author the man is free in his choice of things "which are within our power" and he is responsible for his choices.

Wiara w przeznaczenie, fatum, w nieuchronny los i w bóstwa z nimi utożsamiane była jednym z przejawów antycznego determinizmu<sup>1</sup>. Już u swego zarania chrześcijaństwo dostrzegało różne niebezpieczeństwa z wiarą tą związane oraz jej sprzeczność z własną wizją człowieka i jego moralności. W apologetycznym traktacie Euzebiusza z Cezarei *Przeciwko Hieroklesowi* (*Contra Hieroclem*) znajdujemy próbę krytycznego ustosunkowania się do tych wierzeń i poglądów jako niezgodnych z chrześcijańską doktryną o wolnej woli człowieka.

<sup>1</sup> Na temat determinizmu antycznego zob.: A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985; D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945.

Traktat Euzebiusza jest polemiczną odpowiedzią na antychrześcijańskie pismo Sossianusa Hieroklesa, w którym ten wysoki urzędnik cesarza Dioklecjana i prześladowca chrześcijan dokonał przeciwstawienia Apoloniusza z Tiany Chrystusowi. Prezentując postać pogańskiego konkurenta Chrystusa, Hierokles posłużył się dziełem Flawiusza Filostrata *Żywoł Apoloniusza z Tiany*, ukazującym tytułowego bohatera, wędrownego mędrca i zwolennika pitagoreizmu z I wieku, jako „boskiego męża” (θεῖος ἀνὴρ). W swoim traktacie, powstałym prawdopodobnie około roku 312, Euzebiusz postanowił więc przeanalizować *Żywoł Apoloniusza*, aby poddać systematycznej krytyce ten wizerunek: przez Filostrata nakreślony, a następnie wykorzystany przez Hieroklesa w polemice antychrześcijańskiej<sup>2</sup>.

## 1. Nauczanie Apoloniusza z Tiany o Mojrach i Konieczności

Filozoficzno-teologiczny aspekt tej krytyki dotyczy między innymi deterministycznych poglądów głównego bohatera *Żywotu*, przejawiających się w jego wypowiedziach na temat Mojr (Μοῖραι) i Konieczności (Ἀνάγκη)<sup>3</sup>. Chodzi tu przede wszystkim o przemowę Apoloniusza w Jonii oraz o fragmenty jego apologii, w których stara się on odeprzeć zarzuty, jakie postawiono mu w związku z tym wystąpieniem<sup>4</sup>. Euzebiusz najpierw przytoczył te wypowiedzi w celu zdemaskowania niekonsekwentnej postawy Apoloniusza wobec cesarza Domicjana<sup>5</sup>,

<sup>2</sup> Szerzej o polemice, powstałej wokół Apoloniusza z Tiany, wraz z literaturą na ten temat zob.: A. Tondera, *L'immagine del „santo” pagano nella figura di Apollonio di Tiana e la sua valutazione da parte cristiana*, Katowice 2012 (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 13).

<sup>3</sup> W antycznej kulturze greckiej Mojr są personifikacją przeznaczenia człowieka – losu, który każdemu przypada na tym świecie. Homer wymienia tylko jedną Mojrę: bóstwo, które od narodzin człowieka snuje nić jego życia i czuwa, aby los przydzielony mu przez odwieczne prawo przebiegał bez zakłóceń. Nawet bogowie nie mogą przekroczyć tego prawa, nie narażając porządku świata na niebezpieczeństwo, i dlatego Mojrą jest w pewnym sensie bóstwem nadrzędnym. Po epopejach Homerowych rozwinęła się idea trzech Mojr, sióstr: Kloto, Lachesis i Atropos, które wyznaczają długość życia każdego śmiertelnika od narodzin aż do śmierci w taki sposób, że jedna przędzie, druga zwija, a trzecia ucina nić życia. Mojrzy nie posiadają mitu w ścisłym tego słowa znaczeniu, symbolizują raczej pojęcie ze świata na pół filozoficznego, na pół religijnego. Konieczność (w tłumaczeniach pozostawia się też grecką formę: Ananke) to personifikacja bezwzględnego przymusu i siły, zniewalającej do podporządkowania się wyrokowi przeznaczenia. Pojawia się najpierw w teogonii orfickiej, a następnie w filozoficznych konstrukcjach kosmogonicznych i metafizycznych. W platońskim micie, przytoczonym w *Państwie*, występuje jako matka Mojr. Z czasem, zwłaszcza w wierzeniach ludowych, stała się boginią śmierci (Konieczność śmierci), ale u poetów, szczególnie u tragików, pozostała ucieleśnieniem siły najwyższej, której muszą ulegać nawet bogowie. Por. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, red. wyd. pol. J. Łanowski, tłum. M. Bronarska, B. Górńska, A. Nikliborc i in., Wrocław 1997<sup>3</sup>, s. 29, 238.

<sup>4</sup> Por. Philostratus, *Vita Apollonii* [dalej cyt. VA] VII 8,2-9,1; VIII 7,47-50. W cytowaniu dzieła Filostrata korzystamy z najnowszego wydania tekstu oryginalnego: Philostratus, *The Live of Apollonius of Tyana*, t. 1-2, ed. and transl. by C. P. Jones, Cambridge (Massachusetts), London 2005 (The Loeb Classical Library 16-17). Polskie tłumaczenia greckiego oryginału: Flawiusz Filostratos, *Żywoł Apolloniusza z Tiany*, tłum. I. Kania, przedm. M. Dzielska, Kraków 1997; Flawiusz Filostratos, *Żywoł Apolloniosa z Tyany*, tłum., wstęp i komentarz M. Szarmach, Toruń 2000.

<sup>5</sup> Por. *Contra Hieroclem* [dalej cyt. CH] 43. W cytowaniu traktatu Euzebiusza korzystamy z najnowszego wydania tekstu oryginalnego: Eusebius, *Reply to Hierocles*, w: Philostratus,

a następnie powrócił do nich raz jeszcze, aby poddać je filozoficznej i teologicznej krytyce<sup>6</sup>.

W cytowanych przez Euzebiusza fragmentach dzieła Filostrata wyraźne jest przekonanie głównego bohatera o potędze wyroków Mojry i Konieczności, którym podlegają nawet najwięksi władcy. Według Apoloniusza, nici przeznaczenia „nawijane” przez Mojry „są nieodwracalne” (ἄτρεπτα εἶναι, ἃ κλώθουσιν) do tego stopnia, że jeśli przeznaczyły kogoś do objęcia władzy, to nie można go jej pozbawić; choćby usiłowano go zamordować, to i tak zostanie przywrócony do życia, aby w ten sposób „Mojry wypełniły swoje postanowienia” (ὑπὲρ τῶν δοξάντων ταῖς Μοίραις)<sup>7</sup>. Dla poparcia tej tezy Apoloniusz podał w swojej apologii przykłady legendarnych królów: Akrisjosa, Lajosa i Astiagesa, którzy postanowili zabić swoich potomków dla zachowania pełni władzy w swych rękach<sup>8</sup>. Tianejczyk utrzymywał, że wbrew niecnym zamiarom władcy ci zostali zdetronizowani, gdyż ich następcy wzrastali w ukryciu, aby prędzej czy później przejąć panowanie „zgodnie z tym, co zostało im przeznaczone” (ἐὺν τῷ πεπωμένῳ)<sup>9</sup>.

Euzebiusz przytoczył również kolejny passus mowy obrończej Apoloniusza, w którym główny bohater *Żywotu*, prezentując Domicjanowi swój pogląd na temat nieuchronności przeznaczenia, odwołał się do wydarzenia z życia samego cesarza. Wspomniał mianowicie jego osaczenie na Wzgórzu Kapitolińskim przez oddziały Witeliusza, zamierzającego wówczas zgładzić młodego konkurenta do władzy. W związku z tym Apoloniusz wyraził przekonanie, że to właśnie za „innym zrządzeniem Mojry” (Μοίραις ἐδόκει ἕτερα) plany Witeliusza nie doszły do skutku i on sam zginął, a Domicjan zajął później jego miejsce<sup>10</sup>.

Dla filozoficznego wywodu autora *Przeciwko Hieroklesowi* istotne jest jeszcze jedno stwierdzenie z apologii Apoloniusza, akcentujące powszechny charakter nieodwołalności ludzkiego losu. Euzebiusz zamieścił je także w swoim polemicznym traktacie: „Komu zostało przeznaczone, że będzie cieślą, ten nim zostanie, choćby nawet stracił obie ręce, a komu przeznaczone, że na bieżni w Olimpii odniesie zwycięstwo, tego nie ominie zwycięska nagroda, nawet gdyby doznał urazu

*Apollonius of Tyana*, t. 3, ed. and transl. by Ch. P. Jones, Cambridge (Massachusetts), London 2006, s. 145-257 (The Loeb Classical Library 458 - tłumaczenie własne).

<sup>6</sup> Por. CH 45-48.

<sup>7</sup> Tamże 43,1; cf. VA VIII 7,47.

<sup>8</sup> Akrisjos, król Argos, dowiedział się z przepowiedni, że zabije go syn jego córki. Lajosowi, królowi Teb, przepowiedziano, że uczyni to jego własny syn. Natomiast Astiages, król Medów, otrzymał we śnie ostrzeżenie, że syn jego córki obejmie po nim tron. Wszyscy trzej władcy starali się usunąć swoich przyszłych następców, gdy ci byli jeszcze dziećmi. Ich wysiłki jednak okazały się bezskuteczne i zgodnie z przepowiednią władzę po nich objęli odpowiednio: Perseusz, Edyp i Cyrus. Por. Philostratus, *The Live of Apollonius...*, t. 2, s. 381, przyp. 28; Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Milano 2004<sup>4</sup>, s. 432, przyp. 28 (Biblioteca Adelphi 82).

<sup>9</sup> CH 43,2; por. VA VIII 7,47.

<sup>10</sup> CH 43,2; por. VA VIII 7,48. W 69 r. Domicjan, osaczony na Kapitolu przez oddziały Witeliusza, zdołał wydostać się z oblężenia w przebraniu kapłana Izydy. Por. Tacyt, *Historiae* III 10 n.; Swetoniusz, *De vita Caesarum. Vitellius* 15; tamże, *Domitianus* 1; VA V 30.

nogi, komu zaś Mojry obiecały sukcesy w łucznictwie, ten nie będzie chybiał celu, chociażby nawet stracił wzrok”<sup>11</sup>.

Wyraźnie dostrzegalne jest tutaj przeświadczenie Tianejczyka, że losy każdego człowieka bez względu na osobiste predyspozycje i zewnętrzne uwarunkowania są z góry ustalone przez nieuniknione wyroki Mojry. Można zatem stwierdzić, że poglądy głównego bohatera dzieła Filostrata na temat Mojry i Konieczności mają charakter determinizmu fatalistycznego.

## 2. Krytyka deterministycznych poglądów Apoloniusza

Krytycznie odnosząc się do takich właśnie przekonań, Euzebiusz postanowił wykazać, na czym polega ich błąd, a następnie skorygować go poprzez zaprezentowanie własnego stanowiska w poruszanej kwestii. Zamiarem chrześcijańskiego autora, wyrażonym zaraz na wstępie wywodu, było przedstawienie przekonującej argumentacji na poparcie tezy, że doktryna Apoloniusza, która opiera się na wierze w Mojry, Konieczność i Przeznaczenie (Εἰμαρμένη<sup>12</sup>), prowadzi w konsekwencji do zanegowania naszej osobistej odpowiedzialności (τὸ ἐφ’ ἡμῖν)<sup>13</sup>.

Na początku Euzebiusz odwołuje się do filozofii platońskiej, którą nazywa „prawdziwą filozofią” (ἀληθῆς φιλοσοφία), i przytacza dosłownie dwa słynne stwierdzenia z dzieł Platona. Pierwsze z nich to: „Każda dusza jest nieśmiertelna, bo to, co znajduje się w ciągłym ruchu, jest nieśmiertelne, jeśli natomiast coś, co powoduje ruch czegoś innego i samo jest poruszane przez inną rzecz, ustaje w swoim ruchu, to posiada też kres swego żywota”<sup>14</sup>. I zaraz potem mamy drugi cytat: „Odpowiedzialność ponosi ten, kto dokonał wyboru, Bóg zaś nie jest za to odpowiedzialny”<sup>15</sup>. Już wcześniej – przy okazji omawiania ograniczeń natury człowieka w szóstym rozdziale traktatu – Euzebiusz mimochodem wskazał na nieśmiertelność i wolną wolę jako dwie zasadnicze właściwości duszy ludzkiej<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> ὅτω πέπρωται γενέσθαι τεκτονικῶ, οὗτος, κἂν ἀποκοπή τῷ χεῖρε, τεκτονικὸς ἔσται, καὶ ὅτω νίκην ἐν Ὀλυμπίᾳ δρόμον ἄρασθαι, οὗτος δ’, οὐδ’ εἰ πηρωθείη τὸ σκέλος, ἀμαρτήσεται τῆς νίκης, καὶ ὅτω ἔνευσαν Μοῖραι τὸ ἐν τοξικῇ κράτος, οὗτος, οὐδ’ εἰ ἀποβάλοι τὰς ὄψεις, ἐκπεσεῖται τοῦ εὐσκόπου. CH 43,1; por. VA VIII 7,47.

<sup>12</sup> Euzebiusz wprowadza w tym miejscu pojęcie, które nie pojawia się wprawdzie w nauczaniu Apoloniusza na kartach dzieła Filostrata, ale jest kluczowe dla filozofii stoickiej. Grecki termin Εἰμαρμένη oznacza „Przeznaczenie” lub „Fatum”. W spekulacjach stoików pojęcie to przestało być związane jedynie z wierzeniami mityczno-religijnymi i przekształciło się w termin techniczny. Stoicy rozumieli go jako nieodwracalny szereg przyczyn, jako naturalne i konieczne uporządkowanie wszystkich rzeczy, jako nierozzerwalny spłot łączący wszystkie byty oraz jako zasadę, zgodnie z którą zdarzyły się rzeczy, które się zdarzyły, zdarzają się te, które się zdarzają, i zdarzą się te, które się zdarzą. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2004, s. 380 n.; tamże, t. 5, s. 90; A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen...*, s. 114-115. Krytyka determinizmu stoickiego jest pochodzenia medioplatońskiego; por. S. Lilla, *Clement of Alexandria, A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, s. 50-51.

<sup>13</sup> CH 45,1.

<sup>14</sup> ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος, τὸ γὰρ ἀεκίνητον ἀθάνατον, τὸ δ’ ἄλλο κινουὶν καὶ ὑφ’ ἑτέρου κινούμενον παύσαν ἔχον κινήσεως παύσαν ἔχει ζωῆς (tamże); por. Platon, *Phaedrus* 245c.

<sup>15</sup> αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀνάιτιος. CH 45,1; por. Platon, *Respublica* X 617e.

<sup>16</sup> Zob. CH 6,4.

Obecnie – w punkcie wyjścia dla swoich kolejnych rozważań – powraca do tych przymiotów duszy, a swój wywód opiera ponownie na autorytecie filozofii Platona.

Pierwszy fragment pochodzi z dialogu *Fajdros* i zawiera platońską teorię duszy jako „zasady ruchu”, która nigdy nie może zaniknąć. W tej koncepcji życie jest utożsamiane z ruchem, stąd nieśmiertelność duszy wynika z jej nieustającego ruchu, w jaki sama siebie wprawia. Tym właśnie różni się ona od rzeczy, które mogą wprawdzie poruszać coś innego, ale same także są poruszane i ustają w swoim ruchu. Istotą duszy jest zatem jej samorzutny i ciągły ruch<sup>17</sup>.

Z tą koncepcją duszy Euzebiusz wiąże ściśle drugie stwierdzenie Platona o wolności wyboru i odpowiedzialności za dokonany wybór, zaczerpnięte tym razem z *Państwa*. Stwierdzenie powyższe jest kulminacyjnym punktem platońskiej teorii, która dokonała przewrotu w tradycyjnym wierzeniu Greków, że to bogowie decydują o losach człowieka.

Wprawdzie w platońskim micie, stanowiącym szerszy kontekst tego stwierdzenia, „wzorce życia” (τὰ τῶν βίων παραδείγματα)<sup>18</sup> znajdują się na kolanach Mojry Lachesis, to jednak nie są one narzucone, lecz tylko zaoferowane duszom, a wybór jest całkowicie pozostawiony wolnej decyzji samych dusz. Człowiek nie posiada wolności wyboru, czy ma żyć, czy nie żyć, ale może w sposób wolny wybrać, jak żyć moralnie, czyli czy chce żyć stosownie do wymagań cnoty albo wady. Wybór dokonany przez każdą duszę zostaje następnie opieczętowany przez dwie inne Mojry, Kloto i Atropos, stając się w ten sposób nieodwracalnym<sup>19</sup>.

Po powołaniu się na autorytet „prawdziwej filozofii” Euzebiusz zamieszcza w swoich rozważaniach całą serię pytań retorycznych, jeszcze bardziej podkreślających jego stanowisko i stanowiących zarazem ostry atak na poglądy przeciwne. Za tymi pytaniami kryje się przekonanie autora *Contra Hieroclem*, które można wyrazić następująco: żadna racja nie przemawia za tezą, że „natura będąca w ciągłym ruchu” (ἀεκίνητος φύσις) jest wiedziona „wbrew swej woli i niezgodnie z własnym wyborem” (ἄκουσα οὐχὶ δὲ κατὰ προαίρεσιν)<sup>20</sup>. Nie można więc utrzymywać, że jest ona poruszana „skądś z zewnątrz na sposób ciała bez duszy” (ἀψύχου δίκην σώματος ἕξωθεν ποθεν κινουμένη), „podobnie jak

<sup>17</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2..., s. 226-227.

<sup>18</sup> Platon, *Respublica* X 618a.

<sup>19</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2..., s. 236-237; S. Lilla, *Clement of Alexandria*..., s. 50-51. Na temat Mojry zob. wyżej przyp. 3.

<sup>20</sup> CH 45,1. Termin προαίρεσις (ἄρεσις) w różnych odcieniach znaczeniowych jest obecny w ciągu całej historii filozofii greckiej (por. np.: Platon, *Respublica* X 618c, gdzie oznacza on wybór życiowego losu człowieka, który dokonany jest przez duszę w innym świecie; Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III 4-5, gdzie został użyty na oznaczenie właściwości różnej od woli i od namysłu, rozumianej jako moment wyboru konkretnych środków dla osiągnięcia zamierzonego celu). Swego specyficznego znaczenia „wyboru moralnego” termin ten nabiera w filozofii okresu hellenistycznego, a następnie w późnym stoicyzmie, zwłaszcza u Epikteta (por. np. *Dissertationes* III 1,40; IV 5,32), aż do użycia go przez autorów chrześcijańskich na oznaczenie „wolnej woli” człowieka (por. np. Orygenes, *De principiis* III 1). Por. Eusebio di Cesarea, *Contro Ierocle*, introd., trad. e note a cura di A. Traverso, Roma 1997, s. 101, przyp. 104 (Collana di testi patristici 137); G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5..., s. 258-259 (s.v. „Wybór”).

marionetka, którą pociąga się za sznurki w różne strony” (ὡσπερὶ νευροσπαστουμένη ὧδε κἀκείσε)<sup>21</sup>. Zdaniem Euzebiusza, bezpodstawne jest również twierdzenie, że dusza jako natura w ciągłym ruchu nie działa wcale na podstawie „własnego impulsu i poruszenia” (μηδὲν μηδαμῶς ἐξ ἰδίας ὀρμῆς<sup>22</sup> καὶ κινήσεως ἐνεργοῦσα) ani nie może przypisywać sobie „odpowiedzialności za swoje dokonania” (μηδὲ εἰς αὐτὴν τὴν τῶν δρωμένων ἀναφέρουσα αἰτίαν)<sup>23</sup>.

Następnie, nadal w formie pytań retorycznych, autor *Contra Hieroclem* rozważa konsekwencje, jakie pociągają za sobą zaprezentowane poglądy Apoloniusza w wymiarze moralnym i społecznym. Według Euzebiusza, ich bezkrytyczne przyjęcie prowadzi do niedorzecznej konkluzji, że nie można nikogo ani chwalić za prowadzenie szlachetnego życia, ani też ganić za niegodziwe postępowanie<sup>24</sup>. Rozumowanie chrześcijańskiego polemisty przebiega następująco: skoro każda ludzka decyzja miałaby być zdeterminowana przez jakąś zewnętrzną siłę, na którą człowiek nie ma żadnego wpływu i nad którą nie ma żadnej kontroli, to w takim razie nie można mówić o jakiejś winie z jego strony tudzież przypisywać mu jakichkolwiek zasług za jego postępowanie. Bezżyteczne zatem byłyby wówczas wszelkie prawa moralne i reguły życia społecznego<sup>25</sup>.

Euzebiusz wykazuje dalej absurdalność takiego wniosku i pewne niekonsekwencje Apoloniusza w głoszonych przezeń poglądach, odwołując się do innych wypowiedzi Tianejczyka. W tym celu stosuje retoryczną figurę apostrofy i kieruje swoje pytania bezpośrednio do bohatera dzieła Filostrata. Wyrzuca mu znieważanie i niesłuszne oskarżanie stoika Eufratesa o to, że ten uprawianie filozofii podporządkował chęci zysku. Przeciż, zgodnie z nauczaniem Apoloniusza, postępowanie Eufratesa musiałoby wynikać nie „z jego własnej woli, ale z wyroków Przeznaczenia” (μη παρ’ αὐτοῦ, ἀλλ’ ἐξ εἰμαιρμένης)<sup>26</sup>.

W świetle deterministycznych poglądów Tianejczyka, nie należałoby także potępiać Nerona i Domicjana, którzy na kartach *Żywotu* zostali ukazani w bardzo negatywnym świetle. Gdyby główny bohater dzieła Filostrata był konsekwentny w swych zapatrywaniach, nie powinien ich piętnować, lecz raczej uwolnić od

<sup>21</sup> CH 45,1. Porównanie człowieka do zabawki lub marionetki w rękach bogów to starożytny „topos” o bogatej tradycji, która sięga Platona (por. *Leges* I 664d-e; VII 803c; 804b); por. VA IV 36,2. Na ten temat zob. E. R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004, s. 20 n.

<sup>22</sup> W filozofii stoickiej termin ὀρμή oznaczał pewien rodzaj irracjonalnego porywu duszy, gdy tymczasem u Euzebiusza wskazuje na impuls, który determinuje kierunek życia człowieka, ale który jest podporządkowany jego wolnemu wyborowi. Por. Eusebio, *Contra Ierocle...*, s. 100, przyp. 103; G. F. Chesnut, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Paris 1977, s. 84-85 (Théologie Historique 46).

<sup>23</sup> CH 45,1; por. G. F. Chesnut, *The First Christian Histories...*, s. 65.

<sup>24</sup> CH 45,1. Mamy tu do czynienia z poglądami pochodzenia medioplatońskiego; por. S. Lilla, *Clement of Alexandria...*, s. 50-51.

<sup>25</sup> Por. M. Forrat, *Introduction*, w: Eusèbe de Césarée, *Contre Hiéroclès*, introd., trad. et notes par M. Forrat, texte gr. établi par É. des Places, Paris 1986, s. 64 (Sources Chrétiennes 333); G. F. Chesnut, *The First Christian Histories...*, s. 66; A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Leiden, Boston, Köln 2000, s. 70 (Jewish and Christian Perspectives Series 3).

<sup>26</sup> CH 45,2.

wszelkiej winy i odpowiedzialności, a ich pełne arogancji zachowanie przypisać Mojrom i Konieczności<sup>27</sup>.

To samo dotyczy wszelkiego rodzaju szarlatanów, magów, morderców, łajdaków, rozpustników i jakichkolwiek zdemoralizowanych do szczytu ludzi – przyjmując koncepcję Apoloniusza, trzeba byłoby uznać, że swój nieszczęsny los zawdzięczają Mojrze i nieuchronnej Konieczności, a nie własnemu wolnemu wyborowi<sup>28</sup>. W takim razie nie ma sensu cała działalność głównego bohatera dzieła Filostrata, która polegałaby na nawoływaniu do cnotliwego życia kogoś, kto i tak sam z siebie nie jest zdolny do poprawy swojego postępowania<sup>29</sup>.

Euzebiusz ukazuje również pewne niekonsekwencje nauczania Apoloniusza w odniesieniu do nieuchronności ludzkiego losu i do pozytywnych opinii Tianejczyka o różnych osobach. Chrześcijański polemista kieruje do głównego bohatera *Żywotu* pytanie, dlaczego podziwiał i wychwalał Pitagorasa jako swojego mistrza i nauczyciela, skoro z jego koncepcji wynika, że tego wielkiego filozofa należałoby uważać jedynie za „igraszkę w rękach Mojr” (Μοιρῶν παίγνιον), a nie miłośnika mądrości<sup>30</sup>. Podobnie filozofowie hinduscy, Fraotes i Iarchas, nie powinni zasługiwać na określenie ich przez Tianejczyka mianem istot boskich, skoro – według jego przekonań – to nie sobie zawdzięczali oni swoje wykształcenie i moralną doskonałość<sup>31</sup>.

Krytycznie odnosząc się do wypowiedzi Apoloniusza o Mojrach i Konieczności, Euzebiusz wykazuje ponadto, że stoją one w wyraźnej sprzeczności z osobistymi decyzjami i zachowaniami samego Tianejczyka. Także w tym aspekcie swojej krytyki chrześcijański polemista przeprowadza argumentację w formie serii pytań, które stawia głównemu bohaterowi *Żywotu*. Zapytuje go zatem, dlaczego udawał się na naukę do różnego rodzaju nauczycieli, filozofów i mędrców, jeśli „jako posiadającemu naturę boską było mu przeznaczone przewyższać sławą władców” (πέπρωτο θείῳ ὄντι τὴν φύσιν ὑπερᾶραι βασιλέων δόξης). Wszak zgodnie z jego teorią, nawet gdyby nie spotykał się z tymi ludźmi, Mojrzy i tak wypełniłyby wobec niego swoje wyroki<sup>32</sup>.

Autor *Contra Hieroclem* dochodzi wreszcie do wniosku, że nawet tak bardzo wychwalana w dziele Filostrata pobożność Apoloniusza jest sprzeczna z jego deterministycznymi poglądami. Polemista chrześcijański demaskuje tę sprzeczność, odnosząc się do religijnych praktyk Tianejczyka w takich słowach: „Dlaczego też nadaremnie składasz w ofierze miodowe placki i kadzidło tym, których uważasz za bogów, i jeszcze pod pozorem pobożności nakłaniasz swoich towarzyszy, aby nie ustawiali w modlitwach? A ty sam o co prosisz bogów w modlitwie, skoro przy-

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> ποιηρός τις ἀνθρώπων [...] τὸν ἐξ ἀνάγκης εἰμαιρμένον ἀποπληρῶν ὄρον (tamże). ἐξ ἀνάγκης τοιόσδε τις ἀποβήσεται (tamże). οἱ τὴν μοῖραν, ἀλλ' οὐ τὴν προαίρεσιν ἀτοπῶτατοι (tamże 45,3). Zob. też wyżej przyp. 20.

<sup>29</sup> CH 45,3.

<sup>30</sup> Tamże 45,2; zob. też wyżej przyp. 21.

<sup>31</sup> CH 45,2.

<sup>32</sup> Tamże 45,3.



znajesz, że oni również poddani są wyrokom Przeznaczenia? Wobec tego należało zupełnie pominąć innych bogów i składać ofiary tylko Konieczności i Mojrom, a Przeznaczenie czcić bardziej niż samego Zeusa. W ten sposób nie byłoby już dłużej dla ciebie bogami, i słusznie, skoro wcale nie są w stanie pomagać ludziom”<sup>33</sup>.

Euzebiusz uważa więc, że gdyby Apoloniusz chciał konsekwentnie stosować nauczanie o Mojrach i Konieczności w swoim życiu, musiałby porzucić wiarę w innych bogów i zaprzestać oddawania im czci. Uzależnienie ludzkich losów wyłącznie od wyroku bóstw, które kierują przeznaczeniem, prowadzi bowiem do podważenia sensowności kultu innych bogów. Wszelkie przejawy oddawania czci jakimś innym bóstwom stają się wówczas zbędne, ponieważ i tak nie są w stanie zmienić tego, co już zostało ludziom przeznaczone<sup>34</sup>.

Chrześcijański polemista sugeruje ponadto, że niektóre działania głównego bohatera *Żywotu* w świetle jego nauczania wydają się wręcz godzić w postanowienia Mojra i Konieczności. Najpierw zwraca się z pytaniem do Apoloniusza, dlaczego postanowił odwrócić ustalony los mieszkańców Efezu, których dotknęła zaraza, i przez to starał się oszukać Przeznaczenie (τί [...] παρακρούη την είμαρμένην;) <sup>35</sup>, a ponadto, w jaki sposób zdołał wtedy przechytrzyć Mojrę i niejako odnieść nad nią zwycięstwo (πῶς ὑπερῆρας τὴν Μοῖραν, τρόπαιον ὡς περ κατ’ αὐτῆς ἀράμενος;) <sup>36</sup>.

Drugie wydarzenie, które Euzebiusz przywołuje w tym kontekście, to przywrócenie do życia dziewczyny, dokonane przez Apoloniusza w Rzymie<sup>37</sup>. Nawiązując do mitu o Mojrach, dzierżących w swoich dłoniach nić losu człowieka<sup>38</sup>, pyta Tianejczyka, dlaczego ingeruje on w ich wyroki. Skoro „nić, którą Kloto przędła dla dziewczyny” (τῆς Κλωθοῦς ἐπὶ τῆ κόρη τὸ νῆμα), osiągnęła swój kres, po co w takim razie Apoloniusz ponownie nawlekał ją na wrzeciono (ἀναδησάμενος τῷ μίτῳ τὸν ἄτρακτον) i okazał się dla zmarłej „twórcą nowego życia” (ζωοποιός) <sup>39</sup>.

Aby pozostać w zgodzie z nauką Tianejczyka, należałoby zatem przyjąć, że także w tych wydarzeniach Mojry kierowały jego działaniem. Do takiego właśnie

<sup>33</sup> τί δαὶ καὶ οἷς νομίζεις θεοῖς τὰ μελιττοῦντα καὶ τὸν λιβανωτὸν εἰς μάτην ῥιπτεῖς, εὐσέβειάν τε ἐπιμορφαζόμενος ἐπ’ εὐχὰς τρέπεσθαι τοὺς ἐταίρους παρορμαῖς; αὐτὸς τε εὐχόμενος τί παρὰ θεῶν αἰτεῖς, ὅποτε καὶ τούτων ὁμολογεῖς τὴν εἰμαρμένην κρατεῖν; καὶ μὴ ἔδει τοὺς ἄλλους θεοὺς παραμειψάμενον Ἀνάγκη μόνον καὶ Μοίραις θῆναι, καὶ τοῦ Διὸς αὐτοῦ μᾶλλον τὴν εἰμαρμένην προτιμᾶν. οὕτω δ’ ἂν σοι θεοὶ μὲν οὐκέτ’ ἂν ἦσαν καὶ εἰκότως, ἅτε μῆδεν ἀνθρώπους οἰοί τε ὠφέλειν (tamże).

<sup>34</sup> Por. M. Forrat, *Introduction...*, s. 64. Szerzej na temat tej argumentacji Euzebiusza zob.: D. Amand *Fatalisme et liberté...*, s. 370-375; na temat jej źródeł filozoficznych i powiązania z poglądami Aleksandra z Afrodyzji zob.: tamże, s. 365-368; por. S. Campanini, *Un cristiano e l'irrazionale: il „Contra Hieroclem” di Eusebio di Cesarea*, *Giornale Ferrarese di Retorica e Filologia* 1 (1991) nr 1, s. 24, przyp. 34.

<sup>35</sup> CH 45,3; por. VA IV 10.

<sup>36</sup> CH 45,3.

<sup>37</sup> Por. VA IV 45.

<sup>38</sup> Zob. wyżej przyp. 3.

<sup>39</sup> CH 45,3.

wniosku dochodzi Euzebiusz, kończąc całą serię pytań kierowanych do Apoloniusza<sup>40</sup>. Z tej konkluzji wynikają jednak kolejne zarzuty wysuwane przez autora chrześcijańskiego pod adresem bohatera dzieła Filostrata.

Jeśli Apoloniusz pragnie pozostać wierny swemu nauczaniu, nie może przypisywać sobie żadnych zasług za swoje dokonania. Dodatkowym argumentem przemawiającym za tym twierdzeniem jest wiara Tianejczyka w wędrowkę dusz i ich kolejne wcielenia, które nie zależą od ludzkiej woli. Sam Apoloniusz twierdzi przecież na kartach *Żywotu*, że w swoim poprzednim wcieleniu był sternikiem statku egipskiego i pracował na morzu<sup>41</sup>. Może więc co najwyżej przyznać, że kolejne jego życia są skutkiem nieuchronnego wyroku Konieczności (ἐξ ἀνάγκης)<sup>42</sup>.

Ale wówczas żaden fakt z jego życia nie zasługuje na podziw: ani narodziny, ani młodość, ani wszechstronne wykształcenie, ani pełne umiaru postępowanie, ani nawet uprawianie filozofii. Jeżeli przyjmie się bez zastrzeżeń doktrynę Apoloniusza, należałoby przyznać, że „jakiś przymus ze strony Mojra” (τις Μοιρῶν ἀνάγκη) skłonił go do podjęcia podróży i do odwiedzin różnych grup mędrców. Nie można również utrzymywać, że „wolna wola i zamiłowanie do filozofii” kierowały jego postępowaniem, ale trzeba raczej stwierdzić, że to właśnie „Mojra wiodła go jak na uwięzi” (οὐχ ἡ προαίρεσις, οὐδ’ ὁ φιλοσοφίας πόθος, Μοῖρα δὲ ἤγευ ἄγχουσα) i „zmusiła go do kręcenia się nadaremnie w kółko swymi wrzeczionami” (αὐτὰρ εἰς ἀτράκτοις εἰς μάτην ἐξεβιάζετο περιστρέφεσθαι)<sup>43</sup>.

Ukazując konsekwencje nauczania głównego bohatera dzieła Filostrata, Euzebiusz konstatuje dalej: „Gdyby nawet ktoś twierdził, że Apoloniusz dowiedział się czegoś mądrego ze swoich podróży, to i tak Mojra była za to wszystko odpowiedzialna, a w takiej sytuacji nie można wcale zaliczyć naszego bohatera do miłośników nauki ani tym bardziej podziwiać za filozofię, która nie została mu przekazana zgodnie z jego własnym życzeniem, lecz wskutek wyroku Konieczności”<sup>44</sup>.

Z tego powodu koncepcja Apoloniusza, prowadząca do negacji osobistej odpowiedzialności przez przypisanie jej Mojrom i Konieczności, stawia wszystkich ludzi na tym samym poziomie moralnym i nie pozwala wyróżnić się jakiegokolwiek wybitnej osobowości. Aby jeszcze bardziej uwydatnić absurdalność tej doktryny, Euzebiusz podaje kilka sugestywnych przykładów o charakterze antytetycznym; w konsekwencji nauczania Apoloniusza należałoby zrównać pod względem poziomu moralności Pitagorasa oraz jakiegoś niczemnego i podłego niewolnika, Sokratesa, który oddał życie za filozofię, oraz tych, którzy go na śmierć skazali, Diogenesa oraz młodzieńców ateńskich<sup>45</sup>. Konkludując część „negatywną” swoich

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże 46,1; por. VA III 23-24.

<sup>42</sup> CH 46,1.

<sup>43</sup> Tamże; zob. też wyżej przyp. 20.

<sup>44</sup> Εἰ δὲ δὴ μετεληφέναι τι σοφίας αὐτὸν ἐκ τούτων εἴποι τις, Μοῖρα καὶ τούτων αἰτία καὶ οὐκέτ’ ἂν ἐν φιλομαθέειν ὁ ἀνὴρ καταλεχθεῖη, οὐδ’ ἂν εὐλόγως θαυμασθεῖη τῆς οὐ κατὰ γνώμην, ἀλλὰ κατὰ ἀνάγκην αὐτῶ πορισθείσης φιλοσοφίας. CH 46,2.

<sup>45</sup> Tamże. W tym ostatnim przypadku Euzebiuszowi chodzi o Diogenesa z Synopy, filozofa cynickiego z IV w. przed Chr., który przebywając w Atenach głosił wolność od dóbr materialnych

refleksji o konsekwencjach moralnych i społecznych koncepcji Tianejczyka, Euzebiusz dodaje: „Człowiek najmądrzejszy nie różniłby się od najgłupszego, największy zbrodniarz od najbardziej sprawiedliwego, rozpustnik od najbardziej wstrzemięźliwego, największy tchórz od najmężniejszego, skoro ci wszyscy zostali ukazani jako igraszki w rękach Przeznaczenia i Mojr<sup>46</sup>”.

### 3. Wolna wola człowieka w ujęciu Euzebiusza

Po odparciu determinizmu fatalistycznego, wyrażonego w wypowiedziach głównego bohatera dzieła Filostrata, polemista chrześcijański prezentuje własną koncepcję wszechświata i ludzkiej wolności. Wywód Euzebiusza stanowi ostatnią część jego traktatu apologetycznego, a swoją formą przypomina końcową deklamację mowy.

Autor *Contra Hieroclem* identyfikuje się z „heroldem prawdy” (τῆς ἀληθείας ὁ κῆρυξ)<sup>47</sup>, który powinien zabrać głos przeciwko błędnym naukom, a następnie wyraża swoje oburzenie wobec zwolenników tychże nauk w formie eksklamacji: „Hej, ludzie, śmiertelny i nietrwały rodzie, dokądże dajecie się prowadzić po wypiciu tego upajającego wina niewiedzy? Przestańcie wreszcie, wytrzeźwiejcie z zamroczenia i trzeźwym wzrokiem umysłu spójrzcie na czcigodne oblicze prawdy! Nie godzi się, żeby prawda wiodła spór i walczyła sama ze sobą ani żeby dla dwóch zupełnych przeciwieństw podstawą była jedna i ta sama przyczyna<sup>48</sup>”.

Przedstawiając się jako „herold prawdy”, Euzebiusz nie tylko wskazuje na finalną część swego traktatu, gdzie własną argumentacją zamierza definitywnie obalić poglądy przeciwstawne, ale czyni również aluzję do pism pogańskich przeciwników, które wspomina na początku *Contra Hieroclem*. Antychrześcijańskie dzieło Celsusa nosiło tytuł: „Prawdziwe słowo” (Ἀληθῆς λόγος), a jego kontynuator, Hierokles, zatytułował swoje pismo: „Przyjaciel prawdy” (Φιλαλήθης

---

i panujących norm społecznych oraz ideał życia zgodnego z naturą, który sam starał się realizować.

<sup>46</sup> ὁ σοφώτατος οὐκ ἂν διαφέρει τοῦ ἀφρονεστάτου, καὶ ὁ ἀδικώτατος τοῦ δικαιοτάτου, ὃ τε ἀκολαστότατος τοῦ σωφρονεστάτου, καὶ ὁ δειλότατος τοῦ ἀνδρειοτάτου, εἰμαρμένης καὶ Μοιρῶν παιγνίων τούτων ἀπάντων ἀναδεδειγμένων (tamże). Podobne antytezy, zastosowane w krytyce wiary w Przeznaczenie i w znaki zodiaku, można znaleźć u Tacjana (*Oratio ad Graecos* 9,2). Zob. też wyżej przyp. 21.

<sup>47</sup> CH 47,1. To wyrażenie było już wcześniej używane przez innych polemistów chrześcijańskich, takich jak Tacjan (*Oratio ad Graecos* 17,2) i Ireneusz z Lyonu (*Adversus haereses* I 15,6).

<sup>48</sup> ἢ [...], ὦ ἄνθρωποι, θνητὸν καὶ ἐπίκηνον γένος, ποῖ δὴ φέρεσθε τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον ἐμπιόντες; λήξατε ποτὲ καὶ διανήψατε τῆς μέθης, καὶ διανοίας ὀρθοῖς ὄμμασι τὸ σεμνὸν τῆς ἀληθείας ἐνοπρίσασθε πρόσωπον. οὐ θέμις ἀλήθειαν πολεμεῖν ἑαυτῇ καὶ μάχεσθαι, οὐδὲ δυοῖν ἐναντιωτάτοι μίαν ὑφεστάναι καὶ τὴν αὐτὴν αἰτίαν. CH 47,1. Wezwanie διανήψατε (dosł. „wytrzeźwiejcie”) pojawia się również w *Oracula Chaldaica* (15) i w *Corpus Hermeticum* (I 16; VII 81,5). Wyrażenie διανοίας ὄμμασι (dosł. „oczami umysłu”) przypomina częstsze ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας („oczy serca/duszy”), pojawiające się u św. Pawła (Ef 1,18) i rozwijane później przez autorów chrześcijańskich w doktrynie o zmysłach duchowych (por. np. Orygenes, *De principiis* I 1,9; *Contra Celsum* I 48). Por. Eusebio, *Contro Ierocle...*, s. 104, przyp. 108-109.

λόγος)<sup>49</sup>. Można zatem stwierdzić, że mamy tu do czynienia z jakąś rywalizacją epitetów w nieustannej walce o prawdę. Euzebiusz uważa się za jej depozytariusza i szerzyciela oraz pragnie ją przekazać tym, którzy są „upojeni” przez absurdalne idee, propagowane pod imieniem „prawdy” przez autorów pogańskich.

Prezentując prawdę zawartą w doktrynie chrześcijańskiej, przysły biskup Cezarei twierdzi, że „wszechświat jest zarządzany boskimi prawami, ponieważ Boża Opatrzność panuje nad wszystkim”<sup>50</sup>. Uważa tedy, że wszechświat ma jakąś strukturę racjonalną, opartą na boskich prawach, i tym samym wyklucza wszelkie doktryny, dopuszczające istnienie przypadku, czyli elementu irracjonalnego. Te prawa, które kierują wszystkim, są chciane przez Boga, który poprzez nie realizuje swój plan rozwoju całego wszechświata<sup>51</sup>.

Euzebiusz wyznaje więc pewien rodzaj determinizmu związanego z boskimi prawami, narzuconymi wszechświatowi i ludzkiej naturze. Ten determinizm nie ma jednak charakteru absolutnego, ponieważ autor *Contra Hieroclem* dodaje zaraz: „Specyficzna istota duszy ludzkiej czyni człowieka władcą i sędzią, przewodnikiem i panem samego siebie, zdolnego do uchwycenia poprzez prawa natury i doktryny filozoficzne, że spośród istniejących rzeczy jedne zależą od nas, inne zaś nie”<sup>52</sup>.

W ten właśnie sposób polemista chrześcijański wprowadza własną koncepcję ludzkiej wolności: w Bożym planie obejmującym cały wszechświat szczególne miejsce zajmuje człowiek, który poprzez swoją duszę potrafi kontrolować siebie samego i funkcjonowanie świata, tak dobrze urządzonego przez Opatrzność. Rozróżniając „rzeczy, które zależą od nas” (τὰ ἐφ’ ἡμῖν) i „te, które od nas nie zależą” (τὰ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν), Euzebiusz stosuje terminologię typowo stoicką<sup>53</sup>, a w procesie ich rozpoznawania dużą rolę przypisuje prawom samej natury (φυσικοῖς νόμοις) i różnym teoriom filozoficznym (φιλοσόφων δόγμασιν).

Następnie autor *Contra Hieroclem* precyzuje, że rzeczy od nas niezależne są „słabe, bezwolne, ograniczone i obce; dotyczą one ciał i zewnętrznych rzeczy, które stanowią materię nieożywioną i nierozumną, a ich substancja jest całkowicie odmienna od tej, która jest właściwa naturze rozumnej istoty żyjącej”<sup>54</sup>. W tym

<sup>49</sup> Por. CH 1,1-2; 2,2. Taki przekład tytułu pisma Hieroklesa najczęściej występuje w publikacjach, ale można również spotkać tłumaczenia tego tytułu jako „Miłośnik prawdy” albo „Słowo miłujące prawdę”.

<sup>50</sup> τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας τὰ πάντα κρατούσης θείοις νόμοις διατέτακται τὸ πᾶν (tamże 47,1); por. 6,1.4.

<sup>51</sup> Por. M. Forrat, *Introduction...*, s. 65. Szerzej na temat praw natury i roli Bożej Opatrzności Euzebiusz wypowiada się w: CH 6.

<sup>52</sup> ἀνθρώπων τε ψυχῆς ὄρος αὐτοκράτορά τε καὶ κριτὴν, ἡγεμόνα τε καὶ κύριον αὐτὸν ἑαυτοῦ καθίστησι, φυσικοῖς νόμοις καὶ φιλοσόφων δόγμασιν ἐκδιδάσκων, ὡς ἄρα τῶν ὄντων τὰ μὲν ἔστιν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν. CH 47,1.

<sup>53</sup> Por. Epiktet, *Encheiridion* I 1; Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica* VI 6,22; por. też G. F. Chesnut, *The First Christian Histories...*, p. 56.

<sup>54</sup> ἀσθενῆ δοῦλα καλωτὰ ἀλλότρια, ἃ καὶ περὶ τὸ σῶμα καὶ τὰ ἐκτός, αἴψυχα τε ὄντα καὶ ἄλογα, καὶ πάντη τῆς ἰδίας τοῦ λογικοῦ ζώου φύσεως ἀλλοτρίαν τὴν ὑπόστασιν ἔχει. CH 47,2. Na gruncie chrześcijańskim wyrażenie: λογικὸν ζῶον („rozumna istota żyjąca”) zostało użyte wcześniej przez

fragmentcie należy podkreślić negatywny stosunek do ludzkiego ciała, charakterystyczny dla filozofii platońskiej; „rzeczy, które dotyczą ciała” (τὰ περὶ τὸ σῶμα) razem z „przedmiotami zewnętrznymi” (τὰ ἐκτός), jako „bezduszne” – czyli bez życia (ἄψυχα)<sup>55</sup> i „nieracjonalne” (ἄλογα), zaliczone zostały przez Euzebiusza do bytów niższej rangi, które pochodzą „z zewnątrz”, a ich egzystencja nie zależy od naszych decyzji.

Natomiast wszystkie rzeczy pozostające pod naszą kontrolą „powstają zgodnie z naszym wolnym wyborem i działaniem; one z natury są wolne, swobodne i nieskrępowane”<sup>56</sup>. A zatem wolna wola człowieka dotyczy tylko tego, co od nas zależy i co jest rezultatem naszych działań. Różne rezultaty ludzkich działań i ich konsekwencje moralne wynikają zaś z faktu, że „to właśnie w wolnej woli każdego człowieka pojawia się skłonność w jedną lub w drugą stronę: do cnoty albo do występku”<sup>57</sup>. Trzeba jednak zawsze mieć na uwadze, że zasada, która zarządza wszechświatem, „skutecznie realizuje swoje cele zgodnie z obrotami natury, a podąża za nią stale Sprawiedliwość, która karze za wykroczenia przeciwko boskiemu prawu”<sup>58</sup>.

Te refleksje prowadzą Euzebiusza do końcowej konkluzji, w której przytacza raz jeszcze platońską maksymę zwartą w *Państwie*; stwierdza on mianowicie, że ani Mojry, ani Konieczność, ani Przeznaczenie nie mogą być uważane za przyczyny pchających nas do działania impulsów, ponieważ „odpowiedzialność ponosi ten, kto dokonał wyboru, Bóg zaś nie jest za to odpowiedzialny”<sup>59</sup>. Człowiek jest więc wolny w swoim wyborze dobra lub zła i w swojej decyzji skierowania się w jedną lub drugą stronę; stąd nie można negocjować własnej odpowiedzialności i, skoro do Opatrzności należy staranie o zasadniczy bieg historii wszechświata, człowiek obdarzony wolną wolą może zaakceptować albo odrzucić ten Boży plan<sup>60</sup>.

Na zakończenie swojego wywodu filozoficznego o wolnej woli człowieka Euzebiusz zwraca się do wszystkich, którzy nie są skłonni podzielać jego stanowiska na ten temat. Według niego, ten, kto nie akceptuje teorii o naszej odpowiedzialności, powinien otwarcie ogłosić swój ateizm, przyznając, że nie uznaje ani Opatrzności, ani Boga, ani innej nadprzyrodzonej rzeczywistości oprócz Mojr

Justyna (*Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 93,3), a jego genezy należy szukać w filozofii Arystotelesa; por. Eusebio, *Contro Ierocle...*, s. 105, przyp. 111.

<sup>55</sup> Por. CH 6,5; 45,1.

<sup>56</sup> ὅσα γένοιτ' ἂν κατὰ προαίρεσίν τε καὶ πράξιν, ἃ καὶ φύσει ἐλεύθερα ἀκώλυτα ἀπαρεμπόδιστα τυγχάνει (tamże 47,2); por. Epiktet, *Encheiridion* I 2. Na temat terminu προαίρεσις zob. wyżej przyp. 20.

<sup>57</sup> τὴν ἐπὶ θάτερα ὁρμὴν ἀρετῆς τε καὶ κακίας ἕκαστος ἐν αὐτῇ κέκτηται προαιρέσει. CH 47,2. Na temat terminu ὁρμή zob. wyżej przyp. 22.; na temat terminu προαίρεσις zob. wyżej przyp. 20.

<sup>58</sup> εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενον, τῷ δ' αἰεὶ συνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός. CH 47,2. Euzebiusz zamieszcza tutaj słynne stwierdzenie Platona (*Leges* IV 716a).

<sup>59</sup> αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀνάιτιος. CH 47,2; por. tamże 45,1; Platon, *Respublica* X 617e.

<sup>60</sup> Por. M. Forrat, *Introduction...*, s. 65-66.

i Konieczności. Powinien również „z odkrytą głową” (γυμνῆ κεφαλῆ)<sup>61</sup> wyliczyć absurdalne konsekwencje podobnych poglądów: „że ze swej natury żaden człowiek nie jest mądry ani głupi, sprawiedliwy ani niesprawiedliwy, cnotliwy ani występny, a ponadto że nikt nie jest szarlatanem ani boskim oraz że nie istnieje filozofia ani wykształcenie, ani w ogóle żadna sztuka i wiedza”. Kto wierzy, że „wszystko bez wyjątku obraca się dzięki Konieczności i wrzeczom Mojr” (πάντα συλλήβδην ἀνάγκη καὶ Μοιρῶν ἀτράκτοις περιδινεῖσθαι), nie może nawet nazwać kogokolwiek „dobrym” lub „złym” z natury<sup>62</sup>.

Zdaniem Euzebiusza, zwolennik takich poglądów powinien być zatem uznany za „ateistę” (ἄθεος) i „bezbożnika” (δυσσεβής) zarówno przez ludzi pobożnych, jak i filozofów. Gdyby zaś ktoś starał się zachowywać swoje przekonania o Opatrzności i bogach oraz jednocześnie głosić swoją wiarę w Mojry i Przeznaczenie, ten powinien być po prostu uważany za „głupca” (ἐν ἄφροσι), ponieważ takie poglądy są sobie przeciwstawne i nawzajem się wykluczają<sup>63</sup>. Polemista chrześcijański czyni w ten sposób aluzję do niekonsekwencji Apoloniusza, który na kartach dzieła Filostrata z jednej strony wyznaje swoją wiarę w potęgę Mojr i Konieczności, a z drugiej – czci także innych bogów. Równie dobrze te ostre słowa Euzebiusza można by odnieść do wyznawców chrześcijaństwa, poważnie traktujących różne przesady, wróżby i horoskopy.

Żarliwy i bezkompromisowy sposób prezentacji swego filozoficznego wywodu przez Euzebiusza uświadamia, że kwestia wolnej woli człowieka była dla niego szczególnie ważna. Podążając śladem Orygenesza<sup>64</sup>, przeciwstawia się on gwałtownie wszelkiej teorii typu fatalistycznego i bazuje na argumentach, które częściowo były już używane przez poprzedników<sup>65</sup>.

Jest oczywiste, że sama lektura pisma *Przeciwko Hieroklesowi* nie pozwala wyrobić sobie kompletnego obrazu systemu metafizycznego i etycznego Euzebiusza. Interesujący jednak jest fakt, że ten traktat polemiczny, będąc jedynie pismem okazjonalnym, stanowi pewną podstawę dla doktryny, którą chrześcijański autor zaprezentuje bardziej systematycznie w swoich wielkich dziełach apologetycznych. Problem przeznaczenia i wolnej woli człowieka będzie w istocie szerzej rozpatrywany przez Euzebiusza w szóstej księdze *Przygotowania ewangelicznego*<sup>66</sup>. Lektura rozważań filozoficznych zawartych w *Contra Hieroclem* może być

<sup>61</sup> Wyrażenie przysłowiowe. Por. Platon, *Phaedrus* 243b; por. też: Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica* VII 2,2,9; XI 19,2,1-2; XIII 1,5,1-2.

<sup>62</sup> CH 48,1.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Por. Orygenes, *De principiis* III.

<sup>65</sup> Por. np.: Platon, *Leges* I 644d-e; VII 803c; 804b; Filon, *De providentia* I 77-88, jeżeli chodzi o idee; Klemens Aleksandryjski, *Stromata* II 11,1, jeżeli chodzi o formę; por. też: Euzebiusz, *Contro Ierocle*..., s. 99, przyp. 101; M. Forrat, *Introduction*..., s. 63 n.; S. Campanini, *Un cristiano e l'irrazionale*..., s. 24.

<sup>66</sup> Na ten temat zob.: D. Amand *Fatalisme et liberté*..., s. 367-380; H. Doergens, *Eusebius von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion. Eine Studie zur Geschichte der altchristlichen Apologetik*, *Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* 14 (1922) nr 3, s. 13-18, 76-80.

również traktowana jako swoiste wprowadzenie do filozofii przyszłego biskupa Cezarei i autora *Historii Kościoła*<sup>67</sup>.

Słowa kluczowe: Euzebiusz z Cezarei, Sossianus Hierokles, Apoloniusz z Tiany, *Przeciwko Hieroklesowi*, determinizm fatalistyczny, Mojry, Konieczność, przeznaczenie, wolna wola, wolny wybór

Keywords: Eusebius of Caesarea, Sossianus Hierocles, Apollonius of Tyana, *Against Hierocles*, fatalistic determinism, Fates, Necessity, destiny, free will, free choice

---

<sup>67</sup> Por. M. Forrat, *Introduction...*, s. 66; G. F. Chesnut, *The First Christian Histories...*, s. 31-166 (szczególnie s. 61-90).