

JAN KUROWICKI*

ORCID 0000-0001-7095-2953

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

HUMANITAS JAKO ĆWICZENIE DUCHOWE. ROZWAŻANIA NAD EGZYSTENCJALNYM WYMIAREM HUMANIZMU CYCERONA

W wielu pismach badaczy starożytnej myśli filozoficznej można spotkać się z twierdzeniem o rzekomym braku oryginalności twórców rzymskich¹. Zarzut ten najczęściej kierowany był w stronę myślicieli nurtu eklektycznego powstałego w II wieku przed Chrystusem w kręgu działaczy politycznych i kulturalnych związanych ze środowiskiem Scypiona Afrykańskiego Młodszego. Znani byli oni między innymi ze swojego zamiłowania do greckiej kultury umysłowej i materialnej, co spotykało się z nieprzychylną opinią konserwatywnej warstwy elit, chociażby Katona Starszego. W kręgu tym oprócz znacznych osobistości Rzymu działali również Grecy – historyk Polibiusz oraz filozof Panajtios, których myśl wpłynęła na formację ideową pokolenia schyłku Republiki². Za najwybitniejszego spadkobiercę

* Mgr JAN KUROWICKI – ukończył studia licencjackie (2018) i magisterskie (2020) z kulturoznawstwa oraz studia licencjackie z filologii klasycznej (2021) na UKSW; obecnie doktorant w Szkole Doktorskiej UKSW w dyscyplinie literaturoznawstwo; zainteresowania naukowe: filozofia rzymska, łacińska literatura wczesnochrześcijańska, neolatynistyka, literatura staropolska, filozofia i teoria kultury.

¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 541.

² T. Sinko, *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960, s. 19–21.

owej tradycji uważa się młodszego o kilkadziesiąt lat Marka Tuliusza Cyncerona, w swoich pismach często ukazującego postaci minionej generacji jako autorytety w sprawach filozoficznych, politycznych i społecznych³.

W młodości Cynceron podróżował po Grecji, pobierając nauki między innymi u mediostoickiego filozofa Posejdoniosa, ucznia wspomnianego już Panajtiosa. Etap ten wpłynął znacznie na kształt poglądów Arpinaty, który choć odrzucił stoicką filozofię przyrody, to w twórczy sposób zaadaptował jej etyczną myśl do swoich dzieł⁴. Z twórczości Cyncerona, stanowiącej fuzję greckiej myśli filozoficznej z tradycyjną rzymską wizją państwa, wyłania się obraz praktycznego systemu tworzonego w odniesieniu do konkretnych realiów społeczno-politycznych, a zarazem noszącego znamiona uniwersalnej nauki dotyczącej formacji intelektualno-duchowej człowieka i obywatela. Wiele aspektów tego złożonego programu zwykło się określać w literaturze przedmiotu wieloznacznym terminem *humanitas*, którego pierwsze użycie i rozpowszechnienie przypisuje się właśnie Cynceronowi⁵.

Łacińskie słowo *humanitas* łączy w sobie znaczenia dwóch greckich leksemów: παιδεία (*paideia*) i φιλανθρωπία (*philantropia*) – przy czym pierwszy wskazuje na intelektualny aspekt wychowania, a drugi odnosi się bezpośrednio do moralności⁶, chociaż pojęcie *humanitas* wykraczało poza ramy edukacji, uwzględniając także ogół ludzkich spraw. Jak pisze Waclaw Pawlak: „słowa *humanum* i *humanitas* obejmowały [...] to wszystko, czym specyficznie odznacza się człowiek jako człowiek, nie tylko w relacji do innych istot, ale w odniesieniu do siebie samego i do własnych uzdolnień”⁷. Warto zaznaczyć, że Cynceron używa tego pojęcia nie do opisu ludzkiej niegodziwości

³ Cicero, *De Senectute, De amicitia, De divinatione*; ed. W.A. Falconer, London 1925.

⁴ K. Kumaniecki, *Cynceron i jego współcześni*, Warszawa 1989, s. 93.

⁵ W. Pawlak, *Z dziejów pojęcia „humanitas”*, w: „*Humanitas*”. *Projekty antropologii humanistycznej*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009–2010, s. 172.

⁶ Tamże, s. 168–169.

⁷ Tamże, s. 173.

czy niewłaściwego postępowania, a jedynie w znaczeniu racjonalnej natury ludzkiej spokrewnionej z boską, a przeciwstawionej dzikiej naturze zwierząt⁸. Owa *humanitas* jest więc nie tyle opisem zachowań ludzkich, ile postulatem życia zgodnego z *natura humana*. Aby w pełni zrozumieć omawiane zagadnienie, należy przyrzeć się dwóm greckim źródłosłowom pojęcia *humanitas* wymienionym na początku akapitu.

Paideia była dla starożytnych Greków rodzajem formacji przygotowującej młodego człowieka do świadomego uczestnictwa w społeczeństwie i kulturze. Z jednej strony polegała ona na przekazaniu tradycyjnych umiejętności (τέχναι), z drugiej zaś nastawiona była na kształcenie człowieka według idealnego wzorca osobowego oderwanego od praktycznego pożytku. O ile pierwszy aspekt spotykany był u większości ludów, o tyle drugi świadczy o wyjątkowości kultury greckiej⁹. Kształcenia tego podejmowano się, jak pisze Werner Jaeger, z zamiarem „wychowania w człowieku jego właściwego charakteru, prawdziwego człowieczeństwa”¹⁰. Punktem odniesienia dla wzoru była nie historyczna jednostka, lecz idea doskonałego człowieka, którą prezentowały poezja, sztuka, a w końcu nauka – choć wyobrażenie to zmieniało się na przestrzeni lat, dostosowując się do wymogów poszczególnych epok¹¹. Jego pierwotny charakter odpowiadał ideałom greckiej arystokracji, których najpełniejszy przekrój dostarczają eposy Homera. Ideał, do którego miało zbliżyć wychowanie, zwany po grecku καλοκάγαθία (*kalokagathia*), uwydatniał znaczenie szlachetności i piękna człowieka. Pierwotny zakres tego wzoru odnosił się jednak do dokonań wojennych czy politycznych. Wraz z powstaniem myśli filozoficznej termin ten posłużył Platonowi i Arystotelesowi do wyrażenia doskonałości moralnej, będącej celem duchowej *paidei*¹². Dla pierwszego z nich kształcenie człowieczeństwa wiązało się

⁸ Tamże, s. 172–173.

⁹ W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 1962, s. 35.

¹⁰ Tamże, s. 27.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 44.

z opanowaniem cnoty oraz sztuk: geometrii, arytmetyki, astronomii i muzyki. Dyscypliny te miały właściwie uformować rozumną część człowieka, lecz także, jak zauważa Juliusz Domański, „podbudować intelektualnie i moralnie Platoński projekt ustrojowy”¹³. Model *paidei* Platona stał się jedną z inspiracji dla koncepcji wychowania wyłaniającej się z pism Cyserona. W przeciwieństwie do greckiego filozofa Arpinata dowartościował jednak pozycję *artes sermonales* (poezji i retoryki). To one odgrywały szczególną rolę także w szkole innego greckiego twórcy, Izokratesa, którego założeniem była nie tyle nauka technik argumentacji, ile ukształtowanie człowieczeństwa poprzez właściwe posługiwanie się słowem. Wizją izokratejskiej szkoły było przede wszystkim integralne wychowanie obywatela prowadzące do zdobycia sprawności politycznej i moralnej¹⁴. Według Pierre’a Hadota i Juliusza Domańskiego, Izokrates był twórcą konkurencyjnej wobec Platona i Arystotelesa koncepcji filozofii¹⁵. Jak pisze Hadot: „Filozofia jest dlań nierozzerwalnym połączeniem sztuki dobrego przemawiania i sztuki dobrego życia”¹⁶. Model ten niemal w pełni przejął Cyseron, który próbował w swoim programie *humanitas* dowartościować retorykę – dyscyplinę tak ważną dla rzeczywistości politycznej republikańskiego Rzymu¹⁷.

Drugim pojęciem konstytutywnym dla omawianego zagadnienia była *filantropia*. Tadeusz Sinko zwrócił uwagę, że termin ten występujący u pisarzy greckich okresu klasycznego najczęściej odnosił się do postaci mitologicznych, na przykład Herkulesa czy Prometeusza, a także niektórych władców historycznych, i oznaczał działania na

¹³ J. Domański, „*Paideia*” Platona i „*humanitas*” Cyserona. *Perspektywa antropologiczna*, w: „*Humanitas*”. *Projekty antropologii humanistycznej*, s. 137.

¹⁴ K. Tuszyńska-Maciejewska, *Izokrates jako twórca *parenezy* w prozie greckiej*, Poznań 2004, s. 82.

¹⁵ J. Domański, „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” pojęcie filozofii, Kęty 2015, s. 40–41.

¹⁶ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2018, s. 85.

¹⁷ J. Domański, *Starożytne przesłanki humanizmu*, w: tenże, *Wykłady o humanizmie*, red. A. Ładziński, J. Ostafin, Warszawa 2020, s. 143.

korzyść określonej grupy bądź całej ludzkości¹⁸. W odniesieniu do władzy występował chociażby w izokratejskiej *Mowie do Nikoklesa*, według której filantropia jest warunkiem sprawowania urzędu¹⁹. Ideał władcy kierującego się filantropią zakładał przede wszystkim pokojowe rządy, zdolność do zjednywania ludzi oraz świadczenie dobrodziejstw²⁰. Tak rozumiane pojęcie oznaczało miłość do poddanych przekraczającą legalistyczne pojmowanie sprawiedliwości. *Filantropia* wydawała się pierwotnie jedynie cechą kultury ateńskiej, która utożsamiała ją z ogładą i umiejętnością prowadzenia politycznego życia w sprawiedliwy sposób²¹. W życiu społecznym oznaczało to fundowanie różnych instytucji życia zbiorowego, takich jak: flota, chór czy wykupywanie jeńców²². Osoba filantropijna zdobywała uznanie i miała łatwość w realizowaniu kariery politycznej²³. Jak pisze Sinko: „Filantropia polega więc na odpowiednim pozdrawianiu, na wyświadczeniu dobrodziejstw, na urządzaniu biesiad i chętnym przebywaniu w towarzystwie”²⁴. Istotnym przejawem filantropii dla Greków epoki hellenistycznej stało się poczucie jedności wszystkich ludzi pod względem natury. Pogląd ten, typowy dla myśli stoickiej, wykorzystany został przez znanego w Rzymie filozofa Panajtiosa, który dowartościował znaczenie filantropii, uznając ją za postawę odpowiadającą ludzkiej naturze. Nie można jednak powiedzieć, że rzymski termin *humanitas* stanowił dosłowny przekład greckiej *filantropii*, która w łacińskich tłumaczeniach częściej oddawana jest przez takie określenia jak *caritas generis humani* lub *dexteritas*²⁵. Za *humanitas* uznano kształcenie się w tym, co najbardziej odpowiada

¹⁸ T. Sinko, dz. cyt., s. 7–8.

¹⁹ Isocrates, *Ad Nicoclem oratio de regno* 2, 15; ed. G. Norlin, London 1980: „ἀρχεσθαι μὲν οὖν ἐντεῦθεν χρῆ τὸς μέλλοντάς τι τῶν δεόντων ποιήσεις, πρὸς δὲ τούτοις φιλόανθρωπον εἶναι δεῖ καὶ φιλόπολιν”.

²⁰ T. Sinko, dz. cyt., s. 9.

²¹ Tamże, s. 12.

²² Tamże, s. 13.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 23.

ludzkiej naturze, czy mówiąc inaczej, właściwą formację człowieka w zgodzie z jego naturą. Zdaniem starożytnego pisarza Aulusa Gelliusza słowo *humanitas* najlepiej odzwierciedlał grecki wyraz *paideia* rozumiany jako „wyształcenie za pomocą nauk wyzwolonych”²⁶. Wyształcenie to miało być największym przejawem tego, co najbardziej ludzkie (*humanissimi*), ponieważ dotyczyło zdobywania wiedzy – a to jest cechą wyłącznie ludzką²⁷.

Zakres pojęciowy rzymskiej *humanitas* obejmował wiele aspektów życia – polityczny, estetyczny i etyczny. W pismach Cyncerona słowami składającymi się na jego językowy obraz były między innymi: *mansuetudo*, *cultus*, *doctrina*, *dignitas*, *fides*, *pietas*, *honestas*, *iustitia*, *gravitas*, *virtus*, *integritas*, *lepos*, *facetiae*, *elegantia*, *eruditio*, *urbanitas*, *hilaritas*, *iocositas*, *festivitas*, *sapientia*, *moderatio*, *modestia*, *aequitas*, *magnanimitas*, *comitas*, *benignitas*, *clementia*, *miseriordia*, *benevolentia*, *facilitas*, *mollitudo*, *liberalitas*, *munificentia*²⁸. Pojęcia te wypuklały sposób rozumienia *humanitas* jako wizji doskonałego człowieczeństwa, którego osiągnięcie było możliwe wyłącznie poprzez ustawiczną pracę i ćwiczenie. W opozycji pozostaje obraz tego, co dzikie i bezrozumne, określane przez Cyncerona przymiotnikami: *ferus*, *immanis*, *agrestis*, *incultus* i *barbarus*. Narody pielęgnujące wartość człowieczeństwa Cynceron nazywa *eruditae gentes*, a miejsca, w których żyją, *terrae cultiores*. Człowiek wyształcony przeobraża swoją wspólnotę oraz poddaną mu ziemię. Dzięki tej myśli Arpinata może być uznany za jednego z prekursorów refleksji nad istotą kultury, która ściśle wiąże się z człowieczeństwem – *cultus atque humanitas*²⁹. Kultura w cyncerońskim rozumieniu polega na rozwijaniu tego, co naturalne i najbardziej właściwe dla człowieka, oraz przeciwstawianiu się dzikości niezgodnej z ludzką naturą.

Centralnymi pojęciami humanistycznej antropologii Cyncerona były także *dignitas* i *honestas*, które określały nieśmiertelny

²⁶ Cyt. za: T. Sinko, dz. cyt.

²⁷ Tamże.

²⁸ W. Pawlak, dz. cyt., s. 175.

²⁹ T. Sinko, dz. cyt., s. 24–25.

pierwiastek człowieka i jego „moralne piękno”³⁰. Najważniejszy nakaz etyki cyceronńskiej zawierał się w słowach *honeste vivere*³¹. Haniebny czyn, zdaniem Arpinaty, wpędzał człowieka w niewolę, nie tylko w wymiarze społecznym, lecz przede wszystkim duchowym³². Jedyne żyjąc według rozumu, człowiek mógł prowadzić uporządkowane życie – *vivendi disciplina*. Według Cycerona godność ludzka manifestowała się w swoich poszczególnych częściach (*partes honestatis*), do których należały: *iustitia*, *clementia*, *miseritordia* czy właśnie *humanitas*. Pełnię *dignitas* i *honestas* prezentowała w tekstach Cycerona wzorcowa postać nazwana *vir bonus*³³. Jest to człowiek wykształcony (*vir sapiens*, *eruditus*), dostojny (*vir honestus*), sprawiedliwy (*vir iustus*), którego cechuje umiłowanie wolności oraz siła charakteru (*fortitudo*) i łagodność (*clementia*). Jest także przodujący (*vir excellens*), wielki (*vir magnus*), sławny (*vir clarus*) i zasługujący na boską cześć (*vir sanctus*). To dzięki tym przymiotom miał on zdobywać swoją godność. Człowiek ten dba o zgodę społeczną (*concordia*), bez której niemożliwe jest prawidłowe funkcjonowanie rodziny, państwa czy gospodarki – Cyceron porównuje zgodę do harmonii w muzyce³⁴. Fundamentalną zasadą działania społecznego jest dla niego założenie: nikomu nie szkodzić i każdemu pomagać³⁵. Nie jest jednak możliwe zbliżenie się do tego ideału w oderwaniu od społeczeństwa i prawa³⁶.

Według Cycerona, godność i pełnia człowieczeństwa – choć powinny być udziałem wszystkich ludzi – stają się rzeczywistością jedynie dla tych, którzy własnymi siłami starają się je osiągnąć poprzez doskonalenie moralne, intelektualne i obywatelskie. Wniosek ten

³⁰ B. Łapicki, *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Łódź 1958, s. 55–56.

³¹ Tamże, s. 60.

³² Tamże, s. 60–61.

³³ Tamże, s. 76.

³⁴ Tamże, s. 77; Cicero, *De re publica* 2, 69; ed. C.F.W. Mueller, Leipzig 1889: *quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia*.

³⁵ B. Łapicki, dz. cyt., s. 80; Cicero, *De officiis* 3, 64; ed. W. Miller, London 1913: *vir bonus est is qui prodest quibus potest, nocet nemini*.

³⁶ B. Łapicki, dz. cyt., s. 79.

pozwała potraktować zagadnienie *humanitas* w kluczu szeroko rozumianych ćwiczeń duchowych – kategorii filozoficznej zaproponowanej przez Pierre’a Hadota. Teza francuskiego myśliciela nie zakładała, że należy pojmować starożytny dorobek filozoficzny „jako konstrukcję teoretyczną, lecz jako metodę kształtowania w nowy sposób życia i widzenie świata, jako próbę przekształcenia człowieka”³⁷. Podstawą tak rozumianej filozofii był rozwój duchowy, zaś dialektyka czy nauki przyrodnicze miały być traktowane jako narzędzia umożliwiające doskonalenie i wewnętrzny postęp studiującego. Ćwiczenie duchowe (*un exercice spirituel*), jak zaznacza Hadot, nie dotyczyło wyłącznie sfery duszy człowieka, a całokształtu doświadczenia obejmującego myśli, wyobraźnię i wrażliwość³⁸. Było działaniem angażującym całą egzystencję. Francuski badacz wydzielił potrójną funkcję ćwiczeń: pierwszą było uzyskanie właściwych nawyków moralnych, drugą intensywne skupienie i zwrot do wewnątrz samego siebie, trzecią zaś skierowanie własnej duszy w stronę kosmosu³⁹. Choć taki rodzaj praktyki był najbardziej charakterystyczny dla filozofii hellenistycznej i rzymskiej, to jego ślady Hadot upatruje we wszystkich szkołach starożytności, a nawet w myśli przedfilozoficznej. Ćwiczenia duchowe były swoistym aktem filozoficznym prowadzącym do konwersji – przejścia ze stanu „nieautentycznego” do „autentycznego” życia⁴⁰. Tak pojęta filozofia kształtowała u adepta umiejętność wybierania moralnego dobra i odrzucania zła. Celem tych działań było uzgodnienie czynów i myśli z rozumną naturą człowieka. Jak pisze Hadot: „Ćwiczenia duchowe są właśnie obliczone na takie jego ukształtowanie, ową *paideię*, która nauczy go żyć nie zgodnie z przesądami ludzkimi i konwencjami społecznymi [...], lecz zgodnie z naturą ludzką, która nie jest różna od rozumu”⁴¹. Wśród najważniejszych ćwiczeń

³⁷ P. Hadot, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, W. Klenzcon, Warszawa 2019, s. 68.

³⁸ Tamże, s. 20.

³⁹ Tamże, s. 58.

⁴⁰ Tamże, s. 22–23.

⁴¹ Tamże, s. 59.

opisanych przez starożytnych pisarzy francuski myśliciel wyróżnia: lekturę, medytację, ćwiczenie uważności, panowanie nad sobą czy wykonywanie obowiązków⁴².

Dla szkoły stoickiej szczególnie ważnym elementem miało być posiadanie określonej i prostej reguły życia (κανόν), którą praktykujący mógłby zawsze „mieć przed oczami”⁴³. W tradycji platońskiej ćwiczeniem duchowym był między innymi dialog sokratejski pozwalający obydwu rozmówcom zwrócić uwagę na samych siebie⁴⁴. Istotna była także umiejętność medytacji nad własną śmiercią (μελέτη θανάτου), którą przejęły nurty filozoficzne epoki Cesarstwa⁴⁵. Dla uczniów Epikura zaś najważniejszą praktyką było utrzymywanie się w stanie niezakłóconej przyjemności i unikanie cierpienia⁴⁶. Pomimo zróżnicowania ćwiczeń w poszczególnych szkołach, zdaniem Hadota, łączył je wspólny cel, którym była przemiana osobowości⁴⁷. Podstawą tak rozumianej filozofii był więc wzrost duchowy, a nie sam rozwój doktryny szkoły, w której pobierano nauki. Jak wyjaśnia Hadot: „Teorie są albo wprost oddane w służbę praktyki duchowej [...] albo stanowią przedmiot ćwiczeń intelektualnych, to znaczy praktyki życia kontemplacyjnego, które w końcu samo jest ćwiczeniem duchowym”⁴⁸.

Według Arpinaty kontemplacja była rodzajem przygotowania do czynnego życia i teoretyczną podbudową dla działalności publicznej. Właściwą filozofią była dla niego praktyka polegająca na osobistej przemianie moralnej oraz przebudowie świata w odniesieniu do najwyższego dobra – w nich to Ciceron upatrywał istotę filozoficznych rozważań⁴⁹. Rzymski myśliciel zarzucał nawet Platonowi stawianie zbyt niskich wymagań filozofom, ponieważ ten uważał, że skoro

⁴² Tamże, s. 25.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 38–39.

⁴⁵ Tamże, s. 47.

⁴⁶ Tamże, s. 36.

⁴⁷ Tamże, s. 59.

⁴⁸ Tamże, s. 63.

⁴⁹ Cicero, *De officiis* I 6, 19: *Cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est.*

zajmują się oni poszukiwaniem prawdy, nie muszą angażować się w spory między ludźmi⁵⁰. Zdaniem Cyncerona taka postawa jest jedynie połowicznym spełnieniem powinności osoby zajmującej się zgłębianiem prawdy. Każde ćwiczenie umysłu musi bowiem przerozdzić się w działanie na rzecz materialnego i duchowego dobra społeczności. W przeciwnym razie rozmyślanie nie będzie nakierowane na zdobywanie cnoty i postępowanie duchowe⁵¹. Cyncerońska myśl zakłada więc jedność teorii i praktyki filozoficznej, co znalazło swój wyraz w twórczości pisarza. W swoich pismach Arpinata przedstawił filozoficzny projekt odbudowy społeczeństwa rzymskiego na poziomie ideowym i duchowym. W pierwszych dziełach z zakresu filozofii polityki (*De re publica* i *De legibus*) nakreślił wizję idealnego państwa – nie tylko jako konstruktu czysto teoretycznego, lecz także jako planu ściśle wpisanego w realia polityczne republikańskiego Rzymu. Myślą przewodnią etycznego traktatu *De officiis* było przedstawienie idealnego typu człowieka i obywatela, który byłby zdolny dokonać restytucji ładu Republiki. Jak pisze Anna Nawrocka: „Tylko poprzez odpowiednie wychowanie społeczeństwa można było dokonać jego odnowy”⁵². Arpinata nie chciał jednak zmieniać państwa na drodze reformy instytucjonalnej, lecz poprzez moralną przemianę obywateli. Celem Cyncerona było więc wzbudzenie impulsu do wewnętrznej przemiany przyszłej generacji Rzymian. Traktat miał spełniać rolę „przewodnika życiowego młodego Rzymianina”⁵³. Cynceron podjął w nim próbę odniesienia spraw społecznych i etycznych do dobra najwyższego oraz „humanizowania” ustroju Rzymu. Życie obywatelskie według wskazań Arpinaty miało być we wszystkich aspektach podporządkowane wypełnianiu powinności. Pogląd ten pozostawał ściśle związany z tradycją stoicką. Pisma dotyczące tego zagadnienia

⁵⁰ Tamże, I 9, 28.

⁵¹ Tamże, I 6, 19: *virtutis enim laus omnis in actione consistit*.

⁵² A. Nawrocka, „*De officiis*” Cyncerona i „*De officiis magistrorum*” św. Ambrożego. *Problem recepcji etyki Cyncerona w etyce chrześcijańskiej* św. Ambrożego, Warszawa 1988, s. 25.

⁵³ Tamże, s. 26.

po raz pierwszy miały wyjść spod pióra (a właściwie rylca) założyciela Stoi, Zenona z Kition. Pojęcie καθήκον (*powinność*) pierwotnie wskazywało raczej na działanie stosowne dla natury, stąd obejmowało nie tylko ludzi, lecz wszystkie żywe istoty. Giovanni Reale pisze: „Prawdę mówiąc przełożenie greckiego terminu *kathékon* (καθήκον) jako «powinność» nagina myśl stoików do współczesnego rozumienia jego treści; dosłownie termin ten należałoby oddać za pomocą słowa «stosowne» także zwierzętom i roślinom; ponieważ i one, aby żyć, muszą przestrzegać określonych warunków, dostosować się do określonych wymagań natury”⁵⁴. Dla Cyserona *officium*, choć wynika z powszechnej i obiektywnej natury, dotyczy wyłącznie istot ludzkich. Arpinata bowiem łączy *powinność* z *honestum*, a ta przysługuje wyłącznie człowiekowi. Realizacja poszczególnych *powinności* jest zdaniem rzymskiego filozofa możliwa tylko w obrębie ludzkiej wspólnoty, w której panuje prawo (*ius*). Cyseron uważa jednak, że właściwym prawem jest nie to, które kształtowane jest przez opinię i tradycję, lecz to, którego twórcą jest rozum (*ratio*)⁵⁵. Prawo nie jest więc wynalazkiem ludzkim, a fundamentem, na którym opiera się cała natura – ma ono charakter wieczny, niezmienny oraz powszechny⁵⁶. Źródłem poznania tego prawa nie jest historia, lecz filozofia⁵⁷. Zaprzeczeniem prawa (*ius*) jest dla Arpinaty gwałt (*vis*). Pierwsze ze względu na swoje racjonalne pochodzenie jest właściwością ludzi i bogów, drugie zaś zwierząt⁵⁸. Jeżeli prawo stanowione (*lex*)⁵⁹ stałoby w sprzeczności z prawem naturalnym, ludzką *powinnością* byłoby odrzucenie go⁶⁰.

⁵⁴ G. Reale, dz. cyt., s. 420.

⁵⁵ B. Łapicki, dz. cyt., s. 81–83.

⁵⁶ Tamże, s. 83.

⁵⁷ Tamże, s. 84.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ „W okresie rzymskiej republiki terminem *ius* (lub *iura*) oznaczano cały zespół norm składający się na obowiązujący porządek prawny. Termin *lex* oznaczał natomiast początkowo tę część porządku prawnego, w której wyrażał się element pewności prawa”. W. Wołodkiewicz, „*Ius et lex*” w rzymskiej tradycji prawnej, „*Ius et Lex*” 2002, nr 1, s. 51–61.

⁶⁰ Tamże.

Officium to w myśli cycerońskiej życie według zasad rozumnej natury oraz sprzeciwianie się temu, co z nią niezgodne. Realizacja tak pojętej powinności będzie miała zawsze ściśle polityczny kontekst, ponieważ życie społeczne jest naturalnym środowiskiem dla człowieka.

Wszelkie przykłady i wzory proponowane przez Arpinatę mają zmierzać do uporządkowania wspólnego życia (*ad institutionem vitae communis*⁶¹). Owe ćwiczenia duchowe są tutaj szeroko rozumianymi ćwiczeniami w człowieczeństwie – to znaczy w nieustannym uzgadnianiu własnego życia z filozoficznym ideałem, który w niniejszym artykule został opisany jako *humanitas*. W przypadku filozofii Cyce-rona można mówić o społecznym wymiarze ćwiczenia duchowego, którego celem jest wewnętrzna przemiana społeczeństwa, czyli swego rodzaju humanizacja ustroju politycznego. Arpinata zastrzega jednak, że jej koniecznym warunkiem jest harmonia pomiędzy pożytkiem prywatnym a publicznym. W przypadku, gdy pierwsze jest pogwałcone na korzyść drugiego, system taki nie jest sprawiedliwy⁶². Jednym z najważniejszych aspektów *humanitas* jest więc ustawiczna troska o wewnętrzną harmonię, nabywanie umiejętności i dobro wspólne, a wszelkie ćwiczenia z niej wynikające mają za zadanie nieustanne dostosowywanie, a także uzgadnianie swych działań z najwyższym dobrem, czyli cnotą. W sposób pełny o tak pojętym humanizmie pisze Juliusz Domański. Według niego zagadnienie *humanitas* łączy w sobie te składniki, które „zdolne są umacniać i rozwijać w człowieku cechy, dla których on na owo wyróżnienie i wartościowanie szczególnie zasługuje, że je wspierają i zarazem wartość człowieka samego podnoszą”⁶³.

⁶¹ Cicero, *De officiis* I 3, 7.

⁶² Tamże, II 21, 73.

⁶³ J. Domański, *Starożytne przesłanki*, dz. cyt., s. 651.

Bibliografia

Źródła

Cicero, *De officiis*, ed. W. Miller, London 1913.

Cicero, *De re publica*, ed. C.F.W. Mueller, Leipzig 1889.

Isocrates, *Ad Nicoclem oratio de regno*, ed. G. Norlin, London 1980.

Opracowania

Domański J., *Paideia Platona i humanitas Cyserona. Perspektywa antropologiczna*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009–2010.

Domański J., *Scholastyczne i humanistyczne pojęcie filozofii*, Kęty 2015.

Domański J., *Starożytne przesłanki humanizmu*, w: tenże, *Wykłady o humanizmie*, red. A. Ładziński, J. Ostafin, Warszawa 2020.

Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2018.

Hadot P., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, W. Klenzczon, Warszawa 2019.

Jaeger W., *Paideia*, t. I, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 1962.

Kumaniecki K., *Cyseron i jego współcześni*, Warszawa 1989.

Łapicki B., *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Łódź 1958.

Pawlak W., *Z dziejów pojęcia humanitas*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009–2010.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. III: *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999.

Sinko T., *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960.

Tuszyńska-Maciejewska K., *Izokrates jako twórca parenezy w prozie greckiej*, Poznań 2004.

Wołodkiewicz W., *Ius et lex w rzymskiej tradycji prawnej*, „Ius et Lex” 2002, nr 1.

Summary

***Humanitas* as a spiritual exercise. Reflections on the existential meaning of Cicero's humanism**

The article took up the issue of the Ciceronian understanding of the category *humanitas* understood as an example of spiritual exercise. The historical context of Cicero's inspiration was discussed first. In the following part of the paper, the notion of *humanitas* was subjected to a semantic analysis, which demonstrates several concepts used by Cicero to describe this phenomenon in his writings. Then, the discussed issue was interpreted in the key of the theory proposed by Pierre Hadot and Juliusz Domański, according to which the ancient philosophy was a kind of spiritual exercise (*exercice spirituel*). Based on the analysis of selected passages from Cicero's work *De officiis*, an attempt was made to demonstrate the relevance of Hadot's theory to Cicero's concept.

Słowa kluczowe: Ciceron, *humanitas*, ćwiczenia duchowe, filozofia rzymska, Pierre Hadot, Juliusz Domański

Key words: Cicero, *humanitas*, spiritual exercise, Roman philosophy, Pierre Hadot, Juliusz Domanski