

Aleksandra Szadok-Bratuń (<https://orcid.org/0000-0001-8897-216X>)

Uniwersytet Wrocławski

## Eklektyzm myśli filozoficznej jusnaturalisty Cyncerona

### Słowo wstępne

Marek Tulliusz Cynceron (Marcus Tullius Cicero)<sup>1</sup> – najwybitniejszy mówca i prozaik łacińskiej starożytności<sup>2</sup>, ostatni politolog starożytności<sup>3</sup>, pierwszy tłumacz i autor łacińskiej terminologii filozoficznej<sup>4</sup>, twórca pierwszego systemu filozoficzno-prawnego<sup>5</sup> oraz kontrowersyjny w swej twórczości eklektyk<sup>6</sup>. Dekadencki Rzym, ewoluujący od formy republikańskiej do cesarskiej, wydał w osobie Cyncerona (ur. 3.01.106 p.n.e., zm. 7.12.43 p.n.e.) oryginalnego mistrza eklektyzmu, klasyka filozofii rzymskiej i jedyne*go sui generis* teoretyka państwa i prawa. Jego dorobek literacki obejmuje: rozprawy, listy i mowy. W pierwszych widzimy Cyncerona filozofa, w drugich – Cyncerona indywidualistę, w trzecich – Cyncerona męża stanu. W każdej

<sup>1</sup> Przydomek rodu Cyncerona, czyli Grochala wywodzi się od łacińskiego terminu *cicer* – groch. Jak podaje Plutarch protoplasta tego rodu miał na końcu nosa ciemną brodawkę, podobną do grochu/ciecierzycy i jak się zdaje to za jej przyczyną ród otrzymał ów przydomek. Na początku kariery politycznej Marka Tulliusza przyjaciele odradzali mu posługiwanie się tym pogardliwym przydomkiem. Na tę nieestosowną sugestię odpowiedział, że postara się, by przydomek Cynceron-Grochal stał się zaszczytem. A nieco później składając bogom dar wotywny ze srebra, z właściwym sobie poczuciem humoru, kazał rytownikowi wyryć dwa pierwsze imiona „Marek Tulusz”, a zamiast trzeciego wyrzeźbić groch. Plutarch, *Cztery żywoty*, tłum. M. Brożek, Warszawa 2003, s. 133.

<sup>2</sup> Od jego nazwiska nazywa się cały okres w historii literatury rzymskiej „cycerońskim”. J. Kamiński, *Cicero*, [hasło w:] *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986, s. 161.

<sup>3</sup> M. Nieć, *Cynceron o polityku, filozofie i polityce*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 2011, z. 4, s. 361.

<sup>4</sup> P. Jaroszyński, *Cynceron Marek Tulliusz (Marcus Tullius Cicero)*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, s. 333.

<sup>5</sup> H. Waśkiewicz, *De legibus Cyncerona – pierwszy w dziejach myśli europejskiej system filozoficzno-prawny*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1960, t. 8, nr 2, s. 399–52.

<sup>6</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 3, Lublin 2010, s. 539–541 Por. artykuł badacza Cyncerona (akademika i sędziego Sądu Najwyższego z Pretorii) D. H. van Zyl, *Cicero's Eclecticism and Originauty*, „Akroterion – Journal for the Classics in South Africa” 1990, vol. 35, no 3–4, s. 121–122, <https://akroterion.journals.ac.za/pub/article/view/563>, dostęp: 15.05.2021

z tych postaci jest on godny wnikliwego spojrzenia współczesnych badaczy antyku rzymskiego, spierających się o jego wpływ na kształt europejskiej kultury, w tym również prawniczej. Ale z perspektywy prowadzonych analiz na plan pierwszy wysuwa się fenomen Cyncerona jako filozofującego prawnika. Dlatego też interesująca jest kwestia, na ile ten znamienity Rzymianin był prawnikiem, a na ile filozofem, a może jednym i drugim pospołu, czyli filozofem prawa.

Biorąc pod uwagę miejsce urodzenia Arpinum (stąd nazywany Arpinatą) był on Rzymianinem, a jako Rzymianin cenił sobie przede wszystkim ideał obywatela działającego na rzecz dobra publicznego i państwowego. Formę życia aktywnego (*vita activa*) przedkładał nad formę życia kontemplacyjnego (*vita contemplativa*). Jego zdaniem ludziom wrodzone jest z natury przywiązanie do życia społecznego, a to przewyższa zajęcia filozofów, oddziałujących tylko na wąskie grono swoich zwolenników czy też oponentów, podczas gdy mąż stanu wszystkich przekonuje do przestrzegania porządku normatywnego w imię sprawiedliwości (*iustitia*) i wspólnego dobra-interesu (*utilitas*). Życiem publicznym z kolei rządzą prawa, które w Rzymie traktowane były jako *res sacra* i stanowiły przedmiot dociekań zarówno dogmatycznych, jak i filozoficznych. Juryści rzymscy rozpowszechniali zainteresowanie dla prawa, tworząc liczne traktaty obowiązującego prawa. Cynceron prawnik-pragmatyk korzystał z tych dzieł<sup>7</sup>, a także sam przeprowadzał podobne analizy, dowodem czego może być projekt systematyzacji prawa pozytywnego zamieszczony w *De oratore*<sup>8</sup>.

Patrząc na Cyncerona z perspektywy jego wykształcenia, bezsporne jest twierdzenie, że był on człowiekiem o imponującej erudycji prawniczej, politycznej, oratorskiej i filozoficznej. Świadczą o tym jego kontakty z filozofią szczególnie w dwóch okresach: w młodości i w wieku dojrzałym. W pierwszym, kiedy słuchał filozofów istniejących szkół m.in. epikurejczyka Fajdrosa, akademika Filona z Laryssy czy stoika Diodotosa, to wtedy ukształtował w sobie zamiłowanie do łączenia pragmatyzmu rzymskiego z filozofią grecką. W drugim okresie, kiedy odsunął się od działalności na *forum publicum* (lata 55–51 i 46–44 p.n.e.) ponownie skierował się ku filozofii, czyniąc ów okres bardzo płodnym literacko. To na ten czas przypadają jego najważniejsze dzieła np. *De oratore* (55), *De republica* (54–51) czy *De legibus*

<sup>7</sup> Tytułem przykładu wymienić wypada Mucjusza Scewoię Pontifeksa. Najwybitniejszy cywilista, twórca pierwszego w prawoznawstwie rzymskim systematycznego dzieła z cywilistyki zatytułowanego *Iuris civilis libri XVIII*, którego fragmenty zapożyczył Justynian w swej kodyfikacji.

<sup>8</sup> W dziele tym (I, 189–190) Cynceron zaproponował taką oto systematykę prawa: „trzeba oznaczyć rodzaje (*genus*) i ograniczyć je do ustalonej, możliwie najmniejszej liczby. Rodzajem zaś jest to, co obejmuje przynajmniej dwa pokrewne gatunki (*species*). Gatunki zaś są kategoriami podrzędnymi wobec tych rodzajów, z których się wywodzą. Ponadto należy opisać przy pomocy definicji, jakie znaczenie mają wszystkie terminy odnoszące się bądź to do rodzajów, bądź to do gatunków. Definicja jest zaś pewnym, krótkim i konkretnym objaśnieniem cech właściwych dla tej rzeczy, którą chcemy zdefiniować. [...] Jeśli bowiem będzie mi wolno zrobić to, co zamierzam już od dłuższego czasu [...] mianowicie, żeby najpierw podzielić całe prawo cywilne na rodzaje, których jest bardzo mało, następnie wydzielić pewne jakby człony tych rodzajów, wreszcie w definicji przedstawić właściwe znaczenie każdego z nich, wówczas otrzymacie kompletną, naukową systematykę prawa cywilnego”. Marek Tulliusz Cynceron, *O mówcy*, tłum., wstęp i komentarz B. Awianowicz, Kęty 2010.

(52–51) będące udanym połączeniem różnych nurtów filozoficznych z realiami polityczno-prawnymi antyku rzymskiego do czego zresztą sam się przyznawał w liście do Attyka: „są to kopie, które powstają bez wielkiego trudu, od siebie dodają tylko słowa, których mi nigdy nie brakuje”<sup>9</sup>.

Już na podstawie tej wstępnej charakterystyki należy stwierdzić, że Cyncero jako ucieleśnienie dwojakiego ideału: *vita activa i vita contemplativa*, był przede wszystkim filozofującym prawnikiem. Prawnikiem, który wiedział, że fundamentem prawa nie są rozporządzenia pretorów czy dwunastu tablic, ale głębia filozofii<sup>10</sup>. Bo tak jak filozofia stawia pytania pod adresem bytu – konkretnie metafizyka – tak też filozofia prawa bada, czym jest prawo, jaki jest jego zasięg, treść, moc obowiązująca, a także jaka jest relacja prawa naturalnego do pozytywnego. Te wszystkie zagadnienia znane już były filozofom starożytnej Grecji, ale żaden z nich nie podjął się próby systematycznego ich opracowania.

## Trzy oblicza eklektyzmu Cyncerońskiego

### 1. Eklektyczne wykształcenie

Przedstawienie Cyncerońskiego eklektyzmu należy rozpocząć od krótkiego przeglądu okoliczności, które ukształtowały w nim badacza refleksji filozoficznoprawnej w kontekście pragmatycznej kultury rzymskiej, czyli jurysty miłującego mądrość (gr. *philia* – miłość, *sophia* – mądrość)<sup>11</sup>. W wieku młodzieńczym Arpinata odebrał wszechstronne wykształcenie nie tylko na Forum Romanum, lecz także podczas podróży do znamienitych ośrodków naukowych w Atenach czy na Rodos. To uczyniło z niego wybitnego mówcę, polityka, prawnika, a studia nad klasyczną myślą grecką doby hellenistycznej, również – tłumacza, lingwistę i filozofa.

Słuchał wykładów epikurejczyków Fajdrosa i Zenona z Sidonu, ale pozostał do końca zdystansowany wobec tej nauki, bowiem zniechęcała do życia publicznego, uznając za najwyższe dobro przyjemność, a nie dobro społeczne. Z kolei wykładający w Rzymie Filon z Laryssy, słyszący ze znajomości retoryki, urzekł Cyncerona swym sceptycznym i probabilistycznym sposobem filozofowania nawiązującym do

<sup>9</sup> M.T. Cyncero, Wybór pism naukowych, tłum. K. Wisłocka-Remerowa, opr. M. Plezia, Wrocław 1954, s. CXXVI.

<sup>10</sup> Jak powiada Arpinata w *De legibus* (5, 17): „Nie z edyktu pretora, jak wielu dzisiejszych prawników, ani z Ustawy dwunastu tablic, jak dawniejsi, ale ze źródeł najgłębszej filozofii czerpać trzeba naukę prawa”. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Kornatowski, komentarzem opatrzył K. Leśniak, *O państwie, O prawach, O powinnościach, O cnotach*, Warszawa 1960.

<sup>11</sup> Cynceron tak oto mówi w *De officiis* (II, 1, 4): „od lat młodzieńczych prowadziłem studia filozoficzne [...]. Jako młodzieniec poświęcałem jej gwoli zdobycia wykształcenia wiele czasu; później wszakże, gdy zacząłem ubiegać się o wyższe stanowiska i oddałem się całkowicie na usługi państwa, na filozofię zostawało tylko tyle czasu, ile go zbywało ponad to, co przeznaczałem dla przyjaciół i państwa”. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 2.

Karneadesa, który negował sądy pewne, aprobując jedynie prawdopodobne. Jak dalece urzekł go scholarcha z tzw. czwartej Akademii Platonińskiej świadczą o tym choćby *Księgi akademickie* (*Academicorum libri*), akcentujące po raz pierwszy probabilistyczne, a więc i sceptyczne stanowisko. Arpinata wcielając się w jedną z postaci owych dialogów głosił poglądy Filona w kontrze do Warrona, prezentującego dogmatyzm Antiocha. Przejął od Filona również formę upiększania wywodów filozoficznych odpowiednio dobranymi cytatami z poetów greckich i rzymskich<sup>12</sup>. Niemal codziennie prowadził dysputy filozoficzne ze stoikiem Diodotosem, który mieszkając przez większą część swego życia w domu Cyclerona stał się jego przyjacielem. Pod jego kierunkiem poznawał reguły geometrii i logiki, koncentrując się na tych ostatnich, by doskonalić sztukę wymowy<sup>13</sup>. Stoicy wprowadzili szerokie pojęcie „logiki” obejmujące retorykę, gramatykę, a także naukę o znaku i jego desygnacie (oznaczaniu).

W Atenach jego mistrzem, nauczycielem był eklektyk Antioch z Askalonu, uczeń Filona z Laryssy. Zapoczątkował w filozofii kierunek zwany eklektyzmem programowym, polegający na odrzuceniu sceptycyzmu na rzecz łączenia filozofii platońsko-arystotelesowskiej ze stanowiskiem stoickim<sup>14</sup>. Dlatego też Arpinata w *Academica priora* powie o nim, że tylko z imienia był akademikiem, a w istocie charakteryzował go dogmatyzm szkoły stoickiej<sup>15</sup>. Pomimo iż nazywa go najbardziej wykształconym filozofem swoich czasów, to jednak bardziej ceni eklektyzm i probabilizm Filona.

Cyceron poznał też doktrynę Panajtiosa z Rodos i Posejdoniosa z Apamei, przedstawicieli średniej szkoły stoickiej, zwanej też mediostoicyzmem<sup>16</sup>. Poglądy obu filozofów przetrwały w traktatach Cyclerona kształtując spekulatywno-pragmatyczną myśl rzymską okresu republikańskiego. W *De officiis*, opartym na niezachowanym dziele Panajtiosa o tym samym tytule, zarysował jego poglądy etyczno-polityczne m.in. na kwestie powinności, ustroju mieszanego czy też teorii cnót<sup>17</sup>. Jednakże to Posejdonios<sup>18</sup> uczeń Panajtiosa, ze wszystkich filozofów zrobił największe wrażenie na Arpinacie. Był on najbardziej wszechstronnym filozofem greckim po Stagiryście.

<sup>12</sup> Zob. Cycleron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. W. Kornatowski, *Księgi akademickie, O najwyższym dobru i złu, Paradoxy stoików*, tłum. J. Śmigaj, *Rozmowy tuskulańskie*, Warszawa 1961.

<sup>13</sup> Zob. K. Kumaniecki, *Cyceron i jego współcześni*, Warszawa 1989, s. 63. Stoicy pierwsi wprowadzili szerokie pojęcie logiki, obejmujące nie tylko naukę o logosie, lecz również o retoryce, w tym o gramatyce, a także naukę o znaku i jego oznaczaniu. W. Tatariewicz, op. cit., s. 123.

<sup>14</sup> Według Antiocha „aby ustalić, czy jakaś rzecz jest bardziej lub mniej zbliżona albo też oddalona od prawdy, trzeba wiedzieć, co jest prawdą”. G. Reale, op. cit., s. 536. Zob. także S. Bafia, *Antiochos z Askalonu* [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2001, s. 240; K. Kumaniecki, *Literatura rzymska...*, s. 342–344.

<sup>15</sup> „Antiochus, który zwał się akademikiem, choć przy nader niewielkich zmianach mógł być najprawdziwszym stoikiem”? Cycleron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *Księgi akademickie – Lukullus*, 43, 132.

<sup>16</sup> Zob. G. Reale, op. cit., s. 441.

<sup>17</sup> Zob. K. Leśniak, *Wstęp*, [w:] Cycleron, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 321–323.

<sup>18</sup> Szerzej na temat poglądów Posejdoniosa zob. G. Reale, op. cit., s. 448–459; R. Sawa, *Posejdonios z Apamei* [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 383–384.

A wprowadzenie przez niego nowych elementów do nauki Starej Stoi sprawiło, że Cynceron był jego zwolennikiem, zwłaszcza w dziedzinie antropologii i religii będącej w starożytności integralną częścią filozofii przyrody. Przy opracowywaniu swych dzieł: *O naturze bogów* (*De natura deorum*), *O wróżbiarstwie* (*De divinatione*), korzystał z dorobku Posejdoniosa, mimo iż zdecydowanie odrzucał teorię wyroczeni, panteizm i wróżbiarstwo, co czynił posługując się krytyczno-ironicznym stylem<sup>19</sup>.

Wykształcenie, jakie uzyskał Cynceron to jedna z przyczyn mająca fundamentalny wpływ na kształt jego twórczości filozoficznej. Nade wszystko cenił sobie działalność publiczno-państwową, poświęcając jej najbardziej prężny okres w swoim życiu. Ale i wtedy nie zapominał o filozofii, bowiem dostarczała mu świeżości i głębi spostrzeżeń, pozwalając ozdabiać nimi mowy obrończe i oskarżycielskie. I gdyby nie wydarzenia ustrojowo-polityczne Rzymu, które go odsunęły od funkcji męża stanu, zapewne nie zwróciłyby się ku filozofii w tak intensywnej formie, w jakiej to miało miejsce. Swą twórczość filozoficzną rozpoczął od dzieł retoryczno-polityczno-prawniczych. Sztuką wymowy: *O mówcy* (*De oratore*) i koncepcją państwa i prawa: *O państwie* (*De re publica*) i *O prawach* (*De legibus*)<sup>20</sup>, chciał chociaż piórem ratować obumierającą republikę przed nową kształtującą się formą ustrojową – jednowładztwem.

Prace z zakresu ścisłej filozofii rozpoczęły się u Cyncerona w przełomowym okresie, w ostatnich dwóch latach jego życia, kiedy nie tylko wydarzenia polityczne – rządy absolutne Cezara, ale także i osobisty dramat – śmierć córki Tullii spowodowały, że filozofia stała się dla niego sztuką leczenia duszy, sposobem zdobywania szczęścia. Tak to wybrzmiało w *Tuskulankach*: „Jak w najwcześniejszych latach mego życia moja wola i zainteresowania rzuciły mnie w jej objęcia, tak obecnie, wśród ciężkich doświadczeń, miotany straszliwą burzą, chronię się do tego samego portu, z którego niegdyś wypłynąłem. O filozofio, przewodniczko życia! Ty, która zgłębiasz cnoty, zwalczasz wady. Czyż bylibyśmy nie tylko my, ale w ogóle życie ludzkie bez ciebie? Dzięki tobie powstały miasta, ty powołałaś rozproszonych ludzi do życia w społeczeństwie. Ty powołałaś ich najpierw wspólnymi siedzibami, potem małżeństwem, wreszcie wspólnym pismem i mową; ty wynalazłaś prawa, nauczyłaś obyczajów i porządku. Do ciebie się uciekam, ciebie proszę o pomoc. Jak kiedyś w ogromnej mierze, tak teraz całkowicie ci się oddaję”<sup>21</sup>.

Filozofia w rozumieniu Cyncerona została podporządkowana pobudkom politycznym, a także czynniki patriotyczne nie pozostały bez znaczenia. Cynceron, ubolewając nad brakiem klasycznych dzieł filozoficznych w literaturze rzymskiej, zlatynizował

<sup>19</sup> „Niewyrobione umysły, które nie są w stanie dociekać prawdy, przejmują się zabobonami tkwiącymi we wróżeniu z ptaków i w ogóle we wszelkim wróżbiarstwie. [...] Czyż nie wypada przyznać, że przyjęło się to pod wpływem bądź to błędnych, bądź to przesądnych mniemań, przy czym wielką rolę odegrało oszustwo”. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 1, *O wróżbiarstwie*, II, 39, 81, 83.

<sup>20</sup> W starożytności nie traktowano nauk polityczno-prawnych jako odrębnej dyscypliny. Platon, Arystoteles i wielu innych zajmowało się państwem i prawem z filozoficznego punktu widzenia w rozważaniach etycznych.

<sup>21</sup> Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *Rozmowy tuskulańskie*, V, 2, 5.

je poprzez odpowiedni, eklektyczny dobór koncepcji, kierunków czy szkół filozoficznych.

## 2. Eklektyczny probabilizm i sceptycyzm

Historyk filozofii, W. Tatarkiewicz wyróżnił trzy wiodące kategorie eklektyzmu (gr. *eklégein* – wybierać) w odniesieniu do istniejących szkół filozoficznych okresu hellenistycznego: perypatetycki, platoński i stoicki<sup>22</sup>. Wymienione szkoły cechowały się otwartością, pewnym pokrewieństwem doktrynalnym, w przeciwieństwie do sceptycyzmu i epikureizmu, a to umożliwiało między nimi swoisty rodzaj kompromisu. Przykładem takiego kompromisu była „Średnia Stoa” bliska w swych poglądach programowi Platońskiej Akademii i Arystotelesowkiemu Likeionowi. Jednakże wzorem tego kierunku stał się eklektyzm rzymski ze swoim niedoścignionym przedstawicielem Cyncerem, recypującym dziedzictwo greckiej tradycji umiłowania mądrości na grunt rzymskiej cywilizacji miłującej społeczno-polityczny pragmatyzm.

Eklektyzm myśli filozoficznej Cyncerona nie jest tworem rdzennie rzymskim, lecz rysem schyłkowego stadium filozofii hellenistycznej. Przyjąć należy, iż jest on postawą, stanowiskiem filozoficznym bądź metodą, sposobem uprawiania filozofii<sup>23</sup>, ale nie szkołą, mimo usiłowań wykreowania takiej szkoły przez Potamona, jednego z uczniów Antiocha. Diogenes opisując początki filozofii, jej przedstawicieli, dyscypliny i reprezentatywne szkoły filozoficzne, wskazuje na jeszcze jedną szkołę, eklektyczną „stworzył ją Potoman z Aleksandrii w ten sposób, że z każdej ze szkół dotychczasowych wybrał to, co mu w niej odpowiadało”. Określił ją mianem „wybierającej”, czyli eklektycznej<sup>24</sup>. Tak więc oprócz tzw. szkolnego stylu filozofowania (w okresie hellenistycznym filozofia rozwijała się głównie w szkołach), zwłaszcza platonizmu, arystotelizmu i stoicyzmu, pojawił się też styl eklektyczny. Nie tylko u Arpinaty polegał on na wybieraniu (*eligo*) i łączeniu (*ligo*) tych najbardziej istotnych i prawdopodobnych elementów zaczerpniętych z różnych systemów, teorii czy kierunków filozoficznych (eklektyczny probabilizm)<sup>25</sup> w celu stworzenia

<sup>22</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1970, s. 141–142. Por. G. Reale, op. cit., s. 521–525.

<sup>23</sup> Zob. M. Węclawski, *Eklektyzm jako postawa filozoficzna*, „Hybris” 2018, nr 41, s. 126 i n.

<sup>24</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1984, s. 18.

<sup>25</sup> Probabilizm (łac. *probabilis* – prawdopodobny) teoriopoznawcze stanowisko w kwestii poznawalności prawdy, będące odmianą sceptycyzmu. Głosi, że posiadana wiedza naukowa czy też filozoficzna nie jest ostateczna, pewna, możemy tylko z pewnym prawdopodobieństwem wykażać, czy poznajemy prawdziwie, czy nie. Zob. J. Wojtysiak, *Probabilizm* [hasło w:] A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001, s. 395; por. s. 141. W dziele *De officiis* (II, 2, 7–8) Cynceron jednoznacznie identyfikuje się ze stanowiskiem probabilistycznym: „Gdy zaś inni filozofowie powiadają, że jedne wiadomości są pewne, a drugie niepewne, ja różnię się od nich tylko tym, iż jedno nazywam prawdopodobnym, drugie nieprawdopodobnym. Cóż więc przeszkodzi mi pójść za tym, co wydaje mi się prawdopodobne, a odrzucić wszystko przeciwne i unikając nazbyt śmiałych twierdzeń ustrzec się nierozwagi, która jest tak bardzo sprzeczna z mądrością?”

spójnej choć niejednorodnej całości<sup>26</sup>. Ten świadomy sposób uprawiania filozofii wyboru, unikający sprzeczności między zapożyczonymi i zestawianymi poglądami, z jednej strony był otwarty, antydogmatyczny i w tym sensie oryginalny, z drugiej zaś recypował dorobek myśli greckiego antyku na użytek pragmatycznej kultury rzymskiej i w tym sensie był odtwórczy. Rozwój literatury cyncerońskiej rodzimej i zagranicznej<sup>27</sup> nie zdevaluował oceny K. Kumanieckiego, wybitnego znawcy życia i twórczości Arpinaty: „Cyncero na pewno nie miał ani ambicji, ani zamiaru stworzyć nowego, oryginalnego systemu filozoficznego. Żył w epoce eklektyzmu [...]. Praktyka eklektyków nie była jednak pozbawiona oryginalności, polegającej właśnie na przyjmowaniu pewnych tez, a odrzucaniu innych. W ten sposób powstawały nowe zespoły myślowe zabarwione indywidualnością ich twórców. [...] Celem jego bowiem było również – i o tym nie wolno zapominać – zaznajomienie współczesnych mu Rzymian z poglądami najważniejszych szkół filozoficznych greckich. Dlatego też w dziełach swych posługiwał się najczęściej formą dialogu, dopuszczając do głosu reprezentantów rozmaitych szkół filozoficznych. W ten sposób osiągał równocześnie dwa cele: zapoznawał Rzymian z poglądami filozofów greckich a zarazem stosując metodę akademicką, której nauczył się u Filona, przez zestawianie obok siebie sprzecznych poglądów starał się wydobyć na jaw to, co jest «najbardziej prawdopodobne» (*off. 2, 7*)”<sup>28</sup>.

W poglądach filozoficzno-prawnych Cynceron reprezentował eklektyzm o podłożu stoickim i nachyleniu platońsko-arystotelesowskim, zdecydowanie krytycznie występował przeciw epikureizmowi, ale i z tą doktryną mierzy się w swej twórczości, zwłaszcza w *Tusculanae disputationes* i *De natura deorum*<sup>29</sup>. I choć współcześni badacze, zwłaszcza anglo-amerykańscy, nie kwestionują tej dystynkcji, to coraz chętniej widzą w nim pragmatycznego sceptyka<sup>30</sup>. Zbliżony pogląd prezentował w latach 70. XX w. Kumaniecki uzasadniając eklektyzm Arpinaty

<sup>26</sup> Zob. G. Reale, op. cit., s. 541–542; W.W. Skarbek, *Filozofia dla prawników*, Warszawa 2019, s. 116; T.I. Oiserman, *Sur la sous-estimation de la philosophie cicéronienne*, Ciceroniana online, „A Journal of Roman Thought” 1988, vol. 6 (Atti del VI colloquium Tullianum, Merano, 18–20 aprile 1986), s. 155, <https://www.ojs.unito.it/index.php/COL/article/view/1267/1099>, dostęp: 18.05.2021

<sup>27</sup> Zob. filozoficznoprawną literaturę polsko- i anglojęzyczną w pracy J. Zajadło, *Cynceron dla prawników*, Gdańsk 2019.

<sup>28</sup> K. Kumaniecki, *Literatura rzymska. Okres cynceroński*, Warszawa 1977, s. 323.

<sup>29</sup> Zob. Cynceron, *Rozmowy Tuskułańskie*, księgę II i V [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. W. Kornatowski, *Księgi akademickie, O najwyższym dobru i złu, Paradoxy stoików*, tłum. J. Śmigaj, *Rozmowy tuskułańskie*, Warszawa 1961 oraz Cynceron, *O naturze bogów*, księgę I [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Kornatowski, *O naturze bogów, O wróżbiarstwie, O przeznaczeniu*, Warszawa 1960.

<sup>30</sup> Zob. np. W. Nicgorski, *Cicero's Skepticism and His Recovery of Political Philosophy*, New York 2016; R. Woolf, *Cicero. The philosophy of a Roman Sceptic*, London – New York 2015. W książkach tych autorzy akcentują napięcie między utartym tropem – stoicyzmem a sceptycyzmem. Rudolf Woolf czyni to zwłaszcza w rozdziale zatytułowanym: *Sceptycyzm i pewność*, a Walter Nicgorski w kontekście filozofii polityki określa Cyncerona mianem Sokratejczyka w rzymskiej todze (s. 245, zob. rozdział *Sokratejski mąż stanu*).

tymi słowy: „Tak więc sceptycyzm i probabilizm Kareneadesa, który leży u podstaw światopoglądu filozoficznego Cyncerona, z awersji do myśli materialistycznej Epikura, z podziwu dla Platon i Sokratesa, z których – według Cyncerona – wywodzi się zarówno Akademia, jak Stoa i Perypat, i z podziwu dla ideałów stoickich, które chętnie uznałby Cynceron za najprawdziwsze, choć trudne do udowodnienia, zrodził się nowy indywidualny zespół myślowy, który można nazwać filozofią Cyncerona”<sup>31</sup>.

### 3. Eklektyczny recepcjonizm

Godna uwagi jest próba ukazania recepcji poglądów stoików na tle twórczości Cyncerona z uwzględnieniem eklektycznej myśli filozoficznej. W jego pismach pojawia się plejada wielkich i pomniejszych filozofów greckich od akademików, perypatetyków, stoików, aż do sceptyków, sofistów i epikurejczyków. Tych poznanych osobiście, jak i tych poznanych pośrednio przez ich dzieła i uczniów choćby Sokratesa, Platona czy Arystotelesa, Spośród dwóch ostatnich Platon był lepiej autorowi znany i tym samym większy wywarł wpływ na jego twórczość aniżeli Stagiryta. Cynceron w *De legibus* (II, 6, 14) nazwał Platona największym z filozofów. Przetłumaczył na łacinę jego dialogi: *Protagorasa* i *Timajosa*, znał platońską koncepcję państwa idealnego, zwaną *politeią* prezentowaną w takich utworach, jak *Państwo i Prawa*, zresztą sam napisał prace noszące te same tytuły. I pomimo że do powstania dzieła traktującego o państwie rzymskim *Platonis se comitem profitemur*, jak później powie Pliniusz w *Historii Naturalnej*<sup>32</sup>, stworzył jednak traktat *De re publica* umieszczony w konkretnej historycznej rzeczywistości, a nie jak Platon, o państwie idealnym.

Arpinata na drugim miejscu, w hierarchii sympatii intelektualnej, stawiał Arystotelesa po Platonie<sup>33</sup>. W księdze piątej *De finibus bonorum et malorum* powołuje się na Stagirytę (nazywany tak od miejsca swego urodzenia), nawiązuje do *Etyki Nikomachejskiej* rozprawiając o koncepcji cnoty i szczęścia, jednak daleki jest od wierności myśli perypatetyckiej<sup>34</sup>. W *Rzeczpospolitej* każda księga zaczyna się od *proemium*, czyli krótkiego wstępu, co było charakterystyczne dla arystotelesowskich dialogów ezoterycznych, a zostało zapożyczzone przez Cyncerona. Dla

<sup>31</sup> K. Kumaniecki, *Literatura rzymska ...*, s. 323. Sceptycyzm grecki, jak zauważa M. Wesoły, w przeciwieństwie do współczesnego rozmiennia tego pojęcia. oznaczał nie tyle samo wątplenie, co dociekanie prowadzone w oparciu o równoważne wywody za i przeciw, by powstrzymać się, powściągać przed nieuzasadnionym dogmatyzmem, osiągając tym sposobem stan równowagi. Idem, *Filon z Laryssy*, [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 451.

<sup>32</sup> C. Plini Secundus, *Naturalis historiae libri XXXVII*, praef, 21–23 (C. Mayhoff ed., vol. 1, pp. 6–7, II 23–25, 1–9, Lipsiae 1906), [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_wi0PAAAAIAAJ/page/n11/mode/2up](https://archive.org/details/bub_gb_wi0PAAAAIAAJ/page/n11/mode/2up), dostęp: 28.05.2021.

<sup>33</sup> „Z Arystotelesem jako twórcą tej szkoły, którego, jeśli pominąć Platona, nie wiem czy słusznie nazwałbym pierwszym spośród filozofów”. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *O najwyższym dobru i złu*, V, 3, 7. Por. *Pisma filozoficzne*, t. 3., *Rozmowy tuskulańskie*, I, 10, 21.

<sup>34</sup> Zob. tytułem przykładu następujące passusy w Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *O najwyższym dobru i złu*, V, 4, 10–11; 5, 12–14.



przyjaciela Trebacjusza, uznającego pracę Arystotelesa *Topica* za niezrozumiałą, opracował dziełko o identycznym tytule, będące wykładem wprowadzającym do dzieła Stagiryty. Cynceronskie *Topiki*, idąc za K. Leśniakiem, można nazwać podręcznikiem metodologii retoryczno-filozoficznej ze względu na poruszane w nim kategorie argumentacji prawniczej, retorycznej czy logicznej<sup>35</sup>. Arpinata nie streszczał poglądów Arystotelesowskich, raczej je prezentował w uwspółcześnionej formie dostosowanej do wymagań pragmatycznej natury obywatela rzymskiego. Dość często powoływał się w swych rozprawach na te dwa wybitne autorytety starożytnej myśli filozoficznej. „Ale – jak pisze K. Morawski – miejsc, w których jest widoczna bezpośrednia zależność od tych filozofów, jest mało, a i one wywołują wątpliwości. Cynceron jako nieodrodne dziecko swej ojczyzny, która hołdowała zasadzie wypowiedzianej przez Enniusa – *degustandum ex philosophia, non in eam ingurgitandum* – cechował dyletantyzm w filozofii. Wolał sięgać do nowszych jemu autorów i przedstawiać różne stanowiska na pewien określony problem niż badać, które z nich jest prawdziwe”<sup>36</sup>.

Filozofia oparta przede wszystkim na stoickim i akademickim kierunku, najbliższa mentalności świata rzymskiego, stała się podstawą eklektycznej myśli Cyncerona. Na ile jednak to zespolenie obu kierunków było oryginalnym tworem Cyncerona, a na ile tłumaczeniami greckich filozofów, cynceronianiści do chwili obecnej nie są w stanie udzielić kompetentnej odpowiedzi. Tym bardziej, że Cynceron w pismach mówi sam o sobie raz jak o wiernym kopiście myśli greckiej, a raz jak o autorze tłumaczącym źródła swych dzieł, ale dostosowanych do czytelnika łacińskiego.

Badacze zajmujący się Cynceronem twierdzą, że w *passusach* dotyczących ścisłych wywodów szedł za oryginałem greckim, natomiast w rozważaniach ogólnych, zwłaszcza etycznych, był samodzielnym myślicielem<sup>37</sup>. Zarzucają mu ponadto nieścisłość tłumaczonych myśli, niedokładność w cytowaniu źródeł, spłykanie trudniejszych kwestii. Niestety, jako Rzymianin nie osiągnął nigdy takiej głębi i subtelności, jaką posiadała myśl grecka. Mimo tych braków Cynceron, szczególnie w historii filozofii, stał się wielkim pośrednikiem między Grecją i Rzymem oddziałując na dalszy rozwój kultury ludzkości<sup>38</sup>.

Jak zatem przedstawia się eklektyczna filozofia Cyncerona w kontekście jego rozpraw? Marek Tuliusz swoją działalność filozoficzną, wzorując się na rozprawach Arystotelesa i Posejdonisa zatytułowanych przez obu *Protrepik*, rozpoczął od swoistego rodzaju wprowadzenia do filozofii pod tytułem *Hortensius* (*Hortensjusz*). Dialogi te zachowały się do czasów współczesnych jako zbiór cytatów pochodzących z tego utworu, przytoczonych przez różnych autorów, co nie ułatwia

<sup>35</sup> K. Leśniak, *Wstęp*, [w:] Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 4, tłum. Z. Cierniakowa, *O starości*, tłum. W. Kornatowski, *O przyjaźni*, *Topiki*, komentarzem i posłowiem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1963, s. 122–123.

<sup>36</sup> K. Morawski, *M.T. Cicero. Życie i dzieła*, [w:] idem, *Historia literatury rzymskiej*, t. 2, Kraków 1911, s. 170 i n.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 248.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 249.

rekonstrukcji treściowej<sup>39</sup>. Ta adhortacja stanowiła zachętę do uprawiania filozofii, „miała wywalczyć prawo obywatelstwa dla myśli filozoficznej w stolicy ówczesnego świata”<sup>40</sup>, albowiem praktyczni Rzymianie nie skłaniali się do teoretycznych dociekań, pragmatyzm dominował nad myśleniem abstrakcyjnym. Ujmując twórczość Cyncerona w aspekcie chronologicznym należałoby rozpocząć rozważania w kolejności powstawania tych rozpraw. Niezachowanie tego porządku pozwoli na przedstawienie owych poglądów w sposób systematyczny, rozpoczynając od fizyki, przez teorię poznania, dochodząc do etyki, której autor poświęcił największej miejsca<sup>41</sup>.

Arpinata w niewielkim stopniu zajmował się zagadnieniami z obszaru filozofii przyrody, którą włączał do fizyki, wyodrębniając jeszcze dwa działy w filozofii: etykę i dialektykę. Kwestię tę dobrze zdiagnozował G. Reale: „Cyncero [...] nie umie ich rozwiązać, a przede wszystkim właściwie one go nie interesują. Dlatego też wygodniej jest mu stwierdzić, że o naturze rzeczy łatwiej da się powiedzieć, co prawdą nie jest, aniżeli co nią jest, i że wszystko spowite jest mrokiem, przez który nie można się przedrzeć”<sup>42</sup>. Problematykę kosmologiczno-metafizyczną zapoczątkował dziełkiem *Timaeus*, zachowanym w szczątkowej formie, dotyczącym wszechświata. Jest to przekład Platońskiego dialogu *Timajos* znacznie odbiegający od pierwowzoru. Nie tylko ze względu na dostosowanie do umysłowości rzymskiej trudnych i zmatematyzowanych poglądów na stworzenie świata i naturę, ale także ze względu na zabarwienie go myślą stoicką spowodowane wpływem komentarza Posejdoniosa<sup>43</sup>. Wszechświat w ujęciu Myśliciela był zbudowany harmonijnie i celowo przez rozumną, wieczną i nieskończoną siłę twórczą jaka zawierała się w boskiej naturze<sup>44</sup>. Sięgał do argumentu używanego do dnia dzisiejszego przez teologów: skoro nawet najmniejszy mechanizm ma swego twórcę, to coś dopiero tak skomplikowany mechanizm, jakim jest świat. Dowodząc istnienia i natury boga monoteistycznego<sup>45</sup>, zauważyć należy, że częściowo przypominał on bogów stoików utożsamianych z przyrodą, a częściowo bogów epikurejczyków nie ingerujących w sprawy ziemskie.

Po rozważaniach o wszechświecie Arpinata podjął się wyjaśnienia problematyki teologicznej stanowiącej integralną część filozofii przyrody w trzech traktatach: *De natura deorum* (*O naturze bogów*), *De divinatione* (*O wróżbiarstwie*) i *De fato* (*O przeznaczeniu*). W pierwszym traktacie zawarł przegląd stanowisk o istocie bogów, reprezentowanych przez współczesne mu szkoły filozoficzne: epikurejską i stoicką oraz ich krytykę z punktu widzenia sceptycyzmu akademickiego.

<sup>39</sup> Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 4, *Hortenzjusz*,

<sup>40</sup> K. Kumaniecki, *Literatura rzymska...*, s. 341. Por. K. Leśniak, *Wstęp*, [w:] Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 4, s. 173–175.

<sup>41</sup> Dwa traktaty z zakresu teorii państwa i prawa, zaliczane do dzieł filozoficznych silnie powiązanych ze stoicyzmem, zostaną przedstawione w osobnej publikacji przy omówieniu koncepcji prawa naturalnego Cyncerona, jako fundamentalne źródło tego zagadnienia.

<sup>42</sup> G. Reale, op. cit., s. 545.

<sup>43</sup> Zob. K. Morawski, op. cit., s. 214.

<sup>44</sup> Zob. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 1, *O naturze bogów*, II, 11, 29–30.

<sup>45</sup> Zob. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *Rozmowy tuskulańskie*, I, 27, 66.

Środowisku rzymskiemu najbardziej odpowiadała myśl mediostoicyzmu, która chcąc pogodzić oficjalną religię ze swymi poglądami filozoficznymi doprowadziła do podziału na religię dla wybranych i reszty społeczeństwa.

W księdze drugiej *De natura deorum* zaprezentował wykład stoickiej filozofii religii w oparciu o pisma Kleantesa i Chryzypa, a krytykując poglądy epikurejskie czerpał z Posejdoniosa. Sam jednak stanął na stanowisku probabilizmu, wstrzymując się od ostatecznych sądów wzorując się na dialektyce Karneadesa. Uznawał potrzebę religii i rozróżniał jej trzy rodzaje: poetycką – opartą na mitologii greckiej; państwową – którą cenił i szanował, poświęcając jej miejsce w swoich pracach *De re publica* i *De legibus*; oraz właściwą religię filozoficzną. W dociekaniach nad istotą religii, zachowując postawę sceptyka zbliża się jednak do poglądów stoików. Istnienie boga wyprowadzał z przekonania o niedoskonałości człowieka wskazującej na coś doskonałego, harmonijnego i pięknego w naturze<sup>46</sup>, a także *consensum omnium*<sup>47</sup>.

Kontynuacją problematyki teologicznej jest zagadnienie wróżbiarstwa podjęte w *De divinatione*. Łączy się to z pytaniem o panowanie we wszechświecie i działaniach ludzkich determinizmu i wolnej woli o czym wykłada Arpinata w utworze *De fato*. Wróżbiarstwo polegające na odczytywaniu woli bogów przez wieszczka na podstawie zewnętrznych dostrzegalnych znaków – o jakich mówią stoicy cieszyło się w Rzymie dużą popularnością<sup>48</sup>. Należało ono bowiem do religii obywatelskiej i zarówno w sprawach życia prywatnego, jak i publicznego odwoływano się do jej autorytetu. W każdej szkole filozoficznej występowali zwolennicy i przeciwnicy wróżbiarstwa. Stoicy – oprócz Panajtiosa, który traktował tę sztukę jako narzędzie osiągnięcia korzyści – byli zwolennikami tej nauki. Cyceron zdecydowanie przeciwstawiał się jej jako niegodnej społeczeństwa rzymskiego, nazywając ją przesądem i zabobonem<sup>49</sup>. Zgadzał się natomiast na wróżbiarstwo rozumiane jako przewidywanie, polegające na wyciąganiu logicznych wniosków z układu stosunków społecznych, z doświadczenia, ze znajomości faktów i z wiedzy. Księga druga zawiera przykłady mówiące o odróżnieniu przewidywania opartego na nauce od mitologicznego wróżbiarstwa. Autor w tej rozprawie przedstawia siebie jako filozofa oryginalnego i niezależnego od myśli greckiej. Atakując wytwór religii – wróżbiarstwo pozostaje w pełnym szacunku dla niej samej. Akceptując pobożność jako wyraz

<sup>46</sup> Ciceron, *Pisma filozoficzne*, t. 1, *O naturze bogów*, II, 6, 16–17.

<sup>47</sup> „Zdaje się, iż w istnienie bogów wierzymy głównie dlatego, że nie ma tak barbarzyńskiego ludu ani tak dzikiego człowieka, ażeby była mu obca myśl o bogach. [...] wszyscy są przekonani o istnieniu istoty i mocy boskiej. I nie dlatego, by umówili się czy porozumieli między sobą; przekonanie to nie utwierdziło się dzięki instytucjom czy przepisom prawnym. Powszechne przekonanie zaś należy w każdej sprawie uważać za prawo natury”. Ciceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *Rozmowy tuskulańskie*, I, 13, 30.

<sup>48</sup> „Pewne wydarzenia poprzedzane są pewnymi znakami bądź w trzewiach zwierząt ofiarnych, bądź w zachowaniu się ptaków, bądź w uderzeniach pioruna, bądź w niezwykłych zdarzeniach, bądź w gwiazdach, bądź w sennych widzeniach, bądź wreszcie w słowach osób ogarniętych szałem”. Ciceron, *Pisma filozoficzne*, t. 1, *O wróżbiarstwie*, I, 52, 118.

<sup>49</sup> *Ibidem*, II, 39, 81–83.

sprawiedliwości wobec istnienia jakiejś rozumnej istoty<sup>50</sup>, dystansuje się subtelnie od panteizmu i rzymskiego wielobóstwa<sup>51</sup>.

Trzecią część trylogii poświęconej filozofii religii stanowi traktat *De fato*. Omawia on jeden z najtrudniejszych problemów metafizycznych – determinizm i wolność woli a przeznaczenie. Stoicy dając filozoficzne podstawy sztuce wróżenia uczynili to samo z kwestią opatrności boskiej. Stali na stanowisku łączenia wolnej woli człowieka z przeznaczeniem kształtującym wszechświat, co stało się dominantą w etyce<sup>52</sup>. Cyceon, negując stoicką tezę, pojęcie przeznaczenia nie łączy z zabo- bonem, lecz z filozofią przyrody i tak je definiuje: jest to „odwieczna przyczyna wszech rzeczy, przez którą stało się to wszystko, co już przeminęło, dokonywa się to, co teraz nastaje, i będzie się działo to, co nastąpi w przyszłości”<sup>53</sup>. Zajmując stanowisko sceptyczne wyrażał przekonanie, że przeznaczenie prowadzi do „gnuśnego rozumowania”, czyli życia w bezczynności. Opowiadał się za wolną wolą człowieka niezależną od determinizmu we wszechświecie<sup>54</sup>.

W teorii poznania *Księgi akademickie*, jak autor przyznał, są nie tylko odzwierciedleniem myśli greckiej, ale także cechują się pewną nowością. To właśnie jemu zawdzięczamy wiedzę dotyczącą sporu, jaki się toczył w Akademii między sceptykami, którzy w Platonie widzieli pierwszego sceptyka a dogmatykami, pragnącymi od Platona przez Arystotelesa aż do Stoic poprowadzić jednolitą linię filozofii dogmatycznej<sup>55</sup>. Cyceon w epistemologii miał do wyboru sensualizm albo racjonalizm. Sensualizm wyprowadzał wszelką wiedzę ze zmysłów; twierdził, że poznanie jest odbiciem rzeczywistości. Dusza to *tabula rasa*, na której przedmioty poprzez wrażenia zmysłowe wyciskają swoje znaki. Do takich poglądów skłaniali się stoicy, a także Antioch z Askalonu. Arpinata poszedł w ślady Filona z Laryssy – przedstawiciela nowej Akademii, która głosiła niepoznawalność świata zewnętrznego w całej pełni oraz prawdopodobieństwo jako normę działania zamiast kryterium prawdy<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> „Lecz gdyby człowiek myślał, jak czytamy w *De natura deorum* (II, 6, 16), że w całym świecie nie ma nic doskonalszego niż on sam, byłoby to bezrozumnym zuchwalstwem. Zatem jest coś doskonalszego. A więc bóg istnieje rzeczywiście”. Cyceon, *Pisma filozoficzne*, t. 1.

<sup>51</sup> Ibidem, II, 23, 59–62.

<sup>52</sup> „Wśród dawnych filozofów były dwa poglądy – jeden tych, którzy mniemali, że wszystko dzieje się z przeznaczenia i że ono to jest przyczyną konieczności, przy czym pogląd ten podzielał Demokryt, Heraklit, Empedokles i Arystoteles; drugi tych, którzy czynności duszy ludzkiej uważali za dobrowolne, od przeznaczenia całkiem niezależne – to Chryzyp niby czci- godny sędzia polubowny pragnął zająć miejsce środkowe, lecz mimo wszystko przychylił się raczej do tych, którzy twierdzili, że działania duszy ludzkiej nie podlegają konieczności. Jednakowoż skutek swoistego języka popada on w takie trudności, że mimo woli potwierdza konieczność przeznaczenia”. Cyceon, *Pisma filozoficzne*, t. 1, *O przeznaczeniu*, 17, 39.

<sup>53</sup> Cyceon, *Pisma filozoficzne*, t. 1, *O wróżbiarstwie*, I, 55, 126.

<sup>54</sup> Cyceon, *Pisma filozoficzne*, t. 1, *O przeznaczeniu*, 9, 20.

<sup>55</sup> K. Kumaniecki, *Literatura rzymska...*, s. 345.

<sup>56</sup> „Nic nie można poznać, nie zrozumieć i nie wiedzieć; że zmysły są ograniczone, umysł słaby, a życie krótkie; że – jak mówi Demokryt – prawda zatopiona jest w głębi; że wszystko polega na przypuszczeniach i zwyczajowo przyjętych mniemaniach; że dla prawdy nie zostaje nic i w końcu że wszystko jest zalane przez ciemność”. Cyceon, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *Księgi akademickie*, I, 12, 44.

Zagadnienia etyczne ujął Cynceron w trzech rozprawach tworzących drugą trylogię. *De finibus bonorum et malorum* (*O najwyższym dobru i złu*) przedstawia teoretyczny wykład etyki, który nie mógł spełniać roli podręcznika moralności, gdyż autor pozostawał na płaszczyźnie rozważań abstrakcyjnych. Rzymianie traktowali filozofię jako źródło i podstawę działalności polityczno-prawnej. Domagali się od etyki praktycznej mądrości, oczekiwali od niej funkcji przewodnika życiowego. Dlatego też dwa pozostałe traktaty – *Tusculanae disputationes* (*Rozmowy tuskulańskie*) i *De officiis* (*O powinnościach*) – wypełniają rozważania z obszaru etyki praktycznej, dotyczą powinności, środków wiodących do zdobycia najwyższego dobra, szczęścia, stanowiąc swoisty zbiór dyrektyw moralnych.

W teorii poznania i filozofii przyrody Cynceron, pomimo postawy sceptyka, w rozprawach o wszechświecie i naturze bogów zbliżał się do stoików. A w etyce całkowicie utożsamiał się z nauką Stoi, zarówno w formie rygorystycznej, jak i eklektycznej, zaprezentowanej przez średnią i starą Stoę. Akademii natomiast ze swoim sceptycyzmem, która nauczała, że o każdej rzeczy można dyskutować znajdując argumenty za i przeciw – w dziedzinie moralności nakazuje Cynceron milczenie<sup>57</sup>. Skoro zbiór zasad-norm praktycznej moralności ma stanowić poradnik dla obywatela Rzymu, nie może opierać się na prawdopodobieństwie.

W swoich pracach etycznych postanowił dać odpowiedź na dwa podstawowe pytania: co jest najwyższym dobrem dla człowieka oraz czym są powinności i z czego wypływają. Odpowiedź na pierwsze z nich zawarta jest w nauce o dobrach, w rozprawie *O najwyższym dobru i złu*. Autor, kontynuując pogląd Antiocha z Askalonu, uznaje stanowiska akademików, perypatetyków i stoików na polu etyki teoretycznej za pewną eklektyczną całość, natomiast zdecydowanie odrzuca epikurejski hedonizm, upatrujący najwyższe dobro w przyjemności<sup>58</sup>.

Znana jest teza stoików na temat najwyższego dobra wypowiedziana przez Zenona, a przytoczona przez Arpinatę w *Academicorum libri* i w *De finibus bonorum et malorum*<sup>59</sup>. Najwyższe dobro, czyli szczęście człowieka widzieli oni w cnotliwości polegającej na życiu w zgodzie z naturą ludzką będącą jedyną wskazówką postępowania. Natura człowieka, partycypująca w naturze wszechświata, nakazywała żyć wszystkim ludziom według boskiego prawa natury poznawalnego rozumem. Podobne stanowisko zajmował Platon i Arystoteles<sup>60</sup>, ale ich ideał szczęścia, oprócz wypełnienia

<sup>57</sup> Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 2, *O prawach*, I, 13, 39.

<sup>58</sup> „Całkiem prawie usunąłeś Epikura z rzędu filozofów! [...] kiedy dobrem najwyższym nazwał rozkosz, przede wszystkim niezbyt się rozeznawał w tym zagadnieniu, a następnie to, co mówił, również było cudze; bo wcześniej już nauczał tak Arystyp, i to lepiej od Epikura”. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *O najwyższym dobru i złu*, I, 8, 26.

<sup>59</sup> „Cnotliwość życia natomiast opierającą się na zgodności z naturą uznał za szczyt dobra Zenon, który był założycielem i przywódca szkoły stoików”. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *Księgi akademickie – Lukullus*, 42, 131; oraz „szlachetność ową poczytują nie tylko za najwyższe dobro, lecz [...] za jedyne dobro”. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *O najwyższym dobru i złu*, III., 4, 12.

<sup>60</sup> „A co powiada o nich Arystoteles i inni uczniowie Platona? Powiadają, że wszystko, co jest zgodne z naturą, zwą dobrem, a co jest z nią sprzeczne – złem”. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *O najwyższym dobru i złu*, IV, 26, 72.

tego, do czego przeznaczala człowieka natura, uzupełniany był dobrami zewnętrznymi. Arpinata łączył te poglądy, jednocześnie zarzucał starej Stoi nadmierną surowość. I mimo iż w *Paradoxa stoicorum* uznawał owe tezy za prawdziwe, to w *De finibus bonorum et malorum* neguje je, choć nie całkowicie, lecz w formie złagodzonej przez naukę Likeionu powracając do nich w dalszych częściach pism filozoficznych.

Nie do przyjęcia dla Cyserona jest twierdzenie o braku stopniowości szczęścia i cnoty. Z tą skrajnością rozprawia się przez udowodnienie tezy o różnicy pomiędzy tym, kto zarznął koguta, a tym, kto zadusił ojca. Zarzuca stoikom sprzeczność, o czym mówi: „Cóż bowiem może być tak przeciwstawnego sobie, jak twierdzić, że dobrem jest tylko to, co szlachetne, a zarazem utrzymywać, iż pożądanie rzeczy potrzebnych nam do życia wywodzi się z natury”<sup>61</sup>. Sprzeczność tę jednak rozwiązuje w sposób następujący. Uważa, że stoicy przywiązują wagę do dóbr zewnętrznych i cielesnych, używając tylko nowej terminologii, nie nazywają ich *bona*, lecz *praeposita*, czyli rzeczy wyższe, lub *praecipua*, czyli ważniejsze, a rzeczy godne odrzucenia – *reiectanea*<sup>62</sup>. Różnicę tkwiącą między stoikami a perypatetykami sprowadza do formy, a nie merytoryczności. Wydawać by się mogło, że Cyseron jest tu nowatorski, tymczasem już Panajtios zwalczał ostrość sądów starej Stoi widząc rozdźwięk pomiędzy jej zwartym systemem etycznym a praktyką życiową. Chcąc go zlikwidować Arpinata poszedł drogą łączenia trzech szkół. Zastosował tę metodę zapewne celowo, aby dać w swojej ojczyźnie i w tej kwestii przegład myśli filozofów greckich.

Arpinata w *De finibus bonorum et malorum* przedstawił rozważania o dobru najwyższym w aspekcie teoretycznym. Z kolei stawiając pytanie: za pomocą jakich środków owo dobro, czyli szczęśliwe życie można osiągnąć, wkroczył w dziedzinę badań praktycznych prowadzonych w traktacie *Tusculanae disputationes*. K. Leśniak, cyseronianista we wstępie do tego dzieła stwierdza: „Odpowiedź wynikająca z głównych zasad etyki Cyserońskiej może być tylko jedna: prawdziwe szczęście można osiągnąć jedynie wówczas, gdy się podporządkuje rozumowi wszelkie namiętności ludzkie, a różne afekty nawiedzające człowieka, jak na przykład strach przed śmiercią, smutek, ból i inne tego rodzaju, opanuje się i stłumi. Cnota sama wystarczy do osiągnięcia prawdziwego szczęścia”<sup>63</sup>.

Cyserona, podobnie jak stoików, nurtowały te same zagadnienia. Jednym z nich był problem śmierci poruszany w ramach istniejącego już sporu o nieśmiertelność duszy. Autor *Tuskulanek* dowodził nieśmiertelności duszy, boskiego charakteru, współistnienia rozumu duszy z rozumem wszechświata – Logosem, pozostając w opozycji do Panajtiosa, w koncepcji którego dusza umiera jednocześnie z ciałem. Poglądy Arpinaty pozostawały natomiast w całkowitej zgodności z Posejdoniosem. Idąc za nim wywodził

<sup>61</sup> Cyseron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *O najwyższym dobru i zlu*, IV, 28, 78.

<sup>62</sup> Ibidem, IV, 26, 72.

<sup>63</sup> K. Leśniak, *Wstęp*, [w:] Cyseron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, s. 478. Najlepiej mówi o tym sam Autor: „napisałem tyleż ksiąg *Rozmów tuskulańskich*, w których wskazałem, co jest najpotrzebniejsze do szczęśliwego życia. I tak pierwsza księga mówi o pogardzie dla śmierci, druga o znoszeniu bólu, trzecia o uśmierzaniu zmartwień, czwarta o pozostałych zakłóceniach spokoju ducha, piąta zaś obejmuje to, co rzuca najjaśniejsze światło na całą filozofię: poucza ona mianowicie, że do szczęśliwego życia wystarczy sama cnota”. Cyseron, *Pisma filozoficzne*, t. 1, *O wróżbiarstwie*, II, 1, 2.

nieśmiertelność duszy z czterech prawideł: z powszechnej zgody ludzkiej, z wiekuiestej praegzystencji duszy, z pojęć wrodzonych, z jednolitości ducha<sup>64</sup>.

Wiodącą myśl: osiągalność szczęśliwego życia rozpatruje dalej autor w kontekście ideału mędrca, który jest niemalże dosłownym przejęciem poglądów stoików. Analizy Cyncerona dotyczą tak istotnych kwestii, jak: wyposażenie człowieka w cierpliwość i męstwo przeciwko złu, negacji strachu, namiętności będącej wytworem fałszywego wyobrażenia o czynnikach zewnętrznych, by w końcu doprowadzić do konkluzji, że cnota jest samowystarczalna i uszczęśliwia człowieka w całej pełni. A zatem prawdziwe szczęście można osiągnąć jedynie wówczas, gdy się podporządkuje rozumowi wszelkie namiętności ludzkie.

Ostatnią rozprawą dopełniającą etykę praktyczną jest *De officiis*. Stanowi w dużym stopniu samodzielne dążenie do odpowiedzi na drugie pytanie: czym są powinności oraz gdzie tkwi ich źródło. Problematyka ta jest wybitnie stoicka, bowiem nie było wśród nich filozofa, który by nie wypowiedział się w tej materii. Cynceron oparł się źródłowo na stoikach, zwłaszcza na Panajtiosie i Posejdoniosie. Pewne nierozstrzygnięte kwestie sam próbował rozwiązać przeprowadzając w toku wywodu spór z Panajtiosem<sup>65</sup>. Zarzucał mu choćby brak definicji powinności, a uzupełniając tę lukę definiuje to pojęcie obarczając je błędem *idem per idem*: powinność doskonała oparta jest na słuszności, a to co odpowiada słuszności oparte jest na powinności<sup>66</sup>. W innym miejscu odróżniając powinności doskonałe od pospolitych ujmuje je jako całokształt zasad moralnych określających obowiązki<sup>67</sup>. Traktat ten, zawierając liczne kwestie prawno-polityczne, stanowi przejście do rozważań nad teorią prawa naturalnego. Pozostając w zasadniczej warstwie merytorycznej naukową teorią życia, koresponduje z naturą człowieka i prawem odwiecznym.

W dziele tym Marek Tuliusz porusza zagadnienie godziwości i pożytku, oraz ukazuje konflikt zachodzący między tymi dobrami. Podstawę dla nich upatruje w przyrodzonych człowiekowi naturalnych skłonnościach, odwołując się do moralności naturalnej nieopartej na żadnej sankcji zewnętrznej, a na sumieniu pochodzącym od bóstwa. Arpinata studiując naturę ludzką w relacji do świata zewnętrznego dochodzi do pojęcia popędów, z których wyprowadza cztery cnoty kardynalne stanowiące podstawę dla wszystkich powinności. Są to następujące cnoty będące częściami cnoty ogólnej *honestum*, czyli dobra moralnego: *sapientia et cognitio* – rodzi powinność do szukania prawdy i umiłowania wiedzy; *iustitia et beneficentia* – sprawiedliwość ma za zadanie nikomu nie szkodzić i przyznawać każdemu co mu się należy, a dobroczynność szanować własność publiczną i prywatną, są to dwie połowy jednej cnoty opartej na przestrzeganiu zasady współżycia społecznego; *fortitudo* – cnota męstwa, która nie może istnieć bez sprawiedliwości w walce o słuszność; *temperantia* – w niej mieści się

<sup>64</sup> Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 1, *Rozmowy tuskulańskie*, I, 13, 30; I, 23, 54; I, 27, 66; I, 28, 70–71.

<sup>65</sup> „Przynajmniej więc tym razem i w tej sprawie idę przede wszystkim za stoikami, nie po to jednak, aby wyklądać ich poglądy, lecz po to, by zgodnie z moim zwyczajem czerpać z ich źródeł według własnego zdania i osądu tyle i w taki sposób, jak to uznano za stosowne”. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 2, *O powinnościach*, I, 2, 6.

<sup>66</sup> *Ibidem*, I, 2, 8.

<sup>67</sup> *Ibidem*, I, 3, 8.

przystojność (*decorum*), czyli źródło nauki o życiu, o tym, co przystoi, a co nie i w jakich okolicznościach i czaso-przestrzeni<sup>68</sup>. Autor przywiązuje dużą wagę do *decorum*, stawiając ją obok *honestum*. Zauważa możliwość konfliktu między owymi *honestatis* i pierwszeństwo przyznaje temu dobru, które służy idei ogólnej i całej społeczności.

Do powinności zalicza także *utile*: „te odmiany obowiązków, które dotyczą uświetniania życia tudzież celowego wykorzystania środków, jakich ludzie do tego potrzebują, a więc potęgi, znaczenia i bogactwa”<sup>69</sup>. W relacji tego, co prawe, godne, uczciwe do tego, co korzystne, pożyteczne przyznaje pierwszeństwo cnotcie – dobru pierwszoplanowemu. W przypadku wątpliwości, co jest *utile* a co *honestum*, idąc za Poseidoniosem, mówi o powinnościach zmieniających się stosownie do okoliczności<sup>70</sup>. Ten konflikt między życiem szlachetnym a życiem pożytecznym, powiada Marek Tulliusz nie istnieje: „cnotliwość koniecznie musi być jedynym lub najwyższym dobrem, a co jest dobre, z całą pewnością jest też pożyteczne”<sup>71</sup>, nie może być pożyteczne to, co jest nieuczciwe.

Etyka praktyczna w twórczości filozoficznej Arpinaty zasługuje na miano najbardziej samodzielnej i jednorodnej. Złożyły się na to następujące przyczyny: własne przemyślenia zasad moralnych, konieczność dopełnienia trylogii etycznej rozważaniami praktycznymi, dostosowanie etyki do środowiska rzymskiego i dzieła stoików podstawowym źródłem modelu etyki.

## Posłowie

Na zakończenie prowadzonych rozważań warto zwrócić jeszcze uwagę na problem natury historycznej – oddziaływania Arpinaty na późniejszą myśl filozoficzno-prawną. Cynceron będąc wybitnym tłumaczem greckiej literatury filozoficznej stał się pierwszym twórcą filozoficznego języka łacińskiego. Wypracował m.in. takie terminy, jak: *scientia*, *differentia*, *appetitus*, *instantia*, *species* czy *definitio*. Jego pisma do dnia dzisiejszego pozostają niedoścignionym wzorem, a ponieważ większość źródeł, z których korzystał zaginęła, dlatego one stały się niezastąpionym źródłem wiedzy.

Na dziełach Cyncerona budowało naukę filozoficzno-teologiczno-prawną chrześcijaństwo. Św. Augustyn powołuje się na Rzymianina ponad sto razy w *Państwie Bożym*, a św. Ambroży wzorując się na *De officiis* napisał pierwszy podręcznik etyki chrześcijańskiej zatytułowany *De officiis ministrorum*. W dużej mierze stał się on inspiracją dla myśli św. Tomasza z Akwinu, który zapożyczył od niego definicje m.in. cnoty, sprawiedliwości, mądrości czy prawa naturalnego. W wieku odrodzenia i oświecenia myśl filozoficzno-prawno-polityczna Cyncerona zawsze zajmowała poczesne miejsce. Niektóre stwierdzenia, jak to, że jedynym prawem zobowiązującym człowieka

<sup>68</sup> Ibidem, I, 5, 15. Zob. K. Kumaniecki, *Literatura rzymska...*, s. 375–374. Por. A. Nawrocka, *Problem szczęścia w filozofii Cyncerona*, Warszawa 1992, s. 100–104.

<sup>69</sup> Ibidem, II, 1, 1.

<sup>70</sup> „Daleko więcej odpowiada bowiem naturze wzniosłość i wielkość ducha tudzież życzliwość, sprawiedliwość i uczynność niżli przyjemność, niżli życie, niżli bogactwo; i właśnie pogardzanie nimi, nie przywiązywanie do nich żadnej zgoła wartości w porównaniu z dobrem ogólnym jest przejawem wielkiego i wzniosłego ducha”. Ibidem, III, 5, 24.

<sup>71</sup> Ibidem, III, 8, 35.



jest rozum – stało się hasłem Rewolucji Francuskiej. Czasy współczesne przyniosły gwałtowny wzrost liczby publikacji i badań tak rodzimych, jak i zagranicznych na płaszczyźnie: filozoficznej, prawniczej, oratorskiej, politycznej, literackiej, czy też epistolarnej<sup>72</sup>. Każda epoka w zależności od swoich potrzeb przyswajała wypracowane przez niego konstrukcje, pojęcia, stanowiska, koncepcje, opierając często interpretacje na wyrwanych z kontekstu fragmentach lub sztucznie objaśnianych tekstach.

## Bibliografia

### Pisma

- Marek Tulliusz Cynceron, *O mówcy*, tłum., wstęp i komentarz B. Awianowicz, Kęty 2010
- Cycero M.T., Wybór pism naukowych, tłum. K. Wisłocka-Remerowa, opr. M. Plezia, Wrocław 1954
- Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Kornatowski, komentarzem opatrzył, K. Leśniak, *O naturze bogów, O wróżbiarstwie, O przeznaczeniu*, Warszawa 1960.
- Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Kornatowski, komentarzem opatrzył K. Leśniak *O państwie, O prawach, O powinnościach, O cnotach*, Warszawa 1960
- Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. W. Kornatowski, *Księgi akademickie, O najwyższym dobru i złu, Paradoxy stoików*, tłum. J. Śmigaj, *Rozmowy tuskulańskie*, Warszawa 1961
- Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 4, tłum. Z. Cierniakowa *O starości*, tłum. W. Kornatowski, *O przyjaźni, Topiki*, komentarzem i posłowiem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1963

### Opracowania

- Bafia S., *Antiochos z Askalonu* [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2001
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1984
- Jaroszyński P., *Cynceron Marek Tulliusz (Marcus Tullius Cicero)*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001
- Kamiński J., *Cicero*, [hasło w:] *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986
- Kumaniecki K., *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, Warszawa 1977
- Kumaniecki K., *Cynceron i jego współcześni*, Warszawa 1989
- Leśniak K., Komentarz i posłowie, [w:] Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 1–4, Warszawa 1960–1963
- Nicgorski W., *Cicero's Skepticism and His Recovery of Political Philosophy*, New York 2016
- Nieć M., *Cynceron o polityku, filozofie i polityce*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 2011, z. 4
- Plini Secundus C., *Naturalis historiae libri XXXVII*, C. Mayhoff ed., vol. 1, Lipsiae 1906
- Plutarch, *Cztery żywoty*, tłum. M. Brożek, Warszawa 2003

<sup>72</sup> Widać to dobrze na przykładzie publikacji z filozofii prawa J. Zajadło, *Cynceron dla prawników*, Gdańsk 2019 i zgromadzonej tam literatury

- Reale G., *Pisma filozoficzne*, t. 3, Lublin 2010
- Sawa R., *Posejdonios z Apamei* [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007
- Skarbek W.W., *Filozofia dla prawników*, Warszawa 2019
- Waśkiewicz H., *De legibus Cicerona – pierwszy w dziejach myśli europejskiej system filozoficzno-prawny*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1960, t. 8, nr 2
- Zajadło J., *Cyceron dla prawników*, Gdańsk 2019
- Zyl D.H. van, *Cicero’s Eclecticism and Originality*, „Akroterion – Journal for the Classics in South Africa” 1990, vol. 35, no 3–4
- Wesoły M., *Filon z Laryssy*, [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002
- Węclawski M., *Eklektyzm jako postawa filozoficzna*, „Hybris” 2018, nr 4
- Wojtysiak W., *Probabilizm* [hasło w:] A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001
- Woolf, R. *Cicero. The philosophy of a Roman Sceptic*, London – New York 2015

### Słowa kluczowe

eklektyzm, probabilizm, sceptycyzm, etyka, epistemologia, Cyceron

### Abstract

#### **Title: Eclecticism of the philosophical thought of the Jusnaturalist Cicero**

The presented draft consists of two parts: the introduction and the substantive part, showing three faces of Cicero’s eclecticism: from his eclectic education, to eclectic receptionism, especially probabilism and skepticism.

The first part of the draft is to show Cicero as the embodiment of the popularizer of the dual ideal of life: *vita activa* and *vita contemplativa*. A philosopher “suspended” between abstract Greek culture and pragmatic Roman culture, who knew that the foundation of law was not praetorian ordinances or twelve tables but the depth of philosophy.

The second part of the study is an attempt to present the image of Arpinata as the original master of eclecticism, a classic of Roman philosophy, and the only *sui generis* theorist of state and law who combined mainly the tradition of the Stoics, Platonists and Aristotelians on an unprecedented scale and with an unprecedented ability. It is an attempt to look at Cicero’s literary and philosophical achievements from the perspective of his skeptical and probabilistic views on three branches of philosophy: ethics, philosophy of nature and dialectics. In each of these writing forms, it is worth careful scrutiny by researchers of Roman antiquity who argue on its influence on the shape of European culture.

### Keywords

eclectism, probabilism, skepticism, ethics, epistemology, Cicero