

ADAM DROZDEK

### HYMN KLEANTESA

Stoicyzm jest jedną z najbardziej wpływowych greckich systemów filozoficznych, a jego wpływ rozciąga się daleko poza granice Grecji. Szkoła stoicka trwała od 301 r. przed Chr., kiedy to została otwarta w Atenach, do 263 r. po Chr., kiedy jako zorganizowana instytucja wspomniana jest przez Porfirego w biografii Plotyna. Stoicyzm jest reakcją na idealizm Platona oraz idealistyczne momenty perypatetyzmu, a także na nowe szkoły filozoficzne: cynicyzm, epikureizm i sceptycyzm. Jedną z form odnowienia filozofii widzieli stoicy w monizmie filozoficznym, którego elementy zauważali m.in. u Heraklita. Stoicy byli szczególnie zainteresowani moralnością i etykę traktowali jako naukę ścisłą, którą opierali na fizyce. Tego rodzaju rozważania były szczególnie ważne w pierwszej fazie rozwoju stoicyzmu. Później – u Epikteta i Marka Aureliusza – etyka i religia stanowią niemal wyłączny przedmiot zainteresowań.

Pierwsza faza stoicyzmu, dawna Stoa, przypada na III w. przed Chr. i obejmuje okres, kiedy przywódcami szkoły byli Zenon, Kleantes i Chryzyp. Zenon przybył do Aten z Kition na Cyprze. Przeciwny dualizmowi Akademii i Liceum oraz hedonizmowi epikurejczyków, zaproponował system, gdzie różnica między duchem i materią zostaje zniesiona, a system moralny oparty jest na rozumie, nie przyjemności. Po Zenonie przez 30 lat kieruje szkołą Kleantes z Assos w Azji Mniejszej, który nie uchodzi za oryginalnego myśliciela, a po nim następuje Chryzyp z Soloi, autor dziesiątków pism na wszystkie niemal tematy (Diogenes Laertios (DL) wymienia same tylko tytuły w kilku paragrafach, 7. 189-202). Dla wszystkich stoików, w szczególności w dawnej Stoi, teologia jest formą fizyki, co wyraża się w ich panteizmie.

Ciekawy jest w tym kontekście – raczej nietypowy, jeśli idzie o myśl dawnej Stoi – hymn Kleantesa do Zeusa.

Tekst hymnu zachowany jest tylko w pierwszej księdze *Antologii* Stobeusza (V w.), niekompletnie – w rękopisie paryskim, pochodzącym zapewne z XV w., i w miarę kompletnie w pochodzącym z XIV w. kodeksie Farnesinusa, odnalezionym w bibliotece w Neapolu. Pracę Stobeusza odkrył Fulvius Ursinus w 1568 r. i opublikował w Antwerpii zawartą w niej poezję, m.in. hymn Kleantesa<sup>1</sup>.

#### HYMN KLEANTESA

Największy z nieśmiertelnych, wieloma imionami zwany, odwieczny, wszechmocny  
Zeusie, autorze przyrody, kierujący wszystkim zgodnie z prawem,  
cześć [ci]! Słuszne jest bowiem, by wszyscy śmiertelnicy zwrócili się ku tobie,  
z twego bowiem rodu jesteśmy, będący na twoje własne podobieństwo,  
5 jedyni pośród śmiertelnych, co żyją i pełzają po ziemi.  
Będę cię zatem wielbił, zawsze śpiewając o twojej mocy.  
Cały świat<sup>2</sup> obracający się wokół ziemi tobie jest  
posłuszny i ochoczo da ci się prowadzić, gdziekolwiek prowadzisz.  
Taki jest pomocnik w twych niezwykłych rękach –  
10 ognista, wieczna błyskawica o dwu ostrzach,  
to dzięki jej uderzeniu dokonują się wszelkie dzieła w przyrodzie;  
kierujesz dzięki niej powszechnym rozumem, który wszystko  
przenika zmieszany ze światłami [na niebie] dużymi i małymi.  
Taki to jest obecny we wszystkim największy król.  
15 Nic się nie zdarza na ziemi bez ciebie, istota boska,  
ani w boskim, eterycznym niebie, ani w morzu –  
prócz tego, co czynią źli w swym szaleństwie.  
Lecz ty wiesz, jak uczynić doskonałym to, co złe,  
i nadać ład temu, co w nieładzie, i umiłowane ci to, co nieumiłowane;  
20 gdyż tak połączyłeś w jedno wszystko to, co szlachetne, z tym, co złe,  
że dla wszystkiego jest jeden wiecznie istniejący Logos,  
który porzucają w ucieczce źli pośród śmiertelników, ilu ich jest,  
nieszczęśnicy, zawsze pragnący posiadania dóbr,  
co nie respektują boskiego powszechnego prawa ani go nie słuchają,  
25 przestrzegając go, wiedliby spokojny i rozumny żywot.

<sup>1</sup> C. W a c h s m u t h, [Przedmowa i komentarze] w: *Ioannis Stobaei Anthologium*, Bd. I, Berlin 1884 [reprint – Berlin: Weidmann 1958], s. XXIV, przyp. 2, s. 25; G. Ch. F. M o h n i k e, *Kleanthes der Stoiker*, Greifswald: Mauritius 1814, s. 11 n.; G. Z u n t z, *Zum Kleanthes-Hymnus*, „Harvard Studies in Classical Philology”, 63(1958) 289.

<sup>2</sup> Jednym ze znaczeń słowa „świat” (kosmos) jest układ gwiazd (DL 7. 138).

Zamiast tego, głupcy, spieszą od jednego zła do drugiego,  
 jedni powodowani niskim pragnieniem chwały,  
 inni zwracają się ku zyskowi bez miary,  
 jeszcze inni ku uwolnieniu się [od ograniczeń] i ku przyjemnościom<sup>3</sup> ciała.  
 30 . . . . . dokonują różnych rzeczy w różnych chwilach  
 wysilając się tak osiągają coś zupełnie przeciwnego.  
 Lecz, Zeusie, dawco wszystkiego, [władco] mrocznych chmur i świetlistych  
 błyskawic,  
 uwolnij ludzi od ich zgubnej nieudolności,  
 i rozprosz ją, ojcze, daleko od ich duszy, spraw, by osiągnęli  
 35 mądrość, którą ufnie wszystkim kierujesz sprawiedliwie,  
 tak byśmy czią obdarzeni mogli ci oddać cześć,  
 wielbiąc nieustannie twe dzieła, jak to wypada czynić  
 śmiertelnikom, gdyż nie ma większego przywileju ani dla śmiertelnych,  
 ani dla bogów, niż na wieki wielbić w sprawiedliwości prawo powszechne.

Fakt, że Kleantes wyraża swe myśli w formie hymnu, nie jest przypadkowy. „Wprawdzie – jego zdaniem – proza używana przez filozofię może wiele nauczyć o sprawach boskich i ludzkich, jednakże proza nie pozwala na użycie pojęć odpowiadających majestatowi boskiemu i dlatego wersy, melodie i rytmy są najbliższe prawdzie teologicznej” (F i l o d e m, *O muzyce*, 4 = 1. 486)<sup>4</sup>. Tak więc obrazowa, poetycka forma hymnu jest płodniejsza poznawczo w kwestiach teologicznych aniżeli traktat filozoficzny<sup>5</sup>.

Hymn składa się z inwokacji (w. 1-6), części mówiącej o atrybutach i dziełach Zeusa (w. 7-17), części mówiącej o ludzkiej bezmyślności oraz zdolności Zeusa do utworzenia harmonii nawet poprzez elementy ją zaburzające (w. 18-31) i końcowej modlitwy (w. 32-39).

Na początku i na końcu nazywa Kleantes swój utwór hymnem (w. 6, 37, 39) i buduje go zgodnie z tradycyjnymi formami kultowymi. Zeus jest więc πολυώνυμος: „ten, kto ma wiele imion, ma wiele istot”, czyli wiele mocy<sup>6</sup>. Jest to zwyczajowa formuła w hymnach na cześć bogów. W Homeryckim hymnie *Do Demeter* Pluton dwukrotnie wymieniony jest jako „syn Kronosa, ten, który ma wiele imion” (w. 18, 32), co może być wyrazem obawy przed użyciem jego imienia jako złym znakiem. Chór Ajschylosa śpiewa: „Zeus

<sup>3</sup> Dosłownie: słodkim dziełom.

<sup>4</sup> Liczby po znaku równości odnoszą się do antologii pod redakcją H. von Arnima: *Stoicorum veterum fragmenta*, t. I-IV, Leipzig: Teubner 1903-1924 [reprint – Dubuque: Brown 1967].

<sup>5</sup> R. G l e i, *Der Zeushymnus des Kleantes: Ansätze zu einer philosophischen Theo-Logie*, [w:] „Ihr alle aber seid Brüder”, Würzburg: Echter 1990, s. 579.

<sup>6</sup> E. N e u s t a d t, *Der Zeushymnos des Kleantes*, „Hermes”, 66(1931) 387.

[...], jakiegokolwiek jest jego prawdziwe imię, jeśli to mu odpowiada, tak go nazwę” (*Agamemnon*, 160-162). Bachus jest nazwany bogiem o wielu imionach (S o f o k l e s, *Antygone*, 1115). Nie ma więc konieczności wymieniaania wszystkich jego imion, czyli atrybutów. Boga tego można wystawiać wszędzie, nie tylko w określonych miejscach kultu, gdyż jest on wszędzie. Powodem tego jest – powiada Platon – że „o bogach nie wiemy niczego, ani o nich, ani o ich imionach [...] Trzeba nazywać ich takimi imionami [...], jakimi podoba się im być nazywanymi” (*Kratylos*, 400 de)<sup>7</sup>. Lecz określenie Zeusa bogiem o wielu imionach ma i czysto stoickie znaczenie, gdyż „Bóg jest tym samym co rozum, przeznaczenie, Zeus. Ma on jeszcze wiele innych nazw” (DL 7. 135-136, 147), jak np. pneuma, eter, ogień. Pseudo-Arystoteles powiada: „Jeden jest Bóg, lecz ma wiele imion, będąc nazywany według różnych zjawisk, których jest przyczyną. Nazywa się go Zen lub Zeus, by wyrazić przez te imiona, że żyjemy dzięki niemu” (*O świecie*, 401 a 11-13). Podobnie mówi Platon: Zeus (Ζῆν) jest przyczyną życia (ζῆν) i Zeus (biernik: Δία) jest tym, za sprawą którego (διὰ) istnieje życie (*Kratylos*, 396 ab). Poszczególni bogowie są przejawami jednej istoty boskiej i zwracając się ku któremukolwiek z nich, zwracamy się w gruncie rzeczy ku Bogu. Nie jest to ograniczone tylko do bogów panteonu greckiego. Jak *cosmopolis* jest wyrazem stoickiego kosmopolityzmu, tak Zeus jest najwyższym bogiem wszystkich religii i wszystkie one czczą tego samego Boga pod różnymi nazwami. Ten uniwersalizm nie jest zupełnie oryginalny, gdyż, zdaniem Platona, Apollo „jest dla wszystkich ludzi doradcą”, gdy podaje ustami Pytii wyroki Zeusa (*Państwo*, 427 c). Sofokles mówi o prawie wyrytym w sercu wszystkich ludzi – niezależnie od rasy – którego strażnikiem jest Zeus.

Najbardziej kontrowersyjnym wersem hymnu jest wers 4: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν ἦχου μίμημα λαχόντες. Budził on zawsze wątpliwości ze względu na „niemetryczną i bezsensowną lekcję” słowa ἦχου<sup>8</sup>: poprawę rytmu uzyskać można przez zastąpienie ἦχου słowem zaczynającym się krótką samogłoską lub przez zastąpienie ἐσμὲν słowem kończącym się samogłoską, którą można poddać elizji. Można też próbować zmodyfikować więcej niż jeden wyraz<sup>9</sup>. Słowo ἦχου jest trudne do przyjęcia również ze względów merytorycznych. W pierwszym hemistychu Kleantes mówi o podobieństwie człowieka do Boga i w następnym hemistychu oczekiwać należy uzasadnienia

<sup>7</sup> Por. też: E. N o r d e n, *Agnostos Theos*, Leipzig: Teubner 1913, s. 144-148.

<sup>8</sup> A. C. P e a r s o n, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, London: Clay 1891 [reprint – New York: Arno Press 1973], s. 276.

<sup>9</sup> Z u n t z, art. cyt., s. 292.

tego stwierdzenia. Uzasadnieniem tym jest μίμημα, podobieństwo człowieka do Boga pod pewnym względem. Jakim? Może nim być tylko rozumność człowieka, która stawia go na czele hierarchii bytów w świecie na równi z bogami. Człowiek jest istotą rozumną i owa rozumność przejawia się w użyciu języka dyskursywnego, logosu, który jest różny od dźwięków (DL 7. 56-57)<sup>10</sup>. Otóż ἦχου jest nieartykułowanym dźwiękiem, który może stanowić materiał języka mówionego, lecz językiem nie jest. Czy więc ἦχου μίμημα, podobieństwo dźwięku, wystarczy jako uzasadnienie podobieństwa człowieka do Boga? Na czym właściwie miałyby polegać natura tego podobieństwa?<sup>11</sup>

Proponowano wiele poprawek, np. ἰῆς (Brunck), ὑδῆς (Usener), ὄλου (Bergk, Wilamowitz-Moellendorff) czy też γενόμεσθα λόγου (Meineke), γενόμεσθα, θεοῦ (Adam, Powell, James, Long/Sedley), ἄνωθε νόμα (Zuntz 1958), γενόμεσθα, σέθεν (Zuntz 1979), εἶσ', ἡ σοῦ (Appel), aczkolwiek proponuje się też pozostawienie ἦχου (Festa, Pohlenz, Erren, Colaclidès, Gleii)<sup>12</sup>. Miroslav Markovich, który podaje listę 19 różnych propozycji poprawek, optuje za dwudziestą poprawką, ἴσου τμίμημα<sup>13</sup>. Wydaje się, że poprawka powinna być minimalna, powinna, jeśli to możliwe, dotyczyć tylko słowa ἦχου i być merytorycznie wiarygodna. Dwie propozycje wydają się

<sup>10</sup> Dowodzi się, że podobieństwo to dotyczy nie logosu, lecz miejsca logosu we wszechświecie i u ludzi – głowę. Kształt kulisty był uważany za doskonały; kulisty jest i wszechświat, i głowa, stąd podobieństwo (K. G a i s e r, *Das besondere μίμημα des Menschen bei Kleantes*, „Hermes”, 96(1968) 243-247). To wyjaśnienie zasadza się jednak na niepewnej przesłance, że – zdaniem Kleantesa – rozum mieści się w piersi, nie w głowie, na co nie ma dowodu. Pewne jest jednak, że – zdaniem Zenona i Chryzypa – *hegemonikon*, którego częścią jest rozum, mieści się w sercu, nie w głowie. Diogenes z Babilonu lokował rozum w piersi.

<sup>11</sup> Por. Z u n t z, art. cyt., s. 293; R. R e n e h a n, „*The Collectanea Alexandrina*”: *Selected Passages*, „Harvard Studies in Classical Philology”, 68(1964) 382 n.

<sup>12</sup> P e a r s o n, dz. cyt., s. 276; J. A d a m, *The Vitality of Platonism and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press 1911, s. 104; A. W. J a m e s, *The Zeus Hymns of Cleanthes and Aratus*, „Antichthon”, 6(1972) 29; A. A. L o n g, D. N. S e d l e y, *The Hellenistic Philosophers*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press 1987, s. 326 n.; M. P o h l e n z, *Cleanthes' Zeushymnus*, „Hermes”, 75(1940) 117-123; Z u n t z, art. cyt., s. 290-298; P. C o l a c l i d è s, „ἦχου μίμημα”, „Glotta”, 46(1968) 58-60; G. Z u n t z, *Vers 4 des Cleanthes-Hymnus*, „Rheinisches Museum für Philologie”, 122(1979) 97 n.; W. A p p e l, *Zur Interpretation des 4. Verses Cleanthes' Hymnus auf Zeus*, „Eranos”, 82(1984) 182.

<sup>13</sup> M. M a r c o v i c h, *Zum Zeushymnus des Cleanthes*, „Hermes”, 94(1966) 245-250. A. T. Watanabe (*Cleanthes, Fragments: Text and Commentary*, Urbana-Champaign: University of Illinois at Urbana-Champaign 1988 (rozprawa doktorska), s. 163-165) uzupełnia listę Marcovicha i wylicza 23 propozycje poprawek.

zadowolające: ἴσους (Mohnike) i ἄγοῦ (Renehan)<sup>14</sup>. Renehan argumentuje, że Zeus był często nazywany władcą, aczkolwiek nie jest to słowo ἄγός. Propozycja Mohnikego wydaje się bardziej naturalna i prostsza, została więc przyjęta w tłumaczeniu wiersza 4.

Wiersz 4 jest również ważny w historii chrześcijaństwa. Otóż w swej mowie na Areopagu w Atenach Paweł Apostoł powołuje się na „pewnych poetów”, którzy powiedzieli: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν (Dz 17, 28). Zwróćmy uwagę, że Paweł powołuje się na poetów, nie na poetę. I rzeczywiście, niemalże tę samą frazę, ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν, co w wierszu 4 hymnu Kleantesa odnajdujemy także w wierszu 5 dzieła Aratosa *Phainomena* – τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμὲν<sup>15</sup>. Aratos jest dziś nieco zapomniany, lecz w starożytności był znanym autorem. Cyceron przetłumaczył go na łacinę (które to tłumaczenie z kolei spolszczył Jan Kochanowski), a w średniowieczu jego *Phainomena* stanowiły niemal wyłącznie używany opis gwiazd. Jest to obszerny poemat, liczący ponad 1000 wierszy, i otwiera go hymn na cześć Zeusa. Hymn ten jest wykładem stoickiej teologii i powstał pod wpływem Kleantesa<sup>16</sup>. W szczególności uważa się, że omawiana tu fraza u Aratosa jest cytatem z hymnu Kleantesa<sup>17</sup>. Nie jest to jednak pogląd powszechny, gdyż przyjmuje się również, że to Kleantes cytuje Aratosa<sup>18</sup> czy też wreszcie że Kleantes i Aratos, obaj uczniowie Zenona, „albo są inspirowani tym samym źródłem, albo (co jest bardziej prawdopodobne) zapożyczają jeden od drugiego”<sup>19</sup>. Ostatni pogląd jest o tyle uzasadniony, iż rzeczywiście podobny sąd i podobne wyrażenie znaleźć już można u Homera (ἐκ γὰρ ἐμεῦ γένος ἐσσι – *Iliada*, 5. 896; ἐκ θεοφιν γένος ἦεν – tamże, 23. 347; można też wspomnieć: ἐξ Ἰθάκης γένος εἰμί – *Odyseja*, 15. 267). Paweł mógł zaczerpnąć ów cytat bezpośrednio z Kleantesa i Aratosa, aczkolwiek możliwe jest, że znał go za pośrednictwem żydowskiego filozofa Arystobulosa z Aleksandrii, żyjącego w II w. przed Chr. Arystobul utrzymywał, że nauka filozo-

<sup>14</sup> M o h n i k e, dz. cyt., s. 23-26, 114; R e n e h a n, dz. cyt., s. 385 n.

<sup>15</sup> Kleantes używa jońskiej formy εἰμὲν, Aratos – formy attyckiej ἐσμὲν.

<sup>16</sup> U. v o n W i l a m o w i t z - M o e l l e n d o r f f, *Reden und Vorträge*, Bd. I, Berlin: Weidmann 1925<sup>4</sup>, s. 329.

<sup>17</sup> Komentarze D. Kidde w: A r a t o s, *Phaenomena*, Cambridge: Cambridge University Press 1997, s. 166. Por. też: M. E r r e n, *Die Phainomena des Aratos von Soloi*, Wiesbaden: Steiner 1967, s. 21 n.

<sup>18</sup> M. P o h l e n z, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. II, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1948, s. 86; T. B. L. W e b s t e r, *Hellenistic Poetry and Art*, London: Methuen 1964, s. 37, 216; G l e i, art. cyt., s. 582.

<sup>19</sup> R e n e h a n, art. cyt., s. 385.

fów greckich jest zapożyczeniem od Mojżesza i jednym z dowodów na to jest właśnie użyty przez Pawła cytat z Aratosa<sup>20</sup>.

Warto zauważyć, że Stobeusz w tym samym rozdziale przytacza również hymn Aratosa. Fakt ten podaje się czasem jako argument, że kopista po przepisaniu wierszy Aratosa użył wiersza 5 jako wzoru przy przepisywaniu wiersza 4 hymnu Kleantesa<sup>21</sup>. Wydaje się jednak, że należy poważnie potraktować liczbę mnogą użytą przez Pawła i uznać autentyczność obu wierszy. W ten sposób wszelkie próby skorygowania wiersza 4 hymnu Kleantesa, które wymagają modyfikacji pierwszego hemistychu, winny być odrzucone<sup>22</sup>.

Kwestia podobieństwa człowieka do bogów nie jest niczym nowym w filozofii i literaturze greckiej. Podobieństwo człowieka do bogów wynika niejako z natury antropomorfizmu: bogowie utworzeni są na kształt człowieka, człowiek jest więc podobny do bogów. Antropomorfizm zatem łączy się z teomorfizmem<sup>23</sup>. Już Hezjod (*Prace i dnie*, 108) utrzymywał, że „bogowie i śmiertelni ludzie z jednego wywodzą się źródła”. Podobieństwo to jednak w toku rozwoju myśli greckiej nabiera coraz bardziej duchowego charakteru. Pindar np. powiada, że „jeden jest ludzi i jeden bogów ród”, lecz że ta jedność zasadza się wyłącznie na podobieństwie umysłu (szósta *Oda nemejska*). Dla Diogenesa z Apolonii umysł jest „małą częścią Boga” (64 A 19). Również Zenon, założyciel szkoły stoickiej, uważał, że nasz umysł (*nous*) jest w najwyższym stopniu boski (E p i f a n i u s z, *Przeciw herezjom*, 3. 2. 9 = 1. 146). To pokrewieństwo z Bogiem zostanie o wiele mocniej wyrażone w późnym stoicyzmie. Epiktet pisze np. o boskim elemencie w nas (*Diatryby*, 1. 14; 2. 13; 3. 5; 11. 19; 12. 1), o tym, że ludzie są synami Zeusa (1. 3); Marek Aureliusz (*Rozmyślenia*, 5. 27) mówi o umyśle jako części Zeusa danej każdemu człowiekowi za przewodnika; Seneka (*Listy*, 41. 2) mówi o Bogu z nami i w nas.

U stoików, a u Kleantesa w szczególności, Zeus nie jest już antropomorficznym bogiem mitologii greckiej. Jest to przenikająca przyrodę rozumna

<sup>20</sup> E. N o r d e n, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig: Teubner 1898, s. 475; A d a m, dz. cyt., s. 123; J. O c h m a n, *Historia filozofii żydowskiej*, cz. I, Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego 1992, s. 43.

<sup>21</sup> Z u n t z, *Vers 4 des Kleantes-Hymnus*, s. 98; K. S i e r, *Zum Zeushymnos des Kleantes*, [w:] *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom*, hrsg. von P. Steinmetz, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1990, s. 98.

<sup>22</sup> Próba modyfikacji tego hemistychu jest „niedopuszczalnym aktem pogwałcenia [tekstu – przyp. A. D.]” (G. G i a n g r a n d e, *Cleantes' Hymn to Zeus, Line 4*, „Carolla Londiniensis”, 2(1982) 96).

<sup>23</sup> A d a m, dz. cyt., s. 124.

i kontrolująca wszystko moc. Nic nie zdarza się bez wiedzy Zeusa, ma on pełną kontrolę nad całym wszechświatem. Podobnie Ajschylos (*Agamemnon*, 1486-1488) powiada, że „Zeus przyczyną wszystkiego, on wszystkiego dokonuje; co pośród śmiertelników dzieje się bez jego woli?” Działanie złych stanowi tu jednak wyjątek, gdyż ludzie mają wolną wolę<sup>24</sup>. Lecz porządek świata na tym nie cierpi, cierpią na tym tylko oni sami. Zdaniem Chryzypa istnienie zła ma sens w świecie i, w ostatecznym rozrachunku, kontroluje je Logos. Ma ono również pozytywną wartość dla świata, gdyż bez niego nie istniałoby dobro: „[...] usunięcie wszelkiego zła nie jest ani możliwe, ani celowe” (P l u t a r c h, *O sprzecznościach stoików*, 1050 f, 1051 ab = 2. 1182). Dobro i zło – podkreśla Chryzyp – muszą istnieć w sposób konieczny we wzajemnej zależności, gdyż „jak można by rozpoznać sprawiedliwość, jeśliby nie było niesprawiedliwości? Czym jest sprawiedliwość, jeśli nie usunięciem niesprawiedliwości?” (A u l u s G e l i u s z, *Noce attyckie*, 7. 1 = 2. 1169). Wielkość Boga objawia się właśnie w tym, by „posługując się złem przez kogoś wymyślonym użyć je dla dobra i szlachetnego celu” (K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce*, 1. 86. 3 = 2. 1184).

Tak więc Boska wszechmoc jest zawieszona na poziomie wolnej woli każdej jednostki, co pozwala na wyjaśnienie fenomenu zła w duchu Platona (*Państwo* 379 c), który utrzymywał, że Bóg nie jest przyczyną zła. Warto tu również przywołać okrzyk Zeusa w *Odysei* (1. 32-34): „Jakże śmiertelnicy winią bogów; zatem od nas, powiadają, zło pochodzi; lecz to oni sami z powodu własnego oszołomienia mają troski ponad te, które są im przeznaczone”<sup>25</sup>. W monistycznym systemie stoików nie jest to jednak argumentacja całkowicie spójna z ich systemem. System ten jest ściśle deterministyczny, nie ma w nim miejsca na przypadkowość dopuszczaną przez atomi-

<sup>24</sup> Uważa się czasem, że nie idzie tu o wolną wolę, gdyż „byłoby dziwne, gdyby źli uważani byli za wolnych od łańcucha przyczynowo-skutkowego w sposób, który nie przysługuje dobrem. Znaczyliby to, że źli są w ostatecznym rachunku źródłem samoruchu, podczas gdy dobrzy nim nie są” (B. I n w o o d, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford: Clarendon Press 1985, s. 71), czemu przyklaskują Sier (art. cyt., s. 101) oraz J. C. Thom (*The Problem of Evil in Cleanthes' „Hymn to Zeus”*, „Acta classica”, 41(1998) 52). Interpretacja hymnu Kleantesa w terminach wolnej woli wcale nie zakłada, że wolność przysługuje tylko złym, a nie dobrem. Wolna wola dobrych prowadzi ich do zachowania zgodnego z prawem powszechnym, z Logosem, wolna wola złych temu prawu się przeciwstawia. Problem polega nie na tym, że uważa się złych za wolnych, dobrych za pozbawionych wolności, tylko na tym, czy sami stoicy byliby skłonni odwoływać się do wolnej woli przy wyjaśnianiu zachowań ludzkich.

<sup>25</sup> Chryzyp odwołuje się do tych słów (E u z e b i u s z, *Przygotowanie do Ewangelii*, 6 = 2. 999; A u l u s G e l i u s z, *Noce attyckie*, 7. 2 = 2. 1000).



stów. Jeśli tak, to wszelkie działanie jest z góry zdeterminowane, a więc zła nie można uniknąć. Jest to bardzo trudny problem predestynacji i zmagali się z nim myśliciele różnych orientacji filozoficznych i teologicznych. W każdym razie, gdyby przestępca próbował tłumaczyć, że jego czyny były wyznaczone przez przeznaczenie, a więc nie powinien być karany, stoik może zawsze odpowiedzieć, iż kara była mu przeznaczona – gdy złapany na kradzieży niewolnik powiedział: „jest mi przeznaczone kraść”, Zenon dodał: „i dostawać baty” (DL 7. 23). Podobnie zresztą odpowiada Chryzyp na pytanie, czy warto wezwać doktora, jeśli wyzdrowienie lub niewyzdrowienie jest pacjentowi przeznaczone, mówiąc, że tak samo przeznaczone jest wezwanie doktora, jak i wyzdrowienie; owe wydarzenia są współwyznaczone (C y c e r o n, *O przeznaczeniu*, 28-30 = 2. 956). Tak więc, jak mówi Chryzyp, „jeśli wiedziałbym, że jest nieuniknione, bym był chory, to skieruję swe skłonności w tym kierunku” (E p i k t e t, *Diatryby*, 2. 6 = 3. 191). Nawiasem mówiąc, gdy Klitajmestra w *Ofiarnicach* Ajschylosa mówi swemu synowi Orestesowi, że przeznaczone jej było zabić swego męża, Agamemnona, Orestes odpowiada, iż przeznaczenie wyznacza jej ten sam los (909-910).

Problem wolności i konieczności obecny jest też w czterowierszowej modlitwie Kleantesa:

Prowadź mnie, Zeusie i przeznaczenie,  
gdzie twoją wolą jest, bym szedł,  
gdyż będę podążał niezachwianie; gdy nie będę chciał,  
stawszy się zły, to i tak, powolny, będę podążał<sup>26</sup>.

Seneka (*Listy* 107. 10 = 1. 527) dodaje do swego wolnego tłumaczenia tego czterowiersza Kleantesa *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* – „los prowadzi godzącego się na to, a sprzeciwiającego się ciągnie”<sup>27</sup>. Zenon i Chryzyp używają innej metafory: pies przyczepiony do wozu może podążać za nim bez sprzeciwu, a gdy się sprzeciwi, wóz i tak go będzie ciągnął (H i p o l i t, *Przeciw herezjom*, 1. 21 = 2. 975)<sup>28</sup>. W podobnym duchu Polikse-

<sup>26</sup> E p i k t e t, *Fragmenty*, 53 = 1. 527.

<sup>27</sup> Nie jest do końca pewne, czy ów piąty wiersz jest dodatkiem Seneki, czy też jest tłumaczeniem nie zachowanego oryginału greckiego (J. D e l f e n, *Das Gebet des Kleantes an Zeus und das Schicksal*, „Hermes”, 99(1971) 175).

<sup>28</sup> M. Marcovich (*On the Origin of Seneca's „ducunt volentem fata, nolentem trahunt”*, „Classical Philology”, 54(1959) 120) przypuszcza, że metafora Chryzypa jest źródłem wiersza, który Seneka dodaje do tłumaczenia modlitwy Kleantesa, aczkolwiek bardziej prawdopodobne jest, że w metaforze psa wyrażona jest ogólnie przyjęta doktryna stoicka o nieuchronności losu, a nie że była ona podstawą modlitwy Kleantesa, a tym bardziej dodatku Seneki (H. D a h l-

na mówi do Odyseusza: „[...] pójdę za tobą, ponieważ muszę i ponieważ pragnę umrzeć” (E u r y p i d e s, *Hekabe*, 346-347)<sup>29</sup>. Szczęście polega na pogodzeniu się z przeznaczeniem i prawdą jest, że „w doktrynie stoików nie ma miejsca na nadzieję”, gdyż wszystko jest „z góry wyznaczone niezmienną decyzją”. Doktryna ta to „mistyryzm pogodzenia się [z losem – przyp. A. D.]. Człowiek czyni nieco więcej ponad akceptację Boskiego planu; podziwia on, wychwala go i znajduje szczęście w przyjęciu całą duszą urzeczywistnienia się tego planu”<sup>30</sup>.

Trzeba jednak przyznać, że stoicy próbowali poradzić sobie z problemem pogodzenia wolności, konieczności i przeznaczenia<sup>31</sup>. Kleantes miał powiedzieć, że opatrność, tj. wola boska, nie jest tym samym, co przeznaczenie, tj. łańcuchem przyczynowo-skutkowym, bo chociaż „wyroki opatrności dokonują się w wyniku przeznaczenia”, jednak „to, co dokonuje się w wyniku przeznaczenia, nie musi być rezultatem opatrności” (C h a l c i d i u s, *Komentarz do Timajosa*, 144 = 2. 933), co pozostaje w zgodności z poglądem wyrażonym w hymnie. Interpretować to stwierdzenie można w ten sposób, że każdy skutek ma przyczynę, lecz nie każdy skutek zgodny jest z wolą boską.

Chryzyp, aby „uciec od konieczności, a zachować przeznaczenie”, tj. zachować przyczynowość zjawisk, odróżniał przyczyny zupełne i zasadnicze (*perfectae et principales*) od wspierających i bezpośrednich (*adiuvantes et proximae*), przy czym te drugie, w przeciwieństwie do pierwszych, mogą nie być „w naszej mocy” (*in nostra potestate* – C y c e r o n, *O przeznaczeniu*, 39-41 = 2. 974; *aliquid in nobis* – A u l u s G e l i u s z, *Noce attyckie*, 7. 2. 15 = 2. 977; ἐφ’ ἡμῖν – A l e k s a n d e r z A f r o d y z j i, *O przeznaczeniu*, 13 = 2. 979)<sup>32</sup>. Ilustruje to przykład cylindra, który – gdy zostanie popchnięty – zaczyna się staczać z góry „dzięki własnej sile i naturze” (C y c e r o n, *O przeznaczeniu*, 42-43 = 2. 974; A u l u s G e l i u s z, *Noce attyckie*, 7. 2. 11 = 2. 1000). Kontynuacja staczania się cylindra jest ściśle zdeterminowana i jest efektem zasadniczych przyczyn, tj. ruchu

m a n n, *Nochmals „ducunt volentem fata, nolentem trahunt”*, „Hermes”, 105(1977) 344).

<sup>29</sup> Na związek tego fragmentu *Hekuby* z tetrastychem Kleantesa zwrócił uwagę Karl Praechter (*Zu Kleanthes Frgm. 91. Pears.*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 12(1899) 303; *Zu Kleanthes Fr. 91 P. 527 v. A.*, „Philologus”, 67(1908) 154).

<sup>30</sup> A.-J. F e s t u g i è r e, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley: University of California Press 1954, s. 110.

<sup>31</sup> Analizy stoików wyznaczają początek prób rozwiązania problemu wolnej woli i determinizmu. Zob. P. H u b y, *The First Discovery of the Freewill Problem*, „Philosophy”, 42(1967) 358; J. B. G o u l d, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden: Brill 1970, s. 152.

<sup>32</sup> Termin τὸ ἐφ’ ἡμῖν stanie się kluczowym terminem u Epikteta.

naturalnego powodującego, że ciężkie ciało zdąża w dół, co dziś nazwalibyśmy siłą grawitacji. Przyczyny bezpośrednie zapoczątkowały ten ruch i mogą również odwrócić jego naturalną tendencję, gdy np. coś stanie cylindrowi na drodze, aczkolwiek i te bezpośrednie przyczyny wyznaczone są przeznaczeniem. Ta obrona wolności wyboru niemal od początku była nieprzekonująca i dość wcześnie spotkać się można z zarzutem, że Chryzypowa wolność to połowiczne zniewolenie (cynik Ojnomaos – E u z e b i u s z, *Przygotowanie do Ewangelii*, 6. 7. 2, 14 = 2. 978). Bo jeśli ta sama przyczynowość rządzi człowiekiem i całą przyrodą, to można też mówić, że „coś leży w mocy harfy, piszczałki czy innego instrumentu, gdy są przez kogoś używane, co jest przecież absurdem” (N e m e z j u s z, *O naturze ludzkiej*, 35 = 2. 991).

Zeus panuje nad przyrodą i tak jak oświetla błyskawicą ciemne chmury, tak może i oświecić ludzi w ich niewiedzy i ślepotcie. Stoicki Zeus jest wszak logosem, mądrością i ogniem, a więc światłem. Żli w swym szaleństwie (ἄνοια) przeciwstawiają się prawu przyrody, co w gruncie rzeczy jest wynikiem niewiedzy (ἄγνοια – por. DL 7. 93, gdzie zło jest określone jako niewiedza). Powszechnie prawo to przenikający wszystko zdrowy rozum tożsamy z Zeusem<sup>33</sup>. Szczęście polega na życiu zgodnie z tym prawem (DL 7. 88). Należy więc poznać owo prawo, by poznać dobro, by stać się dobrym. Nawet jeśli los jest przeciwny człowiekowi, człowiek winien się z nim zgodzić, gdyż ta zgoda jest podstawowym warunkiem dobra moralnego. Przeciwdziałanie się losowi prowadzi do zła i w ostatecznym rachunku i tak na nic się nie zda, gdyż rezultat czynów wpływających ze złych motywów obróci się przeciw człowiekowi (w. 31), a Zeus i tak potrafi zharmonizować to, co złe, z tym, co dobre (w. 20).

Zdaniem stoików człowiek nie powinien nigdy zapominać, że istotą Boga jest rozumność – Bóg jest Logosem – i że człowiek jest częścią Boga, „częścią umysłu boskiego zamkniętą w ciele” (S e n e k a, *Listy*, 66. 12; E p i k t e t, *Diatryby*, 1. 14. 6). Ponadto „nie ma dobra jak tylko tam, gdzie jest miejsce na rozum”. Bóg jest dobry z natury, człowiek staje się dobry poprzez praktykę<sup>34</sup>. Ćwiczenie umysłu jest zarazem ćwiczeniem natury mo-

<sup>33</sup> Powszechny rozum stanowić ma aspekt duchowy immanentnego Boga i ma być przeciwieństwem materialnej błyskawicy (J a m e s, art. cyt., s. 32).

<sup>34</sup> S e n e k a, *Listy*, 124. 13-14. „Każdy [człowiek – przyp. A. D.; też niżej] jest źródłem [...] swych działań, co wystarcza, by go uważać za odpowiedzialnego [za nie], gdyż zależy to również od nas, by zmienić własną naturę zamiast zadawać się podążaniem za nią. Argumentacja Chryzypa odnosi się do odpowiedzialności, lecz nie do wolności” (J.-J. D u h o t, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris: Vrin 1989, s. 262).

ralnej, jest trenowaniem dobra. Jednakże bycie dobrym jest wyłącznie przywilejem mędrców i szczebel ten bywa niezwykle rzadko osiągalny. Ten intelektualizm i perfekcjonizm etyczny stoików miałby więc dość pesymistyczny wydźwięk, gdyby nie to, że w ostatecznym rachunku człowiek może – i powinien – liczyć na Boga (w. 33-36). Nie pozbawiona racji jest uwaga, że właśnie hymn Kleantesa jest zamierzony jako część tego procesu odrodzenia moralnego<sup>35</sup>. Owa świadomość liczenia na Boga powoduje, że człowiek powinien pozostawać w jak najbliższym kontakcie z Bogiem poprzez wielbienie Go. W tym sensie stwierdzenie, że słuszne (θέμις) jest, by wszyscy śmiertelnicy zwrócili się ku Bogu (w. 3), i że nie ma większego przywileju (γέρας) niż wielbienie Boga (w. 38-39), ma nie tylko charakter wdzięczności, lecz zawiera też odcień nakazu<sup>36</sup>.

Mitologicznym atrybutem Zeusa jest błyskawica i mówi o niej Kleantes w swym hymnie dwukrotnie – raz w liczbie pojedynczej, raz w mnogiej (w. 10, 33). To prawda, błyskawica, „dzięki której uderzeniu dokonują się wszelkie dzieła w przyrodzie” (w. 11)<sup>37</sup>, „nie jest niczym innym, jak czystym, eterycznym ogniem, który Kleantes i Zenon ostro odróżniają od ziemskiego”<sup>38</sup>, natomiast błyskawice (liczba mnoga) są właśnie ziemskim ogniem. Ogień ziemski niszczy, eteryczny zaś daje życie, jest materiałem Słońca i innych ciał niebieskich (C y c e r o n, *O naturze bogów*, 2. 40 = 1. 504). Słońce nadaje rzeczom spajającą siłę (συνεκτικὸς τόνος – P l u t a r c h, *O zasadzie zimna* = 2. 407), która nadaje spójność wszystkim rzeczom i harmonię światu (K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobier-*

<sup>35</sup> T h o m, art. cyt., s. 57. Thom kończy swój artykuł słowami: „Kleantes nie wierzył, że problem zła może być rozwiązany bez Boskiej pomocy; człowiek potrzebuje Boga, by dokonać postępu moralnego”.

<sup>36</sup> Podkreśla się, że θέμις znaczy nie tylko „prawo”, lecz i „obowiązek” (A. D i r k z w a g e r, *Ein Abbild der Gottheit haben und Weiteres zum Kleanthes-Hymnus*, „Rheinisches Museum für Philologie”, 123(1980) 359), aczkolwiek nie jest to powszechnie przyjmowane (S. R. S l i n g s, *Θέμις im Hymnos des Kleanthes*, tamże, 125(1982) 188 n.). Ponadto γέρας znaczy nie tylko „przywilej”, lecz i dar składany Bogu (P. A. M e i j e r, *Γέρας in the Hymn of Cleanthes on Zeus*, tamże, 129(1986) 31-35), co Sier (art. cyt., s. 108) uważa za mało prawdopodobne w kontekście hymnu Kleantesa.

<sup>37</sup> Koniec tego wiersza odczytuje się jako ἔργα τελεῖται (Zuntz, Meunier, Adam, Long/Sedley: ἔργα βέβηκεν). Gdy odczytywać go jako ἐρρίγα<σιν> (Ursinus, Mohnike, Pearson), tłumaczenie wiersza brzmi: „gdyż z powodu jego uderzenia wszystko w przyrodzie drży [ze strachu]”. Lecz świat stoików nie drży ze strachu przed uderzeniami błyskawicy, jak słusznie zauważa Zuntz (*Zum Kleanthes-Hymnus*, s. 295); przyjęta tu lekcja lepiej też uwidacznia wpływ Heraklita (22 B 64), którego zdaniem „błyskawica kieruje wszystkim” (M. M e u n i e r, *Hymnes philosophiques*, Paris: L’Artisan du Livre 1935, s. 40).

<sup>38</sup> P o h l e n z, dz. cyt., s. 119; S t o b e u s z, 1. 25. 5 = 1. 120, 1. 504.

ce, 5. 48 = 1. 502). Kleantes definiuje *tonos* jako „uderzenie ognia” (P l u t a r c h, *Sprzeczności stoików*, 1034 d = 1. 563). Uderzenie błyskawicy z w. 13 uważać więc można za *tonos*, który umacnia wszystko. Stoicy mówią też o ogniu twórczym (πῦρ τεχνικόν) i nietwórczym (πῦρ ἀτεχνον), który jest jednym z czterech klasycznych elementów obok wody, ziemi i powietrza. Jest to niewątpliwy wpływ Heraklita na Kleantesa i na całą myśl stoików. Wpływ ten jest na tyle wyraźny, że uzasadnia określenie Heraklita jako patrona Kleantesa<sup>39</sup>. R. Hirzel<sup>40</sup> argumentował przeszło sto lat temu, że za elementy filozofii Heraklita w stoicyzmie odpowiedzialny jest przede wszystkim Kleantes. Kleantes napisał cztery księgi komentarzy do Heraklita (DL 7. 174), a obecność myśli Heraklita w hymnie Kleantesa jest niewątpliwa i często podkreślana<sup>41</sup>. Oprócz uznania ognia za zasadę wszechświata wpływ ten widzieć można w roli Logosu w funkcjonowaniu przyrody (22 B 1; B 2), roli prawa powszechnego (B 114) czy w widzeniu harmonii za przeciwieństwami przejawiającymi się w przyrodzie (B 67; B 102).

W wierszach 12-13 hymnu najpełniej przejawia się panteizm stoicki: Zeus kieruje powszechnym rozumem, który wszystko przenika<sup>42</sup>. Jak wiadomo, dla Platona świat został ukształtowany przez Demiurga, który jest transcendentny w stosunku do świata; dla Arystotelesa świat jest odwieczny – Bóg jest tylko przyczyną celową. Dla stoików Bóg jest przyczyną immanentną, gdyż świat jest formą istnienia Boga. Zenon i Chryzyp, a potem Posejdonios powiadają, że „substancją Boga jest cały świat i niebo” (DL 7. 148). Można jednak było odróżnić bardziej szlachetne części świata i utrzymywać, że Bogiem jest ogień (A u g u s t y n, *Przeciw akademikom*, 3. 17. 38 =

<sup>39</sup> Z u n t z, *Zum Kleanthes-Hymnus*, s. 297.

<sup>40</sup> *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Bd. II, Leipzig: Hirzel 1882, s. 115-182. Zob. A. A. L o n g, *Stoic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, s. 55 n.

<sup>41</sup> Na przykład: N e u s t a d t, art. cyt., s. 396-399; Z u n t z, *Zum Kleanthes-Hymnus*, s. 296-299; L o n g, dz. cyt., s. 46-57; G l e i, art. cyt., s. 584 n.

<sup>42</sup> Następujący po nich wiersz 14 uważa się za nieautentyczny, gdyż, m.in., nic nowego nie dodaje do tego, co powiedziano, i mało prawdopodobne jest użycie frazy διὰ πάντος po frazie διὰ πάντων w w. 12 (P e a r s o n, dz. cyt., s. 277). Możliwe jest, że wiersz ten zapełnia lukę, w której były wiersze kontynuujące wiersz 13, wymieniając inne zjawiska i części przyrody, podobnie jak odnaleźć to można w hymnie do Wenus otwierającym filozoficzny poemat Lukrecjusza, który to hymn zdradza wpływy hymnu Kleantesa. U. von Wilamowitz-Moellendorff (dz. cyt., Bd. I, s. 326, 328) powiada, że po wierszu 13 winno być coś w rodzaju: „[...] w hulających wiatrach, kipiących falach, w kamieniach, roślinach i zwierzętach, we wszystkim, co oddycha, działa ożywczo twa błyskawica”. Por. N e u s t a d t, art. cyt., s. 393-395.

1. 146), czyli wspomniany już ogień twórczy, eter (C y c e r o n, *O naturze bogów*, 2. 58) czy wreszcie dusza (*pneuma*) świata (tamże, 2. 30; Aetius 1. 7. 17 = 1. 532). Bóg jest też przeznaczeniem, czyli siłą poruszającą materię (Aetius 1. 27. 5 = 1. 176), prawem powszechnym, „którym jest wszystko przenikający zdrowy rozum” (DL 7. 88). Zdaniem Kleantesa Logos jest „duchem (*spiritus*) przenikającym wszechświat” (T e r t u l i a n, *Apologia*, 21 = 1. 533). Kleantes wręcz utrzymywał, że wszechświat jest Bogiem (C y c e r o n, *O naturze bogów*, 1. 37); podobnie wyraża się Chryzyp. Jest to doprowadzony do skrajności pogląd Heraklita o obecności Logosu w świecie. Podczas gdy Heraklit nie utożsamia świata z Logosem, stoicy nie cofają się przed tą panteistyczną doktryną. Bóg Heraklita jest immanentny w przyrodzie i wyznacza jej bieg. Bóg stoików jest przyrodą<sup>43</sup>.

Interesujące jest zakończenie hymnu, w którym Kleantes oznajmia, że nie ma nic wznioślejszego dla bogów i ludzi, jak wielbić prawo powszechne, a więc Boga. Bogowie mają wielbić Zeusa? Stoicy mówili o bogach, lecz „w swych prywatnych wynurzeniach stoika przyciągał szczególnie najwyższy Bóg”<sup>44</sup>. Przykładem takich prywatnych wynurzeń jest właśnie hymn Kleantesa. Ściśle rzecz bowiem biorąc, tylko Zeus jest bogiem, gdyż inni bogowie są śmiertelni, podlegając anihilacji w kosmicznej konflagracji. Chryzyp powiada: Zeus jest wieczny, bogowie giną, Zeus jest niezniszczalny (P l u t a r c h, *Sprzeczności stoików*, 1052 a = 2. 1049). Bogowie mają określoną postać; gwiazdy są bogami (C y c e r o n, *O naturze bogów*, 1. 37). Ludzie są najszlachetniejszymi z żywych istot, nie są jednak doskonali, gdyż muszą jeść, ubierać się, słowem, troszczyć się o ciało. Ciało jest więc tyranem i zaniedbywanie go prowadzić może do choroby i do śmierci (S e k s t u s, *Przeciw matematykom*, 9. 89-91).

W kontekście filozofii wczesnej Stoi hymn Kleantesa zajmuje dość szczególną pozycję. Otóż system stoicki jest monistyczny. W przeciwieństwie do platonizmu istnieją tylko indywidua, w przeciwieństwie do perypatetyzmu – owe indywidua są ciałami. W szczególności nie ma czegoś takiego jak forma. W przeciwieństwie do atomizmu wszystko jest zdeterminowane. Ponieważ jednak świat nie jest doskonały, co pewien czas ma miejsce kosmiczna konflagracja, w której to wszystko zostaje zniszczone ogniem oprócz – ognia twórczego, którym jest Bóg. Po konflagracji świat zostaje odtworzony i bieg

<sup>43</sup> Na podstawie wiersza 5 Hirzel (dz. cyt., Bd. II, s. 201-210) przypuszcza, że Kleantes nie był jednak pełnym panteistą.

<sup>44</sup> M. J. L a g r a n g e, *La religion des Stoiciens av. J.-C.*, „Revue thomiste”, 11(1928) 52.

zdarzeń jest identyczny z tym, co miało miejsce w cyklu poprzednim i będzie miało w cyklu następnym. Trudno więc mówić o wolności indywidualnej w świecie stoików. Ta jednolitość świata i ścisły determinizm powodują, że wszelkie dziedziny wiedzy są bardzo mocno powiązane z sobą. Poznanie przyrody oznacza poznanie Boga, a życie zgodne z tą wiedzą jest życiem i rozumnym, i szczęśliwym. Etyka jest więc konsekwencją fizyki, a teologia jest odwrotną stroną fizyki. W rzeczywistości stoicy nie wyróżniali nawet teologii jako osobnej dziedziny filozofii, gdyż filozofia dzieliła się – ich zdaniem – na fizykę, etykę i logikę (DL 7. 39). Jeśli cnota jest wiedzą, a wiedza wiedzie do szczęścia, to rozwój intelektualny jest zarazem rozwojem moralnym. Z tego punktu widzenia logika jest narzędziem etyki. I rzeczywiście stoicy poświęcili logice dużo uwagi, dając początek logice zdań, będącej dużym krokiem naprzód w stosunku do logiki nazw rozwiniętej przez Arystotelesa. Jednakże ten intelektualizm w traktowaniu filozofii w ogóle, a etyki w szczególności, obecny przede wszystkim w dziełach Chryzypa, powoduje, że niebezzasadny jest zarzut, iż Chryzyp był „suchym, pozbawionym fantazji dialektykiem”<sup>45</sup>. Również Zenon nie przejawiał szczególnego zainteresowania teologią. W tym kontekście niezwykle osobisty i pełen emocji hymn Kleantesa niewątpliwie świadczy, że „suchy i pozbawiony fantazji” system stoicki nie zaspokajał potrzeb duchowych nawet samych stoików. Ponieważ człowiek jest obrazem Boga, to można się zwracać do Boga tak samo, jak do człowieka. Toteż Bóg Kleantesa jest Bogiem osobowym, a w hymnie „wbrew wszelkiej filozofii dochodzi do głosu naturalna religijność, odczucie własnej niedoskonałości i pragnienie pomocy z niebios” i w tym wołaniu o pomoc „możemy zapomnieć o dogmatach stoickich i, w rzeczy samej, o wszelkich dogmatach”<sup>46</sup>. Trudno przypuścić, że hymn ten jest „zaledwie metaforą”<sup>47</sup>. Gdy więc Kleantes powiada, że poezja jest „najbliższa prawdzie teologicznej”, czyni to w celu

<sup>45</sup> Von Wilamowitz-Moellendorf, dz. cyt., Bd. I, s. 317.

<sup>46</sup> Tamże, s. 324 n. W bardziej stonowany sposób W. Cassidy (*Cleanthes' Hymn to Zeus*, [w:] *Prayer from Alexander to Constantine: A Critical Anthology*, ed. M. Kiley, London: Routledge 1997, s. 135) powiada, że hymn „zdaje się autentycznie religijnym dziełem, aktem człowieka, dla którego filozofia jest drogą zarazem duchową i intelektualną”. Trudno też pogodzić się z poglądem, że Bóg Kleantesa to „nieosobowy Bóg, z którym poeta próbuje nawiązać jakiś mistyczny kontakt, nie jest to Bóg mitu [...], lecz Bóg filozofów, by nie rzec, filologów: jest to sam Logos [...], dlatego też prośba Kleantesa winna być rozumiana jako prośba nie natury religijnej, lecz filozoficznej, jako próba opisanie natury Logosu” (Gleib, art. cyt., s. 590). Próba poznania natury Logosu-Boga nie wyklucza traktowania Go jako kogoś, do kogo można się zwracać jak do osoby.

<sup>47</sup> L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge: Harvard University Press 1966, s. 34.

podkreślenia konieczności osobowego traktowania Boga, do którego można się zwracać i mówić, co byłoby zupełnie nie na miejscu w suchej rozprawie filozoficznej. W przeciwnym razie po co używać formy poetyckiej, szczególnie w stoicyzmie, gdzie granica między rozważaniami teologicznymi a fizycznymi jest bardzo wąta? Poznanie praw logicznych pozwala na poznanie Logosu, poznanie fizyki wiedzy do poznania Boga, zasady aktywnej przyrody u Zenona i ognia u Chryzypa, poznanie psychologii człowieka pozwala na poznanie psychologii Boga, tak więc w celu wydobywania aspektu teologicznego, w celu ukazania stosunku człowieka do Boga należy odwołać się do formy przekazu, w której najlepiej to można uczynić, do poezji, gdzie wątek osobisty jest najlepiej widoczny.

Hymn jest nasycony elementami stoicyzmu, lecz zarazem przekracza tę filozofię, świadcząc o jej nieadekwatności wobec potrzeb duchowych człowieka. Hymnem tym Kleantes otwiera nowy rozdział w rozwoju stoicyzmu: w średniej Stoi bardzo silne staną się elementy platonizmu, a więc filozofii, której starsza Stoa starała się wszelkimi siłami przeciwstawić. W późnej Stoi, rozwijanej w Rzymie, elementy religijno-etyczne staną się pierwszoplanowe. Badania dotyczące fizyki i logiki – owa „sucha i pozbawiona fantazji” część stoicyzmu – zostaną niemal zupełnie zarzucone.

#### BIBLIOGRAFIA

- A d a m J.: *The Vitality of Platonism and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press 1911.
- A p p e l W.: Zur Interpretation des 4. Verses Kleantes' Hymnus auf Zeus, „Eranos”, 82(1984) 179-183.
- Stoicorum veterum fragmenta, t. I-IV, ed. H. von Arnim, Leipzig: Teubner 1903-1924 [reprint – Dubuque: Brown 1967].
- C a s s i d y W.: Cleanthes' Hymn to Zeus, [w:] *Prayer from Alexander to Constantine: A Critical Anthology*, ed. M. Kiley, London: Routledge 1997, s. 133-138.
- C o l a c l i d è s P.: "Ἡχου μύμημα, „Glotta”, 46(1968) 58-60.
- D a h l m a n n H.: Nochmals *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, „Hermes”, 105(1977) 342-351.
- D e l f e n J.: Das Gebet des Kleantes an Zeus und das Schicksal, tamże, 99(1971) 174-183.
- D i r k z w a g e r A.: Ein Abbild der Gottheit haben und Weiteres zum Kleantes-Hymnus, „Rheinisches Museum für Philologie”, 123(1980) 359 n.
- D u h o t J.-J.: *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris: Vrin 1989.
- E d e l s t e i n L.: *The Meaning of Stoicism*, Cambridge: Harvard University Press 1966.
- E r r e n M.: *Die Phainomena des Aratos von Soloi*, Wiesbaden: Steiner 1967.



- F e s t u g i è r e A.-J.: Personal Religion among the Greeks, Berkeley: University of California Press 1954.
- G a i s e r K.: Das besondere μύμημα des Menschen bei Kleanthes, „Hermes”, 96(1968) 243-247.
- G i a n g r a n d e G.: Cleanthes' Hymn to Zeus, Line 4, „Carolla Londiniensis”, 2(1982) 95 n.
- G l e i R.: Der Zeushymnus des Kleanthes: Ansätze zu einer philosophischen Theo-Logie, [w:] „Ihr alle aber seid Brüder”, Würzburg: Echter 1990, s. 577-597.
- G o u l d J. B.: The Philosophy of Chrysippus, Leiden: Brill 1970.
- H i r z e l R.: Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, Bd. II, Leipzig: Hirzel 1882.
- H u b y P.: The First Discovery of the Freewill Problem, „Philosophy”, 42(1967) 353-362.
- I n w o o d B.: Ethics and Human Action in Early Stoicism, Oxford: Clarendon Press 1985.
- J a m e s A. W.: The Zeus Hymns of Cleanthes and Aratus, „Antichthon”, 6(1972) 28-38.
- K i d d D.: [Komentarze] w: A r a t u s, Phaenomena, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- L a g r a n g e M. J.: La religion des Stoïciens av. J.-C., „Revue thomiste”, 11(1928) 46-68.
- L o n g A. A.: Stoic Studies, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- S e d l e y D. N.: The Hellenistic Philosophers, Cambridge: Cambridge University Press 1987.
- M a r c o v i c h M.: Zum Zeushymnus des Kleanthes, „Hermes”, 94(1966) 245-250.
- On the Origin of Seneca's *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, „Classical Philology”, 54(1959) 119-120.
- M e i j e r P. A.: Γέρας in the Hymn of Cleanthes on Zeus, „Rheinisches Museum für Philologie”, 129(1986) 31-35.
- M e u n i e r M.: Hymnes philosophiques, Paris: L'Artisan du Livre 1935.
- M o h n i k e G. Ch. F.: Kleanthes der Stoiker, Greifswald: Mauritius 1814.
- N e u s t a d t E.: Der Zeushymnos des Kleanthes, „Hermes”, 66(1931) 387-401.
- N o r d e n E.: Agnostos Theos, Leipzig: Teubner 1913.
- Die antike Kunstprosa, Leipzig: Teubner 1898.
- O c h m a n J.: Historia filozofii żydowskiej, cz. I, Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego 1992.
- P e a r s o n A. C.: The Fragments of Zeno and Cleanthes, London: Clay 1891 [reprint – New York: Arno Press 1973].
- P o h l e n z M.: Kleanthes' Zeushymnus, „Hermes”, 75(1940) 117-123.
- Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. II, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1948.
- P r a e c h t e r K.: Zu Kleanthes Frgm. 91. Pears., „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 12(1899) 303 n.
- Zu Kleanthes Fr. 91 P. 527 v. A., „Philologus”, 67(1908) 154-158.
- R e n e h a n R.: *The Collectanea Alexandrina*: Selected Passages, „Harvard Studies in Classical Philology”, 68(1964) 362-388.
- S i e r K.: Zum Zeushymnos des Kleanthes, [w:] Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom, hrsg. von P. Steinmetz, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1990, s. 93-108.
- S l i n g s S. R.: Θέμς im Hymnos des Kleanthes, „Rheinisches Museum für Philologie”, 125(1982) 188 n.
- T h o m J. C.: The Problem of Evil in Cleanthes' *Hymn to Zeus*, „Acta classica”, 41(1998) 45-57.

- W a c h s m u t h C.: [Przedmowa i komentarze] w: Ioannis Stobaei Anthologium, Bd. I, Berlin 1884 [reprint – Berlin: Weidmann 1958].
- W a t a n a b e A. T.: Cleanthes, Fragments: Text and Commentary, Urbana-Champaign: University of Illinois at Urbana-Champaign 1988 (rozprawa doktorska).
- W e b s t e r T. B. L.: Hellenistic Poetry and Art, London: Methuen 1964.
- W i l a m o w i t z - M o e l l e n d o r f f U. von: Reden und Vorträge, Bd. I, Berlin: Weidmann 1925<sup>4</sup> [reprint – Dublin: Weidmann 1967].
- Z u n t z G.: Zum Kleantes-Hymnus, „Harvard Studies in Classical Philology”, 63(1958) 289-308.
- Vers 4 des Kleantes-Hymnus, „Rheinisches Museum für Philologie”, 122(1979) 97 n.

#### CLEANTHES' HYMN

##### S u m m a r y

Cleanthes' hymn is unique among extant fragments of the Early Stoa in respect to its form and its content. Cleanthes says that poetry is closest to theological truth and the truth that Cleanthes brings to the fore more than other Stoics is the personal character of God. God is a person and men can, and ought to, treat him accordingly by directing their prayers and worship to him. The hymn indicates that the Stoics were not fully satisfied with the discussion of theological matters in philosophical treatises in the context of physics, cosmology, and logic. The knowledge of logical laws allows man to know Logos, the knowledge of physics leads to the recognition of God as an active principle and designing fire. To see what is a proper relation of man to God, a literary form should be used in which the personal character of this relation is best seen. Cleanthes' hymn is saturated with the Stoic philosophy, but it also goes beyond this philosophy by indicating its inadequacy in respect to fulfilling spiritual needs of man. With this hymn, Cleanthes becomes a forerunner of the Roman Stoicism with its emphasis placed on religion and ethics.

*Summarized by Adam Drozdek*

**Słowa kluczowe:** stoicyzm, Kleantes, religia.

**Key words:** Stoicism, Cleanthes, religion.