

AGNIESZKA KACPRZAK

Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny
im. Kazimierza Pułaskiego w RadomiuULPIANA DEFINICJA PRAWA NATURALNEGO
I JEJ FILOZOFICZNE INSPIRACJE

1. DEFINICJA ULPIANA

Przekazany w tytule pierwszym pierwszej księgi Digestów Justyniańskich fragment podręcznika Ulpiana wyodrębnia obok prawa stanowionego, właściwego dla poszczególnych społeczności, *ius civile*, dwa rodzaje prawa nie pochodzącego z ustanowienia, tj. *ius naturale* (prawo naturalne) oraz *ius gentium* (prawo wspólne wszystkim ludom)¹. Tekst ten zasługuje na szczególną uwagę z kilku przynajmniej powodów. Przede wszystkim jest to jedyny fragment zachowany w kodyfikacji justyniańskiej, który jednoznacznie odróżnia *ius naturale* od *ius gentium*, traktując je jako odrębne warstwy prawa. Przegląd użycia tych terminów w pozostałych tekstach Digestów wskazuje na to, że były one traktowane w dużym stopniu zamiennie, tj. te same instytucje bywały określane raz jednym, raz drugim z nich (podstawowe odstępstwo dotyczyło niewoli, co do której podkreślano, że pochodzi z *ius gentium*, będąc jednocześnie

¹ Szerzej na temat *ius gentium* por. G. LOMBARDI, *Ricerche in tema di ius gentium*, Milano 1946, oraz M. KASER, *Ius gentium*, Köln-Weimar-Wien 1993.

sprzeczną z *ius naturale*)². Również kontrakty konsensualne, zaliczane do *ius gentium*, nie były właściwie nigdy określane jako przynależne do *ius naturale*. Gaius nie tylko definiował *ius gentium* jako oparte na naturalnym rozumie³ (jeśli ten ostatni termin uznać za odpowiednik rozumu, rządzącego naturą, to będące jego emanacją *ius naturale* byłoby podstawą *ius gentium*), lecz wiele instytucji kwalifikował raz jako przynależne do *ius gentium*, innym razem do *ius naturale*, tak jakby zakresy tych pojęć się pokrywały⁴.

Drugi aspekt definicji Ulpiana, który zwraca uwagę, to fakt, że *ius naturale* w jego ujęciu wykracza poza sferę relacji międzyludzkich i rozciąga się na świat zwierząt. To również jest element unikatowy, odróżniający jego sformułowanie od tego, co widzimy w innych tekstach Digestów. Aspekt ten skłonił część doktryny do poszukiwania inspiracji pitagorejskich, które miałyby tłumaczyć owo szczególne, odrębne od dominującego wśród innych prawników ujęcie prawa naturalnego⁵.

² Por. D. 1,5,1pr.-1 (Flor. 9 inst.): *I. Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis domino alieno contra naturam subicitur*; D. 1,1,4 (Ulp. 1 inst): *... quae res [i.e. manumissio] a iure gentium originem sumpsit, utpote cum iure naturali omnes liberi nascerentur nec esset nota manumissio, cum servitus esset ignota: sed postquam iure gentium servitus invasit, secutum est beneficium manumissionis. Et cum uno naturali nomine homines appellaremur, iure gentium tria genera esse coeperunt: liberi et his contrarium servi, et tertium genus liberti, id est hi qui desierant esse servi. D. 50,17,32 (Ulp. 43 ad Sab): quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habetur: non tamen et iure naturali, quia, quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt; D. 12,6,64, Tryph. 7 disp.): *Si quod dominus servo debuit, manumisso solvit, quamvis existimans ei aliqua teneri actione, tamen repetere non poterit, quia naturale adgnovit debitum: ut enim libertas naturali iure continetur et dominatio ex gentium iure introducta est, ita debiti vel non debiti ratio in conditione naturaliter intellegenda est.**

³ G. 1,1: *... quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocatur quae ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur.*

⁴ Por. G. 2,65-66: w pierwszym fragmencie Gaius określa *traditio* jako sposób nabycia własności należący do prawa naturalnego (*quaedam naturali iure alienari, qualia sunt ea quae traditione alienantur*), w drugim jako oparty na *naturalis ratio* (*quae traditione nostra fiunt, naturali nobis ratione adquiruntur*), a zatem, zgodnie z definicją zawartą w G. 1,1, przynależny do *ius gentium*.

⁵ Por. D. NÖRR, *Rechtskritik in der römischen Antike*, München 1974, s. 143 przyp. 75; M. BRETONE, *Storia del Diritto Romano*, Roma-Bari 1987, s. 349; A. MANTELLO,

Równie prawdopodobne, przynajmniej *prima facie*, wydają się jednak stoickie źródła definicji Ulpiana. W literaturze wskazywano na fakt, że podobnie jak stoicy widzi on naturę jako instancję rozumną, będącą źródłem prawideł rządzących we wszystkich sferach rzeczywistości. Natura, która uczy wszystkie stworzenia swoich praw, o której mowa w jego definicji, budzi oczywiste skojarzenie z naturą nakazującą czynić, co należy, i zakazującą działań przeciwnych, pojawiającą się w tekstach stoickich⁶.

Krytycy hipotezy stoickiego pochodzenia definicji Ulpiana podnoszą jednak, że prawo, którego poznanie, a zatem i stosowanie wymaga aktów rozumu, nie mogłoby działać w świecie zwierząt, które wedle stoików nie były istotami rozumnymi. Z tego samego powodu nie przysługiwały im żadne prawa i konsekwentnie nikt nie miał względem nich jakichkolwiek obowiązków. Koncepcja praw, regulujących relacje między zwierzętami lub ludźmi w stosunku do nich, byłaby zatem nie do pomyślenia ze stoickiego punktu widzenia - argumentują krytycy⁷.

Spróbujmy jednak rozważyć, czy podana przez Ulpiana charakterystyka prawa naturalnego jako tego, którego natura nauczyła wszystkie zwierzęta, rzeczywiście implikuje którekolwiek z powyższych twierdzeń, tj. 1) że zwierzętom przysługują jakieś prawa lub 2) że są one istotami rozumnymi. Przyjrzyjmy się nieco dokładniej tekstowi Ulpiana.

D. 1,1,1 (Ulp. 1 *inst.*): 2. *Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat,*

Il sogno, la parola, il diritto. Appunti sulle concezioni giuridiche di Paolo, «BIDR» 94-95/1991-1992, s. 401-408. Trafna krytyka tej hipotezy u V. MAROTTA, *Iustitia, vera philosophia e natura. Una nota sulle Institutiones di Ulpiano*, [w:] *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, Pavia 2007, s. 597-598.

⁶ Cic., *De leg.* 1,18: *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria.*

⁷ M. BRETONE, *op. cit.*, s. 349: „Questa idea del diritto naturale, che Ulpiano enuncia nel primo libro delle sue Istituzioni, ha (come sappiamo) una remota ascendenza in Pitagora e in Empedocle. Non sembra che Aristotele potesse condividerla, e il pensiero stoico non le aveva manifestato nessun favore”. Por. też A. MANTELLO, *op. cit.*, s. 401-409; D. NÖRR, *op. cit.*, s. 143 przyp. 75, zwraca również uwagę, że może tu chodzić o „konventionelles Bildungsgut” (por. Ael., *De nat. Animalium*, 4,61, 9,9; Cic., *De off.* 1,4,11; 1,17,54; *de rep.* 3,11,19).

privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus constitit. Privatum ius tripartitum est: collectum etenim est ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus. 3. Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censerit. 4. Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur. Quod a naturali recedere facile intellegere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit.

W ostatnim zdaniu paragrafu 2 jurysta stwierdza, że na prawo prywatne składają się trzy typy wzorców postępowania (*praecepta*): właściwe dla konkretnych społeczności (*civilia*), wspólne wszystkim cywilizowanym ludom (*gentium*) oraz naturalne (*naturalia*). W paragrafie 3 definiuje te ostatnie jako te, których natura nauczyła wszystkie zwierzęta i które w konsekwencji są wspólne im wszystkim, a nie tylko rodzajowi ludzkiemu. Ta ostatnia cecha odróżnia je od *ius gentium* (paragraf 4). Jako przykłady instytucji wywodzących się z *ius naturale* Ulpian podaje łączenie się w pary osobników płci męskiej i żeńskiej, przez ludzi zwane małżeństwem, oraz prokreację i wychowanie potomstwa. Swój wywód dotyczący *ius naturale* jurysta konkluduje stwierdzeniem, że również u zwierząt, nawet u dzikich bestii, widać pewną biegłość (*peritia*) w tym prawie. Jak z powyższego wynika, ujmuje on *ius naturale* przedmiotowo, tj. jako zbiór schematów postępowania, dających się zaobserwować w świecie zarówno ludzkim, jak i zwierzęcym, nie zaś podmiotowo, tj. jako zespół przysługujących komukolwiek (w tym wypadku zwierzętom) uprawnień względem kogokolwiek (np. ludzi lub innych zwierząt). Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na pozornie drobną, lecz znaczącą różnicę w opisie *ius naturale* i *ius gentium*: odnosząc się do tego ostatniego w paragrafie 4, jurysta podkreśla, że jest ono wspólne ludziom w ich wzajemnych relacjach (*hominibus inter se commune*), podczas gdy w odniesieniu do *ius naturale* brak jakiegokolwiek

wzmianki o relacjach, w których miałyby ono obowiązywać. Z faktu, że pewne rodzaje zachowań są powszechne wśród zwierząt, a nawet takie same jak u ludzi, nie wynika oczywiście konieczność przyznania im jakichkolwiek praw ani względem ludzi, ani względem siebie nawzajem. Tekst Ulpiana nie daje zatem żadnych podstaw, by przypisywać mu tego rodzaju postulat. Idea, że na wszystkich szczeblach natury, również w świecie zwierzęcym, a nawet roślinnym, można zaobserwować działanie jej rozumnych prawideł, jest natomiast w pełni zgodna ze stoicką koncepcją prawa jako wszczepionego w naturę najwyższego rozumu, *ratio summa insita in natura*⁸. Jak precyzują stoicy, ludzie podążają za tymi prawidłami w wyniku decyzji podjętych przez rozum, zwierzęta instynktownie, zaś w świecie roślin działają one automatycznie⁹.

Przeciwnicy tezy o stoickim pochodzeniu przekazanej w tytule pierwszym pierwszej księgi Digestów definicji prawa naturalnego powołują się również na to, że jej autor przypisuje zwierzętom *peritia*, a zatem rodzaj praktycznej wiedzy, to zaś implikuje uznanie ich za istoty rozumne, na co z pewnością nie zgodziliby się stoicy. Również i ta teza wydaje się zbyt daleko idąca. Termin *peritia* ma szerokie znaczenie – może odnosić się do pewnego rodzaju wiedzy, i to nawet wyrafinowanej, mimo że praktycznej, jak w określeniu *iuris periti*, biegli w prawie, ale też do sprawności w wykonywaniu określonego rodzaju aktywności fizycznych. I tak Seneka mówi o *peritia* tancerzy (*saltandi periti*), przyrównując do niej umiejętność zwierząt sprawnego posługiwania się własnym ciałem. Zwierzętom przysługuje zatem w jego ujęciu ten sam rodzaj *peritia* co tancerzom czy akrobatom. W ostatnim zdaniu akapitu filozof nie waha się nawet określić owej umiejętności zwierząt terminem *scientia*, precyzując, że w ich przypadku, inaczej niż u tancerzy lub rzemieślników, jest ona wrodzona, nie zaś wyuczona, przychodzą one bowiem na świat wyposażone już w tę wiedzę, nauczone jej w pewien sposób przez samą naturę: *cum hac scientia prodeunt; instituta nascuntur* (Sen., *Ep.* 121, 6).

⁸ Cic., *De leg.* 1,18.

⁹ D.L. 7,107: Ἐπι δὲ καθήκόν φασιν εἶναι ὁ πραχθὲν εὐλογόν [τε] ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῶα διατείνει: ὁράσθαι γὰρ κάπτι τοῦτων καθήκοντα.

Sprawność w operowaniu własnym ciałem zwierzęta zawdzięczają wrodzonemu poczuciu (*sensus*) jego konstrukcji i sposobów funkcjonowania, a także jego podstawowych potrzeb (Sen., *Ep.* 121, 5). Ich rudymyentarna samoświadomość obejmuje, co więcej, poczucie istnienia prawideł, które nimi rządzą i którym one się instynktownie poddają (Sen., *Ep.* 121, 12: *necesse est eius sensum habeant cui parent, a quo reguntur*)¹⁰.

To dzięki tej samoświadomości (dla której Hierokles używa głównie terminów związanych z postrzeganiem: *aisthesis*, *synaisthesis*, ale również konotującego wiedzę *kathagignosko*)¹¹ zwierzęta potrafią dokonywać wyborów pomiędzy tym, co im służy, bowiem jest zgodne z ich naturą (*kata physin*), a tym, co jest dla nich szkodliwe, gdyż ich naturze przeciwne (*para physin*). Wyborów tych dokonują za pomocą instynktu (*orme*), nie zaś właściwego tylko ludziom rozumu (*logos*)¹². Zachowania, polegające na podążaniu za tym, co zgodne z naturą, konkretnie za tym, co sprzyja naturze działającego, oraz odrzucaniu tego, co jej przeciwne, stoicy klasyfikują jako *kathekonta*, łac. *officia*, co na język polski zwykle bywa tłumaczone jako powinności, ale co lepiej chyba byłoby oddać terminem „działania właściwe” (ang. *proper functions*). Jedną z cech działań właściwych jest to, że są one godne zalecenia, można je zatem sformułować jako skierowane do działających podmiotów wskazówki, łac. *praecepta*. Oczywiście w ortodoksyjnej etyce stoickiej *praecepta* kierowane były do ludzi, nie do zwierząt, te ostatnie zdaniem stoików działają bowiem z mocy instynktu. Ich działania są jednak z zasady zgodne z naturą, a zatem właściwe (*kathekonta*), właśnie dlatego, że

¹⁰ Sen., *Ep.* 121,12: *Qualis ad nos (peruenerit) animi nostri sensus, quamuis naturam eius ignoremus ac sedem, talis ad omnia animalia constitutionis suae sensus est. Necesse est enim id sentiant per quod alia quoque sentiunt; necesse est eius sensum habeant cui parent, a quo reguntur.*

¹¹ I. RAMELLI, *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics. Fragments and Excerpts*, Atlanta 2009, Commentary 16, s. 42. Por. też Bastianini i Long, s. 404, którzy podkreślają, że Hierocles używa wszystkich tych terminów jako synonimów.

¹² I. RAMELLI, *op. cit.*, Comm. 44, s. 55, zwraca uwagę na paralelę między koncepcją samopostrzegania zwierząt u Hieroklesa i u Seneki. Koncepcja ta jest zgodna z tradycyjnym ujęciem Chryzypa, choć on bardziej akcentował impuls, podczas gdy Seneka i Hierokles skupiają się na samopostrzeganiu.

sama natura wszczepiła je im na poziomie instynktu, czy też, jak to ujmowali Seneka i Ulpian, natura nauczyła zwierzęta podążać z nimi.

Jak widać z powyższych uwag, stoicy nie tylko nie unikali w odniesieniu do zwierząt terminów konotujących pewien stopień rozumności (takich jak *peritia*, umiejętność, a nawet *scientia*, wiedza)¹³, lecz przypisywali im na tyle wysoki stopień tejże, by sprowokować oponentów do postawienia zarzutu, że „wszystkie zwierzęta musiałyby być urodzonymi dialektykami”, gdyby opis stoików był prawdziwy, Sen., *Ep.* 121,10: *Omnia animalia dialectica nasci oportet ut istam finitionem magnae parti hominum togatorum obscuram intellegant*¹⁴.

Podsumowując, zawarte w definicji Ulpiana stwierdzenie, że zwierzęta wykazują biegłość (*peritia*) w podążaniu za wskazówkami (*praecepta*), których nauczyła je natura, jest w pełni zgodne z nauką stoicką.

Za stoickim pochodzeniem koncepcji prawa naturalnego, wyłaniającej się z tekstu Ulpiana, przemawiają jednak przede wszystkim przytoczone przez niego przykłady schematów postępowania, które zalicza on do tej sfery prawa. Są nimi prokreacja i wychowanie potomstwa, a także łączenie się w pary różnopłciowe jako pierwowzór małżeństwa w świecie ludzkim¹⁵.

2. PROKREACJA I WYCHOWANIE POTOMSTWA

Przykład troski o potomstwo, występującej nie tylko wśród ludzi, lecz także wśród zwierząt, wprowadzili do dyskursu filozoficznego stoicy.

¹³ Por. też Plut., *De amore prolis* 494 A, który mówi o *sophia* i *techne* zwierząt; por. V. MAROTTA, *op. cit.*, s. 599-560.

¹⁴ W tekście Seneki zarzut ten odnosi się konkretnie do przypisywanej przez stoików zwierzętom świadomości samych siebie, ale w innych tekstach rozciąga się również na zdolność dokonywania wyborów tego, co zgodne z naturą i co jej przeciwne.

¹⁵ C.A. MASCHI, *La concezione naturalistica del diritto e degli istituti giuridici romani*, Milano 1937, s. 162 i n., trafnie podkreśla, że chodzi tu o analogię między światem zwierząt a światem ludzkim, nie zaś o kwalifikację służącego prokreacji łączenia się w pary wśród zwierząt jako małżeństwa. Musoniusz Rufus akcentuje tę różnicę, zwracając uwagę na przygodny charakter tych relacji, odróżniający je od ludzkiego małżeństwa (por. dalej).

Troska ta jest ich zdaniem jednym z dwóch podstawowych zachowań zgodnych z naturą, obok dbałości o własne przetrwanie. Jej powszechność ma dowodzić, że dla każdej istoty żywej ona sama i jej potomstwo są pierwszymi obiektami naturalnego przywiązania (*prota oikeia*), a zatem pierwszymi rzeczami z natury godnymi wyboru (*prota kata physin*)¹⁶. Konsekwentnie wysiłki, zmierzające do zapewnienia przetrwania sobie

¹⁶ Wszystkie szkoły hellenistyczne, odpowiadając na pytanie, jaki jest naturalny cel człowieka, odwoływały się do przykładu małych dzieci – tylko bowiem fakt, że pewnego rodzaju dążenia można zaobserwować u istot nieposługujących się jeszcze rozumem, dowodził ich zdaniem w pełni naturalnego, pierwotnego charakteru tychże dążeń (por. G. MAGNALDI, *L'Oikeiosis peripatetica in Ario Didymo e nel "De Finibus" di Cicerone*, Firenze 1991, s. 35: „nel pensiero ellenistico è il momento della nascita che fornisce alle azioni umane l'unica attestazione legittima della loro naturalità, poiché esso solo consente di tracciare la linea di demarcazione precisa fra ciò che è innato e ciò che è indotto artificialmente”). Cechą charakterystyczną argumentacji stoickiej było natomiast to, że oprócz dzieci przywoływali oni również przykład zwierząt, co było im niezbędne dla dowiedzenia naturalnego charakteru miłości rodziców do potomstwa – u ludzi miłość ta ujawnia się dopiero wraz z prokreacją, a zatem w fazie, gdy mają już rozwiniętą zdolność myślenia, trudno zatem dowieść, że ma ona u nich czysto instynktowny, tj. przyrodzony charakter. Miłość do potomstwa była dla stoików kluczowa, stanowiła bowiem, ich zdaniem, pierwowzór więzi społecznych. Jak podkreśla I. RAMELLI, *op. cit.*, Com. 50, s. 57-58, społeczna, nakierowana na innych *oikeiosis* jest derywatem pierwotnej *oikeiosis*, nakierowanej na siebie samych. Przejście dokonuje się za pośrednictwem troski o potomstwo, która z jednej strony jest przedłużeniem miłości własnej, z drugiej strony jednak wykracza poza jej podmiot i kieruje się ku innym. Perypatetycy, odwrotnie niż stoicy, zakorzeniali instynkt społeczny w miłości dzieci do rodziców (oraz rodzeństwa między sobą), do czego wystarczał przykład dzieci. Dziecięca miłość do rodziców była zaczynem później rozwiniętej cnoty sprawiedliwości – *semen virtutis*. Inaczej niż epikurejczycy, perypatetycy nie wykluczali co prawda występowania miłości do potomstwa u zwierząt, ale nie czynili z tej obserwacji użytku w swojej argumentacji etycznej, ponieważ u zwierząt miłość ta nie miała, ich zdaniem, szansy przekształcić się w cnotę. Społeczne zachowania u ludzi, składające się na cnotę sprawiedliwości, zależały bowiem wedle perypatetyków od racjonalności i zdolności dostrzegania wartości etycznych, której zwierzęta, zgodnie z powszechnym w starożytności przekonaniem, były pozbawione (por. G. MAGNALDI, *op. cit.*, s. 36; 38 „Il carattere eminentemente razionale della filia pros heterous puo' forse spiegare perche', nei passi peripatetici del Cicerone e dell'Ario, essa riguardi esclusivamente l'uomo, in contrasto con la tendenza tipica della scuola a sottolineare le affinita' dell'antropos con gli altri zoa. Anche negli animali i Peripatetici avranno probabilmente osservato

i potomstwu, to dwa najbardziej podstawowe spośród działań właściwych (*kathekonta, officia*). Przykład ten wykorzystywali w swoich argumentacjach już pierwsi scholarchowie stoicy – z przekazu Plutarcha dowiadujemy się, że Chryzyp powtarzał go niemal do znudzenia we wszystkich swoich pismach zarówno etycznych, jak i fizycznych:

Plut., *De Stoic.* 1038b: πῶς οὖν ἀποκναίει πάλιν ἐν παντί βιβλίῳ φυσικῶ καὶ ἠθικῶ νῆ Δία γράφων ὡς ‘οἰκειούμεθα πρὸς αὐτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν;’ ἐν δὲ τῶ πρώτῳ περὶ Δικαιοσύνης ‘καὶ τὰ θηρία φησὶ συμμετρῶς’ τῆ τῶν ἐκγόνων ὑκειῶσθαι πρὸς αὐτά, πλὴν τῶν ἰχθύων αὐτὰ γὰρ τὰ κυήματα τρέφεται¹⁷.

Częstotliwość występowania tego argumentu w pismach stoików nie powinna dziwić, pełnił on bowiem kluczową rolę w ich sporze z epikurejczykami o cel, do którego każda istota żywa dąży z natury i którego osiągnięcie zapewnia jej satysfakcję z życia. Wedle epikurejczyków jest to przyjemność – wskazują oni, że wszystkie istoty żywe zmierzają do niej instynktownie, od chwili urodzenia. Wedle stoików natomiast tym celem jest dobro, własne i innych. Troska o nie przejawia się już na poziomie instynktu (tj. u zwierząt oraz ludzi, którzy nie rozwinęli jeszcze dostatecznie zdolności rozumowych), jako dbałość o biologiczne przetrwanie własne i własnego potomstwa¹⁸. W miarę rozwoju intelektualnego człowiek jednak pojmuje, że jedynymi dobrami właściwymi dla

l'amore per la prole, ritenendolo però insignificante, per il suo carattere puramente istintivo, ai fini di un'indagine etica”).

¹⁷ W pierwszym zdaniu cytowanego tekstu Chryzyp stwierdza, że rodzimy się przywiązani do siebie, swoich członków i swojego potomstwa. Wedle interpretacji Fortenbaugh, Chryzyp, za Arystotelesem, ujmuje dzieci jako części (przed ich urodzeniem, jedynie potencjalnie) ich rodziców. W tym sensie miłość rodziców do dzieci jest przedłużeniem miłości do samych siebie, zaś *oikeiosis* społeczna znajduje swe ostateczne źródło w *oikeiosis* w stosunku do samego siebie. Por. G. MAGNALDI, *op. cit.*, s. 41; dopiero w drugim zdaniu przywołuje on miłość do potomstwa powszechną wśród zwierząt.

¹⁸ R. RADICE, 'Oikeiosis'. *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano 2000, s. 227: „Sulla base di ciò è possibile riformulare in senso sociale il principio dell'oikeiosis: ogni essere vivente (razionale) cerca ciò che giova ai propri simili e allontana ciò che nuoce a loro”.

niego, tj. odpowiadającymi jego rozumnej naturze, są mądrość i cnota moralna, co wedle stoików jest jednym i tym samym¹⁹. Dlatego u mędrca troska o siebie przejawia się jako praktykowanie mądrości i cnoty, zaś troska o innych jako wszechobejmująca filantropia, tj. dbałość o wszystkich innych (nie tylko o własne potomstwo), na równi z samym sobą.

Biologiczne trwanie (czy to własne, czy potomstwa) stoicy relegują w ostatecznym rozrachunku do kategorii rzeczy obojętnych, wprawdzie godnych wyboru, ale tylko relatywnie, tj. o ile nie ma powodów, by wybrać inaczej. Konsekwentnie, działania związane z troską o siebie i potomstwo nie osiągają nigdy same przez się statusu działań moralnych (*kathomata*), ale jedynie *prima facie* właściwych (*kathekonta*), czy też, jak precyzuje jedna z definicji stoickich, takich, których podjęcie da się racjonalnie obronić²⁰. Kto rozumie, czym są dobro i cnota moralna, może w konkretnych okolicznościach dojść do wniosku, że właściwe dla niego jest coś przeciwnego, np. popełnienie samobójstwa albo życie samotne, i to one będą w jego sytuacji działaniami nie tylko właściwymi (*kathekonta*), ale i moralnie dobrymi (*kathomata*), a nie na przykład dalsze trwanie czy małżeństwo, o których tylko głupiec myśli, że są właściwe zawsze i dla każdego.

Warto podkreślić, że stoicy byli pierwszymi filozofami, którzy jako przedmiot pierwotnego, instynktownego dążenia istot żywych wskazali, obok własnego przetrwania, również troskę o potomstwo i powołali się w tym względzie na przykłady ze świata zwierzęcego. Chodziło o dowiedzenie, że troska ta jest równie pierwotna, jak dbałość o siebie, a zatem ma charakter instynktowny, nie zaś rozumowy, a taki ma z pewnością tylko u pozbawionych rozumu zwierząt. Przeciwnie argumentowali epikurejczycy, którzy widzieli w niej efekt rozumowej kalkulacji, dokonywanej przez ludzi w nadziei na późniejszą opiekę ze strony potomstwa. Konsekwentnie negowali jej występowanie u zwierząt. Dla stoików teza o jej pierwotnym charakterze, równorzędnym z troską o samych

¹⁹ Por. Arius Didymus za Stobeaus, Anthologium II 7b, oraz uwagi R. RADICE, *op. cit.*, s. 207-208; Cic., *De fin.* 3,7,23 (R. RADICE, 'Oikeiosis'..., s. 211); Sen., *Ep.* 76,9 (*ibidem*, s. 215).

²⁰ B. INWOOD, *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*, [w:] *Topics in Stoic Philosophy*, red. K. IERODIAKONOU, Oxford 1999, s. 102.

siebie, miała natomiast kluczowe znaczenie, stanowiła bowiem punkt wyjścia ich nauki o sprawiedliwości²¹. Tak jak instynktowna dbałość o własny byt biologiczny dzięki refleksji przekształca się, ich zdaniem, w praktykowanie cnoty moralnej, tak pierwotna troska o potomstwo pozwala myślącemu człowiekowi rozwinąć autentyczną i w pełni egalitarną życzliwość względem wszystkich ludzi. Argument z troski zwierząt o potomstwo na rzecz tezy, że w planie natury mieści się wspólnotowość i dbanie o dobro innych, nie zaś egoizm (jak sądzili epikurejczycy), jest zatem *par excellence* stoicki.

Jak przebiega proces przechodzenia od instynktownej i powszechnej również wśród zwierząt troski o potomstwo do rozwoju właściwych jedynie ludziom cnót społecznych, możemy prześledzić w tekstach Cyserona i Hieroklesa²².

Cyseron zaczyna swój wywód od stwierdzenia, że potomstwo jest kochane przez rodziców i że z tego pierwotnego instynktu bierze swój początek wspólnota całego rodzaju ludzkiego. Dalej następuje argument teleologiczny, którego analogiczną wersję znajdujemy u Chryzypa²³. Z faktu, że natura wyposażyła zwierzęta w zdolność do prokreacji, Cyseron wywodzi, że mieści się ona w jej planie, a skoro tak, to musi się

²¹ A.A. LONG, D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers I*, Cambridge 1987, s. 352: „Nature, then, even in its more rudimentary products, provides a programme of impulsive activity which is both immediately self-sustaining and also other-related. The principle of appropriation, even at the level of animal behaviour, extends beyond the self to affectionate ownership of offspring”.

²² I. RAMELLI, *op. cit.*, *Introduction*, s. XIX: Hierokles nauczał w pierwszej połowie II w. n.e. Należał do nurtu rzymskiego neostoicyzmu, który nawiązywał do dawnego i średniego stoicyzmu, ale miał własne cechy wyróżniające, związane przede wszystkim z akcentowaniem społecznego wymiaru filozofii. Ramelli podkreśla paralele z myślą Seneki i Musoniusza Rufusa i stawia hipotezę, że wszyscy trzej wymienieni filozofowie czerpali z nauczania Posejdoniusza (s. XXV-XXVI). Hierokles, podobnie jak Panecjusz, podkreślał obowiązki względem rodziców, rodzeństwa, ojczyzny i przyjaciół. Paralele myśli Hieroklesa z Musoniuszem i Antypatrem z Tarsu widać zwłaszcza w jego dziele „O małżeństwie” (*ibidem*, s. X-IX). Lista korzyści z małżeństwa u Hieroklesa jest bardzo podobna do sformułowanej przez Antypatra, ale też przez Musoniusza Rufusa (podobnie jak ten ostatni Hierokles akcentuje więź *omonoia* i *philia* między małżonkami (*ibidem*, s. VII).

²³ G. MAGNALDI, *op. cit.*, s. 43.

w nim mieścić również troska o potomstwo. Prokreacja byłaby bowiem bezcelowa, gdyby jej efekty ginęły w braku zdolności samodzielnego przetrwania. Analogicznie argumentował Chryzyp, wywodząc, że powołanie do życia istot żywych nie miałyby sensu bez wyposażenia ich w instynkt samozachowawczy:

Cic., *De fin.* 3,62: *Pertinere autem ad rem arbitrantur intellegi natura fieri ut liberi a parentibus amentur. a quo initio profectam communem humani generis societatem persequimur. quod primum intellegi debet figura membrisque corporum, quae ipsa declarant procreandi a natura habitam esse rationem. neque vero haec inter se congruere possent, ut natura et procreari vellet et diligi procreatos non curaret. atque etiam in bestiis vis naturae perspicitur; quarum in fetu et in educatione laborem cum cernimus, naturae ipsius vocem videmur audire. quare <ut> perspicuum est natura nos a dolore abhorrere, sic apparet a natura ipsa, ut eos, quos genuerimus, amemus, inPELLI.*

Potwierdzeniem naturalnego i powszechnego charakteru troski o potomstwo ma być jej występowanie również u zwierząt, nawet u dzikich bestii (wbrew twierdzeniu epikurejczyków, wedle których pojawiała się ona tylko u ludzi, jako wynik rozumowej, „użytecznej” kalkulacji). Co ciekawe, Ciceron podkreśla w tym kontekście, że troska ta jest u wszystkich istot równie pierwotna i naturalna jak unikanie bólu, co potwierdza, że przykład został przytoczony na potrzeby polemiki z epikurejczykami, którzy utrzymywali, że unikanie bólu i dążenie do przyjemności to jedyne, w pełni naturalne instynkty²⁴.

Kolejny akapit Ciceron zaczyna od przypisania ludziom przyjaznej dyspozycji (*commendatio*), obejmującej swym zasięgiem potencjalnie wszystkich członków rodzaju ludzkiego, a zatem daleko wykraczającej poza przywiązanie do własnego potomstwa.

Dyspozycja ta wynika z faktu, że jako ludzie mamy tę samą, racjonalną naturę: w miarę rozwoju intelektualnego uświadamiamy sobie zarówno jej istnienie, jak i to, że jest ona podstawą o wiele ważniejszej wspólnoty niż te oparte na jakichkolwiek więzach rodzinnych:

²⁴ A.A. LONG, D.N. SEDLEY, *op. cit.*, s. 352.

Cic., *De fin.* 3,63: *ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri. ut enim in membris alia sunt tamquam sibi nata, ut oculi, ut aures, alia etiam ceterorum membrorum usum adiuvant, ut crura, ut manus, sic inmanes quaedam bestiae sibi solum natae sunt, at illa, quae in concha patula pina dicitur, isque, qui enat e concha, qui, quod eam custodit, pinoteres vocatur in eandemque cum se recepit includitur, ut videatur monuisse ut caveret, itemque formicae, apes, ciconia aliorum etiam causa quaedam faciunt. multo haec coniunctius homines. itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates.*

Uderzający jest przeskok pomiędzy występującym również u zwierząt przywiązaniem do potomstwa a charakterystyczną dla ludzi empatią w stosunku do wszystkich członków własnego rodzaju. Nie widać przejścia pomiędzy pierwszym a drugą. Przeciwnie, tekst Cycerona zdaje się sugerować, że owa właściwa ludziom społeczna dyspozycja jest jednym z aspektów ich ludzkiej natury, nie zaś wynikiem rozwinięcia czy też rozszerzenia na innych pierwotnej troski o potomstwo. Wskazuje na to analogia ze zwierzętami: troska o potomstwo występuje u wszystkich, jednak tylko niektóre gatunki wykazują instynkt społeczny o szerszym zasięgu, podobny do tego, który obserwujemy u ludzi. Ten ostatni jest zatem niezależny od tej pierwszej i o wiele mniej powszechny niż ona. Troska o własne potomstwo pozwala jedynie uświadomić sobie, niejako *per analogiam*, wspólnotę łączącą nas z innymi ludźmi: ma zatem znaczenie dla poznania tej drugiej, nie służy natomiast do jej konstruowania, ponieważ ta ostatnia istnieje od samego początku obok troski o siebie samych.

Stopniowe przechodzenie od przywiązania do najbliższych członków własnej rodziny, poprzez kolejne kręgi dalszych krewnych, aż do obejmującej cały gatunek ludzki empatii opisuje natomiast Hierokles w tekście przekazanym przez Stobaeusa²⁵.

Inaczej niż u Chryzypa i Cycerona, a podobnie jak w tradycji perypatetyckiej, punktem wyjścia dla rozwoju dyspozycji społecznej jest dla

²⁵ Stobaeus, *Anth.* 4,671,3-673,18 (red. WACHSMUT i HENSE).

Hieroklesa nie troska rodziców o potomstwo, lecz na odwrót, przywiązanie potomstwa do rodziców oraz rodzeństwa do siebie nawzajem. Jak słusznie wskazuje Ramelli, jest to wyraźny wpływ Panecjusza, a za jego pośrednictwem wywodzącej się od Teofrasta doktryny późnego perypatu²⁶. Pierwowzorem szerszych wspólnot ludzkich były w tej tradycji wzajemne więzi, łączące rodziców, dzieci i rodzeństwo (inaczej niż u pierwszych stoików, którzy koncentrowali się na trosce rodziców o potomstwo). Zwraca uwagę fakt, że Hierokles wyraźnie uprzywilejowuje więź łączącą rodzeństwo, stwierdzając, że w braciach i siostrach dostrzegamy odbicie samych siebie; miłość do rodzeństwa jest zatem w pewnym sensie przedłużeniem miłości do nas samych, tj. najbardziej pierwotnego instynktu, przysługującego każdej istocie żywej²⁷. Hierokles, jak się wydaje, próbuje w ten sposób wywieść społeczną *oikeiosis* (troska o innych) z jej bardziej podstawowej, autoreferencyjnej formy, jaką jest przywiązanie każdej istoty żywej do samej siebie. Obrona przez niego strategia argumentacyjna, wyjaśniająca instynkt społeczny jako konsekwencję dostrzeżenia w innych podobieństwa do samych siebie, jest bardzo pomysłowa, ponieważ daje się płynnie rozszerzyć na cały rodzaj ludzki²⁸. Jak to wyraźnie widzieliśmy w tekście Cycerona²⁹, zdaniem stoików ogarniająca wszystkich ludzi filantropia miała swoje źródło właśnie w łączącym ich podobieństwie, opartym na kryterium posiadania rozumu. Owa łącząca wszystkich ludzi wspólnota, wynikająca z posiadania rozumu, była zarówno dla pierwszych scholarchów stoickich, jak i dla przedstawicieli średniej Stoi znacznie ważniejszym rodzajem więzi niż pokrewieństwo biologiczne, istotne tylko o tyle, o ile stanowiło punkt wyjścia dla odkrycia (poznania) tej pierwszej.

²⁶ I. RAMELLI, *op. cit.*, s. 120.

²⁷ Stobaeus, *Anth.* 4,660,15-664,18 (red. WACHSMUT I HENSE), por. I. RAMELLI, *op. cit.*, comm. 35, s. 124.

²⁸ Por. I. RAMELLI, *op. cit.*, comm. 35, s. 124: „In the case of brothers, thanks to their consanguinity, *oikeiosis* is particularly evident: they are directly part of our own body and something more of our self. In addition, the equal relationship that binds one to a brother, makes appropriation easier”.

²⁹ Jak powszechnie przyjmuje się w literaturze przedmiotu, Cyceron przedstawia w przytoczonym tekście wywodzącą się od Chryzypa doktrynę pierwszej stoi.

Podkreślanie wagi rodziny, której ośrodek stanowią rodzice wraz z potomstwem, dla rozwoju szerszych społeczności weszło na stałe do repertuaru myśli stoickiej od czasu Panecjusza. Tendencję tę widać wyraźnie nie tylko u Hieroklesa, lecz już wcześniej u Musoniusza Rufusa (por. niżej)³⁰.

Choć punkty wyjścia argumentacji Cycerona i Hieroklesa są różne, to wspólny jest ich punkt dojścia – jest nim charakterystyczny dla całej myśli stoickiej uniwersalistyczny postulat objęcia jednakową empatią całego rodzaju ludzkiego, bez różnicy ze względu na więzi wynikające z pokrewieństwa, obywatelstwa czy przynależności do jakichkolwiek węższych wspólnot. W sławnym tekście, przekazanym przez Stobaeusa³¹, Hierokles opisuje sposób, w jaki należy do tego ideału zmierzać – należy stopniowo włączać do kręgów nam bliższych osoby z kolejnych, odleglejszych kręgów, tj. wszystkich ludzi należy uznać za współobywateli, tych ostatnich należy traktować na równi z członkami swojej *tribus*, członków *tribus* tak, jak członków domostwa, dalszych krewnych jak rodzeństwo, aż do momentu, w którym zniesione zostaną wszelkie różnice między poszczególnymi kręgami i wszystkich ludzi będziemy traktować nie tylko jak najbliższą rodzinę, ale wręcz jak nas samych. Hierokles i w tym jest zgodny z tradycją stoicką, że ten ostatni cel uznaje za możliwy do osiągnięcia jedynie dla mędrców. Ważnym postulatem, również dla zwykłych ludzi, pozostaje jednak niwelowanie różnic wynikających z pokrewieństwa i innych podobnych więzi, nie zaś podkreślanie czy umacnianie ich³².

³⁰ I. RAMELLI, *op. cit.*, s. 120, stawia hipotezę, że zarówno Musoniusz, jak i Hierocles musieli dobrze znać tekst Panecjusza (chodzi o fragment, przekazany przez Cycerona w *De off.* 1,17,54).

³¹ Stobaeus, *Anth.* 4,671,3-673,18 (red. WASCHMUT I HENSE).

³² Por. przekaz Stobaeusa, *Anth.* 4,660,15-664,18, w którym Hierokles podkreśla, że rozum pozwala nam nawiązać więź z obcymi, niezależnie od pokrewieństwa, i zaprzyjaźnić się niemal z każdym.

3. MAŁŻEŃSTWO

O ile prokreacja była wskazywana już przez pierwszych stoików jako działanie właściwe (*kathekon*), gdyż zmierzające do realizacji jednego z dwóch podstawowych naturalnych dążeń każdej istoty żywej (*prota kata physin*), o tyle małżeństwo zaczęło być zaliczane do działań właściwych dopiero przez przedstawicieli średniej i późnej Stoi. Stosunek pierwszych stoickich scholarchów – Zenona i Chryzypa – do tej instytucji był na tyle krytyczny, że przysporzył im złej sławy w starożytności, prowokując wzburzenie zarówno wśród przedstawicieli innych szkół, jak i wśród doksografów. Zenona traktat o Państwie, z którego wyeliminował on całkowicie małżeństwo na rzecz opartych na przyjaźni, niewyłącznych i płynnych w czasie relacji erotycznych pomiędzy osobami zarówno różnych, jak i tej samej płci, doczekał się wręcz etykiety „bezwstydnego księgi”. Jeden z późniejszych stoików, Athenodorus, pracujący jako bibliotekarz w Pergamonie, próbował nawet – na szczęście bezskutecznie – usunąć z niej odnośne fragmenty, by podreperować w ten sposób nadszarpniętą jego zdaniem „opinię” szkoły³³. Pozostawiając na boku „urazone” reakcje konserwatywnie nastawionych odbiorców, zarówno starożytnych, jak współczesnych (którzy woleliby widzieć w stoikach koryfeuszy konserwatywnych wartości), warto podkreślić, jak czyni to Gaca, że poglądy Zenona i jego następcy na małżeństwo i relacje erotyczne były w pełni zgodne z założeniami etyki stoickiej. Podążając za tradycją platońską, pierwsi stoicy upatrywali źródeł erotycznego pożądania u istot racjonalnych, jakimi są ludzie, w uzewnętrzniającym się w obiekcie tegoż pożądania (zazwyczaj młodym chłopcu lub dziewczynie) pięknie charakteru (nie zaś w dążeniu do prokreacji, jak to ma miejsce u zwierząt), zaś za cel erotycznej relacji uznawali edukację do cnoty albo, jeśli łączyła ona partnerów w tym samym wieku, umocnienie i rozwój przyjaźni. Jak głosi jedna ze stoickich definicji, erotyczne pożądanie to „impuls (*epibole, conatus, attempt*)

³³ K.L. GACA, *The Making of Fornication. Eros, Ethics and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, Berkeley-Los Angeles-London 2003, s. 89 przyp. 113. Por. D.L. 7,34. Por. też M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge 1991, s. 3-13.

nawiązania przyjaźni ze względu na piękno, ujawniające się w młodych ludziach w kwiecie wieku³⁴. Prokreacja nie była zatem wedle stoików ani podstawą erotycznego pożądania, ani celem seksualnej relacji, ale tylko jednym z jej możliwych skutków. Dopuszczalna, a wręcz zalecana wielość i wymienialność erotycznych partnerek i partnerów była z kolei konsekwencją jednego z podstawowych postulatów etyki stoickiej, by nie przywiązywać się do jakichkolwiek obiektów zewnętrznych, niepodlegających w pełni naszej kontroli, a tym samym łatwych do utraty: do tej kategorii stoicy zaliczali również innych ludzi. Trwała monogamiczna relacja erotyczna mogła zbyt łatwo prowadzić do powstania tego rodzaju nadmiernego przywiązania i dlatego była, ich zdaniem, zdecydowanie mniej pożądana niż bardziej luźne, przyjacielskie związki z wieloma różnymi partnerami czy partnerkami. Również wychowywanie dzieci w monogamicznych rodzinach stanowiło z ich punktu widzenia przeszkodę w rozwoju prawdziwie egalitarnej, obejmującej wszystkich filantropii, mogło bowiem prowadzić do nieuzasadnionego preferowania czysto biologicznych więzów³⁵.

Idea prokreacji jako podstawowego lub nawet wyłącznego celu współżycia seksualnego pojawiła się dopiero u rzymskich stoików. Konsekwentnie za jedyny dopuszczalny kontekst jego praktykowania uznali relacje heteroseksualne, najlepiej w ramach monogamicznego małżeństwa: to ostatnie było też według nich jedynym właściwym środowiskiem dla wychowania potomstwa. Musoniusz uznawał wręcz, że nawet w ramach małżeństwa współżycie jest dopuszczalne wyłącznie w celu płodzenia potomstwa.

Pozostali stoicy rzymscy nie wykazywali jednak aż tak dalece posuniętego rygoryzmu. Dla Epikteta i Hieroklesa ważną funkcją aktu seksualnego pozostało budowanie więzi między partnerami. Odeszli oni od doktryny założycieli szkoły w tym zakresie, że za jedynych akceptowalnych partnerów erotycznego współżycia uznali heteroseksualnych małżonków. Inaczej niż ojcowie założyciele stoicyzmu, a podobnie jak

³⁴ Stobaeus, *Anth.* 2,115,1-2; D.L. 7,129 „the wise man will love those young persons who by their appearance manifest natural endowment for virtue”.

³⁵ K.L. GACA, *op. cit.*, s. 80-81.

Musoniusz, głosili oni również pochwałę małżeństwa jako najwłaściwszej drogi życiowej, jednak inaczej niż on dopuszczali rezygnację z niego, jeśli była usprawiedliwiona okolicznościami (np. wyborem filozoficznej drogi życia, jak u Epikteta).

Pierwszym znanym stoikiem, który zakwalifikował małżeństwo do kategorii działań właściwych, był Antypater. Nie wiemy jednak, niestety, czy chodzi o żyjącego w II w. p.n.e. Antypatra z Tarsu, czy o nauczającego w I w. n.e., również w Rzymie, Antypatra z Tyry. Od Antypatra dyskusja o małżeństwie stała się częścią debaty o wyborze życia praktycznego lub filozoficznego. Demokryt i epikurejczycy uznawali małżeństwo za przeszkodę do życia filozoficznego – jedynego godnego wyboru – a zatem za rzecz niewłaściwą dla aspirującego filozofa. Antypater z jednej strony rewaloryzował życie praktyczne, od którego również filozof nie powinien się uchylać, z drugiej starał się dowieść, że małżeństwo jest zgodne z obydwojma drogami życia.

Swoją traktat o małżeństwie Antypater zaczyna od tezy, że jest ono ważną częścią organizmu politycznego, a tym samym właściwą drogą życiową dla wszystkich młodych ludzi, ponieważ w swoich wyborach powinni oni uwzględniać dobro państwa³⁶. Dla zachowania i rozwoju tego ostatniego, a także dla zapewnienia kultu religijnego małżeństwo

³⁶ M. SCHOEFIELD, *op. cit.*, s. 120-121, 123. Decyzja o zawarciu małżeństwa była traktowana w tradycji doksograficznej jako tantamount wyboru życia „politycznego”, tj. zaangażowanego w sprawy państwa i społeczeństwa, w opozycji do życia „filozoficznego”, oddalonego od spraw praktycznych i skupionego na nauce i teoretycznej refleksji. Doksografowie przypisują – jak podkreśla Schoefield fałszywie – tezę, że mędrzec powinien zawrzeć małżeństwo i mieć z niego dzieci, Platonowi (D.L. 3, 78), Arystotelesowi (D.L. 5, 31) oraz Antystenesowi (D.L. 6, 11). Tak samo fałszywie przypisuje Diogenes ten sam pogląd Zenonowi. Zenon w swoim traktacie „O państwie” proponuje jego model idealny, w którym instytucja małżeństwa miała być zniesiona, nie zajmuje się natomiast w ogóle państwem istniejącym. Dlatego nie przekonuje stawiana przez niektórych badaczy hipoteza, że przypisywany przez Diogenesa Zenonowi pogląd, iż mędrzec powinien żyć w małżeństwie, odnosił się do państwa istniejącego. Dopiero późniejsi stoicy – od Antypatra zaczynając – przenieśli swoje zainteresowania na to ostatnie, porzucając całkowicie rozważania o państwie idealnym. Oni też wdali się w obronę małżeństwa jako drogi życiowej, właściwej dla mędrca, polemizując w tej kwestii z epikurejczykami i cynikami. Dlatego fragment, w którym Diogenes Laertius przypisuje Zenonowi zalecenie dla mędrca, by zdecydował się na

jest niezbędne: to w nim bowiem przychodzą na świat nowi obywatele i przyszli czciciele bogów³⁷. Argumentacja ta pokazuje, że punktem odniesienia dla rozważań Antypatra, inaczej niż dla Zenona i Chryzypa, nie jest już państwo idealne (a zatem takie, które można urządzić dowolnie), lecz to, które aktualnie istnieje i w którym obywatelstwo i kult bogów przekazywane są dzieciom w ramach małżeństwa. Ta zmiana punktu widzenia może do pewnego stopnia tłumaczyć jego odejście od poglądu poprzedników: Zenon i Chryzyp postulowali, jak pamiętamy, inny mechanizm prokreacji i edukacji potomstwa w ich państwie idealnym, w ramach którego małżeństwo było zbędne, a nawet niepożądane³⁸.

Włączywszy małżeństwo w poczet „podstawowych i najbardziej niezbędnych działań właściwych”³⁹, Antypater przechodzi do opisu jego zalet. Podkreśla wyjątkowy charakter wspólnoty pomiędzy małżonkami, wyróżniający ją – pozytywnie z jego punktu widzenia – spośród wszystkich innych relacji międzyludzkich. Obejmuje ona wspólność niemal wszystkich aspektów życia: majątku, potomstwa, życia duchowego, a nawet ciał, sprawiając, że stają się oni niemal jednością⁴⁰. Ich związek jest zatem podobny do połączenia wina z wodą – które raz zmieszane, tracą całkowicie swoją odrębność – podczas gdy wszelkie inne związki między ludźmi, wśród nich tak ważna dla pierwszych stoików przyjaźń, przypominają co najwyżej mieszanekę ziaren, z których każde pozostaje odrębne, mimo ich zmieszania⁴¹. Tak opisana wspólnota przynosi korzyści małżonkom (przede wszystkim mężczyźnie, do którego wyraźnie

małżeństwo, reprezentuje zapewne późniejszą doktrynę, głoszoną przez stoików od czasów Antypatra i błędnie przypisaną przez Diogenesa Zenonowi.

³⁷ SVF 4,63,254,16-255,10; por. CH. TORRE, *Il matrimonio del sapiens. Ricerche sul De matrimonio di Seneca*, Genova 2000, s. 23.

³⁸ K.L. GACA, *op. cit.*, s. 84.

³⁹ SVF 4,63,255.5-7: τῶν ἀναγκασιότατων καὶ πρώτων καθηκόντων νομίζονσι το συγχαρήναι εἰς γκμον.

⁴⁰ SVF 4,63,255,16-18.

⁴¹ SVF 4,63,255,11-16.

kierowany jest wywód)⁴², a także sprzyja jego moralnemu rozwojowi, nie pozwala mu bowiem zostać „niewolnikiem przyjemności”³⁴³.

Zwraca uwagę fakt, że Antypater przedstawia jako szczególnie wartościowe dokładnie te cechy małżeństwa, które dla jego poprzedników były niepokojące, skłaniając ich do preferowania przyjaźni: o jej wyższości nad małżeństwem przesądzała z ich punktu widzenia właśnie okoliczność, że nie była ona ani tak ścisła, ani tak wykluczająca jak ono. Wizja małżeństwa, przedstawiona przez Antypatra, jest wręcz odwrotnością poglądów założycieli szkoły⁴⁴. Rodzi to oczywiście pytanie o przyczyny takiego zwrotu.

O jednej z nich była już mowa – Antypater porzucił, jak się wydaje, marzenia swoich poprzedników o państwie idealnym i kieruje swoje nauki do ludzi żyjących w tym, które jest mu współczesne: mają oni dobrze funkcjonować w ramach istniejących w nim instytucji, z pożytkiem dla siebie i dla państwa. Nacisk na rozwój cnót obywatelskich i działanie dla dobra państwa i współobywateli jest zresztą rysem charakterystycznym średniego i późnego stoicyzmu, odróżniającym go od jego pierwotnej, bardziej teoretycznej, ale też odważniejszej, a w wielu aspektach wręcz rewolucyjnej wersji⁴⁵.

⁴² SVF 3,63,256,3-30; 258,1. Antypater daje mężowi wskazówki co do tego, jak powinien „wychować” żonę, by była dobrą partnerką w małżeństwie. Rady te formułuje w odpowiedzi na argumenty niektórych szkół, np. epikurejczyków, że małżeństwo jest uciążliwe i stanowi przeszkodę dla życia filozoficznego. Tak jest tylko wówczas – odpowiada Antypater – gdy żona nie jest właściwie przygotowana do życia małżeńskiego. Mąż powinien sam zadbać o jej przygotowanie, a wtedy będzie ona dla niego wsparciem i pomocą, nie zaś uciążliwością, będzie go bowiem odciążać od trudów dnia codziennego. Por. CH. TORRE, *op. cit.*, s. 27-28.

⁴³ SVF 3,63,256,2-5.

⁴⁴ Na nowatorstwo Antypatra w kwestii ujęcia małżeństwa jako szczególnie silnej, gdyż opartej na biologicznej komplementarności, a tym samym bardziej wartościowej niż inne, więzi międzyludzkiej zwraca uwagę CH. TORRE, *op. cit.*, s. 24. Autorka podkreśla również odejście Antypatra od tradycyjnego stoickiego postulatu *apatheia*, dla której więź małżeńska, właśnie ze względu na jej siłę i ekskluzywność, była wedle pierwszych stoików zagrożeniem.

⁴⁵ K.L. GACA, *op. cit.*, s. 85 przyp. 98.

Kathy L. Gaca zwraca dodatkowo uwagę na praktyczny wymiar działalności stoików. Podobnie jak pozostałe hellenistyczne szkoły filozofii, tak również Stoa była nie tylko ośrodkiem teoretycznej refleksji, lecz także instytucją edukacyjną, utrzymującą się ze środków płaconych przez uczniów. Szkoły konkurowały między sobą o pozyskanie jak największej ich ilości⁴⁶. Postulaty obyczajowo-seksualnej rewolucji głoszone przez pierwszych stoików – o których wiemy, że budziły zdziwienie, a czasem wręcz zgorzenie współczesnych – nie przysparzały im zapewne popularności w rodzinach potencjalnych uczniów. Jak trafnie zauważa Gaca, chęć zyskania popularności i uznania u mainstreamowo myślącej publiczności, podobnie jak w wielu innych przypadkach, tak również u stoików skończyła się porzuceniem pierwotnie rewolucyjnych idei na rzecz poglądów, pasujących do dominujących schematów myślenia⁴⁷.

Jakiegokolwiek były powody opisanej zmiany, nie wydaje się, by miała ona głębsze, teoretyczne podstawy: jej inicjatorzy nie odrzucili bowiem podstawowych założeń pierwotnej etyki stoickiej, takich jak postulat unikania emocji, w tym zbyt silnego przywiązywania się do innych, czy w pełni egalitarnego podejścia do wszystkich ludzi, bez preferencji ze względu na jakiegokolwiek indywidualne więzi. Realizacji tych właśnie założeń miały służyć rewolucyjne postulaty obyczajowe, głoszone przez pierwszych scholarchów. Pozostaje jednak faktem, że poglądy ojców założycieli stoicyzmu w kwestii małżeństwa i etyki seksualnej zostały niemal całkowicie wyparte przez zdecydowanie bardziej zachowawczą koncepcję Antypatra i jego następców: to właśnie ta ostatnia stała się

⁴⁶ CH. TORRE, *op. cit.*, s. 22, podkreśla, że w okresie, w którym nauczał Antypater z Tarsu (II w. p.n.e.), stoicy koncentrowali się głównie na obronie ich doktryny przed atakami ze strony przedstawicieli innych szkół. Linia obrony Antypatra polegała na podkreśleniu i rozwinięciu społecznych aspektów ich doktryny, takich jak naturalna inklinacja człowieka w stosunku do innych, oraz nauka o działaniach właściwych (*kathekonta*), jakie powinni podejmować wszyscy w zwykłych okolicznościach. W teorii działań właściwych znalazła punkt oparcia jego nauka o małżeństwie.

⁴⁷ K.L. GACA, *op. cit.*, s. 90: „The social mainstreaming of later Stoics is an example of the process, by which a revolutionary set of ideas gets tamed, loses touch with its origins, and thereby gains middle-of-the-road popularity”.

emblematem etyki stoickiej na długie wieki, zarówno w wersji dominującej w czasach rzymskich, jak i w tej najbardziej znanej współcześnie.

U rzymskich stoików – od Musoniusza Rufusa i Seneki po Epikteta i Hieroklesa – odnajdujemy większość argumentów na rzecz małżeństwa, sformułowanych wcześniej przez Antypatra. Zgodnie z tezą greckiego poprzednika zaliczają oni zgodnie życie małżeńskie do kategorii działań właściwych⁴⁸. Jak pamiętamy, wedle stoików działania te nie były ani same z siebie moralnie dobre (by zyskać ten przymiot, musiały być spełniane należycie i w oparciu o właściwą motywację), ani bezwzględnie konieczne: okoliczności mogły usprawiedliwiać odstąpienie od ich podjęcia. Od czasów Antypatra stoicy kładli jednak nacisk, inaczej niż Chryzyp – autor koncepcji działań właściwych – na powinność ich podjęcia w zwykłych okolicznościach, tzn. w braku przeciwwskazań. (Sam Chryzyp podkreślał raczej ich moralnie obojętny charakter, stwierdzając jedynie, że ich podjęcie w zwykłych okolicznościach nie wymaga dodatkowego uzasadnienia, tzn. jest *prima facie* właściwe).

Na gruncie koncepcji Antypatra zaliczenie małżeństwa do kategorii działań właściwych implikowało jednak, że jego zawarcie było pożądane, a zatem można go było oczekiwać od obywateli, przynajmniej w większości przypadków. Tezę tę głosili wprost, za Antypatrem, Musoniusz i Hierokles. Wszyscy oni, poza Epiktetem, podkreślali również, że jest ono właściwe nie tylko dla osób wybierających życie praktyczne (tj. dla zwykłych obywateli), lecz także dla tych, którzy zamierzali poświęcić się filozofii, tj. dla prospektywnych mędrców. Ten ostatni pogląd był wyraźną polemiką ze stanowiskiem epikurejczyków (a także Demokryta i jego następców), którzy odradzali małżeństwo filozofowi, argumentując, że ze względu na swoje uciążliwości stanowi ono dystrakcję od szlachetnej działalności, jaką jest filozofowanie. Argumentacja na rzecz tezy, że małżeństwo nie jest przeszkodą do prowadzenia jakiegokolwiek rodzaju życia (czy to praktycznego, czy filozoficznego), sprowadzała się u wszystkich obrońców tego poglądu do wskazania korzyści z niego

⁴⁸ Musonius Rufus 92,6-9 (red. C. LUTZ), określa małżeństwo jako „właściwe dla człowieka zgodnie z naturą”; podobnie Hierocles w Stobaeus, *Anth.* 4,502,10-11 (red. WASCHMUT I HENSE).

płynących, w szczególności tego, że dobrze wybrana i wyedukowana żona stanowi dla męża wsparcie i może go odciążyć od trudów życia codziennego (co za tym idzie, nie tylko nie przeszkadza, ale wręcz sprzyja podejmowaniu przez niego szlachetniejszych zajęć, takich jak filozofowanie). Wszyscy też podkreślali, że małżonków może i powinna łączyć przyjaźń i wspólnota wartości, oraz zwracali uwagę na szczególnie silny rodzaj więzi między nimi (Musoniusz utrzymuje, że jest ona silniejsza nawet niż ta, która łączy rodziców z dziećmi).

Sceptyczny w tej ostatniej kwestii pozostał Epiktet: głosił on, że oparta na wspólnotcie wartości filozoficzna przyjaźń między małżonkami możliwa byłaby w idealnym państwie mędrców, ale nie w aktualnie istniejącym. W tym ostatnim, co więcej, spoczywa na filozofie obowiązek edukacyjny względem współobywateli, rodzaj misji, dla której codzienne trudy małżeństwa stanowią przeszkodę. Stąd uznawał on wybór życia filozoficznego za okoliczność uzasadniającą odstąpienie od małżeństwa. To ostatnie byłoby właściwe również dla mędrca dopiero w państwie idealnym, zarówno dlatego, że wtedy mógłby liczyć na prawdziwie filozoficzną wspólnotę z małżonką (podobną do tej, która łączyła cynika Kratesa z Hyparchią), jak i z tego powodu, że będąc wolnym od obowiązków względem współobywateli (równie jak on wyedukowanych mędrców i mędrczyń), mógłby w pełni przyjąć na siebie trudy małżeństwa⁴⁹.

Paradoksalnie, ów sceptycyzm Epikteta wynika z bardziej idealistycznej niż u innych stoików, zaskakująco współczesnej, można by wręcz rzec – partnerskiej wizji małżeństwa. Jest on jedynym spośród stoików, który nakłada na męża obowiązek dzielenia z małżonką troski o sprawy codzienne i o potomstwo, a także dbania o nią i o innych członków rodziny (co dotyczy w równym stopniu zarówno państwa istniejącego, jak idealnego). Jako jedyny również postuluje prawdziwie filozoficzną przyjaźń między małżonkami, możliwą jednak dopiero w państwie idealnym: żona, wyedukowana jak wszyscy obywatele tegoż, miałaby być dla mędrca partnerką filozoficznych dociekań i równoprawną towarzyszką na wspólnej, filozoficznej drodze – inaczej niż u pozostałych

⁴⁹ *Disc.*, 3,22,68-72.

stoików, u których piękne hasła przyjaźni i filozoficznej edukacji dla żon skrywały *in concreto* projekt uczynienia z nich posłusznych i lojalnych „służących”.

Epiktet, inaczej niż jego nauczyciel Musoniusz, podkreśla też raczej obojętny niż powinnościowy charakter małżeństwa: małżeństwo nie jest co prawda celem mądrego człowieka, lecz jeśli przypadnie mu w udziale, powinien starać się przeżywać je właściwie i w sposób zgodny z naturą (*Disc.* 4,5,6). Dla przeciętnych obywateli pozostaje ono jednak powinnością, od której nie powinni się zbyt pochopnie uchylać, ponieważ jest ono ważne dla dobra państwa.

W kontekście zaleceń dotyczących życia praktycznego (*praecepta*), których przedmiotem były działania właściwe, wymienia małżeństwo również Seneka (*Ep.* 94). To sugeruje, że kwalifikował je tak samo, jak pozostali stoicy od czasów Antypatra, tzn. jako *kathekon* (łac. *officium medium*)⁵⁰. Jednakże w innych miejscach (*Ep.* 9,18-19; *Ep.* 59,2-3; *Ep.* 74,1-2 oraz *Ep.* 118,4) zalicza je, podobnie jak Epiktet, do kategorii rzeczy obojętnych, zależnych od losu, przeciwstawiając je jednemu prawdziwemu dobru, jakim jest cnota. Tę pozorną niezgodność przekonująco wyjaśnia Chiara Torre, wskazując, że w ujęciu Seneki działania właściwe (*officia media*) są jedynie punktem wyjścia na drodze do działań moralnie dobrych (*officia perfecta*). Podkreślając moralnie obojętny charakter małżeństwa, nie wyklucza on zatem jego kwalifikacji jako działania właściwego, ale tylko przypomina, że nie jest ono dobre samo z siebie. By się takim stało, musi być przeżywane w sposób właściwy, tj. z jednej strony z troską o dobre relacje w jego ramach, z drugiej – ze świadomością i akceptacją potencjalnych trudności, na przykład utraty małżonka lub potomstwa. Wówczas awansuje do kategorii działań moralnie dobrych (*officia perfecta*)⁵¹.

Do kategorii działań właściwych zalicza życie małżeńskie również Hierokles. Tak samo jak większość stoików od czasów Antypatra (z wyjątkiem Epikteta) twierdzi on, że jest ono właściwe niezależnie od wybranej drogi życiowej, tj. zarówno dla mędrca, jak i dla zwykłych ludzi.

⁵⁰ CH. TORRE, *op. cit.*, s. 45.

⁵¹ *Ibidem*, s. 49-51.

Zarazem jednak podkreśla, że w pewnych okolicznościach może się ono okazać raczej niepożądane niż godne wyboru (Stobaeus, *Anth.* 4,502,8-12). Jakie to mogłyby być okoliczności, tego Hierokles nie mówi. Zastrzeżenie o braku okoliczności przeciwnych jest jednak częścią samej definicji „działania właściwego” – termin ten, w odróżnieniu od *kathortoma*, „działanie moralnie dobre”, denotuje bowiem typy postępowania, które mają jedynie relatywną, nie zaś absolutną wartość.

Od Antypatra wywodzą się również powtarzane przez rzymskich stoików argumenty, uzasadniające kwalifikację małżeństwa jako działania właściwego. Podobnie jak ich grecki poprzednik wskazują oni, że jest ono zgodne z naturą (*katha physin*), ponieważ ma swoje źródło w biologicznej konstrukcji ludzi (i większości zwierząt), tzn. w rozdzieleniu płci i związanym z nim wzajemnym pociągu seksualnym, którego skutkiem jest prokreacja (Musoniusz 14,9-16; Hierokles w Stobaeus, *Anth.* 4,502,13-16). Po wtóre argumentują, że jest ono niezbędne do utrzymania państwa, rodzaju ludzkiego i kultu bogów (Musoniusz 14,32-38; Hierokles w Stobaeus, *Anth.* 4,502,1-7). Ten ostatni argument opiera się na założeniu, że małżeństwo jest jedynym kontekstem, właściwym dla prokreacji i wychowania potomstwa w świecie ludzkim, o czym Musoniusz mówi wprost.

Późnych stoików wydaje się również łączyć przeświadczenie, że seksualna komplementarność między płciami i związany z nią instyngt prokreacji odpowiadają za szczególną siłę więzi między małżonkami (szczególnie wyraźnie podkreśla ten aspekt Musoniusz, idąc, jak się wydaje, za Antypatrem). Obydwa te przekonania stanowią wyraźne odejście od poglądów pierwszych stoików: ci ostatni opierali więzi międzyludzkie raczej na podobieństwie charakterów i wspólnocie wartości niż na biologicznej komplementarności, seksualnemu współżyciu przypisywali niezależną od prokreacji funkcję umacniania tychże więzi, nie ograniczając go przy tym do monogamicznych relacji, zaś obowiązek wychowania potomstwa nakładali na całą wspólnotę, nie zaś na biologicznych rodziców.

Żaden ze stoików, nawet późnych, nie poszedł jednak tak daleko w rygoryzmie w odniesieniu do współżycia seksualnego, jak Musoniusz. W traktacie *Peri aphrodision* nie tylko potępił on jakiegokolwiek jego

praktykowanie poza małżeństwem, ale nawet w ramach tego ostatniego dopuścił je wyłącznie w celach prokreacyjnych (12,5-8). W literaturze wyklucza się na ogół stoicką proveniencję tak dalece posuniętego rygoryzmu. Brad Inwood zwraca uwagę na eklektyczny i moralizatorski, a nie czysto stoicki charakter nauczania Musoniusza w tym zakresie i dostrzega w nim jeden z przejawów rzymskiego konserwatyizmu⁵². Kathy Gaca stawia hipotezę o wpływach pitagorejskich na ten aspekt jego nauczania⁵³. Warte uwagi jest jednak uzasadnienie, jakie Musoniusz podaje dla swego radykalnego poglądu. Argumentuje on mianowicie, że praktykowanie seksualności poza małżeństwem i w celu innym niż prokreacja jest przejawem braku samokontroli i wynika z nieracjonalnej, a zatem niegodnej człowieka moralnego, pogoni za przyjemnościami. To nie samo współżycie seksualne jest zatem wedle Musoniusza niemoralne, lecz brak samokontroli i uganianie się za przyjemnościami: seks pozamałżeński lub w celach innych niż prokreacja to jedynie skutek, a tym samym widomy znak opisanych wad charakteru. Tak skonstruowana argumentacja wydaje się zgodna ze sposobem myślenia pozostałych stoików rzymskich. Z podobnych powodów jak Musoniusz byli oni raczej niechętni seksowi pozamałżeńskiemu, w każdym razie w przypadku osób pozostających w małżeństwie (co warte podkreślenia, nie tylko kobiet, lecz także mężczyzn), choć w ramach małżeństwa nie ograniczali jego funkcji do prokreacji. Tok myślenia Musoniusza, i w części innych stoików rzymskich, odbiega natomiast w tym punkcie zdecydowanie od tego, którym podążali pierwsi stoicy. Podejmowanie współżycia seksualnego w ramach relacji przyjacielskich lub w celu edukacji młodzieży (a zatem bynajmniej nie w małżeństwie) było z ich punktu widzenia

⁵² B. INWOOD, *The Legacy of Musonius Rufus*, [w:] *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BC-100 CE*, red. T. ENGBERG-PEDERSEN, Cambridge 2017 (s. 254-276), s. 272: „the emphatic focus on the production of children has long been recognized as a distinctive (arguably unique) feature of Musonius’ social philosophy, one that cannot be found in any uncontroversially stoic text. Given the preoccupation since Augustus with the moral probity of Rome’s upper classes and especially with the need to encourage larger, legitimate families among aristocracy, it is more tempting to account for this unusual feature of Musonius’ social doctrine as a reflection of his class’s social and political ideology than as a result of any school’s philosophical doctrines”.

⁵³ K.L. GACA, *op. cit.*, s. 92-93.

moralnie właściwe i nie miało nic wspólnego z rozwiązłością, rozumianą jako pogoń za czysto fizycznymi przyjemnościami. Uznawali oni również, że właściwa postawa moralna chroni osoby podejmujące współżycie przed jego potencjalnie niebezpiecznymi konsekwencjami, takimi, jak nadmierne uzależnienie się od partnera czy partnerki, lub od seksualnych przyjemności w ogóle. Dlatego osoby o właściwym charakterze, tj. posiadające zdolność samokontroli, mogły ich zdaniem podejmować je zawsze, gdy uznały to za stosowne i o ile uwzględniały dobro seksualnego partnera lub partnerki, nie będąc przy tym ograniczone instytucjonalnymi ramami małżeństwa. Pierwsi stoicy odrzucali również, jak pamiętamy, ideę wyłączności w relacjach międzyludzkich, stąd byli raczej niechętni monogamii.

Pomijając niezwykle nawet dla późnego stoicyzmu rygoryzm Musoniusza w kwestii seksualności, należy podkreślić, że ciąg argumentów na rzecz tego, że małżeństwo jest działaniem właściwym, że jest zgodne z naturą, ponieważ opiera się na biologicznej komplementarności między płciami oraz że jest ono niezbędne dla dobra państwa, jest bardzo podobny u większości przedstawicieli późnego stoicyzmu i pozostaje w zasadzie niezmienny od czasów Antypatra. Prowadzi to do wniosku, że od czasów tego ostatniego argumentacja stoików w sprawie małżeństwa i prokreacji uległa standaryzacji, stając się typowym elementem, swego rodzaju *signum*, ich doktryny moralnej.

4. MAŁŻEŃSTWO W TRADYCJI RETORYCZNEJ

Podobna standaryzacja znalazła również wyraz w paralelnej tradycji retorycznej. Dylemat: „Czy należy zawrzeć małżeństwo” był jednym z typowych tematów retorycznych ćwiczeń⁵⁴ co najmniej od czasów Theona, czyli od I w. n.e. W przykładowych mowach na rzecz odpowiedzi

⁵⁴ Jak trafnie zauważa H. HUNGER, *Die hochsprachliche, profane Literatur der Byzantiner 1: Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978, s. 118: „Es handelt sich hier um ein altes Thema der Populärphilosophie, das von den Rhetoren zu Tode geritten wurde”.

twierdzącej na to pytanie odnajdujemy argumenty zaskakująco podobne do tych, którymi operowali stoicy apologety instytucji małżeństwa.

Do naszych czasów dotarły przykłady mów w obronie małżeństwa autorstwa Libaniasza i Aphthoniusza (IV w. n.e.) oraz przykładowe argumenty do wykorzystania w ramach tego rodzaju mów, podane przez Hermogenesa (III w. n.e.) oraz Nicolausa (V w. n.e.). Theon wskazał co prawda dylemat dotyczący małżeństwa jako jeden z typowych przykładów tezy praktycznej (co dowodzi, że był to popularny temat ćwiczeń retorycznych już w jego czasach), sam jednak obrał jako ilustrację odnośnego ćwiczenia odpowiedź na inny, typowy dylemat retoryczny, tj. obronę poglądu, że filozof nie powinien uchylać się od rządów w państwie. Zważywszy, że ciąg argumentów, które Theon przywołuje w tej mowie, ilustruje ogólny schemat argumentacji na rzecz dowolnej tezy, opisany przez niego chwilę wcześniej, oraz że temu samemu schematowi odpowiadają ciągi argumentów w mowach o małżeństwie jego III- i IV-wiecznych sukcesorów, można postawić hipotezę, że wersje obrony małżeństwa, krążące w szkołach retoryki, musiały wyglądać podobnie już w czasach Theona, zaś ich zestandaryzowana wersja stała się trwałym elementem retorycznej tradycji.

Wedle Theona typowe argumenty w obronie dowolnej tezy praktycznej powinny wskazywać, że rekomendowane działanie jest: 1. powszechne wśród ludzi, zwierząt i bogów; 2. zgodne z naturą; 3. konieczne lub użyteczne dla państwa; 3. szlachetne lub właściwe dla adresatów rekomendacji; 4. przynosi korzyści innym lub samemu działającemu⁵⁵.

Najbardziej rozbudowaną tezę w obronie małżeństwa, zachowaną w tradycji retorycznej, jest ta, którą znajdujemy u Libaniasza⁵⁶. Zgodnie z porządkiem sugerowanym przez Theona zaczyna on swoją mowę od argumentu (1), że jest ono instytucją, której hołdują nawet bogowie (teza 1,3-6; por. podobne argumenty u Antypatra, Musoniusza i Hieroklesa). Dalej wywodzi, w duchu zdecydowanie stoickim, że jest ono oparte na naturalnym, występującym również u zwierząt, impulsie

⁵⁵ G.A. KENNEDY, *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, Atlanta 1976, Chap. 1: The Exercises of Aelius Theon, 11: On Thesis, s. 55-62.

⁵⁶ C.A. GIBSON, *Libanius' Progymnasmata (Translated with an Introduction and Notes)*, Atlanta 2008, s. 511-520.

prokreacji, a także zgodne z planem natury, dla której prokreacja jest niezbędna (teza 1,9; argument 2 w schemacie Theona; por. argumentację Musoniusza i Hieroklesa, Stobaeus, *Anth.* 4,502,8-20). Małżeństwo jest także obowiązkiem względem państwa i bogów – kto go unika, szkodzi państwu i bogom, gdyż nie przyczynia się do zapewnienia temu pierwszemu obywateli, zaś tym drugim – strażników kultu (teza 1,10-12; argument 3). Ta część mowy Libaniasza jest niemal kalką wywodów Antypatra i Musoniusza. Krótszą wersję tego samego argumentu zawiera też tekst Hieroklesa (Stobaeus, *Anth.* 4,502,1-7, Waschmut i Hense). W dalszym ciągu Libaniasz przechodzi do opisu korzyści, jakie małżeństwo przynosi samym małżonkom, zwłaszcza mężczyźnie (teza 1,13-17; argument 4). Tu pozwala sobie na argument, którego nie użyłby żaden stoik, że mianowicie może się ono przyczynić do zwiększenia majątku, jeśli małżonka jest dobrze uposażona (teza 1,13). Dalej Libaniasz przytacza już jednak argumenty, dobrze znane z tekstów późnych stoików, że dobra żona odciąża męża od trudów życia codziennego (teza 1, 14-15), dba o niego w chorobie (teza 1,16), troszczy się o gospodarstwo domowe oraz nadzoruje niewolników dbając, by rzetelnie wywiązywali się z obowiązków (teza 1,17).

Choć argumentacja Libaniasza zawiera wyraźne elementy stoickie (w większym stopniu niż mowa Aphthoniusza), to jednak jest zdecydowanie bardziej przyziemna niż wersje znane z tekstów filozoficznych. Próżno w niej szukać na przykład wywodów o przyjaźni między małżonkami, wzajemnym zrozumieniu czy dzieleniu wspólnych wartości.

Aphthoniusz, podobnie jak jego nauczyciel Libaniasz⁵⁷, zaczyna swoją obronę małżeństwa od argumentu, że małżeństwo jest instytucją praktykowaną przez bogów i od nich pochodzącą oraz że zapewnia prokreację, a tym samym gwarantuje ciągłość natury, a zatem mieści się w jej planie (42). W dalszym ciągu wywodzi, że małżeństwo zapewnia równowagę pomiędzy samokontrolą a przyjemnością płynącą z seksu, zezwala bowiem na jego praktykowanie, ale tylko w relacjach między małżonkami, a więc w ograniczonym zakresie (43) – pobrzmiewają tu echa późnostoickiego rygoryzmu w kwestii seksualności, choć w wersji

⁵⁷ G.A. KENNEDY, *op cit.*, s. 89.

niewiele mniej radykalnej niż u Musoniusza. W dalszej części mowy Aphthoniusz odpowiada na kolejne kontrargumenty przeciwników małżeństwa (44-46)⁵⁸.

Do naszych czasów nie zachowały się, niestety, tezy o małżeństwie autorstwa wcześniejszych retorów. Hermogenes (III w. n.e.) w swoim podręczniku do ćwiczeń retorycznych podaje jedynie w bardzo skróconej wersji przykłady standardowych argumentów do użycia w obronie omawianej instytucji: należy mieć potomstwo, gdyż sprawiedliwe jest przekazać na przyszłość to samo dobro, które się samemu otrzymało (podobnie argumentował Hierokles, stwierdzając, że posiadanie potomstwa jest wyrazem wdzięczności w stosunku do rodziców, którzy dali nam życie w nadziei na przedłużenie rodu, *Stobaeus Anth.* 4.603,24 – 604,7); małżeństwo jest korzystne, ponieważ przynosi wiele pocieszeń w trudach życiowych (wykazy tych korzyści znajdujemy u wszystkich stoickich apologetów małżeństwa, od Antypatra począwszy); jest ono właściwe dla człowieka, gdyż odróżnia go od dzikich zwierząt, łączących się w pary przygodnie (podobny argument podnosił Musoniusz); jest ono zwyczajem wspólnym dla całego rodzaju ludzkiego (por. Musoniusz, który stwierdzał, że jest ono słusznie cenione przez wszystkich ludzi)⁵⁹.

Jak wynika z powyższego przeglądu, tradycja retoryczna korzystała ze standardowego zestawu argumentów w obronie małżeństwa, ustalonego już za czasów Hermogenesa, a zatem najpóźniej w III w. n.e. i powtarzane przez nauczycieli retoryki do późnej starożytności w niemal niezminionej wersji (modyfikacje dotyczyły raczej sformułowań i stopnia rozbudowania argumentacji niż jej treści). Co więcej, jest to ten sam zestaw argumentów, który spotykamy w bardziej rozbudowanej i subtelnej wersji w tekstach stoików od I w. p.n.e. do III w. n.e. Zasadna wydaje się zatem hipoteza, że retorzy zapożyczyli opisany zestaw argumentów właśnie od średniego i późnego stoicyzmu (w którym zresztą gdzieś na przełomie I w. p.n.e. i I w. n.e. uległ on również typizacji). Zważywszy, że

⁵⁸ G.A. KENNEDY, *op cit.*, Chapter 3: The Preliminary Exercises of Aphthonius the Sophist, 13: On Thesis, s. 120-124.

⁵⁹ G.A. KENNEDY, *op cit.*, Chap. 2: The Preliminary Exercises Attributed to Hermogenes, 11: On Thesis, s. 87-88.

standardowe mowy w obronie małżeństwa krążyły w szkołach retoryki już w I w. n.e. (jak pamiętamy, Theon wymieniał obronę małżeństwa jako typowy przykład tezy retorycznej), można przypuszczać, że szkoły retoryki już w I w. n.e. stały się niezależnym od filozofii kanałem popularyzacji idei małżeństwa, zaczerpniętej od przedstawicieli średniego i późnego stoicyzmu. Tą drogą, tj. za pośrednictwem filozofii i retoryki, idea ta weszła w skład rzymskiej kultury popularnej.

5. MOŻLIWE ŹRÓDŁA DEFINICJI ULPIANA

Pytanie, z której z opisanych tradycji zaczerpnął powyższą ideę Ulpian, jest trudne, a być może nawet niemożliwe do rozstrzygnięcia. Zwraca jednak uwagę kontekst, w którym umieszcza on przykłady troski o potomstwo i małżeństwa. Kultura popularna przywoływała je jako dowód naturalnego powołania człowieka, a tym samym potwierdzenie tezy, że życie małżeńskie i posiadanie potomstwa jest dla niego najwłaściwszym wyborem. Nie konstruowała przy tym specjalnie wyrafinowanych ciągów myślowych ani nie troszczyła się o teoretyczne wyjaśnienia. Jurysta przedstawia natomiast owe instynktowne zachowania ludzi i zwierząt jako wypełnienie nakazów, płynących od natury, rozumianej jako instancja rozumna: zachowania z nimi zgodne są elementami jej intencjonalnego i racjonalnego planu, sprzyjają bowiem realizacji jej celów. Do tych ostatnich należało wedle stoików zapewnienie przetrwania rodzaju ludzkiego, a w dalszej kolejności państw i społeczeństw. Przywołana przez Ulpiana wizja natury jako źródła prawideł, którym poddani są nie tylko ludzie, ale i zwierzęta, przywodząca na myśl sformułowaną przez Chryzypa i powtarzaną przez jego następców definicję prawa naturalnego jako zbioru wywodzących się od natury nakazów i zakazów, obejmujących swym zasięgiem całość uniwersum, sugeruje raczej filozoficzne niż retoryczne inspiracje.

Jak starałam się pokazać w powyższych rozważaniach, wywodzące się od natury *praecepta* dotyczące wychowania potomstwa i małżeństwa to standardowe stoickie przykłady powinności (*kathekonta*, *officia*), czyli działań zarówno mieszczących się w ogólnym planie natury, jak

i odpowiadających naturalnym instynktom, które natura wszczepiła i ludziom, i zwierzętom, właśnie po to, by realizowali jej plan. Należy jednak podkreślić, że doktryna stoicka kładła nacisk na drugorzędny czy też relatywny charakter tychże powinności, odróżniający je od działań moralnie dobrych (*kathortomata, officia perfecta*). Te ostatnie wypływały z cnoty moralnej, która zakładała z jednej strony właściwą motywację (działanie z pobudek moralnych, tj. dla realizacji celu natury, a nie własnych interesów), z drugiej zaś głęboki wgląd w plan natury, który jedynie mędrzec mógł osiągnąć. Ma to dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze, nie każdy, kto wypełnia powinności, działa wedle stoików przez to samo moralnie (w ten sposób można zakwalifikować działania jedynie bardzo wąskiej grupy ludzi, tj. mędrców). Po wtóre zaś, i co jeszcze ważniejsze, osoba, która ma po temu dobre racje, może odstąpić od wypełnienia powinności, ponieważ z punktu widzenia planu natury nie jest konieczne ich spełnianie w każdym przypadku: sama natura uwzględnia bowiem w swym planie wyjątki. Zadaniem człowieka myślącego jest rozstrzygnięcie, czy sytuacja, w której się znalazł, należy do takich wyjątków, czy też nie. W razie odpowiedzi pozytywnej moralnie dobre nie będzie bynajmniej postępowanie zgodne z powinnością, lecz coś wręcz przeciwnego: na przykład popełnienie samobójstwa (mimo że zachowanie własnego życia to jedna z najbardziej podstawowych stoickich powinności). Dokładnie ten aspekt powinności (*kathekonta, officia*) podkreśla jedna ze stoickich definicji, określająca ich przedmiot jako działania, których podjęcie da się racjonalnie uzasadnić, czyli takie, które są *prima facie* właściwe, nie zaś takie, które są uniwersalnie wiążące, tj. zawsze i dla każdego⁶⁰. Konsekwentnie, relatywny charakter miały w doktrynie stoickiej również takie *officia*, jak małżeństwo i prokreacja. Jak widzieliśmy, nawet stoicy apologetycy instytucji małżeństwa, jak Hierokles czy Epiktet, podkreślali, że okoliczności mogą uzasadnić jej odrzucenie.

⁶⁰ B. INWOOD, *Rules...*, s. 102.

ULPIANA DEFINICJA PRAWA NATURALNEGO I JEJ FILOZOFICZNE INSPIRACJE

Streszczenie

W przedłożonym artykule podejmuję próbę odpowiedzi na pytanie o filozoficzne źródła słynnej definicji prawa naturalnego autorstwa Ulpiana, przekazanej w D. 1,1,1,4. Przedstawiam argumenty na rzecz tezy, że stoją za nią inspiracje stoickie, a konkretnie nauka o powinnościach (*kathekonta*) w wersji znanej ze średniego i późnego stoicyzmu. Jednocześnie polemizuję z tezą o pitagorejskich źródłach omawianej definicji. Zwłaszcza w poglądzie na małżeństwo jako powinności wywodzącej się z natury wyraźne są echa poglądów stoików działających w Rzymie, przede wszystkim Musoniusa i Hieroklesa. Ten sam zestaw poglądów, najprawdopodobniej zaczerpniętych również ze średniego i późnego stoicyzmu, znajdujemy w tradycji retorycznej. Trudno zatem jednoznacznie rozstrzygnąć, która z tych tradycji (filozoficzna czy retoryczna) mogła stanowić bezpośrednią inspirację dla jurysty.

ULPIAN'S DEFINITION OF NATURAL LAW AND IT'S PHILOSOPHICAL INSPIRATIONS

Summary

In the submitted article, I try to identify possible philosophical sources of Ulpian's famous definition of natural law, as transmitted in D. 1,1,1,4. Several arguments speak for the thesis on it's Stoic inspirations. In particular traces of their doctrine of duties (*kathekonta*) in the version known from the middle and the late Stoicism, are visible therein. Consequently, I dismiss the thesis of its Pythagorean origins. Especially in the view of marriage as a duty derived from nature, echoes of the opinions advocated by the Stoics active in Rome, most notably Musonius and Hierocles are clearly heard. The same set of views, most likely drawn from the middle and the late Stoicism as well, has been widespread in the rhetorical tradition. Therefore, it is difficult to clearly decide which of these traditions (philosophical or rhetorical one), may have directly inspired the jurist.

Słowa kluczowe: *ius naturale; ius gentium; peritia; kathekon; praeceptum.*

Keywords: *ius naturale; ius gentium; peritia; kathekon; praeceptum.*

Literatura

- BRETONE M., *Storia del Diritto Romano*, Roma-Bari 1987.
- GACA K.L., *The Making of Fornication. Eros, Ethics and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, Berkeley, Los Angeles, London 2003.
- GIBSON C.A., *Libanius' Progymnasmata (Translated with an Introduction and Notes)*, Atlanta 2008.
- HUNGER H., *Die hochsprachliche, profane Literatur der Byzantiner*, 1: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978.
- INWOOD B., *The Legacy of Musonius Rufus*, [w:] *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BC-100 CE*, red. T. ENGBERG-PEDERSEN, Cambridge 2017, s. 254-276.
- INWOOD B., *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*, [w:] *Topics in Stoic Philosophy*, red. K. IERODIAKONOU, Oxford 1999.
- KASER M., *'Ius gentium'*, Köln-Weimar-Wien 1993.
- KENNEDY G.A., *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, Atlanta 1976.
- LOMBARDI G., *Ricerche in tema di ius gentium*, Milano 1946.
- LONG A.A., SEDLEY D.N., *The Hellenistic Philosophers I*, Cambridge 1987.
- MAGNALDI G., *L'Oikeiosis peripatetica in Ario Didymo e nel 'De Finibus' di Cicerone*, Firenze 1991.
- MANTELLA A., *Il sogno, la parola, il diritto. Appunti sulle concezioni giuridiche di Paolo*, «BIDR» 94-95/1991-1992, s. 349.
- MAROTTA V., *Iustitia, vera philosophia e natura. Una nota sulle Institutiones di Ulpiano*, [w:] *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, Pavia 2007, s. 563-602.
- MASCHI C.A., *La concezione naturalistica del diritto e degli istituti giuridici romani*, Milano 1937.
- NÖRR D., *Rechtskritik in der römischen Antike*, München 1974.
- RADICE R., *'Oikeiosis'. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano 2000.
- RAMELLI I., *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics. Fragments and Excerpts*, Atlanta 2009.
- SCHOEFIELD M., *The Stoic Idea of the City*, Cambridge 1991.
- TORRE CH., *Il matrimonio del sapiens. Ricerche sul De matrimonio di Seneca*, Genova 2000.