

UNIwersYTET RZESZOWSKI
Kolegium Nauk

Jarosław Brenkacz

Nr albumu: 91139

Kierunek: Filozofia

Tytuł pracy:

Filozof na tronie. Postawa Marka Aureliusza wobec chrześcijan

Praca doktorska

Praca wykonana pod kierunkiem

dra hab. Przemysław Paczkowski prof. UR

SPIS TREŚCI

Wstęp	4
Rozdział I: Marek Aureliusz jako człowiek i filozof	24
1. Biografia Marka Aureliusza - młodość i edukacja.....	24
1.1. Źródła naszej wiedzy o Marku Aureliuszu.....	24
1.2. Młodość i edukacja.....	25
1.3. Praca nad charakterem.....	29
2. Marek Aureliusz jako filozof.....	31
2.1. Czym była filozofia antyczna?.....	31
2.2. Filozofia stoicka a poglądy Marka Aureliusza.....	34
2.3. <i>Rozmyślania</i> jako dzieło filozoficzne.....	42
3. Profil moralny i postawa obywatelska Marka Aureliusza.....	43
3.1. Stosunek do śmierci.....	44
3.2. Rola ćwiczeń duchowych w kształtowaniu charakteru Marka.....	45
3.3. Cnoty moralne Marka Aureliusza.....	47
3.4. Profil moralny Marka jako władcy.....	48
3.5. Moralność Marka a nauka chrześcijańska.....	54
Rozdział II: Marek Aureliusz jako władca imperium	60
1. Prawne i ustrojowe fundamenty Rzymu.....	60
1.1. Rzymska definicja prawa.....	60
1.2. Rys historyczny organizacji państwa rzymskiego.....	63
1.3. Akty prawne i urzędy.....	64
2. Marek Aureliusz jako strażnik i wykonawca prawa.....	68
2.1. Przygotowanie Marka do zarządzania państwem.....	68
2.2. Stoickie wartości w politycznej praktyce Marka Aureliusza.....	71
2.3. Marka ideał sprawiedliwości w świetle postawy wobec chrześcijan.....	75
3. Reformy prawne wprowadzone za rządów Marka Aureliusza.....	77
3.1. Rodzina.....	78
3.2. Niewolnictwo.....	84
3.3. Walki gladiatorów.....	91
4. <i>Pax Romana</i> jako cel rządów Marka Aureliusza.....	93
4.1. Rzymska polityka podbojów.....	94
4.2. Rządy Marka Aureliusza.....	105

4.3. Zarządzanie imperium - podsumowanie.....	108
Rozdział III: Chrześcijaństwo w epoce rządów Marka Aureliusza.....	112
1. Chrześcijaństwo a judaizm.....	113
2. Pierwsze prześladowania w Rzymie.....	115
2.1. Przyczyny prześladowań.....	115
2.2. Prześladowania za Domicjana.....	119
2.3. Czasy Hadriana i Antonina.....	123
3. Postawa chrześcijan.....	124
3.1. Źródła historyczne dotyczące prześladowań chrześcijan.....	125
3.2. <i>Passio</i> św. Polikarpa.....	125
3.3. <i>Akta męczenników scylitańskich</i>	128
4. Wydarzenia w Lyonie.....	130
5. Rzymskie społeczeństwo wobec chrześcijaństwa i chrześcijańscy apologety.....	132
5.1. Chrześcijaństwo w ocenie prawa rzymskiego.....	134
5.2. Chrześcijaństwo a religia obywatelska.....	139
5.3. Chrześcijanie w ocenie rzymskich elit intelektualnych.....	141
5.4. Apologety w polemice z oskarżeniami.....	143
6. Rola Marka Aureliusza w prześladowaniach chrześcijan.....	154
Zakończenie.....	159
Bibliografia.....	165

Wstęp

Chciałbym w niniejszej pracy przeanalizować stosunek Marka Aureliusza - cesarza rzymskiego w latach 161-180, a zarazem wybitnego filozofa stoickiego - do religii chrześcijańskiej oraz jego rolę w prześladowaniach chrześcijan. Zagadnienie to wydaje mi się interesujące nie tylko z punktu widzenia historyka, badającego antyk. Wkracza ono w dziedzinę etyki, wywołuje pytanie o spójność i „prawdę” postawy filozoficznej, czyli o zgodność życia filozofa z głoszonymi przez niego ideałami. Z drugiej strony, pozwala poddać ocenie jedną z najbardziej wpływowych idei klasycznej filozofii greckiej - Platoński pomysł oddania władzy filozofom, aby uczynić państwo sprawiedliwym i służącym dobru obywateli. Marek Aureliusz *był* filozofem na tronie, rządził najpotężniejszym imperium świata antycznego, miał okazję oddać swą filozoficzną mądrość w służbę sprawiedliwości. Czy to faktycznie zrobił? Czy wierzył w możliwość zmiany świata i ludzi przez właściwe, mądre rządy? Czy w ogóle jego filozoficzne poglądy miały wpływ na sposób sprawowania przez niego władzy? W szczególności - czy głęboko humanitarna, oparta na oryginalnie sformułowanej idei miłości bliźniego, braterstwa, wspólnoty losu, stoicka etyka cesarza znalazła swój wyraz w jego stosunku do wyznawców nowej wiary chrześcijańskiej, która zdobywała sobie coraz większą popularność w Cesarstwie? Znane nam fakty wydają się zmuszać do negatywnej odpowiedzi na większość z tych pytań, choć nie na wszystkie. Marek Aureliusz doprowadził do pewnych zmian w prawie, stosował praktykę, którą można oceniać jako humanitarną, np. zakazał walk gladiatorów na ostrą broń i ulżył losowi niewolników. Ale jednocześnie jego rządów w żaden sposób nie da się określić jako „rewolucyjnych”, kontynuował z pełnym przekonaniem politykę swoich poprzedników, Antoninów. W jego stosunku do chrześcijan, do wytaczanych im procesów, nie widać ani chęci weryfikowania wyroków, ani przejawów jakiegś daleko idącej tolerancji. Jak to wytłumaczyć? Jak można pogodzić stoicką etykę z faktyczną zgodą na prześladowania chrześcijan?

Aby to wyjaśnić, należy, po pierwsze, przyjrzeć się dokładnie owej etyce, zrozumieć jej założenia i praktyczne konsekwencje. Należy także odnieść się do spornej kwestii wpływu filozoficznych poglądów Marka Aureliusza na prowadzoną przez niego politykę. Są bowiem

uczeni, którzy przeczą jakiegokolwiek istotnej zależności w tym obszarze¹, a są i tacy, którzy odmawiają mu nawet miana stoickiego filozofa².

Po drugie, trzeba spróbować zrozumieć, jak Marek Aureliusz oceniał wyznawców nowej religii. Nieliczne wypowiedzi samego cesarza na temat chrześcijan - te wprost, oraz te, w których możemy domyślać się ich przedmiotu³ - wydają się zgodne z powszechną oceną wykształconych warstw społeczeństwa rzymskiego. Należy zatem przytoczyć krytyczne opinie o religii chrześcijańskiej, jakie formułowano w tamtych czasach, zbadać ich zasadność i skonfrontować z odpowiedziami chrześcijańskich apologetów. Pomocne w tym będą relacje z procesów chrześcijan oraz zachowane pisma, zarówno krytyków, jak i obrońców. Być może pozwoli nam to ostatecznie zrozumieć postawę Marka Aureliusza, bez konieczności przyjmowania niepochlebnego wniosku o braku harmonii między *logos* jego filozofii, a *ergon* jego rządów⁴.

Marek Aureliusz, jako filozof i władca, doczekał się wielu znakomitych opracowań. Interesujący mnie problem - mimo że intrygował wielu nowożytnych biografów Cesarza, a także historyków Kościoła⁵ - nie jest bynajmniej szeroko przebadany. Wynika to z braku źródeł pozwalających na postawienie precyzyjnej tezy. Jak wspomniałem, sam Marek Aureliusz na temat chrześcijan wypowiada się bardzo niewiele. W *Rozmyśleniach* chrześcijanie wspomniani są z imienia tylko raz, w nieprzychylnym kontekście, jako przejawiający prosty upór i przybierający tragiczną maskę na procesach⁶. Dysponujemy natomiast testimoniami dotyczącymi pism z tego okresu (oraz nieco późniejszych), prezentujących krytyczną ocenę religii chrześcijańskiej, pozwalających zrozumieć nastawienie pewnych warstw społeczeństwa rzymskiego do nowej religii. Najbardziej interesujące jest tu dzieło Celsusa *Prawdziwe słowo*, którego treść znamy dzięki odpowiedzi

¹ Pierre Grimal, dla przykładu, dostrzega tu co najwyżej zgodność, nie zaś wpływ, podkreślając, że Marek w swoich decyzjach politycznych kierował się rzymską tradycją, a nie stoicyzmem. Zob. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, przeł. A. Łukaszewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 217.

² Zob. J. M. Rist, *Are You a Stoic? The Case of Marcus Aurelius*, w: *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. III, ed. B. F. Meyer, E. P. Sanders, London 1983, s. 23.

³ Szczegółowy wykaz tych odniesień zamieszczam w rozdz. III. Większość uczonych uważa je za autentyczne. Ale nawet ci, którzy sądzą, że są one późniejszymi wstawkami, oceniają je jako zgodne z poglądami Marka Aureliusza; por. J. M. Rist, *Religijność Marka Aureliusza a chrześcijaństwo*, przeł. M. Przychodzeń, w: *Teoria i praktyka polityczna Marka Aureliusza*, red. K. Marulewska, Seria „Idee i ludzie”, Tom 2, Wydawnictwo Teologia Polityczna i Centrum Europejskie Natolin, Warszawa 2010, s. 135.

⁴ Ideał harmonii między *logos* a *ergon* w życiu filozofa jako pierwszy głosił Sokrates w dialogach Platona. Stała się ona potem probierzem prawdziwości wszystkich filozoficznych poglądów. Por. na przykład: P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

⁵ Literaturę dotyczącą tej kwestii przywołuję w rozdz. III.

⁶ Zob. Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, XI. 3, przeł. M. Reiter, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988. Aluzje do chrześcijan zawierać mogą też następujące fragmenty *Rozmyślań*: I. 6, III. 16, VII. 68, VIII. 48, VIII. 51.

Orygenes⁷. Autorzy chrześcijańscy, wobec nasilających się ataków na ich religię, podjęli się zadania obrony swojej wiary, w wyniku czego powstało wiele apologii, w większości zachowanych do dzisiaj; stanowią one dla nas również ważne źródło. Mniej wartościowe pod względem historycznym, ale także przydatne, są późniejsze świadectwa męczeństwa chrześcijan. Mamy wreszcie szczegółowe relacje z procesów wytaczanych chrześcijanom w czasach Marka Aureliusza; prowadzili je podwładni mu konsulowie, czasem - jego przyjaciele i mentorzy (jak Fronton).

Mówiąc o badaniach nad filozofią i działalnością polityczną Marka Aureliusza, warto wspomnieć dwóch autorów, których prace wywarły duży wpływ na współczesny stan wiedzy. Każdy z nich miał ambicję zaprezentowania pełnego obrazu filozoficznych dokonań autora *Rozmyślań* oraz jego spójnego portretu jako człowieka. Przy okazji niejako dotknęli też w swych pracach interesującego nas problemu. Mam na myśli Pierre'a Grimala, autora monografii *Marek Aureliusz* oraz Pierre'a Hadota, spod którego pióra wyszła książka *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do 'Rozmyślań' Marka Aureliusza*⁸. Są to, w dodatku, dwa najobszerniejsze dzieła omawiające działalność polityczną i literacką Marka, dostępne w języku polskim.

Obaj autorzy rozpatrują nasz problem wyraźnie w kontekście politycznym, ale nieobce jest im pytanie o relację między wyznawanymi przez cesarza poglądami filozoficznymi a prezentowaną w praktyce politycznej surową postawą wobec chrześcijan. Pierre Grimal rozpoczyna od przytoczenia faktów, które każą z rezerwą podchodzić do hipotezy, iż Marek Aureliusz mógł, jako cesarz rzymski, chcieć w ogóle realizować platoński ideał króla-filozofa i pomysł wychowywania ludzi na lepszych obywateli za pomocą filozofii. Rzym - podkreśla Grimal - miał w tym względzie zupełnie inną tradycję niż Grecja, raczej niechętną filozofii i zaprzeczającą jakimukolwiek wpływowi filozoficznych koncepcji na powstanie i potęgę Rzymu⁹. Dodam, że źródeł owej niechęci można się chyba doszukiwać w słynnej wizycie poselskiej ateńskich filozofów w Rzymie oraz fatalnym wrażeniu, jakie na kultywujących tradycyjne rzymskie cnoty i prostomyślnych senatorach wywarły ich wystąpienia. Wiemy, że Karneades poddał wówczas sceptyckiemu ćwiczeniu pojęcie sprawiedliwości, co Katon Starszy ocenił jako wysoce demoralizujące, doprowadzając do

⁷ Zob. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986. Zrekonstruowane dzieło Porfiriusza *Przeciw chrześcijanom* (przeł. P. Ashwin-Siejkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006), prezentujące podobną krytykę, pochodzi z czasów nieco późniejszych.

⁸ Zob. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, przeł. A. Łukaszewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997; P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do 'Rozmyślań' Marka Aureliusza*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Warszawa 2004.

⁹ Pisał o tym Ciceron w *De Republica*; zob. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, *op. cit.*, s. 7.

wygnania posłów greckich z Rzymu, mimo że - a może właśnie dlatego, że - ich wykłady zachwyciły rzymską młodzież¹⁰. Wydarzenie to miało miejsce w 154 r. p.n.e., ale niechęć do abstrakcyjnych rozważań filozoficznych, podobnie jak do dogmatycznego wyznawania jakiegś filozoficznej doktryny, utrwaliła się w świadomości Rzymian. W czasach republikańskich filozofię zaczęto cenić jako fundament zasad moralnych i kształtowania cnót niezbędnych mężowi stanu. I chociaż w pierwszym stuleciu Cesarstwa spotykały filozofów często represje (Wespazjan kazał wypędzić filozofów z Rzymu), to w czasach Marka Aureliusza takie właśnie zadanie przypisywano filozofii powszechnie - ma ona kształtować wewnątrz władcy, nie zaś wyznaczać mu polityczne cele. W takim świetle przedstawia Grimal panowanie Marka Aureliusza¹¹. W podobny sposób próbuje też podejść do problemu prześladowania chrześcijan: „Raz jeszcze pojawia się problem związków między działaniami cesarza, a jego przekonaniami filozoficznymi. Co więcej, nie mamy wiedzy o osobistej odpowiedzialności Marka za te wydarzenia¹², wynikłe może jedynie z inicjatywy władz prowincjonalnych, które znalazły się w trudnej sytuacji w obliczu rozpasanych emocji ludu”¹³. Grimal nie podejmuje się głębszej analizy tej kwestii, proponuje jedynie spojrzeć na nią w świetle ogólnej postawy Marka jako władcy kierującego się wewnętrznymi cnotami i sprawiedliwością: „Nie ulega wątpliwości, że Marek Aureliusz z własnej woli i w pełni świadomości skazywał na śmierć chrześcijan. Niemalże nowożytnych historyków czyniło mu z tego powodu gwałtowne wyrzuty. Jednak trzeba przyznać, że nie wydaje się, by od niego wychodziła inicjatywa wynajdywania chrześcijan w celu ich tępienia. On jedynie stosował prawo, którego nie był autorem. Uważał, że chrześcijanie zasługują na karę z chwilą odmowy złożenia ofiar uznawanym bogom [...] To, co powiedzieliśmy o jego koncepcji bóstwa, wskazuje, że odmowa modlenia się do bogów i składania im ofiar była dla niego bezbożnością [...] człowiek, który w ten sposób popełnia występki, odcina się od wspólnoty obejmującej ludzi i bogów. A jego, cesarza, obowiązkiem jest postępować zgodnie z zasadą, że wszystkie działania służą osiągnięciu pełni życia społecznego. Jeśli ktoś postępuje nie licząc się z celami społeczeństwa, to takie działanie jest prawdziwym buntem [...] Na tym polega zbrodnia, jaką popełniają chrześcijanie. Stanowią oni zagrożenie dla porządku świata. Niewątpliwie nie wystarcza to, by zasłużyli na śmierć, jednak dają zgubny przykład”¹⁴. Grimal domyśla się możliwych rozterek cesarza w kwestii prześladowań, ale uważa, że

¹⁰ Zob. Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, [Plutarch Cat. Ma. 22], przeł. M. Brożek, t. 3, Wrocław 2006.

¹¹ Zob. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, *op. cit.*, s. 14.

¹² Chodzi o krwawy incydent w Lyonie, który miał miejsce w 176 r.

¹³ P. Grimal, *Marek Aureliusz*, *op. cit.*, s. 30.

¹⁴ Tamże, s. 293.

najważniejsze dla niego było przykładowe ukaranie przedstawicieli upartej i zabobonnej sekty. I chociaż sam nie kazał zapewne wyłapywać chrześcijan i zmuszać ich do porzucenia wiary, a w razie odmowy skazywać na śmierć, to pozostawił w tym względzie wolną rękę swoim urzędnikom i lokalnym władzom¹⁵.

Grimal należy do tych uczonych, którzy nie dostrzegają bezpośredniego związku między filozoficznymi poglądami Marka a jego politycznymi działaniami¹⁶, a *Rozmyślenia* ocenia on jako dzieło literacko nieopracowane, ponieważ pisane naprawdę jedynie „dla samego siebie”. Prezentuje ono jednak, według Grimala, oryginalną teorię wartości, odmienną od klasycznego stoicyzmu¹⁷, za to bliską późniejszemu chrześcijaństwu¹⁸.

Pierre Hadot napisał książkę, która w sposób rewolucyjny zmieniła nasz sposób patrzenia na literackie dzieło Marka Aureliusza i zaoferowała zupełnie nowy klucz do jego interpretacji. *Twierdza wewnętrzna* nie jest kolejną biografią cesarza-filozofa, lecz wprowadzeniem do jego *Rozmyślań*: „Spróbujemy [...] pokazać, co Marek Aureliusz chciał osiągnąć, pisząc swą książkę, określić gatunek literacki, do jakiego ona należy, zwłaszcza zaś jej związek z inspirującym ją systemem filozoficznym”¹⁹. Dzieło Marka Aureliusza odczytywano wcześniej po prostu jako dziennik - dość chaotyczny zbiór wspomnień, codziennych refleksji, zapamiętanych sentencji, będący wyrazem aktualnych wrażeń i stanów duszy autora. Dostrzegano pesymizm przebijający niemal z każdej strony *Rozmyślań*²⁰, podejrzewano, że był on wyrazem jakiegoś kryzysu tożsamości²¹. Pojawiły się nawet kuriozalne hipotezy o chorobie wrzodowej jako prawdziwym źródle poglądów Marka Aureliusza, jego oceny świata i losu człowieka²². Pierre Hadot zaproponował odczytanie *Rozmyślań* jako stoickich „ćwiczeń duchowych” (*askesis*) - systematycznie prowadzonych ćwiczeń medytacji, rządzonych ścisłą regułą i trójkowym schematem rozważań, odpowiadającym filozoficznym *topoi* wyodrębnionym wcześniej przez Epikteta²³. Stwierdził, że aby zrozumieć, czym jest to dzieło, należy je zinterpretować w świetle ogólnej koncepcji filozofii, jaka obowiązywała w epoce hellenistycznej: „W istocie, filozofia jest wówczas

¹⁵ Por. Tamże, s. 295.

¹⁶ Por. Tamże, s. 217.

¹⁷ Tamże, s. 263.

¹⁸ Tamże, s. 296.

¹⁹ P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna*..., op. cit., s. 5.

²⁰ Zob. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen 1912, s. 135 n.; J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, s. 286.

²¹ Zob. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, przeł. J. Partyka, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014, s. 36.

²² Zob. R. Dailly, H. van Effenterre, *Le cas Marc Aurèle. Essai de psychosomatique historique*, „Revue des études anciennes”, t. LVI, 1954, s. 347-365.

²³ Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2003, s. 165.

duchowym przewodnictwem; nie dąży do przekazania oderwanej nauki, każdy ‘dogmat’ ma na celu przekształcenie duszy ucznia. Oto dlaczego w nauczaniu filozoficznym [...] nieuniknione jest ciągle powracanie do podstawowych dogmatów [...] Ważnym momentem życia filozoficznego jest zatem ćwiczenie medytacji [...] Medytacja może przybierać formę ćwiczenia pisemnego; będzie ona prawdziwym dialogiem z samym sobą: *eis heauton*. [...] Są więc *Rozmyślenia* dokumentem niezwykle cennym; stanowią znaczący przykład gatunku piśmiennictwa, który musiał być w starożytności bardzo rozpowszechniony, ale też i z samej swej natury predestynowany do tego, by szybko zniknąć: przykład ćwiczeń-medytacji utrwalonych na piśmie. [...] pesymistyczne sformułowania Marka Aureliusza nie są wyrazem osobistych poglądów zawiedzionego cesarza, lecz ćwiczeniami duchowymi uprawianymi wedle rygorystycznie stosowanych metod”²⁴.

Choć oryginalne, a nawet rewolucyjne pod pewnym względem, dzieło Hadota nie wnosi wiele do interesującego nas problemu. Przytaczając słowa Marka: „Nie spodziewaj się państwa Platona! bądź rad, gdy posuwa się naprzód rzecz drobna, i pomyśl, że to, co z drobnej rzeczy wynika, nie jest wcale drobną rzeczą!” (*Rozmyślenia*, IX. 29), Hadot ocenia jego program polityczny jako skromnie zaplanowany, a praktyczne rządy - jako wyzbyte złudzeń co do możliwości uczynienia ludzi doskonałymi obywatelami²⁵. Do postępów moralnych społeczeństwa prowadzą małe kroki, takie jak humanitarne zmiany w przepisach regulujących walki gladiatorów. O polityce Marka można powiedzieć, że była etyczna, a zadanie filozofii widział on w formowaniu własnej duszy i przygotowaniu do prowadzenia takiej właśnie, etycznej polityki²⁶. Hadot podkreśla cnoty Marka jako władcy: sprawiedliwość, cierpliwość, łagodność, delikatność, wyrozumiałość dla błędzących²⁷; wskazuje na priorytetowe zasady, którymi kierował się w wymierzaniu sprawiedliwości: pouczać i oświecać, dbać o rozumny ład w państwie²⁸. Docenia jego działania na rzecz równości poddanych i wolności słowa, gesty podkreślające jego szacunek dla senatu²⁹. Elementem tego modelu sprawowania władzy była też nieugiętość w wymierzaniu sprawiedliwości.

Hadot należy do tych uczonych, którzy podkreślają wpływ filozofii antycznej na chrześcijaństwo, w jednym z tekstów tropi paralele między stoickimi ćwiczeniami

²⁴ Tamże, s. 147-9.

²⁵ Zob. *Twierdza wewnętrzna...*, *op. cit.*, s. 301 n.

²⁶ Zob. tamże, s. 305.

²⁷ Tamże, s. 216.

²⁸ Tamże, s. 225 n.

²⁹ Tamże, s. 298.

duchowymi, a zaleceniami dla chrześcijańskich mnichów³⁰. Czy pomoże nam to jednak rozwiązać problem postawy Marka wobec chrześcijan? Niewiele. Pierre Hadot ocenia działania cesarza względem chrześcijan jako zgodne z wymogami politycznymi epoki, z podstawowym celem, jakim było utrzymanie jedności imperium i zachowanie *Pax Romana*. Chroniąc tę jedność, musiał surowo i przykładowo karać tych, którzy ją naruszali, lecz jednocześnie wskazać można wiele przykładów jego tolerancji i łagodności, wierności cnotom, jakie chciał w sobie - jako filozof na tronie - kształtować.

Dziela Grimala i Hadota prezentują szersze spojrzenie na postać Marka Aureliusza, problem jego postawy wobec chrześcijan ma w nich charakter poboczny i został potraktowany marginalnie. Chciałbym zatem teraz przywołać i omówić dwa artykuły, których autorzy traktują go jako temat główny. Tekst Johna Rista został specjalnie przygotowany na konferencję zorganizowaną w 2009 r. przez „Teologię Polityczną” i Kolegium Europejskie w Natolinie i przetłumaczony na język polski, natomiast praca Bogdana Burligi, choć napisana w języku angielskim, to przez polskiego uczonego i opublikowana w polskim czasopiśmie. Podkreślam to, ponieważ jednym z celów mojej rozprawy jest właśnie wzbogacenie o analizę tytułowego problemu literatury polskojęzycznej.

Artykuł Rista omawia kwestię odpowiedzialności cesarza za wyroki w procesie Lyońskim w kontekście prezentowanej przez niego religijności i wyznawanych poglądów filozoficznych³¹. Co ciekawe, autor z dużą rezerwą odnosi się do określania Marka jako filozofa stoickiego, podkreślając, że on sam nigdy w ten sposób o sobie nie pisze; że jego wersja stoicyzmu jest nieortodoksyjna i mocno eklektyczna; że nie uprawiał fizyki ani logiki; że główne dogmaty Stoi przyjmował na wiarę, ale w wielu kwestiach przejawiał ostrożność, a nawet sceptycyzm³². Wątpił w możliwość poznania świata przez filozofów (*Rozmyślenia* V.10), smutkiem napawała go przemijalność spraw ludzkich (IV.32). Jedynym przewodnikiem człowieka - w szczególności zaś władcy, który sprawuje pieczę nad poddanymi - jest rozum, który odkrywa opatrność i próbuje stosować się do jej wyroków. Marek pod wpływem swych nauczycieli nie tracił czasu na teoretyczne spekulacje, traktując filozofię na wskroś praktycznie, jako przewodniczkę w dobrym życiu, kierowanym dwiema fundamentalnymi zasadami: „nic, co nie jest ‘zgodne z prawami wszechświata’, nie może się człowiekowi przydarzyć. [...] nikt nie może mnie zmusić do zrobienia czegoś ‘wbrew memu

³⁰ Zob. P. Hadot, *Antyczne ćwiczenia duchowe a „filozofia chrześcijańska”*, w: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, op. cit., s. 69-93.

³¹ J. Rist, *Religijność Marka Aureliusza...*, op. cit., s. 129-148.

³² Zob. Tamże, s. 131-2.

bogu i demonowi”³³. I chociaż są to zasady stoickie, Rist dostrzega ich mocno fatalistyczne zabarwienie w poglądach Marka Aureliusza: należy wypełniać to, co do człowieka należy, ale i tak nie uchroni nas to przed cierpieniem i złem, które jest koniecznym ubocznym skutkiem praw natury³⁴. Cierpienie, śmierć, głupota i zbrodnie innych - tego nie da się uniknąć.

Te osobiste poglądy kierowały praktyką polityczną Marka jako cesarza. Można je określić jako jego „wiarę” (filozofia, jak zauważa Rist, była niekiedy w antyku bliska znaczeniowo naszemu pojęciu religii)³⁵, ale, jako taka, nie zbliżała go ona bynajmniej do wiary chrześcijan - z jej objawieniem, sakramentami, ideą zbawienia ludzi przez męczeństwo Syna Bożego i nadzieją zmartwychwstania. W dodatku Marek, jako cesarz Rzymu, żywił olbrzymi szacunek dla tradycji, w tym dla rzymskiej religii państwowej, którą chrześcijanie otwarcie i butnie odrzucali. Marek Aureliusz „skrupulatnie wypełniał religijne obowiązki składania ofiary publicznej oraz oddawał boską cześć kilku swoim poprzednikom, tym, którzy już ‘nigdzie’ nie istnieli. Taki był bowiem wymóg *Romanitas*. Mimo że nie zdecydował się na rozpoczęcie prześladowań, praktykowana przez niego religia obywatelska wymagała jednolitości kultu, polegające przede wszystkim na oddawaniu boskiej czci cesarzowi. Ujednolicono również jej cele, podobne do tych, do których dążyli późniejsi prześladowcy chrześcijan: Decjusz oraz Dioklecjan. Religia, zarówno w sensie instytucjonalnym, jak też osobistym, nie była czymś, w co należało wierzyć, tak jak wierzyli w nią chrześcijanie czy Żydzi, była jednak swego rodzaju użytecznym i pragmatycznym spoiwem. W przeciwnym wypadku musiałaby być zwykłym przesądem (I.6, I.16, VI.30)”³⁶. Marek, jako władca dbający o jedność i pomyślność całego społeczeństwa, wszystkich swoich poddanych, musiał zatem reagować na przejawy społecznego buntu i nie mógł zachować tolerancji wobec sekty, która podważała społeczny porządek. Odpowiedź Rista na pytanie, „dlaczego Marek prawdopodobnie sprzyjał nietolerancji wobec chrześcijaństwa, brzmi: bo nie współczuł ludziom, którzy w jego przekonaniu pozostawali poza porządkiem obywatelskim i nie uznawali religijnego *status quo*, tak koniecznego do utrzymania *Pax Romana*. Żydzi to jedno (judaizm cieszył się niezwykle wysokim statusem *religio licita*), zaś chrześcijanie, a więc zwolennicy nowinkarskiego (a zatem niepożądanego) wyznania, to drugie”³⁷. Rist dodaje, że Marek, jako dobry stoik, nie cieszył się z ich męczeńskiej śmierci: „To nie on rozpoczął oficjalne prześladowania chrześcijan (nie było ich aż do czasów rządów Decjusza w 248 roku), choć

³³ Tamże, s. 133.

³⁴ Leibniz nazwie później ten rodzaj nieuchronnego zła - złem metafizycznym.

³⁵ J. Rist, *Religijność Marka Aureliusza...*, op. cit., s. 131.

³⁶ Tamże, s. 136.

³⁷ Tamże, s. 135.

wszelki sprzeciw wobec lokalnych pogromów, takich jak ten z 177 roku w Lionie, w którym zginęli Blandyna i inni, nie wynikałby u niego z litości dla okrutnie zgładzonych ofiar, lecz z jego powszechnie znanego obrzydzenia do gniewu i okrucieństwa tłumu”³⁸.

Wiara Marka dawała mu przekonanie, że władca powinien wykonywać „bożą pracę” na ziemi, zaprowadzając w państwie boskie prawa, czyniąc państwo ziemskie obrazem doskonałego kosmosu. Pojmował to jako swój obowiązek. A w jego ramach mieści się też przykładowe karanie ludzi złych: „wydaje się, że podziela on powszechny w starożytności pogląd, że źli mogą być rzeczywiście traktowani jako środek do celu, jeśli są naprawdę źli. W Rzymie i Imperium Rzymskim znaczy to tyle, że można ich użyć jako zabawki i przestrogi dla publiczności w ‘monotonnych’ przedstawieniach amfiteatralnych, co może się wiązać - w pewnych okolicznościach - z publicznymi egzekucjami osób niepożądanych, takich jak chrześcijanie, jeśli ich brak cnót obywatelskich stanie się nazbyt oczywisty bądź zostanie bardzo nieprzychylnie odebrany przez miejscową społeczność czy fanatyków”³⁹. Rist konkluduje swe rozważania dość gorzką i niepochlebną opinią: „Stoicy nigdy nie cenili sobie osoby ludzkiej tak wysoko, jak niektórzy z nas mogliby sobie życzyć. Stoicyzm Marka zdaje się ją jednak pomniejszać aż do poziomu nieistotności”⁴⁰.

Artykuł Bogdana Burligi⁴¹ podejmuje nasz problem wprost i formułuje go w ten sposób: było od zawsze przedmiotem konsternacji uczonych, jak taki uczciwy i szlachetny człowiek, jak Marek Aureliusz - łagodny i miłosierny władca, ideał filozofa na tronie - mógł pozwolić na prześladowania i stracenie chrześcijan, które miały miejsce w Galii za jego rządów? Autor przyznaje, że dla niego samego było to zagadką od zawsze⁴². Czy w grę wchodziło jakieś zasadnicze i tragiczne niezrozumienie chrześcijańskiej religii, jak sugerował na przykład Birley⁴³? Burliga sądzi inaczej; należałoby raczej spytać - pisze - dlaczego rzymski cesarz miałby *tolerować* chrześcijan, uważanych powszechnie za fanatyczną sektę, której członkowie uprawiają kanibalizm⁴⁴? Nie było niczego paradoksalnego ani przypadkowego w postawie Marka, a zdziwienie współczesnych badaczy wynika z pewnego błędu - wychodzą oni od tezy, którą należałoby najpierw uzasadnić. To w *Rozmyślaniach*, duchowym pamiętniku cesarza, odnaleźć możemy wszystkie wskazówki, pozwalające

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 144.

⁴⁰ Tamże, s. 146.

⁴¹ Zob. B. Burliga, *The emperor's old clothes: Marcus Aurelius' attitude towards the Christians again*, „Studia Elbląskie” 12, 2011, s. 149-168.

⁴² Tamże, s. 149.

⁴³ Por. A.R. Birley, *Marcus Aurelius. A Biography*, London-New York 2000, s. 179; cyt. za: B. Burliga, *The emperor's...*, *op. cit.*

⁴⁴ B. Burliga, *The emperor's...*, *op. cit.*, s. 151.

wytłumaczyć pozorną zagadkę. Burliga przytacza znane nam fakty dotyczące krwawych wydarzeń w Lyonie (ówczesne Lugdunum), a następnie przywołuje teksty i testimonia, które świadczą o intelektualnym ataku na chrześcijaństwo, jaki w tym czasie nastąpił i przybrał na sile. Marek Aureliusz zapewne pozostawał pod wpływem krytyki sformułowanej przez jego przyjaciela i mentora, Frontona, mógł też zapoznać się z tekstem Celsusa. Dowodem negatywnego stosunku cesarza do chrześcijan są też jego własne uwagi w *Rozmyślaniach*, które Burliga zebrał i poddał analizie (w szczególności ten jedyny fragment, w którym chrześcijanie zostali w *Rozmyślaniach* przywołani z imienia: XI.3). Jednak najważniejszą przyczyną niechęci Marka Aureliusza do wyznawców nowej religii były - jego poglądy filozoficzne. To dość oryginalna i zaskakująca teza, ponieważ na ogół to właśnie humanitarna wersja stoicyzmu, którą przypisuje się Markowi, wydawała się uczonym niezgodna z prezentowaną przez niego postawą. Burliga jednak interpretuje stoicyzm Marka jako skrajnie indywidualistyczny eudajmonizm: owszem, należy żyć w zgodzie z Naturą i kierować się rozumem, ale szczęście, które w ten sposób możemy osiągnąć to nasza wewnętrzna ataraksja. Emocje stanowią tu przeszkodę, należy ćwiczyć się w obojętności wobec innych. Ich los nie powinien nas obchodzić, bo i tak nie mamy na niego wpływu. „Humanitaryzm” Marka to dla autora artykułu raczej „etykieta” niż empatia, raczej tolerowanie bliźnich niż ich kochanie, raczej współdzielenie losu niż litość⁴⁵. Nie odnajdziemy w stoicyzmie idei równości ludzi i braterstwa we współczesnym rozumieniu, a sam Marek Aureliusz, jako cesarz, nie wierzył w możliwość naprawienia ludzkości, usunięcia przesądów, zmiany stosunków społecznych. Chrześcijanie nie liczyli się w jego planach i nie widział on potrzeby reagowania na los, jaki przypadł im w udziale⁴⁶.

Jak wspominałem, teza artykułu Burligi idzie na przekór powszechnej opinii uczonych: to właśnie etyka stoicka miała być źródłem niechęci cesarza do chrześcijan. Choć wpływ poglądów filozoficznych Marka na jego praktykę polityczną jest sprawą wątpliwą (a przynajmniej - nie ma na ten wpływ żadnych mocnych dowodów), to w tym jednym przypadku go widać - los chrześcijan był Markowi po prostu obojętny, całkowicie w zgodzie z jego filozofią⁴⁷.

Nie zgadzam się z główną tezą autora. Chciałbym w mojej pracy wytłumaczyć i zrozumieć postawę Marka Aureliusza jako cesarza w świetle bardziej przychylniej oceny jego poglądów filozoficznych. Będę podkreślał szczerłość i wagę jego „humanitaryzmu”; będę

⁴⁵ Tamże, s. 164.

⁴⁶ Tamże, s. 166 n.

⁴⁷ Tamże, s. 160.

kładł nacisk na troskę o los wszystkich poddanych, która kierowała jego rządami; troskę o ulżenie ich doli; o pomyślność całego imperium, o jedność społeczeństwa. Marek był nie tylko dobrym człowiekiem; był także dobrym i sprawiedliwym władcą. I jego postawę wobec chrześcijan trzeba skonfrontować z tym niezaprzeczalnym faktem. Marek musiał postrzegać chrześcijan jako przeszkodę dla swoich cesarskich planów. Dlaczego? Czy miał ku temu istotne powody, czy też popełnił „tragiczną pomyłkę” w ocenie chrześcijan, którą mu niektórzy badacze przypisywali? Z tym pytaniem chcę się zmierzyć w pracy.

*

Punktem wyjścia dla właściwej i rzeczowej analizy naszego problemu powinna stanowić analiza politycznych, społecznych, gospodarczych i religijnych uwarunkowań, w jakich przyszło działać cesarzowi. Pozwoli nam to lepiej zrozumieć zarówno sytuację chrześcijan, jak i prawne ramy, w jakich realizować się mógł stosunek Marka Aureliusza do tej grupy religijnej. Należy mieć także na uwadze rozwój filozofii w tym okresie, ze szczególnym uwzględnieniem myśli stoickiej, z uwagi na profil intelektualny naszego bohatera i wpływ filozofii na jego życiową postawę. Dopiero na tym tle i w oparciu o materiały źródłowe dotyczące tych dziedzin, da się omówić i wyjaśnić stosunek Marka Aureliusza, cesarza-filozofa, do chrześcijan.

Przyjmuje się rok 753 p.n.e. jako datę powstania Rzymu, doszło wtedy bowiem do połączenia dwóch najważniejszych wzgórz miasta, Kapitolu i Palatynu, z doliną Forum. Odtąd Forum Comitium stało się równoznaczne z Forum Romanum. Należy wspomnieć, że już na przełomie IX i VIII w. p.n.e. obchodzono święta ku czci wzgórz, czyli Septimontium, a powstanie państwa-miasta należy utożsamiać z rewolucją urbanistyczną, „[...] która uczyniła Forum i Comitium, flankowane od wschodu przez świątynię Westy i Regię, od zachodu zaś przez świątynię Kapitolu, politycznym, religijnym i ekonomicznym centrum społeczności zamieszkującej okoliczne wzgórza. To co widzimy, jasno wykazuje, że teraz, i dopiero teraz, mamy do czynienia z prawdziwą *cité antique*, z tym, co zazwyczaj określa się mianem miasta-państwa”⁴⁸. Rzym, tak jak i inne ówczesne miasta-państwa, był, w sensie tylko dla nas - metaforycznym, *wspólnotą bogów i ludzi*. Jak pisze Ziółkowski: „W teorii miasto było wspólnotą bogów i ludzi; kulty poliadyczne były jego esencją, a nie wtórną manifestacją ideologiczną. Miasto istnieje wtedy, gdy istnieją jego kulty poliadyczne, a w przypadku Rzymu kulty Jowisza i Westy”⁴⁹. Dopiero tak rozumiana wspólnota obywatelska - *comitium* -

⁴⁸ C. Ampolo, *La formazione Della citta Nel Lazio*, s. 167-168; cyt. za: A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2004, s. 39.

⁴⁹ A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, *op. cit.* s. 39-40.

z wytyczonymi granicami oraz z utworzonymi prawami, nad którymi czuwały kurie rodów, stanowiła Miasto.

Rozróżniano trzy podziały terytorialne: *Tities*, *Ramnes* i *Luceres*, które, jak podaje Ziółkowski, można przypisać pierwszemu królowi czyli Romulusowi. Rzym królewski to Rzym w latach 753-510 przed Chrystusem. Ziółkowski pisze: „Taką właśnie wielość – a dokładnie dualizm polityczny, instytucjonalny, etniczny i topograficzny - odnajdujemy w Rzymie czasów synojkizmu uosobionego przez Romulusa i Tatiusa: sabińska osada na Kapitolu i Kwirynale oraz latyńskie miasto na Palatynie, czyli dwa ludy, dwie tribus, *Tities* i *Ramnes*. W warunkach stałej ekspansji terytorialnej wspólnoty (...) sytuacja ta musiała rychło doprowadzić do stworzenia trzeciej tribus dla integracji nowo wchłoniętych heterogenicznych elementów: byłiby nimi *Luceres*”⁵⁰.

Przytoczyłem ten wątek społecznego podziału, bo przewija się on przez całe dzieje imperium - w epoce Marka Aureliusza to właśnie chrześcijanie byli taką grupą społeczną *Luceres*, i tak jak dawniej plebejusze walczyli przez kilka wieków o polepszenie swojej pozycji, tak i chrześcijanie musieli przez długi czas walczyć o akceptację społeczeństwa rzymskiego. Oczywiście, walka ta przebiegała w innych warunkach, ale mimo to wpisuje się ona w wątek tolerancji Rzymian względem napływowych grup społecznych; pewne postawy i zwyczaje pozostały i utrwaliły się, na przykład nierówne traktowanie obywateli w sprawach sądowych w zależności od ich przynależności społecznej: „[...] już za Hadriana pojawiają się pierwsze oznaki tendencji do różnicowania wobec obywateli procedur sądowych i kar w sprawach karnych w zależności od ich rangi społecznej: tendencji, która rosła za czasów Marka Aureliusza i późnych Antoninów, i którą z braku precyzyjniejszych definicji starożytnych określa się jako opozycję między *honestiores* i *humiliores*”⁵¹. Aby dokładnie określić grupę społeczną *humiliores* posłużę się jeszcze raz cytatem z dzieła Ziółkowskiego: „*Humiliores* można określić jako tych obywateli, na których zostały rozciągnięte okrutne procedury i hańbiące kary, niegdyś wymierzane niewolnikom, a także pelegrinom, zwłaszcza buntownikom lub bandytom, czyli grupom nie posiadającym żadnej ochrony prawnej”⁵². Do takiej grupy z pewnością można zaliczyć chrześcijan w czasach Marka Aureliusza.

Należy zatem prześledzić pewne aspekty rozwoju chrześcijaństwa i w szczególności zwrócić uwagę na te fakty, które mogły mieć wpływ na społeczny status chrześcijan w Rzymie. Pomocne w tej kwestii są uwagi Fabio Ruggiero: „Nowość chrześcijaństwa niesie ze

⁵⁰ A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, op. cit., s. 50.

⁵¹ A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, op. cit., s. 491.

⁵² Tamże.

sobą trudne do zniesienia anarchistyczne napięcie. Jest ono zjawiskiem świeżej daty, czymś antytradycjonalistycznym i antyfilozoficznym, czymś, co przedstawia się jako myślowa siła, burząca system skodyfikowanych i legitymizowanych przez wielowiekowy konsensus reguł. Aby chronić się przed tym zagrożeniem, antyczne społeczeństwo musi wypracować własną teologię polityczną, gdyż to właśnie na planie teologicznym należy w pierwszej kolejności zwalczać chrześcijaństwo, jeśli chcemy uniknąć zabójczej degeneracji całego organizmu społecznego⁵³. Jednym z największych przeciwników chrześcijan w tym okresie był epikurejski filozof Celsus. Jego stanowisko wobec zagrożeń, jakie niesie nowa religia, było jasne i zdecydowane: uważał on chrześcijaństwo za zagrożenie dla wielowiekowego systemu społecznego Imperium. W świetle takiej opinii warto przedstawić w zarysie społeczno-polityczną strukturę Imperium, rozpoczynając od najmniejszej społecznej wspólnoty, jaką stanowi rodzina.

Rodzina rzymska obejmowała wielu domowników, od dzieci i wnuków począwszy, a na służbie kończąc. Najważniejszą osobą w rodzinie był ojciec (*pater*), którego władza była właściwie nieograniczona. Dość powiedzieć, że mógł on sprzedać w niewolę własnego syna. Starożytne rodziny rzymskie tworzyły kurie. Według ogólnodostępnych źródeł, początkowo w Rzymie było około trzydziestu kurii. Członkowie poszczególnych rodów (patrycjusze) sprawowali władzę w państwie. Mieli oni do pomocy „klientów”, których zatrudniali w swoich gospodarstwach. Pan, czyli patron, reprezentował klienta na zewnątrz, to jest w urzędach. Najtrudniejszą sytuację mieli niewolnicy, których los pogarszał się wraz z podbojami i wzrostem ich liczebności. Status niewolników wzmacniała wspólna praca i wspólna religia, oparta na kulcie określonych bożków. Należy również nadmienić, że wspólny kult bóstw wzmacniał nie tylko pozycję niewolników, ale i więzy całej rodziny.

Jeśli chodzi o ustrój polityczny, najstarszą jego formą w Rzymie była władza królewska - na czele państwa stał król, sprawujący swą władzę dożywotnio i w sposób nieograniczony, gdyż łączył z nią również władzę kapłańską. Miał on do pomocy w rządzeniu senat, złożony ze starszych przedstawicieli rodów w liczbie trzystu (trzydzieści kurii po dziesięć rodów). Mógł zwoływać Zgromadzenie Kurialne (*comitiacuriata*) w sytuacjach nadzwyczajnych, tj. zagrożeń zewnętrznych lub zmian w uregulowaniach prawnych, które musiały być zatwierdzone przez senat.

Od około 510 r. p.n.e. władzę w państwie przejęli patrycjusze (Rady Patrycjuszowskie) i system władzy Rzymu zmienił się na republikański. W początkowym

⁵³ Zob. F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, przeł. E. Łukaszyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 125.

okresie po przewrocie takimi przedstawicielami władzy byli wysocy urzędnicy wojskowi czyli trybunowie, następnie pretorowie i konsulowie. W okresie IV w p.n.e. konsulów było dwóch i nie mieli już władzy kapłańskiej. W czasach republiki oddzielono bowiem władzę kapłańską od władzy zwierzchniej. Kapłani byli wybierani i sprawowali swą władzę dożywotnio (*pontifex maximus*). Konsulowie natomiast, którym pomagali pretorowie, sprawowali władzę wojskową i sądowniczą. Konsulowie skupiali w swych rękach całą władzę wykonawczą, zwoływali Senat i Zgromadzenie Kurialne. Zmniejszenie władzy konsulów polegało nie tylko na oddzieleniu władzy kapłańskiej od władzy wykonawczej, ale i na ograniczeniu tej ostatniej do jednego roku i rozliczania jej skutków przez senat - konsulowie sprawowali zatem władzę jako urzędnicy. Bardzo istotne dla naszego wątku badawczego jest to, że istniała możliwość odwołania się od wyroków konsulów do Zgromadzenia Ludowego, np. w sprawach wyroków śmierci. W razie zagrożeń, tak wewnętrznych jak i zewnętrznych, na wniosek senatu powoływano dyktatora z władzą nieograniczoną na sześć miesięcy.

Jak widać, w czasach republiki nastąpił wzrost władzy senatu. To senat zarządzał państwem oraz prowadził politykę na zewnątrz. Jednocześnie, po przejęciu władzy przez senat rozpoczęła się walka dwóch klas o wpływy w Zgromadzeniu Ludowym. Jeśli na początku republiki władzę sprawowali patrycjuszowscy arystokraci, to w późniejszym okresie do głosu zaczęli dochodzić, stopniowo uwalniani od obciążeń, klienci, zwani plebem, tworzący wraz z patrycjuszami tzw. „lud rzymski”. Nowe przywileje pociągały jednak za sobą dodatkowe obowiązki wobec państwa. Po tzw. reformie serwiańskiej nowy lud rzymski wspólnie bronił kraju. Każdy wolny obywatel powinien uzbrajać się z własnych środków, a reforma ustaliła poziom uzbrojenia w zależności od zamożności, a nie, jak do tej pory, w zależności od urodzenia. Odtąd najbogatsi mieli najlepsze uzbrojenie i służyli w pierwszych sztykach wojskowych bądź w jeździe konnej. To znaczy, że podstawowym czynnikiem organizacji armii stał się majątek. Ten nowy podział miał znaczenie nie tylko militarne, ale i polityczne, gdyż nowi właściciele gruntów zyskali prawo do zgromadzeń nazywanych „Zgromadzeniem Centurialnym” (nazwa pochodzi od zgromadzeń wojskowych).

W okresie walki plebejuszów z patrycjuszami o równouprawnienie ważnym wydarzeniem o charakterze społeczno-politycznym była ustawa XII tablic, którą należy ocenić jako polityczne zwycięstwo plebejuszy. Gwarantowała on spisane prawa zwyczajowego i jego wstępną konsolidację. Obok praw należy wyróżnić i urzędników, którzy te prawa realizowali. Do takich najważniejszych urzędników w Rzymie należeli, obok wspomnianych już konsulów, kwestorzy (zarządzających w imieniu konsulów); pretorowie,

którzy wyręczali konsulów w sądownictwie cywilnym; następnie cenzor – wybierany na 5 lat, odpowiedzialny za spis ludności i przydział odpowiednich osób do poszczególnych klas i centurii (raz na 18 miesięcy). Cenzor po realizacji takiego spisu składał ofiarę bogom w imieniu ludu jako ofiarę oczyszczającą, polegającą na zabiciu barana, świni i byka (*suovetaurilia*).

Równocześnie z walką o równouprawnienie klas trwały też liczne wojny Rzymu z sąsiadami, innymi miastami-państwami. Niektóre z nich tworzyły koalicje i związki miast, które łączyły nie tylko wspólne interesy ale i wspólne obrzędy religijne (wspólne święta związkowe). Wraz ze zdobyciem Tarentu w 272 r. przed Chrystusem, przejściem innych greckich miast-państw oraz podporządkowaniem sobie całej Italii, Rzym przestał być jedynie małą gminą, a został potężnym państwem z ogromnym obszarem i zamieszkałymi na nim ludami o różnej kulturze. To potężne państwo tworzyli ludzie z rozmaitych gmin, systemów ustrojowych, administracyjnych, posługujący się różnymi językami, wyznający różne religie. Różny był zarówno stosunek tych podbitych ludów do Rzymu, jak i Rzymu do tych ludów.

Gminy na tzw. prawie latyńskim miały pełnię praw obywatelskich, handlowych oraz małżeńskich, co oznacza, że ich mieszkańcy mogli zawierać związki małżeńskie z Rzymianami. Drugą grupę stanowiły miasta-państwa podbite, tzw. *municipia*. Mieszkańcy tych miast ponosili największe koszty na rzecz państwa, tj. podatki i służbę wojskową, nie mieli natomiast praw obywatelskich, nie mogli sprawować urzędów państwowych ani wchodzić w związki małżeńskie z Rzymianami. Trzecią grupę stanowili mieszkańcy miast sprzymierzonych, tzw. *socii* – sprzymierzeńcy. Mieli oni ograniczoną autonomię, własny samorząd, byli wolni od służby wojskowej, ale byli zobowiązani do dostarczania żywności Rzymowi w czasie wojny.

Przez cały okres rozwoju Imperium, czyli wielkich podbojów, włączania nowych terenów i przyjmowania nowych grup etnicznych, charakterystyczne było to, że Rzymianie byli niezwykle pobożni. Wyróżniali się na tle innych ludów właśnie swoim stosunkiem do religii. Bardzo dobitnie pisze o tym Ziółkowski: „Przeświadczenie Rzymian, że cechą wyróżniającą ich spośród innych ludów była zawsze pobożność, odnajdujemy już u Polybiosza, którego zdaniem właściwość ta [zabobonność] jest tak dalece u nich wyolbrzymiona i spleciona tak z prywatnym życiem ludzi, jak i z życiem publicznym, że wyższy stopień jest już nieosiągalny (6.56.7)”. To, co nazwał on „zabobonnością” (*deisdaimonia*), było skrupulatnością w przestrzeganiu przez ludzką część wspólnoty rzymskiej systemu zachowań wobec jej boskiej komponenty, gwarantującego zachowanie *pax*

deorum.⁵⁴ Rzymianie utożsamiali swe bóstwa z tajemniczymi potęgami rządzącymi światem, a więc i człowiekiem. Rzymianin zwracał się więc do tych bóstw z wielką czcią, a zarazem z wielkim respektem. Zgodnie z wierzeniami Rzymian, w każdym aspekcie życia człowieka, czy to prywatnym, czy społecznym, widoczny jest znak działania poszczególnych bóstw odpowiedzialnych za kolejne etapy. Nawet zwykłym ziarenkiem zboża rządziło kilka bożków. I tak, za ziarno w ziemi odpowiedzialny był bóg zasiewów, Saturn; za kielkującą roślinę odpowiadała bogini Cerera; za rozkwitającą roślinę odpowiadała bogini Flora; gdy zaś rdza osiadła na zbożu, odpowiedzialnym był demon Robigus.

Podsumowując: stosunek Rzymianina do bogów był pewnym obowiązkiem, powinnością - czyli właśnie: *religio* - za sprawą której powinien on oddawać bogom należną cześć i tak prowadzić swoje życie, aby było ono zgodne z oczekiwaniem bogów, w myśl religijnych przepisów. Takie postępowanie dawało gwarancję, że bogowie będą opiekować się ludźmi i chronić ich przed wszelkimi zagrożeniami. Te praktyki religijne były najlepiej widoczne podczas obrzędów wykonywanych według określonych reguł, które przestrzegano z niezwykłą dokładnością, cechował je daleko idący formalizm. Dość powiedzieć, że w takiej ceremonii nie wolno było pomylić nawet jednego słowa ani też zrobić jakiś niewłaściwy gest. Dlatego tak ważną rolę odgrywali w tych czynnościach dziękczynno-modlitewnych kapłani. Jak już wcześniej pisałem, po okresie królewskiej władzy, kiedy to kapłanami byli królowie, w późniejszych czasach kapłanami były już specjalne wybierane osoby, sprawujący swój urząd dożywotnio, odpowiedzialne za cały ceremoniał ku czci bogów. Jako pośrednicy między bóstwem a człowiekiem mieli kapłani rzymscy ogromny prestiż w państwie. Kapłani łączyli się w formalne związki - kolegia kapłańskie, które dzieliły się zadaniami. Najważniejszymi kolegiami były kolegia *pontyfików*, *augurów*, *westalek*. Instytucje te sprawowały nadzór nad całym kultem religijnym. Na czele kolegiów stał najwyższy kapłan, zwany *pontifex maximus*. Bardzo ważną rolę odgrywali w państwie tzw. kapłani-wróźbici, a to dlatego, że Rzymianie byli nie tylko pobożni, ale i przesądni. Adam Ziółkowski komentuje to następująco: „Fakt, że religia państwowa republiki opierała się na obserwacji znaków od bogów i odpowiedniego na nie reagowania, sprawiał, że religia i polityka były nierozłączne”⁵⁵. Przypomnimy o tym, kiedy przyjdzie nam analizować oskarżenia chrześcijan o bezbożność.

Miejscem, na którym oddawano cześć bogom, było ogrodzone pole, gaj lub szczyt pagórka. Początkowo oprócz świątyni Westy (opiekunki ogniska domowego), na Palatynie

⁵⁴ A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, op. cit., s. 303.

⁵⁵ Tamże, s. 305.

nie budowano bogom świątyń. Nawet świątynia Westy była dość skromna, a sama budowla chroniła jedynie przed złymi warunkami atmosferycznymi.

Wśród bóstw rzymskich możemy wyróżnić bóstwa rodzime oraz zapożyczone, np. pochodzenia etruskiego lub greckiego, które Rzymianie chętnie przyjmowali, wierząc, że zyskają skuteczniejszą ochronę. Przykładem staro-italskiego boga był bóg czasu i początku wszystkiego, Janus, któremu był poświęcony początek roku (Januarius – styczeń, początek dnia i miesiąca). Obywatel rzymski kierował do niego swe modły przed rozpoczęciem zarówno ważnych czynności, jak też i przed zwykłymi obowiązkami dnia codziennego. Janus był też uważany za boga drzwi, nad którymi umieszczano jego wizerunek o dwu twarzach. Taka brama o dwu skrzydłach znajdowała się u wejścia na forum (tzw. świątynia Janusa), wyjeżdżał przez nią wódz na wojnę. Była ona otwarta przez cały czas trwania wojny, a zamykano ją w czasie pokoju. Innym dawnym bogiem rzymskim był bóg nieba (świetlnych zjawisk niebiańskich, piorunów) - Jowisz; z czasem został on naczelnym bogiem Rzymu. Jako najważniejszy z bogów Rzymian Jowisz był uznawany za boga wszechwiedzącego, na którego składano w związku z tym przysięgi. Wierzono, że krzywoprzysięzca zostanie ukarany przez Jowisza. Oprócz Jowisza, trójcę najwyższych bogów tworzyli jeszcze Mars i Kwirynus, czyli bóg wojny i bóg zbrojnych. Przenikanie innych kultur do Rzymu, o którym już wspominałem, sprawiło, że bogowie rzymscy znaleźli swoich odpowiedników, szczególnie wśród bogów greckich: Jowisz był utożsamiany z Zeusem, Junonę utożsamiano z Herą, rzymską Wenerę (boginię warzyw) z grecką Afrodytą itd. Te przykłady ilustrują jedynie, jak bardzo Imperium Rzymskie przejęło greckie zwyczaje religijne. Charakterystyczny jest także ów religijny motyw „trójcy” (grecki kult trójcy Apollina, Diany i Latony został przyjęty w Rzymie), oraz to, że Rzymianie wierzyli, iż w każdym człowieku przebywa pewien opiekuńczy duch – stróż zwany Geniuszem, który towarzyszy człowiekowi w jego ziemskiej pielgrzymce. Należy również wspomnieć o słynnym zbiorze ksiąg sybillińskich (wróżki Sybilli), na podstawie których przepowiadano przyszłość państwa rzymskiego (szczególnie w trudnych chwilach).

Odwołuję się do tych przykładów, ponieważ zamierzam w mojej pracy skonfrontować rzymską tradycję religijną z wierzeniami naszego bohatera, Marka Aureliusza. Wydaje mi się sensowne i celowe, w kontekście podjętego zadania badawczego, dokładne przyjrzenie się religijnym przekonaniom Marka. Cesarz miał szeroką listę osób, którym składa hołd w swoich *Rozmyślaniach*, i należy założyć, że miał też swoich ulubionych bogów, co w dalszej części mojej pracy będę starał się pokazać.

Powyżej przedstawiłem w wielkim skrócie kształtowanie się struktur społeczno-politycznych w Rzymie oraz systemu religijnego jako istotnych z perspektywy moich badań. Stanowią one wstęp do rozważań nad postacią cesarza-filozofa, którym poświęcę znaczną część niniejszej pracy. Postaram się w niej wyjaśnić, jakich ludzi nasz bohater doceniał najbardziej; którzy z nich wywarli największy wpływ na cesarza; to z kolei pozwoli nam ustalić, jakim był człowiekiem, w jakim stylu sprawował władzę, jakimi celami się kierował. A te czynniki pozwolą nam ustalić, jakie były motywy jego stosunku do chrześcijan.

*

Struktura mojej pracy przedstawia się następująco.

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Marek Aureliusz jako człowiek i filozof*, przedstawiam postać naszego bohatera: jego biografię, edukację, wdrażanie do filozoficznego życia, drogę do władzy cesarskiej, osobowość, poglądy religijne. Na wstępie podjąłem próbę ogólnego zdefiniowania filozofii antycznej, określenia, czym się zajmowała, przedstawienia różnych jej interpretacji, po czym spróbowałem wyjaśnić, jak rozumiał filozofię Marek Aureliusz. Poszedłem tu drogą wytyczoną przez prace Pierre'a Hadota (zob. wyżej), ponieważ wydają mi się w niezwykle przekonujący sposób interpretować *Rozmyślenia* Marka Aureliusza jako dzieło reprezentujące gatunek pisemnych ćwiczeń duchowych. Żadnemu innemu badaczowi nie udało się przedstawić *Rozmyślań* jako konsekwentnie zaplanowanego i realizowanego dzieła filozoficznego i spójnie powiązać jego treść z postawą autora. W każdej innej interpretacji *Rozmyślenia* jawią się jako dzieło przypadkowe i doraźne. W świetle koncepcji ćwiczeń duchowych filozofia była dla Marka rodzajem ukojenia, lekarstwem na dolegliwości życia i sposobem na utrzymywanie moralnego pionu. Istotną kwestią wydało mi się przedstawienie w zarysie biografii Marka Aureliusza. Omówiłem następnie wyznawaną przez niego koncepcję Boga oraz oryginalną, do pewnego stopnia, filozofię człowieka, podkreślającą ideę wspólnoty i braterstwa między ludźmi. Istnieje powinowactwo między wszystkimi ludźmi, głosi Marek, wynikające ze wspólnoty rozumu. Kolejną kwestią, której poświęciłem uwagę w tym rozdziale, są ćwiczenia duchowe; wskazałem także na pewne podobieństwa do (późniejszej) religii chrześcijańskiej. Opisałem wątek stoickiego samodoskonalenia się w służbie Imperium, bo tak postrzegam cel filozoficznych starań Marka Aureliusza. Pod koniec pierwszego rozdziału poruszam problem stosunku cesarza-filozofa do prześladowań chrześcijan. Dostrzegam konsekwencję w postawie Marka wobec chrześcijan i spójność między wyznawanymi przez niego wartościami a zgodą na prześladowania (sugerowany przez wielu uczonych brak owej spójności był punktem wyjścia dla moich

badan). Ważnym motywem postawy cesarza wobec chrześcijan były jego przekonania religijne. Rozdział kończę przedstawieniem tych poglądów i cech charakteru naszego bohatera, które miały wpływ na sposób sprawowania rządów w Imperium.

W rozdziale drugim - *Marek Aureliusz jako władca imperium* - ukazałem polityczne i prawne aspekty rządów Marka. Na wstępie przedstawiłem historyczny zarys tworzenia się rzymskiego prawa, a następnie prześledziłem przygotowanie Marka do zarządzania państwem. Następnie opisałem rozumienie prawa przez Marka Aureliusza i podałem przykłady jego praktycznego stosowania. Zwróciłem między innymi uwagę na sprawiedliwość ukierunkowaną na dobro społeczne. Opisałem też politykę rodzinną, stosunek Marka do niewolnictwa oraz do walk gladiatorów. Nadmienię tylko, że Marek sprzyjał niewolnikom, bronił ich wielokrotnie i nie bał się podejmować trudnych i niepopularnych decyzji na ich korzyść, nawet kosztem uszczuplenia kasy państwowej. Jeśli chodzi o walki gladiatorów, to choć był im przeciwny, nie zdecydował się na ich zakazanie, doprowadził jedynie do pewnej ich „humanitaryzacji”, a zarazem - ułatwienia procedury ich organizacji. W dalszej kolejności opisałem dość szczegółowo ideę Pax Romana i imperialny charakter polityki Rzymu. Rozdział kończę przykładami reform, jakie wprowadził Marek Aureliusz oraz analizą sposobu, w jaki zarządzał Cesarstwem. W podsumowaniu tego rozdziału zwracam uwagę na szereg niezrealizowanych reform ustrojowych i społecznych, co miało wpływ na późniejszy rozpad Imperium.

Rozdział trzeci - *Chrześcijaństwo w epoce rządów Marka Aureliusza* rozpoczynam od rysu historycznego i opisanie początkowego konfliktu pomiędzy judaizmem a politeizmem rzymskim oraz ostatecznego prawnego usankcjonowania wyjątkowej pozycji judaizmu w religijnym systemie cesarstwa (status *religio licita*). Następnie wskazałem główne przyczyny odmiennej sytuacji religii chrześcijańskiej i negatywnego nastawienia do niej większości społeczeństwa rzymskiego. Przytoczyłem świadectwa dotyczące ataków na religię chrześcijańską, jakie nasiliły się w czasach Marka Aureliusza, które tworzyły atmosferę niechęci wobec „podejrzanej” sekty i jej tajemniczych obrzędów. Odpowiedzią na tę krytykę były apologie, pisane przez pierwszych chrześcijańskich „filozofów” (cudzyśłów jest niezbędny, ponieważ nie za takich uważali ich przeciwnicy) - niektóre z nich adresowane były do Marka Aureliusza, choć nie mamy pewności, czy cesarz je przeczytał. Apologeci wyjaśniali dogmaty religii chrześcijańskiej oraz przekonywali o niedorzeczności oskarżeń, kierowanych przeciw chrześcijanom. Przykładem może być Tertulian, który zarzucał ponadto oskarżycielom łamanie procedur sądowych. W świetle tych dokumentów oceniłem możliwą

osobistą odpowiedzialność Marka Aureliusza za wydawane wyroki, a w świetle pośrednich i bezpośrednich odniesień w *Rozmyślaniach* - jego prawdopodobny stosunek do wyznawców nowej religii. We wnioskach doszedłem do konkluzji, że Marek Aureliusz *nie był prześladowcą chrześcijan*, mimo że w jego czasach miały miejsce krwawe incydenty, których ofiarami byli chrześcijanie.

W *Zakończeniu*, wykorzystując ustalenia poprzednich rozdziałów, spróbowałem odpowiedzieć na główne pytanie mojej pracy: jakie były przyczyny co najmniej *biernej* postawy naszego bohatera wobec prześladowań i procesów, jakie wytyczano chrześcijanom za jego rządów. Jak pogodzić jego filozoficzne poglądy z praktyką polityczną. Czy Marek Aureliusz wierzył w możliwość sprawiedliwego państwa pod rządami filozofa. Czy zrobił coś, aby tę ideę zrealizować. Czy w takim rozumnym i sprawiedliwym państwie było, według niego, miejsce dla chrześcijan. Cesarz pragnął sprawiedliwego społeczeństwa, swoją rolę widział w czynieniu państwa jak najlepszym, a jego instytucji - jak najrozumniejszymi. Nie wierzył w to, że ludzi można uczynić lepszymi ani w to, że da się zrealizować idealną Kallipolis Platona. Ale sądził, że mądry władca może przyczynić się do pomyślności poddanych, której najważniejszym elementem jest przychyłność bogów. Jego cnotami w tym dziele powinny być: cierpliwość, tolerancja, wyrozumiałość, ale i - stanowczość. Państwo powinno stanowić jedność, bezpieczną od zewnętrznych wrogów (stąd udział Marka w wyprawach wojennych), jak i wewnętrznych buntowników. I chyba jako takich postrzegał Marek Aureliusz współczesnych sobie chrześcijan. Nie miał zrozumienia dla ich wiary, nie miał szacunku dla ich postaw. Nie mógł przewidzieć, czym chrześcijaństwo się stanie - za sprawą procesu, który niektórzy historycy Kościoła określają jako jego hellenizację⁵⁶.

⁵⁶ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX. Warszawa 1987, s. 9 n.

Rozdział I

Marek Aureliusz jako człowiek i filozof

1. Biografia Marka Aureliusza - młodość i edukacja

1.1 Źródła naszej wiedzy o Marku Aureliuszu

Dysponujemy dość różnorodnym materiałem źródłowym dotyczącym biografii Marka Aureliusza, rodziny, z jakiej pochodził, edukacji, jaką przeszedł, wydarzeń z jego młodzieńczego i dorosłego życia, a nawet jego charakteru, zwyczajów, sympatii i przekonań⁵⁷. Kasjusz Dion, historyk dwa pokolenia młodszy od Marka, poświęcił jego rządów część swojej *Historii rzymskiej*⁵⁸. Interesujące nas księgi tego dzieła zaginęły, ale dysponujemy, na szczęście, ekscerptem autorstwa Ksyfilonosa, bizantyńskiego mnicha z XI wieku. Z IV w. pochodzi zbiór żywotów cesarzy rzymskich oraz innych ważnych osobistości, funkcjonujący dziś pod tytułem *Historia Augusta*⁵⁹, dzieło o nierównej wartości, pozostające jednak dla nas najważniejszym źródłem wiedzy. Wielu informacji dotyczących oficjalnej działalności Marka dostarczają rozmaite inskrypcje, z których poznać możemy listy cesarza skierowane do różnych miast. Z kolei prywatna korespondencja Marka z Frontonem zachowała się, przynajmniej częściowo, dzięki temu, że zawierający ją papirus został użyty do sporządzenia pewnego dokumentu kościelnego. Palimpsesty w ogólności wciąż jednak stanowią materiał trudny do odczytania. Zachowana korespondencja zawiera listy Frontona, pisane jeszcze przed objęciem przez Marka władzy imperatorskiej, oraz odpowiedzi na nie. Są tam też listy pisane przez Marka już po wstąpieniu na tron; są listy Frontona do innych osób związanych z Markiem, do jego matki i do Lucjusza Werusa; jest też słynna *Pochwała dymu i kurzu*, o której ocenę prosi Marka Fronton.

Najważniejszym źródłem naszej wiedzy o charakterze i poglądach Marka są, oczywiście, jego własne *Rozmyślenia*. Jak już wspomniałem, dzieło to podlegało rozmaitym interpretacjom, jednakże formę tego dzieła można określić jednoznacznie: to spisany wewnętrzny dialog autora (czyli dosłownie to, co sugeruje jego oryginalny tytuł *ta eis heauton*). Z pewnością bliskie jest ono retorycznemu gatunkowi *suasoria*, mowie

⁵⁷ Por. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 16 n.; P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna...*, op. cit., s. 11 n.

⁵⁸ Kasjusz Dion Kokcejanus, *Historia rzymska*, przeł. W. Madyda, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1967.

⁵⁹ Polskie wydanie: *Historycy Cesarstwa Rzymskiego*, przeł. H. Szelest, Warszawa 1966; dalej cytowane jako *HCR*.

autoperwsazyjnej, ale zinterpretowanie *Rozmyślań* jako tekstu reprezentującego pewną odmianę ćwiczeń duchowych to przełomowe dokonanie Pierre'a Hadota. Pozwala ono wskazać w *Rozmyślaniach* jedną centralną ideę, czyni je zrozumiałym jako całość, unika heurystycznie nieprzydatnego traktowania go jako zbioru doraźnych wspomnień i niepowiązanych ze sobą refleksji. Chronologia ksiąg składających się na *Rozmyślenia* nie jest ustalona, choć ich układ pochodzi prawdopodobnie od samego Marka⁶⁰. Księga pierwsza zawiera wspomnienia o osobach, które odegrały szczególną rolę w życiu Marka Aureliusza, sądzi się zatem powszechnie, że napisał ją pod koniec życia.

1.2. Młodość i edukacja

Przyjrzyjmy się teraz biografii przyszłego cesarza i ścieżce edukacyjnej, jaką przeszedł. Marek Aureliusz (Marcus Annii Catilius Verus) urodził się w Rzymie, 26 kwietnia 121 roku n.e. Pochodził z bardzo zamożnej, a także wpływowej rodziny hiszpańskiej (pradziad, Marek Annii Werus, jako pierwszy w rodzinie został senatorem)⁶¹. Po śmierci ojca i krótkim pobycie u dziadka (dwukrotnie konsula) pozostał przy matce, która wywarła silny wpływ na jego prosty i bezpośredni sposób życia. Otrzymał staranne wychowanie i wykształcenie, oparte na zasadach stoickich⁶², a jednocześnie nauczono go życia niezmiennie prostego, jak na jego przyszłą pozycję. Poważny, pilny, sumienny, raczej wrażliwy fizycznie, nie lubiący wszelkiej pompy i ceremonii, odnosił się do oczekujących go odpowiedzialnych zadań bez zachwyty, a nawet wprost niechętnie.

Pobierał nauki u najznakomitszych nauczycieli. Znamy imiona wszystkich, choć o wielu nic więcej poza tym nie wiemy. Pierwszymi byli: Euforion, *litterator*, czyli nauczyciel „kształcenia podstawowego”, jak byśmy powiedzieli dzisiaj; Geminus, aktor komiczny, który był prawdopodobnie nauczycielem dykcji; Andron, nauczyciel muzyki i matematyki. Edukacja miała uczynić z Marka doskonałego obywatela rzymskiego, zdolnego do właściwej oceny spraw publicznych i mądrego kierowania własnym życiem. Taki ideał funkcjonował w jego czasach, a Marek od dzieciństwa cieszył się opieką ludzi dobrych i wpływowych (po śmierci ojca jego edukacją zajął się pradziadek, Katyliusz Sewerus). W wieku dziewięciu lat

⁶⁰ Por. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 20.

⁶¹ Zob. B. A. G. Fuller, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, przeł. Z. Glinka, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1963, s. 227.

⁶² Zob. J. Legowicz, *Historia Filozofii Starożytnej Grecji i Rzymu*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1986, s. 470.

rozpoczął naukę gramatyki łacińskiej i greckiej. Tej drugiej - pod okiem wybitnego znawcy kultury greckiej (i pobierającego słone opłaty), Aleksandra z Kotyajon⁶³.

Kolejnym etapem kształcenia była retoryka, a jednym z nauczycieli był Herod Attyk, jeden z najbardziej znanych intelektualistów epoki, przyjaciel rodziny i samego Marka. Marek Aureliusz interweniował dwukrotnie (w 141 i 174 r.) w sprawie procesów wytoczonych Herodowi przez Ateńczyków, przyczyniając się do jego uniewinnienia. Biografowie nie są pewni, czy da się to pogodzić z jego zamiłowaniem do czystej i bezstronnej sprawiedliwości⁶⁴, ale faktem jest, że Marek nie wspomina o Herodzie w swoich *Rozmyślaniach*⁶⁵. W każdym razie zawdzięczał mu znajomość greki jako języka „prywatnego”, służącego dla wyrażania myśli i uczuć, a nie do publicznego przemawiania. *Rozmyślenia* napisane są po grecku, nie trzymają się reguł literackich i nie stosują retorycznych *topoi*, będąc jak najdalszymi od pisarskiej rutyny⁶⁶.

Najbardziej wpływowym nauczycielem Marka stał się jednak Fronton, o dwadzieścia lat starszy od niego nauczyciel retoryki łacińskiej, który starał się odkrywać w języku łacińskim bogactwo wyrazu, emocjonalny ton, uciekać od uproszczeń i schematów. Miał też Fronton pewne skłonności ku wychodzącym poza retorykę teoriom języka⁶⁷. Marek Aureliusz i Fronton pozostali najbliższymi przyjaciółmi do śmierci tego drugiego (ok. 165 r.). Cesarz znajdował w swym przyjacielu ucieczkę od ciężaru władzy, od trosk i obowiązków, od „teatru”, za jaki czasem uważał wyznaczoną mu przez los rolę. Z Frontonem wolał dzielić się anegdotami i historyjkami z prywatnego życia⁶⁸ niż troskami sprawowania władzy. Przy okazji są one dla nas świadectwem zdolności Marka w zupełnie innej dziedzinie, ukazując go bowiem jako sprawnego żołnierza, myśliwego, kogoś lubiącego podejmować wysiłek fizyczny. Wydaje się, że nasz bohater reprezentował jako młodzieniec dawny ideał *kalokagathia*.

Nie wiemy, kiedy Marek zapoznał się z filozofią, nie był to wszakże element tradycyjnego rzymskiego wykształcenia. Ale podobno już od chłopięcych lat miał skłonność do naśladowania filozoficznego sposobu życia - w ubiorze i obyczajach⁶⁹. W *Rozmyślaniach* (I, 6) stwierdza, że w filozofię wprowadził go nauczyciel malarstwa, Diogenet, zachęcając do pisania dialogów, a więc tekstów *stricte* filozoficznych. Zapewne chodziło tu jednak nie o

⁶³ Por. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 50.

⁶⁴ Por. tamże, s. 53.

⁶⁵ Por. P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna...*, op. cit., s. 278.

⁶⁶ Por. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 54-55.

⁶⁷ Por. tamże, s. 57.

⁶⁸ Zob. Fronto, *Ad Marcum Caesarem*, II. 12; IV. 5 i 6.

⁶⁹ Zob. *Historycy Cesarstwa Rzymskiego*, Marcus Antoninus, II. 6.

wprowadzenie teoretyczne, lecz nakłanianie do pewnego trybu życia i ukazanie innych życiowych priorytetów. Bowiem teoretyczną naukę filozofii otrzymał Marek dopiero od Juniusza Rustyka⁷⁰. Jego wpływ zrównoważył wpływy wychowawcze Frontona i pozwolił młodemu następcy tronu uniknąć niebezpieczeństwa intelektualnego pozerstwa⁷¹. Z drugiej jednak strony, Fronton przestrzegał Marka, by nie ulegał fałszywym wartościom (miał na myśli nauki cyników), które nie licują z życiem politycznym, jakie go czeka⁷². O ile Rustyk wprowadził go w nauki filozoficzne, o tyle pogłębienie tej wiedzy, a w szczególności - doktryny stoickiej, zawdzięczał Marek Apoloniuszowi z Chalcedonu⁷³. Najistotniejszy jednak wpływ, jeśli chodzi o nauki filozoficzne, wywarły na Marka jego lektury: pisma Epikteta i Aristona z Chios (bezpośredniego ucznia Zenona z Kition, założyciela szkoły stoickiej), których tezy o potrzebie kształtowania swego wnętrza zgodnie z naturą i rozumem odnajdziemy w filozoficznych refleksjach samego Marka.

Marek Aureliusz spędził wczesne lata w cieniu świątyń, obrazów i nauczania filozofów. Został przygotowywany wszechstronnie do sprawowania najwyższych urzędów, poprzez uczestnictwo w obrzędach religijnych, gdzie śpiewał hymny i pieśni religijne poświęcone bogom. Już wtedy mógł pójść drogą samouwielbienia, wyniesienia się ponad przeciętność na wyżyny poświęcone bogom. Pozostał jednak „na ziemi”, żył skromnie, przyjął surowe zwyczaje. W wieku dwunastu lat był już nowicjuszem w filozofii, sypiał na ziemi, ubierał się w płaszcz grecki i nauczył się filozofii. Poza tym, chronił swoją rodzinę, rozwijał cnotę, będąc przy tym szczerym i obcując z naturą.

Cały czas ćwiczył swój charakter poprzez proste ćwiczenia i czynności, napominając się w myślach. Jak wynika z korespondencji do Korneliusza Frontona, te wiejskie badania naukowe (czuwania) nie przeszkadzały mu w typowych zajęciach młodych ludzi, takich jak polowania, ćwiczenia fizyczne, jak również rozmowy z matką, które z pewnością okazały się ważne w kontekście późniejszego sprawowania urzędu. Widzimy to w *Rozmyślaniach*, kiedy u schyłku życia cesarz odwołuje się do młodości, do czasu spędzonego na wsi, ciesząc się: „I żem niewinność młodości ocalił. I żem przed czasem nie dojrzał na męża, lecz owszem poza czas zwykły pozostał czysty”⁷⁴. Dostrzegamy skromność tej wypowiedzi oraz delikatność uczuć. Problemy dotyczące chłopców w wieku Marka Aureliusza, takie jak nieśmiałość, zniewieściałość, zniewolenie, ominęły go. Dzięki pięknej, męskiej szkole życia szedł prostą

⁷⁰ *Rozmyślania*, I. 7. Wcześniej miał, co prawda, trzech innych nauczycieli filozofii, ale poza imionami nic o nich nie wiemy.

⁷¹ Ku któremu młody Marek miał pewną skłonność. Por. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 62.

⁷² Fronton, *Ad Marcum Caesarem*, IV. 3.

⁷³ *Rozmyślania*, I. 8.

⁷⁴ *Rozmyślania*, I. 17.

drogą, dobrowolnie, bez przymusu, przyciągał pięknem moralnym i czystością. Młody, przystojny dziedzic z najwyższej klasy społecznej, musiał zmierzyć się później z niebezpieczeństwami władzy, ale to dzięki filozofii właśnie nie uległ powszechnej korupcji.

Uważał, że we wszystkim - w nauce, sztuce, literaturze - dusza może wznieść się na wyższy poziom i poprawiać swoje przyzwyczajenia. Taki pogląd osiągnął dzięki tym wszystkim mistrzom, których napotykał na swojej drodze w młodości i w wieku średnim. Ich pouczenia ukształtowały jego profil moralny. Wiedział na przykład, że nie należy okazywać zmęczenia. Od Diogoneta - malarza i wolnomyśliciela, nauczył się pogardy dla przesądów. Rustyk odwiódł go od nauk czysto spekulacyjnych i ostrzegał przed retoryką. Marek Aureliusz jeszcze po wielu latach czuł się zobowiązany do wdzięczności wobec Rustyka. Lubił przywoływać cechy osobiste swoich nauczycieli, ich przykład uważał za jeszcze bardziej pouczający niż ich lekcje. Takie cechy charakteru, jak cierpliwość, jedność, spokój ducha, łagodność, życzliwość, prawość, cnota były mu bardzo bliskie zarówno jako filozofowi, jak i człowiekowi światowemu. Marek Aureliusz miał odwagę składać hołd rodzicom i nauczycielom. Okazał się dobrym uczniem, ocalił swą duszę przed próżnością, jako naśladowca swoich wychowawców osiągnął wysoki poziom duchowej doskonałości.

W roku 146, pod wpływem ucznia Epikteta z Hierapolis, Kwintusa Juniusza Rustykusa, Marek Aureliusz zerwał z retoryką i poświęcił się filozofii stoickiej. Prawdopodobnie wcześniej upatrzony został przez cesarza Hadriana na następcę tronu, bo na życzenie cesarza w lutym 138 roku został adoptowany przez Antoninusa Piusa (męża ciotki Cezara) wraz z Lucjuszem Werusem. Przybrany ojciec, człowiek o wysokiej kulturze i wspaniałym charakterze, wywarł nań wpływ ogromny. Tak przynajmniej wynika z litanii pochwał, którą Marek zamieszcza w *Rozmyślaniach* - wymienia tam wszelkie możliwe cnoty i zalety, które, jak twierdzi, przejął właśnie od Antonina. Powiada więc Marek, że zawdzięcza przybranemu ojcu łagodność, niewzruszoność, obojętność wobec zaszczytów, pracowitość, wytrwałość, sprawiedliwość, towarzyskość, przystępność, cierpliwość, skromność, trzeźwość, stałość, poprzestawanie na małym, uprzejmość, umiarkowaną dbałość o ciało, niechęć do zmian gwałtownych, powściągliwość w urządzaniu igrzysk i w budownictwie, zrozumienie, że można żyć w pałacu bez straży przybocznej, bez szat wspaniałych, bez przepychu, bez okrzyków powitalnych i pochlebstw⁷⁵. Dobre słowo ma Marek także dla brata Lucjusza, uważa bowiem za łaskę bogów: „[...] żem takiego miał brata, który zachęcił mnie swym zachowaniem do czuwania nad sobą, a zarazem radował mnie

⁷⁵ A. Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2009, s. 158.

poważaniem i miłością"⁷⁶. Za dar bogów uważał Marek, że prawie wszyscy z jego otoczenia byli ludźmi dobrymi. To im zawdzięczał, że nigdy nie posunął się do obrażenia kogoś, chociaż - jak twierdzi - miał takie usposobienie, że mógłby to uczynić i potem nosić w sobie poczucie winy. Nie był zatem wolny od pokus. Być może miał także pokusy, by żyć w przepychu, otoczony strażą przyboczną, pięknymi szatami, pochodniami i posągami, ponieważ wyraża wdzięczność władcy i ojcu, który nauczył go, że można żyć w pałacu i tego wszystkiego nie mieć, by zbliżyć się do życia zwykłego człowieka.

Z wdzięcznością wspomina także swoich nauczycieli i wybitnych filozofów: Apoloniusza, Rustyka, Maksyma i dziękuje bogom, że dzięki nim często rozmyślał nad tym, czym jest życie zgodne z naturą. Marek Aureliusz nie uczęszczał do szkoły publicznej, uczyli go w domu znakomici nauczyciele, za co był wdzięczny swojemu pradziadkowi, dzięki któremu pozostało w nim przekonanie, że na dobrym wykształceniu nie należy oszczędzać. Wiedza była zatem dla niego cenna. Autor *Rozmyślań* skupia się jednak przede wszystkim na cechach moralnych związanych z godnie prowadzonym życiem, w którym ponad wszystko stawia się dobro. „Jaki twój zawód?” - pyta i odpowiada: „Bycie dobrym”. Lista cech charakteru pielęgnowanych przez niego jest imponująca. Marek Aureliusz zapewne uważał, że samo ich zaszczepienie nie wystarczy, przez całe życie trzeba je doskonalić.

Marek Aureliusz wcześniej wyniesiony został do godności kwestora, a potem konsula⁷⁷. W roku 161 n.e. zmarł Antonin Pius i Marek wstąpił na tron. Mając osiemnaście lat otrzymał tytuł cezara (oficjalnego następcy tronu), a gdy miał 39 lat - objął władzę. Był imperatorem (tytuł Augusta) w latach 161-180⁷⁸. Poglądy Marka Aureliusza ukształtowało poczucie odpowiedzialności, związane ze sprawowaną władzą. Dla swej postawy władcy - mędrca szukał inspiracji w stoicyzmie, pomagającym łagodzić i rozwiązywać liczne konflikty, w których uczestniczył Rzym i rządzący nim Marek Aureliusz.

1.3. Praca nad charakterem

Pod koniec życia, w pisanym *do siebie samego* pouczeniu, starał się Marek kształtować swój charakter: „Jednego cieszy to, drugiego owo, a mnie cieszy, jeżeli mam wolę dobrą, także nie odwraca się niechęcią od żadnego człowieka, ani od tego co ludzi spotkać zwykło, ale patrzy

⁷⁶ *Rozmyślenia*, I. 17.

⁷⁷ B. A. G. Fuller, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, op. cit., s. 227.

⁷⁸ F. Copelston, *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, przeł. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy PAX. Warszawa 2004, s. 394.

na wszystko życzliwym okiem i przyjmuje, i korzysta z wszystkiego stosownie do jego wartości”⁷⁹. Marek kształtował swój charakter drogą codziennych ćwiczeń duchowych. Pouczał się mądrymi radami, przywoływał na pamięć stoickie reguły, wyznaczał sobie życiowe cele i koł swą duszę, kiedy ulegała rozterkom: „Jeżeli cię trapi coś zewnętrznego, to nie to ci dolega, ale twój własny sąd o tym. A ten zmienić – już jest w twojej mocy. Jeżeli ci zaś przykrość sprawia jeden ze stanów twego własnego usposobienia, to któż ci wzbrania myśl swoją sprostować. Podobnie gdybyś się czuł strapionym, że nie możesz okazać swej działalności w sposób, który ci się zdaje rozumny, to czemuż się trapisz, a nie zabierasz do pracy. [...] Pamiętaj, że wola staje się nieprzewidywalna, gdy skupiwszy się w sobie, czuje dostateczne zadowolenie z siebie, że nie czyni czego nie chce, a to nawet i wtedy, gdy bez rozważenia się czemuś sprzeciwia. A cóż dopiero, gdy rozumnie i rozważnie sąd swój o czymś wyda! Dlatego niezdołaną warownię przedstawia dusza wolna od namiętności. Nie ma bowiem człowiek żadnego silniejszego schronienia, dokąd uciekłszy, byłby na przyszłość niezdołany. Kto tego nie pojął jest nieświadomy. A kto pojął, a tam się nie chroni – nieszczęśliwy”⁸⁰.

Był to sposób na wychodzenie z duchowych trudności, sposób na umacnianie woli i budowanie wspomnianej twierdzy wewnętrznej, obwarowanej czujnością rozumu, który stoi na straży ludzkich czynów, trzeźwy w ocenie, przewidywalny, pewny siebie. Budowanie owej „wewnętrznej warowni” to dochodzenie do autarkii – spokoju ducha, stoickiego ideału osobowościowego. Polega ona na uniezależnieniu się od subiektywnych ocen, podyktowanych wrażeniami, afektami, rzeczami zewnętrznymi: „Przestań kierować się wyobrażeniami! Pohamować popęd! Poskromić żądzę! Trzymać wolę na wodzy!”⁸¹. Zdarzenia znajdują się na zewnątrz nas, to wola odnosi się do nich i je ocenia: „Zdarzenia stoją poza drzwiami, same w sobie, nic o sobie nie wiedząc ani się nie wypowiadając. A cóż się wypowiada co do nich? Wola”⁸². To wola kieruje czynami.

Stoik nie buduje twierdzy wewnętrznej, aby się w niej ukryć, lecz aby uzbroić swą duszę w tarczę i wyjść naprzeciw każdemu wrogowi. Dobro i zło istoty rozumnej polega na jej aktywności, cnoty i wady nie objawiają się w bierności, lecz w czynności⁸³. Wola jest jedyną władzą duchową, która wprowadza w życie człowieka moralność i pozwala mu ustosunkować się do boskiej siły przeznaczenia: „Zajmij się wolą własną, wolą wszechświata

⁷⁹ *Rozmyślenia*, VIII. 43.

⁸⁰ *Tamże*, VIII. 47-48.

⁸¹ *Tamże*, IX. 7.

⁸² *Tamże*, IX. 15.

⁸³ *Zob. tamże*, IX. 16.

i wolą bliźniego: swoją, byś ją zrobił rozsądkiem sprawiedliwym, wszechświata, aby zawsze mieć w pamięci, czyją jesteś częścią, bliźniego zaś, aby się dowiedzieć, czy działa bez świadomości, czy świadomie, nie zapominając jednak o tym, że jest ci pokrewny”⁸⁴.

Te codzienne ćwiczenia duchowe służą Markowi do oczyszczenia się z gniewu, wyzbycia próżnych oczekiwań, niewywołującego zewnętrznych skutków oburzenia na bezwstyd: „Gdy cię gorszy jakiś bezwstyd, natychmiast postaw sobie pytanie: czy to możliwe, by ludzie bezwstydni nie istnieli na świecie? Niemożliwe. Nie żądaj więc niemożliwości. I ten człowiek jest jednym z tych bezwstydných, którzy na świecie być muszą. To samo niech ci przyjdzie na myśl na widok łotrostwa, wiarołomstwa i jakiego bądź przewinienia”⁸⁵.

Ćwiczenia pomagają mu znosić wyroki losu i wszelkie dolegliwości: „Wszelka przygoda albo jest taka, że masz z natury siłę do jej zniesienia, albo taka, że nie masz z natury siły do jej zniesienia. Jeżeli więc spadnie na ciebie cios, który możesz znieść siłą przyrodzoną, nie czuj się zgnębiony, ale swą mocą przyrodzoną znoś go! A gdy taki, że go mocą przyrodzoną znieść nie możesz, także nie czuj się zgnębiony, bo wcześniej cię zgnębi. Ale pamiętaj, że z przyrodzenia masz siłę do zniesienia wszystkich dolegliwości, bo uczynienie ich znośnymi i łatwymi do pokonania zależy od sądu, który sam wydajesz, a to, jeżeli pomyślisz, że czynić je takimi jest dla ciebie i korzyścią, i obowiązkiem”⁸⁶.

Ostatecznym skutkiem ćwiczeń powinna być realizacja zadania, jakie postawiła przed nami natura. Pielęgnując duszę powinniśmy kierować się stale rozumem, nie poddając się chwilowym emocjom. Ten stoicki ideał Marek realizował konsekwentnie.

Marek Aureliusz miał wiele sposobności, aby wykazać się wspomnianymi wyżej cnotami w działalności państwowej. Czy dał temu wyraz? Czy jego decyzje cechowała sprawiedliwość, bezstronność, życzliwość? Spróbuję odpowiedzieć na to pytanie w drugim rozdziale swojej pracy.

⁸⁴ *Rozmyślania*, IX. 22.

⁸⁵ *Rozmyślania*, IX. 42.

⁸⁶ *Rozmyślania*, X. 3.

2. Marek Aureliusz jako filozof

2.1. Czym była filozofia antyczna?

Współcześnie mówi się o dwóch sposobach uprawiania i pojmowania filozofii. Po pierwsze - naukowym i elitarnym, po drugie - codziennym i popularnym. Uprawiana przez specjalistów, posługująca się wypracowaną przez nich terminologią, stała się filozofia, z jednej strony, dyscypliną akademicką, analizującą szczegółowe problemy mające wielowiekową historię. Z drugiej jednak - filozofia może być po prostu umiejętnością stawiania pytań podstawowych i egzystencjalnie ważnych, czymś dostępnym nawet dzieciom, i co może, mimo to, w swej istocie także sięgać do filozoficznej tradycji. Rozróżnia się w tym kontekście filozofię wyobcowaną i żywą; filozofowanie akademickie i własne⁸⁷. Historycy filozofii dostrzegają przy tym pewne zagrożenie, związane z owym wyalienowaniem się filozofii w dyscyplinę akademicką i specjalistyczną - zagrożenia dla samego człowieka. Filozofia, której funkcją od początku była demitologizacja świata, ulega bowiem zbyt często współczesnym mitom: nauki, techniki, ideologii, postępu. Rodzi to zagrożenie, że rozum zatraciwszy „wycucie dla całości lub też umieszczając ‘części’ na miejscu ‘całości’ ryzykuje, że zatraci także wycucie dla samego siebie”⁸⁸.

Filozofia od najdawniejszych czasów dotyczyła więc najważniejszych kwestii życia ludzkiego oraz świata. Takie badanie spraw ludzkich odbywało się często poprzez refleksję dotyczącą relacji między człowiekiem a światem przyrody, jednostką a wspólnotą społeczną, refleksję indywiduum względem samego siebie oraz bytu ludzkiego, który funkcjonuje w określonej kulturze oraz jako odniesienie do Absolutu. Celem dzisiejszej filozofii, twierdzi się często, powinno być odzyskanie tego, co spektakularne w dawnej myśli, a jednocześnie wskazywanie na główne zagrożenia wynikające z ograniczenia współczesnego myślenia do wąskiej dziedziny. Goniąc za zyskiem i sukcesem, ograniczając podstawy myślenia, utracimy coś w moim przekonaniu znacznie cenniejszego. Utracimy wiedzę dobrego życia, to jest taki sposób życia, który daje człowiekowi minimum sensu, czyli poczucie szczęścia. To rozróżnienie powołuje się często na antyczne rozumienie filozofii jako sposobu życia⁸⁹.

⁸⁷ Por. między innymi: K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkiewicz, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 1998; A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 1987.

⁸⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, przeł. E. I. Zieliński, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 28.

⁸⁹ Uważa się, że autorem, który jako pierwszy zwrócił powszechną uwagę na taki sposób rozumienia filozofii w antyku był Pierre Hadot. Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo

Filozofia stoicka, jaką uprawiał Marek Aureliusz, dawała właśnie takie minimum poczucia sensu czy realnego szczęścia⁹⁰.

To właśnie w antyku zrodziła się idea filozofii pojmowanej jako pewien model życia. Pierre Hadot, którego dzieła w dużym stopniu przyczyniły się do odrodzenia zainteresowania filozofią jako sposobem życia, podkreśla, że w starożytności bycie filozofem niekoniecznie związane było z głoszeniem nauk i pisanem dzieł; filozofem nazywano każdego, kto *żył* na sposób filozoficzny⁹¹. Spójność postawy i jej zgodność z głoszonymi poglądami była równie istotnym kryterium w tym względzie, co racjonalne uzasadnienie głoszonych nauk⁹². Diogenes Laertios wymienia w swym dziele *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* takie postaci, jak Diogenes z Synopy czy Arystyp, o których wiemy, że nic nie pisali; Diogenes przytacza anegdoty i apoftegmaty, które mają po prostu ukazać ich życiową postawę⁹³. Źródłem tej tradycji mogły być *sokratikoi logoi* i przedstawiony w nich Sokrates - wzorzec filozoficznej postawy w ogóle, harmonii między *logos* a *ergon*, największy mędrzec w dziejach, który nic nie napisał.

W podobny nurt wpisuje się Marek Aureliusz⁹⁴. Nie był on znany swoim współczesnym jako autor *Rozmyślań*, pisał je przecież „dla siebie”, a dzieło zostało wydane dopiero po jego śmierci i nie wiadomo nawet, czy w zgodzie z jego intencjami (ani - kiedy po raz pierwszy)⁹⁵. Mówiono jednak o nim jako o „filozofie na tronie” i jako do filozofa zwracano się do niego na przykład w pismach broniących chrześcijaństwa⁹⁶. Hadot zauważa, że chociaż Lucjusz Werus miał tych samych nauczycieli, co Marek, to nikt go za filozofa nie uważał, ponieważ „Być filozofem, nie znaczy otrzymać teoretyczne wykształcenie filozoficzne czy być profesorem filozofii, ale z powodu konwersji wprowadzającej radykalną zmianę życia żyć inaczej niż inni ludzie”⁹⁷. Marek poszedł drogą wskazaną przez Epikteta: „Jedz jak człowiek, pij jak człowiek, odziewaj się, żeń się, miej dzieci, prowadź życie

Aletheia, Warszawa 2000; tegoż, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003. Wśród anglojęzycznych historyków filozofii idee Hadota rozpropagował i rozwija J. M. Cooper, por. J. M. Cooper, *Knowledge, nature and the ancient philosophy*, Princeton University Press Princeton and Oxford 2004.

⁹⁰ Por. na przykład Stankiewicz P., *Sztuka życia według stoików*, Wydawnictwo Grupa Wydawnicza FOKSAL, Warszawa 2016.

⁹¹ Por. P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna...*, *op. cit.*, s. 10.

⁹² Por. P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005, s. 31 n.

⁹³ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, II, 65-104; VI, 20-81, przeł. I. Krońska, W. Olszewski, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1988.

⁹⁴ Por. K. Łapiński K., *Ananeou seauton Rozmyślania Marka Aureliusza w kontekście grecko-rzymskiej praktyki filozoficznej*, Wydawnictwo Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2018.

⁹⁵ Choć pierwsza księga mogłaby taką intencję sugerować.

⁹⁶ Arystydes i Justyn tak go tytułują, ale w taki sam sposób apologeci zwracali się do Lucjusza Werusa, a później - do Kommodusa.

⁹⁷ Por. P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna...*, *op. cit.*, s.11.

obywatela (...). Pokaż nam to, byśmy wiedzieli, że się naprawdę czegoś nauczyłeś od filozofów”⁹⁸.

Marek nie był zatem filozofem w sensie głoszenia jakiejś własnej, oryginalnej doktryny. „Nie wymyślił niczego nowego, nie posunął naprzód doktryny stoickiej”⁹⁹. Wcielał natomiast filozofię w swoim codziennym życiu - jako człowiek i jako władca.

2.2. Filozofia stoicka a poglądy Marka Aureliusza

Mówiąc ogólnie, filozofia stoicka, czyli *wiedza spraw boskich i ludzkich*, miała za cel zapewnienie człowiekowi życia szczęśliwego. Filozofia stoicka to po prostu *sztuka życia*, obejmująca wiedzę wszechstronną i wieloraką, obejmująca właśnie swym badawczym działaniem całą strukturę ludzkiego życia, a więc bytu, istnienia, działania. Była to więc koncepcja polegająca na kierowaniu człowiekiem w ten sposób, aby poprzez regularne ćwiczenia wprowadził się w nawyk; aby kierując się właściwie, moralnie, żyjąc cnotliwie, osiągnął najwyższy stopień szczęścia, czyli apatię (obojętność). Czy Marek Aureliusz mógłby służyć jako wzorzec w osiągnięciu tego celu? W *Rozmyślaniach* Marek Aureliusz utrzymuje, że „[...] filozofia zasadza się na utrzymaniu naszego demona bez zmazy i szkody, aby był silniejszy nad przyjemność i cierpienie, by nic nie czynił bez rozwagi, ani w sposób fałszywy i obłudny, by nie pragnął od nikogo niczego. I by wszystkie zdarzenia i losy przyjmował jako pochodzące skądś stamtąd, skąd sam przyszedł”¹⁰⁰. W dalszej części swego dzieła filozof pisze: „Staraj się usilnie o to, abyś takim pozostał, jakim cię pragnęła zrobić filozofia. Bój się bogów, otaczaj opieką ludzi życie krótkie, a jedyny owoc życia ziemskiego to pobyt na ziemi zbożny i prace obywatelskie”¹⁰¹.

W swym dziele Marek Aureliusz wiele razy odnosi się do filozofii jako nauki, pokazując czym powinna być filozofia i jak on sam ją rozumie: „Ten filozofuje, chociaż nie ma tuniki, ów, chociaż nie ma książki, inny – będąc półnagi. Nie mam co jeść – mówią – a trwam przy zasadzie. A ja nie mam pokarmów nauki, a trwam”¹⁰².

W wielu fragmentach tego tekstu autor wyjaśnia, czym jest filozofia dla zwykłego człowieka; nie dla elity, wąskiej grupy mędrców, lecz dla zwykłego, ubogiego człowieka, który, jeżeli nawet nie może zaspokoić prostych potrzeb życiowych, może uprawiać bez

⁹⁸ Tamże, s. 10.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ *Rozmyślania*, II. 17.

¹⁰¹ Tamże, IV. 30.

¹⁰² Tamże.

przeszkód filozofię. Można ją bowiem uprawiać nawet bez książek, tak ważnych przecież w procesie nauczania. Jest to więc bardzo specyficzne podejście do filozofowania, autorowi *Rozmyślań* chodzi o praktyczny sposób filozofowania, czyli o sposób na dobre i szczęśliwe życie.

Taką właśnie ideę filozofii realizował sam Marek Aureliusz. W innym miejscu filozof pisze: „Nie czuj wstrętu ani nie trać odwagi i nie popadaj w zwątpienie, gdyż ci się nie powiedzie uczynić wszystkiego według zasad słuszności. Lecz zbity z drogi, wróć na powrót i czuj się zadowolonym, jeżeli większa część twych czynów jest bardziej zgodna z naturą ludzką, a miłuj to, do czego wracasz. A nie wracaj do filozofii jak do srogięgo nauczyciela, lecz tak jak ludzie chorzy na oczy do gąbki i jaja, jak inny do kataplazmu lub ciepłych okładów. W tym bowiem tylko razie nie będziesz deklamował o posłuszeństwie dla rozumu, ale rzeczywiście się na nim oprzesz. Pamiętaj zaś o tym, że filozofia tego tylko wymaga, czego wymaga twa natura. Ty zaś pożądałeś czegoś, co nie było według praw natury. A co spomiędzy tych tu spraw jest korzystniejsze? Czy nie one są powodem, że dajemy się uwieść rozkoszy? A popatrz, czy nie jest ‘przyjemniejsza’ wielkoduszność, swoboda, prostota, szlachetność, zbożność? A od samego rozsądku co jest ‘przyjemniejsze’? Byłeś przezeń rozumiał to, co jest stałe i zawsze skuteczne, jak zdolność pojmowania i rozumienia”¹⁰³.

W tym fragmencie wyjaśnia, czym według niego powinna być filozofia. Na pewno nie srogim nauczycielem, lecz ukojeniem dla osoby, która przez słabość charakteru odeszła od reguł filozoficznych i nie wie, jak należy się w takiej sytuacji zachować. Podaje sposób postępowania, czyli poleca wracać i szukać wsparcia dla swej umęczonej duszy; pisze, że filozofia jest jak ukojenie bólu, jest więc pewnym lekiem na choroby duszy. W filozofii szukamy przyjaciela i lekarza. W dalszej części tego cytatu mamy analizę pewnej niesłusznej postawy. Jest to nie tylko trzeźwa analiza, ale coś na wzór rachunku sumienia, refleksji nad samym sobą. Pierwszym stoikiem, o którym wiemy, że zalecał taką właśnie postawę trzeźwej analizy, rachunku sumienia, był Seneka - i Marek Aureliusz, jak widać, przyjął taki właśnie model. Mówi, że odejście od natury powoduje niekorzystny stan ducha. To oddalenie powoduje, że dajemy się, jak pisze, „uwieść rozkoszy”. I na koniec podaje nam pozytywny przykład zgodności z naturą i płynące z tego korzyści.

W następnych fragmentach Marek Aureliusz zwraca uwagę na trudności w zrozumieniu spraw świata. Pisze między innymi: „Sprawy świata okryte są taką jakąś tajemniczością, że filozofom, i to nie małym, ani nie pierwszym lepszym, wydają się zupełnie

¹⁰³ *Rozmyślania*, V. 9.

nie do pojęcia. A nawet samym stoikom wydają się trudne do pojęcia”¹⁰⁴. Wyciąga z tego następujący praktyczny wniosek: „Zupełnie więc nie rozumiem, jak przy takiej ciemności, przy takiej brzydocie, przy takim falowaniu bytu i czasu, przyczyn i skutków mogłoby być coś godne poszanowania lub w ogóle pożądania”¹⁰⁵. Dostrzegamy tutaj, że celem jego rozważań jest osiągnięcie stanu apatii, to jest najwyższego poziomu szczęścia filozofa stoickiego. Marek Aureliusz, jak można domyślać się z tekstu, był w stanie taki poziom szczęścia osiągnąć. Widać, że sposób, w jaki uprawiał filozofię był bardzo skuteczny. Pokój ducha osiąga właśnie poprzez stosowanie odpowiednich reguł praktycznych, wymagających wcześniejszego przygotowania mentalnego, teoretycznego i poprzedzonych głębokimi spekulatywnymi przemyśleniami.

W kolejnej księdze *Rozmyślań* Marek Aureliusz personifikuje filozofię, nadając jej cechy ludzkie, honoruje tę naukę aż do najwyższego stopnia, porównując jej rolę do roli matki w życiu człowieka: „Gdybyś miał równocześnie macochę i matkę, to ową otaczałbyś szacunkiem, a przecież stale chroniłbyś się pod opieką matki. A tym ci jest teraz pałac cesarski i filozofia. A więc często nią się zajmuj i przy niej używaj spoczynku, przez nią bowiem i stosunki ówdzie wydają ci się znośne, i ty w nich znośnym”¹⁰⁶. Uprawianie filozofii w rozumieniu Marka Aureliusza to regularne, stałe ćwiczenia, podnoszenie się z upadku i powrót do ćwiczeń: „Sztuka życia ma większe podobieństwo z atletyką niż z tańcem, bo trzeba być w pogotowiu i stać bez trwogi wobec wypadków, nawet nieprzewidzianych”¹⁰⁷. Widać tutaj, czym rzeczywiście była dla naszego bohatera ta dziedzina ludzkiego poznania. Była jakby najbliższą osobą, przy której czuł się bezpieczny i przy której odpoczywał. Taki stan odpoczynku nie mógł, przy jego obowiązkach, trwać jednak długo, należało wracać do „macochy”, jak określał swój cesarski urząd.

Marek Aureliusz był też surowym krytykiem siebie samego. Wspominał błędy z dzieciństwa i wiedział, że do osiągnięcia poziomu filozofa, czyli takiego najwyższego stanu ducha, jaki sobie zakładał, sporo mu brakuje. W księdze VIII *Rozmyślań* pisze, że „był daleki od filozofii”¹⁰⁸ - widać jak wielkie wymagania postawił przed sobą. My, współcześni, tych wad prawie nie widzimy, lecz on nie miał dla siebie pobjaźnia, widział błędy, ale jednocześnie nie popadał w drugą skrajność i wierzył, że jeśli tylko będzie żył w zgodzie z

¹⁰⁴ Tamże, V. 10.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże, VI. 12.

¹⁰⁷ Tamże, VII. 61.

¹⁰⁸ Tamże, VIII. 1.

naturą, ta go z kolei poprowadzi dobrze, co oznacza - sprawiedliwie. Będzie więc cnotliwym i wolnym.

Będąc zupełnie pewnym tego, co robi, nie dawał sobą manipulować. Znał swoje zadania władcy, ale również swoje zadania filozofa, musiał trzymać się twardych reguł filozoficznych, które niejako wymuszały na nim pewne zachowania. Tak to ujmuję: „[...] jest to bowiem wspólną zasadą wszystkich szkół filozoficznych: nie sprzeniewierzać się filozoficznemu na świat poglądowi w jakiegokolwiek przygodzie, nie plotkować z ludźmi niewykształconymi i nie znającymi tajników przyrody, a zająć się środkami, które ją ułatwiają”¹⁰⁹.

Aby ostatecznie i precyzyjnie nakreślić schemat filozofowania, a więc sposobu życia Marka Aureliusza, posłużę się ostatnim już cytatem, dla mnie kluczowym w zrozumieniu nie tylko filozofii, ale stylu Marka Aureliusza: „Szczęście życia – to widzieć, czym rzecz każda jest jako całość, co jest jej tworzywem, a co przyczyną; i z duszy całej iść drogą sprawiedliwości i prawdy! A cóż wtedy pozostaje, jak nie korzystanie z życia, gdy jedno dobro z drugim sprzężesz tak, że nie pozostanie nawet najmniejszej przerwy”¹¹⁰.

Cytatem tym posłużyłem się z kilku powodów. Po pierwsze, mamy tutaj to, co można uznać za najważniejszy cel w życiu każdego człowieka, zarówno w czasach starożytnych, jak i współczesnych, czyli osiągnięcie szczęścia. Po drugie, widzimy u Marka Aureliusza schemat postępowania filozoficznego, opartego na ogólnym fundamencie fizyki, logiki i etyki. Po trzecie, jest odniesienie do życia, dotyczące nieumartwiania się i zasmucania, wręcz przeciwnie - korzystania z życia, ale zgodnie z prawdą i sprawiedliwością. I po czwarte, widoczna jest istota antycznego sposobu patrzenia na filozofię jako na całość organizującą życie tego, kto filozofię uprawia¹¹¹. Jeśli człowiek nie widzi całości, a widzi tylko siebie samego, doznaje tylko chwilowych satysfakcji i te chwilowe satysfakcje stają się jedynym sensem jego życia. Ten sposób życia był obcy Markowi.

Jaką rolę odegrały filozoficzne poglądy Marka Aureliusza w jego działalności państwowej; jaki miały wpływ na sposób sprawowania władzy cesarskiej; czy określały jego stosunek do poddanych? Fronton, nauczyciel i najlepszy przyjaciel Marka, uważał, że filozofia stanowi raczej przeszkodę w dobrym sprawowaniu władzy, prowadzić może do błędnych decyzji i wyborów¹¹², że jako sposób życia właśnie jest zupełnie nieodpowiednia dla

¹⁰⁹ Tamże, IX. 41.

¹¹⁰ Tamże, XII. 29.

¹¹¹ Należy dodać, że jest to Platowska idea filozofii, którą szkoła stoicka po nim przejęła; por. R. Kraut, *Introduction to the study of Plato*, w: R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, s. 1.

¹¹² Por. Fronton, *Ad Amicos*, I. 14.

cesarza. Mówiąc obrazowo: mądrość filozofów jest tak różna od mądrości władców, jak płaszcz ze zgrzebnej wełny jest różny od cesarskiej purpury¹¹³. Również lud rzymski nie zawsze przychylnie oceniał upodobanie władcy do filozoficznego trybu życia, podejrzewając Marka o chęć narzucenia poddanym jakiegoś ascetyzmu. W tym duchu na przykład komentowano jego rozkaz powołania gladiatorów do wojska - złośliwi twierdzili, że cesarz pragnie, aby lud wyrzekł się przyjemności i chce go nakłonić do filozofii. Marek otaczał się ludźmi o filozoficznych zainteresowaniach, powierzając im różne wysokie urzędy. Należy wśród nich wymienić przede wszystkim Juniusza Rustyka, ale też Klaudiusza Maksyma, Cynnę Katullusa, Klaudiusza Sewera, Sergiusza Paulusa, Flawiusza Boecjusza, Marcusa Wetulenusa. Dwór Marka różnił się pod tym względem od dworu współrządzącego wówczas z nim Lucjusza Werusa i nawet zewnętrzny wygląd jego członków o tym świadczył¹¹⁴. Niektórzy jednak uważali, że ludzie z otoczenia Marka celowo chcieli mu się przypodobać, przyjmując pozę filozofów¹¹⁵.

Zajmijmy się teraz stoicyzmem Marka Aureliusza od strony teoretycznej - przejętymi od nauczycieli i wyznawanymi przez niego poglądami filozoficznymi. Przypomnijmy też, że Marek Aureliusz panował w czasach niezwykle ciężkich dla cesarstwa¹¹⁶. Zaraza, jaka opanowała Rzym, wojna z Partami, coraz silniej zagrażająca inwazja barbarzyńców z północy, bunt zaufanego wodza kierującego armią na wschodzie, a także liczne nieszczęścia dotyczące rodzinę cesarską - to wydarzenia, którym musiał sprostać. Zdarzenia te stanowią jednocześnie tło jego osobistego pamiętnika - *Rozmyślań*, które ukazują filozofa stoickiego na tronie rzymskim. Marek Aureliusz, świadomy, że od niego zależy los Rzymu, że wojna, którą prowadzi, zmierza do realizacji powszechnego przeznaczenia, próbował ułożyć i zrozumieć swoje własne losy, ocenić wartość swoich działań, uwolnić się od wszelkich fałszywych poglądów, od złudzeń i namiętności, które go dręczyły. *Rozmyślenia* są kroniką uwrażliwiania się na te właśnie problemy¹¹⁷.

W odniesieniu do boga wyznawał Marek Aureliusz panteistyczny monizm. Według *Leksykonu filozofii klasycznej* monizm (gr. *mónos* - jedyny) jest poglądem religijno-filozoficznym, głoszącym, że istnieje jedna, niepodzielna substancja, jedna rzeczywistość: duch lub materia. Monizm spirytualistyczny uznaje za tę substancję ducha, pierwiastek duchowy, Boga, sferę transnaturalną, podczas gdy monizm materialistyczny - materię, sferę

¹¹³ Por. Fronto, *Ad Antonin. Imper.*, I. 3.

¹¹⁴ Hadot pisze o modzie na krótkie fryzury; por. *Twierdza wewnętrzna...*, *op. cit.*, s. 28.

¹¹⁵ Por. Dio Kasjusz, LXXII. 35, 2.

¹¹⁶ Zob. F. Copelston, *Historia filozofii*, t. I, *op. cit.*, s. 470.

¹¹⁷ F. Copelston, *Historia filozofii*, t. I, *op. cit.*, s. 387.

dostępną zmysłom¹¹⁸. Panteizm identyfikuje rzeczony wszechobejmujący boski substrat z przyrodą, istotowo, esencjalnie z nią jedyny, to jest - immanentny wobec niej. Panteizm spirytualistyczny interpretował będzie tę jedną, monistyczną rzeczywistość, czyli przyrodę, w oparciu o przyczyny transcendentne, czysto duchowe, niematerialne, i znosił będzie oddzielenie istnienia przyrody, bytu, człowieka i Boga (monizm ontologiczny), podczas gdy panteizm naturalistyczny (materialistyczny) szukać będzie wyjaśnień postulowanej jedności przyrodniczego bytu na gruncie praw naturalnych, zauważalnych w przyrodzie i weryfikowalnych empirycznie¹¹⁹.

Panteizm, jak go definiuje Leszek Kołakowski, „[...] do pojęcia bóstwa, do jego istoty, włączał pojęcie świata, okazując przez to, że poza światem bóg nie może mieć egzystencji autonomicznej, że rzeczy stworzone, a w szczególności człowiek, są warunkiem istnienia boga. Innymi słowy, istnienie, tzw. stworzenie, byt utożsamiany jest w panteizmie z bóstwem i *vice versa*: bóstwo utożsamianie jest z istnieniem, z bytem, ze stworzeniem”¹²⁰. W filozofii nowożytnej podobną interpretację Boga zaproponował Hegel: Bóg występuje w formie akcydentalnej, czyli jako absolut części. Te części stanowią o istocie Boga. Tak rozumiany absolut, jako całość swoich części, nie istnieje bez świata: „Ohne Welt ist Gott nicht Gott – Bez świata Bóg nie jest Bogiem”¹²¹.

Możemy w tym momencie przywołać odpowiednie fragmenty z *Rozmyślań*, które korespondują z taką panteistyczną koncepcją boga i powiązania części z całością wszechświata. „Zawsze patrz na wszechświat jako na jedno stworzenie, mające jedno ciało i jedną duszę. Pomyśl, jak wszystko dzieje się za jednym jego odczuciem, jak on wszystko tworzy za jednym popędem i jak wszystko jest przyczyną wszystkiego, co się dzieje; i jakie wzajemne powiązanie i splątanie wszystkiego.”¹²² „W ogóle bowiem istnieje jedna harmonia. A jak z wszystkich ciał wszechświat wypełnia się w ciało tak pełne, tak z wszystkich przyczyn wypełnia się całość, przyczyna najwyższa: los.”¹²³ „Pamiętaj o całości materii, której malutką częśćkę posiadasz. I o całym czasie, którego krótki i drobniauchny dział ci wydzielono. I o losie, którego jakże znikomą jesteś częśćką!”¹²⁴ Ta panteistyczna koncepcja

¹¹⁸ J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Towarzystwo naukowe KUL, Lublin 1997, s. 162.

¹¹⁹ Tamże, s. 251.

¹²⁰ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1958, s. 130.

¹²¹ T. Guz, *Zum Gottesbegriff G.W.F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers. Eine metaphysische Untersuchung*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2004, s. 192.

¹²² *Rozmyślenia*, IV. 40.

¹²³ Tamże, V. 8.

¹²⁴ Tamże, V. 24.

Boga zakłada więc istnienie poszczególnych ludzi jedynie jako etapów i elementów procesu, który stanowi istotę Boga i który tylko przejściowo dopuszcza człowieka jako istnienie w sobie i dla siebie, aby go następnie przyjąć z powrotem do siebie. Taką właśnie myśl znajdujemy u Marka Aureliusza: „Skladam się z pierwiastka przyczyny i tworzywa. Ani jedno ani drugie nie zmarnieje w nic, tak jak nie powstało z niczego. Każda więc moja cząstka przez przemianę przejdzie w jakąś cząstkę wszechświata. A owa znowu w inną jakąś cząstkę wszechświata się zmieni. I tak w nieskończoność. Taką to przemianą i ja powstałem i moi rodzice i tak wstecz w nieskończoność. A nie stałoby na przeszkodzie takiemu pojmowaniu, chociażby świat był urządzany okresach ściśle odgraniczonych”¹²⁵.

Człowiek, według stoików, oprócz ciała i duszy ma także umysł, dzięki któremu przewyższa zwierzęta zdolnością zdystansowania się wobec uczuć, przez co może panować nad sobą, a także odnosić się do innych ludzi z miłością. W ten sposób żyć może w zgodzie z naturą utożsamioną z bóstwem. „Marek Aureliusz stosuje do rozróżnień stoickich platońską dychotomię pomiędzy ciałem a duszą [...] ceniąc duszę za jej zdolności intelektualne. [...] Natomiast dla Marka ciało jest trupem oraz smrodem i zgnilizną [...] którą rozum musi zrzucić, aby zawiązać komunie z bogiem (XII, 2). Marek dokonuje także potrójnego rozróżniania pomiędzy ciałem, duszą i rozumem”¹²⁶. Ogólnie, te platońskie skłonności u Marka przejawiają się w panowaniu nad uczuciami: „W ramach jego podziału osoby na ciało, duszę i rozum, uczucia przypisane zostają do ciała, popędy do duszy, poglądy zaś do rozumu. [...] Popędy duszy miotają człowiekiem w różnych kierunkach jak marionetką”¹²⁷. „Marek uważa je zatem za irracjonalne pragnienia, które muszą być kontrolowane przez rozum. Rozum musi kierować działaniem obu rodzajów tych poruszeń”¹²⁸. Rozum - podobnie jak i u Sokratesa - dominuje, dokonując właściwej oceny wyobrażeń zmysłowych. Przy tej okazji, mierząc się z uczuciami i popędami, rozum angażuje się tutaj w aktywność poznawczą, czyli w charakterystycznie sokratejskie wzywanie do dociekań rozumowych. Podobnie jak Sokrates, Marek uważa, że rozum jest siłą zdolną zbawić człowieka. Sokrates twierdził, że przygląda się postawie ludzi, gdyż troszczy się o ich dusze. Marek chce realizować tę samą zasadę w oparciu o koncepcję jednej wspólnej „kosmicznej rodziny”; jako dobry władca miał bowiem dodatkową motywację - dobro swoich poddanych. Motyw sokratejski to motyw odpowiedzialności za jednostkę; u Marka przybrał on postać odpowiedzialności za ludzkość jako wspólnotę. Sokrates miał swoją filozoficzną „misję”, objawioną mu przez wyrocznię w

¹²⁵ Tamże, V. 13.

¹²⁶ Por. E. Asmis, *Stoicyzm Marka Aureliusza*, w: *Teoria i praktyka...*, op. cit., s. 23-24.

¹²⁷ Por. *Rozmyślanie*, II. 2; VI. 16; VI. 28; VII. 3; VII. 29; XII. 19.

¹²⁸ Por. E. Asmis, *Stoicyzm Marka Aureliusza*, op. cit., s. 25.

Delfach, miał też swoją „misję” Marek Aureliusz - było nią bycie „przywódcą stada”, wodzem Imperium. Jednak rozum był dla Marka narzędziem doskonalenia siebie, nie innych. Własną osobę widział jako przywódcę odpowiedzialnego za Imperium i uważał, że doskonaląc się w działaniu i osądzie spełni swoją misję wobec poddanych: stworzy im lepsze warunki życia.

Celem Marka jako *filozofa* była apatia. Ale te jego poszukiwania prowadzone były często z naruszeniem tradycyjnych reguł starej Stoi; nie były one wprawdzie odrzucane, ale modyfikowane, dostosowywane do ówczesnych realiów. Marek stosował praktyki *eklektyczne* w celu zhumanizowania doktryny stoickiej w różnych obszarach. Niestety, nie przedstawia nigdzie tej zhumanizowanej doktryny w sposób spójny i wyczerpujący, prezentuje natomiast własną interpretację głównych tez stoickich. Jego interpretacja idzie w kierunku nadania koncepcjom stoickim większej elastyczności i głębi. Marek przyjmuje na przykład, jak już wspomniałem, Platońską dychotomię ciała i duszy, zasadniczo obcą stoickiemu materializmowi, wyróżnia duszę, podnosząc jej rangę ponad wszelki intelekt¹²⁹. Wbrew koncepcji stoickiej umniejsza znaczenie ciała, uważając ciało za pewien balast utrudniający złączenie z logosem, i powtarza za Epiktetem: „duszycką jesteś dźwigającą trupa”¹³⁰. Wzmacnia nawet stanowisko Epikteta i Seneki, też gardzących ciałem - w opozycji do stoików ze starej szkoły, którzy utrzymywali, że ciało wraz ze zmysłami pomaga w dojściu do cnoty. Ta stara stoicka surowość również została zhumanizowana przez Marka.

Stoicy uważali, że głównym szczęściem filozofa jest apatia, czyli obojętność; nawet nie - dobro. Stoik żyjący według surowych zasad dawnej szkoły, musiał zachowywać się niczym skała, musiał wyzbyć się litości, sympatii. Czy Marek przestrzegał tych zasad? *Rozmyślenia* przepełnione są dobrocią, cesarz poucza, jak być dobrym, jak spełniać powinności, namiętnie przestrzega swoich obowiązków pasterza odpowiedzialnego za lud. Istotnym świadectwem modyfikacji nauk starej szkoły stoickiej jest u Marka zalecenie korzystania z pomocy innych ludzi: „Nie wstydz się korzystać z obcej pomocy. Twoim bowiem obowiązkiem jest wykonać swe zadanie, jak je ma żołnierz przy zdobywaniu twierdzy. Cóż masz zrobić jeżeli sam nie potrafisz wdrapać się na szaniec, bo kulejesz, a z pomocą innego to możliwe?”¹³¹.

Marek nadał zatem doktrynie stoickiej pewien wydmówek humanitarny. Zasady stoickie straciły u niego charakterystyczną sztywność, zostały pozbawione formuły

¹²⁹ Zob. *Rozmyślenia*, III. 16; VI. 29; VI. 32.

¹³⁰ Tamże, IV. 41; por. IX. 24; X. 33.

¹³¹ Tamże, VII. 7.

bezwzględności i towarzyszącej ich przestrzeganiu goryczy. Było to w ogóle cechą stoicyzmu rzymskiego, że surową teorię etyczną Zenona z Kition i Chryzypa przekształciła w przystępniejszą, łatwiejszą do realizowania praktykę¹³². Czy filozofia stoicka straciła przez to na atrakcyjności? Raczej nie, nabrała natomiast wymiaru ludzkiego, stała się nauką dostępną dla jednostek o słabszym charakterze, w której doskonałość to nie nieosiągalny ideał (albo osiągalny dla trzech czy czterech mędrców, którzy zdarzyli się w dotychczasowej historii), lecz zadanie dla każdego człowieka. Nie trzeba być „mędrce” (*sophos*), wystarczy być człowiekiem uczciwym (*spoudaios*)¹³³.

Nasz bohater w swojej filozofii realizował główną ideę stoicyzmu - utrzymywanie, mimo wszelkich przeciwności, swojego ducha niewzruszonym, stałym. Filozof na tronie ćwiczył więc swą duszę, aby potrafiła spełniać królewski obowiązek, pielęgnować cnoty, oraz aby umiała bez lęku i wyrzutów sumienia porzucić świat, kiedy nadejdzie jej pora.

2.3. *Rozmyślania* jako dzieło filozoficzne

Pamiętnik, zatytułowany oryginalnie *Do siebie samego*, nie został zaplanowany jako dzieło o wyraźnym i logicznym powiązaniu wątków. Jego spójności należy się doszukiwać w postawie duchowej samego autora, w jego sposobie pojmowania rzeczywistości i własnego życia. *Rozmyślania* pomagają odtworzyć i zrozumieć wewnętrzny cykl przemian, jakie następowały w życiu cesarza. Na całość utworu składa się zatem zbiór rozważań dotyczących aktualnych wydarzeń, jak i ponadczasowych medytacji związanych z miejscem i kondycją człowieka w świecie otaczających go zdarzeń. Z jednej strony przebija się w nich potrzeba podejmowania codziennych decyzji, swoisty pragmatyzm, z drugiej natomiast - refleksje natury ogólnoludzkiej. Wydarzenia z życia codziennego stanowią pewien kontekst, ale głównym tematem jest stan intelektualny i emocjonalny człowieka oraz jego zmagania w kierunku osiągnięcia równowagi wewnętrznej.

Pierwsze świadectwa istnienia egzemplarzy *Rozmyślań* pochodzą z X w., ale w Europie dzieło pojawiło się dopiero w wieku XVI¹³⁴. Od początku kłopoty sprawiały próby zaklasyfikowania dzieła do jakiegoś rozpoznanego gatunku literackiego. Podejrzewano nawet, że jest niekompletne. Niezwykle interesującą historię prób zrozumienia tego dzieła i

¹³² Por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 90 n.

¹³³ Zob. tamże, s. 95.

¹³⁴ Por. P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna...*, *op. cit.*, s. 30. Podobnie zresztą było z większością dialogów Platona, które do Europy przywieźli uczeni bizantyńscy, uciekający przed inwazją turecką.

jego literackiego zdefiniowania omawia Pierre Hadot¹³⁵. „Sentencje”, „reguła własnego życia”, „wskazówki dla samego siebie”, ale także „dziennik intymny” czy „duchowy” - oto przykłady owych prób. Hadot zwraca uwagę na wyjątkowy charakter *Rozmyślań* - mamy tu do czynienia z tekstem pisanym z dnia na dzień, ale nie odnoszącym się do codziennych wydarzeń, lecz do stanów ducha autora¹³⁶. Dzieło wydaje się treściowo i stylistycznie niespójne. Mamy tu wspomnienia o osobach, którym autor winien jest wdzięczność; mamy krótkie autorskie sentencje; dłuższe wywody w formie dialogu z samym sobą lub z fikcyjnym rozmówcą, podejmujące szczegółowe problemy filozoficzne lub stanowiące zachętę do przyjęcia pewnej postawy moralnej; mamy fragmenty złożone z cytatów; refleksje nad krótkością i marnością życia. *Rozmyślenia* nie przypominają żadnego innego zachowanego dzieła literackiego starożytności.

Niektóre fragmenty, jak podkreśla Hadot, świadczą o jakiejś zmianie celu pisania, którą Marek narzucił sobie sam: „Precz z książkami! Już nie daj się im pociągać! Nie wolno! (...) Jesteś starcem, nie pozwól już, by [twoja wola - J.B.] służyła, by szła jak niewolnik za dzikim popędem, by była niezadowolona z losu teraźniejszego lub chciała uniknąć losu, który cię czeka w przyszłości”¹³⁷. „To niech ci wystarczy, niech ci służy jako pewnik”¹³⁸. Markowi chodzi o to, by spisywać myśli, które skutecznie odmieniają jego sposób życia, by w obliczu bliskiej śmierci mieć pod ręką reguły i nauki, pozwalające zaakceptować los i mieć kontrolę nad swoim wewnętrznym dyskursem (wola)¹³⁹. Hadot porównuje *Rozmyślenia* do *Soliloquiów* św. Augustyna, które też są wewnętrznym dialogiem¹⁴⁰.

Pierre Hadot zaproponował interpretację *Rozmyślań* jako osobistych, intymnych ćwiczeń duchowych, które Marek Aureliusz prowadził w zgodzie ze stoicką nauką i stoickimi regułami. Wskazówki znalazł w naukach Epikteta, który wyróżnił trzy dziedziny aktywności duszy: wartościowanie rzeczy, impuls do działania oraz pragnienie. Zgodnie z tą nauką, Marek Aureliusz pisał swoje *Rozmyślenia* po to, aby przypominać sobie zasady życiowe (*dogmata*); dzięki ich przypominaniu - wywoływać w sobie odpowiednią dyspozycję wewnętrzną; a dzięki niej - nakłaniać się do właściwego postępowania. W taki sposób realizował stoicki schemat ćwiczeń duchowych.

¹³⁵ Por. tamże, s. 34 n.

¹³⁶ Por. tamże, s. 38.

¹³⁷ *Rozmyślenia*, II. 2.

¹³⁸ Tamże, II. 3.

¹³⁹ Por. P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna...*, op. cit., s. 40-41.

¹⁴⁰ Pisanym w innym celu: Marek chce, aby filozoficzny Rozum przekonał jego wolę; Augustyn pragnie, aby jego ludzki rozum dał się przekonać Objawieniu. Por. tamże, s. 42.

3. Profil moralny i postawa obywatelska Marka Aureliusza

Według Pierre'a Grimala, autora biografii Marka Aureliusza „Marek sam przed sobą rozważał, jaką wybrać w życiu drogę, aby być człowiekiem, potrafiącym się wznieść ku ideom. Dotyczyło to tylko jego samego. Stąd, analizując głębiej całokształt jego postawy moralnej, można doszukać się komplementarnej i spójnej wizji człowieka”¹⁴¹. Mądrość, dobroć, życzliwość, skromność i pokora, prostota oraz wysoki poziom kontroli moralnej są cechami charakteru Marka Aureliusza, które przez całe życie doskonalił. Piękną jego cechą była wdzięczność, której nie bał okazać swoim bliskim i nauczycielom, co widzimy w pierwszej księdze jego *Rozmyślań*. To właśnie od starożytnych pochodzi obiegowa mądrość, iż jest to najrzadsze uczucie ludzkie i że nie należy się go bać. Charakter Marka Aureliusza poznajemy także w pozostałych księgach *Rozmyślań*, dzięki często powtarzanym myślom, nadającym taki kierunek zachowaniu, by dać sobie radę z przeciwnościami losu, zachować spokój i nadal kochać życie, cokolwiek się zdarzy.

3.1. Stosunek do śmierci

Jako stoik, Marek przygotowany był na śmierć w każdej chwili. Cała jego filozoficzna aktywność była przygotowywaniem się do śmierci¹⁴²: spieszy się, by oczyścić duszę, bo wie, że zostało mu już niewiele czasu; chce Bogu w tej sytuacji zaoferować ofiarę z ostatnich chwil swego życia, szlachetnie i nienagannie wypełnić swoje cesarskie obowiązki. „Śmiercią nie gardź; owszem, niech ci miła będzie, bo i ona jest jednym z objawów woli natury. Śmierć jest czymś takim jak to, że stałeś się młodzieńcem i postarzałeś się, że dorosłeś i dojrzałeś [...]. Jest więc rzeczą człowieka myślącego nie zachowywać się wobec śmierci ani obojętnie, ani odpychająco, ani lekceważąco, owszem, czekać na nią spokojnie jako na jeden z objawów działania natury. [...] A jeżeli pragniesz zwyczajnego środka wzmacniającego odwagę, to najprędzej pojednać się ze śmiercią myśl o tym, z jakimi to przedmiotami masz się rozłączyć, od jakich charakterów oddalić i obcowaniem z nimi się nie plamić. Jednak bynajmniej nie powinno się czuć do nich wstrętu, owszem, należy otaczać ich opieką i postępowanie znosić łagodnie, ale zarazem mieć to w pamięci, że nie rozłączysz się z ludźmi tych samych, co ty, zasad. To bowiem tylko - jeżeli w ogóle coś - mogłoby nas znęcić i przytrzymać przy życiu,

¹⁴¹ Por. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 254.

¹⁴² Którą to ideę wprowadził do filozofii Sokrates w Platońskim dialogu *Fedon* (67 E). Por. P. Paczkowski, *Filozofia antyczna wobec problemu śmierci*, „Przegląd Religioznawczy”, 2013, nr 3, s. 3-19.

gdybyśmy mogli żyć wśród ludzi wyznających te same, co my, zasady. A dzisiaj widzisz, ile to zamieszania sprawia niezgodność w sposobie życia, tak że chciałoby się powiedzieć: chodźże prędzej, śmierci, bym czasem i sam o sobie nie zapomniał”.¹⁴³ „Albo tu żyjesz i już się do życia przyzwyczaiłeś, albo sam się wynosisz na tamten świat i tego chciałeś; albo umierasz i służbę swą odbyłeś. Poza tym nic. Bądź więc dobrej myśli”¹⁴⁴. Marek stara się stłumić próżne nadzieje i pokłonić suwerennej dobroci Losu. Nie gardzi śmiercią, nie dokonuje teatralnych gestów, nie przedstawia siebie jako bohatera. Swoją postawą nie okazuje ani przywiązania do życia, ani niechęci do niego. Stara się być obojętny, sprowadzić śmierć do prostego, naturalnego faktu: „Byłeś, człowiecze, obywatelem tego oto państwa. Cóż ci na tym zależy, czy lat pięć, czy sto? Co jest według praw, to jest dla wszystkich równe. Cóż więc w tym strasznego, jeżeli cię usuwa z granic państwa nie tyran, nie sędzia niesprawiedliwy, ale natura, która cię w nie wprowadziła? Tak jak aktora usuwa ze sceny pretor, który go przyjął. ‘Alem nie odegrał pięciu aktów, tylko trzy.’ - Dobrze. Ale w życiu trzy akty tworzą sztukę całą. Bo kiedy się ma skończyć, wyznacza ów, kto przedtem zespół ułożył, a teraz rozpuszcza. Ty zaś ani w jednym, ani w drugim udziale nie brałeś. Odejdź więc łagodnie. Łagodny bowiem jest i ten, kto cię zwalnia”¹⁴⁵.

Marek Aureliusz, będąc świadomym, że zbliża się do końca historii swego życia, pisał: „[...] chodźże prędzej, śmierci”¹⁴⁶. Spokój w jej obliczu dawało mu poczucie spełnienia misji: „Albo tu żyjesz i już się do życia przyzwyczaiłeś, albo sam się wynosisz na tamten świat i tego chciałeś, albo umierasz i służbę swą odbyłeś. Poza tym nic. Bądź więc dobrej myśli”¹⁴⁷. Cesarz-filozof osiąga autarkię, która broni jego duszy przed nieporządkiem, niczym wódz - państwa przed barbarzyńcami. „Jeżeli w ludzkim życiu znajdziesz coś lepszego nad sprawiedliwość, szczerość, roztropność, dzielność, słowem nad taki stan duszy twej, że czuje się zadowolona z czynów zdziałanych stosownie do praw prawdziwego rozsądku lub z losu, o ile chodzi o to, co ci przypada w udziale bez twego wyboru, jeżeli – mówię – widzisz coś lepszego nad to, zwróć się ku temu całą duszą i używaj tego najlepszego znalezionej dobra”¹⁴⁸. Przede wszystkim jednak, spokój ten osiągał dzięki zrozumieniu i zaakceptowaniu stoickiej nauki o świecie: na los nie należy się skarżyć, bo wynika z kosmicznego planu; nie należy pragnąć rzeczy, które od nas nie zależą; sprawy ludzkie są niczym w porównaniu z

¹⁴³ *Rozmyślenia*, IX. 3.

¹⁴⁴ Tamże, X. 22.

¹⁴⁵ Tamże, XII. 36.

¹⁴⁶ *Rozmyślenia*, IX. 3.

¹⁴⁷ Tamże, X. 22.

¹⁴⁸ Tamże, III. 6.

dobrem i wielkością kosmosu; wszystko przemija - sława, władza, majątek; rzeczy zaś zmieniają się w ciągłej metamorfozie¹⁴⁹.

3.2. Rola ćwiczeń duchowych w kształtowaniu charakteru Marka

Mimo iż jego *Rozmyślania* przepełnione są motywem śmierci, Marek Aureliusz kochał życie. W dziele tym prowadził ćwiczenia duchowe (lub rachunek sumienia) według trzech *topoi* - reguł czy dyscyplin, przejętych z kolei od Epikteta: pragnienia, dążenia i osądu. Każde zatem wydarzenie, do którego odnosi się Marek w *Rozmyślaniach*, ujęte jest przez niego w takich trzech płaszczyznach, każda myśl i refleksja przedstawiana jest w takich trzech odniesieniach. Dyscyplina pragnienia wynika ze stoickiej wizji Natury i zaleca, aby chcieć tylko tego, co zgodne z Naturą (z Rozumem i z Przeznaczeniem) i nie bać się tego, co nieuniknione (przede wszystkim: śmierci). Dyscyplina dążenia stosuje się do reguł, określających miejsce i rolę człowieka w kosmosie. Kiedy na przykład Marek analizuje zasadę, według której powinien realizować swoje obowiązki władcy, określa ją jako działanie dla dobra wspólnoty. Często argumentuje (wobec siebie samego), że obywatele państwa tworzą jakby wspólnotę rodzinną istot rozumnych i z tego powodu należy zalecać sobie kochanie innych, chociażby robili nam wiele przykrości. I wreszcie dyscyplina osądu: Natura dała nam zdolność wartościowania rzeczy jako element naszej wolności. Musimy jednak pamiętać, że należy stale zacierać granice między naszym indywidualnym rozumem a Rozumem Natury Powszechnej. Mamy również i tutaj wiele przykładów na takie oceny wartościujące, w których Marek Aureliusz stara się spojrzeć na rzeczy obiektywnie, z „kosmicznego” punktu widzenia: „Patrząc na każdy przedmiot, przedstawiaj go sobie jako ulegający rozkładowi, zmianie, jakby zgniliźnie i rozpadnięciu się w pył, albo jak na rzecz przeznaczoną z urodzenia na śmierć”¹⁵⁰. Te wszystkie trzy dyscypliny występują w *Rozmyślaniach*, tylko nie zawsze po kolei i w komplecie. Mogą pojawiać się dwie lub trzy, ale całość prowadzona jest według tych trzech dyscyplin (reguł), co oznacza, że cesarz uprawia filozofię zgodną z kunsztem filozoficznym, który dzieli filozofię na fizykę, etykę i logikę.

Ta ciągła wola do kształtowania ducha i jednocześnie niezwykła koncentracja umysłu jest wręcz imponująca. Przez całe życie nasz bohater pozostaje wierny podstawowym kanonom szkoły stoickiej, trochę jednak w jego interpretacji zmodyfikowanej. Stoicy wyróżniali cztery główne cnoty: rozważę, sprawiedliwość, roztropność i dzielność. Z tych

¹⁴⁹ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, op. cit., s. 187.

¹⁵⁰ *Rozmyślania*, X. 18.

czterech cnót właśnie rozważa została przez Marka Aureliusza w pewien sposób zmodyfikowana, przeniesiona na sferę intelektualną. Zapewne związane to było z widoczną u Marka Aureliusza skłonnością do sokratyzowania, czyli odwoływania się do moralnych nauk Sokratesa, do jego „troski o duszę” i intelektualizmu etycznego, to znaczy do uznania, że „wewnętrzny rozum musi się wyrwać spod panowania podniet zmysłowych”¹⁵¹.

Marek Aureliusz pragnął być władcą rozumnym i dobrym. W przeciwieństwie do Sokratesa filozofia służyła mu jednak jako narzędzie do doskonalenia siebie, nie zaś do naprawiania innych. Ten osobisty cel próbował osiągnąć za pomocą ćwiczeń duchowych. Przyjrzyjmy się zatem pewnym konkretnym ćwiczeniom duchowym stoika.

Marek Aureliusz obawiał się takiego stanu duszy, który prowadzi do smutku. Podkreślał, że dobroć jest w każdym z nas, że jest ona źródłem niewyczerpalnym, i trzeba tylko mieć swą duszę pod kontrolą, aby nie pozwolić jej odejść od oczekiwanego stanu umysłu. Utrzymywaniu takiej kontroli służą na przykład mądre maksymy, których przypominanie zapewnia spokój. Dusza powinna mieć je zawsze „pod ręką”, podobnie do lekarza zawsze mającego pod ręką swoje narzędzia. Duszę powinna charakteryzować „uwaga” (*prosoche*) „[...] skierowana na siebie, czujność wobec każdej chwili. Człowiek ‘rozbudzony’ jest wciąż doskonale świadom nie tylko tego, co robi, ale i tego, czym jest, czyli swego miejsca we wszechświecie i swego stosunku do Boga. Ta świadomość siebie jest przede wszystkim świadomością moralną, sumieniem, które w każdym momencie stara się oczyszczać i korygować zamiary, które w każdym momencie czuwa, by żadnego innego motywu działania poza chęcią czynienia dobra nie dopuścić”¹⁵².

3.3. Cnoty moralne Marka Aureliusza

Marek Aureliusz od dziecka odznaczał się wyjątkowymi cechami charakteru. Cesarz Hadrian ceniał jego umiłowanie prawdy (nadał mu przydomek *Verissimus*), powagę i „energiczną naturę duszy”¹⁵³. Jak wynika z młodzieńczego listu do Frontona, Marek bardziej ceniał sobie krytykę niż pochwały¹⁵⁴, potrafił sprzeciwić się powszechnym opiniom i wyrażać własne. Niezależność ducha, powaga, uczciwość oraz czułość to cnoty, które wychwalał i których wielokrotnie dowodził swoim zachowaniem wobec innych. Potrafił wyrażać wdzięczność i

¹⁵¹ Por. E. Asmis, *Stoicyzm Marka Aureliusza*, op. cit., s. 22.

¹⁵² Tamże, s. 75.

¹⁵³ Dio Kasjusz, LXIX, 21, 2.

¹⁵⁴ Fronto, *Ad Marcum Caesarem et invicem*, III, 12.

nigdy nie zapominał o ludziach, którym był ją winien¹⁵⁵. Zwalczał w sobie wady, szczególnie te, które towarzyszą zwykle ludziom sprawującym władzę¹⁵⁶. Z perspektywy wieku nie najlepiej oceniał swoje młodzieńcze naturalne skłonności, na przykład arogancję, dziękując wychowawcom, którzy pomogli mu je stłumić¹⁵⁷.

Wiele o charakterze Marka mówi nam lista cnót, które wychwala u innych, szczególnie, jeśli dotyczy to osób, które ze wszystkich sił starał się naśladować - jak swego przybranego ojca, Antonina¹⁵⁸. Delikatność (*chrestotes*, *benignitas*), która nie przyjmuje postaci pobłażliwości, a więc dobroć czy inaczej: miłość bliźnich. Przystępność dla wszystkich, czyli umiejętność współżycia („dążność społeczna”, jak to przetłumaczono w polskim wydaniu *Rozmyślań*, XI, 20), gotowość służenia radą i wsparciem wszystkim, którzy do nas przychodzą. To cnota dobrego rzymskiego urzędnika, łatwa do zatracenia, kiedy wysokie stanowisko wpędza kogoś w pychę. Dalej, umiejętność odprężenia, zażywania *otium*, tej szlachetnej i psychologicznie niezbędnej odmiany odpoczynku od spraw poważnych, który służy rozwojowi naszej duszy. Przyjaźń, jaką są w stanie żywić tylko prawdziwi mędrcy, mająca na celu wspieranie się w dążeniu do cnoty. W sprawach państwowych - mądrość strażnika czy pasterza (cechy króla-filozofa z Platońskiej *Politei*), umiar i pobożność, szacunek dla zwyczajów. Dalej idą cechy osobiste: pracowitość, poczucie sprawiedliwości, sumienność, niedbanie o poklask, brak zawiści wobec ludzi zdolnych. Zobaczymy później, jak Marek Aureliusz starał się realizować wszystkie te cnoty we własnym życiu i jak stanowiły one wzór dla jego własnego sposobu sprawowania władzy.

3.4. Profil moralny Marka jako władcy

Marek Aureliusz nie był moralistą oddanym jedynie czczej spekulacji. Ze wspomnień z okresu szkolnego i z późniejszych medytacji wynika, że był filozofem przestrzegającym ściśle reguł filozofii stoickiej i że dodał do niej swoją własną etyczną refleksję. Rozważania te świadczą o jego wrażliwości, są subtelne, ujawniają pewną nieśmiałość i dylematy moralnej natury. Nie jest to jednak płacz bezradnej duszy, niemogącej poradzić sobie z samą sobą, lecz niepokój o los człowieka wynikający z troski o innych ludzi. Niepokój, który utwierdza Marka w postanowieniu solidnego wypełniania obowiązków władcy; słowem - do działania zgodnego z przeznaczeniem. Cesarz-filozof pragnął dać ludziom więcej ciepła,

¹⁵⁵ Por. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 47.

¹⁵⁶ Por. *Rozmyślanie*, I. 11.

¹⁵⁷ Tamże, I. 7.

¹⁵⁸ Tamże, I. 16.

bezinteresownie pokazywać im lepsze widoki. Filozofię Marka Aureliusza charakteryzują dwa podejścia: z jednej strony pojawia się nacisk na aktywność i obowiązki obywatelskie, z drugiej - wycofanie w głąb siebie, dbałość o swoją duszę, medytacje o wielkości prawa Bożego.

Marek Aureliusz w zasadzie powtarza nauki, które otrzymał od swoich nauczycieli. Nie wątpi w prawdę doktryny stoickiej. A jednak potrafi dodać świeżego ducha tym naukom, wnieść w nie prawdziwe życie. Dzięki duchowemu zaangażowaniu autora, jego moralnej uczciwości i szczerości intencji, tradycyjne nauki Stoi przekształcają się w coś nowego. Podobnie było z naukami niektórych chrześcijańskich myślicieli, którzy potrafili, zachowując wierność Kościołowi, zmienić sposób patrzenia na doktrynę chrześcijańska. Taką świeżość wniósł na przykład do chrześcijaństwa św. Franciszek. Ze stoicyzmem Marka Aureliusza było podobnie. Co prawda, nie zbudował on świątyni poświęconej bóstwu dobroci; w Rzymie jego czasów jeszcze nikt takiej nie znał. Ale dzięki takim cechom, jak łagodność i naturalna delikatność Marek rozumiał lepiej niż jego poprzednicy ideę ludzkiego braterstwa. Nawet najpiękniejsze idee bez prawdziwie żywej miłości bliźniego są puste. Najszlachetniejsze zasady moralne są dopiero wtedy użyteczne, kiedy zostaną oparte na odpowiednich wartościach, czyli na cnotach, takich jak dobro, sprawiedliwość, braterstwo, miłość, które z kolei są pielęgnowane, stale odnawiane w duszy poprzez właściwe ćwiczenia duchowe.

Marek Aureliusz zwraca się do siebie właśnie poprzez rachunek sumienia, inspiruje go w tym prawdziwa miłość do ludzi i świata, kierowanego przez jeden, wszechogarniający, boski umysł. W tym rachunku sumienia jednak uwidacznia się cecha nietypowa dla rzymskiego władcy, mianowicie pokora i skrucha¹⁵⁹, cnoty charakterystyczne raczej dla późniejszych chrześcijańskich mnichów: „Pokora taka prowadzi do uważania się za niższego od innych, do skrajnej powściągliwości w zachowaniu i w języku, do przybierania znamienych póz ciała, takich jak bicie czołem przed innymi mnichami. Pozostałe podstawowe cnoty to skrucha i posłuszeństwo: pierwsza bierze się z bojaźni Boga i miłości do Niego i może przejawiać się w skrajnie surowych umartwieniach. Pamięć o śmierci ma na celu nie tylko uświadomienie sobie, jak pilnie trzeba się nawrócić, lecz także rozwinięcie bojaźni Boga, i łączy się z medytacją o Sądzie Ostatecznym, a więc z cnotą skruchy, podobnie jest z rachunkiem sumienia”¹⁶⁰.

Miłość do bliźnich dominuje w medytacjach Marka Aureliusza, a pomoc innym wiąże się z dyscypliną działania filozofa: „Doszliśmy wreszcie do pełnej postaci jednego z aspektów

¹⁵⁹ Por. *Rozmyślenia*, VIII. 33.

¹⁶⁰ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, op. cit., s. 92-93.

dyscypliny działania: obowiązku duchowej pomocy innym, odkrywania przed nimi prawdziwej wartości, przestrzegania ich przed błędami, prostowania ich błędnych opinii. W jakim stopniu Marek Aureliusz wcielał ów obowiązek w życie? Nie wiemy. Wolno w każdym razie przypuszczać, że starał się szerzyć w swoim otoczeniu stoicki sposób postrzegania życia i świata. Czyż nie sugeruje tego we fragmencie, o którym będzie jeszcze mowa?¹⁶¹ [...] Taka postawa, oparta na idei wspólnoty bytów rozumnych prowadzi ostatecznie, jak zobaczymy, do nauki miłości bliźniego, obejmującej nawet tych, co się wobec nas dopuścili występków.”¹⁶² Kulminacją dyscypliny działania będzie więc miłość bliźniego. Cała logika działalności ludzkiej zmierza ku uświadomieniu, że głęboko zakorzenioną siłą napędową powinna być miłość do innych ludzi, bo opiera się ona na pewnej, leżącej u podłoża natury ludzkiej, tendencji.

Nasz bohater udawał swoim zachowaniem, że miłość bliźniego musi być wolna od pragnienia uznania i sławy, pełna prostoty. Musi być jak winorośl, która wydaje owoc bezinteresownie¹⁶³; człowiek podobnie - czyniąc dobrze, musi przechodzić *obojętnie* od jednego dobrego uczynku do drugiego. Stoicka etyka nazywała głupcem człowieka, który oczekuje rekompensaty za swoje dobre uczynki. Myśl Marka Aureliusza idzie w tym samym kierunku: „[...] prawdziwie dobre działanie winne być spontaniczne i bezrefleksyjne, jak instynkt zwierzęcy. Powinno wyjść od samej istoty bez wysiłku z jej strony, gdyż świadomość mąci czystość aktu”¹⁶⁴.

Zgodnie z aksjomatem stoickiej etyki, dobroć przynależy w sensie ścisłym tylko do natury, wszechświat stanowi całkowicie uporządkowaną, organiczną jedność¹⁶⁵. Stoik przyjmuje prawa natury jako dobre i poddaje się temu, co nieuniknione. Ale stoik, któremu Los przeznaczył rolę cesarza rozumie, że musi zaangażować się w tworzenie uniwersalnego porządku. Jedną z form takiego zaangażowanie jest kruszenie postaw buntowniczych. Cała aktywność Marka jako władcy wynikała z posłuszeństwa prawu natury i miłości do kosmicznego ładu. Ale miłość tę można - z innego punktu widzenia - ocenić jako zimną i niewspółczującą; nadrzędną zasadą rządów cesarza-filozofa była sprawiedliwość. Radykalny stoicyzm zmierzyć tu się musi z czysto ludzkimi wątpliwościami: z lękiem przed śmiercią, pragnieniem nagrody za życie cnotliwe, pragnieniem szczęścia dla swoich bliskich. Jak

¹⁶¹ Chodzi o ustęp X. 36 *Rozmyślań*: „[...] odetchniemy raz po tym pedagogu. Nie był wprawdzie przykry dla nikogo, ale czułem, że w duszy nas potępia”.

¹⁶² P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna...*, op. cit., s. 229.

¹⁶³ *Rozmyślania*, V. 6.

¹⁶⁴ P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna...*, op. cit., s. 205.

¹⁶⁵ Zob. J. Christensen, *Esej o jedności filozofii stoickiej*, przeł. M. Bardel, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 61.

wnioskujemy z *Rozmyślań*, cesarz ich doświadczał, ale tłumił w sobie, przywołując natychmiast surowe stoickie zasady.

Kiedy poznajemy styl życia cesarza-filozofa doświadczamy pewnego rodzaju emocjonującej przyjemności. Marek pragnie „malować” piękne życie, jak w znanej metaforze Plotyna, który przyrównuje filozofa do artysty rzeźbiącego swój własny posąg¹⁶⁶. Zawsze zrównoważony, rządzący imperium bez pedanterii i utopijnych skłonności, poprawiający prawo, biegły w przepisach i w administrowaniu. Robił to, o czym marzyli dawni filozofowie (Platon): sprawował władzę i opiekował się państwem jak gospodarz i pasterz, który kocha, a jednocześnie wypełnia sumiennie swe obowiązki. Marek wiedział, jak mężnie i bez obaw realizować powierzone mu zadania, jednocześnie pozostając skromnym w wypełnianiu obowiązków, jak bez ostentacji wypełniać swoje przeznaczenie: „Rankiem, gdy niechętnie budzisz się, pomyśl sobie: budzę się do trudu człowieka. Czyż więc czuć się mam niezadowolonym, że idę do pracy, dla której się zrodziłem i zesłany zostałem na świat? Czy na tom stworzony, bym się wygrzewał, wylegując w łóżku? Ale to przyjemniejsze. Czyż zrodziłeś się dla przyjemności? Czyż nie dla trudu, nie do pracy?”¹⁶⁷. „Co państwu nie jest szkodliwe, nie przynosi szkody i obywatelowi. Przy każdym wyobrażeniu szkody – następującej trzymaj się zasady: jeżeli to państwu szkody nie przyniosło, i mnie nie przyniosło. A jeżeli państwo szkodę ponosi, nie należy gniewać się na tego, kto przynosi szkodę państwu, lecz wskazać mu, w czym zblądził”¹⁶⁸.

Marek chce lepiej poznać siebie samego, kontrolować swe słabości bez powierników i świadków. Medytuje o wielkich problemach życia i śmierci, prowadzi obserwacje moralne. Owe *hypomnemata* można potraktować zarówno jako wzniosłe monologi, jak i rachunek sumienia. Nie był to jednak nowy typ literatury, żaden nowy i oryginalny zwyczaj. Taki rachunek sumienia, czyli ćwiczenia duchowe, praktykował i polecał Seneka. Marek Aureliusz, jako filozof stoicki, dążył do autarkii i ataraksji. Pomagały one naszemu bohaterowi, w razie potrzeby, w karceniu samego siebie, aby mógł być uczciwszy i mądrzejszy. Jednocześnie, jako cesarz, wiedział, że właściwa polityka może zapewnić więcej równości i sprawiedliwości w świecie niż indywidualne ćwiczenia duchowe.

Starożytność nie przyniosła filozofa, który mając jakąś polityczną władzę byłby bardziej skłonny do rozważań moralnych i bardziej kochał dobro. Marek eliminuje kłamstwo ze swego życia, wydaje mu się ono obrażą dla jego godności. Umiłowanie prawdy wyniósł

¹⁶⁶ Zob. Plotyn, *Enneady*, I. 6, 9, 7; przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.

¹⁶⁷ *Rozmyślenia*, V. 1.

¹⁶⁸ Tamże, V. 22.

Marek ze swojego rodzinnego domu; pragnął kroczyć śladami swoich poprzedników. Rodzinne wychowanie wpoilo dobre zasady przyszłemu cesarzowi, a studiowanie filozofii jeszcze bardziej je utwierdziło.

Jednakże *Rozmyślania* dają także dowód pewnych rozterek cesarza, rozdźwięku między prywatnym pragnieniem spokoju a obowiązkiem politycznej aktywności i dążeniem do pozaprywatnych celów. Co było jego najważniejszym celem: filozofia czy zarządzanie Imperium? Odpowiedź znajdujemy w *Rozmyślaniach*, gdzie autor wielokrotnie wspomina o swojej życiowej misji „przywódcy stada” i odpowiedzialności za losy Imperium: „Nie spodziewaj się nadejścia rzeczypospolitej Platńskiej. Lecz bądź zadowolony, jeżeli choć krok robisz najmniejszy. I tego bądź przekonania, że w tym wypadku nic nie jest małe”¹⁶⁹. Filozoficzny cel ćwiczeń duchowych Marka Aureliusza pokrywa się z właściwie z celem jego aktywności politycznej, bo w ćwiczeniach chodzi o akceptację przeznaczenia i roli, jaką wyznaczył mu Los.

Dążenie do wewnętrznej doskonałości nie wynikało z obowiązków cesarza, tylko z potrzeby pielęgnacji wewnętrznego charakteru. Jest oczywistym faktem, że pisanie *Rozmyślań do samego siebie* w namiocie, w przededniu bitwy z barbarzyńcami, nie było związane z powinnościami imperatora, lecz z wewnętrzną potrzebą zaspokajania obowiązków względem własnej duszy. Marek Aureliusz nie ma jednak wątpliwości, jakie obowiązki ciążyą na nim jako na rzymskim cesarzu, przywódcy stada, a jakie - jako człowieku i filozofie. Stara się sprostać obu wyzwaniom i czyni to, pielęgnując swój charakter i odnosząc zwycięstwa w walce z barbarzyńcami.

Marek Aureliusz jest przeciwnikiem królewskiej nieomylności, wie, że jako lider nie stoi ponad prawem. Daje lekcje samemu sobie, w których zobowiązuje się do zmiany myślenia, jeśli wynika to ze sprawiedliwości: „Jeżeli mi ktoś potrafi udowodnić i przekonać mnie, że niedobrze myślę lub działam, z radością postępowanie swe zmieniam. Szukam bowiem prawdy, ta nigdy nikomu nie zaszkodziła. Szkodzi zaś sobie ten, kto trwa we własnym błędzie i nieświadomości”¹⁷⁰. Obowiązki władcy muszą więc uwzględniać wolność poddanych, która nie uznaje spektaklu pojedynczego, nieomylnego aktora. Jeśli Marek miałby sprawować władzę jako jeden z tych pompatycznych książąt, to lepiej, aby ta władza wypadła z jego rąk: „Uważaj, abyś się nie szezarzył, abyś się nie zaraził. Zdarza się to bowiem, utrzymaj się skromnym, dobrym, szczerym, poważnym, naturalnym, w umiłowaniu sprawiedliwości, bogoboju, bądź życzliwy, miły, wytrwały w pełnieniu obowiązków.

¹⁶⁹ *Rozmyślania*, IX. 29.

¹⁷⁰ Tamże, VI. 21.

Staraj się usilnie o to, abyś takim pozostał, jakim cię pragnęła zrobić filozofia. Bój się bogów, otaczaj opieką ludzi. Życie krótkie, a jedyny owoc życia ziemskiego to pobyt na ziemi zbożny i prace obywatelskie. We wszystkim postępuj jak uczeń Antonina. Zachowuj jego wytrwałość w pracy rozumnej, równowagę umysłu wszędzie, pobożność jego, wdzięk twarzy i łagodność, i obojętność dla marnej sławy, jego troskę o dobre zrozumienie spraw”¹⁷¹. Postawa filozofa okazała się praktyczną pomocą w sprawowaniu władzy.

Marek jest realistą, nie unosi się w idealistycznych wyobrażeniach, stąpa twardo po ziemi, wie, że w sferze polityki najważniejszy jest postęp z uwzględnieniem najważniejszego celu, czyli postępu Rzymu jako Imperium. Nie wierzył w skuteczność zmian wprowadzanych na siłę, dekretami. Wiedział też, że istnieje wiele okoliczności, które trzeba brać pod uwagę w ocenie ludzkich działań, w sytuacjach występku i że nie należy nikogo przekreślać: „Wobec wypadków dziejących się wskutek przyczyny zewnętrznej - równowaga; w czynach, które swoją przyczynę mają w tobie - sprawiedliwość, to znaczy dążenie i czynność zmierzające tylko do pracy społecznej, jako zgodnej z twoją naturą”¹⁷². „Gdy cię ludzie ganią lub nienawidzą, gdy złe pogłoski o tobie rozpuszczają, zbliż się do ich duszyczek, przeniknij i zobacz, jacy też oni są. A zobaczysz, że nie masz powodu męczyć się nad tym, aby ludzie ci mieli taki, a nie inny sąd o tobie. Mimo to, trzeba się do nich odnosić życzliwie, jako do przyjaciół przyrodzonych”¹⁷³. Marek pamiętał, że dobroć jest niewyciężona. Choć ktoś może nas czasem skrzywdzić, to serce podpowiada, że urodziliśmy się do czegoś innego, nie do czynienia zła „Cokolwiek by ktoś czynił lub mówił, powinienem być dobry”¹⁷⁴. Taka miłość rozciąga się nawet na tych, którzy dopuszczają się wobec nas występku: „Jest właściwe człowiekowi miłować nawet tych, którzy błędzą. A dzieje się to, gdy się rozważy, że są to pokrewni, a grzeszą wskutek nieświadomości i wbrew chęci, i że wnet i ty, i on pomrzecie, a przede wszystkim, że ci nic złego nie zrobił. Woli twej bowiem nie uczynił gorszą, niż była przedtem”¹⁷⁵.

Należy podkreślić, że - jako cesarz - Marek sprawował swe rządy łagodnie i bez radykalnych zmian. Rewolucyjne przełomy nie godziły się ze stoicką wizją ciągłości dziejów. Pragnął rządzić tak, jak sam żył - przez poddanie się wyrokom przeznaczenia i realizację praw natury. Każdy osąd powinien być zgodny z obiektywnym prawem; każde działanie powinno być obiektywnie sprawiedliwe. Stosunek Marka do siebie samego i do podległych

¹⁷¹ Tamże, VI. 30.

¹⁷² Tamże, IX. 31.

¹⁷³ Tamże, IX. 27.

¹⁷⁴ Tamże, VII. 15.

¹⁷⁵ Tamże, VII. 22.

mu obywateli opisuje określenie „królewski rozum”: „należy zawsze mieć w pogotowiu dwa postanowienia, jedno: czynić jedynie to, co ci rozum królewski i prawodawczy nasuwa dla dobra ludzi, i drugie: zmienić sąd, gdy cię ktoś sprostuje i odwiedzie od jakiegoś mniemania. Zmiana ta jednak zawsze powinna wypływać jedynie z pewnego przekonania, że to jest słuszne, pożyteczne dla ogółu itd., a nie, że to jest miłe lub sławę przynieść może”¹⁷⁶. Marek otrzymał od Losu szczególne zadanie: był przywódcą i władcą odpowiedzialnym za innych: „Rozum wszechświata ma na celu współzycie. Stworzył więc istoty niższe dla wyższych. A wyższe przystosował dla siebie wzajem. Widzisz, jak wszystko ułożył podrzędnie i współrzędnie i wydzielił każdemu, co mu się należy, a istoty najwyższe sprzął w harmonię wzajemną”¹⁷⁷.

W otoczeniu Marka brakowało jednak ludzi, którzy rozumieliby cesarza moralistę, oddanego rozumowi, kierującego się miłością braterską wobec poddanych. Mimo to Marek Aureliusz miał pełne zaufanie do swoich przyjaciół i rodziny. Żywił szacunek dla poglądów i postawy Frontona, swojego mentora i nauczyciela filozofii. Miał niezachwiane zaufanie do swojej żony Faustyny i nie dawał posłuchu plotkom zarzucającym jej lubieżne czyny. Kochał swego syna Kommodusa, wierząc, że będzie dobrym następcą tronu. Spotykał się w związku z tym z atakami i oskarżeniami, którym stawiał czoło do końca życia.

Marek Aureliusz nie był władcą idealnym. Zmagał się z moralnymi dylematami i życiowymi przeszkodami. Potrafił wyjść zwycięsko z wewnątrzpaństwowego konfliktu z generałem Kasjuszem. Wygrał wojnę z zewnętrznym wrogiem Rzymu. Stawiał czoła nieszczęściom nękającym imperium: epidemiom i klęskom żywiołowym. Nie potrafił jednak przedłożyć dobra ogółu nad dobro własnej rodziny - nie zdobył się na wydziedziczenie syna. Zasiadając na cesarskim tronie nie mógł do końca realizować filozoficznego powołania. Nie był człowiekiem doskonałym. Ale może zbliżył się do doskonałości na tyle, na ile to dla człowieka w ogóle możliwe?

3.5. Moralność Marka a nauka chrześcijańska

Marek Aureliusz stara się, by jego umysł był pełen spokoju i pozwalał mu na podejmowanie właściwych decyzji. Dbą o swoje życie wewnętrzne bardziej może nawet niż o życie obywatelskie. Znajduje w tych staraniach ulgę i pocieszenie w prawach moralnych, drogę do utwierdzenia się w prawdach dotyczących praw świata i zrozumienia zaleceń Opatrzności.

¹⁷⁶ Tamże, IV. 12.

¹⁷⁷ Tamże, V. 30.

„Dzieła boskie są pełne opatrności. Ale w dziełach przypadku widać także albo działanie praw natury, albo działanie praw wynikłych z powiązania i splotu faktów, które są dziełem opatrności”¹⁷⁸. Wiele ustępów *Rozmyślań* obrazuje siłę i wagę harmonii ducha, spokoju, które determinują działanie jednostki a zarazem warunkują istnienie świata racjonalnego, harmonijnego i szczęśliwego. „Niech cię myśl o całości życia nie trapi! Nie uprzytamniaj sobie, jakie cię i ile przykrości prawdopodobnie nawiedzi! Ale przy każdej przykrości prawdopodobnie nawiedzi! Ale przy każdej przykrości, która cię spotka, zadaj sobie pytanie: co w tym wypadku niemożliwe jest do zniesienia i przetrwania? A zarumienisz się ze wstydu, gdybyś się do tego przyznał. Następnie przypomnij sobie, że nie gnębi ciebie ani przyszłość, ani przeszłość, ale zawsze terażniejszość, a jej ciężar zmniejszy się, gdy ją w samej sobie zamkniesz, a umysł swój skarcisz, że nie masz siły do zniesienia takiej oto drobnostki”¹⁷⁹.

Zauważmy, że chrześcijaństwo także wymaga od swoich wyznawców, aby byli duchowo przygotowani na dar łaski. Istnieje więc wiele przesłanek, pozwalających uznać filozofię, zalecającą duchowe ćwiczenia, za dobre przygotowanie do chrześcijańskiej wiary. Podobną tezę głosili niektórzy apologety, w szczególności Klemens Aleksandryjski, którego *Kobierce* stanowiły najżarliwsze i najbardziej stanowcze we wczesnym chrześcijaństwie nawoływanie do uznania filozofii za dar Boga dla ludzi¹⁸⁰. I chociaż pierwsi chrześcijanie, idąc za św. Pawłem, odrzucali naukę pogańską, wierząc, że to nie „mędrkowie” (*scil.* filozofowie), tylko prości ludzie dostąpią zbawienia, to owo negatywne nastawienie chrześcijan do filozofii zmieniło się z czasem. Píše o tym Georges Minois, śledząc zarówno przyczyny, jak i historyczny przebieg owej mentalnej przemiany wśród chrześcijan¹⁸¹.

O roli św. Justyna w tym dziele Minois pisze w ten sposób: „Po nawróceniu na chrześcijaństwo przebywa najpierw w Efezie, a około 150 roku osiada w Rzymie, gdzie tworzy szkołę podobną do szkół pogańskich. Nie wyrzeka się swojej kultury i naucza chrześcijaństwa, wskazując na jego zgodności z tym, co najlepsze w myśli greckiej. Jego pisma, w większości zaginione, ale opisane przez Euzebiusza, ujawniają stałą troskę o to, by poprzez jednoczesne oparcie się na Biblii i filozofach wykazać, że chrześcijaństwo to zwieńczenie cywilizacji helleńskiej. Widać to wyraźnie w dwóch apologiach skierowanych do cesarza: Sokrates, Heraklit, Platon to prekursorzy chrześcijaństwa i istota ich myśli jest zgodna ze Starym Testamentem. Po Justynie i do końca II w. powstaje coraz więcej podobnie

¹⁷⁸ Tamże, II. 3.

¹⁷⁹ Tamże, VIII. 36.

¹⁸⁰ Zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1994.

¹⁸¹ Zob. G. Minois, *Kościół i nauka: Dzieje pewnego niezrozumienia od Augustyna do Galileusza*, tłum. Adam Szymanowski, Wyd. Bellona, Warszawa, 1995.

ukierunkowanych apologii. Mam na myśli apologię Melitona i Apolinarego z Hierapolis, zaadresowane w 170 r. do Marka Aureliusza, a także powstałe w latach 177-180 apologie Atenagorasa i Miltiadesa przeznaczone dla tego samego cesarza”¹⁸². W rezultacie tej mentalnej przemiany filozofia grecka zaczęła odciskać na chrześcijaństwie piętno niezatarte, które historycy określają wręcz jako hellenizację chrześcijaństwa: „Już Justyn włączył do swojego nauczania sokratejski i platoński logos, Tacjan i Atenagoras szerzyli model arystotelesowski, i korzystali ze stoickiej koncepcji przyczyny naturalnej, podczas gdy Justyn kojarzył zniszczenie ziemi ogniem z biblijną i apokaliptyczną ideą końca świata, a neoplatonizm dopasowany do Pisma przez Żyda z Aleksandrii, Filona, wszystkim im dał ramy wyjaśnienia satysfakcjonującego umysł racjonalny. Pod koniec II w. judeo-chrześcijaństwo zmieniło się w greko-chrześcijaństwo”¹⁸³.

Od końca II w. następowało stopniowe przenikanie filozofii grecko-rzymskiej do nauki chrześcijańskiej, pomaga też ona chrześcijanom w zrozumieniu ich wiary, uczynieniu jej racjonalną, a także w przedstawieniu jej poganom jako najdoskonalszej alternatywy dla innych wierzeń czy nawet dla filozoficznej drogi życia. „Nauka grecka jest [...] niezbędnym narzędziem egzegezy. Egzegeza zaś wykorzystuje koncepcje platońskie do opisu Bożego dzieła stworzenia: Bóg tworzy poprzez Słowo, Logos, który jest Jego instrumentem duchowym, natomiast Bóg jako czysty Byt jest jednością abstrakcyjną i statyczną, wiecznie nieruchomą, tą samą, czystym, niematerialnym rozumem. Z całą pewnością bliższa jest to koncepcjom greckim niż Jahwe”¹⁸⁴. Wspomniany wyżej Klemens Aleksandryjski przekonywał swoich współwyznawców, że między ich wiarą a filozofią Greków „Nie może być [...] najdrobniejszej sprzeczności, gdyż całe poznanie pochodzi od Słowa, które natchnęło redaktorów Biblii, ale także największych filozofów i uczonych pogańskich. Ekstrapolując i rozszerzając twierdzenie św. Pawła, że Bóg może zbawić wszystkich, Klemens utrzymuje, iż pierwotnie mądrość Boża została dana za pośrednictwem natchnionego mędrca wszystkim ludom, wszystkim rasom. Tak więc wszystkie kultury wzięły się z tego samego źródła, ale dzieje myśli to dzieje stopniowej degradacji prawdy, do której mieszały się obce i nieczyste składniki. ‘Prorocy egipscy, Chaldejczycy z Asyrii, galijscy druidzi, perscy magowie, gimnosofiści z Indii’, a także Orfeusz, Pitagoras, Homer czy Sokrates otrzymali Boże natchnienie”¹⁸⁵. Podobnie ocenia rolę Klemensa w procesie asymilacji grecko-rzymskiej mądrości z religią chrześcijańską Pierre Hadot: „Prawo boskie w

¹⁸² Tamże, s. 61.

¹⁸³ Tamże, s. 64.

¹⁸⁴ Tamże, s. 66.

¹⁸⁵ Tamże, s. 67.

rozumieniu Klemensa jest jednocześnie powszechnym Rozumem filozofii i Słowem Bożym chrześcijan; wzbudza bojaźń nie w sensie namiętności potępionej jako taką przez stoików, lecz w sensie przezorności w myśli i działaniu. Uwaga skierowana na siebie samego przynosi spokój duszy, jeden z celów w życiu zakonnym”¹⁸⁶.

Zauważmy, że w postawie naszego bohatera odnajdziemy typowe określenia i cnoty, jakie będą później charakteryzować chrześcijańskiego mnicha. Chociaż Marek Aureliusz inaczej pojmuje Boga i jego rolę w świecie, odnosi się do Niego podobnie jak chrześcijanin: przez rachunek sumienia, medytację, skrucę i posłuszeństwo, oraz ćwiczenie się w przygotowaniu do śmierci. Sens pouczeń moralnych, jaki Marek Aureliusz stosuje wobec siebie, jest podobny do tych, które płyną z religii chrześcijańskiej: „Bacz, byś nie postępował tak wobec ludzi nie mających uczuć ludzkich, jak ludzie nie mający uczuć ludzkich wobec ludzi”.¹⁸⁷ „Gdy cię ktoś czymś dotknie, zaraz rozważ, co ów człowiek uważa za dobro i zło. A gdy sobie z tego zdasz sprawę, uczujesz litość nad nim i ani nie będziesz czuł zdziwienia, ani gniewu. Zaiste bowiem i ty masz jeszcze albo to samo, albo podobne zdanie co do dobra, co i on, a więc powinieneś przebaczyć. A jeżeli już nie uważasz tego samego za dobro i zło, to tym łatwiej zachowasz życzliwość wobec człowieka, który błądzi”¹⁸⁸. „Jest właściwe człowiekowi miłować nawet tych, którzy błędzą. A dzieje się to, gdy się rozważy, że są to pokrewni, a grzeszą wskutek nieświadomości i wbrew chęci, i że wnet i ty i on pomrzecie, a przede wszystkim dlatego, że ci nic złego nie zrobił. Woli twej bowiem nie uczynił gorszą niż była przedtem”¹⁸⁹. Odnajdujemy tu analogię do ewangelicznej nauki o przebaczeniu tym, którzy „nie wiedzą co czynią”. Cesarz-filozof chce iść taką samą drogą, znajduje słowa miłosierdzia dla łotrów i zdrajców. Wierzy, że spełnia w ten sposób swój obowiązek względem bliźniego i wyzbywa się egoizmu.

Taki stan ducha był pożądanym u filozofa stoickiego, a drogą prowadzącą do jego osiągnięcia były ćwiczenia duchowe. Ale zauważmy - za Hadotem - jak podobną formę przyjmie z czasem życie chrześcijańskiego zakonnika: „W tej mierze, w jakiej jest uprawianiem ćwiczeń duchowych, życie filozoficzne jest oderwaniem od życia codziennego: jest konwersją, całkowitą zmianą widzenia, stylu życia, zachowania. U cyników, mistrzów *askesis*, takie zaangażowanie było nawet zupełnym zerwaniem z tym światem, analogicznym do ślubów zakonnych w chrześcijaństwie; przejawiało się ono w sposobie życia i nawet

¹⁸⁶ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, op. cit., s. 76.

¹⁸⁷ *Rozmyślania*, VII. 65.

¹⁸⁸ Tamże, VII. 26 .

¹⁸⁹ Tamże, VII. 22

ubieraniu się całkowicie odmiennym od ogólnie przyjętego. Dlatego też mówiono czasem, że cynizm to nie filozofia w sensie właściwym, lecz stan życia (*enstasis*)”¹⁹⁰.

Konwersję, która była celem filozoficznych ćwiczeń duchowych, można porównać do nawrócenia na wiarę, choć oczywiście różniły się one końcowym efektem. I o ile w przypadku św. Pawła konwersja była jednorazowym wydarzeniem, na skutek objawienia, to w przypadku św. Justyna była już ona konwersją stopniową, poprzez intensywne studia i przemyślenia. Stoicyzm Marka Aureliusza - zarówno w warstwie wyznawanych idei, jak i praktycznej postawy - jawi się jako pewnego rodzaju pomost pomiędzy kulturą grecko-rzymską a nową cywilizacją chrześcijańską. Antyczna filozofia przekazała religii chrześcijańskiej swoje dziedzictwo, a ta czerpała z niego obficie. Hadot zauważa na przykład, że wspomniana wyżej „uwaga” skierowana na samego siebie (*prosoche*) - zasadnicza postawa filozofa stoickiego - będzie się także stawać zasadniczą postawą chrześcijańskiego mnicha w epoce średniowiecznej: „W napisanym w roku 357 *Żywocie Świętego Antoniego* Atanazy opowiada o przełomie w życiu świętego, jakim było dlań wstąpienie do klasztoru: ogranicza się do powiedzenia, że święty zaczął ‘kierować uwagę na samego siebie’. A sam Antoni umierając, powie swoim uczniom: ‘Żyćcie w ten sposób, jakbyście umierali każdego dnia patrząc na siebie i zachowując w pamięci moje upomnienia’”¹⁹¹. Zaś Marek Aureliusz mówi to tymi słowami: „Tak należy wszystko czynić i mówić, i o wszystkim myśleć, jakby się już miało odejść z życia. Odejść zaś od ludzi, jeżeli bogowie istnieją, niczym nie jest strasznym; nie wydaliby cię bowiem na pastwę zła”¹⁹².

W późniejszej chrześcijańskiej filozofii moralnej często pojawiać się będzie pokusa oceniania pogańskich myślicieli jako zasługujących na zbawienie. I chociaż przez Kościół na ogół uznawana była ona za heretycką, to przynajmniej (w duchu poglądów Klemensa), że niektóre pogańskie doktryny zasługują na uznanie chrześcijan jako pomagające w prowadzeniu dobrego, moralnego życia, a zalecenia pogańskich filozofów mogą pomóc chrześcijanom w osiągnięciu zbawienia. Tak właśnie można ocenić poglądy i nauki Marka Aureliusza. Czy Marek Aureliusz mógłby - według chrześcijańskiej doktryny - otrzymać nagrodę, którą jest życie wieczne? Nie wiemy, ale sprawiedliwość Boża należy przecież do najważniejszych chrześcijańskich idei.

Oceniając jego postawę, zauważmy przede wszystkim, że za największe zło uważał wykroczenie przeciwko prawom natury, a za najlepsze życie - pozostające z nimi w zgodzie.

¹⁹⁰ Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenia duchowe*, op. cit., s. 58.

¹⁹¹ Tamże, s. 77.

¹⁹² *Rozmyślenia*, II. 11.

Marek Aureliusz ćwiczył się w przygotowywaniu swojej duszy i swojego ciała do śmierci. Nie jak chrześcijanie, którzy myślą o śmierci w kontekście przejścia do innego życia, lecz w zgodzie z pewnym projektem życia akceptującego Przeznaczenie. Mimo znacznych podobieństw filozofii Marka Aureliusza do religii chrześcijańskiej, ocenianie nauk Marka Aureliusza wyłącznie w kontekście zasad chrześcijańskich jest bezzasadne i może prowadzić do rozczarowania. Cesarz nie wierzył w nieśmiertelność duszy; cnotę i ascetyzm uprawiał ze względu na ich wartość w życiu ziemskim - jedynym. Cnoty i obowiązki obywatelskie oraz powinności władcy realizował jako zgodne z wyrokami boskiego Rozumu i dla własnej chwały.

Rozdział II

Marek Aureliusz jako władca Imperium

1. Prawne i ustrojowe fundamenty Rzymu

1.1. Rzymska definicja prawa

Definiowanie prawa ogólnie - w tym prawa rzymskiego (*ius Romanus*) - napotyka na trudności podobne do tych związanych z definiowaniem samej filozofii. Możemy więc mówić czym prawo się zajmuje, w jakim celu było i jest tworzone, czym powinno być. Termin *ius*, jak twierdził Ulpian, wywodzi się od terminu *iustitia* – sprawiedliwość. Publius Iuventius Celsus, znany jako krytyk chrześcijański z ostrym ironicznym stylem, był prawnikiem z pierwszej połowy II w. n.e. Podjął się on jako jeden z pierwszych zdefiniowania prawa. Określił je jako *aequum et bonum*, czyli słusność i dobro; według Celsusa: *Ius est ars boni et aequi* - Prawo jest sztuką tego, co dobre i słuszne. I znów Ulpian: „*Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non ledere, suum cuique tribuere* (nakazy prawa są następujące; żyć uczciwie, drugiego nie krzywdzić, oddać każdemu, co mu się należy)”¹⁹³. Marek Kuryłowicz pisze: „Związki *ius* z *bonum et aequum* znane były już znacznie wcześniej i określania te występują – ale obok siebie – m. in. u Enniusza, Pautusa i Terencjusza. Dotychczasowe badania źródłowe pozwalają sądzić, że w okresie prawa najdawniejszego oraz za republiki pojęcia te były traktowane w pewien sposób rozdzielnie, tj. za *ius* uważano wyłącznie *ius civile* – prawo ścisłe, formalistyczne, sztywne i nie zawsze nadające się z tych względów do nagięcia w stronę zasad dobra i słusności. W tym sensie *bonum et aequum* oznaczałoby drugi – obok *ius* – czynnik oceny społecznej postaw ludzkich. Występując obok siebie zawierałyby jednak łączące się ze sobą elementy oceny: według prawa i według słusności. Z drugiej strony krytykę prawa (*ius*) podejmowano właśnie z pozycji dobra i słusności. Uważa się w rezultacie, że w takim ujęciu *ius – bonum et aequum* należy widzieć antynomię *ius civile* oraz *ius gentium* i *ius honorarium* jako systemów opartych właśnie na *bonum et aequum*”¹⁹⁴.

¹⁹³ *Prawo rzymskie. Zestaw ćwiczeń dla studentów prawa*, red. P. Świącicka-Wystrychowska, M. Araszkiewicz, Kantor Wydawniczy Zakamycze, 2004, s. 19.

¹⁹⁴ Por. M. Kuryłowicz, *Historia i współczesność prawa rzymskiego*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1984, s. 44.

Chociaż prawo rzymskie oparte było na zasadzie *aequitas*, to od czasów Antonina odróżniało „wielkich” (*honestiores*) i „małych” (*humiliares*), przyjmując, że niesprawiedliwe właśnie byłoby równe traktowanie obu tych kategorii obywateli. Była to interpretacja zgodna z dawną maksymą, według której litera prawa (*summum ius*) może stać się największą niesprawiedliwością (*summa iniuria*). W istocie, mamy tu też nawiązanie do greckiej filozoficznej idei równości „proporcjonalnej”: *humilior* niewiele traci, popełniając przestępstwo, natomiast człowiek bogaty, wpływowy i usytuowany ryzykuje niesławą i śmiercią cywilną.

Badając etymologię słów związanych z powstawaniem i znaczeniem prawa uwzględnić należy również określenie „*iuris prudentia*”. Termin ten oznaczał naukę prawa oraz prawoznawstwa i wskazywał na związki prawa z praktyką. „Juryści rzymscy stali na bardzo wysokim poziomie. W swej działalności, między innymi w argumentacji prawniczej, cechowali się dużą różnorodnością, inwencją twórczą, odróżnianiem kwestii istotnych od nieistotnych, uwzględnianiem potrzeb praktyki, precyzją i jasnością sformułowań. Było to szczególnie ważne, gdyż prawo rzymskie było w swym zasadniczym trzonie prawem jurystów. Dzięki nim stało ono na tak wysokim poziomie, że zostało w dużej mierze przyjęte przez inne państwa po upadku Rzymu”¹⁹⁵. Bardzo istotny wpływ na kształtowanie się prawa rzymskiego wywarła polityka imperialna cesarstwa. Ludy podbite, a następnie włączone w skład Imperium, miały swoją kulturę, a więc zwyczaje i - niekiedy - jakieś prawne podstawy funkcjonowania. Siłą rzeczy, aby zapanować nad tymi ludami, często barbarzyńskimi, ustalano pewien porządek prawny właśnie na takie potrzeby, a to z kolei wymuszało korygowanie prawa centralnego i dostosowywanie go do sytuacji w prowincjach. Motyw związany z kulturą imperialną Rzymu, która miała wpływ na tworzenie prawa, podnosi Borys Łapicki: „Można stwierdzić, że nowa ideologia klasy panującej, ideologia, która wyrosła na bazie imperializmu rzymskiego, wywarła wpływ zarówno na politykę zewnętrzną Rzymu, jak na jego stosunki wewnętrzne (*res domesticae*), na kształtowanie się prawa publicznego i prywatnego”¹⁹⁶.

Przytoczmy podział prawa według Ulpiana. Prawo dzieli się na:

a/ publiczne - którego celem jest interes państwa jako całości, a które reguluje stosunki dotyczące instytucji państwowych;

¹⁹⁵ W. Litewski, *Jurisprudencja rzymska*, wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 7.

¹⁹⁶ B. Łapicki, *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, Łódź 1958, s. 30.

b/ prywatne - którego celem jest interes jednostki, a które reguluje wzajemne stosunki pomiędzy osobami w zakresie osobowym i majątkowym¹⁹⁷.

Warto tu wspomnieć o stoickiej koncepcji prawa naturalnego, którego idea znalazła swoje miejsce w prawie rzymskim: „*Ius naturale*» – prawo natury w prawie rzymskim pojawia się w I w. p.n.e., zapisane pod wpływem filozofii stoików greckich, którzy widzieli w nim prawo idealne, oparte na rozumie, powszechnie obowiązujące. W prawie rzymskim prawo natury jest natomiast częścią *ius gentium* (z wyjątkiem instytucji niewolnictwa, która była sprzeczna z podstawowym założeniem *ius gentium*, że wszyscy ludzie rodzą się wolni). *Iuris prudentia* nie traktowała go jednak dogmatycznie i systematycznie. Była ona ideą, prawem wspólnym wszelkim stworzeniom, sprawiedliwym i równym”¹⁹⁸.

Ten rodzaj prawa interesuje nas szczególnie ze względu na postać Marka Aureliusza. Nasz bohater traktował Naturę jako siłę boską, wszechmocną, ustanawiającą cały ład, zarówno przyrodniczy jak i społeczny, według określonego boskiego rozumu. Marek Aureliusz odegrał również pewną rolę w tworzeniu prawa według powyższej koncepcji. Przedstawię tę kwestię bardziej szczegółowo w późniejszych fragmentach tego rozdziału. Podsumujmy wątek definiowania prawa: „Cóż zatem oznacza prawo jako *ars boni et aequi*? Na ten temat wypowiedziano już wiele słów, zarówno najwyższego zachwyty, jak i chłodnego osądu. Zachwyt odnosi się do uniwersalności i wiecznej trwałości słów Celsusa, iż prawo to zasady dobra i słuszności, bo nie ma niczego piękniejszego i bardziej wzniosłego niż działanie na rzecz zaspokojenia wiecznej tęsknoty ludzkiej – sprawiedliwości”¹⁹⁹. „*Ius* zatem to stałe stosowanie zasad dobra i słuszności, a nie ścisłe trzymanie się litery ustawy. Takie rozumienie prawa znajduje swój wyraz i w innych źródłowych określeniach, np. gdy Ulpian (...), zadania *iuris prudenti* widzi w uprawianiu sprawiedliwości i upowszechniania dobra i słuszności poprzez stałe oddzielanie w każdym konkretnym przypadku tego, co słuszne (*aequum*), od tego, co niesłuszne (*iniquum*), dozwolone (*licitum*) od niedozwolonego (*illicitum*), poprzez wyszukiwanie tego, co dobre (*bonum*)”²⁰⁰.

Zanim przejdę do analizy aktywności Marka Aureliusza na polu stanowienia i realizowania prawa, przedstawię krótką charakterystykę i zarys ewolucji prawa i zarządzania państwem w okresie od powstania XII Tablic, czyli najważniejszego kodeksu prawa z okresu V w. p.n.e., do czasów panowania Marka Aureliusza.

¹⁹⁷ *Prawo rzymskie, op. cit.*, s. 19.

¹⁹⁸ Tamże, s. 21.

¹⁹⁹ M. Kuryłowicz, *Historia i współczesność prawa rzymskiego, op. cit.*, s. 45.

²⁰⁰ Tamże, s. 50.

1.2. Rys historyczny organizacji państwa rzymskiego

Od czasów uchwalenia prawa XII Tablic, czyli od roku 451 p.n.e., następował systematyczny rozwój prawa. Kodeks XII Tablic był nie tylko początkiem wszelkiego prawodawstwa, ale niejako konstytucją państwa Republiki Rzymskiej. Odpowiedzialnymi za wcielanie prawa, zarówno cywilnego, jak i państwowego, po uchwaleniu kodeksu XII Tablic byli pretorowie, którzy zarządzali państwem za pomocą edyktów pretorskich obowiązujących z mocą ustawy. Ważnym elementem reformatorskim prawa rzymskiego była reforma agrarna, wprowadzona przez trybuna Tyberiusza Grakchusa w 133 r. p.n.e. w imię dobra ludu, którą później kontynuował jego brat Gajus Grakchus.

Po przejęciu władzy przez konsula Lucjusza Korneliusza Sullę nastąpiło wzmocnienie władzy senatu. Przykładem owego wzmocnienia było odebranie władzy sędowniczej rycerzom i przekazanie jej senatowi. Sulla znacznie ograniczał trybunowi możliwość niesienia pomocy uciężonemu ludowi, gdyż nie mógł on wносить *veta* w sprawie uchwał senatu. Rok po rezygnacji Sulli z urzędu i po jego śmierci w 79 r. p.n.e. nastąpił upadek jego reform i powrót do wcześniejszych zasad, któremu towarzyszyły ataki na senat z różnych stron. W obliczu tego konfliktu, podżeganego między innymi ze strony stanu kapłańskiego, który prowadził umęczony lud przeciw senatowi, oraz w obliczu perspektywy wojny, senat powierzył władzę Pompejuszowi. Gdy w roku 70 p.n.e. senat odmówił przekazania władzy konsularnej na rok Pompejuszowi i Krassusowi, sam Pompejusz zwrócił się o taką władzę do zgromadzenia ludowego i uzyskawszy ją, w ramach wdzięczności, obalił reformy Sulli, przywracając dawną władzę ludu.

Po okresie jego rządów, w roku 63 p.n.e. senat przekazał władzę człowiekowi wykształconemu, wybitnemu politykowi, doskonałemu mówcy, adwokatowi Markowi Tulliuszowi Cynceronowi. Jako konsul okazał się Cynceron zwycięzcą w spisku z innym wodzem, Katiliną, i otrzymał od senatu miano „zbawcy ojczyzny” (*pater patriae*). W ramach wdzięczności wzmocnił wtedy znów rolę senatu. Od roku 60 p.n.e. władzę przejął Juliusz Cezar i od tego momentu nastąpiła zmiana w stylu zarządzania Imperium, prowadząca do upadku Rzeczypospolitej (Republiki) i powstania Cesarstwa. A to z kolei miało duży wpływ na stanowienie prawa. Cezar na początku swego urzędowania ogłosił amnestię dla ogółu społeczeństwa. Nie zwracał uwagi na żadne ugrupowania i ich partykularne interesy, nie sprzyjał określonej grupie społecznej, ale zjednywał sobie poszczególnych ludzi, wybitne i wpływowe indywidualności, bez względu na ich upodobania polityczne. Jako najwyższy władca miał prawo do tytułu królewskiego, ale dbając o opinię społeczeństwa, nie przyjął

tego tytułu jako źle się kojarzącego z czasami królewskiego Rzymu. Został więc „cezarem” i skupił w ręku władzę nieograniczoną. Był najwyższym kapłanem, trybunem, cenzorem, konsulem, czyli dożywotnim wodzem. W takim stanie rzeczy senat stracił swoje przywileje stanowienia prawa, a cezarski, jako reprezentant Zgromadzenia Ludowego, zupełnie pozbawił tę instytucję możliwości skutecznego działania i rządzenia, gdyż wprowadził do niego dodatkową grupę senatorów - wyzwolenców i obcokrajowców. Cezar zainicjował dla ludu coś na wzór obecnych mediów, z propagandą i cenzorem. Odtąd najważniejsze wydarzenia z życia Rzymu - i to zarówno polityczne, jak i prywatne - były spisywane i odpłatnie kolportowane, co stwarzało możliwość zaznajamiania się z sytuacją w Imperium nawet najbiedniejszym mieszkańcom w najodleglejszych częściach cesarstwa. Spisywano też sprawozdania z obrad senatu. Celem Cezara było ujednolicenie społeczeństwa, składającego się przecież z mozaiki narodów i kultur, w jedną strukturę z centralną silną władzą, podobną do tej, jaką dzierżył kiedyś Aleksander Wielki. Nastąpił rozkwit kulturalny i gospodarczy Imperium. Powstał kalendarz Juliana.

Zamordowanie Cezara przerwało ten proces zmian i od 30 roku p.n.e. jego przybrany syn, Gajusz Oktawiusz August, zainicjował nowy system polityczny, trwający do 192 r. n.e., określany pryncypatem. Pryncypat określa postać *princepsa* - pierwszego na liście senatu. System ten był próbą pogodzenia władzy republikańskiej, z charakterystycznym dla niej wpływem senatu na państwo, z jednoczesnym kierowaniem i pełną kontrolą państwa przez cezara. Przywrócony do większej władzy senat przyznał Oktawiuszowi tytuł „Augusta” (*Augustus* - wywyższony przez bóstwo, Pośrednik, Wzniosły): *Imperator Caesar Caius Octavianus Augustus Divi Filius*, co oznaczało: Imperator Cezar August, syn boskiego Juliusza. Jak piszą autorzy *Rzymskiego Prawa Publicznego*: „Istota władzy pierwszego princepsa (a także jego następców) polegała na kumulowaniu szeregu urzędów, godności i honorów. (...) Oktawian zrezygnował z dyktatury jako podstawy swoich rządów, a od 23 A.C. rządził też sprawował konsulat. Przyjął jednak władzę wojskową nad siłami stacjonującymi w prowincjach (*Imperium Maius*)”²⁰¹.

1.3. Akty prawne i urzędy

W okresie pryncypatu cesarzowie, w celu zarządzania Imperium mieli do dyspozycji konstytucje cesarskie, w skład których wchodziły:

²⁰¹ *Rzymskie prawo publiczne. Wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo UW-M, Olsztyn 2016, s. 59.

1. *Mandata* – instrukcje służbowe dla urzędników cesarskich, jak i podległych senatowi, które regulowały przydział czynności urzędnika, jak też jego kadencyjność.
2. *Edicta* – rozporządzenia ogólnego zastosowania, dotyczące wszelkich dziedzin życia społecznego, wszelkiego prawa; były one wydawane na podstawie zwierzchniej władzy. Obowiązywały nie tylko za życia cesarza, ale i po śmierci, jeżeli nie zostały cofnięte.
3. *Decreta* – szczegółowe cesarskie orzeczenia sądowe w sprawach cywilnych i karnych, wydawane na prośbę zainteresowanego (*supplicatio* lub w sytuacji odwołań od wyroków sądowych *provocatio*). Mogły być też wydawane, jeżeli cesarz na podstawie swego prawa *ius evocandi* zapragnął rozpatrzyć sprawę przed swoim sądem.
4. *Rescripta* – szczegółowe pisemne odpowiedzi cesarza na listowne zapytania z całej dziedziny prawnej. Były one formowane zarówno przez osoby prywatne, fizyczne, jak i prawne, a więc urzędników lub ich korporacje. Odpowiedzi cesarza były wykonywane przez dwie instancje: słowną i pisemną. Odpowiedź cesarza była ostateczna, jeżeli materiał prawny był prawdziwy. Prawem były ogólne normy zawarte w reskryptach.

„Podstawą władzy cywilnej Oktawiana i innych cesarzy okresu pryncypatu była władza trybuniska (*tribunitia potestas*). Oktawian jako patrycjusz nie mógł być trybunem plebejskim, przejął jednak uprawnienia trybunów plebejskich. W odróżnieniu od zwykłych trybunów, *tribunitia potestas* cesarza nie była ograniczona w czasie”²⁰². Dalsza uwaga autorów potwierdza nieograniczoną władzę sądowniczą, urzędniczą i gospodarczą cesarza: „*Princeps* miał również prawo zgłaszania kandydatów na urzędy (*ius commendationis*), przejęcia uprawnienia cenzorskiego (bez konieczności pełnienia samego urzędu), zaopatrzenia miast w zboże (*cura annonae*), przesuwania świętej granicy Rzymu *pomoerium*. Decydował o wojnie i pokoju, zakładaniu nowych kolonii oraz nadawaniu obywatelstwa. Władza Oktawiana rozpościerała się też na sferę sakralną. Przydomek „Augustus” wskazywał na jego szczególną więź z bogami. Podobnie fakt, iż jego ojciec został w 42 r. p.n.e. ubóstwiony, pozwalał Oktawianowi występować jako *divi filius* – syn boskiego (Juliusza). Obok tego mamy do czynienia z wielką ilością różnych, mniej czy bardziej zakamuflowanych działań religijnych i propagandowych wywyższających *princepsa* ponad ogół obywateli. W roku 12 n.e. Oktawian August przejął godność najwyższego kapłana (*pontifex maximus*). Nie ograniczał się jednak do przyjęcia pontyfików, ale stał się członkiem wszystkich wielkich kolegiów kapłańskich [...]. Z kolei ukoronowaniem działań propagandowych było przyjęcie przez Augusta tytułu „ojca ojczyzny” (*pater patriae*)”²⁰³.

²⁰² Tamże, s. 60.

²⁰³ Tamże, s. 61.

Jak widać, w początkach pryncypatu Oktawian, z jednej strony, dzierżył władzę absolutną, wbrew republikańskim zwyczajom, z drugiej zaś, popierał współrządzenie senatu. Ten zakamuflowany dualizm Oktawiana rozciągnie się później na cały pryncypat, również na czasy rządów Marka Aureliusza. Fakt ten rodził problemy, biorące się z trudności w ogarnianiu wszystkich dziedzin życia społecznego przez jednego człowieka. Z uwagi na bardzo rozległy obszar Imperium i prowadzenie licznych wojen o utrzymanie granic, cesarz nie był w stanie sprostać wszystkim swoim obowiązkom i wyzwaniom. Poważnym problemem stała się też sprawa sukcesji²⁰⁴. Teoretycznie to senat, zgodnie z tradycją republikańską, powinien wybierać następcę spośród dwóch przedstawionych kandydatów. Jednak w praktyce następcę wybierał cesarz. „Aby być w zgodzie z tradycją republikańską, sugerowano, że senat wybiera najlepszego cesarza spośród dwóch przedstawionych mu kandydatów. Z takimi działaniami propagandowymi spotykamy się za rządów Augusta, Tyberiusza oraz Klaudiusza. W rzeczywistości o sukcesji decydował aktualnie rządzący cesarz, później też pretorianie i legiony”²⁰⁵. Tak też było i w przypadku Marka Aureliusza, który mianował swego syna, Kommodusa, bez uwzględniania opinii senatu. Warte odnotowania jest to, że za pryncypatu, a konkretnie za Antoninów, znaczenie Zgromadzeń Ludowych zmalało praktycznie do zera i w końcu przestało mieć wpływ na cokolwiek. „Kres zgromadzeń w okresie pryncypatu był następstwem procesów zapoczątkowanych w późnej republice, jak również wynikał z koncentracji władzy w rękach cesarza i senatu”²⁰⁶.

Choć uprawnienia senatu (*senatus consulta*) stanowiły moc prawną, były ukierunkowane raczej na wspieranie samego cesarza jako *pater patriae*. Senat zajmował się więc na przykład oskarżeniami o obrazę majestatu czy nadużyciami namiestników w prowincjach. Teoretycznie senat zarządzał Imperium, zarządzał finansami państwa, zatwierdzał wybór nowego cesarza i oceniał poprzednika. Najbardziej prestiżowym i pożądanym wśród senatorów było uzyskanie stanowiska konsula, który przewodniczył obradom senatu podczas nieobecności cesarza. Senatorzy tworzyli prawną grupę dość zamkniętą i ich kadencyjność trwała do śmierci, ale częstym zwyczajem było powoływanie senatorów spośród następnego pokolenia rodów senatorskich. „Ostatecznie kwestia odrębności senatorów i ekwitów została uregulowana za Kaliguli. [...] Od czasów Hadriana senatora określano jako *clarissimus vir*. Preferowano jak najszerze powiązanie senatorów z Italią, dlatego też od rządów Trajana powinni oni co najmniej 1/3 swoich posiadłości mieć na

²⁰⁴ Tamże, s. 62.

²⁰⁵ Tamże.

²⁰⁶ Tamże.

jej terenie (od Marka Aureliusza 1/4)”.²⁰⁷ Najbardziej uprzywilejowanym stanem obok senatorów był stan ekwitów. Była to grupa urzędników państwowych, powoływanych przez cesarza jako uzupełniająca, sprawująca, podobnie jak i senatorzy, najwyższe funkcje społeczne, ale nie mająca tak prestiżowego znaczenia. Można by ich określić „arystokracją prowincjonalną”. Za zarządzanie prowincjami odpowiedzialną była grupa tzw. arystokracji municypalnej, czyli stan dekurionów, który pełnił swoje urzędy na wzór dzisiejszych samorządów terytorialnych. „Stosunkowo dobra sytuacja miast, ich elit, zaczęła się stopniowo pogarszać pod koniec pryncypatu [...] Cesarze, poczynając od Trajana, uważali za konieczne przyhamowanie tych aspiracji [...] Generalnie należy jednak stwierdzić, że do końca II wieku sytuacja miast była pomyślna”²⁰⁸.

Wśród społeczeństwa rzymskiego należy wymienić grupę społeczną niższego rzędu, plebs (nie jest to grupa z okresu walki stanów), najliczniejszą i jednocześnie biedną. Często do takiej grupy społecznej należeli wyzwolenicy. Fakt wtapiania się w społeczeństwo rzymskie wyzwolenców, czyli grupy wywodzącej się z niewolnictwa, świadczy o stosunkowo dobrej sytuacji niewolników w okresie pryncypatu. „W okresie pryncypatu nastąpiło dalsze polepszenie sytuacji niewolników (*servi*). Choć August był przeciwnikiem masowych wyzwoleń, to jednocześnie państwo coraz mocniej wkraczało w relacje pomiędzy niewolnikiem i jego panem. Jeszcze za twórcy pryncypatu zakazano właścicielowi skazywać swojego niewolnika na walkę z dzikimi zwierzętami bez zezwolenia władz. Klaudiusz uznał, że porzucony z powodu choroby niewolnik, jeśli wyzdrowieje, winien uzyskać wolność. Zakaz skazywania niewolników na karę śmierci przez ich właścicieli wprowadził Hadrian. W pewien sposób postanowienie to powtórzył Antoninus Pius, dodając ewentualność zmuszania właściciela do sprzedaży niewolnika traktowanego w okrutny sposób”²⁰⁹.

Na jakość zarządzania państwem miała wpływ sama organizacja zarządzania Imperium. Następował rozwój biurokracji, któremu towarzyszyło powstawanie armii urzędników, ale z drugiej strony, ta armia urzędników była podporządkowana cesarzowi. „Wespazjan i jego następcy z dynastii Flawiuszy i Antoninów dążyli do wzmocnienia władzy cesarskiej, zwłaszcza [...] poprzez rozbudowę aparatu urzędniczego, zależnego bezpośrednio od cesarza”²¹⁰. Jednak wyraźny przełom w sprawowaniu władzy nastąpił po przejściu władzy przez Antoninów, tj. od roku 96 n.e. Krótko można to scharakteryzować jako utrzymywanie władzy centralnej z wiodącą postacią cesarza we współpracy z senatem dla dobra

²⁰⁷ Tamże, s. 77.

²⁰⁸ Tamże, s. 78.

²⁰⁹ Tamże, s. 80.

²¹⁰ Tamże, s. 81.

podwładnych (zgodnie z ideologią stoicką - sprawowanie władzy dla dobra ludu), poprzez intensywną pracę samego władcy. Nowa linia władców zasadniczo pochodziła z prowincji²¹¹. Za czasów Antoninów nie tylko nastąpiła zmiana stylu sprawowania władzy dla dobra ludu i Imperium, ale również wewnątrz urzędów. „Najpoważniejsze reformy okresu Antoninów przypadają na rządy Hadriana (117-138). Władca ten mniej dbał o przychylność senatu, więcej zaś o realizację swojej woli”²¹². W czasie sprawowania władzy przez Antoninów uporządkowano między innymi konstytucje cesarskie (*constitutiones principis*). „Wyrażane w ten sposób decyzje princepsa posiadały moc ustaw. Zasadniczo obowiązywały one nie tylko za życia danego cesarza, lecz także po jego śmierci, chyba że zostały odwołane, albo sprawy, których dotyczyły, uregulowano inaczej w późniejszych *constitutio*. W ten sposób od tworzenia prawa stopniowo odsuwani byli senatorowie. Na początku pryncypatu cesarz przedstawiał w senacie propozycje, które były przyjmowane przez to gremium i jako stosowne *senatus consulta* zyskiwały moc ustawy. Z czasem doszło do sytuacji, gdzie sama mowa princepsa, odczytana w senacie (*oratio principis*), bez senackiej *sententia*, traktowana była jako prawo”²¹³.

2. Marek Aureliusz jako strażnik i wykonawca prawa

2.1. Przygotowanie Marka do zarządzania państwem

Marek Aureliusz po śmierci swego ojca, Marka Anniusza, miał zaledwie jedenaście lat, dalszą opiekę nad Markiem roztoczył wtedy jego dziad, Marek Annius Perus (trzykrotny konsul i prefekt Rzymu), troszcząc się przede wszystkim o wykształcenie Marka. Zapewnił mu lekcje u znamienitych nauczycieli, o których już pisałem wcześniej. Aryokratyczne pochodzenie Marka, jego zdolności oraz cechy charakteru spowodowały, że już w wieku ośmiu lat został kapłanem kolegów Saliuw (kapłani Marsa). Jako kapłan sprawował swoją funkcję niezwykle ujmująco, przekonywująco i autentycznie. Potrafił między innymi śpiewać i recytować z pamięci trudne teksty dawnych rytuałów kapłańskich. Była to trudna sztuka, porównywalna do gry aktorskiej. Może stąd w jego *Rozmyśleniach* pojawiły się odniesienia do gry aktorów w prawdziwym życiu. Od piętnastego roku życia przybrał już togę męską. W dniu 26.02.138 r. n.e. został adoptowany przez Antoninusa Piusa (mąż ciotki Marka), następcę cesarza

²¹¹ Tamże, s. 82.

²¹² Tamże, s. 83.

²¹³ Tamże, s. 85.

Hadriana, zyskał także przybranego brata, Lucjusza Werrusa, z którym później wspólnie sprawował władzę cesarską. Jednakże w przeciwieństwie do Lucjusza, Marek pobierał bardzo cenne i pomocne nauki filozofii od najwybitniejszych mistrzów, takich jak Juliusz Rustykus i Sewer. Marek wspomina, że Sewer zapoznał go z dysydentami politycznymi, Trazeaszem, Helwidiuszem, Katonem, Dionem z Syrakuz i Brutusem. „Marek dziękuje także za nauki polityczne oraz lekcje moralne, jakie odebrał od swego «brata» Sewera. To on zaproponował pojęcie istoty państwa demokratycznego z jednakim dla wszystkich uprawnieniem (πολιτείαξ ιδονόμου), rządzącego się według zasad równości i sprawiedliwości i istotę monarchii, która ponad wszystko szanuje wolność poddanych”²¹⁴. Tym samym autor *Rozmyślań* przedstawia swój cel: chce związać wolność polityczną z monarchią.

Choć o nauczycielach Marka Aureliusza wspomniałem w pierwszym rozdziale, to raz jeszcze muszę podkreślić, że ci dwaj nauczyciele wywarli – jak się wydaje – największy wpływ na przywódcze cechy późniejszego cesarza. Ukierunkowali go: Sewer - na filozofię stoicką z uwzględnieniem istoty państwa demokratycznego, a Rustyk - na filozofię Epikteta. Jak dalej się przekonamy, Marek dokonał wręcz idealnego postępu w przyswajaniu sobie tej wiedzy, jak również w jej praktycznym realizowaniu. Nie zmarnował czasu, który otrzymał na naukę. Uczył się i praktykował. Jak czytamy u Pierre’a Grimala: „Marek jeszcze przed objęciem urzędu cesarza wypełniał obowiązki wysokiego urzędnika państwowego, gdzie musiał podejmować wiele ważnych rozstrzygnięć w kluczowych państwowych kwestiach. [...] Marek Aureliusz zaczął pełnić te obowiązki na długo przed rozpoczęciem samodzielnego panowania”²¹⁵. Już od dwudziestego roku życia (141 r.) zostaje konsulem, a dnia 7.03.161 r. razem z przyrodnim bratem Lucjuszem Werusem zostaje cesarzem Imperium.

Jak widać, Marek Aureliusz miał bardzo dobre przygotowanie - nie tylko teoretyczne, ale również praktyczne - do sprawowania najwyższego urzędu w państwie. Pora więc przyrzeć się dokładnie temu, jak cesarz-filozof realizował prawo; jakie wprowadzał reformy; jakie miał podejście do prawa i zarządzania państwem.

Marek Aureliusz, jako najwyższy sędzia w owych czasach, opierał swój urząd sędziego na (wspomnianych wcześniej w tym rozdziale) *ars ius bonum et aequum*. Zasada dobra i słuszności, czy też powinności, była mu dobrze znana z filozofii stoickiej, która - jak się wydaje - doskonale wychodziła naprzeciw nie tylko jego indywidualnym potrzebom, ale również potrzebom Imperium. Etyka stoicka okazała się użyteczna w sztuce orzekania, a koncepcja boskiego, prawodawczego Rozumu mogła stanowić legitymizację dla rządów

²¹⁴ E. Asmis, *Stoicyzm Marka Aureliusza*, op. cit., s. 16.

²¹⁵ P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 193-194.

cesarza-filozofa: „Myśli podobne spotykamy u Marka Aureliusza (Ks. VII. 9), który utrzymuje, że jedność wszechświata zapewnia «jedno prawo, jeden rozum wspólny»”²¹⁶.

Pierre Grimal zauważa: „Przypadająca w udziale imperatorowi rola najwyższego sędziego była pośrednio dziedzictwem systemu prawnego, który miał korzenie w najdawniejszych czasach, a niedawno został zmodyfikowany przez Hadriana. Ciceron uważał, że prawodawstwo rzymskie było chaotyczne i wzywał do zaprowadzenia w nim porządku. Ale ten chaos miał swe zalety, sprawiał, że prawo nie było ustalane raz na zawsze, ale pozostawało żywe, zdolne przystosować się do nowych sytuacji”²¹⁷. I właśnie po to, aby lepiej zrozumieć styl zarządzania, stosowania prawa i reformowania Imperium przez naszego bohatera, należy przyjrzeć się działalności i reformom jego poprzedników, zwłaszcza Hadriana, gdyż ich rządy były dla Marka inspiracją, uważał się za ich kontynuatora.

Hadrian był największym reformatorem spośród Antoninów. Rozpoczął od reform w armii, które opiszę w dalszej części tego rozdziału. Autorzy dzieła *Rzymskie prawo publiczne* podają: „Najpoważniejsze reformy okresu Antoninów przypadają na rządy Hadriana (117-138). Władca ten mniej dbał o przychyłność senatu, więcej zaś o realizację swojej woli. Doprowadził do zakończenia reform kancelarii cesarskich, usuwając z nich ostatecznie wyzwoleńców. [...] Hadrian wprowadził szereg reform z zakresu sądownictwa. Poszerzył uprawnienia prefekta i prefekta miasta. [...] Sądownictwem cywilnym w Italii od czasów Hadriana zajmowali się czterej sędziowie rangi konsularnej (*quattor consulares*) działający w czterech okręgach (poza Rzymem)”²¹⁸. Najbardziej rzetelnym i precyzyjnym komentatorem w czasach Hadriana, Antonina i Marka był Gaius (117-180). W swym dziele *Instytucje* relacjonuje wszystkie wydarzenia z życia Imperium w czasach Antoninów²¹⁹. On także potwierdza, że najwięcej zmian w prawie wprowadzono za czasów Hadriana. Natomiast cesarz Antonin Pius wspominany jest w *Instytucjach* marginalnie. Hadrian zreformował wiele praktyk urzędniczych, na przykład edykt pretorski, który w istocie stanowił źródło prawa. Pretor swoje urzędowanie rozpoczynał właśnie od edyktu, za pomocą którego komunikował się ze społeczeństwem. „Hadrian powierzył prawnukowi o imieniu Julian zadanie ustalenia raz na zawsze edyktu pretorskiego. Reforma ta została dokonana między rokiem 135 a 138, a więc w młodych latach Marka Aureliusza. Za republiki, a także w początkach cesarstwa senat podejmował uchwały, które czasem stawały się normą prawną, a czasem nie. Za cesarstwa owe *senatus consulta* mogły być podejmowane tylko na wniosek cesarza. W tym okresie to

²¹⁶ B. Łapicki, *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, op. cit., s. 83.

²¹⁷ P. Grimal, *Mark Aureliusz*, op. cit., s. 192.

²¹⁸ *Rzymskie Prawo Publiczne*, op. cit., s. 84.

²¹⁹ Gaius, *Instytucje*, przeł. Cezary Kunderewicz, oprac. Jan Rezler, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1982.

on sam jest żywym źródłem prawa”²²⁰. To cesarz był najwyższym sędzią, którego zadaniem było wprowadzanie sprawiedliwości w państwie. Każdy, kto doznał krzywdy ze strony urzędników lub osób prywatnych mógł odwołać się do władcy i był to pradawny zwyczaj, który za czasów Marka Aureliusza utrwalił się już jako reguła. Cesarz był też źródłem prawa, bo choć senat podejmował uchwały, to mogły być one podejmowane jedynie na wniosek cesarza. To władca publikował edykty, dawał odpowiedzi (*responsa*) na pytania petentów, podejmował decyzje (*decreta*), czyli wyroki, wysyłał swoim urzędnikom polecenia (*mandata*). I choć otoczony był doradcami, to on i tylko on podejmował decyzje prawne. Dla Marka stanowiło to olbrzymie codzienne obciążenie, jeszcze jako współrządca musiał któregoś dnia podyktować odpowiedzi na trzydzieści listów z zapytaniami nadesłanymi z prowincji²²¹.

2.2. Stoickie wartości w politycznej praktyce Marka Aureliusza

Zasada, którą kierował się Marek w odniesieniu do wydawania wyroków i podejmowania praktycznych decyzji była zgodna z najlepszą tradycją władców, a zarazem z mądrościowymi zaleceniami filozofów: każda decyzja powinna być zgodna z moralnymi zasadami władcy i w intencji utrzymania porządku świata²²². A przy tym - i to jest stoicka maksyma - władca nie może zapomnieć, że jego decyzje dotyczą ludzi, powinny być zatem humanitarne (kierowane przez stoicką *philantropia*), wyzbyte gniewu. Podstawą interpretacji prawa powinien być szacunek dla człowieka (*humanior interpretatio*)²²³. Sprawiedliwość powinna przede wszystkim zapobiegać konfliktom w społeczeństwie. Marek kierował się regułą pouczenia tych, którzy błędzą, sprowadzania ich na dobrą drogę, ale bez złości, a z bezgraniczną delikatnością, „nie upokarzając ich (...), ze szczerością i oddaniem”²²⁴. Łagodności musi jednak towarzyszyć stanowczość: „staraj się ich przekonać, lecz jeśli wymaga tego rozumny ład sprawiedliwości, działaj wbrew ich woli”²²⁵. Marek czuł obowiązek duchowej pomocy tym, którzy nie znają właściwych wartości, przestrzegania i poskramiania tych, którzy popełniają występki.

²²⁰ P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 193.

²²¹ Fronto, *Ad Marcus Caesarem*, IV. 7.

²²² Por. Ciceron, *De finibus*, III. 23.

²²³ Por. G. Giliberti, *Idea cesarstwa i stoickiego kosmopolis w Rozmyślaniach Marka Aureliusza*, przeł. M. Dorenda, w: *Teoria i praktyka polityczna Marka Aureliusza*, op. cit., s. 108.

²²⁴ *Rozmyślania*, XI. 13.

²²⁵ Tamże, VI. 50.

Rolą sędziego jest odkryć obiektywną prawdę. Marek dostrzegał tu zbieżność zadań osoby wydającej wyroki z zadaniami prawdziwego filozofa. I tak jak w przypadku dociekań filozoficznych, największą przeszkodę w poznaniu prawdy stanowią - brak wiedzy i uleganie namiętnościom. Spisane prawa są ślepe na poszczególne, indywidualne przypadki, a człowiek o nieodpowiednim charakterze nie ma predyspozycji do bezstronnego i sprawiedliwego osądu. Marek wierzył, że filozofia dała mu niezależność ducha i wiedzę, które stanowią warunek sprawiedliwości, stoicką *diathesis*. Marek był przy tym doskonale świadomy, że sprawiedliwość jako abstrakcyjna idea może nie mieć nic wspólnego ze sprawiedliwością „ludzką”. Chciał, aby jego rządy charakteryzowała ta druga, naznaczona łagodnością, uprzejmością, dobroczynnością²²⁶. Kasjusz Dion opisywał jego rządy jako naznaczone dobroczynnością²²⁷.

Marek Aureliusz już jako urzędnik oznaczał się w kwestiach orzekania niezwykle skrupulatnością, a przede wszystkim - sprawiedliwością. Pierre Grimal komentuje to w taki sposób: „Nie miał pełnej władzy wymierzania sprawiedliwości, ale zawsze się tymi sprawami przejmował”²²⁸. Możemy to zauważyć na przykładzie procesu Heroda Attyka: „Rozdarty pomiędzy *pietas* wobec człowieka należącego do kręgu rodziny i uważanego przezeń za przyjaciela, a wymaganiami sprawiedliwości, stara się oddzielić to, co należy do sprawiedliwości, od tego, co może zafałszować osąd, wykroczyć poza ścisłą prawdę i dzięki sile wymowy spowodować nieobliczalne konsekwencje sprzeczne z *aequitas*. Przez całe życie Marek Aureliusz miał na uwadze sprawiedliwość”²²⁹. Rzeczywiście - przytoczmy uwagę z *Rozmyślań*: „Wszystko co się dzieje, dzieje się sprawiedliwie. Do tego przekonania przyjdiesz, gdy się nad tym dokładnie zastanowisz. A nie myślę tylko o następstwie naturalnym rzeczy, lecz o zasadzie słuszności, o tym, że widać w tym jakby wolę kogoś, kto rozdziela wszystko według zasługi. Bacz pilnie na drogę, na którą wszedłeś, a cokolwiek czynisz, czyn tak, by być dobrym w tym znaczeniu, w jakim rozumie się właściwie pojęcie: dobry. Uważaj na to przy każdym czynie”²³⁰.

Stoik ma „powinności” wobec siebie i całej społeczności: wobec państwa, rodziny, bogów. I do losu człowieka należy niepewność skutków, jakie jego działanie wytworzy. To nie powinno jednak powstrzymywać nas od działań rozumnych. Seneka mówi: „Idziemy tylko drogą, po której prowadzi nas prawdopodobieństwo. (...) jest tak, gdy siejemy, gdy

²²⁶ Por. *Rozmyślenia*, IV. 25; VII. 62.

²²⁷ Kasjusz Dio, LXXII, 34, 3.

²²⁸ P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 194.

²²⁹ Tamże.

²³⁰ *Rozmyślenia*, IV. 10.

toczymy wojnę, gdy się żenimy, gdy mamy dzieci. We wszystkim rezultat jest niepewny”²³¹. Stoicyzm Marka daleki był od pewności i dogmatyzmu; cel moralny, który pragnął osiągnąć jako władca, był dla niego jasny, ale działania „stosowne”, które do niego doprowadzą - nie zawsze. Dlatego uważał, że wszystkie czyny należy podejmować „z zastrzeżeniem” (*hypereksairesis*)²³².

Dzieło Marka Aureliusza jest przepełnione pojęciami „dobro”, „miłość”, „szacunek”, oraz odwołaniami do sprawiedliwości i braterstwa. Widzimy w nim wyraźnie troskę cesarza o sprawiedliwość, która jest związana z podstawową maksymą (normą) prawa rzymskiego. Marek Aureliusz jako *princeps* wiąże dobro z powinnościami, a sprawiedliwość - z ubóstwianą Naturą²³³. W innym miejscu Marek Aureliusz pisze: „Idź zawsze drogą najkrótszą. Najkrótsza zaś ta, co prowadzi zgodnie z naturą. Według tego, jako według zasady najzbawienniejszej, wszystko mów i działaj. Ta zasada uwalnia od smutków i walki, i wszelkiej interesowności, i próżności”²³⁴.

Zgodnie z naukami stoików, Natura obdarza nas rozumem, który stanowi podstawę władzy i prawodawstwa. „Oto teza zasadnicza Cycerona. Prawo jest to «*imperium sine quo nec domus ulla nec civitas nec hominum universum genus stare nec rerum natura omnis nec ipse mundus potest*» Myśli podobne spotykamy u Marka Aureliusza, który utrzymuje, że jedność wszechświata zapewnia jedno prawo, jeden rozum wspólny wszystkich stworzeń rozumnych”²³⁵. „Według Marka Aureliusza «cały ród ludzki tworzy wspólny organizm państwowy», oparty na wspólnym prawie. Nie jest to jednak «wspólność krwi lub nasienia, ale umysłu», przyjmując, że prawem prawdziwym jest prawo natury (*ius naturale*)”²³⁶. Zarówno Cyceron, jak i Marek Aureliusz głosili pogląd o równości wszystkich obywateli wobec prawa. „Cycero znów nawiązuje do *utilitas* i wywodzi, że nie może utrzymać się społeczeństwo w którym nie ma równości wśród obywateli [...] W podobny sposób wypowiada się Marek Aureliusz w księdze XII: «Co jest według praw, to jest dla wszystkich równe». Ponieważ prawo w rozumieniu filozofów rzymskich z Cyceronem na czele jest wyrazem cech właściwych człowiekowi, które odróżniają go od zwierząt i zapewniają mu wyższość nad nimi (*excellencia hominis*). Cechy właściwe zwierzętom nie mogą stanowić istoty prawa. Stąd zasadnicze przeciwstawienie prawa (*ius*) i siły (*vis*), która właśnie cechuje

²³¹ Seneka, *O dobrodziejstwach*, 4, 33.

²³² Por. *Rozmyślenia*, XI, 37.

²³³ Por. *Rozmyślenia*, II, 17.

²³⁴ *Rozmyślenia*, IV, 51.

²³⁵ B. Łapicki, *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, op. cit. s. 83.

²³⁶ Tamże, s. 84.

zwierzęta”²³⁷. Te właśnie, rozumowe, filozoficzne przesłanki dają podstawy do stosowania prawa w celu przeciwstawienia gwałtom: „Myśl o przeciwstawności gwałtom (*vis*) i godności człowieka występuje w zwięzłym sformułowaniu także u Marka Aureliusza: ‘*Caesar dixit: Non puto autem [...] nec dignitati [...] tuae convenire quicquam non iure facere*’ (Reskrypt Marka Aureliusza *Calistratus*, dig., 47,7,7)”²³⁸.

Marek Aureliusz uważał, że jego obowiązkiem jest bronić tych zasad przed zagrożeniami ze strony świata barbarzyńskiego. „Dla niego, jak dla wszystkich filozofów, sprawiedliwość jest podstawą wszystkich cnót – jak stwierdził Cyцерon – cechą stanowiącą o tym, że ktoś jest wartościowy (*bonus vir*). Marek Aureliusz uważa ją za jedną z największych dobrodziejstw ludzkości, wyraz „prawdziwego rozsądku”. Przekonany jest, że światem rządzi sprawiedliwie opatrność”²³⁹. Wymierzaniu sprawiedliwości poświęcił Marek najwięcej czasu i sił podczas swojego panowania²⁴⁰. Traktował ten obowiązek niezwykle rzetelnie - wysłuchiwał dokładnie stron i prowadził długie dochodzenia, pragnąc w miarę możliwości uniknąć najdrobniejszego błędu i wydać najsprawiedliwszy wyrok. Przewodniczył osobiście sprawom, w których groziła kara śmierci (jeśli oskarżonym był człowiek zajmujący wysokie stanowisko); okazywał łagodność, wydając wyroki niższe niż przewidywało prawo, ale był surowy wobec najcięższych przestępstw²⁴¹. Postępował zgodnie ze swoimi zasadami moralnymi, potwierdzając główny cel swojej działalności sądowniczej: przywracać ład świata, naruszony przez niesprawiedliwość jednostki czy grupy²⁴². Stosował też regułę, odwołującą się do Platonskiej analizy chorób i wynaturzeń duszy ludzkiej²⁴³: należy leczyć duszę chorą, ale bezwzględnie usuwać tych, których dusza uległa nieodwracalnemu zepsuciu, bo zmienili się w bestie.

Aby sprostać temu zadaniu prowadził Marek szeroko zakrojoną działalność: rozstrzygał konkretne sprawy, reformował prawo, wprowadzał nowe zasady. Zachowały się świadectwa tej działalności: inskrypcje, reskrypty, *responsa* i wyroki w różnych sprawach, ale wiemy na ten temat więcej dzięki komentarzom i ocenom współczesnych²⁴⁴. Według tych ostatnich, Marek docenił rolę senatu, zmniejszył podatki, wprowadził państwową pomoc dla ubogich, uregulował kwestie obowiązkowych dostaw i wolności obywateli. Oceniano to zresztą jako powrót do dawnych ustaw i niechęć do innowacji, których dalekosiężne skutki

²³⁷ Tamże, s. 85.

²³⁸ Tamże, s. 86.

²³⁹ P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 194.

²⁴⁰ Oczywiście wtedy, kiedy nie toczyły się wojny; por. Kasjusz Dio, LXXI, 6, 1.

²⁴¹ Por. *HCR, Marcus Antoninus*, 24, 2.

²⁴² Por. *Rozmyślenia*, IX. 4.

²⁴³ Por. Platon, *Timajos* 86 D; *Prawa* 689 A-C, 875 A-C, 902 A-B.

²⁴⁴ Por. *HCR, Marcus Antoninus*, 10 n.

zawsze trudno jest przewidzieć²⁴⁵. Za przykładem Antonina dbał Marek o skarb publiczny i przestrzegał rozdziału między nim a „szkatułą cesarską” (*fiscus*), której nie wzbogacał, jak to miało miejsce za niektórych poprzednich cesarzy, konfiskatą majątków fałszywie oskarżanych obywateli²⁴⁶. To w ramach ograniczania marnotrawstwa publicznych (i prywatnych) pieniędzy ograniczył Marek wydatki na widowiska²⁴⁷ i otwarcie potępiał zbytek i przepych. Prawo służyło Markowi do „umoralniania” społeczeństwa, ale musiało się to realizować jako centralizacja władzy - co pozostawało w zgodzie z jego ideałem władcy jako narzędzia boskiego rozumu.

2.3. Marka ideał sprawiedliwości w świetle postawy wobec chrześcijan

Marek Aureliusz jako cesarz nie tylko korzystał z chwały, nie tylko prowadził wielką politykę i dowodził na wojnach, ale musiał również wypełniać codzienne obowiązki władcy. Jednym z takich obowiązków było wydawanie wyroków. I oto on, mędrzec stoicki i suweren, co kilka dni rozstrzyga spory i wydaje edykty, starając się znaleźć właściwy środek między stanowczością a łaską. Jak ocenić Marka Aureliusza w kontekście tej jego działalności? W szczególności należy zadać pytanie o wyroki wydawane na chrześcijan. Z czego wynikało jego przekonanie, że nie należy wobec nich stosować prawa łaski, przekonanie o konieczności skazywania chrześcijan?

Wydając te wyroki, cesarz nie widział nic złego w swoim działaniu. Traktował je jako obowiązek imperatora. Obowiązek musi być wykonywany dobrze, wyrok musi być sprawiedliwy, sprawiedliwość oceniania tu jest ze względu na interes cesarstwa. Dla cesarza najważniejszy jest Rzym i dobro społeczne. Marek czuł się odpowiedzialny za całe Imperium, starał się utrzymać porządek ustalony przez jego poprzedników: „Miastem i ojczyzną, jako Antoninowi, jest mi Rzym, jako człowiekowi - świat. To więc tylko jest dla mnie dobre, co jest pożyteczne dla tych państw”²⁴⁸.

Intencja cesarza jest następująca: zachować porządek społeczny, usuwać wszystkie elementy zagrażające jedności i stabilności państwa, nie przejawiać litości, jeśli jest ona tylko emocją niemającą poparcia w rozumie, zaakceptować i wypełnić prawo natury. Litość obca jest filozofowi stoickiemu - zarówno względem siebie, jak i innych, a śmierć jest prawem

²⁴⁵ Por. *HCR*, 11, 10.

²⁴⁶ Tamże, 11, 1.

²⁴⁷ Koszty igrzysk ponosili *dekurionowie*, czyli lokalna arystokracja.

²⁴⁸ *Rozmyślenia*, VI. 44.

natury i rodzajem wybawienia: „A nic nie jest złe, co jest zgodne z naturą”²⁴⁹. Marek Aureliusz trwał przy swoich twardych zasadach bez gniewu, nie z obojętności, lecz w pełnym zaufaniu do rozumu i sprawiedliwości świata: „Wszystko, co się dzieje, dzieje się sprawiedliwie”²⁵⁰. Bóg, w którego wierzy Marek, to przecież nie Bóg chrześcijański - kierujący się „irracjonalną” miłością do słabych i grzesznych ludzi. Bóg stoika to wszechogarniający rozum, prawo natury, uniwersalna siła ustanawiająca harmonię, dla której ważna jest całość, nie jednostka. Człowiek winien jest posłuszeństwo prawu, a kto zakłóca plan, albo nie akceptuje wypadków życia, albo w niesprawiedliwości funkcjonuje, buntuje się przeciw naturze i prawom Bożym. Jest ewidentne, że Marek Aureliusz postrzegał chrześcijan jako występujących przeciw porządkowi społecznemu i prawu natury. Nie wystarczy dobrze umierać, ale należy współuczestniczyć we wspólnocie. Szczęście jednostki czy izolowanej grupy ludzi nie jest celem samym w sobie, lecz jest nim życie dla dobra wspólnoty: „Jak ty sam jesteś dopełnieniem ustroju społecznego, tak i wszelkie działanie twoje niech będzie dopełnieniem życia społecznego. A jeżeli twoje działanie nie ma związku czy to bliskiego, czy dalszego z celem dobra społecznego, to rozrywa życie, nie dopuszcza jednolitości i jest tak samo buntownicze jak wśród ludu człowiek, który sam jeden występuje przeciw zgodzie ogólnej”²⁵¹.

Marek Aureliusz stosował sprawiedliwość ukierunkowaną na dobro społeczne, dobro Imperium, nie zaś sprawiedliwość indywidualną, przeciętnego poddanego cesarza oraz bliźniego. „Widzimy tutaj jak mało Marek Aureliusz w roli najwyższego sędziego wcielał w życie naukę swoich stoickich mistrzów. Pojęcia, do których się odwołuje, to pojęcia tej szkoły, szczególnie zaś rozróżnienie między poziomami wartości: tym, co dotyczy jedynie bytu wewnętrznego i «nadaje się do robienia tego, co robi» a tym, co ma tylko znaczenie pomocnicze, ułatwiające nasz byt materialny. Sprawiedliwość ludzka zajmuje się jedynie skutkami czynu. Sprawiedliwość filozofa interesuje się jedynie duszą, polega całkowicie na zrozumieniu i miłości. Ta pierwsza porusza się w sferze spraw «obojętnych», ma ona na celu spełnienie materialne i przetrwanie społeczeństwa zgodnie z «preferencjami»”²⁵². Grimal podsumowuje te uwagi w ten sposób: „Cesarz może zatem zrozumieć chrześcijan, ale nie może pozwolić im tkwić w obłąkańczych poglądach, które ogół obywateli narażają na niebezpieczeństwo”²⁵³. Chrystus wybaczał swoim prześladowcom, bo „nie wiedzieli co

²⁴⁹ *Rozmyślania*, II. 17; por. II. 11, 12,

²⁵⁰ *Rozmyślania*, IV. 10.

²⁵¹ *Rozmyślania*, IX. 23; por. XI. 8.

²⁵² P. Grimal, *Marek Aureliusz*, *op. cit.*, s. 196.

²⁵³ Tamże.

czynią”, Marek Aureliusz podobnie - uważał, że chrześcijanie nie wiedzą, co czynią, są obłąkani. Jak już wspomniałem, cesarz bardzo skrupulatnie prowadził śledztwa. Poświęcał czas na rozpatrywanie spraw między jedną wyprawą wojenną a drugą: „Dochodziło do tego, że procesy trwały po jedenaście czy dwanaście dni, a trybunał zasiadał czasami nawet w nocy. Jego skrupulatność, wnikanie w najdrobniejsze szczegóły były posunięte niezwykle daleko, co zabierało wiele czasu, gdyż, jak mawiał cesarz, nie może niczego robić w pośpiechu. Uważał, nie bez racji, że błąd nawet drobny, popełniony w jakiejś kwestii mógłby zaważyć na jego wiarygodności we wszystkich pozostałych sprawach. [...] Pisze bowiem: «Kto grzeszy, grzeszy przeciw sobie. Kto popełnia nieprawość wobec siebie samego ją popełnia, bo robi się złym» Jest to teza nie tylko stoików, czego dowodzi Plutarch, ale także Platona, w związku z duszą tyrana. Przywrócić sprawiedliwość to znaczy przywrócić porządek świata naruszony przez niesprawiedliwość”²⁵⁴.

3. Reformy prawne wprowadzone za rządów Marka Aureliusza

Na podstawie zgromadzonych materiałów źródłowych takich jak Konstytucje Cesarskie (inskrypcje, reskrypty i responsa) oraz na podstawie materiałów zebranych w Digestach, Kodeksie Justyniana, Instytucjach Gaiusa, można ocenić działalność prawodawczą Marka Aureliusza. Główną jej cechą był konserwatyzm. Wprowadzał modyfikacje, których celem nie była radykalna zmiana dawnych instytucji, lecz poprawa warunków życia obywateli. Taki charakter miało przejęcie przez cesarza części działalności dobroczynnej, dotychczas uprawianej spontanicznie przez lokalną arystokrację. Objęta tą działalnością (*alimenta*) młodzież stawała się pasierbami dworu cesarskiego (jak *puellae Faustianae* - ubogie dziewczęta pod opieką cesarzowej). Takie działania były zgodne z zasadami etyki stoickiej, która dobroczynność oceniała jako akt moralnie doskonały (*katorthoma*), uszlachetniający duszę dobroczyńcy. Dobre rzymskie tradycje całkowicie współgrały z osobistymi filozoficznymi przekonaniami Marka²⁵⁵, tak że trudno nawet ocenić, które z tych dwóch stanowiły jego inspirację.

Autor *Historia Augusta* pisze, że Marek Aureliusz „raczej przywrócił dawne ustawy, niż wydał nowe”. „Zgadza się to z tym, co wiemy o jego «archaicznych» skłonnościach, które były nie tylko przejawem mody czy estetyki, ile świadomym wyborem politycznym. Podziwiał nade wszystko Katona Starszego, jego poczucie sprawiedliwości, wierność prawu,

²⁵⁴ Tamże, s. 197.

²⁵⁵ Tamże, s. 217.

kategoryczne odrzucenie innowacji, których niebezpieczny charakter trudno zauważyć na pierwszy rzut oka. W wizerunku Antonina Piusa nakreślonym przez Marka podkreśla on przed wszystkim cechy, które czynią z tego władcy raczej nowego Katona²⁵⁶.

3.1. Rodzina

Przykładem takiego powrotu do dawnych praktyk były modyfikacje prawa rodzinnego, dokonane przez Marka, na przykład ustawa unieważniająca związki małżeńskie pomiędzy osobami stanu senatorskiego a wyzwolencami. Spór wokół związków małżeńskich osób z różnych grup społecznych np. patrycjuszów i plebejuszów, trwał do czasu uchwalenia ustawy XII tablic czyli 451 p.n.e. Później w roku 445 p.n.e. zniesiono taki zakaz zawierania związków. Problem powrócił w czasach pryncypatu, a dotyczył małżeństw senatorów z wyzwolencami. Celsus podaje informacje o wspomnianych ustawach dotyczących małżeństw z różnych grup, ale dopiero Marek Aureliusz unieważnił je oficjalnie. Ks. Isadowski pisze: „Małżeństwa te były jednak ważne i dzieci z nich zrodzone podlegały władzy ojcowskiej. Dopiero Marek Aureliusz postanowił, że związki małżeńskie pomiędzy osobami stanu senatorskiego i wyzwolencami są nieważne – *nec nuptiae essent*. W następstwie powstały wątpliwości, czy godność senatorska później otrzymana unieważnia małżeństwa poprzednio zawarte. Zdanie przeważające było, że jeżeli wolno urodzony po zawarciu małżeństwa z wyzwolenicą lub jeżeli ojciec wolno urodzonej, która wyszła za mąż za wyzwolenca, został senatorem, małżeństwo powinno być rozwiązane. Justynian w Kodeksie przywrócił przepis dawny, że małżeństwo w wypadku tym jest ważne, a w Nowelach zniósł zupełnie powyższą przeszkodę. W ten sposób *disparitas honestatis* w tej dziedzinie przestała być przeszkodą do małżeństwa”²⁵⁷.

Całkowitą nowością natomiast w dziedzinie prawa rodzinnego - i to taką, która przetrwała do naszych czasów - był nakaz zgłaszania narodzin każdego dziecka „z prawego łoża” w ciągu trzydziestu dni do archiwum „skarbcza Saturna” czy do państwowych archiwów na prowincji²⁵⁸. Przepis ten ustanowił „stan cywilny”, miał bowiem chronić status osób stanu wolnego. Było to podyktowane troską o obywateli, gdyż praktyki pojmwania ludzi stanu wolnego w niewolę zdarzały się stosunkowo często, przeważnie z powodów finansowych. Takie działanie Marka wynikało nie tylko z troski o zachowanie wolności obywateli ale z

²⁵⁶ Tamże, s. 198.

²⁵⁷ H. Isadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowe KUL, Lublin 1935, s. 201.

²⁵⁸ Zob. HCR, *Marcus Antoninus*, 9, 7.

troski o rodzinę, którą Marek w ten sposób wzmacniał. Sam z pewnością wiele zawdzięczał silnej więzi rodzinnej i jest to zapewne działanie wyniesione z własnych doświadczeń.

Potwierdzeniem troski Marka Aureliusza o rodzinę były i inne edykty. „Wiele posunięć Marka Aureliusza dotyczyło odnowy rodziny. Z tego właśnie powodu wydał on edykt dotyczący nowych zasad stanowienia opiekunów prawnych, którzy wyręczali nieobecnego lub uchylającego się ojca w wykonywaniu władzy ojcowskiej. Marek Aureliusz w obronie przed nieuczciwym wykorzystywaniem osób (przejmowaniem ich dóbr materialnych) nieletnich do dwudziestego piątego roku życia ułatwiał pozyskanie opiekuna (...). Został powołany specjalny pretor, z tytułem *praetor tutelaris* (pretor odpowiedzialny za opiekę), do zajmowania się sprawami tego rodzaju, co wskazuje na rozmiary problemu i stopień zainteresowania nimi władcy. To zainteresowanie objawia się także w liczbie odpowiedzi (*responsa*), które się zachowały, a dotyczą tych zagadnień”²⁵⁹.

Wyznaczenie opiekunów dla dzieci było precyzyjnie dopracowane, brano pod uwagę pozycję społeczną opiekuna, stan majątkowy oraz sprawdzano moralną stronę kandydata na opiekuna. Tego typu kryteria były stosowane mocą edyktu cesarskiego, były więc ustanowione decyzją samego cesarza: „Wyznaczenie opiekunów musi zatem odbywać się przy uwzględnieniu hierarchii społecznej oraz uwarunkowań indywidualnych. To samo dotyczy kuratorów, czyli wyznaczonych administratorów zajmujących się mieniem osób niezdolnych samodzielnie prowadzić swoje interesy, co zdarzało się w przypadku niepełnoletnich wychodzących spod opieki; kuratorzy mieli nadzorować rachunki składane przez opiekunów.”²⁶⁰ Jak dalej podkreśla autor, Marek Aureliusz wprowadził zarządzenie o rezygnacji kuratora z funkcji w sytuacji, kiedy podwładna kuratora została jego synową. Dodatkowe uregulowania prawne dotyczące rodziny to przestrzeganie zapisów testamentowych w kwestii opieki nad niepełnoletnim, uwzględnienie wyzwoleńców, w tym sensie, że ktoś taki może również zostać opiekunem dzieci (może być brany pod uwagę).

Rozporządzenia prawne cesarza w kwestii opieki nad rodziną szły w kierunku wzmocnienia jej roli. Wyznaczenie opiekunów dzieci było dla niego bardzo ważne, najprawdopodobniej nie ze względu na przywiązanie do myśli stoickiej, ale z powodu jego własnego doświadczenia, bo wiadomo, że cesarz jeszcze jako dziecko stracił ojca. Stąd zapewne przekonanie co do roli więzów rodzinnych, wiara w to, że wychowanie w dobrze zorganizowanej rodzinie jest najlepsze dla formowania cech charakteru młodego człowieka. Jak widać na tym przykładzie Imperator czerpie nie z teorii nauk filozoficznych, odrzuca na

²⁵⁹ P. Grimal, *Marek Aureliusz, op. cit.*, s. 201-202.

²⁶⁰ Tamże.

przykład utopijne pomysły Platona (mimo, że w wielu innych przypadkach powołuje się na niego) o wychowaniu państwowym i wspólnocie żon. Władca, który sam otrzymał najlepsze wychowanie, wydaje rozporządzenia, które nakładają na elity społeczeństwa obowiązek zajmowania się tymi, którzy potrzebują odpowiedniej pomocy i w tym celu wyznacza na opiekunów dzieci pozbawionych opieki - senatorów i dekurionów. W tym miejscu należy jednak podkreślić, że rozporządzenia cesarza służące wspieraniu więzi rodzinnych, jak też pomocy wzajemnej, nie stały w sprzeczności z duchem filozofii stoickiej: „Można by tu przypomnieć obowiązek wzajemnej pomocy, nałożony przez Boga na wszystkich, którym się lepiej powodzi. Cynceron, wykładając doktrynę stoicką pisał, że sam fakt jakiejś przewagi nad innymi skłania ludzi do jej używania na rzecz bliźnich, że to sama nasza natura domaga się od nas umacniania w miarę możliwości więzi społecznych. Jak zauważyliśmy, Marek Aureliusz myśli w podobny sposób. Oczywiście, tradycja rzymska zgadza się pod tym względem, jak i w wielu innych sprawach, z nauką stoików, choć od niej nie pochodzi. Nie trzeba więc wcale przyjmować, że Marek Aureliusz czerpie w tej sprawie natchnienie z filozofii stoickiej”²⁶¹.

Jest tu jeszcze jeden bardzo ważny wątek społeczny. Otóż jeżeli osoba podopieczna wyzwolona miała otrzymać opiekuna, to w pierwszej kolejności brano pod uwagę kogoś z grona wyzwolenców, nie zaś z osób miejscowych stanu wolnego. Tak wynika z *senatu consultum* cesarza: „Przemówienie Marka Aureliusza zacytowane w Diogestach (jest to niewątpliwie propozycja przedstawiona w senacie i przyjęta jako *senatu consultum*) zawiera stwierdzenie, że podopiecznym – wyzwolencom należy wyznaczać opiekunów spośród wyzwolenców miejscowych”²⁶². Widoczne staje się tutaj dbanie o zmniejszenie obciążeń klasy społecznej stanu wolnego (*honestiores*) i przełożenie trudu wychowawczo-opiekuńczego na kogoś ze środowiska bliskiego podopiecznemu. Takie rozwiązanie reguluje jednocześnie dwie kwestie społeczne: uwolnienie od dodatkowych trudów wychowawczych klasy społecznej, która ponosiła główne koszty ciągłych wojen Rzymu, oraz zaangażowanie w wychowanie młodego człowieka osób znających się wzajemnie. Cesarz zapewne, znając aspekty natury opiekuńczo-wychowawczej ze swego własnego przykładu, chciał stworzyć jak najlepsze warunki do dalszego wzrastania tych już pokrzywdzonych przez los dzieci.

Status rodziny i skomplikowane problemy temu towarzyszące były znane nie tylko Markowi, ale także jego poprzednikom, Antoninom. Problemy te nawarstwiały się w cesarstwie od czasu jego powstawania, czyli od czasów prowadzenia polityki imperialnej. Legiony rzymskie uczestniczące w wielu bitwach i wojnach były zasilane głównie

²⁶¹ Tamże, s. 203.

²⁶² Tamże, s. 204.

obywatelami rzymskimi. Ginący Rzymianie osieracali swoje rodziny, a ich dzieci często pozostawały bez opieki mężczyzny. Dodatkową komplikacją był status ojca, męża, głowy rodziny, który miał taką władzę nad swoją rodziną jak cesarz w Imperium. Jak już wcześniej zauważyłem, jeszcze daleko przed pryncypatem i po uchwaleniu uchwały XII Tablic rola ojca w rodzinie była tak potężna, że mógł on nawet bezkarnie uśmiercić swoje własne dzieci lub oddać je w niewolę. Przez wiele stuleci niewiele się zmieniło pod tym względem. Były to główne przyczyny złej kondycji rodziny i z tymi problemami zmagał się również nasz bohater. Lidia Winniczuk pisze o nich tak: „Przy rozejściu się małżeństwa powstawały często sprawy sporne co do podziału majątku, lecz nie było i być nie mogło sporu co do opieki nad dziećmi, gdyż w Rzymie podlegały one zawsze i jedynie władzy ojca. Według Gaiusa, który powołuje się na wypowiedź Hadriana (a więc jest to już okres późny w rozwoju państwowości rzymskiej), «nie ma prawie innych ludzi, którzy by mieli nad swoimi synami taką władzę, jaką my mamy» (Gaius, 1,53). Chodzi tu również o prawo życia i śmierci – *ius vitae necisque*, z którego ojciec mógł korzystać, przyjmując do rodziny urodzone z jego małżeństwa dziecko lub kazać je porzucić”²⁶³. Gaius w dziele *Instytucje* stwierdza: „Także władzy naszej podlegają nasze dzieci, które spłodziliśmy w prawnym małżeństwie. To prawo jest właściwe obywatelom rzymskim (nie ma bowiem chyba żadnych innych ludzi, którzy mają nad swoimi dziećmi taką władzę, jaką my mamy) i to się obwieszcza w edykcje boskiego Hadriana, jaki ogłosił co do tych, którzy ubiegali się u niego o obywatelstwo rzymskie dla siebie i dla swoich dzieci. A nie uchodzi mej uwagi, że lud Galatów żyje w przekonaniu, iż dzieci podlegają władzy wstępnych”²⁶⁴. Sytuacja porzucanych dzieci, zarówno w okresie rządów Marka Aureliusza jak i całego pryncypatu, była zła. Świadczyć może o tym chociażby następująca uwaga: „Sytuacja dzieci nieprzyjętych przez ojca do rodziny i porzuconych była taka sama jak w Grecji. Już prawo XII Tablic nakazywało uśmiercenie niemowląt słabych i kalek, podobnie jak to miało miejsce w Sparcie. Jednak ojciec miał także prawo nie przyjąć do rodziny niemowlęcia zdrowego, tak płci męskiej, jak i żeńskiej. I, rzecz ciekawa, korzystanie z tego prawa z biegiem czasu wzmagало się; w okresie pryncypatu porzucano przeważnie dziewczynki oraz dzieci pozamałżeńskie, a w wiekach późniejszych, III i IV, porzucano dzieci coraz częściej. Prawo nie wkraczało w tę sprawę, odzywały się jedynie głosy filozofów, potępiające dzieciobójstwo, jak Muzoniusza w wieku I czy Epikteta w wieku I/II. Ustawodawstwo i prawo zajmowało się jedynie rozwiązywaniem

²⁶³ L. Winniczuk, *Ludzie zwyczajne i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, op. cit., s. 214.

²⁶⁴ Gaius, *Instytucje*, s. 49, komentarz 1, wiersz 55.

konfliktów, jakie narastały pomiędzy ojcem porzuconego dziecka a tym, kto je znalazł i uratował. Skutecznie zaczęło zwalczać dzieciobójstwo dopiero chrześcijaństwo”²⁶⁵.

Problem porzucanych dzieci i odzyskiwania do nich prawa w okresie pryncypatu, a więc i w czasach rządów Marka Aureliusza, nie był uregulowany. Z uwagi na stałe wojny Rzymu występowały ciągle migracje ludności, które jeszcze bardziej pogłębiały to tak ważne społeczne zjawisko. Był to nie tylko ważny problem społeczny, ale przede wszystkim - humanitarny. Co w związku z tym czynił nasz bohater? Jakie podejmował działania zmieniające na lepsze ten stan rzeczy? Jak już zaznaczyłem, Marek Aureliusz poświęcał tej sprawie znaczną uwagę, ale nie na tyle, aby wyeliminować źródło problemu. Działania Marka w tej kwestii były z pewnością niewystarczające. On je podejmował, ale powierzchownie, raczej po to, aby zmniejszyć obciążenia klasie ludzi wolnych oraz aby zmniejszyć możliwość wystąpienia konfliktów społecznych. Tę konkretną patologiczną sytuację społeczną uporządkował dopiero cesarz Konstantyn Wielki, o czym pisze Lidia Winniczuk: „Dopiero w 331 r. cesarz Konstantyn Wielki postanowił, że ojciec, który porzuca swe dziecko, traci do niego prawo i władzę – *patria potestas*”²⁶⁶. Tak więc przełom w kwestii ochrony dzieci nie nastąpił w okresie pryncypatu, ani też w czasach rządów Marka Aureliusza.

Należy też wspomnieć o zmianach prowadzących do podniesienia statusu kobiet w rodzinie. Cesarz wprowadził zmiany w prawie, dotyczące statusu kobiet, a zwłaszcza matek. Zaproponowana przez niego uchwała *sentus consultum Orfitianum* zmieniła prawo dziedziczenia, sformułowane jeszcze w Prawie Dwunastu Tablic, ustanawiając jako głównych dziedziców kobiety jej dzieci (także te, których ojciec był nieznany). Czyniło to kobietę równoprawną głową rodziny, odtąd jej status prawny nie zależał od męża czy ojca. *Responsa* Marka dowodzą jego szacunku dla praw kobiet, który nie był wynikiem stoickich poglądów, ale relacji rodzinnych, jakie panowały u niego w domu²⁶⁷. Niektóre z jego reform miały na celu wzmocnienie obyczajności i przywrócenie dawnej surowości w tym obszarze, na przykład zakaz wspólnej kąpieli kobiet i mężczyzn czy kontrola nad życiem arystokratycznej młodzieży²⁶⁸. Grimal pisze, że „taka postawa pozwalała cesarzowi na wprowadzenie do prawa innowacji podyktowanych rewolucją obyczajową i jego własną, płynącą z natury pobłażliwością (*indulgentia*). Jego responsa (odpowiedzi) dotyczące statusu i losu niewolników wyraźnie na to wskazują. Podobnie jest z modyfikacjami, które wprowadził w statusie prawnym kobiet. Co do kobiet, stoicy mieli rozmaite poglądy, nie zawsze ze sobą

²⁶⁵ L. Winniczuk, *Ludzie zwyczajne i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, op. cit., s. 215.

²⁶⁶ Tamże, s. 216.

²⁶⁷ Por. tamże, s. 215.

²⁶⁸ Por. HCR, *Marcus Antoninus*, 23, 8.

zgodne. Uznawali, że kobiety, jako istoty ludzkie, mają udział w tym, co najszlachetniejsze w człowieku, są więc zdolne do «cnoty», jednak nie wynikają z tego żadne praktyczne konsekwencje dla ich położenia w społeczeństwie. Zenon, podejmując tezę, której broni Platon w *Państwie*, twierdzi, że kobiety powinny być wspólne przynajmniej dla mędrców. Chryzyp jest tego samego zdania: dzięki temu, jak twierdzą obaj, każdy będzie kochał wszystkie dzieci, jakby były jego, a zazdrość wynikająca z posiadania jednej kobiety przestaje istnieć. Przyczyni się do utrzymania spokoju w społeczeństwie. Marek Aureliusz ani przez chwilę nie mógł nawet myśleć o przyjęciu takich koncepcji. Jak widzieliśmy, był głęboko przywiązany do rodziny; jego edukacja, która odbyła się w otoczeniu matki po śmierci ojca wytworzyła wielką bliskość między nim a matką. Nie ma więc nic zaskakującego w tym, że jako cesarz w znacznej liczbie swych odpowiedzi bardziej zdecydowanie przyznaje kobietom, zwłaszcza matkom osobowość prawną. Nie ma w tym żadnych wpływów stoicyzmu²⁶⁹. W tym przypadku możemy mówić o przełomie, gdyż wcześniejsze uregulowania prawne w tej sprawie nawiązywały do prawa XII Tablic, według którego spadek po zmarłej matce nie należy do jej dzieci. „Wedle Prawa XII Tablic, pisze Ulpian, spadek po matce zmarłej bez testamentu nie należy do jej dzieci, kobiety bowiem nie miały własnego dziedzica (*heres suus*); jednak w wyniku przemowy imperatorów Antonina i Kommodusa w senacie zadecydowano, że prawowity spadek po matce będzie należał do jej dzieci bez uwzględnienia krewnych i innych agnatów. Mowa ta stanowiła propozycję, której rezultatem było wspomniane *senatus consultum*. W istocie zdolność do dziedziczenia po matce została przyznana nie tylko synom, ale także córkom, nawet jeśli jedni lub drudzy znajdowali się pod władzą ojcowską. Zdolność ta rozciągała się także na dzieci spłodzone przez nieznanego ojca²⁷⁰.

Marek Aureliusz, podobnie jak poprzednicy, realizował politykę wspierania rodziny: „Kontynuował politykę pomocy społecznej, zainicjowaną przez Nerwę, który zorganizował i utrwalił pomoc udzielaną rodzinom, gdy ich własne zasoby nie pozwalały na wyżywienie dzieci. Utrzymywali to Trajan, Hadrian i Antonin. Był to akt ciągłej dobroczynności, praktykowanej spontanicznie przez osoby prywatne w miastach prowincjonalnych. Innowacja polegała na tym, że teraz zajęli się tym cesarze²⁷¹.

²⁶⁹ P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 214-215.

²⁷⁰ Tamże.

²⁷¹ Tamże, s. 216.

3.2. Niewolnictwo

Obok problemu społeczno-etycznej sytuacji dzieci i kobiet w czasach pryncypatu, istniał też problem niewolnictwa. Jakie stanowisko prezentował nasz bohater w tej kwestii? Dodajmy, że niewolnikiem był Epiktet, filozof stoicki, mistrz i autorytet Marka Aureliusza.

Kultura rzymska odnosiła się do niewolników inaczej niż grecka, nie traktowano ich jako „mówiące narzędzie” (tak u Arystotelesa). Niewolnicy byli członkami *familiae*, podlegającymi, jak wszyscy, ojcu domu. Jako tacy uczestniczyli w rodzinnych uroczystościach, choć ich obowiązki bywały ciężkie. Stoicy uważali, że niewolnik jest taką samą istotą ludzką jak człowiek wolny i może być przyjacielem swojego pana²⁷². Nie podważano jednak samej instytucji niewolnictwa. Starano się natomiast łagodzić los niewolników i wyzwalać ich, jeśli tylko nadarzyły się prawnie dopuszczalne okoliczności. Decyzje prawne Marka Aureliusza dowodzą, że sam postępował w tym duchu, nawet kosztem pewnych „kruczków prawnych”²⁷³. Ograniczył władzę panów, chronił niewolników przed okrucieństwem, zakazał sprzedawania ich do udziału w krwawych widowiskach. Grimal ocenia jednak te działania raczej jako przejaw uznawania rzymskiej zasady *aequitas* niż stoickiej *philantropia*, podając przykłady potwierdzające przekonanie Marka o zasadności samej idei niewolnictwa²⁷⁴.

Niewolnictwo to zjawisko społeczne rozwijające się i ugruntowane na długo przed formowaniem się państwowości rzymskiej w VI w. p.n.e. Niewolnicy pracujący na rzecz pana i Imperium spełniali olbrzymią rolę ekonomiczną w państwie. Wraz z rozwojem imperialnej polityki i nowymi zdobyczami terytorialnymi zwiększała się ich liczba, co przyczyniało się do obniżenia rynkowej wartości siły roboczej, a to pociągało za sobą pogarszający się poziom życia niewolników i obniżony status społeczny. Ale z drugiej strony, pojawiły się ważne uregulowania prawne, a nastawienie społeczeństwa rzymskiego do niewolnictwa też uległo zmianie.

Zacznę od tego drugiego – stosunku społeczeństwa do przedstawianego zjawiska. Otóż niewolnik pracujący na rzecz pana spełniał ważną funkcję ekonomiczną w jego gospodarstwie oraz integrował się z całą rodziną, nie tylko poprzez wspólną pracę, ale i poprzez wspólne obchodzenie świąt, uroczystości religijnych. W zależności od woli pana niewolnik mógł być traktowany przez swego właściciela lepiej lub gorzej. Pan, jako głowa

²⁷² Por. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, 47, 1.

²⁷³ Por. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 207.

²⁷⁴ Por. tamże, s. 211.

całej rodziny, decydował o statusie osoby w niewoli. Podobnie jak w przypadku własnych dzieci, mógł bezkarnie zabić swego poddanego, jeśli miał powód.

Wiele miejsca zjawisku niewolnictwa poświęcali myśliciele antyczni, począwszy od Arystotelesa, poprzez Senekę oraz wspomnianego Epikteta. Ogólna opinia z okresu pryncypatu w omawianej kwestii była sprzyjająca niewolnikowi: „List do Lucjusza, w którym Seneka wyraża to przekonanie, cieszy się zasłużoną sławą: Niewolnicy? Ale i ludzie [...]. Niewolnicy? Ale i przyjaciele, choć niższego stanu. Niewolnicy? Ależ to twoi współtowarzysze niewoli, bo pomyśl tylko, że i ich, i ciebie może spotkać taki sam los”²⁷⁵. Ten cytat obrazuje nastawienie ogółu społeczeństwa rzymskiego do omawianego zagadnienia. Marek studiował pisma Epikteta, był filozofem stoickim, doskonale znał stanowisko przedstawicieli tego nurtu, takich jak Seneka, podzielał ich poglądy. Jego stanowisko w tym względzie było podobne do tego, jakie zajmował w sprawie rodziny i pozbawionych opiekuna dzieci. Starał się wspierać niewolników, ale bez radykalnych, rewolucyjnych reform, znoszących samą instytucję niewolnictwa. Typowe podejście Marka Aureliusza do takich spraw to łagodne przejście do ochrony i złagodzenia losu. Starał się w sytuacjach wątpliwych przesądzać decyzje sądowe na korzyść niewolnika. Wiele decyzji podejmował na rzecz wyzwoleń, ale o rewolucyjnych zmianach idących w kierunku całkowitego zniesienia niewolnictwa nie było mowy. Grimal tłumaczy: „nikomu nie przyszłoby do głowy, by domagać się zniesienia samej instytucji niewolnictwa. Przemawiały przeciwko temu tradycja i interes. Posunięcie takie było zupełnie niewyobrażalne i pociągnęłoby za sobą dramatyczne zaburzenia. Pragnienie zmian kończyło się zatem na złagodzeniu niewoli, a na to obyczajowość była przygotowana od dawna. Co najmniej od ostatniego stulecia republiki zwiększyła się liczba wyzwoleń. Każdy pretekst był dobry, aby pan mógł wyzwolić niewolników: tych, którzy odznaczeni byli jakimiś uzdolnieniami albo zasłużyli się w oczach pana, albo byli *vernae*, urodzonymi w domu, i jako dzieci bawili się z dziećmi pana”²⁷⁶. Mamy tutaj do czynienia z procesem ewolucji społecznej, zmianą obyczajów. Dla przykładu: zdarzały się związki mężczyzn stanu wolnego z niewolnicami i chociaż nie były one zalegalizowane przez prawo, to były stabilne, nie miały charakteru jedynie incydentalnego. „Taka była sytuacja w II wieku n.e. Opinia publiczna, mimo pewnych wahań, sprzyjała w zasadzie włączaniu niewolników do społeczności obywatelskiej. Marek Aureliusz podzielał ten pogląd. Dowodzą tego liczne teksty. Ilekroć istniała możliwość podjęcia decyzji na korzyść niewolnika i przyznania mu wolności, cesarz podejmował tego rodzaju decyzje. W

²⁷⁵ P. Grimal, *Marek Aureliusz, op. cit.*, s. 205.

²⁷⁶ Tamże, s. 206.

przypadkach wątpliwych rozstrzygał na korzyść niewolnika. Mamy na przykład zawarte w *Digestach* sprawozdanie z posiedzenia rady princepsa w roku 166 n.e.: Człowiek imieniem Waleriusz Nepos najpierw sporządził poprawny i legalny testament, a następnie unieważnił go i wykreślił imiona spadkobierców. Marek Aureliusz wydał w tej sprawie decyzję: «biorąc pod uwagę to, że Waleriusz Nepos zmienił swą wolę, anulował testament i wykreślił imiona spadkobierców, postanawiam, zgodnie z konstytucją mojego boskiego Ojca, że spadek nie należy się tym, których imiona były pierwotnie wpisane». Następnie, zwracając się ku rzecznikom skarbu, powiedział: «Co do was, macie więc teraz swoich sędziów» (znaczyło to, że teraz fiskus mógł domagać się przejęcia spadku). Na to jeden z obecnych, imieniem Wibiusz Zeno, powiedział: «Imperatorze, proszę, wysłuchaj mnie cierpliwie: co postanawiasz w sprawie legatów (uczynionych osobom innym niż główni spadkobiercy)?» Antonin Cezar powiedział: «Czy jesteś pewien, że ten, kto wykreślił imiona spadkobierców, chciał, żeby jego testament był w ogóle ważny?» Korneliusz Pryskus, adwokat Zenona, odpowiedział: «Ograniczył się do wykreślenia imion spadkobierców». Kalpurniusz Longinus, adwokat skarbu, powiedział: «Testament nie może być ważny, jeśli nie ma spadkobiercy». Priscianus powiedział: «Wyzwolił pewne osoby i pozostawił im legaty». Antonin Cezar kazał wszystkim wyjść, po czym wezwał ich znowu i rzekł: «Postanawiam, że tę sprawę należy rozstrzygnąć w sposób jak najbardziej ludzki; uznamy więc, że Nepos chciał anulować tylko to, co wykreślił». Otóż wykreślił on także imię niewolnika, którego wcześniej chciał wyzwolić. Niemniej Marek zdecydował, że ma on być wolny, oczywiście ze względu na swe umiłowanie wolności (...). Marek Aureliusz zawsze uznawał ważność tej klauzuli, nawet wtedy, gdy przez niezręczność albo z innych przyczyn żądanie wyzwolenia nie zostało jasno sformułowane: „Ponieważ wy, niewolnicy – mówi w odpowiedzi zwróconej do A. Aufidiusza (jednego z prawników tego imienia) - zostaliście wskazani jako spadkobiercy i określani jako wyzwolenicy, należy w trybie przychyłnej interpretacji tłumaczyć to określenie w ten sposób, że zostaliście zarazem określani jako spadkobiercy i jako wolni. Odnosi się to jednak tylko do przypadków zapisu legatu”²⁷⁷.

Marek Aureliusz uważał więc, że wystarczy domniemanie, iż testator pragnął wyzwolić swych niewolników, aby stali się oni ludźmi wolnymi. Przedstawiony przykład uwypukla nie tylko elementy ewolucyjne systemu, ale też pokazuje na prawdziwe intencje cesarza. W tak niejednoznacznym zapisie testamentowym, gdzie bez trudności prawnych można by unieważnić cały testament i przejąć wszystkie zasoby testatora, on postanowił inaczej. W

²⁷⁷ Tamże, s. 206-207.

całej tej sprawie najbardziej na wyroku stracił fiskus, a tym samym cesarz, bo nie unieważniono testamentu (choćby były ku temu podstawy). Cesarz postąpił więc niezwykle szlachetnie, wyzbywając się swoich praw do przejęcia majątku wraz z niewolnikami. Wykonał wspaniałomyślny gest w kierunku najsłabszej grupy społecznej. Pokazał tym samym, że władza (nawet najpotężniejsza) nie powinna wykorzystywać najsłabszych. W sprawie tej cesarz zapewne nie zastosował się do linii swoich poprzedników, bo ci z pewnością nie odrzuciliby możliwości powiększenia swoich dóbr. „Marek poświęcił zysk dla «bardziej ludzkiej interpretacji». W praktyce Marek Aureliusz popierał, w razie potrzeby nawet za pomocą kruczków prawnych, wyzwalamie ludzi”²⁷⁸.

Przykłady tu przedstawione służyły za wzór w postępowaniach z niewolnikami, dawały przykład dla wysokich urzędników państwowych, jaką interpretację należy stosować w wątpliwych przypadkach. Przekaz jest jasny - interpretacja powinna skłaniać się w stronę słabszych. W tak bardzo zróżnicowanym klasowo społeczeństwie rzymskim był to sygnał, dający wiarę umęczonemu ludowi, że jego przywódca nie jest tyranem wykorzystującym bezwzględnie każdą nadarzącą okazję do „złupienia” obywatela, a przywódcą sprawiedliwym, co dodatkowo wzmacnia więzi społeczne. Tego typu decyzje cesarza miały więc przesłanki nie tylko humanitarne, ale i społeczne. Cesarz, wzmacniając jedną ze słabszych - ale bardzo liczną - grup społecznych (wyzwoleńców), wzmacniał jednocześnie całe społeczeństwo.

Marek, jak widać, potrafił doskonale wykorzystać swoją teorię i wcielić ją w praktykę. Procedura udzielania wyzwoleń została zapoczątkowana jeszcze przez poprzedników Marka, jednak nie miała ona charakteru instytucjonalnego. Miała charakter incydentalny. Organami rozpatrującymi omawiane kwestie były *collegia* (stowarzyszenia). „Miasta od dawna miały prawo wyzwoleń własnych niewolników. [...] Marek Aureliusz przyznał takie samo prawo kolegom, «które miały prawo zgromadzeń», co oznaczało uznanie ich osobowości prawnej, dotychczas mającej częściowy charakter. Znamienne, że ewolucja statusu kolegów, zainicjowana za Nerwy i Trajana, prowadzona za Hadriana, była kontynuowana przez Marka Aureliusza, który przyznał im prawo wyzwalamia niewolników”²⁷⁹. Nasz bohater i w tej kwestii idzie jednak drogą ewolucji, stopniowych, łagodnych zmian, a nie - radykalnych. „Postanowił na przykład, że jeśli patron, po otrzymaniu od niewolnika sumy wykupu, odmawia mimo to wyzwolenia, to niewolnik ma prawo do skargi na niego – w Rzymie do prefekta Miasta, a w prowincjach do gubernatorów. Jednak niewolnik, który wytoczy takie

²⁷⁸ Tamże, s. 207.

²⁷⁹ Tamże, s. 208.

oskarżenie i przegra proces, będzie skazany na ciężkie roboty w kopalniach, chyba, że pan sam podejmie się go ukarać – tu wszakże cesarz podejmuje środki zapobiegawcze przeciw ewentualnemu okrucieństwu, zastrzegając, że kara nie może być surowsza niż praca w kopalni!”²⁸⁰. Fakt umożliwienia niewolnikom odwołania się jest właśnie taką ewolucyjną zmianą, typową dla naszego bohatera. I o to z pewnością chodziło cesarzowi: nie uderzać bezpośrednio we właścicieli niewolników, ale zainicjować zmiany, rzucić przysłowiowy kamyczek, który może uruchomić lawinę. Jest więcej takich przykładów, pokazujących, jak cesarz bronił słabszych, stosując pewne ulgi prawne. „Marek Aureliusz (i Lucjusz Werus) zmienił (...) zarządzenie Antonina, mówiące, że niewolnicy, którzy odbyli karę więzienia, nie mogli być wyzwoleni. Obaj cesarze ustanawiali rozróżnienie ograniczające utratę tej zdolności prawnej do czasu odbywania kary. Oznaczało to, że niewolnik winny i ukarany nie był uważany za „straconego», ale zachowywał pewien zakres osobowości prawnej”²⁸¹.

Dla cesarza bardzo ważne było dotrzymywanie umów dotyczących wyzwoleń: „Marek uważał wolność za dobro nieodwołalne i był w tej sprawie bardziej liberalny od Hadriana, czego dowodzi ‘odpowiedź’ wspomniana w Digestach: Ktoś sprzedał dwoje niewolników o imionach Pamfilia i Stichus niejakiemu Sejusowi pod warunkiem, że nie będą mieli innego pana niż ów Sejus, a po śmierci Sejusa mają być wolni. Z powodu tych ograniczeń obniżono cenę sprzedażną. Po śmierci Sejusa spadkobiercy odmówili wyzwolenia tych dwojga niewolników i odwołali się do Hadriana. Ten zaś zdecydował, że Panfilia i Stichus nie będą wolni ponieważ akt wyzwolenia nie miał prawidłowej formy. Później Marek Aureliusz, kiedy sprawa trafiła do niego, był innego zdania: oboje niewolnicy mają być wolni, pomimo braku prawidłowego wyzwolenia”²⁸². Widzimy, że choć Marek miał ogromny szacunek do swoich poprzedników, potrafił w niektórych przypadkach podejmować zgoła odmienne niż oni decyzje. Były one podyktowane humanitarną regułą interpretowania wątpliwości na korzyść słabszych. Dał też niewolnikom narzędzie w postaci odwołań: „Podobnie jak niewolnik, który padł ofiarą złej woli pana, może odwołać się do cesarza, tak samo, jeśli testament przewidujący jego wyzwolenie, bezprawnie nie został wykonany, wolno wnieść sprawę «o niewykonanie testamentu», co stanowiło kolejny krok w ewolucji zmierzającej do uznania osobowości prawnej niewolnika.”²⁸³. Podobny przykład: istniało wcześniej prawo nakazujące karać niewolników za to, że nie zdołali obronić swego pana przed atakiem z zewnątrz. Grimal opisuje przypadek Juliusa Donatusa, który napadnięty przez

²⁸⁰ Tamże, s. 208.

²⁸¹ Tamże.

²⁸² Tamże, s. 209.

²⁸³ Tamże.

bandytów, śmiertelnie pobity, zmarł, a spadkobierca domagał się ukarania niewolników. „Marek Aureliusz odpowiada, że ani uczucia rodzinne, ani ewentualny niepokój o własne bezpieczeństwo nie upoważniają spadkobiercy do uzyskania uwzględnienia takiej prośby. W ten sposób ów starożytny a okrutny zwyczaj został oficjalnie zarzucony. Obyczaje odniosły zwycięstwo nad prawem”²⁸⁴. Odtąd niewolnik nie odpowiadał za czyn, którego nie popełnił.

Marek Aureliusz jeszcze w jednym przypadku wyszedł przed swych poprzedników i zmienił prawo na korzyść niewolników, mianowicie zniósł klauzulę (obowiązywała od czasów Augusta) sprzedawania niewolników do walki z dzikimi zwierzętami. Społeczeństwo dojrzało do tego, aby ulżyć cierpieniom niewolników, stąd i decyzje cesarza. Jak pisze Pierre Grimal: taki był duch czasu²⁸⁵. Ten „duch czasu” jest potwierdzony w konstytucjach cesarza Antonina Piusa: „jedna z nich przewiduje, że ktokolwiek bez żadnego powodu zabije własnego niewolnika, podlega takim samym karom, jakim podlegają ci, co zabiją cudzego niewolnika”²⁸⁶. Humanitarne nastawienie Marka znalazło potwierdzenie w ogólnym nastawieniu społeczeństwa rzymskiego. Widzimy więc w postawie naszego bohatera niekoniecznie obrońcę prześladowanych, ale władcę idealnie wczuwającego się w głos społeczny. Taką oceną znajdujemy u Grimala: „Najbardziej prawdopodobną hipotezą wydaje nam się to, że Marek Aureliusz chciał poprawić dolę niewolników w duchu *aequitas* raczej niż w duchu *philanthropia* albo jakichś teoretycznych dogmatów pochodzących od swoich stoickich mistrzów czy też lektur. Jeszcze bardziej ryzykowny byłby pogląd, że wyciągając daleko idące wnioski ze swej filozofii, pragnął znieść niewolnictwo. Stwierdzamy na przykład, że powtarzając dawniejsze zarządzenia, wyznacza pewne granice wyzwalań niewolników. Unieważnia wyzwolenia narzucone właścicielowi przez presję wywartą okrzykami tłumu (w cyrku albo w teatrze) i nie uznaje wolności przyznanej spontanicznie przez właściciela aktorowi w czasie spektaklu”²⁸⁷. Jak widać, cesarz nie oddaje swej władzy tłumowi, wsłuchiwanie się w oczekiwania społeczne nie oznacza tutaj spełniania każdej zachcianki zgromadzeniom na arenach czy w cyrku. Natomiast na poparcie twierdzenia, że jego decyzje nie były podyktowane jedynie pobudkami humanitarnymi i że nie zamierzał w tej kwestii przekraczać pewnej granicy, mamy dowody w postaci zarządzeń, na mocy których poszukujący swoich zbiegłych niewolników może wchodzić na tereny prywatne senatorów a także cesarstwa. „Przegląd ogólnych i szczegółowych zarządzeń Marka Aureliusza dotyczących niewolnictwa wykazuje, że nie ma tu żadnego ‘prymatu ideologii’, a

²⁸⁴ Tamże, s. 209.

²⁸⁵ Tamże, s. 210.

²⁸⁶ Tamże.

²⁸⁷ Tamże, s. 211.

wprost przeciwnie, oczywisty pragmatyzm. Na przykład nie odrzuca on zasady, uznanej od dawien dawna, że niewolników można poddać torturom w czasie śledztwa, ale wyznacza reguły, które obowiązują w takim przypadku. Postanawia na przykład, że nie można polegać na zeznaniach wydobytych w taki sposób od jednego niewolnika. Wie, że strach może skłonić do składania zeznań zmyślonych przez zainteresowanego przeciwko sobie samemu. Tortury mogą być jednym z elementów procesu. [...] Marek Aureliusz postanowił jednak, że w przypadku niewolnika publicznego (niewolnika należącego na przykład do miasta) tortury są dozwolone w każdych okolicznościach [...] Inny reskrypt pozwala na stosowanie tortur wielokrotnie”²⁸⁸.

Podsumowując działania Marka Aureliusza wobec niewolników i dokonując oceny jego postawy w tym względzie, należy stwierdzić, że na taką postawę miały wpływ zarówno względy społeczne, filozoficzne i religijne, a może również i to, że jeden z jego przewodników filozoficznych był niewolnikiem. Aspekty humanitarne miały jednak raczej znaczenie poboczne. Chociaż cesarz łagodził los niewolników, dając im więcej możliwości dochodzenia swoich praw, regulując prawa własności, zwiększając szanse na uzyskanie wolności, to jednak te wszystkie działania zakładały wykorzystywanie niewolnictwa jako ważnego czynnika społecznego i ekonomicznego. Z pewnością uważał, że niewolnictwo przyczynia się do rozwoju państwa. Mimo wszystko, decyzje prawne Marka przyniosły ogólnie pozytywne skutki, o czym pisze Pierre Grimal: „Polityka ta pozostawiła pewne rezultaty w praktyce. Zachęciła panów do okazywania większej łagodności i pobłażliwości, do powstrzymywania się od okrucieństw, które naraziłyby ich na sankcje ze strony władz cesarskich, a przede wszystkim na utratę prawa własności wobec niewolników. Zachęci też samych niewolników do starania się o wyzwolenie poprzez wykup za pieniądze z *peculium*; oddane usługi mogą niewolnikowi otworzyć drogę do wolności”²⁸⁹. Marek Aureliusz stosował metodę modyfikacji, bez uciekania się do rewolucyjnych zmian systemowych. Utrzymał instytucje i cały dotychczasowy system z jego aparatem, a reagował jedynie w sytuacjach rażącego nadużycia. Można jednak ocenić, że w przypadku niewolnictwa ten sposób okazał się dość skuteczny.

Niewolnicy często zostawali gladiatorami. Można w związku z tym zapytać, jak cesarz reagował na zjawisko walk na arenie, jakie zajmował stanowisko w tej sprawie i czy był równie skuteczny w swych reformach w stosunku do gladiatorów?

²⁸⁸ Tamże, s. 212.

²⁸⁹ Tamże, s. 211.

3.3. Walki gladiatorów

Poglądy stoików na krwawe widowiska z udziałem ludzi były jednoznaczne: jest to świętokradztwo i hańbienie ludzkiej godności²⁹⁰. Ale walki gladiatorów stały się rzymską tradycją na długo przed panowaniem Marka Aureliusza, lud uważał igrzyska za coś, co mu się „należy”. Dlatego Marek Aureliusz uznał, że możliwe są tu jedynie małe postępy. Sam oglądał walki bez rozlewu krwi, takie, które my nazwalibyśmy może „sportowymi”.

Cesarz Marek Aureliusz nie wprowadzał licznych zmian w rzymskim ustawodawstwie, dokonywał jednak licznych modyfikacji i - jak wspomniałem wcześniej - wprowadzał pewne ulgi. Wprowadził między innymi ulgi dla organizatorów walk gladiatorów na arenie: „Słynny tekst inskrypcji z Italica [...] dowodzi, że Cesarz poddał ten problem pod obrady Senatu, prawdopodobnie w roku 177. Ustalono szczegółową taryfę wynagrodzeń zależnie od liczby występujących gladiatorów, ich jakości i prezencji! Przewidywano, że w mniej zamożnych miastach sumy ustalone w tekście ulegną odpowiedniemu zmniejszeniu, proporcjonalnie do miejscowych zasobów. Zarządzenie dotyczyło nie tylko Hiszpanii, ale wszystkich prowincji oraz Italii”²⁹¹. To, że Marek nie zniósł walk gladiatorów może wydawać się całkowicie sprzeczne z jego poglądami, należy jednak wziąć pod uwagę panujące wówczas zwyczaje. W czasach Marka Aureliusza „*munera* – występy gladiatorów – uważano za akcję o znaczeniu ogólnopaństwowym, jako jeden ze środków zjednywania poparcia przez masę”²⁹². Przywołajmy jeszcze inną opinię: „Gladiatura to zjawisko wykraczające poza wszelkie ramy, rzucające się w oczy osobliwość, poza Rzymem chyba nie znana. Okrucieństwo właściwe temu zjawisku nie cechuje całości cywilizacji rzymskiej, a przecież większość prostaczków i uczonych, greckich i rzymskich, Marek Aureliusz i Seneka, akceptowała je z czystym sumieniem, które nas zdumiewa”²⁹³. Zjawisko gladiatury było związane z ceremoniałem pogrzebowym jeszcze za czasów następcy Aleksandra Wielkiego, czyli około 400 lat p.n.e., i było ono aktem oddania poddanych, którzy przelewaniem swojej własnej krwi podczas walk ubogacali rytuał pogrzebowy, obok takich zwyczajów jak oplakiwanie zmarłych przez płaczki. „Podobnie było w Rzymie. Gladiatura najpierw stanowiła element rytuału pogrzebowego, manifestacji żałoby. Długo nią pozostała: gladiatorzy walczyli i ranili się przed stosem, na którym palono zwłoki moźnych

²⁹⁰ Por. Seneka, *Listy moralne do Lucylisza*, 95.

²⁹¹ P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 199.

²⁹² L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, op. cit., s. 547.

²⁹³ P. Veyne, *Imperium Grecko-Rzymskie*, przełożył P. Domański, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2005, s. 546.

osobistości”²⁹⁴. „Żałobny charakter gladiatury przetrwał do ostatniego stulecia republiki, ale wtedy stanowił już tylko pretekst; walki żałobne stały się widowiskiem otwartym dla ludu i dla wyborców, uszczęśliwionych widokiem płynącej krwi [...] działo się to w republice rzymskiej, czyli w społeczeństwie oligarchicznym, gdzie wielkich dzielił od pomniejszego ludu dystans większy niż w klasycznej Grecji i gdzie mogli oni posyłać ludzi na śmierć prawie bez ograniczeń i wedle upodobania. Oligarchia ta utrzymała swe dokonania prawie na tysiąclecie, na sprzeciw napotykają one dopiero wraz z chrześcijaństwem czy raczej jednym z jego nurtów”²⁹⁵.

W Rzymie patrzy się na umieranie z obojętnością, bez zgrozy i bez współczucia, „nawet jeśli ktoś się nazywa Seneka albo Marek Aureliusz, czego dowodzą ich pisma”²⁹⁶. Obojętność wobec śmierci i męki innych (w tym chrześcijan) wynikała nie tyle ze stoickiego ideału apatii, co z przyzwyczajenia do tego typu widoku. Nasz bohater nie reagował na widok krwi, bo się po prostu przyzwyczaił do tego typu okrucieństw (liczne bitwy i wojny których był świadkiem). Jak pisze dalej autor powyższego tekstu: „jeżeli nie zachwycał się taką brutalnością, to tylko ze znużenia”²⁹⁷. „Co sądziła o gladiaturze wykształcona elita, której hasła od czasu hellenizacji brzmiały *philantrophia* [φιλανθρωπία] albo *humanitas*? A elita stoicka, zwana «dobrą pod każdym względem», do której należeli Seneka i Marek Aureliusz? Odrzućmy zbożne anachronizmy: jeden i drugi połowicznie tkwili w stadium «prymarnym». Marek Aureliusz i Seneka nie należeli do słabych duchów niezdolnych znieść widoku krwi: z pewnością przyglądali się śmierci człowieka bez przyjemności, ale i bez specjalnego żalu. Seneka mógł być miłośnikiem walk na arenie. Natomiast Marek Aureliusz nie podzielał upodobania Seneki do walk. Do innych widowisk też nie. Oto wszystko, co ma on do powiedzenia na ten temat: nie lubi «wcale widowisk amfiteatralnych ani w miejscach tego rodzaju, bo tam zawsze ogląda się to samo, bo monotonia czyni życie przykrym». Śmierć gladiatora na arenie nie wywołuje w cesarzu-filozofie oburzenia. Chłód jego języka dowodzi jego «prymarnej» niewrażliwości, pozwalającej przyglądać się zabijaniu człowieka obojętnie, nawet ze znużeniem, jeśli czynność ta się powtarza. Niewątpliwie siła przyzwyczajenia przysłała mu grozę, podobnie jak niemal wszystkim mu współczesnym, że nie wspomnimy o banalnej obojętności na cudzy los. Marek Aureliusz dostosował się do konwenansów.

²⁹⁴ Tamże, s. 551.

²⁹⁵ Tamże, s. 552.

²⁹⁶ Tamże, s. 556-557.

²⁹⁷ Tamże, s. 568-569.

Jeszcze jako zwykły senator dał widowisko pogrzebowe z udziałem gladiatorów z okazji śmierci swojego dziadka²⁹⁸.

Możliwe, że w podejściu cesarza do zmian zmniejszających obciążeń fiskalnych przeznaczonych na organizację walk było „drugie dno”. Być może cesarz-filozof, nie chcąc pobierać „brudnych”, „krwawych opłat”, dążył do tego, by w ten symboliczny sposób zmniejszyć „skażenie” państwowego skarbcza krwią mordowanych zawodników. Może w ten sposób chciał umyć sobie ręce z „krwi”? Ogólnie rzecz ujmując, trudno wskazać jednoznacznie pozytywne motywy przemawiające tu na korzyść cesarza. Ostatecznie, to dopiero chrześcijaństwo położyło kres krwawej rywalizacji gladiatorów. Stanowisko naszego bohatera było w tej sprawie bliskie poglądom Muzoniusza i Seneki, którzy ganili te widowiska w imię litości lub moralności filozoficznej, ale ich dezaprobata pozostawała w istocie teoretyczna.

Przytoczmy jednak może jeszcze jedną opinię: „Nasze wartości które formułujemy najszerszej, najhojniej – chrześcijańskie miłosierdzie, stoickie równości między ludami, mają na ogół zastosowanie bardziej ograniczone: mędrzec Marek Aureliusz dokonał za Dunajem tego, co u nas nazywa się ludobójstwem. Nie można myśleć o wszystkim w każdej epoce. Chrześcijanom ani się śniła likwidacja niewolnictwa, wręcz przeciwnie, lecz czynić im z tego zarzut byłoby grzechem anachronizmu. Natomiast właśnie chrześcijaństwo położyło ostatecznie kres gladiaturze (z trudem, bo społeczeństwo się temu opierało)”²⁹⁹.

4. *Pax Romana* jako cel rządów Marka Aureliusza

W oczach Marka Aureliusza spójność imperium opierać się miała nie na przemocy, lecz poczuciu obywatelstwa w jednej wielkiej ojczyźnie, która łączy rozmaite lokalne ojczyzny, zapewniając pokój i sprawiedliwość całości. Marek wierzył w tę ideę, opierając swoją wiarę na stoickim przekonaniu o wspólnocie rozumu u wszystkich ludzi. Dawni greccy filozofowie byli przekonani o nieprzekraczalnej granicy między światem helleńskim a barbarzyńskim. To z tego powodu Arystoteles odradzał Aleksandrowi podbój Wschodu. Ale Marek za patrona swojej polityki przyjął Aleksandra Macedońskiego, a nie Stagirytę³⁰⁰. Nasz bohater pragnął realizować ideę *Pax Romana*, która w myśl jego własnych słów miała urzeczywistnieniem państwa, „w którym prawa będą jednakowe dla wszystkich, zarządzanego na zasadzie

²⁹⁸ Tamże, s. 568-569.

²⁹⁹ Tamże, s. 575.

³⁰⁰ Por. *Rozmyślania*, IX. 29.

równości i wolności słowa, i [...] monarchii, która ponad wszystkie inne rzeczy szanować będzie wolność poddanych”³⁰¹. Był przy tym daleki od wszelkiego idealizmu w typie *Politei* Platona, chciał czynić tylko to, czego żąda od niego Rozum; Rozum, który nie daje się ponieść utopijnym wizjom. Ta postawa pozwoliła mu rzeczywiście uczynić dla swoich poddanych więcej dobrego niż inni³⁰². Marek, jako cesarz, stał się też wzorem dla niektórych późniejszych władców, na przykład Juliana Apostaty, wielkiego miłośnika helleńskiej kultury z IV w.³⁰³ Myślą przewodnią rządów Marka Aureliusza było twierdzenie, że władca powinien naśladować bogów, a poddani - władcę.

Pax Romana - (pokój rzymski) nazwany był też Pax Augusta, od imienia inicjatora, Oktawiana Augusta (w 27 r. p.n.e.). Był to przede wszystkim okres, w którym imperium rzymskie generalnie zaprzestało dalszych podbojów ofensywnych, a ograniczyło się do ustalenia granic i utrzymaniu stanu posiadania, z małymi wyjątkami (podboje Trajana). Generalnie, był to też okres przerwy w bratobójczych walkach o tron, choć zdarzyło się, że w pewnym okresie rządziło Rzymem aż czterech cesarzy.

4.1. Rzymska polityka podbojów

Wojny i konflikty trwające w okresie Pax Romana, czyli od roku 27 r. p.n.e. do śmierci Marka Aureliusza tj. roku 180 n.e. miały różny charakter. I tak, zanim Oktawian August objął władzę, rozprawił się w walce o tron ze swym konkurentem, Markiem Antoniuszem. Doprowadziło to do pokoju i symbolicznego zamknięcia bramy świątyni Janusa w roku 29 i 25 p.n.e. Oczywiście, wprowadzenie pokoju wewnętrznego nie spowodowało przerwania walk w prowincjach, w Hiszpanii i Germanii. Pokój wewnętrzny, jaki osiągnął Cezar August, został wykorzystany do rozprawienia się z ludami Hiszpanii i barbarzyńcami w Germanii. Ten fakt opisuje Adam Ziółkowski: „Pierwszą wielką wojną Augusta był podbój ostatnich niepodległych ludów hiszpańskich, Kantabrow i Asturów. Długie walki (lata 27-18 przed Chr.), w których wzięło udział co najmniej sześć legionów, zakończyły się zdobyciem pełnej kontroli nad Górami Kantabryjskimi i przesiedleniem resztek ich mieszkańców na równiny. [...] W 17-14 nastąpił systematyczny podbój całych Alp, a także ich podnóży aż po Dunaj; prawdopodobnie przy tej okazji zaanektowano też bogate królestwo celtyckie Noricum

³⁰¹ Tamże, I. 14.

³⁰² Por. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, przeł. J. Partyka, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014, s. 34.

³⁰³ Por. S. A. Stertz, *Marek Aureliusz jako ideał władcy w późnoantycznej myśli greckiej*, przeł. K. Marulewska, w: *Teoria i praktyka polityczna Marka Aureliusza*, op. cit., s. 155 n.

(Styria i Górna Austria)”³⁰⁴. Wkrótce po spacyfikowaniu Hiszpanii nastąpiło przemieszczenie wojsk i nasilenie walk w Europie środkowej. Inwazja miała miejsce w roku 16/15 p.n.e. o czym czytamy na s. 395: „Rozpoczęła się ona jednocześnie w 16/15 r. przed Chr. Z Macedonii ku dolnemu Dunajowi, z Galii Cisalpejskiej ku środkowemu Dunajowi, oraz z nad Renu ku Łabie”³⁰⁵. W efekcie takich działań nastąpił podbój obszarów po Łabę i Las Czeski w około 5 r. n.e. W następnych latach trwała wojna przeciw przywódcy środkowo-europejskiemu, Marobodusowi. Przy tej okazji warto odnotować spektakularną klęskę armii rzymskiej w lesie Teotoburskim (Germanie na prawym brzegu Renu) w bitwie z ludami germańskimi zza Łaby pod przywództwem Cheruska Arminiusa (byłego zasłużonego oficera armii rzymskiej). W konsekwencji takich działań następcą Oktawiana Augusta, Tyberiusz, ograniczał się do obrony zdobyczy. „To właśnie decyzja wycofania się z Germanii – pierwsze w dziejach Rzymu porzucenie zdobyczy, którą uznał już był za swą własność – nadała historyczne znaczenie klęsce w lesie Teotoburskim. [...] Z *res gestae* Strabona i Tacyty wynika dość jasno, że w pierwotnym zamyśle Augusta podboje w Europie miały objąć przynajmniej całą Germanię i Dację, to znaczy sięgać do Wisły i łuku Karpat. [...] Jego podboje ustały, gdy okazało się, że nie można prowadzić ich nieustannie za pół ceny. Że zaś jego następcy z całkiem innych przyczyn zastąpili imperialną ekspansję praktykowaniem pokoju rzymskiego (...) granice cesarstwa stanęły z grubsza tam, gdzie je August zostawił: na Renie i Dunaju. Zainicjowane przez Cezara przekształcenie Rzymu, państwa świata śródziemnomorskiego, we władczynię Europy, zostało przerwane w pół drogi, *de facto* na zawsze. Generujący różnorodność policentryzm miał pozostać trwałą, fundamentalną cechą kontynentu i jego cywilizacji. Wśród wielu zwrotnych momentów w dziejach Europy ten - nieważne, czy umieścimy go w roku 6, czy w 9 czy w 16 – z pewnością zasługuje na to określenie bardziej niż większość”³⁰⁶. W latach późniejszych, 43 oraz 78-83 r. n.e., postępował podbój Brytanii. Zanim to nastąpiło, w latach sześćdziesiątych n.e. w Rzymie, po śmierci Nerona, miała miejsce ostra, krwawa bratobójcza walka o sukcesję.

Wydarzenia te są interesujące z uwagi na postać naszego bohatera i przypadek rewolty generała Kasjusza. Pozwalają, przez porównanie, ocenić zachowanie Marka w obliczu zagrożeń wewnętrznych i metody stosowane przez strony konfliktu. Na przykład odpowiedzieć na pytanie, czy był mściwy? Reasumując, wydarzenia bratobójcze z lat 68-69 są ważne i dla Imperium, i dla naszych dociekań badawczych.

³⁰⁴ Ziółkowski A., *Historia Rzymu*, Wyd. Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, wyd. 2004, s. 394.

³⁰⁵ Tamże, s. 395.

³⁰⁶ Tamże, s. 397-398.

Wojna domowa rozpoczęła się po śmierci Nerona; a w roku 69, w czasie apogeum tych walk, w Imperium panowało czterech cesarzy równocześnie. Decydujące znaczenie miała tutaj armia, gdyż to ona decydowała o ostatecznym zwycięstwie i przejęciu władzy. W związku z tym chęć objęcia tronu zgłaszali dowódcy legionów (namiestnicy w prowincjach). I tak, pierwszy (po samobójczej śmierci Nerona) na cesarza zgłosił się Galba (namiestnik Hiszpanii). Senat przyznał mu wszelkie tytuły; otrzymał tytuł Augusta i przydomek Cezara. Jak pisze Christopher S. Mackay: „Po objęciu władzy przez Galbę (władcę siedemdziesięcioletniego) inni namiestnicy rzymscy również widzieli się na tronie. (...) Szybko (...) do nich dotarło, że jeśli Galba mógł zostać cesarzem, to inni także. Zbuntowały się na przykład germańskie legiony, popierając Aulusa Witeliusza”³⁰⁷. Po adopcji Lucjusza Kalpurniusza Pizona Licynianusa (potomek zasłużonych rodów) przez sędziwego Galbę urażono ambicję namiestnika Luzytanii (dzisiejsza Portugalia) Marka Salwiusza Otona. Ten namiestnik, poprzednio pełen oddania i wierności dla władców (oddął Neronowi swą żonę), nie mógł wybaczyć takiego działania Galbie i, wypowiadając mu współpracę, ogłosił siebie cesarzem, co spotkało się z poparciem pretorianów. „Opuszczony przez wszystkich, Galba popełnił samobójstwo, Pizon zaś został zabity. Rzymskie tłumy entuzjastycznie powitały zmianę, a senat przekazał cesarskie tytuły Otonowi. Pozostało więc dwóch cesarzy. Oton z przychylnością senatu i Witeliusz z poparciem większej ilości legionów. [...] Na papierze Oton miał więcej oddziałów, jednak siły Witeliusza były skoncentrowane i gotowe do działania, podczas gdy większość legionów jego przeciwnika była rozsiana po całym obszarze śródziemnomorskim”³⁰⁸. Mackay tak opisuje przebieg bitwy pomiędzy dwoma rzymskimi armiami: „Obie wrogie armie spotkały się niedaleko Kremony, postanowiono jednak, że Oton powinien zostać w pobliskim Brixelum, żeby nie narażać swego prestiżu w razie klęski. Był to błąd, bo obecność cesarza mogłaby wzmocnić determinację jego oddziałów, a klęska, tak czy owak, okazałaby się fatalna. Bitwa rozpoczęła się 14 kwietnia w miejscu, w którym wojska Witeliusza zamierzały przekroczyć most na Padzie (nosi ona nazwę bitwy pod Bedriacum, chociaż miała miejsce bliżej Kremony). Po długich, toczonych ze zmiennym szczęściem walkach siły Witeliusza odniosły zwycięstwo. Ocenia się, że w bitwie i w trakcie pościgu, który po niej nastąpił, poległo 40 tys. ludzi. Gdy rozmiary klęski wyszły na jaw, Oton popełnił samobójstwo, niszcząc najpierw korespondencję, która mogła zaszkodzić jego

³⁰⁷ Ch.S. Mackay, *Starożytny Rzym. Historia wojskowa i polityczna*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2009, s. 284.

³⁰⁸ Tamże.

zwolennikom w oczach Witeliusza”³⁰⁹. Witeliusz jako cesarz dobrze współpracował z senatem i dał się poznać jako umiarkowany, spokojny cesarz. Nie przyjął tytułu cezara, natomiast przyjął honorowy tytuł Augusta od senatu. Jego krótki okres rządów nie wymaga opisu, gdyż nie wnosi istotnych elementów do badanego tematu. Można tylko dodać, że wkrótce i on został pokonany przez innego namiestnika, Tytusa Flawiusza Wespazjana, który sławę zyskał dzięki spacyfikowaniu powstania żydowskiego w Jerozolimie w roku 66 n.e. Zanim jednak doszło do obalenia Witeliusza, Wespazjan uzyskał poparcie części legionów z Egiptu i Syrii z jej namiestnikiem. „Na czele zwolenników Wespazjana stanęli młodzi i ambitni dowódcy legionowi, zwłaszcza Antoniusz Primus, dowodzący legionem utworzonym przez Galbę, zatem wrogo nastawiony wobec Witeliusza [...] Zapewniwszy sobie uległość plemion naddunajskich, wyruszył, nie czekając na przybycie legionów z odległej Mezji”³¹⁰.

Przy odsłanianiu kulisów takich konfrontacji widoczny staje się charakter wodza. To, czy posiada on odwagę, wyobraźnię, oraz to, czy wódz potrafi postawić na właściwych ludzi. Ta ostatnia cecha jest niezbędna nie tylko podczas walk, ale przy zarządzaniu całym Imperium. Widzimy tutaj, że Witeliusz, w przeciwieństwie do Wespazjana, nie potrafił postawić na właściwego dowódcę, co przyniosło mu klęskę w drugiej bitwie koło Kremony pod Bedriacum. Tym zwycięskim dowódcą Wespazjana okazał się Primus, który po zwycięstwie w bitwie pod Bedriacum doprowadził do poddania sobie 8 legionów z Germanii, co przesądziło o porażce Witeliusza. Mimo że w samym Rzymie walki jeszcze trwały, nie przeszkodziło to Wespazjanowi we wkroczeniu na czele armii do Rzymu. „Witeliusz nie panował nad własnymi oddziałami – wiernymi wobec niego, czy sobie tego życzył, czy nie – dlatego następnego dnia pretorianie szturmowali Kapitol. Zburzyli przy okazji świątynię Jowisza, główny przybytek religii państwowej [...] Z jakiegoś powodu Witeliusz nie popełnił samobójstwa i pozostał na miejscu. Wkrótce go znaleziono i poprowadzono przez miasto związanego i obnażonego wśród szyderstw tłumu, który jeszcze tak niedawno nie chciał się zgodzić na jego abdykację. Na koniec został zabity, a senat ogłosił cesarzem Wespazjana”³¹¹. Po przejęciu władzy przez Wespazjana wznowiono wojnę w Judei w roku 70 n.e. Dowodzący operacjami w Judei syn Wespazjana, Tytus rozprawił się okrutnie z Żydami, a sama Jerozolima została zgruzowana. Jak podaje cytowany autor: „Wojna miała katastrofalny wpływ na życie społeczności żydowskiej. Żydowska populacja Judei została w wyniku walk zdziesiątkowana. [...] Ponadto, gdy zburzona została Świątynia Jerozolimska i znikła

³⁰⁹ Tamże, s. 286.

³¹⁰ Tamże, s. 287.

³¹¹ Tamże.

warstwa kapłanów, którzy się nią opiekowali, religia żydowska obrała nową linię rozwoju. Koncentrowała się teraz w lokalnych synagogach i zrezygnowała z krwawych ofiar, stanowiących dotąd główny aspekt kultu religijnego w Świątyni”³¹².

Wskutek wyniszczających, bratobójczych wojen, cesarz Wespazjan podnosi podatki i obciąża nimi społeczeństwo rzymskie. Widoczny też staje się większy wpływ prowincji na władzę w państwie. Szlachetny rodowód Galby nie wytrzymał konfrontacji z młodą siłą oręża, popartą przez dowódców. Społeczeństwo oddaje cesarzowi całą władzę: „W efekcie, wydając to prawo, lud rzymski (*Populus Romanus*) przekazał nowemu cesarzowi te uprawnienia, które teoretycznie należą do niego samego, ustawa zaś stanowiła prawną podstawę władzy cesarskiej. Kompetencje wcześniejszych władców (zwłaszcza Augusta) nigdy nie zostały tak otwarcie wyłożone, lecz z czasem stopniowo rosły, gdy w miarę umacniania się swej autokratycznej pozycji uzurpowali oni sobie funkcje państwa. Tylko wskutek objęcia władzy przez nowego człowieka bez dynastycznych roszczeń do wcześniejszych prerogatyw uznano za konieczne szczegółowo przedstawić jego pozycję w akcie prawnym. Nowy władca z dynastii flawijskiej uzyskuje mocną pozycję. Wznosi liczne ołtarze, na forum świątynię – bogini pokoju. Jako obrońca pokoju i porządku ogłasza Pax Augusta”³¹³. „W Rzymie zachowały się liczne ołtarze wzniesione dla uczczenia zwycięstwa Wespazjana z inskrypcjami wysławiającymi między innymi *Pax Augusta* oraz «trwały pokój, jaki nastał dzięki domowi Wespazjana i jego synów»”³¹⁴.

W dalszym okresie władzy z dynastii flawijskiej, a więc synów, najpierw Tytusa, a później Domicjana, postępowała kampania zbrojna ukierunkowana na utrzymanie wpływów w Brytanii. Adam Ziółkowski pisze: „W latach 78-83 namiestnik Gnaeus Julius Agricola podbijał dzisiejszą Szkocję; jego zwycięstwo nad Kaledonami rozciągnęło władzę rzymską właściwie na całą wyspę”³¹⁵. Te podboje kończą zasadniczy okres ofensywnych działań militarnych w Brytanii. W późniejszym okresie walki miały charakter defensywny ukierunkowane na utrzymanie osiągniętych zdobyczy terytorialnych. Choć cesarz Septimius Sever w latach 209-211 próbował rozprawić się z miejscowymi tubylcami, to jednak jego następcy porzucili ostatecznie ten zamysł i ostatecznie Imperium Rzymskie na północy zamknęło swe wpływy na wale Hadriana. „W ciągu następnego pokolenia opuszczanie kolejnych fortów świadczy o cofaniu się wojsk rzymskich, najpierw na linię Clyde-Forth (przyszły Wał Antoninusa), potem zaś, po wielkim powstaniu Brigantów w latach 117-119,

³¹² Tamże, s. 289-290.

³¹³ Tamże, s. 291.

³¹⁴ Tamże, s. 290.

³¹⁵ A. Ziółkowski, *Historia Rzymu, op. cit.*, s. 467.

na linię Solway-Tyne (Wał Hadriana) [...] Pozostałe oddziały wróciły na Wał Hadriana, który stał się definitywnie granicą imperium w Brytanii”³¹⁶. Zdobycze na północy Brytanii (nie tylko w okresie pryncypatu) były niedokończone, gdyż okazały się nieopłacalne z wielu powodów, głównie ze względu na stosunkowo dalekie położenie od Rzymu. Stąd i trudności w zarządzaniu tą częścią Imperium. Rzym w okresie pryncypatu, a także za rządów Antoninów prowadził dość zachowawcze (defensywne) działania militarne, szczególnie w Brytanii. Inicjatywę zdobywczą wykazywali głównie urzędujący tam namiestnicy, którzy byli w tym niezwykle skuteczni (szczególnie w początkowej fazie ekspansji). „Jak widać, konsekwentna polityka ekspansji, to jest utrzymywanie w Brytanii potężnej armii (trzech-czterech legionów) i niestawianie przeszkód inicjatywom zdobywczym namiestników, sprawiła, że w przeciągu niecałych dwóch pokoleń osiągnięto w Brytanii to, co w Hiszpanii wymagało dwustu lat: cały kraj znalazł się pod władzą rzymską”³¹⁷. Jednak te ambicje zdobywcze namiestnika Agricoli oraz jego następców zostały zaniechane z powodów wspomnianych wyżej oraz trudności w powstrzymywaniu zrywów wyzwoleniczych nad Renem i Dunajem.

Utrzymanie stanu posiadania w całym Imperium nie tylko nie było łatwe, ale bardzo kosztowne. „O tym, że obrona jest najkosztowniejszym i najmniej skutecznym sposobem prowadzenia działań wojennych wiadomo choćby z dalszych dziejów Rzymu”³¹⁸. Tym trudnym zadaniem próbował podołać od roku 83/84 Domicjan i jego następcy. I tak, w 83 roku Domicjan opanował mały teren za Renem, który nie stanowił większej zdobyczy. Problemy stanowiły tereny nad Dunajem: „Panowanie Domicjana charakteryzowały liczne problemy wojskowe wzdłuż Dunaju”³¹⁹. Do roku 88 n.e. sytuacja nad Dunajem była niestabilna i obfitowała w wiele porażek legionów rzymskich. Przełom nastąpił w roku 88 za sprawą nowego dowódcy. „W 88 r. n.e. po wielu przygotowaniach (w tym dyslokacji wojsk z Germanii i Dalmacji), nowy wódz poprowadził kolejną kampanię za Dunaj. Tym razem Rzymianie odnieśli wielkie zwycięstwo. Jeśli Domicjan zamierzał udać się tam i osobiście kierować podbojem Dacji, powstrzymały go zamieszki nad Renem. W styczniu 89 r. n.e. nadeszła wiadomość o buncie w Germanii Górnej”³²⁰. Po opanowaniu rebelii i pokonaniu obwołanego cesarzem Lucjusza Antoniusza Saturninusa powrócił ponownie problem z królem Decebalem zza Dunaju. Prowadzący nieudolną politykę militarną Domicjan

³¹⁶ Tamże, s. 468.

³¹⁷ Tamże.

³¹⁸ Tamże, s. 469.

³¹⁹ Ch.S. Mackay, *Starożytny Rzym...*, op. cit., s. 294.

³²⁰ Tamże, s. 295.

sprowokował dodatkową wojnę z plemionami germańskimi znad Dunaju i poniósł kolejną klęskę. Ratując się musiał zawrzeć upokarzający pokój z królem Decebalem, o czym pisze Mackay: „Wpędziwszy się samemu w tarapaty, Domicjan musiał zawrzeć pokój z Decebalem – teraz na znacznie mniej korzystnych warunkach, niż można było osiągnąć wcześniej”³²¹.

Dość stwierdzić, że pokój był osiągnięty za cenę rocznych danin na rzecz króla Decebala. Był to więc pokój wykupiony. „W 92 roku n.e. wynikły dalsze kłopoty nad Dunajem. Plemię sarmackie przekroczyło rzekę i unicestwiło legion, który się z nim starł. Domicjan powrócił tam jeszcze raz i w styczniu następnego roku sytuacja znów była pod kontrolą”³²². Domicjan (choć nie jedyny) odpowiada za klęski, gdyż jako cesarz jest wodzem naczelnym armii. Dodatkowo Domicjana prześladowało poczucie zagrożenia spiskiem. Przerażony, żyjąc w permanentnym zagrożeniu, w obawie przed zamachem na jego życie wymordował wiele osób ze swego najbliższego otoczenia: „W latach 93-94, wróciwszy ostatecznie z raczej nieefektywnych kampanii nad Dunajem, Domicjan osobiście dopilnował wymordowania pewnej liczby spokrewnionych nawzajem ze sobą senatorów, powiązanych od czasów Nerona i Wespazjana z tak zwaną opozycją stoicką. Te i inne rażąco niesprawiedliwe egzekucje bardzo wzburzyły pozostałych senatorów, którzy musieli głosować za skazaniem. Otwarta krytyka różnych cesarzy przez członków opozycji stoickiej za Nerona, Wespazjana i Domicjana, prowadząca nieuchronnie do egzekucji krytyków, robiła wielkie wrażenie na współczesnych, w dłuższej perspektywie nie miała jednak znaczenia”³²³. W gronie tych krytyków, na których takie działania opozycji stoickiej robiło wrażenie, był znany historyk Tacyt. Ostatecznie Domicjan został również zamordowany, ale nie przez przedstawicieli senatu, lecz w wyniku spisku ze strony osób z najbliższego otoczenia. Bezpośrednim powodem, jak się wydaje, było zamordowanie potencjalnego następcy: „Cesarz zabił nie tylko jednego ze swych wyzwolenców, lecz także własnego następcę, stryjecznego brata”³²⁴. Wśród potencjalnych konspiratorów miałyby się znaleźć również żona cesarza. O udziale żony cesarza w spisku możemy jedynie domniemywać, podobnie jak w przypadku Marka Aureliusza, którego żonę również podejrzewano o zainicjowanie przewrotu Kasjusza.

Po śmierci Domicjana następcą wybranym przez senat zostaje sześćdziesięciosześcioletni Nerwa (Marek Kokcejusz Nerwa, 96-98) – pochodzący ze starej, arystokratycznej rodziny. Nerwa, jako władca tymczasowy, nie cieszący się poparciem armii,

³²¹ Tamże, s. 296.

³²² Tamże.

³²³ Tamże, s. 290.

³²⁴ Tamże, s. 297.

w tym pretorianów, w celu uzyskania poparcia wśród dowódców wojskowych adoptował jednego z nich Viri Militares – Namiestnika Germanii Górnej, Marka Ulpiusza Trajana (z którym podobno nawet się nie spotkał). I już odtąd, aż do Marka Aureliusza, wszyscy cesarze rodu Antoninów, nie mając następców z własnych rodzin, adoptowali przyszłych imperatorów.

Cesarz Trajan to błyskotliwy, pełen werwy dowódca, ale i ambitny, chcący nie tylko wzmocnić stan posiadania. Utrzymując Pax Romana, chciał rozprawić się ostatecznie z krajem Daków oraz ze wspomnianym wcześniej królem Decebalem. Priorytetem dla cesarza był więc kierunek naddunajski. Po wcześniejszym wzmocnieniu kampanii naddunajskich w roku 101/102 rozpoczął Wojnę Dacką i mimo pewnych trudności odniósł sukces, atakując centrum państwa w górach w rejonie późniejszego Siedmiogrodu. „Trajan wyprawił się na Dację. Dakowie zajmowali większość obszaru dzisiejszej Rumunii”³²⁵. „Zwycięstwo to upamiętnił Trajan, budując w Adamelissi monumentalny pomnik Trophaeum Traiani”³²⁶. Zemsta ta udała się w pełni Trajanowi już w roku 102, gdy opanował znaczną część kraju Daków i zmusił tym razem króla Decebala do upokarzającego pokoju, na mocy którego Decebal musiał zwracać Trajanowi wszystko, co wcześniej uzyskał od Rzymu, a więc broń oraz pieniądze. W roku 105/106 n. e. król Decebal znowu zaatakował legiony rzymskie, cesarz jednak nie dał się zaskoczyć i przeprowadził się po wcześniej wybudowanym moście na Dunaju na drugą stronę z około 150 tys. żołnierzy. Cesarz zdobył stolicę kraju Daków, Sarmizegetuzę, i przyłączył cały kraj Daków do Rzymu, tworząc kolejną prowincję Dację. „W następnym roku zaatakował od wschodu stolicę Decebala i raz jeszcze podzieliwszy siły na dwie grupy, zdobył miasto szturmem, Decebal uszedł, jednak w trakcie ucieczki popełnił samobójstwo”³²⁷. Pisz o tym również Maria Jaczynowska: „Nowa prowincja Dacja stanowiła strategicznie ważne zabezpieczenie granicy naddunajskiej, wymagała jednak nadzwyczajnych środków celem utrzymania zwierzchnictwa rzymskiego”³²⁸. Koszty utrzymania garnizonu rzymskiego i okupacja Dacji przez Rzymian były rekompensowane przez przyjęcie wielu bogactw naturalnych, np. złota, ale nie wiadomo, czy ta rekompensata starczała na pokrycie kosztów. Na wschodzie Trajan poszerzył strefy wpływów o Arabię Skalistą, sąsiedztwo Syrii i utworzył prowincję Arabię. Dalej na wschodzie cesarz rozpoczął wojnę z państwem Partów. Trajan przyłączał kolejno Mezopotamię, Asyrię, zajął Ktezyfont – stolicę Partów. Niektóre tereny, jak na przykład królestwo Arabów, były przejmowane pokojowo. „Pokojowa aneksja

³²⁵ Tamże, s. 301.

³²⁶ M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, Warszawa 1995, Wyd. Naukowe PWN, s. 246.

³²⁷ Ch.S. Mackay, *Starożytny Rzym...*, op. cit., s. 302.

³²⁸ M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, op. cit., s. 249.

terenów podlegających już władzy Rzymu nie naruszała zasady Augusta powstrzymywania się od ekspansji”³²⁹. W 113 r., kiedy ten zwyczaj został naruszony przez Partów, cesarz wykorzystał okazję i ruszył na wojnę przeciwko nim. Historycy porównują ofensywne działania wojenne Trajana do działań Aleksandra Wielkiego, zadając pytanie, czy państwo rzymskie stać było na tak wielki wysiłek finansowy i militarny?³³⁰

Cesarz Trajan zdobywał następne tereny wzdłuż rzeki Tygrys i utworzył z nich prowincje Mezopotamię i Asyrię. Niedługo po tym rozpoczęło się powstanie wywoleńcze Żydów z Kyrenu w Egipcie i na Cyprze. „Wysłany na te tereny Marcjusz Turko? [...] utopił powstanie w potokach krwi. Trajan nie zdążył umocnić władzy rzymskiej w Mezopotamii, zły stan zdrowia zmusił cesarza do powrotu. [...] Trajan zmarł w Cylicji w r. 117. Na łożu śmierci adoptował – prawdopodobnie pod wpływem żony Plotyny - swego kuzyna Hadriana, pochodzącego również z miasta Italica w Betyce”³³¹.

Publiusz Eliusz Hadrian – mężny, odważny dowódca, zaprzestał dalszych podbojów kraju Partów. „Wodzowie Trajana pragnęli wznowienia wojny, Hadrian jednak był przeciwnego zdania i zrezygnował ze wszystkich terenów podbitych przez poprzednika. Podobno zamierzał również porzucić Dację, jednak mu to wyperswadowano, przekonując, że osadnictwo rzymskiej posunęło się tam już za daleko. Wydaje się, że Hadrian postanowił przestrzegać rady Augusta i wyrzec się niebezpiecznej polityki ekspansji Trajana”³³². „Te radykalne zmiany w polityce zagranicznej Rzymu zostały spowodowane trudnościami utrzymania nowych terenów, które wymagały wielkiego obciążenia skarbu i powiększenia siły militarnej państwa, co z kolei pociągnęłoby nowe, duże wydatki. Hadrian, podejmując niepopularne decyzje rezygnacji ze wschodnich zdobyczy swego poprzednika, zdawał sobie dobrze sprawę z rzeczywistych możliwości finansowych i militarnych państwa rzymskiego, jak też starał się ograniczyć liczebność armii rzymskiej, zwłaszcza legionów, które otrzymują wyższy żołd niż *auxilia*”³³³.

Faktycznym realizatorem idei Pax Romana był więc Hadrian. Jak widać, możliwości imperializmu rzymskiego miały granice. Zostały one okupione wielkim wysiłkiem prawie wszystkich obywateli Rzymu. Hadrian był realistą i właściwie ocenił dalsze możliwości. Ograniczał się do utrzymania stanu posiadania. „Zakończył on rozpoczętą przez Domicjana budowę umocnień zabezpieczających granicę nadreńską, tzw. linii Germanicus, łączącego się

³²⁹ Ch.S. Mackay, *Starożytny Rzym...*, op. cit., s. 103.

³³⁰ M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, op. cit., s. 250.

³³¹ Tamże, s. 251.

³³² Ch.S. Mackay, *Starożytny Rzym...*, op. cit., s. 306.

³³³ M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, op. cit., s. 251.

z nimi *Limes Raeticus*. Najważniejszym dziełem obronnym cesarza był *Limes* wybudowany w Brytanii, odgraniczający ostatecznie podbitą część wyspy od górzystej Kaledonii. Między rzekami Solway i Tyne wzniesiony został tzw. wał Hadriana, którego długość wynosiła 80 mil rzymskich (około 118 km) [...] Zabezpieczone zostały również tereny naddunajskie, gdzie Hadrian wznosił wiele warowni i umocnień, mających na celu ochronę Dacji [...] Hadrian podzielił ją na trzy prowincje: Dacia Superion, Dacia Inferier, Dacia Porolistensis (istnienia tej ostatniej w 130 r. n. e. dowodzi opublikowany w 1961 r. dyplom militarny z Gherta) [...] Cesarz starał się także o zabezpieczenie rzymskich granic w prowincjach afrykańskich, chroniących od pustynnej strony systemem *Limes*, wzdłuż którego umieszczono liczne strażnice, oddziały”³³⁴.

Marek Aureliusz w odniesieniu do Pax Romana był dokładnym kontynuatorem polityki Hadriana. Naśladował kompleksowo jego aspekt militarny: organizację wypraw, podboje i wszystkie z nimi związane działania taktyczne, dlatego poświęcam im sporo uwagi poniżej. Cesarz Hadrian dbał o utrzymanie Pax Romana i jednocześnie całego Imperium. Widać na tych przykładach, że był on bardzo pragmatycznym, trzeźwo myślącym, odpowiedzialnym wodzem. Przeprowadził szereg reform, począwszy od armii, gdyż to armii zawdzięczał te zdobycze. „Olbrzymie znaczenie przypisywał armii, która miała strzec jego granic. Toteż poświęcił on bardzo dużo uwagi reorganizacji wojska, jego wyćwiczeniu i odrodzeniu dyscypliny. Osobiste inspekcje oddziałów dokonywane przez cesarza, który sam przestrzegał surowych zasad życia w czasie służby wojskowej, liczne reformy i stałe ćwiczenia zapewniały sprawność i dyscyplinę armii”³³⁵. Dokładne rozmieszczenie 20 legionów znajduje się na s. 252: „Istotne zmiany wprowadził Hadrian w zakresie rekrutacji wojsk”³³⁶. Zmiany, o których jest tu mowa, to zwiększenie poboru mieszkańców z terenów podbitych, ponieważ występowały poważne trudności z uzupełnieniem składu legionów, ze względu na długi okres służby (ok. 20 lat), jak i ze względu na straty w ludnościach.

Hadrian zreformował więc armię poprzez dozbrojenie i wzmocnienie: wprowadzenie tzw. auxiliów, a także wprowadził do walki oddziały numerus z podbitych barbarzyńskich ludów, które dowodzone były przez rzymskich oficerów przy zachowaniu swojej taktyki. Hadrian, jako dobrze przygotowany dowódca, jednocześnie ograniczał wykorzystanie armii do dalszych podbojów. Armia miała zadanie jedynie defensywne, odstrasżające. Przykład takiego działania defensywnego mieliśmy w Judei, w latach 132-135, gdzie powstanie

³³⁴ Tamże, s. 251-252.

³³⁵ Tamże.

³³⁶ Tamże.

żydowskie pod przywództwem Szymona Bar-Kochby (Syn Gwiazdy), nazywającego siebie oczekiwanym mesjaszem, zostało krwawo stłumione. „Powstańcy, którym przewodził mesjanistyczny Szymon Bar-Kochba, wkrótce opanowali Judeę. W tłumienie powstania zaangażowanych było kilka legionów, ostatecznie zaś zdławiono je w 135 r. Ludność Judei poniosła wielkie straty, Żydom zaś zabroniono wstępu do Jerozolimy. Wojna ta stanowi ostatni w starożytności przejaw zrywu Żydów oczekujących na przybycie Mesjasza”³³⁷. Skutkiem tego powstania było wyniszczenie około pół miliona Żydów, zniszczenie miast, architektury. Ci, którzy przeżyli, zostali sprzedani do niewoli lub ratowali się ucieczką. Odtąd Judei nadano nazwę prowincji konsularnej, Syria Palestina. „Panowanie Hadriana stanowi niewątpliwie przełom w historii Imperium i imperializmu rzymskiego. Ten dobry i doświadczony wódz zrezygnował z ekspansjonistycznej polityki Trajana, czym zraził sobie przyjaciół (*viri militares*), znaczną część senatu. Hadrian był realistą, dbał o armię i wysoki poziom jej wyszkolenia, ale nastawił się przede wszystkim na politykę obronną, trwałe zabezpieczenie granic”³³⁸.

Hadrian dbał nie tylko o armię, ale o całe Imperium, był przywódcą z wyobraźnią. Ponieważ nie posiadał następcy, adoptował Antonina Piusa (138-161), któremu polecił adoptowanie Lucjusza Werusa, syna Lucjusza Cejoniusza Kommodusa (zmarłego, który miał być następcą Hadriana), oraz Marka Anniusza Werusa (Marka Aureliusza). Cesarz Antonin Pius, podobnie jak jego poprzednik, nie wykazywał większego zainteresowania dalszymi podbojami. Jak opisuje to Jaczynowska: „Nowy cesarz Antoni Pius (138-161) w polityce zagranicznej nie podjął większej inicjatywy, dokonał tylko pewnego przesunięcia na północ granicy w Brytanii, do której włączono południową część Kaledonii i zbudowano jako zabezpieczenie nowy limes – wał Antonina”³³⁹. W okresie rządów Kommodusa cofnięto się z powrotem za linię Hadriana. Najpoważniejszym problemem w czasach Antonina było powstanie w Mauretanii, które jeszcze za rządów Hadriana był zarzewiem konfliktu. To powstanie oraz ciągłe wolnościowe zrywy w Dacji spowodowały, że zarówno cesarz Antonin, jak i Marek Aureliusz, musieli poświęcać wiele lat wysiłków całego społeczeństwa, aby utrzymać stan posiadania. Podsumowaniem polityki i rządów Antonina Piusa może być następująca uwaga: „Ogólnie można jednak uznać panowanie Antonina Piusa za utrzymujące skutecznie wytyczne polityki Hadriana i idei Pax Romana”³⁴⁰.

³³⁷ Ch.S. Mackay, *Starożytny Rzym...*, op. cit., s. 307.

³³⁸ M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, op. cit., s. 254.

³³⁹ Tamże, s. 255.

³⁴⁰ Tamże, s. 256.

4.2. Rządy Marka Aureliusza

Marcus Aelius Verus, po adopcji – Marcus Aurelius Antoninus (Marek Aureliusz) - wspólnie z przybranym bratem, Lucjuszem Werusem (161-169), objął rządy w imperium po śmierci Antonina Piusa. Jak opisuje to Jaczynowska: „Obaj cesarze jednak musieli poznać grozę panowania, bowiem na okres ich współrządów przypada początek niezwykle ciężkich wojen markomańskich”³⁴¹. Choć początki nie zwiastowały takiego zagrożenia, to niedługo okazało się, że plemiona barbarzyńskie zagrażają nawet Italii centralnej. Głównie z tego właśnie powodu Marek Aureliusz był zmuszony do przebywania przez większą część swego panowania, poza Rzymem, w obozach wojskowych (ok. 6 lat bez wojen). Po początkowych porażkach rzymskich legionów sytuację opanował cesarz Lucjusz Werus, z pomocą swego dowódcy Awidiusza Kasjusza. Ostatecznie w 166 r. n.e. wpływy rzymskie rozciągnęły się nie tylko nad Armenią ale i północno-zachodnią Mezopotamią.

Zarówno w trakcie trwania tych militarnych operacji, jak i po ich zakończeniu, Imperium było atakowane przez zarazę. Epidemie, pochodzące najprawdopodobniej z terenów podbitych, przenikały nawet do Rzymu, wraz z powracającymi żołnierzami. Powodowały ogromne straty ludności, większe niż jakakolwiek kampania militarna. W konsekwencji osłabiło to znacznie potencjał militarny Imperium.

Jakby tego było mało, dodatkowo ataki rozpoczęły liczne plemiona naddunajskie, germańskie i sarmackie. O tych wydarzeniach pisze Jaczynowska: „W wojnach markomańskich uczestniczyły liczne ludy, które osiedliły się z dala od granic imperium. [...] Na pograniczu Dacji pojawiły się plemiona Wandalów. Wyjaśnienie tych migracji dają w znacznym stopniu źródła archeologiczne. Epicentrum przemian znajdowało się na terenach dzisiejszej Polski. Południowe, południowo-zachodnie, a także zapewne częściowo środkowe obszary Polski zajmowała w I-II w. n.e. federacja plemion Lugiów, o których Tacyt pisał, że rozciągali się na ogromnych przestrzeniach (*latissime patet Lugiorum nomen*, Tac. Germ, 43). Wydaje się, że Liugiowie zajmowali całe terytorium kultury przeworskiej, choć terytoria tej kultury i związku lugijskiego nie musiały się ze sobą ściśle pokrywać. Kultura przeworska (nazwa pochodzi od cmentarzyska w pobliżu Przeworska) była tworem znacznie trwalszym niż federacja Lugiów”³⁴². Wojny markomańskie rozpoczęły się od roku około 167 (tutaj informacje źródłowe nie są precyzyjne). Ważne jest to, że główna fala uderzeniowa miała miejsce w czasach Marka Aureliusza i miała inny charakter niż do tej pory, gdyż ataki

³⁴¹ Tamże, s. 256.

³⁴² Tamże, s. 257-258.

następowały z dala od granic rzymskich, a główny ich trzon stanowiły germańscy Markomanie i Kwadowie. „Wielka fala ludów przeszła pas umocnień naddunajskich i zajęła tereny prowincji Panoni, Noricum i Recji, najeźdźcy przekroczyli Alpy i wtargnęli do północno-wschodniej Italii, docierając aż do Akwilei. Sytuacja była bardzo ciężka i w Rzymie wybuchła panika. Cesarz Marek Aureliusz uciekł się do nadzwyczajnych praktyk religijnych, stosowanych tylko w krańcowym niebezpieczeństwie, zawezwał zewsząd kapłanów, wypełniał przepisy religijne, jakich wymagały obce kulty, przeprowadził w Rzymie wszelkiego rodzaju obrzędy oczyszczalne. Ociągał się z wyruszeniem na wyprawę i przez siedem dni obchodził uroczyscie według rzymskiego rytuału *lectisternia*. Grozę położenia potęgowała niedawna klęska głodu, a zwłaszcza coraz bardziej rozszerzająca się zaraza dżumy”³⁴³.

W końcu obaj cesarze wyruszyli i najpierw zginął prefekt pretorianów pod Akwileą, następnie w roku 168/169 umarł cesarz Werus. Był to chyba najkrytyczniejszy moment w całym okresie rządów Marka Aureliusza. Odtąd walczył sam jako wódz, ale oparł całe działania militarne na doświadczonych dowódcach, takich jak Klaudiusz Pompejanus oraz Publiusz Helwiusz Pertynaks. Zabezpieczywszy środki finansowe na wojnę mimo kryzysu finansowego (sprzedawał nawet swoje cesarskie nieruchomości, biżuterię, podobno nawet nakrycia stołowe), zapewnił dodatkowy pobór, wcielając do armii gladiatorów i niewolników. Wszyscy (kto żyw) bronili Rzymu. Cała operacja powiodła się i w roku 172/173 pokonał Markomanów i Kwadów i tym samym obronił stolicę. Nie był to koniec wojennych zmagania cesarza, bo za sprawą Jazygów i Kwadów wybuchła kolejna krwawa wojna, ale ostatecznie i tę wojnę cesarz wygrał w 175 r. W konsekwencji pokonani barbarzyńcy uwolnili około 150 tys. rzymskich jeńców wojennych. Cesarz usiłował ustanowić na zdobytch terenach kolejne rzymskie prowincje (dzisiejsza Słowacja), musiał jednak zaniechać tych działań z powodu buntu generała Awidiusza Kasjusza, który ogłosił się cesarzem.

Pokonanie generała i wygaszenie buntu zajęło cesarzowi trzy miesiące, a sam generał został zabity. Przy tej okazji - jak wcześniej zaznaczyłem - pojawia się motyw uczestnictwa w tym spisku żony Marka. Nie jest jasne, czy rzeczywiście - w obliczu informacji o złym stanie zdrowia męża - nakłoniła ona generała do ogłoszenia się cesarzem. Faktem jest jednak, że Marek nie dał posłuchu takim donosom. Następnie dały znać o sobie plemiona dackich Kostoboków, które najeżdżały tereny bałkańskie i kolejna odsłona wojenna z główną rolą Markomanów i Kwadów w roku 177, którą cesarz również rozstrzyga na korzyść Rzymu. Jak

³⁴³ Tamże, s. 259.

widać, kończą się jedynie kolejne odsłony aktów wojennych, jak w sztuce teatralnej, ale nie są to zwycięstwa ostateczne. Po wyeliminowaniu przywódców powstań pojawiają się na ich miejsca nowi, i tak ciągle przez cały czas istnienia Imperium. Cesarz, choć potrafił pokonać wroga w bitwie, nie potrafił wyeliminować źródła tych wojen. W istocie były podejmowane różne działania w celu ostatecznego wyeliminowania przyczyn wojen, ale kończyły się często dramatycznie, jak chociażby porażka w lesie Tobruckim. „Wojny markomańskie były nie tylko wielkim wstrząsem dla państwa rzymskiego, które po raz pierwszy od wieków zostało zagrożone w swoim centrum. Ich znaczenie rzymski historyk Eutropiusz słusznie porównał z wojnami punickimi. Wojny te wykazały, że polityka Rzymian, ich penetracja ekonomiczna i kulturalna terenów zamieszkiwanych przez plemiona niepodległe, miały swoje odwrotne ostrze. Rzym, prowadząc politykę tworzenia państw satelickich, przyspieszał tym samym ewolucję ludów, która nieuchronnie zwracała się przeciw niemu. Barbarzyńcy przyjmowali od Rzymian ich sztukę wojenną, której nauczyli się bądź jako rzymscy najemnicy, bądź jako sojusznicy (szczególnie chętnie zdobywali lub kupowali rzymskie miecze)”³⁴⁴. Dalej autorka tego tekstu przedstawia dowody na penetrację gospodarczą państwa rzymskiego - barbarzyńskie plemiona, przejmujące tereny wraz z zamieszkującą tam ludnością, wykorzystywały ową ludność do unowocześniania swojej gospodarki.

Marek Aureliusz nie rozwiązał tego problemu definitywnie, podobnie zresztą jak nie rozwiązał problemu sukcesji, gdyż starał się bardzo o przekazanie władzy Kommodusowi, nie uwzględniając tego, że nie był on dobrym kandydatem. Jaczynowska komentuje: „Tron po nim objął syn Kommodus (L. Aelius Aurelius Commodus, 180-192), dopuszczony już od 176 r. do współrządów przez ojca, który troszczył się bardzo o zapewnienie Kommodusowi bezpiecznej drogi do władzy. Świadczy o tym staranny dobór zięciów cesarskich spośród ludzi, których pozycja nie mogła zagrażać Kommodusowi. Tak na przykład ambitna ekscesarzowa Lucylla musiała poślubić Klaudiusza Pompejana, który był wprawdzie świetnym wodzem, ale jego niskie pochodzenie nie dawało mu oparcia wśród arystokracji senatorskiej”³⁴⁵.

Markowi Aureliuszowi nie udało się rozwiązać wszystkich problemów politycznych, gdyż z powodów licznych wojen technicznie nie mógł po prostu podolać wszystkim zadaniom, jakie wymagały jego udziału. Takim podstawowym zadaniem powinny być reformy ekonomiczne i zmiany ogólnoustrojowe. Na przykładzie wojen markomańskich widać, że cesarz, aby utrzymać finansowanie armii, zmuszony był wyprzedawać majątek

³⁴⁴ Tamże, s. 262.

³⁴⁵ Tamże.

cesarski. Były to, z jednej strony, działania szlachetne, z drugiej jednak ujawniały mankamenty w sferze ekonomicznej. Nie było to zwykłe zjawisko, tylko przykład fatalnej kondycji finansów państwa.

Poprzez wnikliwą analizę zysków i strat, różnego rodzaju podbojów i przyłączania nowych prowincji widać, że zarówno w czasach rządów Marka, jak i całego okresu pryncypatu, bilans ekonomiczny państwa pozostawał na ogół w stanie równowagi. Jednak w dalszej perspektywie czasowej, przy piętrzących się problemach, to jest przy braku właściwych reform ogólnoustrojowych, jak też przy złej polityce migracyjnej, społecznej oraz beznadziejnej wręcz polityce wobec miejscowej ludności na terenach podbitych, koszty wzrastały, a cały system stawał się niewydolny. Działania wojenne prowadzone na taką skalę, bez względu na to, czy ofensywne czy defensywne, wymagają od wodza wielkiej wyobraźni, odpowiedzialności za losy całego Imperium i zwykłego obywatela. Naszemu bohaterowi nie można odmówić wyobraźni, starał się utrzymać wcześniej ustanowiony Pax Romana, ale strategia ta nie była na tyle skuteczna, aby usunąć zagrożenie. Natomiast zerwanie z polityką Pax Romana i rozpoczęcie jakiejś wielkiej ofensywy wiązałoby się z kolei z obciążeniem kosztami całego społeczeństwa. Mackay ocenia: „Trajan był najbardziej wojowniczym cesarzem okresu pryncypatu - dowodził osobiście paroma kampaniami, osiągnął też nienotowane od czasów Augusta sukcesy. Jako pierwszy władca zlekceważył całkowicie radę tego ostatniego, żeby nie rozszerzać Imperium, a chwała, jaką dzięki temu zyskał, znacznie zwiększyła jego prestiż i popularność. Jednak w dłuższej perspektywie kampanie Trajana dowiodły mądrości polityki Augusta”³⁴⁶.

4.3. Zarządzanie imperium - podsumowanie

Jak wobec tego nasz bohater radził sobie z zarządzaniem i gospodarką Imperium? Czy udało mu się wyjść z „wąskich ram antycznego intelektualizmu”? Postaram się na te pytania znaleźć odpowiedzi poniżej.

Wiemy już, że cesarz opierał zarządzanie Imperium na filozofii stoickiej, którą dostosował jednak do ówczesnych zwyczajów i realiów. Wiemy nie tylko z materiałów źródłowych, ale również ze współczesnych opracowań, że zarządzanie państwem starał się opierać na zdrowej ekonomii, sprawiedliwym prawie oraz kulturze. Jak pisałem wcześniej, Marek Aureliusz nie był reformatorem, lecz korzystał z dorobku swoich poprzedników.

³⁴⁶ Ch.S. Mackay, *Starożytny Rzym...*, op. cit., s. 300.

Z *Rozmyślań* wiemy, jak wielki szacunek cesarz miał do swoich poprzedników. W księdze I pisał, że zawdzięcza: „Ojcu - łagodność i niewzruszone trwanie przy sądzie po dokładnej rozwadze. I obojętność wobec tzw. zaszczytów. I pracowitość, i wytrwałość. I chętnie skłanianie ucha tym, którzy mieli jakiś wniosek pożyteczny dla ogółu. [...] I baczne czuwanie nad potrzebami państwa i oszczędność w szafowaniu groszem publicznym, i obojętność wobec wyrzutów z tego powodu czynionych”³⁴⁷ Wiemy również, że jako dobry gospodarz nie był rozrzutny, że był przeciwny marnotrawstwu i korupcji. Wspomnianą już ustawę regulującą organizowanie walk gladiatorów Paul Veyne ocenia tak: „Natomiast jako cesarz potraktował serio jeden z permanentnych kłopotów gospodarczych państwa: nieprawdopodobne marnotrawstwo jakie pociągał za sobą mecenat będący obowiązkiem bogatych. Walki gladiatorów nadszarpywały fortunę mecenasów municypalnych i arcykapłanów kultu cesarskiego. Marek Aureliusz sprawił więc, że senat przyjął projekt prawa zmierzającego do zniesienia wysokiego podatku od sprzedaży gladiatorów lub do ograniczenia dopuszczalnej ceny sprzedaży. Deklarowanym i autentycznym celem tego projektu było odciążenie bogaczy, bo handlarze gladiatorami na nich odbijali sobie koszt podatku cesarskiego. Nowe prawo przychodziło w sukurs «finansom miast i majątkom wyższych klas», stwierdził pewien senator podczas dyskusji. Zdaniem jednego z jego kolegów, handlarze ludźmi będą ich odtąd sprzedawać po bardziej sprawiedliwych cenach, mniej lwich (tak to ujął), bardziej ludzkich”³⁴⁸. Przypomnijmy także, że Marek wykorzystał swoje zasoby materialne w celu finansowania wypraw wojennych przeciw Germanii i Sarmatom.

Jako filozof, Marek postępował według czterech podstawowych cnót stoickich. Jedną z nich było umiarkowanie. Tę cechę widzimy na przykładzie realizacji działań gospodarczych. Takim działaniem było na przykład modyfikowanie opłat podatkowych, zmniejszanie nadmiernych obciążeń finansowych osób prywatnych z powodów organizacji wielu przedsięwzięć o charakterze masowym, widowisk kulturalnych, teatrów. Ograniczał władzę wysokich urzędników państwowych, jednak takie ograniczenia prowadziły jednocześnie do wzmocnienia władzy centralnej i wzrostu biurokracji, z czego Marek Aureliusz był znany. „To umocnienie władzy centralnej było kontynuacją linii wytyczonej nieco wcześniej przez Hadriana, który na przykład powołał *consulares*; ich zadaniem był wymiar sprawiedliwości w każdym z regionów, na jakie podzielona była Italia, co Antonin

³⁴⁷ *Rozmyślenia*, I. 16.

³⁴⁸ P. Veyne, *Imperium Grecko-Rzymskie*, op. cit., s. 569-570.

zniósł wskutek protestów senatorów, a Marek przywrócił z pewnymi zmianami”³⁴⁹. Cesarz, jak pamiętamy, wychwalał rządy swoich poprzedników i odnosił się do nich z najwyższym uznaniem. Konsekwentne trzymanie się zarządzania Imperium zgodnie z linią poprzedników ma swoje źródła w poglądach filozoficznych Marka, ale mogło wynikać również z jego religijności. Marek wierzył w boga wszechnatury, który wszystkim kieruje i wybiera zawsze to, co najlepsze dla każdego człowieka³⁵⁰. Uważał siebie za wybrańca opatrności, „przewodnika w stadzie”, pośrednika między ludźmi a bogami. Dlatego jego decyzje, w tym orzekanie, są najlepsze z możliwych, a działający system mocnej władzy służy do realizowania takich działań zgodnych z jego wierzeniami, zasadami i założeniami. Nie boi się ani pracy, ani odpowiedzialności. Filozofia dała mu pewność siebie, która jest niezbędna w zarządzaniu Imperium w stylu wodzowskim. Bierze więc na siebie więcej obowiązków, przez co zwiększa swoją odpowiedzialność za losy swoich poddanych. Podejmując tak odpowiedzialne działania, musi być bardzo dokładny i uporządkowany. Jako dobry gospodarz, a jednocześnie „dobry ojciec rodziny”, podejmuje interwencyjne działania o charakterze ekonomicznym. „Marek Aureliusz, jako dobry administrator i «dobry ojciec rodziny», kontrolował rynek artykułów spożywczych, podejmując różne środki w zależności od tego, czy w grę wchodził interes skarbu cesarskiego, czy nie. Pozostawił producentom wina całkowitą swobodę układania się bezpośrednio z kupcami, jednak w sprawach zboża zakazał dekuriom sprzedaży go swym ziomkom po cenach niższych niż ceny na rynku urzędowym (*annona*), a także samowolnej wyceny zboża importowanego gdyż mogło to przynieść straty fiskusowi albo *aerarium Saturni*. Jak wielu jego poprzedników, starał się ograniczyć swobodę działania poborcom”³⁵¹. Podany przykład wskazuje na to, że Marek jako gospodarz był skrupulatny, starał się być obiektywny i dbał o kondycję finansów publicznych. Ale jednocześnie miał przecież Marek „na głowie” utrzymanie bezpieczeństwa w Imperium. Zadowalał się więc określonymi posunięciami, za każdym razem dotyczącymi konkretnego zadania. Kiedy pojawiła się nowa sytuacja, starał się jej zaradzić środkami prawnymi, które miała do dyspozycji tradycja oraz za pomocą instytucji, jakie posiadał. Widział siebie jako króla, lidera, „przewodnika w stadzie”, którego boska natura obdarzyła takim zadaniem. Nie miał przy tym złudzeń co do możliwości wcielenia w życie idealnego modelu państwa Platona: „Nie spodziewaj się nadejścia rzeczypospolitej Platońskiej. Lecz bądź zadowolony,

³⁴⁹ P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 200.

³⁵⁰ Zob. *Rozmyślenia*, VI. 36, 38, 44; VII. 9.

³⁵¹ P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 217.

jeżeli choć krok robisz najmniejszy”³⁵². Ten fragment z jego *Rozmyślań* jest więc kluczowy w określeniu stylu zarządzania imperium i całkowicie oddaje charakter władzy Marka Aureliusza, filozofa na tronie.

³⁵² *Rozmyślenia*, IX. 29.

Rozdział III

Chrześcijaństwo w epoce rządów Marka Aureliusza

Historia relacji między chrześcijaństwem a kulturą grecko-rzymską, jak pisze Eric Dodds, obejmuje trzy okresy³⁵³. W pierwszym, kiedy chrześcijaństwo nie wypracowało jeszcze żadnej spójnej i ortodoksyjnej nauki, pogańscy politycy i intelektualiści traktowali je jako ciekawostkę, kolejną sektę, która stanowić może, co najwyżej, problem administracyjny (Pliniusz Młodszy). W tym okresie powstają jednak pierwsze apologie. Kwadratus, Arystydes, Justyn pisali je w celu zahamowania okazjonalnych prześladowań i w nadziei nawrócenia wykształconych warstw społeczeństwa rzymskiego. Ten czas charakteryzują polemiki i konfrontacje, pogańscy myśliciele pod koniec II w. zaczynają już postrzegać chrześcijaństwo nie tylko jako zjawisko obce racjonalnej kulturze, zabobon odwołujący się do absurdalnych wierzeń i związany z barbarzyńskimi obrzędami, ale też stanowiący istotne zagrożenie dla stabilności państwa (Celsus).

Myśl chrześcijańska potrzebowała czasu, by wypracować narzędzia i argumenty zdolne zmierzyć się z tą krytyką. Zaczęły już jednak wtedy powstawać chrześcijańskie szkoły (pierwszą założył św. Justyn w Rzymie ok. 160 r.), w których często sięgano do greckich filozofów, by - na wzór Filona Aleksandryjskiego - doszukiwać się w ich pismach wprowadzenia do nauk biblijnych. Klemens i Orygenes reprezentowali tę tendencję w Kościele, przyczyniając się w największym stopniu do intelektualizacji chrześcijaństwa i zerwania z wpływami tertulianizmu. Za ich sprawą chrześcijaństwo stało się równorzędnym uczestnikiem dyskursu kulturowego i religijnego w III w. Orygenes napisał dzieło, które obalało zarzuty Celsusa jego własną bronią. Niektórzy poganie zaczęli uważać Chrystusa za mędrca równego Pitagorasowi czy Platonowi, a cesarz Aleksander Sewer modlił się do niego jako jednego z czterech największych proroków³⁵⁴.

Polityczne i systemowe prześladowania chrześcijan charakteryzują trzeci okres wspomnianych relacji. Rozpoczął je Decjusz w 249 r., kontynuowali Dioklecjan i Galeriusz. To w tym czasie Porfiriusz napisał najbardziej krytyczne dzieło skierowane przeciw chrześcijaństwu.

³⁵³ Zob. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo...*, *op. cit.*, s. 101 nn.

³⁵⁴ Tamże, s. 105.

Nas interesuje okres pierwszy tej historii, ponieważ rządy Marka Aureliusza przypadają na jego końcówkę.

1. Chrześcijaństwo a judaizm

Religia chrześcijańska wywodziła się z judaizmu. Przez pewien czas postrzegana była w imperium jako jego odłam, reprezentujący te same cechy i - w oczach pogan - te same wady, co religia Żydów. Główną cechą judaizmu był skrajny monoteizm, który był nie do pogodzenia z politeizmem ateńsko-rzymskim. Na tym tle dochodziło do konfliktów natury doktrynalnej jeszcze w czasach przed Chrystusem.

I tak, za panowania Antiocha IV, w latach 168-164 przed Chrystusem, doszło do powstania Machabejskiego (nazwa powstania pochodzi od imienia przywódcy, Judy Machabeusza) w Jerozolimie, z powodu ograbienia świątyni Jerozolimskiej i postawienia w niej posągu Zeusa. Marie-Francoise Baslez pisze o innych przypadkach konfliktów Żydów z władzą: „Wiadomo nam, że byli kilkakrotnie wypędzani z Rzymu: po raz pierwszy być może w 139 roku, wraz z Chaldejczykami i innymi czcicielami Sabazioza; następnie w 19 roku n.e., za panowania Tyberiusza, na mocy *senatus consultum* i jeszcze w 49 roku, za panowania Klaudiusza, być może z racji niepokojów, jakie wносиło do synagog rzymskich głoszenie chrześcijaństwa”³⁵⁵.

Opisując konflikty religijne Żydów z władzą, wspomnieć można również o kryzysie aleksandryjskim w roku 38 n.e., ponieważ ilustruje on samą istotę konfliktów, jakie rodziła żydowska diaspora. Konfrontacja judaizmu z innymi wyznaniem przybierała różne formy, w konflikcie aleksandryjskim powstała na tle etnicznym. Można jednak wskazać to samo podłoże, mianowicie brak akceptacji po stronie władzy oraz miejscowego społeczeństwa na współistnienie tak ekskluzywnej i monoteistycznej religii, a po stronie żydowskiej - niezgoda na jakikolwiek kompromis włączający judaizm w ramy tolerowanych w cesarstwie form religijnych. Powołam się raz jeszcze na wspomnianą autorkę: „Pierwszą stawką kryzysu było utrzymanie ancestralnych obyczajów ludu żydowskiego, które ostatecznie władza zapagnęła wykorzenić. Była to tyleż rewindykacja tożsamościowa, co religijna i osiągnęła swój paroksyzm w Aleksandrii w I wieku n.e. Żydzi musieli zaakceptować walkę, cierpienie i śmierć za Prawo swoich ojców, ideał co najmniej ambiwalentny, wynikający tyleż z oporu politycznego, co z trwania w wierze.

³⁵⁵ M.-F. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, przeł. Ewa Łukaszyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 150.

Drugą stawką był kult władcy, który w coraz większym stopniu jawi się jako główna siła zbrojna w królestwie, a następnie w cesarstwie, jako wyznacznik przestrzeni, do której uniformizacji się przyczynia przez powtarzanie tych samych formuł i tych samych obrazów, okazja do świąt i licznych zgromadzeń nadających nowy wymiar współżyciu, jakie budowało wszystkie wspólnoty antyczne. Państwo zaczyna kontrolować publiczne uczestnictwo bądź absencję, co prowadzi do tego, że ofiara i dzielenie się pokarmem, jakie po niej następuje, w rytuale greckim staje się testem politycznej lojalności, który przetrwa też w czasach Cesarstwa. Oczywiście ubóstwienie władcy, oparte na mniejszym lub większym przymusie w zależności od osobowości, kwestionuje monoteizm”³⁵⁶.

Wspólne korzenie chrześcijaństwa oraz judaizmu skutkowały właśnie konsekwentnym i bezkompromisowym monoteizmem obu wyznań, choć na tym właściwie podobieństwa między nimi się kończą, a rozwój chrześcijaństwa wiązał się będzie z narastaniem konfliktu pomiędzy tymi dwiema religiami. Pierwsze prześladowania chrześcijan były dziełem samych Żydów. Spróbujmy zatem odpowiedzieć na pytanie: jakie okoliczności przyczyniły się do rozwoju chrześcijaństwa i jakie były źródła pierwszych prześladowań chrześcijan?

Można wskazać wiele przyczyn rozwoju chrześcijaństwa, jednakże za główną należy uznać skuteczną działalność apostolską, przede wszystkim św. Piotra i św. Pawła, oraz nowatorską atrakcyjność Ewangelii Chrystusowej, opartej na idei miłości, która w początkowym okresie skierowana była przede wszystkim do ubogich warstw społecznych. Wzniosłe zasady nauki ewangelicznej - miłowanie nawet swoich nieprzyjaciół, równość wszystkich ludzi (również niewolników) względem Boga - zjednywały wyznawców nowej wiary szczególnie wśród ludzi najbiedniejszych i najbardziej prześladowanych. Ale przesłanie to było jednocześnie całkowicie obce tradycji judaistycznej, która chciała widzieć w Mesjaszu przede wszystkim wyzwoliciela spod wpływów Imperium oraz króla, który da Żydom władzę polityczną, a nie pozwoli się ukrzyżować w imię miłości za wszystkich grzeszników.

Jeśli już mówimy o różnicach między chrześcijaństwem a judaizmem, to był nią także stosunek do nawróconych. Chrześcijanie traktowali tak samo neofitów, jak i wiernych, będących dłużej w Kościele, natomiast w judaizmie nawróceni nigdy nie mogli być równi Żydom: „Nawrócenia pogan na judaizm były tak stare, jak diaspora: ale już pierwsza misja chrześcijańska różniła się zdecydowanie od dotychczasowego żydowskiego prozelityzmu; podczas gdy judaizm wcześniej i później traktował prozelitów oraz inne kategorie swych

³⁵⁶ Tamże, s. 153.

sympatyków wśród ludności miejscowej jako odrębne grupy, chrześcijanie szybko zaprzestali w swoim gronie czynienia różnic między Żydami i nie-Żydami”³⁵⁷.

Można wskazać wiele różnic między religią chrześcijańską a judaizmem, ale dla nas istotne jest to, że pierwsze prześladowania chrześcijan miały za przyczynę właśnie owe różnice - chrześcijaństwo było traktowane jako judaistyczna herezja. Marcel Simon stwierdza: „Proces i śmierć Jezusa stanowią pierwszy akt polityki antychrześcijańskiej. Jakkolwiek świadectwa ewangeliczne – nasze jedyne w tej sprawie – nie są idealnie jasne, pewne wydaje się przynajmniej to, że uwięzienie i wydanie Chrystusa były wynikiem sprzymierzenia się żydowskich sfer rządzących, zwłaszcza kasty kapłańskiej, z prokuratorem rzymskim”³⁵⁸. W innym miejscu ten sam autor pisze: „Żydzi w znacznej mierze przyczynili się do poinformowania opinii publicznej i władz o odrębności sekty chrześcijańskiej”³⁵⁹. Pierwszym chrześcijańskim męczennikiem po Jezusie był Szczepan, który został ukamienowany przez Żydów (36-37 r.). Zatrzymanych Piotra i Jana postawiono przed Sanhedrynem.

Najsilniejsze prześladowania ze strony judaizmu spotkały chrześcijan w pierwszej połowie II w. podczas antyrzymskiego powstania Bar Kochby; wspomnę jeszcze o tym w następnym paragrafie.

2. Pierwsze prześladowania w Rzymie

Zauważmy, że ostateczna legalność judaizmu i tolerancja dla tego wyznania w cesarstwie, to właściwie dopiero dzieło Antonina. Wcześniej liczne żydowskie powstania i rebelie skutkowały represjami ze strony Rzymu. Dodajmy, że Marek miał złe zdanie o ludności zamieszkującej Palestynę - jako wyjątkowo niespokojnej³⁶⁰. A ta opinia, biorąc pod uwagę to, co wcześniej powiedziałem o związkach między judaizmem a chrześcijaństwem, prawdopodobnie wpływała też na jego ocenę chrześcijan.

2.1. Przyczyny prześladowań

Jak już wspominałem, systemowe prześladowania chrześcijan w Rzymie rozpoczęły się za panowania Decjusza w 249 r. Działania te miały na celu całkowite zlikwidowanie Kościoła przez wyeliminowanie jego przywódców, zarówno duchownych, jak i laickich. Należy

³⁵⁷A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, op. cit., s. 498.

³⁵⁸M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1992, s. 192.

³⁵⁹Tamże, s. 193.

³⁶⁰Por. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 95.

przypuszczać, że mimo surowości podjętych środków zwykłych wiernych nie spotykały wówczas jakieś poważniejsze represje, to znaczy, że cesarz i jego urzędnicy nie oczekiwali denuncjowania ludzi, którzy nie manifestowali otwarcie swojej chrześcijańskiej wiary³⁶¹. Uczeni nie potrafią wskazać prawdziwych przyczyn tych prześladowań, mogły one mieć zarówno charakter polityczny, jak i religijny³⁶². Chrześcijaństwo szybko się odbudowało, być może wpływ na to miała trudna sytuacja ekonomiczna w cesarstwie. Jednak w czasie Wielkich Prześladowań za Dioklecjana i Galeriusza represje spotkały już wszystkich chrześcijan, przez kilka lat traktowano ich jak ludzi wyjętych spod prawa. Wielu z nich wyrzekło się wtedy wiary, choć Kościół zdołał przetrwać również ten najtrudniejszy okres w swoich dziejach. Podłożem tej najsilniejszej fali prześladowań była nienawiść o charakterze religijnym i społecznym. Porfiriusz (który sam jednak nie zachęcał do prześladowań) oskarżał chrześcijan o nadmierną pychę, ostentacyjne bogactwo ich świątyń, a religię chrześcijańską - o wypieranie tradycyjnych kultów³⁶³.

Nas interesują przede wszystkim motywy niechęci do chrześcijaństwa, jakie można przypisać pogańskim masom w II w., i które można odczytać u przedstawicieli pogańskich elit. Historyk Publiusz Korneliusz Tacyt przytacza oskarżenia z drugiej połowy I w.: chrześcijanie są wrogami rodu ludzkiego, znienawidzonymi za swoje występki³⁶⁴. Niemal dwa wieki później potwierdza to chrześcijański pisarz, Orygenes³⁶⁵. W każdym razie faktem jest, że poganom łatwo przyszło uwierzyć w odpowiedzialność chrześcijan za pożar Rzymu w 64 r. i usprawiedliwić rzeź, jaką zgotował im Neron. Przypuszcza się, że osobisty wpływ na Nerona miała w tej sprawie jego kochanka, sprzyjająca judaizmowi, o czym pisze Simon w swojej publikacji *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*. Była to pierwsza masowa i bardzo okrutna zbrodnia na chrześcijanach. Jak podaje wymieniony przeze mnie autor, chrześcijanie ginęli wówczas masowo na arenach, pożerani przez dzikie zwierzęta lub paleni żywcem. W tym czasie, jak dość zgodnie przekazują źródła, zginąć miał także św. Piotr.

Można domniemywać, że prześladowania rozpoczęły się z powodu rosnącej liczby chrześcijan i przenikania ich do wyższych warstw społecznych, także na dwór cesarski. Przez następne stulecie opinia o chrześcijanach nie zmieniła się, w czasach rządów Marka Aureliusza przyczyniła się ona do sporadycznych wybuchów lokalnych nienawiści, które, przy pewnych oporach ze strony miejscowych urzędników, przeradzały się w prześladowania.

³⁶¹ Por. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo...*, op. cit., s. 106, przyp. 17.

³⁶² Tamże.

³⁶³ Porfiriusz, *Przeciw chrześcijanom*, fr. 13; 80; 76; 27.

³⁶⁴ Tacyt, *Annales*, 15, 44, 3.

³⁶⁵ Por. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo...*, op. cit., s. 107.

Podczas krwawych wydarzeń w Lyonie, o których będę jeszcze szerzej pisał, pogańscy niewolnicy denuncjowali swoich chrześcijańskich panów³⁶⁶. Chrześcijanie doskonale nadawali się na kozła ofiarnego - stanowili obcą kulturowo grupę, „żydowską sektę”, która, walcząc z innymi wyznawcami judaizmu, prezentowała jednocześnie te same przywary. Żydów, a więc i chrześcijan, postrzegano w cesarstwie jako bezbożników, niemających szacunku dla świątyń, posągów i odmawiających wypełniania religijnych obowiązków. O ile jednak judaizm miał już wtedy status „dawnej religii” (*religio licita*), której wyznawcy byli obcym ludem i uzyskali prawo postępowania według własnych tradycji, o tyle chrześcijan oskarżano o ukrywanie się ze swoimi obrzędami, uprawianie tajemnego kultu. A takie podejrzania zawsze budziły strach, wyobrażano sobie, że podczas tych tajnych mszy chrześcijanie uprawiają kazirodce orgie i rytualne mordy, że spożywają niemowlęta zapieczone w cieście. Fronton przytacza takie oskarżenia jako wiarygodne, wszyscy apologety uważają za swój obowiązek je odpierać, z czego można wnioskować, że wiara w nie była w czasach Marka Aureliusza powszechna.

Wiara chrześcijan w rychłą paruzję, ich radość z nadejścia Królestwa Bożego, interpretowana była jako oczekiwanie końca imperium rzymskiego i nienawiść do cesarzy. Chrześcijanie odmawiali nawet prostej formy oddawania czci cesarzowi, jaką było palenie ziaren kadzidła w dniu jego urodzin. I byli w tym uparci, jak żadna inna religijna społeczność, co oburzało nie tylko masy pogańskie, ale też państwowych urzędników. Celsus oceniał to jako odgradzanie się od reszty ludzkości³⁶⁷. Podobne wrażenie robiła odmowa służby wojskowej i obejmowania państwowych urzędów³⁶⁸. Łatwo było w tej sytuacji oskarżać ich o odpowiedzialność za klęski, które uważano za boską karę. To zjawisko było jednak bardziej typowe dla III w., a nie czasów, które nas interesują.

Chrześcijaństwo, szczególnie w początkowym okresie, było religią wymagającą od swoich wyznawców pełnego oddania. Jest faktem, że ta postawa przyczyniała się na przykład do rozłamów wewnątrz rodzin. Ale jak można się temu dziwić, skoro Euzebiusz z Cezarei formułuje to jako nakaz dla chrześcijanina: w każdym mieście i w każdym domu toczy się wojna między chrześcijanami a bałwochwalcami, nie wolno jej unikać³⁶⁹. Celsus oskarżał

³⁶⁶ Tamże. Przy okazji potwierdza to tezę, że chrześcijaństwo nie wiązało się początkowo z ideą zniesienia niewolnictwa.

³⁶⁷ Zob. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 8, 2.

³⁶⁸ Do III w. chrześcijanie dość konsekwentnie odmawiali wypełniania takich obywatelskich obowiązków, a byli nawet tacy, którzy podzielali skrajne poglądy Tertuliana i nie chcieli uczestniczyć w żadnych działaniach, które nie miały na wyłącznym celu zbawienia, a więc na przykład w nauczaniu.

³⁶⁹ Zob. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo...*, *op. cit.*, s. 111.

chrześcijańskich mnichów o skryte judzenie dzieci przeciw rodzicom i żon przeciw mężom, którego celem było skaptowanie ich do chrześcijańskiej sekty i bunt w domach³⁷⁰.

Religijne przekonania zabraniały chrześcijanom uczestnictwa w pogańskich obrzędach i różnego rodzaju uroczystościach. Nie przyjmowali oni też tych urzędów, które narzucały ograniczenia ich przekonaniom oraz odmawiali związanych z nimi czynności, przede wszystkim składania ofiar przed posągami cesarskimi i oddawania im czci boskiej. Obowiązków chrześcijanina, jak się okazało, nie dawało się pogodzić z obowiązkami obywatela rzymskiego. Dla wielu wykształconych i uważnych obserwatorów stało się zrozumiałe, że wraz z chrześcijaństwem do Rzymu wtargnęła nie tylko nowa religia czy pewnego rodzaju nowa filozofia, ale duchowa rewolucja i nowa koncepcja życia, zagrażająca czczonym dotąd bogom i burząca wielowiekowe tradycje. Nowa religia niweczyła stary porządek, odrzucała ideały cnoty obywatelskiej i zasady kultu państwowego. Chrześcijanin, nie chcący składać ofiar przed posągiem cesarza, wchodził nie tylko w konflikt z samym cesarzem, ale z prawem rzymskim, czyli z państwem. A to było najbardziej oburzające dla Rzymian, dumnych z potęgi swego państwa. Poniżanie potęgi Rzymu było zbrodnią niewybaczalną i godną kary śmierci. Takiej zbrodni, zdaniem obywateli Rzymu, dopuszczali się chrześcijanie, odmawiający należnej czci bogom państwowym; twierdzący, że wszystkie świeckie czynności są marnością w porównaniu ze szczęściem wiecznym duszy. Bardzo często zarzucano chrześcijanom „nienawiść do rodu ludzkiego”, mając na uwadze ich lekceważące podejście do świata ziemskiego. Jest oczywiste, że na tym tle musiało dojść do poważnych konfliktów, a te z kolei przerodziły się, jak dalej pokażę, w prześladowania na tle religijnym. Urzeczywistniły się one w pełni na początku drugiego stulecia po Chrystusie, gdy cesarz Trajan, pod zarzutem wrogości do państwa rzymskiego, kazał bezwzględnie karać śmiercią każdego człowieka, który przyznawał się do wyznawania chrześcijaństwa. Choć prześladowania te nasilały się z czasem, nie osiągnęły zamierzonego celu. Nie tylko nie doprowadziły one do wytępienia chrześcijaństwa, lecz ich efektem było zwiększenie liczby wierzących, wzmocnienie wpływów nowej religii i pozyskanie nowych zwolenników, także z wyższych sfer społeczeństwa, a nawet wśród członków rodziny cesarskiej.

³⁷⁰ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 3, 55.

2.2. Prześladowania za Domicjana i Trajana

Po pierwszej fali prześladowań za Nerona przyszła kolejna - za Domicjana, i chociaż nie była ona aż tak znaczna, to, jak pisze Simon: „autorzy chrześcijańscy, jak Tertulian i Euzebiusz, w samym Domicjanie upatrywali inicjatora drugiej fali prześladowań Kościoła”³⁷¹. Simon opisuje przypadek represji, jaka dotknęła członków rodziny cesarskiej, gdyż były to czasy przenikania chrześcijaństwa do warstw najwyższych, arystokratycznych, a więc rozwoju chrześcijaństwa na dworze cesarskim. Simon, opisując ten przypadek, opiera się także na źródłach pogańskich, przywołując Swetoniusza i Kasjusza Diona: „Zdaniem autorów pogańskich, Swetoniusza i Kasjusza Diona, Acyliusz Glabrion, Flawiusz Klemens, kuzyn cesarza, i inni oskarżeni o ateizm i o przyjmowanie obyczajów żydowskich, zostali skazani na śmierć, a Flawię Domityllę, siostrzenicę cesarza i żonę Flawiusza Klemensa, z tego samego powodu wygnano na jedną z wysp”³⁷². Dalej twierdzi, że nie jest takie pewne, czy rzeczywiście Flawia i Flawiusz zostali ukarani za bycie chrześcijanami - *nomen Christianum*, czy za żydowski zabobon - *iudaica superstitio*.

W tym czasie „żydowski zabobon” to było bardzo poważne oskarżenie, podlegające karze śmierci, traktowane podobnie jak słynna sprawa *bachanaliów* z roku 186 przed Chrystusem. W czasie sprawowania władzy przez Domicjana nasiliły się wspólne prześladowania Żydów i chrześcijan. Stało się tak z kilku powodów. Po pierwsze, z powodu podobieństwa monoteistycznej koncepcji Boga i wynikającego z niej sprzeciwu Żydów i chrześcijan wobec oddawania czci innym bóstwom oraz władcom. Były jeszcze dwa inne motywy wspólnych prześladowań: jeden to finanse, które cesarz bardzo rygorystycznie egzekwował żądając opłat od kultu od grupy żydowskiej; a drugi to obawa władcy przed królewskim następcą z rodu Dawida. Były to, prawdopodobnie, jedyne wspólne przyczyny prześladowań Żydów i chrześcijan w okresie I w. po Chrystusie i na początku wieku II, to jest do czasów panowania Trajana.

Najważniejszym dokumentem ukazującym ówczesny stosunek Cesarstwa Rzymskiego do Kościoła, jak podaje Simon, jest list Pliniusza Młodszego - namiestnika prowincji Bitynii i Pontu, przyjaciela cesarza - do Trajana z zapytaniem o sposób traktowania chrześcijan. Ponieważ odwołuje się on do pewnych przepisów prawa rzymskiego, a także ilustruje postawę urzędników i samego cesarza, pozwolę sobie na nieco obszerniejszy cytat.

³⁷¹ M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, op. cit., s. 194.

³⁷² Tamże.

PLINIUSZ DO TRAJANA:

„Jest to, Panie, moim zwyczajem zwracać się do Ciebie we wszystkich sprawach, co do załatwienia których mam wątpliwości. Któż bowiem może lepiej pokierować mną wobec mojego niezdecydowania, albo pouczyć w mojej nieświadomości?

Nigdy nie uczestniczyłem w prowadzeniu śledztwa przy badaniach chrześcijan, dlatego nie wiem, co i w jakim stopniu zazwyczaj się karze, ani jak się przeprowadza badania. Niemalże też zastanawiałem się nad tym, czy trzeba brać pod uwagę wiek, czy też młodych należy traktować tak samo jak bardziej dorosłych. Czy przebacza się tym, którzy żałują swych czynów? Czy temu, który w ogóle był chrześcijaninem, nie pomaga to, że odstąpił od tej wiary? Czy samo miano ‘chrześcijanin’ jeśli byłoby wolne od czynów występnych - podlega karze, czy też dopiero występki z nim związane? Dotychczas w stosunku do tych, których przyprowadzono do mnie oskarżonych o to, jakoby byli chrześcijanami, stosowałem taki sposób postępowania: pytałem ich samych, czy są chrześcijanami, kiedy przyznawali się, pytałem ich po raz drugi i po raz trzeci, grożąc karą śmierci. Trwających uparcie przy swoim kazałem odprowadzić [na śmierć]. Nie miałem bowiem wątpliwości, cokolwiek by wyznali, że z pewnością należy ukarać upór i nie dającą się zmienić krnąbrność. Byli znów inni, których opanował obłęd, ale ponieważ byli obywatelami rzymskimi, zanotowałem, że należy ich odesłać do Rzymu. Wkrótce jednak, w czasie, gdy załatwiano jeszcze te sprawy, jak to zawsze się dzieje, pojawiły się różne formy zarzutów, ponieważ przestępstwo to zaczęło się rozszerzać. Przedstawiono mi wykaz anonimowy zawierający imiona wielu osób. Uważałem, że należy uwolnić tych, którzy twierdzili, iż nie są ani nie byli chrześcijanami, skoro ze mną wzywali bogów i przed twoim posągiem, który w tym celu kazałem przynieść wraz z wizerunkiem bóstw, składali ofiary z kadzidła i wina, i, co więcej, złożyli Chrystusowi, do czego-podobno-nic nie jest w stanie zmusić prawdziwych chrześcijan” [...]

TRAJAN DO PLINIUSZA:

„Postąpiłeś tak, jak powinienesz być, mój Sekundusie, przy prowadzeniu śledztwa, w stosunku do tych, o których doniesiono ci, że są chrześcijanami. Nie można bowiem podjąć ogólnej decyzji o ściśle ustalonej formie. Wyszukiwać ich nie należy. O ile jednak wpłynęłyby donosy i zostały udowodnione, należy ich karać, z tym jednak zastrzeżeniem, że jeśli ktoś zaprzeczył, iż jest chrześcijaninem i potwierdził to swoim zachowaniem-zanosząc modły do naszych bogów-to, chociażby było podejrzenie co do jego przeszłości, powinien uzyskać przebaczenie ze względu na skruchę. Natomiast pisma anonimowe – w żadnej sprawie

dotyczącej przestępstwa – nie mogą być brane pod uwagę. Dawałoby to bowiem najgorszy przykład nie pasujący do naszego wieku”.³⁷³

Warto przeanalizować dokładnie ów tekst z uwagi na jego przełomowe znaczenie w kwestii prześladowań systemowych. Zauważmy, że list Pliniusza jest dość długi, opisuje dokładnie wszystkie wątpliwości, jakie zapewne miał urzędnik Pontu i Bitynii, a odpowiedź jest zwięzła i konkretna, właściwa tak znacznej postaci, jaką był cesarz. Odnajdziemy w nim wiele wskazówek dotyczących stosowanego prawa, jego interpretacji, nomenklatury i przyjmowanych postaw. Wymieńmy najważniejsze:

- *nomen Christianum*, czyli „bycie chrześcijaninem” jako podstawa oskarżenia;
- podobnie jak *pertinacia et inflexibilis obstinatio*, czyli „winni oporu”;
- *prava et immodica superstitio* - ocena chrześcijaństwa jako „okrutnego zabobonu”.

Nie wspomina się natomiast o obowiązku kultu cesarza i wyraźnie wspomniana jest zasada przebaczenia oraz dbałości o dobrą reputację.

Sam fakt skierowania takiego pisma świadczy najlepiej o tym, że w okresie władzy Trajana nie było jednoznacznego rozporządzenia dotyczącego prześladowania chrześcijan. Oczywiście, samo zwrócenie się do cesarza o wyjaśnienie kwestii prześladowań wcale nie musi oznaczać, że nie było żadnych uregulowań prawnych w tej materii, bo być może Pliniuszowi chodziło o uaktualnienie przepisów, które mogły już istnieć. Jest to zrozumiałe ze względu na rozległy obszar imperium i oczywistym też jest, że nie we wszystkich miejscach różne rozwiązania prawne pojawiały się jednocześnie. Gdyby jednak takowe rozporządzenia istniały, z pewnością cesarz nie omieszczałby o nich przypomnieć, toteż w odpowiedzi cesarza mamy potwierdzenie naszego rozumowania.

Podobne wnioski wypowiadają autorzy opracowania, z którego przytoczyłem ową korespondencję: „Przez pierwsze dwa wieki istnienia Kościoła cesarze i ich przedstawiciele skazywali niejednokrotnie chrześcijan na śmierć, ale nie podejmowali akcji systematycznych, które by uderzały w nich jednako na całym obszarze państwa. Prześladowania pojawiały się, gdy napięcie w rozmaitych miejscach przekraczało zwykłą miarę, ale przyczyn tego stanu trzeba szukać na miejscu, a nie w działaniach władz centralnych. Nie istniały też jakieś przepisy prawne, które by regulowały postępowanie wobec chrześcijan. List Pliniusza do Trajana jest tego wyraźnym dowodem, gdyby takie były wydane, ów skrupulatny urzędnik z pewnością by o nich wiedział”³⁷⁴.

³⁷³ Na podstawie: E. Wipszycka, M. Starowiejski, *Ojcowie żywi IX*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1991, s. 21-24.

³⁷⁴ E. Wipszycka, M. Starowiejski, *Ojcowie żywi I*, op. cit., s. 32.

Stąd uzasadniony wydaje się wniosek, że w pierwszej połowie II w. po Chrystusie w procesach karnych wciąż przeważała formuła skargowa. Rzymskie postępowanie karne mogło zostać wszczęte w trybie skargowym, denuncjacji oraz działania odgórnego, czyli magistratu. Tutaj mamy do czynienia z tą pierwszą formułą. Druga, co prawda, byłaby również możliwa, ale pod określonymi warunkami; poza tym niosła za sobą ryzyko dla denuncjatora - w sytuacji nieskutecznego lub niepotwierdzonego donosu ponosił on srogie konsekwencje, co było bardzo skuteczną groźbą. Widać również, że cesarz Trajan dbał o powagę urzędu, prestiż i względy opinii publicznej.

Przywołani autorzy jednoznacznie stwierdzają, że nie było w tym czasie obowiązkowego kultu cesarza. Chociaż mogło się zdarzyć, że urzędnik na własną rękę, w celu przypodobania się cesarzowi, takiego gestu na rzecz cesarza zażądał, to nie było to zarządzenie odgórne - nie było zabronione, ale nie było obowiązkowe: „Zwróćmy uwagę na to, że Pliniusz, gdy chce poddać chrześcijan osobliwemu testowi, każe przynieść posągi bogów, a wśród nich posąg Trajana (a więc bogów, a nie wyłącznie cesarza!) domagając się aby oskarżeni złożyli przed nimi ofiarę [...] Dzisiaj historycy są przekonani, że w starożytnym Rzymie kult władców nie był obowiązkowy”³⁷⁵.

Podsumujmy wnioski płynące z lektury powyższej korespondencji. Wiemy na pewno, że nie było w okresie rządów Trajana ani prześladowań systematycznych, ani też obowiązkowego kultu władcy. Obowiązywało za to prawo *nomen Christianum*, ale złagodzone prawem przebaczenia w sytuacji, gdy oskarżony o *nomen Christianum* wyrzeknie się swej wiary w Chrystusa. Jeżeli oskarżenie o *nomen Christianum* było równoznaczne z wyrokiem śmierci, to znaczy, że w tym określeniu zawarta być musiała lista innych oskarżeń: na przykład o kanibalizm, *prava et immodica superstitio* (nieumiarkowany zabobon), kazirodztwo itp.

Chrześcijańscy apologeti zarzucali później władzom Rzymu hipokryzję, dostrzegając fałsz aktu przebaczenia wobec chrześcijan. Ten fakt opisuje Simon w książce *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, cytując poglądy Tertuliana: „Wyrok z konieczności połowiczny!- pisze Tertulian - Zakazuje poszukiwać ich jako niewinnych, a rozkazuje karać jako winowajców. Lituje się, ale jest srogi, udaje, że nie widzi, ale karę nakłada! I czemu siebie samemu takim postępowaniem tumanić? Jeśli kary nakładasz, czemu także nie każesz ich wyszukiwać? Jeśli nie każesz ich wyszukiwać, czemu ich także nie uwalniasz?” „Istotnie, Trajan usiłuje jak gdyby pogodzić troskę o spokój publiczny, który mógłby zostać zakłócony,

³⁷⁵ E. Wipszycka, M. Starowiejski, *Ojcowie żywi IX*, op. cit., s. 27.

gdyby chrześcijaństwo stałoby się przyczyną zgorszenia, z chęcią uniknięcia rozlewu krwi, gdyby nacisk opinii okazał się nazbyt silny [...] Chrześcijaństwo znalazło się w ciężkim położeniu. Prawnie zabronione, tolerowane w praktyce, może w każdej chwili stać się ofiarą prześladowań. Władze skłonne są przymknąć oko. Ale są też gotowe srożyć się bezlitośnie, jeżeli zmuszą je do tego masy³⁷⁶. Jak widzimy, ocena samego cesarza Trajana, dokonana przez Tertuliana, jest surowa, ale przyznaje Trajanowi to, że nie ściga chrześcijan z urzędu.

Bardziej łagodny w swojej ocenie sytuacji i samego cesarza jest inny apologeta chrześcijański z okresu starożytnego - Euzebiusz z Cezarei: „Skutkiem tego groźne to prześladowanie, potężnym rozgorzałe płomieniem, do pewnego stopnia przygaśło”³⁷⁷.

Za czasów Trajana spotykamy się z pojedynczymi przypadkami męczenników chrześcijańskich: „Symeon, biskup Jerozolimy, został, zdaje się, skazany na śmierć przez zarządcę prowincji jako potomek Dawida, podejrzany o podburzanie do akcji na rzecz mesjanizmu politycznego i jako chrześcijanin. Natomiast w samym Rzymie wydany został na pożarcie dzikim zwierzętom biskup Antiochii, Ignacy, aresztowany w nie znanych nam okolicznościach i, jak wynika z jego listu do mieszkańców stolicy, ożywiony prawdziwym pragnieniem męczeństwa. Inne przypadki są w sposób mniej lub bardziej niewątpliwy sygnalizowane za rządów następnych cesarzy”³⁷⁸.

2.3. Czasy Hadriana i Antonina

Aby dokładniej oddać charakter prześladowań w początkach II w. należy wspomnieć o prześladowaniach chrześcijan za sprawą niejakiego Bar Kochby. „W pierwszej połowie II wieku jedyne prześladowania na większą skalę podjął nie cesarz rzymski, lecz nieprzejednany wróg Rzymu, Bar Kochba, przywódca wielkiego powstania żydowskiego z lat 132-135, za rządów Hadriana. Ponieważ Bar Kochba sam podawał się za Mesjasza, nie mógł tolerować na kontrolowanych przez siebie obszarach obecności uczniów Mesjasza Jezusa. Jeżeli mamy wierzyć apologetce Justynowi, kazał srogim męczarniom poddawać samych tylko chrześcijan, jeśli się nie zaprą Jezusa Chrystusa i bluźnić Mu nie będą. Natomiast jeśli chodzi o politykę samego cesarza, panowanie Hadriana, z chrześcijańskiego punktu widzenia, przynosi pewną zmianę na lepsze.”³⁷⁹ Simon wspomina o korespondencji, jaką prowadzili pomiędzy sobą

³⁷⁶ M. Simon, *Cywilizacja wczesnego...*, op. cit., s. 196-197.

³⁷⁷ Tamże, s. 197.

³⁷⁸ Tamże.

³⁷⁹ Tamże, s. 197-198.

prokonsul Azji, Minuncjusz Fundanus, i cesarz Hadrian. Była ona podobna do tej, jaką prowadzili ze sobą Pliniusz Młodszy i Trajan.

Zapytanie, które Minuncjusz Fudanus kieruje do Hadriana wskazuje na podobne praktyki, jakie występowały już wcześniej - jest to bowiem prośba o uaktualnienie zarządzeń. Odpowiedź cesarza utrzymana była w równie zrównoważonym tonie, co wcześniej przytoczony list Trajana. Hadrian podtrzymywał stanowisko Trajana w tej kwestii, że postępowanie przeciwko chrześcijanom mogło być wniesione w oficjalnym trybie skargowym, nie zaś na zasadzie okrzyków tłumu. Dodatkowym utrudnieniem dla denuncjatora było to, że oskarżenia musiały być umotywowane i jeśli okazałyby się nieprawdziwe, wówczas wnoszący skargę ponosił surową karę. Simon dodaje, że ta sytuacja nie zmieniła się za rządów późniejszych cesarzy z linii Antoninów, czyli że w dalszym ciągu za podstawowy akt oskarżenia uznawano donos indywidualny, spełniający określone kryteria, chociaż mamy też, pochodzącą od Euzebiusza z Cezarei, historyka Kościoła z IV w., informację o rzekomym liście cesarza Antonina Piusa do zgromadzenia prowincjonalnego w Azji, w którym cesarz uznaje wyznawanie chrześcijaństwa za dopuszczalne, pozostawiając bogom karanie tych, którzy nie oddają im czci. Choć wiarygodność tego listu jest mocno wątpliwa, to należy przypuszczać, że mogły mieć miejsce jakieś fakty uzasadniające napisanie takiego listu przez Euzebiusza, to znaczy - jakieś akty tolerancji wobec chrześcijan za czasów Antonina. Inne źródło - Sulpicjusz Sewer, historyk z końca IV w. - stwierdza, że „za Antonina Kościoły zaznały spokoju. Łagodnego usposobienia, władca ten nie chciał prześladować ludzi, którzy nie mieli na sumieniu żadnej zbrodni. Jego głębokie przywiązanie do tradycyjnej religii nie skłoniło go do agresywnej polityki wobec tych, którzy ją porzucili”³⁸⁰.

3. Postawa chrześcijan

Wierzący w Chrystusa zrzeszali się w dozwolone stowarzyszenia pogrzebowe. Zbierali się na cmentarzach, katakumbach, i tam, pod przewodnictwem swoich przewodników duchowych, odbywali religijne obrzędy. Wszyscy tworzyli jedną rodzinę, z głową rodziny, religijnym przywódcą, pomagając sobie wzajemnie, dzieląc się między sobą niezbędnymi dobrami, bogatsi pomagający biedniejszym, tak jak nauczał Jezus. W propagowaniu chrześcijaństwa w pierwszych wiekach najważniejszą rolę odegrali apostołowie i męczennicy. Jak to później

³⁸⁰ Tamże, s. 198.

stwierdzili Ojcowie Kościoła: „krew męczenników była najpłodniejszym posiewem wyznawców”.

3.1. Źródła historyczne dotyczące prześladowań chrześcijan

Jakimi dokumentami historycznymi dotyczącymi procesów dysponuje współczesny badacz tego problemu? Otóż pierwszą, a zarazem najważniejszą i najbardziej wiarygodną (niepodważalne, stenografowane) grupę tych dokumentów stanowią Akta męczenników (*Acta martyrum*), pisane przez sekretarzy lub świadków obecnych na tych procesach, ponieważ miały one charakter publiczny. Drugą grupę stanowią Męczeństwa (*Passiones*). Zawierają relacje świadków, często z komentarzami autorów, ale mają wyraźny cel religijny - to te teksty miały zjednywać chrześcijaństwu nowych wyznawców i umacniać wiarę wierzących. Są to zatem materiały o względnej wiarygodności, wymagające oddzielenia faktów od wspomnianych treści. I wreszcie trzecią grupę dokumentów stanowią legendy i apokryfy, tworzone w odstępie czasowym i w celach ewangelizacyjnych, które należy oceniać jako niezbyt wiarygodne. Mimo to stanowią one dla historyka ważne dokumenty, ze względu na wartość porównawczą i pomocniczą, tak jak w przypadku rzekomego listu Antonina Piusa (poprzednika Marka Aureliusza), w istocie napisanego przez katolickiego historyka Sylpicjusza Sewera w IV w. Z tych to dokumentów dowiadujemy się o męczeństwie wielu chrześcijan, między innymi w interesującym nas okresie rządów Marka Aureliusza.

3.2. *Passio* św. Polikarpa

Przyjrzyjmy się bliżej jednemu z takich dokumentów, opisującemu proces sądowy, przesłuchanie i męczeńską śmierć św. Polikarpa (jest to więc typowe *Passio*). Spróbujmy prześledzić dokładnie sam proces. Chociaż dokładna data śmierci Polikarpa nie jest znana, przyjmuje się, że zginął śmiercią męczeńską w roku 155-160. Ostatnie odkrycia podają nawet datę śmierci św. Polikarpa na rok 167, czyli już za panowania Marka Aureliusza. Ze względu na ważny materiał ilustracyjny przytoczę obszerniejszy cytat z opracowania *Pierwsi świadkowie*.

„W końcu go wprowadzono i wrzask był wielki, kiedy ludzie usłyszeli, że Polikarp został pojmany. Prokonsul kazał go stawić przed sobą i zapytał, czy to on jest Polikarpem. Gdy Polikarp potwierdził, usiłował go nakłonić do zaparcia się mówiąc: Miej szacunek dla swego wieku i inne rzeczy podobne, jak to zwykle w takich wypadkach mówią: ‘Złóż

przysięgę na szczęście Cezara, zmień zdanie, powiedz: Precz z bezbożnikami!'. Polikarp zaś skierował surowe spojrzenie na cały ów tłum bezbożnych pogan zgromadzonych na stadionie, a pogroziwszy im ręką, westchnął i wznosząc oczy ku niebu powiedział: 'Precz z bezbożnikami! A gdy prokonsul nalegał i mówił: 'Przysięgnij, a uwolnię cię, przeklnij Chrystusa!', odrzekł mu Polikarp: 'Osiemdziesiąt sześć lat Mu służę, a nic złego mi nie uczynił. Jakże mógłbym lżyć mojego Króla, który mnie zbawił?' Gdy on nadal jeszcze nalegał powtarzając: 'Złóż przysięgę na szczęście Cezara', Polikarp odparł: 'Jeśli wyobrażasz sobie, że złożę przysięgę, jak powiadasz, na szczęście [bóstwo opiekuńcze] Cezara, jeśli udajesz, że nie wiesz, kim jestem, słuchaj, [co oświadczam] otwarcie: Jestem chrześcijaninem. Jeśli zaś chcesz poznać naukę chrześcijańską, daj mi jeden dzień i posłuchaj mnie'. Prokonsul powiedział: 'Przekonaj lud'. A Polikarp: 'Z tobą jestem gotów dyskutować. Nauczono nas bowiem władzom i zwierzchnościom ustanowionym przez Boga okazywać stosowny szacunek, jeśli to nie przynosi nam szkody. Tamtych jednak nie uważam za godnych, żeby przed nimi się bronić'. Na to prokonsul: 'Mam zwierzęta, im cię rzucę, jeśli nie zmienisz zdania.' Polikarp odparł: 'Sprowadź je, bo niemożliwa jest dla nas taka zmiana zdania, która by prowadziła od lepszego do tego, co gorsze, dobrze zaś jest zmieniać, by przejść od złego do sprawiedliwości.' A prokonsul znowu: 'Ogniem cię każę spalić, skoro gardzisz dzikimi zwierzętami, jeśli nie zmienisz zdania.' Polikarp zaś powiedział: 'Grozisz mi ogniem, który płonie przez chwilę i po niedługim czasie gaśnie. Nie wiesz bowiem nic o ogniu przyszłego sądu i wiecznej kary, jaki przygotowany jest dla bezbożnych. Ale dlaczego zwlekasz? Dalej, rób co chcesz!' W końcu prokonsul wydał wyrok śmierci na św. Polikarpa przez spalenie żywcem. Jednak święty nie spłonął żywcem, gdyż jak podają źródła: [...] „Płomień utworzył coś na kształt sklepienia, coś jak wydęty wiatrem żagiel statku, i niby murem otoczył ciało męczennika. I było w środku nie jak palące się ciało, lecz jak chleb wypiekany lub złoto czy srebro próbowane w ogniu. A poczuliśmy też rozkoszny zapach jakby dymu kadzidlanego lub innych drogocennych wonności”³⁸¹. Ostatecznie, z tego co wiemy, św. Polikarp nie spłonął żywcem, a został ugodzony śmiertelnie przez konfektora - odpowiedzialnego za dobijanie skazanych.

Przytoczony dokument zawiera relację z samego procesu, którą należy uznać za wiarygodną i która potwierdza znane nam już procedury. Opis męczeńskiej śmierci Polikarpa ma już charakter legendy, zawiera wiele toposów teologicznych, na przykład ogień jako element oczyszczający ciało (które wydaje zapach wypiekanego chleba) i analogie do

³⁸¹ M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przeł. Anna Świderkówna, Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, Kraków 1998, s. 165-167.

śmierci Chrystusa. Ale można, mimo to, wysnuć na jego podstawie wiele wniosków istotnych dla naszych analiz. Po pierwsze, tego typu przesłuchania, w procesie dotyczącym przekonań o charakterze religijnym, odbywały się publicznie, czyli na forum. Należy założyć jako prawdopodobne, że wyroki zapadały pod presją tłumu, a prokonsul robił wszystko, aby ten rozemocjonowany tłum usatysfakcjonować i uspokoić - zauważmy, że prokonsul mówi do Polikarpa: „Przekonaj lud”, tak jakby to lud był sędzią w tej sprawie! Proces nie tylko odbywa się na żądanie mas, ma także zaspokoić ich barbarzyńskie żądze. Kolejny element tych procesów, który poświadcza *Passio* św. Polikarpa, to podawanie ludowi rozrywki w postaci oddawania ofiar na pożarcie dzikim zwierzętom. Zauważmy jednak, że takie praktyki miały w istocie skutki odwrotne do zamierzeń sędziów. Bohaterska i bezkompromisowa postawa pierwszych męczenników mogła wzbudzać w tłumie podziw i mieć efekt misyjny. Paradoksalnie, procesy przyczyniły się do rozwoju chrześcijaństwa. Podziw dla bohaterskiej śmierci przyczyniał się bowiem do szybkiego rozprzestrzeniania się wiedzy o tych wydarzeniach i narastania wokół nich legend, czego skutkiem było przede wszystkim większe zainteresowanie religią chrześcijańską wśród pogan i powstawanie kultu męczeństwa wśród samych chrześcijan. Ten ostatni wywołał nawet tak nietypowe i zdumiewające zjawisko, jak autodenuncjację, czyli donoszenie na samego siebie. Dla władzy rzymskiej było ono niewygodne, ale i sam Kościół uznał je za niebezpieczne i niezgodne z wiarą. Ojcowie Kościoła zwalczali je, pisząc listy potępiające takie zachowanie. „Niezwykła wartość śmierci męczeńskiej w oczach gorliwych chrześcijan skłaniała ich do autodenuncjacji, tzn. nieprzymuszonego, otwartego wyznania wiary chrześcijańskiej, prowokującego przedstawicieli władz rzymskich do podjęcia działań prześladowczych, których finałem, wskutek niezłomnego uporu autodenuncjatora, była często śmierć”³⁸². Jeśli przypomnimy sobie przytaczaną przez nas często opinię Marka Aureliusza o chrześcijanach, to zrozumiemy, że potępiał on właśnie tego typu zachowania.

Passio św. Polikarpa zawiera wreszcie odniesienie do kwestii kultu cesarza i odmowy jego oddawania przez chrześcijan. Zachowanie prokonsula, żądającego od Polikarpa złożenia przysięgi na szczęście Cezara, mogłoby świadczyć o jakimś proceduralnym zwyczaju podczas tego typu procesów. Z tego, co nam wiadomo, nie było jednak żadnego narzuconego centralnie kultu Cezara. Były natomiast zwyczaje i obrzędy ustanowione przez różne lokalne związki religijne. W zachodniej części Azji Mniejszej obowiązywał kult cesarzy i zapewne dlatego proces Polikarpa miał taki przebieg.

³⁸² J. M. Kozłowski, *Plonął ogniem, a nie spalał się ...*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2014, s. 19.

3.3. *Akta męczenników scylitańskich*

Kolejnym dokumentem opisującym męczeństwo chrześcijan w okresie rządów Marka Aureliusza są *Akta męczenników scylitańskich*. Dnia 17 lipca 180 r. w Kartaginie skazano na śmierć przez ścięcie chrześcijan i wyrok został wykonany w tym samym dniu. Dokument ten jest protokołem urzędowym z procesu i należy do najstarszych tekstów chrześcijańskich napisanych po łacinie. Z uwagi na istotną wartość tego dokumentu dla naszego tematu przytoczę szersze jego fragmenty.

„Za panowania konsulatu Praesensa i pierwszego konsulatu Klaudiana, szesnaście dni przed kalendami sierpnia [17 lipca], przyprowadzono do kancelarii namiestnika w Kartaginie Speratusa, Nartzalusa, Cittinusa, Donatę, Sekundę i Westię. Saturninus prokonsul rozpoczął przesłuchanie następującymi słowy: ‘Możecie otrzymać przebaczenie od pana naszego imperatora, jeśli się opamiętacie. Speratus odpowiedział: ‘Nigdyśmy nic złego nie zrobili. Do żadnego złego uczynku nie przyłożyliśmy ręki. Nigdyśmy nikomu niczego złego nie życzyli, owszem, doznawszy sami złego, składaliśmy dzięki. Dlatego jesteśmy lojalnymi poddanymi naszego cesarza’. Saturninus rzekł: ‘I my także jesteśmy nabożnymi ludźmi. Nasza religia jest prosta. Przysięgamy na ducha opiekuńczego naszego cesarza i za jego pomyślność modły składamy. To samo i wy macie robić’. Speratus odpowiedział: ‘Jeśli chcesz spokojnie posłuchać, to przedstawię ci tajemnicę prostoty [naszej religii]. Saturninus prokonsul rzekł: ‘Nie będę cię słuchać, skoro zaczynasz od zniewag pod adresem naszej religii, lecz raczej złożcie przysięgę na ducha opiekuńczego Pana naszego imperatora. Speratus odpowiedział: ‘Nie znam żadnego królestwa tego świata. Służę raczej temu Bogu, którego żadne oko nie widziało, ani widzieć nie może. Kradzieży nie popełniłem. Z każdego kupna płacę państwu podatek, albowiem uznaję Pana mego, cesarza królów i wszystkich ludów’. Saturninus prokonsul rzekł do pozostałych: ‘Wy przynajmniej odstąpcie od takich myśli!’ Speratus odrzekł: ‘Zła myśl to na przykład dokonanie morderstwa, złożenie fałszywego świadectwa’. Saturninus prokonsul rzekł: ‘Przestańcie być uczestnikami tego szaleństwa’. Wówczas rzekł Cittinus : ‘Nie mamy nikogo innego, kogo byśmy się bać mieli, jak tylko Boga Pana naszego, który jest w niebie’. Donata rzekła: ‘Cześć oddajemy cesarzowi, bo jest cesarzem. Ale uwielbienie, tylko Bogu’. Westia rzekła: ‘Jestem chrześcijanką’. Sekunda rzekła: ‘Czym jestem, tym chcę nadal pozostać’. Saturninus prokonsul zwrócił się znowu do Speratusa: ‘Czy nadal upierasz się przy tym oświadczeniu, że jesteś chrześcijaninem?’ Speratus odpowiedział: ‘Jestem chrześcijaninem’. A wraz z nim wszyscy inni to samo co on wyznali. Saturninus

prokonsul rzekł: 'Czy chcecie dostać czas do namysłu?' Speratus odpowiedział: 'W tak świętej sprawie nie ma nic do namyślania się'. Saturninus prokonsul rzekł: 'A cóż tam macie w tej skrzynce?' Speratus odpowiedział: 'Książki i listy Pawła, męża świętego'. Saturninus prokonsul rzekł: 'Daję wam trzydzieści dni do namysłu. Zastanówcie się dobrze'. Speratus ponownie oświadczył: 'Chrześcijaninem jestem'. A wszyscy inni powtórzyli te słowa. Saturninus prokonsul odczytał wyrok z tabliczki. Z uwagi na to, że Speratus, Nartzalus, Cittinus, Donata, Westia, i Sekunda i inni oświadczyli, że żyją według zasad religii chrześcijańskiej, a gdy im dano możliwość powrotu do rzymskiej religii, uparczywie propozycję odrzucali, dlatego mają być ścięci mieczem. Speratus rzekł: 'Dzięki składamy Bogu'. Nartzalus rzekł: 'Dziś jako męczennicy będziemy w Niebie! Bogu dzięki!' Saturninus prokonsul nakazał ogłosić przez herolda: 'Speratus, Nartzalus, Cittinus, Weteriusz, Feliks, Akwilinus, Laktancjusz, Januaria, Generoza, Westia, Donata i Sekunda, mają być odprowadzeni na stracenie'. Wszyscy odrzekli: 'Bogu dzięki!' I tak wszyscy zostali ścięci dla imienia Chrystusa"³⁸³.

Warto było przedstawić ten dokument w całości, bo jak już wcześniej zaznaczyłem zawiera on ważne informacje. Po pierwsze, prokonsul nalegał na oddanie kultu cesarzowi jako bóstwu opiekuńczemu, pojawia się zatem podobny schemat, jak w przypadku przesłuchania św. Polikarpa. Jak wcześniej wyjaśniałem, nie było narzuconego z góry obowiązku obchodzenia kultu cesarza, ale kult taki wynikać mógł z przynależności do związku religijnego. Po drugie, oskarżani chrześcijanie jednoznacznie przyznali, że uznają w pełni cesarza jako pana królów, władcę ziemskiego - jak się wyraziła Donata: 'Cześć oddajemy cesarzowi bo jest cesarzem, ale uwielbienie tylko Bogu'. Po trzecie, postawę chrześcijan na procesie prowadzący śledztwo urzędnik ocenił jako szaleństwo.

Dodajmy, że oskarżeni w tym procesie obywatele otrzymali wyrok jako *honestiores*, czyli wyższa grupa społeczna - śmierć przez ścięcie. Z tego z kolei wyciągnąć można wniosek, że w tym czasie chrześcijaństwo rozwijało się już wśród wyższych warstw społeczeństwa imperium. Wśród chrześcijan były już osoby z różnych warstw społecznych, co potwierdza kolejne świadectwo chrześcijańskiej *passio* - List Kościołów Lyonu i Wienne (dziś Vienne), który należy do najcenniejszych, pisanych na gorąco, świadectw o męczennikach³⁸⁴.

³⁸³ E. Wipszycka, M. Starowieyski, *Ojcowie Żywi IX*, op. cit., s. 240-243.

³⁸⁴ E. Wipszycka, M. Starowieyski, *Ojcowie żywi IX*, op. cit., s. 217; por. J. Collin, *L'empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177*, Rudolf Habel Verlag, Bonn 1964.

4. Wydarzenia w Lyonie

Przyczyny prześladowania chrześcijan w II w. nadal stanowią zagadkę dla uczonych³⁸⁵. Wiadomo, że w przeciwieństwie do prześladowań z następnego wieku podejmowane były wyłącznie przez lokalne władze, a nie samych cesarzy. Mimo to, możemy być niemal pewni, że Marek Aureliusz nie tylko słyszał o krwawych wydarzeniach w Lyonie i Wiedniu, ale także tego, że dotarły do niego wieści o sposobie, w jaki tamtejsi chrześcijanie umierali. Bogdan Burliga przypuszcza, że słynna ocena postawy chrześcijan z XI księgi *Rozmyślań* dotyczy tego właśnie wydarzenia³⁸⁶. W II w. chrześcijaństwo wciąż uznawane było za jedną z wielu mało znaczących sekt, podobnie jak za czasów Nerona. Wrocie działania wobec chrześcijan, do jakich doszło w prowincjach *Galia Lugdunensis* i *Galia Narbonensis* w 177 r., miały najpewniej podobny charakter, jak te w Rzymie w 64 r. - chrześcijanie wystąpili w nich w roli kozła ofiarnego³⁸⁷.

Głównym świadectwem wydarzeń w Lyonie jest list do chrześcijan w Azji, dokument prawdopodobnie autentyczny, choć skomponowany w retorycznym stylu i uduchowiony, nam znany w transkrypcji Euzebiusza³⁸⁸. Zajścia wywołane zostały przez rozwścieczony tłum, ale list nie wspomina nic o przyczynach zamieszek. Ziółkowski sugeruje strach przed skutkami zarazy³⁸⁹. Pod naciskiem tłumu schwytano i uwięziono około pięćdziesiąt osób oskarżonych o wyznawanie chrześcijaństwa, werdykt należał do miejscowego trybuna. W liście opisano głównie męczeńską postawę biskupa Potinusa i niewolnicy Blandyny. Ci spośród uwięzionych chrześcijan, którzy nie porzucili swej wiary, zostali poddani torturom; byli jednak i tacy, którzy wyrzekli się chrześcijaństwa i, zgodnie z dawnym zwyczajem, zostali uwolnieni. Z Rzymu nadeszła decyzja o skazaniu pozostałych na śmierć przez ścięcie, jednak lokalny zarządca rozkazał stracić chrześcijan na arenie³⁹⁰. Przyjrzyjmy się dokładnie zachowanemu świadectwu.

Na podstawie źródeł poznajemy wiele okoliczności procesu w Lyonie w roku 177. To najokrutniejsza i jednocześnie najbardziej obciążająca Marka Aureliusza martyrologia chrześcijan w czasie jego panowania. Jaczynowska przypisuje cesarzowi odpowiedzialność za to okrucieństwo: „Wydarzenia miały miejsce w 177 roku, za panowania Marka Aureliusza i

³⁸⁵ Zob. B. Burliga, *The emperor's...*, *op. cit.*, s. 152.

³⁸⁶ Zob. tamże.

³⁸⁷ Taki pogląd głosi E.R. Dodds (zob. *Pogaństwo i chrześcijaństwo...*, *op. cit.*, s. 108), a większość uczonych się z nim zgadza.

³⁸⁸ Zob. T.H. Bindley, *The Epistle of the Gallic Churches*, London 1900, s. 21; por. B. Burliga, *The emperor's...*, *op. cit.*, s. 153.

³⁸⁹ Zob. A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, *op. cit.*, s. 502.

³⁹⁰ Zob. M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, *op. cit.*, s. 228.

Lucjusza Werusa, w okresie dla cesarstwa wyjątkowo trudnym. Epidemia dżumy i klęski wojenne wywołały obsesję lęku przed gniewem bogów mających karać Rzymian nieszczęściami; [...] Pierwsza część postępowania sądowego toczyła się przed władzami miejskimi, jednak decyzja mogła być podjęta tylko przez namiestnika. Ten uznał za stosowne odwołać się do cesarza, który polecił obywateli rzymskich – chrześcijan – ukarać śmiercią przez ścięcie, innych rzucić zwierzętom, uwolnić natomiast tych, którzy by się zaparli”³⁹¹.

Z dostępnych źródeł wiemy, że męczennicy lyońscy byli ludźmi z różnych stanów społecznych. Jest tam niewolnica Blandyna, jej pani, dziewięćdziesięcioletni biskup Potyn, diakon i inni. Sposób przeprowadzenia egzekucji opisuje Drączkowski: „Tak więc Maturusa, Sanktusa, Blandynę i Attalosa zaprowadzono do amfiteatru na pastwę dzikich zwierząt i na publiczne widowisko dla niehumanitarnych pogan. Był to dzień walki ze zwierzętami, dla naszych właśnie męczenników przygotowanej. Maturus i Sanktus przeszli w amfiteatrze znowu przez wszelkiego rodzaju katusze, tak jakby zgola jeszcze nic nie wycierpieli, a raczej jak atleci, którzy przeciwnika już w całym szeregu zapasów pokonali i stają tylko do walki o wieniec zwycięstwa. Raz jeszcze, według miejscowego zwyczaju, musieli znieść biczowanie, szarpanie przez dzikie bestie, i wszystko, czego w swym szaleństwie lud żądał wśród okrzyków, podnoszących się ze wszystkich stron. W końcu posadzono ich na żelazne krzesło, skąd ich dusił swąd własnych ciał przypiekanych. Lecz i to nie zaspokoilo pogan, ale szaleństwo ich jeszcze się wzmogło, bo chcieli pokonać ich wytrwałość. Mimo wszystko jednak z ust Sanktusa nic innego nie usłyszeli, jak tylko słowo wyznania, jakie powtarzał od samego początku. Wszyscy długo pozostawali przy życiu wśród tej walki zaciętej, a wreszcie poszli na rzeź ofiarną. Przez cały ten dzień oni sami dawali światu widowisko i sami zastąpili inne urozmaicenia, jakie zwykle dawano przy walkach gladiatorских (V 1,37-40)”³⁹².

Opis męczeństwa chrześcijan w Lyonie odbił się dużym echem wśród ludności całego Imperium. Było to widowisko, które poprzedzało tradycyjne uroczystości religijne przed 1 sierpnia. Odbywało się jako główna atrakcja, porównywalna do walki gladiatorów, trwająca cały dzień. Marek Aureliusz, zdaniem niektórych uczonych, ponosi bezsporną odpowiedzialność nie tylko za śmierć skazanych osób, ale i za ogromne tortury, jakim byli poddawani. Bardzo krytycznie ocenia postawę cesarza Marka Aureliusza, a Anthony Birley mówi

³⁹¹ Tamże, s. 217-218.

³⁹² F. Drączkowski, *Patrologia*, Wydawnictwo Diecezji Pelpińskiej Bernardinum, Lublin 1998, s. 54.

wręcz o przełomie w stosunku Rzymian do chrześcijan, uważając Marka Aureliusza za pierwszego, który ich mordował³⁹³.

W istocie, trudno jest jednoznacznie ocenić postawę cesarza w tym wydarzeniu. Wiemy, że mocno i negatywnie przeżywał on walki gladiatorów i nie akceptował tego rodzaju widowisk ze względów humanitarnych. Co więc spowodowało, że był tak surowy w stosunku do chrześcijan? Jak można by wytłumaczyć postawę cesarza? Jego stanowisko w kwestii walk gladiatorów było jednoznaczne, wynikało zarówno z jego natury i usposobienia, jak i z filozoficznej idei braterstwa ludzi. Chrześcijan natomiast postrzegano jako wrogów tradycyjnej religii i w związku z tym - wyrzutek szkodzących ogółowi. Bardzo trudna sytuacja w Imperium, klęski i wojny potwierdzały przekonanie o gniewie bóstw, za który winiono chrześcijan. Cesarz nie był też naocznym świadkiem samego widowiska, a może nawet nie zdawał sobie sprawy z okrucieństwa tortur, jakim poddano ofiary i długiego czasu ich męczarni. To wszystko w jakiś sposób może przemawiać za łagodniejszą oceną odpowiedzialności Marka Aureliusza.

5. Rzymskie społeczeństwo wobec chrześcijaństwa i chrześcijańscy apologeti

Z przedstawionych powyżej przykładowych procesów sądowych, jak też z bogatej literatury dotyczącej męczeństwa chrześcijan wywnioskować można, co w istocie oznaczało oskarżenie o *nomen Christianum*. Społeczeństwo rzymskie zarzucało chrześcijanom kazirodztwo, kanibalizm, sekciarstwo i kultu inicjacyjne, mające tajemny charakter, dzieciobójstwo, bachanalia, *superstitio* czyli zabobon (tzw. złą religię). W celu przybliżenia podłoża powyższych oskarżeń posłużę się opinią Marie-Francoise Baslez: „Aby uzasadnić prześladowania, amalgamat zawsze ukazuje te same stereotypy, ukazane we wstępującej spirali deprawacji: przytaczane są nocne rytuały, w których dopatrywano się rozwiązłości seksualnej, co z kolei pozwala na domniemanie rozpusty, gwałtów czy kazirodztwa; rytuały są tajne, co pozwala na snucie podejrzeń dzieciobójstwa lub antropofagii. Krążące plotki posądzają chrześcijan o kazirodztwo ze względu na to, że nazywają się między sobą ‘braćmi i siostrami’”. W 112 roku n.e., prowadząc śledztwo dotyczące chrześcijan z Bitynii, Pliniusz próbował dowieść rytualnego kanibalizmu, jaki mogły podsuwać plotki mówiące o Eucharystii. W Rzymie kanibalizm w jaśniejszy niż gdzie indziej sposób jawi się jako rytuał spisków, ponieważ wysunięto to oskarżenie podczas sprawy Katyliny w 63 roku p.n.e.

³⁹³ Zob. M. Sordi, *Die "Neuenverordnungen" Marc Aurels gegen die Christen*, w: R. Klein (red.), *Marc Aurel*, Darmstadt 1979, s. 176-196; A. Birley, *Mark Aurel. Kaiser und Philosoph*, Verlag C.H. Beck, Munchen 1987.

Reputacja kanibali otaczała Żydów już od końca epoki hellenistycznej, ponieważ podejrzewano ich, że używają sekretu miejsca Świętego Świętych w Świątyni Jerozolimskiej, aby w nim corocznie tuczyć Greka, mającego być przyszłą ofiarą rytualną. To oskarżenie pojawia się raz jeszcze w Rzymie przeciwko kultom egipskim, a w Lyonie, w 177 roku n.e., jest łączone z kazirodztwem w prowadzonym dochodzeniu publicznym przeciwko chrześcijanom. W polemikach kanibalizm, jako najwyższa prowokacja, służy denuncjowaniu ‘spisków’, kojarząc przysięgę i ofiarę z człowiekiem. Te zbrodnie rytualne są opisywane przez Tacytą i przewijają się w potocznych wyobrażeniach, nie tylko w odniesieniu do przysięgi założycielskiej spisku, ale także do nienawiści w stosunku do cudzoziemców lub całego rodzaju ludzkiego: ofiara z człowieka przedstawia ostateczną granicę między ludzkością a barbarzyństwem. Tacyt stosował jeszcze proces amalgamatu, rozciągając na chrześcijan oskarżenie o mizantropię, wysuwane przeciwko Żydom i złą reputację mniejszości wschodnich. Jego zdaniem, żydowskie wychowanie prowadzi do pogardy dla bogów, ojczyzny i rodziny. Podobnie jak u Plutarcha, do odmalowania obrazu rytuału żydowskiego za odniesienie służy mu kult dionizyjski.

W starożytności amalgamat musi zwłaszcza podkreślić w prześladowanym kulcie procesy inwersji i depersonalizacji, jakie miasto uważa za niszczycielskie; to właśnie jednym słowem jest ‘bezbożnością’. Tacyt mówi o Żydach dokładnie to samo, co Tytus Liwiusz powiedział o dionizyjskich *thiaseis* italskich: te pierwsze uznają za bezbożne to wszystko, co dla nas jest święte, a za dozwolone to wszystko, co dla nas jest ohydą; te drugie uznają za najwyższą oznakę czci to, że niczego nie uznaje się za bezbożne”³⁹⁴.

Autorka zwraca uwagę na to, że w argumentacji Tacyty pojawia się ta sama etykieta, przypisywana nie tylko Żydom, ale i chrześcijanom - „niesławne i ohydne obyczaje”, inaczej zwane „przesądem”, która utrwaliła się w świadomości społeczeństwa rzymskiego. „W rezultacie, w języku i mentalności Rzymian, dany kult zostaje zadenuncjowany jako ‘przesąd’, kiedy pragnie się umieścić jego wyznawców wśród barbarzyńców, dzikusów lub istot nieludzkich. Jest to pogardliwa etykieta, którą przydaje się cudzej religii, gdy uznaje się ją za przesadną, sprzeczną z tradycją i ludzkością, jaka cechuje stosunki między ludźmi w świecie grecko-rzymskim. Już w IV wieku Platon porównał do dzikich zwierząt ateistów lub winnych indyferencji religijnej, podobnie jak czarowników i nekromantów”³⁹⁵. Ten żydowski „przesąd” jest dla Rzymian przykładem religii cudzoziemskiej w pejoratywnym znaczeniu, wrogiej całej cywilizowanej ludzkości. Czytamy: „W antycznym sposobie przedstawiania,

³⁹⁴ M.-F. Baslez, *Prześladowania w starożytności*, op. cit., s. 79 - 80.

³⁹⁵ Tamże, s. 81.

zwłaszcza w epoce rzymskiej, ofiary z ludzi stają się podstawowym wyróżnikiem ‘przesądu’ w tych dwóch postaciach, jako praktyki cudzoziemskiej i jako rytuału o charakterze spiskowym. Etykieta ‘przesądu’ zostaje później przesunięta na chrześcijaństwo, w dalszym ciągu w nawiązaniu do ‘zbrodni’, zdeprawowanych i przesadnych lub szkodliwych praktyk, ‘innovacji i czarów’, których z przyzwyczajenia i dzięki autosugestywnej mocy amalgamatu, nie trzeba ściślej definiować”³⁹⁶.

5.1. Chrześcijaństwo w ocenie prawa rzymskiego

W przypadku oskarżeń chrześcijan ważną rolę odgrywał stereotyp sprawy bachanaliów, które można uznać za pierwszy przypadek prześladowania religijnego w Rzymie. Miała ona miejsce w 186 r. p.n.e., kiedy to senat zakazał tych obrzędów z uwagi na towarzyszące im orgie. Sprawa bachanaliów jest ważna z naszego punktu widzenia, ma bowiem konsekwencje w całym procesie prześladowań; utożsamienie chrześcijańskich obrzędów z orgiami poskutkowało podjęciem przez Dioklecjana prześladowań systemowych wobec chrześcijan. Te odgórne prześladowania, chociaż nastąpiły dopiero w III w. za Dioklecjana, miały swój załazek we wczesnym okresie cesarstwa. Przyczyną, jak się wydaje, były liczne tworzące się wówczas sekty, które przyciągały młodych ludzi i zagarniały ich dobra. To właśnie te przesłanki spowodowały, że władza musiała zareagować w sposób drastyczny, wkraczając w wewnętrzne ceremonie małych grup religijnych do tego stopnia, że przyglądano się nawet intymnym tradycjom rodzinnym. To negatywne zjawisko sekciarstwa, bachanaliów, choć znane już i kontrolowane na mocy *senatus consultum* od 186 roku p.n.e., w II wieku przyczyniło się do zaostrzenia prawa rzymskiego, kontrolującego działalność stowarzyszeń religijnych.

Praktyki odwoływania się do prawa *senatus consultum* w stosunku do chrześcijan były częste. W II w. uwidoczniła się działalność gmin chrześcijańskich, ale odniesienie do prawa *senatus consultum* pokazywało, że zgromadzenia chrześcijańskie były traktowane jako zakazane sekty. We wstępie wspomniałem o podstawowym prawie XII tablic, na mocy którego stowarzyszenia religijne mogły swobodnie rozwijać swoją działalność, jednak epoka końca republiki zapisała się jako czasy ograniczające swobodę zrzeszania się. W okresie między I w. p.n.e. a II w. n.e. doszło stopniowo do pełnej inwigilacji tego typu stowarzyszeń: „Pojęcie stowarzyszenia ‘legalnego’ umocniło się za panowania Nerona, Trajana, a następnie

³⁹⁶ Tamże, str. 81.

Marka Aureliusza i zwłaszcza Septymiusza Sewera po roku 197”. [...] „Za Marka Aureliusza Jobbachowie ateńscy, uważający się za ‘pierwszych wśród wszystkich grup dionizyjskich na świecie’, mają jasną świadomość przynależenia do równoległej siatki, co zawsze jest w oczach Rzymu sprawą podejrzaną. Dlatego przyjmują surowe środki administracyjne, takie jak deklarowanie nazwisk członków i przede wszystkim zagwarantowanie utrzymania porządku. W następstwie sprawy bachanaliów wydaje się nawet, że prawo rzymskie stworzyło kategorię ‘stowarzyszenia przestępczego’ i że gubernatorzy posługiwali się nim w swoich dochodzeniach dotyczących wspólnot chrześcijańskich”³⁹⁷. Sama przynależność do stowarzyszenia nielegalnego nie była jeszcze przestępstwem. Zarzuty formułowane wobec członków i liderów takich grup oskarżały ich raczej o dokonywanie przestępstw pospolitych, w których stowarzyszenie co najwyżej uczestniczyło. Stowarzyszenia mogły zostać rozwiązane dopiero w przypadku udowodnienia poważniejszych przestępstw, na przykład spowodowania zaburzeń społecznych. Nie było więc sankcji za samą przynależność; inaczej niż w przypadku chrześcijan i zarzutu *nomen Christianum*.

Formuła swobodnego stowarzyszania się, dopuszczalna od czasu przyjęcia prawa XII tablic, spowodowała powstawanie nowych kultów, religii. Mogła ona mieć korzystny wpływ na konsolidację społeczną; ale mogła też prowadzić do rozwoju wrogich rytów o charakterze separatystycznym. Prawną sytuację stowarzyszeń religijnych w Cesarstwie Rzymskim w okresie II w. można w zasadzie porównać do sytuacji dzisiejszych stowarzyszeń o charakterze religijnym. Przyczyny ewentualnej wrogości wobec nich też są podobne: jak podaje Marie-Francoise Baslez: „judaizm i chrześcijaństwo powinny być badane jako mniejszości religijne – a jednocześnie etniczne. [...] Otóż mniejszości mogą być traktowane jako stereotypowe ofiary prześladowania ze względu na naturalną i ogólną tendencję do polaryzowania przeciwko sobie wrogości i przemocy ludowej lub też niepokoju państwa w przypadku kryzysu”³⁹⁸. W czasach Marka Aureliusza Cesarstwo nękały epidemie, klęski żywiołowe, wojny i konflikty wewnętrzne (przewrót za sprawą generała Kasjusza), zamieszki społeczne. Były to więc czasy sprzyjające atmosferze niechęci i wrogości wobec grup postrzeganych jako „obce” i „ekskluzywne”. „W mieście antycznym mniejszości istniały. Zarówno wówczas, gdy chodziło o ludność napływową, jak i w przypadku nawróconych na nową religię, wyłaniają się one zawsze jako wspólnoty religijne, skupione wokół bóstw cudzoziemskich w stosunku do miasta. Św. Paweł, podobnie jak Sokrates, został odrzucony przez Ateńczyków za wprowadzenie nowych bóstw, niosących przesłanie zbawienia. To

³⁹⁷ Tamże, s. 88-89.

³⁹⁸ Tamże, s. 92.

samo wyobrażenie miało jeszcze na temat chrześcijan w Lyonie w czasie prześladowań z 177 roku n.e.: to ludzie rozpowszechniający ‘nowy i cudzoziemski kult’, oparty na wierze w zmartwychwstanie”³⁹⁹.

Cytowana autorka, powołując się na Józefa Flawiusza, zwraca uwagę na wzajemne powiązania konfliktów religijnych i etnicznych: „Żołnierze, kupcy i wygnańcy przywozili ze sobą swoich bogów, a konkretnie ich święte wyobrażenia. Kaplica była punktem zbornym imigrantów, miejscem zapewniającym odniesienie konieczne do zachowania tradycji przodków dla drugiej i trzeciej generacji przybyszów. Rozprzestrzenianie się judaizmu, a następnie chrześcijaństwa szło tymi samymi drogami, jakie przebyły wcześniej wszystkie kultury orientalne, z portu do portu”⁴⁰⁰. Taki partykularyzm religijny i przywiązanie do rodzimej religii stanowiło potencjalne zarzewie konfliktów. Jeśli nowe bóstwa i religie wpisywały się w ideę politeizmu, wzbogacając jedynie lokalny panteon, to takie zachowania były akceptowane przez miejscową społeczność. Jeśli jednak nowe zwyczaje religijne nie asymilowały się z miejscowymi, czy nawet potępiały tradycyjne obrzędy, to, rzecz oczywista, musiało to zakłócić równowagę społeczną i doprowadzać do konfliktów, które w późniejszej fazie zawsze przechodzą w kryzysy społeczne na tle religijnym. Taki właśnie konflikt na tle religijnym był jednym z poważniejszych źródeł prześladowań chrześcijan i zarzutu, jaki im oficjalnie stawiano - *superstitio*, czyli „okrutny zabobon”, „zła religia”, haniebne występki.

Aby dokładnie określić znaczenie słowa *superstitio*, odwołajmy się do dzieła Ewy Wipszyckiej *Kościół w świecie późnego antyku*: „Znaczenie *superstitio* ulegało przez wieki wyraźnym zmianom: u Plauta (ok. 250-184 p.n.e.) termin ten służy do określenia czynności wróżenia; później (I w. p.n.e. do początku II w. n.e.) oznacza złą religię, odstępstwo od oficjalnej religii rzymskiej, źle pojęty i źle potraktowany kult bogów; wreszcie od początku II w. używany jest do odniesienia do religii innych ludów (lub grup), którą należy potępić i odrzucić”⁴⁰¹. Wipszycka podkreśla, że wypowiadający się przeciw „zabobonom” autorzy, tacy jak Juwenalis, Tacyt, Pliniusz, Swetoniusz, chcieli bronić *mos maiorum* (obyczaju przodków). Oprócz chrześcijan, *superstitio* wprowadzali według nich także Egipcjanie, Chaldejczycy i Żydzi. „Mianem *superstitio* objęte zostaną niektóre aspekty wierzeń celtyckich (ofiary z ludzi, wróżenie z wnętrzości ludzkich ofiar, wiara w zbliżającą się katastrofę rzymskiego panowania, zapowiedzianą przez pożar na Kapitolu). Obce kultury są więc nazywane *superstitiones* dopiero wtedy, gdy stają się niebezpieczne dla tradycyjnej

³⁹⁹ Tamże, s. 92.

⁴⁰⁰ Tamże, s. 93.

⁴⁰¹ E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994, s. 99.

społeczności rzymskiej. *Superstitio*, karykatura religii narodowej, oznacza wtedy wierzenia absurdalne i niezrozumiałe, niższego rzędu religię cudzoziemców. Owa pogarda zdradza lęk przed wszystkim, co nie zgadza się z *mos maiorum*, jest ona reakcją obronną⁴⁰². Termin *superstitio* miał działanie psychologiczne, wpływał na społeczeństwo rzymskie, powodując wrogość wobec każdego, komu taki zarzut postawiono. Należy dodać, że niektórzy apologety chrześcijańscy, na przykład Tertulian, walcząc z oskarżeniem o „zabobon”, zaczęli używać tego terminu dla określenia innych wyznań - do religii rzymskiej oraz do pogan (*superstitio Romana*, *superstitio gentilium*), udowadniając w rezultacie wrogi stosunek chrześcijaństwa do *mos maiorum*. Konflikt chrześcijan i reszty społeczeństwa rzymskiego staje się w tym świetle zrozumiały i łatwo możemy sobie wyobrazić finał tych zmagania w postaci prześladowań.

Spytajmy jednak, na jakiej podstawie chrześcijanie byli oskarżani o *superstitio*, co zdecydowało o uznaniu tego zarzutu za słuszny i powszechny? „Nie mamy wątpliwości, co zdecydowało o uznaniu chrześcijaństwa za *superstitio* i umieszczeniu w tej kategorii wraz z wierzeniami tak bardzo od niego odmiennymi. Przede wszystkim był to emocjonalny charakter tej religii, spajającej silną (żeby nie powiedzieć namiętą) więzią uczuciową ludzi z Bogiem i wyznawców między sobą. Religie tradycyjne, które realizowały się wyłącznie w kulcie, dopuszczały emocje w bardzo ograniczonym zakresie i tylko w sytuacjach wyjątkowych; generalnie traktowały je z najwyższą podejrzliwością, widząc w nich dewiację od postawy właściwej dla człowieka pobożnego, w jakimś sensie objaw choroby umysłowej. Na pewno wśród czynników kwalifikujących chrześcijaństwo jako *superstitio* było zamykanie się jego wyznawców w grupach odcinających się w sferze kultu od reszty społeczności, obrzędy wyłącznie tajemne (a więc zasadniczo odmienne niż w przypadku religii tradycyjnych, które wprowadzały misteria, ale te nigdy nie wykroczyły poza ich margines, nigdy nie stały się podstawową formą czczenia bóstw, jedynie uzupełniając kult otwarty) przy jednoczesnym aktywnym dążeniu do nawracania innych”⁴⁰³.

W czym jeszcze chrześcijanie różnili się od innych grup religijnych i co mogło mieć wpływ na wzrost nienawiści do nich? „Chrześcijanie wzbudzali potępienie i nienawiść nie tylko z racji odmienności typu religii, w równym stopniu prowokowali prześladowania przez odmowę uczestniczenia w kulcie praktykowanym przez wszystkich (z wyjątkiem Żydów) mieszkańców cywilizowanego świata. Inne nurty religijne dające się zakwalifikować jako *superstitio* nie odcinały się od udziału w nim, nie negowały istnienia bogów i potrzeby wywiązywania się z obowiązków wobec nich, chrześcijanie w tej kwestii niezmiennie

⁴⁰² Tamże.

⁴⁰³ Tamże, s. 99-100.

zachowywali konsekwencję, wyłączając się w ten sposób z czynnego życia społecznego”⁴⁰⁴. A Marek Aureliusz, przypomnijmy, uważał tych, którzy uchylali się od tego typu obowiązków, za buntowników (*Rozmyślenia* IX. 23) lub zbiegów (XI. 8-9). Alienacja chrześcijan ze społeczeństwa rzymskiego na początku pierwszego wieku przybierała radykalną postać i była bardzo kłopotliwa dla władz - przyjęcie chrztu niemal całkowicie odrywało ludzi od ich rodzin, grup zawodowych i społecznych. Dopiero z czasem „[...]chrześcijanie uczą się trudnej sztuki lawirowania i uników, która pozwoli ludziom zamożniejszym na zajmowanie poprzednio zajmowanego miejsca w społeczeństwie bez nadmiernego naruszania zasad nowej wiary”⁴⁰⁵.

Wiele elementów nowej wiary budziło niepokój tradycyjnie nastawionego społeczeństwa. Cóż mogli myśleć zatroskani codziennością, zaangażowani w politykę i starania o dobro swoich bliskich, obywatele Cesarstwa o chrześcijańskiej wizji rychłego końca świata; jak mogli oceniać skłonności ascetyczne, typowe dla gmin chrześcijańskich we wczesnym okresie ich powstawania; co sądzili o agresywnym potępianiu wielu aspektów moralnego porządku powszechnie przyjętego w rzymskim świecie? „Chrześcijaństwo stawało się z tej racji czynnikiem konfliktogennym na najniższym, podstawowym poziomie społecznej struktury: w rodzinie niełatwo było harmonijnie współżyć jej chrześcijańskim i pogańskim członkom (przypominam tekst Tertuliana). Żydowskie pochodzenie religii Chrystusowej i obecność wielu żydowskich konwertytów, stanowiących z początku grupę bardzo liczną, też nastrajały do chrześcijan niechętnie, poganie nie za wiele wiedzący o nowej religii, dość długo będą ignorować istnienie ostrego konfliktu między jej wyznawcami a Żydami”⁴⁰⁶.

Swetoniusz użył wobec religii chrześcijańskiej określenia *superstitio nova malefica*, to znaczy - „zabobon nowy i zbrodniczy”. Ilustruje ono ogólny stosunek społeczności rzymskiej do wszelkich innowacji w sferze religijnej. Znamienne, że dawne religie, nawet jeśli też były oceniane jako *superstitio*, łatwiej były przez Rzymian akceptowane. Jako zbrodnicze oceniali oni nowe, które wypierało stare. Dioklecjan w edyktie dotyczącym manichejczyków stwierdził: „bogowie nieśmiertelni raczyli w swej opatrności zarządzić, [...] aby nowa religia nie miała prawa zwalczać starej”⁴⁰⁷. Nowość chrześcijaństwa odróżniała je więc negatywnie od innych „zabobonnych” religii.

⁴⁰⁴ Tamże, s. 100.

⁴⁰⁵ Tamże.

⁴⁰⁶ Tamże.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 101.

5.2. Chrześcijaństwo a religia obywatelska

Opisując stosunek społeczeństwa rzymskiego do chrześcijan skupiłem się przede wszystkim na aspekcie religijnym. Dawniejsze opracowania podkreślały raczej wątek polityczny jako podstawowy w kwestii prześladowań. Jeśli przyjąć pierwszy punkt widzenia, to za główną przyczynę prześladowań chrześcijan należy uznać odmowę składania czci bogom, nie zaś odmowę udziału w kulcie władcy. Według tego drugiego poglądu chrześcijanie mieli odmawiać współpracy z władzą, ta zaś miała reagować represjami, patrząc na nich jak na wrogów cesarstwa. Wipszycka ocenia ten pogląd następująco: „Opinia taka bierze się z chęci zdjęcia z religii rzymskiego świata odium nietolerancyjności (i słusznie - religia rzymska była tolerancyjna, ale wobec rozmaitych wariantów swego własnego typu, Rzymianie nie chcieli natomiast akceptować postaw strukturalnie odmiennych); jest też prostą pochodną przekonania, że działania tak ważne politycznie muszą mieć polityczne podłoże, że sama religia nie może mieć dość siły, aby popchnąć do nich ludzi”⁴⁰⁸. Polityczny charakter ma także oskarżanie chrześcijan o „ateizm”, rozumiany oczywiście według ówczesnych standardów. Ateizm w starożytności (tak samo w Grecji, jak i w Rzymie) sprowadzał się do odmowy udziału w określonym kulcie, nie zaś do odrzucania wiary w boga. Argumentacja takiego oskarżenia była następująca: chrześcijanie, przez fakt nieuczestniczenia w oficjalnych kultach państwowych o charakterze religijnym, ściągali gniew bogów, a ci z kolei mścili się na całym społeczeństwie, zsyłając różnego rodzaju nieszczęścia w postaci klęsk żywiołowych, takich jak powodzie, wybuchy wulkanów, epidemie lub kary w postaci wojen. „Gdy za panowania Marka Aureliusza (161-180) nadeszły ciężkie czasy pierwszej fazy kryzysu cesarstwa, kiedy to trudne wojny na granicy wschodniej i północnej zbiegły się ze straszliwą epidemią, coraz częściej zaczęto formułować pod adresem chrześcijan zarzut ateizmu”⁴⁰⁹.

Bardzo dobitnie i klarownie opisuje oskarżenia o ateizm ks. Franciszek Drączkowski: „W religiach pogańskich istotną rolę odgrywał kult publiczny. Religijność, w ówczesnym przekonaniu, weryfikowała się przede wszystkim przez udział w uroczystościach publicznych oraz przez składanie ofiar bogom. Chrześcijanie, wyznający wiarę w jednego Boga prawdziwego, nie uczestniczyli w pogańskim kulcie publicznym. Fakt ten stał się podstawą do oskarżeń o ateizm. Jego konsekwencje były bardzo poważne. Uważano, że obrażeni bogowie zsyłają na całą społeczność kary w postaci nieurodzajów, powodzi, epidemii, klęsk

⁴⁰⁸ Tamże.

⁴⁰⁹ Tamże.

wojennych i innych nieszczęść. Każdorazowo pojawienie się tych klęsk prowokowało wystąpienia antychrześcijańskie. Zaświadcza o tym Tertulian w słowach: Jeśli Tyber zaleje mury miejskie, jeśli Nil nie wyleje na pola, jeśli niebo stanie i nie daje deszczu, jeśli ziemia się trzęsie, jeśli głód, jeśli zaraza, zaraz słysząc okrzyki: ‘chrześcijan do lwa!’ (Apologetyk 40, 2)⁴¹⁰.

Łatwo było w tej sytuacji wysuwać i inne oskarżenia, na przykład o rozpustę i związki kazirodzkie: „Styl życia chrześcijan, izolujących się od reszty społeczeństwa, stał się podstawą do rozlicznych oskarżeń i pomówień o niemoralność. Do pogan docierały szczątkowe informacje o organizowanych przez chrześcijan braterskich ucztach miłości. Przez analogię do uczt rzymskich sądzono, że spotkania te kończyły się zbiorową orgią seksualną⁴¹¹. Albo o kanibalizm: „Zasada wtajemniczenia, obowiązująca chrześcijan biorących udział w Eucharystii, nie pozwalała na przenikanie na zewnątrz informacji o jej przebiegu. Opierając się na szczątkowych wiadomościach i domysłach, interpretowano spożywanie Ciała i Krwi Syna Bożego w kategoriach uczt tiestejskich. Świadcstwo tych oskarżeń znajdujemy u Minucjusza Feliksa: ‘Wykorzystując ich (chrześcijan) nieświadomość, kładzie się przed nimi niemowlę oblepione ciastem. Oszukany tą powłoką neofita, zostaje namówiony, by zadał kilka nieszkodliwych ukłuć, przez co niewidzialnymi ranami zabija się niemowlę. Wszyscy zgromadzeni o zgrozo, liżą łakomie jego krew, i bijąc się, dzielą między siebie jego członki. Udział w takiej ofierze wprowadza ich do wspólnoty, a świadomość zbrodni zobowiązuje do zachowania tajemnicy (Oktawiusz 95)’⁴¹².

Oczywiście, także oskarżenie o burzenie rzymskiego porządku społecznego: „Struktury prawno-społeczne państwa rzymskiego sankcjonowały niewolnictwo, nienawiść, przemoc i okrucieństwo. Amfiteatr rzymski był widownią masowych rzezi. Walki gladiatorów przekształcały się w masakry i mordy tysięcy ofiar, które ginęły dla dostarczenia rozrywki żadnej krwi widowni. Widowiska teatralne przesycane były atmosferą zbrodni, okrucieństwa, zdrad małżeńskich i wulgarного erotyzmu (występy mimów). Państwo rzymskie sankcjonowało te instytucje. Organizatorami walk gladiatorских byli najczęściej sami cesarze. Opozycja chrześcijan wobec powyższych struktur była zrozumiała i uzasadniona⁴¹³. Wbrew ks. Drączkowskiemu dodajmy, że nie wobec wszystkich; religia chrześcijańska nie negowała jeszcze wówczas instytucji niewolnictwa.

⁴¹⁰ F. Drączkowski, *Patrologia*, op. cit., s. 57.

⁴¹¹ Tamże, str. 58.

⁴¹² Tamże.

⁴¹³ Tamże.

Wyżej wymienione oskarżenia nie wyczerpują wszystkich, jakie stawiano chrześcijanom. Dla przykładu, oskarżano ich o to, że są nieprzyjaciółmi rodzaju ludzkiego. Nie bez podstaw - winni byli temu poniekąd sami chrześcijanie, dosłownie podchodzący do zapowiedzi końca świata, oczekujący go za swego życia i przepowiadający wszem i wobec jej rychłe spełnienie. Była to powszechna postawa wśród pierwszych chrześcijan. Oczekując na paruzję nie zajmowali się oni zwykłą codziennością, nie wchodzili w związki małżeńskie, nie podejmowali innych obowiązków wynikających z utrzymywaniem rodziny, nie mówiąc już o obowiązkach obywatelskich. Takim zachowaniem narażali się nie tylko Rzymianom, dumnym ze swego Imperium; nawet chrześcijańscy przywódcy duchowi musieli pisać listy i upominać swoich współbraci o zaprzestaniu wygłaszania i manifestowania rychłego końca świata.

5.3. Chrześcijanie w ocenie rzymskich elit intelektualnych

Do najbardziej znanych krytyków chrześcijaństwa w czasach Marka Aureliusza należeli: Fronton z Cytry, Lukian z Samosaty i Celsus. Fronton z Cytry, zmarły ok. 175 r., filozof i retor, nauczyciel cesarza Marka Aureliusza, wygłosił w senacie mowę przeciw chrześcijanom, w której przytaczał obiegowe, wymienione już wyżej zarzuty i oskarżenia. Tekst tej mowy został spisany i rozpowszechniony. Znany był jeszcze w III wieku; później zaginął. Lukian z Samosaty, zmarły w 190 r., pochodził z Syrii północnej, był satyrykiem i filozofem. W piśmie satyrycznym *O śmierci Peregrinosa* wyśmiewa miłość braterską chrześcijan oraz ich gotowość na śmierć. Celsus był platonikiem, pochodził prawdopodobnie z Egiptu, przez pewien czas przebywał w Rzymie. Około 178 roku napisał traktat polemiczny *Prawdziwe słowo* (*Alethes logos*), w którym korzystał z Pisma św. i antychrześcijańskich pism żydowskich. Usiłował wykazać, że chrześcijanie są niebezpieczni dla społeczeństwa i państwa rzymskiego⁴¹⁴. Wymienieni filozofowie mieli znaczny wpływ na opinię cesarza o chrześcijanach. Widać na przykład wyraźne podobieństwo między pogardą Marka Aureliusza dla chrześcijańskiej gotowości na śmierć a poglądami Lukiana z Samosaty.

Spytajmy: jak przedstawiali się chrześcijanie w oczach wykształconych pogan z końca II w.? Celsus, którego dzieło pozostaje dla nas w tej kwestii podstawowym materiałem źródłowym, jest bardzo krytyczny⁴¹⁵. Trudno jednak rozstrzygnąć, na ile relacjonuje on

⁴¹⁴ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, op. cit., s. 60-61.

⁴¹⁵ Treść *Alethes logos* znamy z odpowiedzi na nie Orygenes: *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1977.

panujące opinie, a na ile na nie wpływa. Celsus uważa chrześcijaństwo za niebezpieczną sektę, głoszącą absurdalne tezy na temat boga, sprymitywizowaną odmianę platonizmu w kwestiach moralnych, zachwalającą irracjonalną postawę swoich wyznawców. Jak Bóg mógłby przyjąć ludzką postać i zgodzić się na cierpienie i poniżenie⁴¹⁶? Żadna moralna nauka chrześcijan nie jest nowa, głosił je już Platon⁴¹⁷. Julian Apostata stwierdzi później, że poza nakazem czczenia dnia świętego i wierności jednemu bogu, nie ma w dekalogu nic, co by nie było częścią ogólnoludzkiej moralności. Chrześcijaństwo jest platonizmem dla mas - to, co w ocenie Celsusa jest wadą, dla Orygenesza będzie po prostu charakterystyką chrześcijaństwa, świadczącą na jego korzyść. Chrześcijanie dokonują najważniejszego wyboru życiowego w oparciu o nieuzasadnioną wiarę. Chrześcijańska *pistis* jest przeciwieństwem greckorzymskiego *logismos*; oceniana przez myślicieli pogańskich jako „ślepa”, miała źródło w religii żydowskiej. Św. Paweł przeciwstawiał ją nauce greckich „mędrków” i to było nie do zaakceptowania przez wykształconych pogan, takich jak Lukian, Celsus czy Marek Aureliusz. Ten ostatni stwierdza, że chrześcijanie są gotowi umierać przez prosty upór (*kata psilen parataksin*), a nie racjonalne postanowienie⁴¹⁸. Chociaż nie brak im odwagi i umiarkowania, to brakuje im jednej z kardynalnych cnót - *phronesis*, rozsądku - stwierdza Galen⁴¹⁹. Kategoryczne i ostentacyjne odrzucanie wiedzy musiało się jawić ludziom wykształconym na greckiej filozofii jako skrajna postać zabobonu, coś jak odrzucanie medycyny na korzyść znachorstwa⁴²⁰. Należy jednak zaznaczyć, że już w połowie II w. część chrześcijan podjęła polemikę z taką krytyką, odwołując się do wartości głoszonych przez pogański rozum, a piszący sto lat później Orygenes był równie wielkim wrogiem „ślepej wiary”, co Celsus, i w dyskusji z nim wykorzystał wszystkie narzędzia pogańskiej logiki⁴²¹. Jego dzieło stanowi najdalej idącą próbę pogodzenia chrześcijańskiej wiary z pogańską wiedzą, przyjmuje platoński obraz świata i platońską koncepcję duszy, stosuje alegoryczną interpretację Pisma Św., odchodząc niekiedy od chrześcijańskiej ortodoksji na tyle, że dla niektórych jego współwyznawców oznaczało to już herezję⁴²².

⁴¹⁶ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 5, 2. Dodds zauważa, że samo zejście bóstwa na ziemię, a nawet śmierć boga to nie jest coś całkiem obcego pogańskim wierzeniom; dostrzega jednak istotne różnice; por. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo...*, *op. cit.*, s. 114, przyp. 45.

⁴¹⁷ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 1, 4; 7, 58.

⁴¹⁸ *Rozmyślenia*, 11, 3.

⁴¹⁹ Por. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo...*, *op. cit.*, s. 115 n.

⁴²⁰ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 3, 75.

⁴²¹ Na marginesie jedynie warto zaznaczyć, że pod koniec epoki starożytnej sytuacja się odwróciła - to poganie coraz silniej zawierzali dawnym autorytetom, podczas gdy chrześcijanie starali się racjonalnie uzasadniać swoją wiarę.

⁴²² Za heretyckie uznano część tez Orygenesza oficjalnie w 543 r. w edyktie Justyniana.

Ten intelektualizm pojawi się w chrześcijaństwie dopiero w III w. Marek Aureliusz nie miał jeszcze do czynienia z taką formą nowej wiary. Jego ocena musiała być podobna do tej, jaką zaprezentował Celsus.

Jednym z oskarżycieli chrześcijan był nauczyciel Marka Aureliusza, Fronton, któremu cesarz-filozof dziękuje za wielki trud dydaktyczny w *Rozmyślaniach*: „Frontonowi zawdzięczam uświadomienie, jak okropna jest zawiść, chytrość i obłuda, towarzyszące tyranii, i jak w ogóle ci, co zwą się u nas szlachetnie urodzonymi, jakoś niezbyt szlachetnie postępują”⁴²³. Fronton w taki sposób opisuje w jednym z listów chrześcijańską mszę: „W ten sposób wywraca się i gaśnie zdradliwe światło, a wtedy w bezwstydnym ciemnościach sploty ciał się toczą w niewypowiedzianych namiętnościach, jak kto kogo dopadł”⁴²⁴. W liście nie ma konkretnych informacji co do daty, miejsca zebrania i świadka, który mógłby potwierdzić takie potworne rozpasanie czy wręcz orgie seksualne. Wątpliwe też jest, aby Fronton, nie będąc chrześcijaninem, mógł sam uczestniczyć w jakichkolwiek obrzędach chrześcijańskich.

Jak podaje ks. Franciszek Drączkowski, w II wieku pojawiły się pisma filozofów i retorów pogańskich atakujące i wyśmiewające chrześcijaństwo. Zarówno tego typu postawy, jak i inne, często zmyślane, powstałe wskutek niezrozumienia religii chrześcijańskiej, wykorzystywali pisarze pogańscy, przeciwnicy chrześcijaństwa. Mieli oni duży wpływ na kształtowanie opinii publicznej z racji swojego autorytetu wśród elity rzymskiej, senatu, a nawet u samego cesarza. Dlatego tak ważną rolę odgrywali apologety chrześcijańscy, którzy starali się bronić w swoich wystąpieniach chrześcijan, wykazując niedorzeczność i absurdalność oskarżeń. Wyjaśniali oni na przykład na czym polega wiara w jednego Boga i dlaczego odrzucają kult pogański.

5.4. Apologety w polemice z oskarżeniami

Apologety wyjaśniali, że odrzucenie kultu pogańskiego jest wymogiem przyjmowanego przez chrześcijan monoteizmu, zabraniającego czcić innych bogów. Wskazywali na absurdalność politeizmu oraz na niemoralność jego zasad zawartych w mitach i legendach. „Wykazywali, że tylko chrześcijanie posiadają pełnię prawdy o Bogu, ponieważ Boski Logos, Jezus Chrystus, uosobiona mądrość Boża, zstąpił na ziemię i objawił ją swym uczniom. Chrześcijaństwo nieporównywalnie przewyższa religie pogańskie i filozofię grecką, która jest w posiadaniu tylko części prawdy. Uzasadniali prawdę o bóstwie Chrystusa i

⁴²³ *Rozmyślania*, I. 11.

⁴²⁴ Zob. P.P. Verbraken, *Ojcowie Kościoła*, op. cit., s. 39.

zmartwychwstaniu ciał. [...] Opisując spotkania eucharystyczne, wskazywali na bezpodstawność i absurdalność zarzutów dotyczących rzekomej rozpusty i kanibalizmu chrześcijan. Podkreślali świętość i wzniosłość życia wyznawców Chrystusa, opartego na zasadach miłości braterskiej i sprawiedliwości społecznej. [...] Apologeci wykazywali, że chrześcijaństwo jest siłą zdolną naprawić panujący chaos oraz wprowadzić ład i porządek moralny w społeczeństwie. Chrześcijanie są lojalni wobec władzy, płacą podatki oraz modlą się za rządzącymi i panującymi. Adresatami apologii byli często cesarze i przedstawiciele senatu rzymskiego. [...] Odpowiadając na zarzuty Żydów, apologeci wykazywali, że zapowiedziany w Starym Testamencie Mesjasz, przyszedł na świat w osobie Jezusa z Nazaretu i potwierdził swe posłannictwo cudami i prorocत्वami, ustanawiając Nowe Przymierze w miejsce starego”⁴²⁵.

Apologeci, których warto w tym miejscu wymienić z imienia, żyli i tworzyli w wiekach II-IV: Kwadratus - zmarł w pierwszej poł. II w.; Arystydes z Aten - zmarł w II w.; Aryston z Pelli - zmarł w pierwszej poł. II w.; Justyn - zmarł ok. 165 r.; Tacjan - zmarł w drugiej poł. II w.; Atenagoras z Aten - zmarł w drugiej poł. II w.; Teofil z Antiochii - zmarł ok. 185 r.; Meliton z Sardes - zmarł przed 190 r.; Hermiasz - żył w II/III w. Wszyscy oni byli pochodzenia greckiego. Ponadto byli też apologeci piszący po grecku, tacy jak: Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Euzebiusz z Cezarei, Atanazy Wielki, Teodoret z Cyru, oraz apologeci łacinscy, tacy jak Minucjusz Feliks - żył w II/III w.; Tertulian - zmarł ok. 220 r.; Cyprian - zmarł w 258 r.; Arnobiusz Starszy - zmarł ok. 327 r.; Laktancjusz - zmarł w ok. 325 r.

Jak widać, wielu spośród przedstawionych żyło w czasach nas najbardziej interesujących, czyli w II w., i przesyłało swoje apologie cesarzom z tego okresu - Antoninom, w tym samemu Markowi Aureliuszowi. W swoich pismach apologeci odrzucali oszczerstwa pogan, wskazywali na monoteizm jako jedyną prawdę o Bogu i bronili nauki o zmartwychwstaniu. Pokazywali ponadto, że pogańska filozofia uwikłana jest w błędy, których chrześcijaństwo nie popełnia, gdyż w Chrystusie objawił się na ziemi boski Logos - rozum. Swoimi wystąpieniami wywierali apologeci znaczny wpływ na wykształconych pogan, a więc trafiali do tych warstw, które wcześniej były raczej zamknięte na nową wiarę. Starali się udowodnić, stosując odpowiednie filozoficzne metody (logikę), podstawowe prawdy chrześcijańskie, takie jak miłość bliźniego, przepowiednię przyjścia Chrystusa, połączenie

⁴²⁵ F. Drączkowski, *Patrologia, op. cit.*, s. 61-62.

Starego i Nowego Testamentu, dowody cudów Chrystusa. Przyswoili chrześcijaństwu oręż rozumu.

Pierwszym i najstarszym apologetą chrześcijańskim był Kwadratus, żyjący na przełomie I i II w., który wręczył *Apologię* cesarzowi Hadrianowi ok. 117-138 r. Z fragmentu *Apologii* podanego przez Euzebiusza wiemy, że potwierdzał on przyjście Mesjasza Jezusa Chrystusa i podawał dowody jego działalności, między innymi poprzez liczne cuda, uzdrowienia i wskrzeszania zmarłych, którzy, jak podawał, żyli do ówczesnych czasów. Arystydes z Aten, podobnie jak Kwadratus, żył w II w., i również on wręczył swą *Apologię* cesarzowi Hadrianowi. Jak podaje ks. Drączkowski, Arystydes w swojej *Apologii* nie odnosi się do konkretnych zarzutów, lecz „Koncentruje się głównie na wykazaniu wyższości chrześcijaństwa nad innymi religiami oraz przedstawieniu wzniosłości i świętości życia chrześcijan. Ludzi współczesnych, ze względu na wyznawaną religię, dzieli na cztery kategorie, którymi są: barbarzyńcy, Grecy, żydzi i chrześcijanie”⁴²⁶. Arystydes uważa, że barbarzyńcy „pobłądzili”, czcząc „stworzenia zamiast Stwórcę”, podobnie Grecy, wprowadzając wiele bóstw, jedne rodzaju męskiego, inne żeńskiego, bez wzajemnego powiązania i bez logiki, za to w wielkim chaosie. Żydów natomiast uważa za najbliższych prawdy, bo czczą Stwórcę, nie zaś jego dzieła, ale i ich religia nie jest taka, jak powinna, bo poprzez swoje zasady modlą się jedynie do anioła, nie zaś do samego Boga. Arystydes stwierdza: „Nie mam co do tego żadnej wątpliwości, że świat istnieje tylko dzięki modlitwie chrześcijan”⁴²⁷.

Aryston z Pelli to kolejny apologeta chrześcijański, który realizował obronę chrześcijan przed judaizmem. *Apologię* swą napisał ok. 140 r. w formie dialogu zatytułowanego *Dialog między Jazonem i Papiskusem*, w którym „wykazuje, że proroctwa Starego Testamentu spełniły się w osobie Jezusa Chrystusa”⁴²⁸.

Warto w tym miejscu wspomnieć o wyjątkowym apologecie z czasów Marka Aureliusza św. Justynie (zmarł ok. 165 roku jako męczennik za wiarę chrześcijańską). Był filozofem poszukującym *prawdziwej filozofii*. Jak podaje autor *Patrologii*: „Przedstawiciel stoicyzmu rozczarował go milczeniem na temat istoty Boga: [...] Momentem przełomowym było spotkanie z tajemniczym starcem nad brzegiem morza, który wyłożył mu zasady ‘filozofii prawdziwej’ - nauki chrześcijańskiej”⁴²⁹. Od tej pory zaczął swoimi filozoficznymi metodami udowadniać prawdziwość religii chrześcijańskiej. Napisał między innymi *Dialog z*

⁴²⁶ Tamże, s. 63.

⁴²⁷ Tamże, s. 66.

⁴²⁸ Tamże.

⁴²⁹ Tamże, s. 67.

Żydem Tryfonem, w którym, podobnie jak Aryston, udowadniał spełnienie proroctw Starego Testamentu w osobie Jezusa Chrystusa oraz wskazywał religię chrześcijańską jako kontynuację Prawa Mojżeszowego. Jako filozof o tendencjach platońskich i stoickich udowadniał, za pomocą terminów filozoficznych i logicznego myślenia, że chrześcijaństwo jest jedyną prawdziwą filozofią, za co oddał życie. Justyn napisał jeszcze przynajmniej dwie inne apologie. Adresatem pierwszej był cesarz Antonin Pius, a więc poprzednik Marka Aureliusza, a adresatem drugiej był senat rzymski. Na uwagę zasługuje szczególnie fakt określenia istoty Boga w duchu filozofii stoickiej. Bóg przedstawiony jest jako Logos, a nasiona Logosu „zostały rozsiane są na całą ludzkość”⁴³⁰, przez co na przykład Heraklit, Sokrates, Muzoniusz posiadali te elementy Logosu, co pozwala uznać ich za wczesnych przedstawicieli religii chrześcijańskiej. Widoczna jest też filozoficzna linia obrony przed atakami ze strony przeciwników chrześcijaństwa, konkretnie przeciw atakom Krescensa. Justyn uważa, że skoro Krescens nie posiadał nauki chrześcijan, nie może zajmować żadnego stanowiska w tej sprawie. Jeżeli zaś posiadał wiedzę chrześcijan, a mimo tego dalej atakuje niedorzecznie i bezpodstawnie, oznacza to, że niczego nie rozumiał i że nie jest przyjacielem mądrości i jego umiłowanie prawdy jest pozorne. Jeszcze gorzej, jeśli posiadał wiedzę chrześcijan i jest być może chrześcijaninem, a występuje przeciw nim dla zmylenia podejrzenia.

Św. Justyn skazany został na śmierć wraz ze swoimi towarzyszami z rozkazu prefekta Rzymu Rustyka około roku 165. Jego proces to najważniejsze świadectwo relacji pogaństwa z chrześcijaństwem w tej epoce. Źródłem są dla nas *Akta męczeńskie św. Justyna i towarzyszy* (*Martyrium s. Justini et sociorum*) - podwójnie ważne świadectwo ze względu na fakt, że Junius Rustykus był nauczycielem Marka Aureliusza, który go w dodatku bardzo lubił i wychwalał, a nawet traktował jako wzór do naśladowania. To właśnie temu nauczycielowi nasz bohater poświęcił wiele miejsca w swoich *Rozmyślaniach*, w ks. I wskazał go jako tego, który pielęgnował jego charakter. Proces Justyna to w pewnym sensie przykład dysputy filozofii z religią, starej cywilizacji z nową.

Oto w jaki sposób Rustykus prowadził proces: „Gdy stanęli przed trybunałem, odezwał się prefekt do Justyna: ‘Przede wszystkim uznaj bogów i bądź posłuszny cesarzom’. Justyn odpowiedział: ‘Nic naganego ani zasługującego na potępienie nie ma w tym, jeśli się słucha przykazań Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa’. Prefekt Rustykus rzekł: ‘Jakich ty nauk jesteś zwolennikiem?’ Justyn odpowiedział: ‘Wszystkie ja wprowadzić nauki starałem się

⁴³⁰ Tamże, s. 70.

poznać, przystąpiłem zaś do prawdziwych nauk chrześcijan, aczkolwiek one nie znajdują uznania tych, co się w błędnych obracają zapatrywaniach’. Prefekt Rustykus rzekł: ‘Te ci się podobają nauki, nieszczęsny człowiecze?’ Justyn odpowiedział: ‘Tak jest, albowiem uznaję je zgodnie z prawdziwym dogmatem’. Prefekt Rustykus rzekł: ‘Jaki to dogmat?’ Justyn odpowiedział: ‘Że czcimy Boga chrześcijan, który, jak to uznajemy, jest Jeden od samego początku, jest Stworzycielem i Twórcą wszelkiego stworzenia, widzialnego i niewidzialnego. Czcimy Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, o którym prorocy przepowiedzieli, że przyjdzie do rodzaju ludzkiego jako zbawienia Herold i Nauczyciel znakomitych nauk uczniów. Jam tylko człowiek, więc wiem, że słowa moje nędzne w porównaniu z Jego Bóstwem nieskończonym i przyznaję, że tutaj potrzeba proroczej jakiejś potęgi. Albowiem o Nim, o którym co dopiero powiedziałem, że jest Synem Bożym, mówiły proroctwa i wiem, że z dawien dawna prorocy przepowiadali przyjście Jego do ludzi’. Prefekt Rustykus rzekł: ‘Gdzie się odbywają wasze zebrania?’ Justyn odpowiedział: ‘Tam, gdzie każdy chce i może. Czy ty może myślisz, że my wszyscy w jednym się zbieramy miejscu? Tak nie jest. Albowiem Boga chrześcijan żadne nie obejmuje miejsce; nie, On jest niewidzialny, przepełnia niebo i ziemię i wierni wszędzie mu cześć i chwałę oddają’. Prefekt Rustykus rzekł: ‘Powiedz, gdzie się odbywają wasze zebrania i w którym miejscu zgromadzasz uczniów swoich?’ Justyn odpowiedział: ‘Mieszkam w pobliżu niejakiego Marcina, obok łaźni tymjotyńskich, i to przez cały ten czas, a przebywam w Rzymie obecnie po raz drugi. Żadnego innego miejsca zebrań nie znam, tylko tamto. Jeśli kto z dobrej woli przybywał do mnie, dzieliłem się z nim nauką prawdy’. Rustykus rzekł: ‘A zatem po prostu jesteś chrześcijaninem?’ Justyn odpowiedział: ‘Tak, jestem chrześcijaninem’.

Prefekt rzekł do Charytona: ‘I ty mi powiedz, Charytonie, czy i ty jesteś chrześcijaninem?’ Charyton odpowiedział: ‘Jestem chrześcijaninem z rozkazu Bożego’. Prefekt Rustykus rzekł do Charyty: ‘A ty co mówisz Charyto?’ Charyta odpowiedziała: ‘Jestem chrześcijanką z łaski Bożej’. Rustykus rzekł do Euelpistos: ‘A ty, kto jesteś?’ Euelpistos, niewolnik cesarski, odpowiedział: ‘I ja jestem chrześcijaninem, wyzwolonym z niewoli przez Chrystusa, i tę samą żywię nadzieję, dzięki łasce Chrystusowej’. Prefekt Rustykus rzekł do Hieraxa: ‘Czy i ty jesteś chrześcijaninem?’ Hierax odpowiedział: ‘Tak, jestem chrześcijaninem. Tego samego Boga bowiem czczę i Jemu się kłaniam’. Prefekt Rustykus rzekł: ‘Czy Justyn was porobił chrześcijanami?’ Hierax odpowiedział: ‘Chrześcijaninem byłem i będę’. Pajon zaś, który tam stał, odezwał się: ‘Ja także jestem chrześcijaninem’. Prefekt Rustykus rzekł: ‘Kto był twoim nauczycielem?’ Pajon odpowiedział: ‘Od rodziców naszych przejęliśmy to wspaniałe wyznanie’. Euelpistos odezwał

się: 'Justyna nauk wprowadzie chętnie słuchałem, ale to spuścizna po rodzicach, że jestem chrześcijaninem'. Prefekt Rustykus rzekł: 'Gdzie są twoi rodzice?' Euelpistos odpowiedział: 'W Kapadocji'. Rustykus rzekł do Hieraxa: 'A twoi rodzice gdzie się znajdują?' On zaś taką dał odpowiedź: 'Prawdziwym ojcem moim jest Chrystus, a matką wiara w Niego. Ziemscy zaś moi rodzice pomarli, zresztą zaś przeprowadziłem się z Ikonion frygijskiego i tutaj przybyłem'. Prefekt Rustykus rzekł do Liberiana: 'Co ty powiadasz? Czy jesteś chrześcijaninem? Czy i ty bezbożnikiem?' Liberian odpowiedział: 'I ja jestem chrześcijaninem, albowiem cześć składam i kłaniam się jednemu prawdziwemu Bogu'. Prefekt zwraca się do Justyna: 'Słuchaj, ty, coś podobno taki wymowny i co sądzisz, że posiadasz prawdziwą naukę! Jeśli cię ubiczują, a potem głowę ci zetną, czy wierzysz, że się dostaniesz do nieba?' Justyn odpowiedział: 'Żywię nadzieję, że posiadę dary Jego, jeśli to przecierpię. Wiem przecie, że wszyscy, co takie właśnie życie wiedli, mają zapewniony charyzmat Boży aż do końca świata wszystkiego'. Prefekt Rustykus rzekł: 'A zatem przypuszczasz, że wstąpisz w niebiosa, by jakąś nagrodę odebrać?' Justyn odpowiedział: 'To nie jest przypuszczenie, ale wiem i mam zupełną pewność'. Prefekt Rustykus rzekł: 'Przejdźmy wreszcie do tego, o co się rozchodzi i co nieuniknione. A więc przystąpcie wszyscy razem i zgodnie złożcie bogom ofiarę'. Justyn odpowiedział: 'Żaden człowiek, który ma zdrowy rozum nie przerzuca się z pobożności w bezbożność'. Prefekt Rustykus rzekł: 'Jeśli nie usłuchacie, pójdziecie na męki bez litości'. Justyn odpowiedział: 'To nasze pożądanie cierpieć męki dla Pana naszego Jezusa Chrystusa. Stąd bowiem spłynie na nas zbawienie i ufność wobec strasznego i świat cały obejmującego trybunału Pana i Zbawiciela naszego'. Tak samo również odpowiedzieli wszyscy inni męczennicy: 'Rób co chcesz. Jesteśmy bowiem chrześcijanie i bożyszczom ofiar nie składamy'. Prefekt Rustykus taki wydał wyrok: 'Ci, którzy nie chcieli ofiary złożyć bogom i usłuchać rozkazu Samowładcy, mają być ubiczowani i odprowadzeni na karę ścięcia, zgodnie z prawami'.'⁴³¹

Zgodnie z ówczesnym prawem proces mógł rozpocząć się w trybie skargowym, zgłoszonym przez oskarżyciela. Nie mógł być rozpatrywany w trybie anonimowym. Według sugestii autorów opracowania *Ojcowie żywi IX* proces ów został przeprowadzony z oskarżenia o nielegalne zgromadzenie. Oskarżycielem najprawdopodobniej był cynicki filozof Krescens. Samo oskarżenie o chrześcijaństwo (*nomen Christianum*) groziło śmiercią, a więc przyznanie się do bycia chrześcijaninem wystarczało do wydania takiego wyroku. Jednak prefekt Rustykus, uzyskawszy od Justyna i jego towarzyszy przyznanie się do zarzucanej „zbrodni”,

⁴³¹ F. Drączkowski, *Patrologia, op. cit.*, s. 49-52.

dał im szansę ratunku, żądając od nich oddania czci bogom (rzymskim). Można to uznać za proceduralną niekonsekwencję w prowadzeniu śledztwa, spowodowaną szlachetnymi intencjami - gdyby któryś spośród oskarżonych oddał cześć bogom rzymskim, wówczas Rustykus uzyskałby pretekst do uwolnienia go.

Warto zauważyć, że Rustykus podczas procesu nie wychodzi ani na chwilę z roli urzędnika. Nie wdaje się z oskarżonymi w dyskusję o prawdziwości ich wiary. Nie traktuje też Justyna jako partnera do filozoficznych czy teologicznych rozważań, choć skądinąd wiemy, że Justyn miał okazję zapoznać się z różnymi szkołami filozoficznymi, kiedy poszukiwał prawdziwego boga: „Otóż ja sam byłem zwolennikiem Platona i słyszałem oszczerstwa miotane na chrześcijan, lecz gdy widziałem, jak oni bez trwogi szli na śmierć i na wszystko, co nazywa się strasznym, zrozumiałem, że to rzecz niemożliwa, by ich życie płynęło w niegodności i umiłowaniu rozkoszy. Któryż to bowiem miłośnik rozkoszy, któryż rozpustnik i ten, kto lubi ludzkie mięso, mógłby zdobyć się na to, by biec na spotkanie śmierci mającej go pozbawić tych wszystkich pożądanych przyjemności?”⁴³² Nawet uwagi o Bogu - stwórcy świata i wizji pośmiertnej wiecznej nagrody nie prowokują Rustyka do podjęcia dialogu z Justynem. Prefekt zachowuje się do końca jak urzędnik cesarski, ograniczając się jedynie do zadawania przewidzianych procedurą sądową pytań. W istocie, pogaństwo pod koniec II w. nie ma zamiaru dyskutować z chrześcijaństwem i nie traktuje tej religii jako uczestnika jakiegokolwiek dyskursu. Wykształcony na platonizmie Justyn w najmniejszym stopniu nie sprowokował Rustyka do teologicznej polemiki. Rustyk ani na chwilę nie wyszedł z roli przedstawiciela władzy.

Analogia do postawy Marka Aureliusza nasuwa się tutaj w sposób oczywisty. Cesarz-filozof, kiedy wymagały tego obowiązki państwowe, był zawsze Cezarem, „przywódcą stada”, filozofem pozostając dla siebie samego. A Rustyka traktował jak najlepszego nauczyciela i wzór do naśladowania we wszystkim. Oto, jak go przedstawia w *Rozmyśleniach*: „Rustykowi zawdzięczam zrozumienie potrzeby poprawy i pielęgnowania charakteru. I uchronienie się przed ambicją błyszczenia w sofistyce, i brak chęci do pisania rozpraw teoretycznych lub układania mów nawołujących do cnoty, lub przedstawiania się w sposób chełpliwy za człowieka świętobliwego czy też dobrodzieja. I unikanie retoryczności, poetyczności i wyszukanego dowcipu. I niechodzenie w domu w stroju uroczystym, i pod innymi względami niewykraczanie przeciw prostocie. I sztukę pisania listów prostych, takich, jak on sam na przykład napisał z Sinuessy do matki mojej. I pojednawcze usposobienie, i

⁴³² E. Wipszycka, M. Starowieyski, *Ojcowie żywi IX*, op. cit., s. 208 n.

wyrozumiałość wobec tych, którzy mię czymś zgniewali i obrazili, jeżeli tylko zechcieli sami błąd swój poznać. I sztukę czytania dokładnego, a nie zadowolenia się czytaniem pobieżnym. I niezbyt łatwe nastawianie ucha plotkarzom. I poznanie wykładów Epikteta, których mi udzielił z własnej ksiąźnicy”⁴³³.

Ten dziękczynny wiersz cesarza-filozofa, złożony ulubionemu filozofowi, Rustykowi, przepełniony wieloma szlachetnymi sformułowaniami, skłania nas do upatrywania w prefekcie Juniuszu Rustykusie kogoś najbardziej szlachetnego. Jak można pogodzić ten obraz z jego postawą urzędnika podczas procesu? Powołajmy się jeszcze raz na autorów opracowania *Ojcowie żywi*: „Przed sądem staje filozof, który życie poświęcił na szukanie prawdy i przerzucanie mostów między chrześcijaństwem a światem pogańskim. Można by więc spodziewać się, że osobowość oskarżonego wpłynie na ton przewodu. Nic podobnego. Ten, któremu Marek Aureliusz zawdzięcza pielęgnowanie charakteru, zgodne usposobienie i wyrozumiałość, a więc człowiek z pewnością nietuzinkowy, okazuje względem podsądnych bezwzględność [...]. Dla pogańskiej elity umysłowej chrześcijanie są godnymi pogardy szaleńcami, niegodnymi dyskusji. Rodzące się chrześcijaństwo czerpie garściami z kultury pogańskiej, poganie nie są zdolni dostrzec niczego wartościowego w chrześcijaństwie”⁴³⁴. Trzeba będzie jeszcze ponad stu lat i olbrzymiej pracy apologetycznej, aby wykształcone elity społeczeństwa rzymskiego dostrzegły w chrześcijaństwie idee warte polemiki.

Pisma i nauki Justyna stanowiły dopiero początek tej drogi. Pozostawił on po sobie dwa dzieła: *Apologia skierowana do cesarza i przeciw poganom i Żydom* oraz *Dialog z Żydem Tryfonem*. W czasach Marka Aureliusza, jako chrześcijański apologeta, opisał między innymi szczegółowo przebieg Mszy świętej i sens Eucharystii, tekst ten odnajdujemy w książce *Ojcowie Kościoła*. Jak można się domyślać, św. Justyn chciał w ten sposób odeprzeć liczne ataki na chrześcijan, oszczerstwa i oskarżenia o zbrodnicze praktyki na tle seksualnym, obyczajowym, jakie rzekomo miały miejsce podczas zgromadzeń chrześcijańskich.

Kolejnym apologetą o filozoficznym wykształceniu był Tacjan, który urodził się około 130 r. W swych pismach udawadniał wyższość Mojżesza nad wszystkimi innymi bóstwami greckimi, twierdząc, że był najstarszy i wszystkie inne greckie filozofie mogły zaledwie od niego czerpać. Podnosił też kwestie fałszywych oskarżeń o kanibalizm i niemoralność. Bronił chrześcijan, twierdząc, że to Grecy czynią takie zgorszenia podczas swych misterii. Pełniąc wolę Bożą (jak sam podkreślał), prowadził bardzo ascetyczny tryb życia, jednocześnie gotowy do dyskusji na temat najważniejszych dogmatów.

⁴³³ *Rozmyślania*, I. 7.

⁴³⁴ E. Wipszycka, M. Starowieyski, *Ojcowie żywi IX*, op. cit., s. 210.

Tacjan, chociaż żył w czasach panowania Marka Aureliusza, nie skierował do cesarza swej apologii. Przesłał ją natomiast Markowi inny znany apologeta, Atenagoras z Aten. Napisał ją około roku 177 w formie mowy publicznej. *Prośba za chrześcijanami* adresowana była do cesarzy: Marka Aureliusza oraz jego syna (następcy Marka) Kommodusa. W piśmie tym obala oskarżenia o ateizm, kanibalizm, związki kazirodcze. Przedstawia następującą argumentację: „Chrześcijanie, odrzucając politeizm, przyjmują wiarę w jednego Boga, niestworzonego, niewidzialnego, niezmiennego, nie podlegającego doznaniom. Nie są więc ateistami, lecz monoteistami, tak jak wielcy greccy filozofowie, np. Pitagoras, Platon i stoicy; filozofowie zbliżają się do Boga na podstawie domysłów i rozumowania; chrześcijanie otrzymali pełnię prawdy objawionej przez Boga, za pośrednictwem natchnionych przez Ducha Świętego proroków; ich wiedza o Bogu swą doskonałością i czystością przewyższa wszystkie nauki filozofów. [...] Oskarżenie o kanibalizm jest niedorzeczne w stosunku do ludzi, którzy nie potrafią patrzeć na śmierć gladiatorów i za zbrodnię poczytują działania mające wywołać sztuczne poronienie; chrześcijanie wierzący w zmartwychwstanie ciał, nie mogą zjadać tego, co w przyszłości ma powrócić do życia”⁴³⁵. Natomiast zarzut o związki kazirodcze jest wyrazem nienawiści wobec chrześcijan: „Historia wykazuje, że cnota była zawsze prześladowana; chrześcijanom nie wolno nawet w myślach grzeszyć przeciw czystości. Chrześcijańska nauka o małżeństwie i dziewictwie wykazuje, jak wielką czią i szacunkiem cieszy się u nich czystość”⁴³⁶. We wnioskach końcowych apologeta zwraca się do cesarzy: Marka Aureliusza i jego syna Kommodusa bardzo emocjonalnie w następujący sposób: „Wy zaś, którzy z natury i przez wychowanie jesteście pod każdym względem ludźmi uczciwymi, umiarkowanymi i zasługującymi na sprawowanie władzy cesarskiej, skńcie mi na znak aprobaty waszą królewską głowę, bo odparłem zarzuty i dowiodłem, iż jesteście pobożni, uczciwi i skromni w duszach naszych. Bo jacy ludzie zasługują, aby otrzymać to, o co proszą, bardziej niż my, którzy zanosimy modły za waszą władzę, aby zgodnie z najwyższą sprawiedliwością syn po ojcu dziedziczył panowanie, aby władza wasza rozszerzała się i rosła, a wszyscy ludzie byli wam poddani? Stanowi to pożytek i dla nas, byśmy mogli wieść życie w spokoju i bezpieczeństwie, gorliwie wypełniając wszelkie polecenia”⁴³⁷. W dalszej części apologii Atenagoras pisze - jakże inaczej niż Marek Aureliusz w *Rozmyślaniach* (XII. 29) - że szczęście człowiek może znaleźć w życiu przyszłym, po zmartwychwstaniu. Apologia Atenagorasa to zapewne jeden ważniejszych dokumentów

⁴³⁵ F. Drączkowski, *Patrologia*, op. cit., s. 74-75.

⁴³⁶ Tamże, s. 75.

⁴³⁷ Tamże, s. 75-76.

przydatnych w naszych dociekaniach nad postawą Marka Aureliusza w stosunku do chrześcijan.

Kolejnym chrześcijańskim pisarzem, który skierował list do cesarza Marka Aureliusza, był Meliton z Sardes, który napisał około 170 roku *Apologię*, a dowiadujemy się o niej od Euzebiusza. Na co zwraca uwagę w swoim liście do cesarza Meliton? Otóż podkreśla, że chrześcijanie i cesarstwo nie tylko wzajemnie się nie wykluczają, lecz nawet wzajemnie się uzupełniają. Istota tego wzajemnego współistnienia polega na tym, że od czasów cesarza Augusta, to jest od początków chrześcijaństwa, „wzrastała wielkość i świetność potęgi Rzymu” (HE IV 26,7). Dalszy rozwój chrześcijaństwa wróży błogosławieństwo i pomyślność Cesarstwu Rzymskiemu⁴³⁸.

Ostatnim apologetą, o którym tu wspomnę, jest Tertulian. Quiuntus Septimius Florens Tertulianus urodził się około 155 r. w Kartaginie. Jako bardzo dobrze wykształcony retor, prawnik i filozof, pozostawił po sobie stosunkowo dużo dzieł, w tym apologetycznych. Posiadając dużą wiedzę oraz praktykę prawniczą, w swoich apologiach zwracał uwagę na sprzeczność rzymskiej procedury sądowej z rozsądkiem i z zasadami sprawiedliwości. Uważał, że poganie potępiają chrześcijaństwo, którego w ogóle nie znają. Odpierając oszczerstwa kierowane przeciwko chrześcijanom, wskazywał na o wiele gorsze czyny pogan. Obalał istnienie bogów pogan jako wymyślonych przez ludzi. Tertulian próbował dowieść sprzeczności rozpraw sądowych wobec chrześcijan z rzymską procedurą sądową: „Tak więc nawet w postępowaniu w stosunku do nas nie działacie podług formalności procesu kryminalnego, ponieważ względem innych złoczyńców, kiedy zaprzeczają, stosujecie tortury, by wymusić przyznanie się, a jedynie przy chrześcijanach stosujecie to samo, ale w tym celu, by wymusić zaprzeczenie. A przecież, gdyby przestępstwem było być chrześcijaninem, to my wypieralibyśmy się, wy zaś zmuszalibyście nas torturami do przyznania się. Bo z pewnością wtedy bylibyście tego zdania, że trzeba tokiem bolesnych przesłuchań wydostać przyznanie się do zbrodni właśnie dlatego, że bylibyście przekonani, iż dopuszczano się jej przez przyznanie się do tego imienia (chrześcijanin); tak postąpilibyście wy, którzy dzisiaj z mordercy, aczkolwiek przyznał się do zbrodni i wy wiecie, co za mord popełnił, staracie się mimo to wydostać torturami i ustalić przebieg zbrodni. Ponieważ z powodu przyznania się do tego nazwiska wy z góry przyjmujecie istnienie zbrodni, to tym więcej jest to przewrotnością z waszej strony, jeśli przez tortury zmuszacie nas do odstąpienia od wyznania, byśmy wyparłszy się imienia wyrzekli się również i zbrodni, o których wy przez nasze przyznanie

⁴³⁸ Zob. tamże, s. 79-80.

się do imienia byliście przekonani. [...] Ktoś zawoła: 'Jestem chrześcijaninem'. Mówi, kim jest. Ty chcesz słyszeć, kim on nie jest. Wy, przedstawiciele trybunału, którego zadaniem szukanie prawdy, pragniecie usilnie tylko od nas samych usłyszeć kłamstwo. 'Tym jestem - powiada - za kim szukasz, czy jestem. Dlaczego znęcasz się nade mną, bym wyznał coś przeciwnego? Ja przyznaję się, a ty na tortury mnie dajesz? Co byś robił, gdybym się wypierał?' Oczywiście – kiedy inni przeczą, nie tak łatwo dajecie im wiarę: nam, gdybyśmy nieprawdę powiedzieli wierzycie natychmiast”⁴³⁹. Tertulian udowadniał że „Chrześcijanie są lojalnymi obywatelami państwa rzymskiego, którzy modlą się za cesarzy, państwo i urzędy rzymskie. Pod koniec wypowiada słowa, które stały się słynne: 'Nic jednak nie pomoże wszelka wasza więcej niż wyszukana srogość. Jest raczej propagandą dla naszego stowarzyszenia. Jest nas coraz więcej, ilekroć kosicie nas: nasieniem jest krew chrześcijan (*Semen est sanguis christianorum*) (50,13)”⁴⁴⁰. Tertulian nawiązywał też w swoich apologiach do roli Żydów, twierdząc, „że Stary Zakon wypełnił już swoją misję i powinien ustąpić miejsca Nowemu Zakonowi – głoszącemu miłość. Chrystus jest zapowiedzianym Mesjaszem; Jego łaski mogą dostąpić także poganie”⁴⁴¹.

Jaka była intencja owych apologii? Spośród wszystkich przytoczonych przeze mnie apologii szczególne wrażenie robi list Atenagorasa z Aten do cesarza Marka Aureliusza i Kommodusa, w którym stara się rozwiać wątpliwości co do lojalności chrześcijan wobec władzy: chrześcijanie modlić się mieli za pomyślność władców i Rzymu. Meliton z Sardes podkreśla zaś, że od cesarza Augusta, to jest od początku chrześcijaństwa, wzrastała potęga Rzymu, z czego (w domyśle) chrześcijanie są dumni. Mamy wreszcie bardzo wymowne zdanie Arystydesa w liście skierowanym do Hadriana, że świat istnieje dzięki modlitwie chrześcijan.

Jaki był skutek owych pism? Nie wiemy nic o reakcji czy odpowiedzi cesarza. Widzimy jednak, że niezaprzeczalnym skutkiem działalności apologetów było wyjście chrześcijaństwa z podziemia na scenę debat publicznych. Stało się to konieczne za sprawą wystąpień oficjalnych krytyków i przeciwników chrześcijaństwa, takich jak Fronton z Cytry, Celsus, Lukian z Samosaty. Zarówno ci wymienieni, jak i inni, mniej znani, wpływali swymi wystąpieniami na opinię publiczną, a w przypadku Frontona moc oddziaływania jego oceny była jeszcze większa, gdyż miał on wpływ na najwyższych przedstawicieli Imperium, z cesarzem włącznie. Sprowokowani obrońcy nowej religii musieli odpierać zarzuty,

⁴³⁹ Tamże, s. 128-130.

⁴⁴⁰ Tamże, s. 130.

⁴⁴¹ Tamże, s. 131.

oszczerstwa i wyjaśniać dogmaty wiary chrześcijańskiej. Tak na przykład, na pismo Celsusa *Słowo prawdy*, oczerniające i ośmieszające chrześcijan, zareagował Orygenes w traktacie polemicznym *Przeciw Celsusowi*. Z drugiej strony, takie zaangażowanie przedstawicieli elity rzymskiej w polemikę z chrześcijaństwem dowodzi rozwoju chrześcijaństwa i zwiększającego się znaczenia tej religii w Imperium Rzymskim - zapewne również wśród samych elit. Dzięki owej publicznej debacie znamy zarówno zarzuty wobec chrześcijan, jak i linię obrony oraz argumentację samych chrześcijan.

6. Rola Marka Aureliusza w prześladowaniach chrześcijan

Uczonych zainteresowanych postacią cesarza-filozofa zawsze frapowało pytanie o jego osobistą odpowiedzialność za prześladowania chrześcijan, które miały miejsce za jego rządów. Szczególnie, kiedy uwzględni się wielką tolerancję Marka Aureliusza dla obcych tradycji religijnych i jego głęboką pobożność jako człowieka i władcy.

Dokładny przebieg wydarzeń w Rzymie, Azji i Lyonie nie jest w pełni znany, podobnie jak to, czy cesarz był głębiej zaangażowany w śledztwa, jakie wtedy prowadzono, w procesy i egzekucje⁴⁴². Wiemy, że Marek Aureliusz nie tolerował sytuacji, kiedy prefekt Miasta (tzn. Rzymu) sam decydował o skazaniu kogoś na śmierć⁴⁴³, nie wiemy jednak, czy wyrok na Justynie był takim właśnie przypadkiem. Badacze są przekonani, że Marek musiał słyszeć o tym chrześcijańskim „filozofie”, który nauczał w Rzymie i prowadził polemikę z cynikiem Krescensem. Grimal przypuszcza nawet, że Marek pragnął być może uniewinnienia Justyna, ale nie chciał jednocześnie podważać wyroku swojego przyjaciela, Rustyka, którego mianował niedawno prefektem⁴⁴⁴. Jeszcze mniej wiemy o stosunku Marka do wydarzeń w Pergamonie i Smyrnie. Tamtejszy biskup, Meliton, napisał do cesarza skargę na nowe dekrety, deklarujące ściganie z urzędu chrześcijaństwa i traktowanie go jak zbrodni⁴⁴⁵. Przepisy te były prawdopodobnie artykułem dodanym do edyktu nowego zarządcy prowincji. Marek ich zapewne nie znał, skoro biskup napisał do niego skargę, i należy sądzić, że sam postępował w tej kwestii podobnie jak Hadrian i Antonin, to znaczy nie ścigał chrześcijan z urzędu (choć obowiązywało prawo Trajana), a jedynie w wypadku poważnego i jawnego oskarżenia, którego autor odpowiadał karnie, jeśli oskarżenie się nie potwierdziło. Nie wiemy,

⁴⁴² Zob. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 291.

⁴⁴³ HCR, *Marcus Antoninus*, 23, 1.

⁴⁴⁴ Zob. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 292.

⁴⁴⁵ Zob. M. Sordi, *I nuovi decreti di Marco Aurelio contro i Cristiani*, „Studi Romani”, IX, 1961, s. 365-378; cyt. za: P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit.

niestety, jaką odpowiedź dał cesarz biskupowi. W przypadku wydarzeń w Lyonie wiemy, że Marek, w instrukcji skierowanej do namiestnika prowincji, rozkazał oszczędzić tych oskarżonych, którzy zgodziliby się wyrzec chrześcijaństwa. Takie są znane nam fakty; natomiast oceny różnią się już diametralnie. Spróbujmy zatem spojrzeć na tę kwestię w świetle wszystkich dotychczasowych ustaleń, ostateczne wnioski zachowując do *Zakończenia*.

Po pierwsze, Marek Aureliusz był kontynuatorem polityki swoich poprzedników, Antoninów, także w szczegółowej kwestii stosunku do chrześcijan. Po drugie, nie żywił sympatii do chrześcijan. Potwierdzenie obu tych tez odnajdziemy w *Rozmyślaniach*.

Kontynuacja polityki Antoninów była konsekwencją wielkiego podziwu i ogromnego strumienia pochwał, jakie cesarz przełał swojemu „ojcu” i poprzednikowi, Antoninowi Piusowi⁴⁴⁶. Trzymanie się tradycji i niechęć do rewolucyjnych reform były bardzo ważnym elementem stylu rządzenia Marka Aureliusza.

Jeśli chodzi o drugi wątek, mianowicie brak sympatii do chrześcijan, to na jego potwierdzenie mamy w *Rozmyślaniach* nieliczne, ale znaczące uwagi. W ks. XI czytamy: „Jakaż to jest dusza gotowa, gdy już zajdzie potrzeba odłączenia się od ciała, albo zgasnąć, albo rozproszyć się, albo dalej trwać! Byle ta gotowość szła z własnego postanowienia, nie przez prosty upór, jak u chrześcijan, ale w sposób rozumny i poważny, i tak, by innego mogła przekonać, bez maski tragicznej”⁴⁴⁷. Jak widać, cesarz miał za złe chrześcijanom trwanie przy swojej wierze, określając taki upór jako nierozumny. W ich postawie na procesach doszukiwał się zapewne przejawu pychy czy buty, którą, sam wychowany w greckiej tradycji cnót charakteru, postrzegał jako *hybris*. Miał także zupełnie inną wizję odejścia z tego świata, inną wizję stosunku człowieka do śmierci.

Z tego jednak nie wynika, że musiał być prześladowcą chrześcijan. Gdyby cesarz żywił wrogość wobec chrześcijan, to z pewnością poświęciłby na te zagadnienia więcej miejsca w swoich *Rozmyślaniach*. Jego dzieło ma wręcz przeciwny wydźwięk - jest przepełnione miłością, braterstwem, sprawiedliwością, roztropnością, działaniem zgodnym z naturą; słowem: wszelkimi wartościami, jakie wypływały z jego stanowiska filozoficznego. Podkreślmy jednak: nie ma tam miejsca dla chrześcijaństwa, Marek Aureliusz nie poświęca tej religii większej uwagi.

⁴⁴⁶ *Rozmyślania*, I. 16.

⁴⁴⁷ *Rozmyślania*, XI. 3.

Sam był głęboko religijny. Jego religijność przejawiała się także w stosunku do bliźnich: „Ludzie istnieją dla siebie nawzajem, albo więc ich pouczaj, albo znoś”⁴⁴⁸. W doktrynie stoickiej idea miłości bliźniego opierała się na pokrewieństwie istot obdarzonych rozumem; na wspólnym uczestnictwie ludzi w dramacie, którego autorem jest Przeznaczenie; na wspólnym obywatelstwie w państwie, jakim jest kosmos. Czy Marek Aureliusz uważał chrześcijan za godnych uczestników tej wspólnoty?

Opisałem przykłady okrutnych mordów i prześladowań chrześcijan za jego panowania. Starałem się wyjaśnić, jak do takich przypadków dochodziło i jakie mogły być ich przyczyny. Aby naświetlić okoliczności z tym związane, opisałem historyczne fakty z tego okresu, czyli donosy, procesy, prześladowania, stosunek społeczeństwa rzymskiego do chrześcijan. Wskazałem także na pewne uwarunkowania prawne, społeczne i religijne, które mają duże znaczenie dla zbadania naszego zagadnienia, w szczególności w odniesieniu do interesujących nas czasów panowania Marka Aureliusza. Przebadałem również poglądy religijne cesarza-filozofa i starałem się wyciągnąć wnioski z pewnych podobieństw między stoicką koncepcją człowieka a przesłaniem religii chrześcijańskiej. Co z tego wynika?

Można uznać ponad wszelką wątpliwość, że Marek Aureliusz wiedział o prześladowaniach chrześcijan, ale czy pozwala nam to na jednoznaczną ocenę jego postawy? Zauważmy na jego korzyść, że Marek Aureliusz, w przeciwieństwie do Nerona czy Dioklecjana, nie był w późniejszej tradycji chrześcijańskiej postrzegany jako „zły cesarz”. Chrześcijańscy pisarze, adresujący do niego swoje apologie, zapewniając o swojej lojalności wobec władzy, widzieli chyba jakiś sens zwracania się do cesarza w tej sprawie oraz żywili pewną nadzieję na zmianę jego polityki wobec Kościoła. Jeśli chcemy - przynajmniej w części - uwolnić naszego bohatera od odpowiedzialności za prześladowania chrześcijan, musimy odpowiedzieć na pytanie: kto faktycznie i bezpośrednio za nie odpowiadał?

W przywołanym przez Marie-Francoise Baslez liście Tertulian zwraca się z apelem do gubernatorów o powstrzymanie rozwścieczonego tłumu, który, jego zdaniem, sam feruje wyroki. Czy w istocie to tłum podejmował owe decyzje? Przyznajmy, że wyłaniałby się z tego mizerny obraz Cesarstwa jako rządów ochlokracji, a nie rządów prawa. Wyłaniałby się z tego również zły wizerunek cesarza, który nie panuje nad swoim Imperium. Zacytujmy jednak dzieło Altanera i Stuibera: „Pierwsi cesarze II w. czynili co prawda starania, aby pohamować nienawiść podburzonego ludu, ale wysłuchiwali oskarżeń wnoszonych w sposób formalny i ferowali wyroki skazujące na podstawie przypisania komuś samego miana

⁴⁴⁸ *Rozmyślenia*, VIII. 59; por. IV. 4, VI. 39; VII. 26, 65; IX. 27; XI. 18.

chrześcijanina (*nomen christianum*). Cesarz Marek Aureliusz wydał w 176 r. reskrypt, który zabraniał wprowadzania nowych religii i bez trudu można go było odnieść do chrześcijan⁴⁴⁹. Tertulian słusznie określił to mianem „działania połowicznego”. W zachowaniu Marka Aureliusza widzimy kontynuację zachowawczej linii jego poprzedników, z nastawieniem na nieszkodzenie i niepogarszanie sytuacji chrześcijan, ale też niepoprawianie jej w żadnym elemencie. Dostrzegalny jest zatem brak jakiegokolwiek przełomu, zarówno w kierunku pozytywnym, jak i negatywnym. Dla apologetów, oczekujących od cesarza-filozofa zrozumienia ich argumentów i zdecydowanej poprawy sytuacji prawnej prześladowanych chrześcijan, Marek Aureliusz, co prawda, nie jawi się jako prześladowca, ale zapewne jest równocześnie sporym rozczarowaniem.

Zaś dla kogoś, kto chciałby dziś zrozumieć jego postawę, pogodzić jego filozoficzne poglądy z praktyką sprawowania władzy, Marek Aureliusz okazuje się postacią trudną do jednoznacznego ocenienia. Był to zapewne poważny problem samego Marka Aureliusza, który nie był pewny, czy ma być bardziej filozofem, potrafiącym rozwiązywać trudne problemy życiowe, czy władcą zarządzającym państwem i dbać o interesy Imperium. Potwierdzeniem właśnie takiej oceny mogą być *Rozmyślenia*, z których przebija często rezygnacja, dystans do samego siebie: „Wnet nas wszystkich pokryje ziemia. Następnie i ona ulegnie przemianie. I owe rzeczy ulegną przemianie nieskończonej. Następnie znowu nieskończonej. A kto się zastanawia nad falowaniem i szybkością zmian i przemian, gardzić będzie wszystkim, co śmiertelne”⁴⁵⁰. Z drugiej strony, Marek zawsze mobilizuje się do pracy na rzecz wspólnoty. Taki był nasz bohater - pełen wewnętrznych dylematów moralnych, daleki od zdecydowanej postawy reformatorskiej: „Wszechświata przyczyna - to potok rwący; wszystko unosi. Jak marne są te istotki ludzkie, te, które zajmują się sprawami społecznymi i - jak sądzą - postępują filozoficznie! Jak bez znaczenia! A więc, człowiecze: czyn to, czego w tej chwili wymaga natura. Gdy ci to będzie dane, dąż naprzód, a nie oglądaj się na to, czy ktoś o tym będzie wiedział. Nie spodziewaj się nadejścia rzeczypospolitej Platońskiej. Lecz bądź zadowolony, jeżeli choć krok robisz najmniejszy. I tego bądź przekonania, że w tym wypadku nic nie jest małe. Któż może zmienić zasady ludzkie? A bez zmiany zasad, czegoż innego można się spodziewać, jak nie służalczej niewoli ludzi, którzy jęczą, a pozoru cię słuchają?”⁴⁵¹. Markowi zarzucano nawet, że swoją powściągliwością wobec chrześcijan rozpoczął proces rozpadu Imperium. Wielu uczonych, toczących spory o

⁴⁴⁹ Zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, op. cit., s. 123.

⁴⁵⁰ *Rozmyślenia*, IX. 28.

⁴⁵¹ *Rozmyślenia*, IX. 29.

przyczyny rozpadu Imperium, powołuje się właśnie na motyw upadku starożytnych cnót, spowodowany szerzeniem się chrześcijaństwa. Jednym z takich historyków był Edward Gibbon, który uważał, że proces rozpadu Imperium rozpoczął się właśnie za czasów Marka Aureliusza, a wynikał z rozwoju chrześcijaństwa.

Sam Marek Aureliusz, jak się wydaje, nie miał złudzeń, że stworzy Platońską *Kallipolis*; wiedział, że żadne ziemskie państwo nie będzie idealne, a on sam może w tym kierunku robić tylko tyle, ile jest w mocy człowieka - zabawki w rękach Losu. Jego jedynym zadaniem jako władcy jest dbać o jedność wspólnoty, o jej właściwe relacje z bóstwami, o sprawiedliwość w jej ramach. Jak z tej perspektywy mógł oceniać działania niewielkiej sekty, odmawiającej udziału w tym dziele, pragnącej pozostać na uboczu nie tylko wielkiej polityki, ale też wszelkich spraw związanych z ziemskim życiem i obywatelskimi obowiązkami? Ocenimy to w *Zakończeniu*.

ZAKOŃCZENIE

Bogdan Burliga w przywoływanym już w mojej pracy artykule *The emperor's old clothes: Marcus Aurelius' attitude towards the christians again* wyraża opinię, że Marek Aureliusz nie zasłużył na miano prześladowcy chrześcijan, ale oczywiście jest też, że nie miał dla nich szacunku i pozostawał ślepy na ich prześladowania - chrześcijanie nie liczyli się po prostu w jego imperialnych planach⁴⁵². Jeżeli za aluzje do chrześcijan uznać fragmenty I.6, III.16, VII.68, VIII.48, VIII.51 *Rozmyślań*⁴⁵³, to trzeba stwierdzić, że Marek uważał chrześcijan za kuglarzy, bezbożników, zdrajców ojczyzny, ukrywających się ze swoimi zabobonnymi obrzędami. Podobieństwa między jego etyką a nauką chrześcijańską są pozorne, stoicyzm Marka miał charakter skrajnie indywidualistyczny, los innych był mu w zasadzie obojętny, ponieważ ludzi to bezsilne istoty w obliczu wyroków losu⁴⁵⁴. Chrześcijanom należy się sprawiedliwość, ale to oznacza sprawiedliwą karę za występki przeciw wspólnotce.

Opinia Burligi idzie, moim zdaniem, za daleko w ocenie postawy moralnej Marka Aureliusza. To nie w wyznawanych przez niego stoickich zasadach upatrywałbym źródeł jego nastawienia do chrześcijan. Przypomnijmy, że Marek naprawdę brzydził się okrucieństwem i pogardzał zdzieniem, jakie obserwował u mas. Los ludzi męczonych na arenie nigdy nie był mu obojętny. Ale niewątpliwie uważał chrześcijan za sektę świadomie odmawiającą udziału w powszechnym porządku społecznym, podważającą religijne *status quo*, zagrażającą utrzymaniu Pax Romana⁴⁵⁵. Marek Aureliusz sam wypełniał wszystkie obowiązki religijne nałożone na obywatela Rzymu - składał ofiary publiczne i oddawał cześć tym spośród swoich poprzedników, których cenił. Traktował religię obywatelską jako niezwykle ważne spoiwo społeczne, dążył do ujednolicenia kultu w jego podstawowych formach w całym imperium i pod tym tylko warunkiem dopuszczał istnienie kultów lokalnych. Przy tym określenie „dopuszczał” błędnie sugeruje, że chodzi o jakieś tolerancyjne ich znoszenie, tymczasem Marek miał pełny szacunek dla wszelkich odmian religijnego kultu. Natomiast chrześcijanie uparcie odmawiali uczestnictwa w takim kompromisie, ściągając na siebie oskarżenia o ateizm i odpowiedzialność za kary zsyłane przez bogów na całą społeczność (takie, jak klęski żywiołowe). Z historycznego punktu widzenia można jednak ocenić, że ten rygorystyczny monoteizm, który był przyczyną ich prześladowań w III w., stał się fundamentem

⁴⁵² B. Burliga, *The emperor's...*, *op. cit.*, s. 165.

⁴⁵³ Tamże, s. 155.

⁴⁵⁴ *Rozmyślenia*, VII. 3.

⁴⁵⁵ Por. J.M. Rist, *Religijność Marka Aureliusza...*, *op. cit.*, s. 135.

ostatecznego zwycięstwa Kościoła w wieku IV⁴⁵⁶. W pogańskiej religii nie było już siły, która potrafiłaby na nowo zjednoczyć społeczeństwo, próba narzucenia jej przez Juliana Apostatę nie powiodła się.

Należy zauważyć, że chrześcijaństwo w I i II w. jawi się jako nowa siła, rewolucja o charakterze kulturowym, religijnym i ideologicznym. Nie było to może jeszcze czytelne dla pogan, ale ci, którzy przyjmowali nową wiarę chcieli żyć zupełnie inaczej niż reszta społeczeństwa. Ta nowa siła oferowała przede wszystkim miłość zamiast siły i wojny. Ale jednocześnie odwracała się od spraw ziemskich, od państwa i władzy, czekając z nadzieją na koniec tego świata. Taka idea zbawienia obca była nie tylko kulturze grecko-rzymskiej, nie godzili się na nią również wyznawcy judaizmu, wierzący w zbawienie narodu wybranego, a w Mesjaszu upatrujący wybawcy z konkretnej, politycznej niewoli. Tak więc, chociaż chrześcijaństwo wywodzi się historycznie z judaizmu, chociaż odwołuje się do Starego Testamentu, to w ramach tej religii jest herezją. Było to przyczyną konfliktów, o których pisałem w rozdziale III.

Nie mogło też chrześcijaństwo spotkać się z przychylnością społeczeństwa rzymskiego. Imperium, zaangażowane w pierwszych dwóch wiekach naszej ery w realizację idei Pax Romana, nie mogło sobie pozwolić na wzrastanie w siłę religii tak jawnie odrzucającej państwo, podboje i władzę. Chrześcijaństwo nie popadłoby w konflikt z Rzymem tylko wtedy, gdyby dało się wchłonąć w jego polityczne i religijne struktury - a tego chrześcijanie nie chcieli. Dwadzieścia lat rządów Marka Aureliusza upłynęło na ciągłych wojnach, nawet swoje *Rozmyślenia* pisał on w obozach wojskowych, nie w salach cesarskiego pałacu. Jego działania polityczne podporządkowane były idei wszechobejmującego imperium, wprowadzającego „rządy rozumu” na jak największym obszarze i wobec jak największej liczby poddanych. W tej polityce nie było miejsca na wyjątki, bo chociaż Marek nie wierzył w „państwo Platona”, to jednocześnie pragnął państwa rozumnego, zgodnego z naturą, realizującego boski porządek i sprawiedliwość. Nasz bohater uważał się za „przywódcę w stadzie”, kogoś odpowiedzialnego za powierzony mu przez naturę lud, strażnika praw, tradycji, właściwych relacji poddanych z bogami⁴⁵⁷. Chrześcijanie nie chcieli się w ten plan wpisywać, a nawet więcej: „W istocie, zagrożenie bezpieczeństwa państwa leżało w przesłaniu chrześcijańskim jako takim, właśnie w jego najbardziej charakterystycznym i najbardziej dla wielu zachęcającym aspekcie. Odmowa uznania boskości imperatora implikowała wyodrębnienie sfery *sacrum* i *profanum*, rozróżnienie

⁴⁵⁶ Por. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo...*, op. cit., s. 124 n.

⁴⁵⁷ Por. *Rozmyślenia*, IV. 45, 46, 48, 51; V. 3, 8, 9; X. 6.

nieznane w świecie antycznym, dla którego te dwie sfery były ściśle splecione. Uderzało to w same podstawy ideologiczne, na jakich zasadzała się polityczna i społeczna organizacja wielorasowego cesarstwa rzymskiego. To odrzucenie było uzasadnione przez wywyższenie krzyża Chrystusa, co samo w sobie było skandalem i szaleństwem jako wyniesienie człowieka skazanego i ukaranego w sposób najbardziej hańbiący⁴⁵⁸. Czymś równie niesłychanym, jak pisze Ruggiero, była kontestacja ustanowionego porządku w imię ideału powszechnego braterstwa⁴⁵⁹.

Stosunek Marka Aureliusza do religii w ogóle i obrzędów ilustruje jego zachowanie przed drugą wyprawą germańską. Marek dopełnił wtedy starożytnego i niemal zapomnianego rytuału Fecjałów, którym należało poprzedzić wypowiedzenie wojny, aby odbyła się ona zgodnie z prawem boskim. To przykład jego upodobania do archaizowania, a zarazem bardzo surowego szacunku dla tradycji. Marek miał też olbrzymi szacunek dla wszelkich form religijności i od młodości przejawiał ciekawość w tej kwestii, interesując się lokalnymi ceremoniami i świętymi tekstami⁴⁶⁰. Jako władca sprowadzał obcych kapłanów i kazał odprawiać rytuały, które miały zapewnić opiekę bogów, uchronić kraj przed zarazą czy pomóc wygrać bitwę⁴⁶¹. Marek miał jednak zaufanie tylko do tradycyjnych i dawnych rytuałów, nie zaś do nowinek i samozwańczych cudotwórców. Wierzył także w prorocze sny, bo było to uznanym zwyczajem, a w dodatku sam, jak sądził, doświadczył w młodości proroctwa we śnie, które się sprawdziło⁴⁶². Jego stosunek do religii nie był stosunkiem władcy, który w religii widzi jedynie narzędzie spajania społeczeństwa i wpływania na poddanych. Był człowiekiem naprawdę wierzącym w możliwość kontaktu z bóstwem, a społeczeństwo pojmował jako wspólnotę ludzi i bogów. Pragnął, aby pod jego rządami była ona jak najdoskonalsza, wolna od niesprawiedliwości, zgodna z rozsądną naturą. Bogowie przemawiają do rozumu, który jest w nas. Każda wspólnota opiera się na łączących ją więzach - bogowie się nami opiekują, a my jesteśmy im winni cześć. Religia - każda tradycja religijna usankcjonowana w społeczności - jest najwłaściwszą formą relacji człowieka z bóstwem. Odmowa zaś modlenia się do bogów i składania im ofiar była dla Marka bezbożnością.

Tak oceniał postawę chrześcijan - jako odcinanie się od wspólnoty, bunt, który stanowi zgubny przykład i zasługuje na najsurowszą karę. Istniało prawo - potwierdzone

⁴⁵⁸ F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan*, przeł. E. Łukaszyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 8.

⁴⁵⁹ Tamże, s. 9.

⁴⁶⁰ Por. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 282.

⁴⁶¹ *HCR, Marcus Antoninus*, 13, 1.

⁴⁶² Tamże, 5, 2.

przez Marka reskryptem - karzące zesłaniem lub śmiercią, w zależności od stanu winowajcy, za wprowadzanie nowych praktyk religijnych, mogących wzbudzić lęk w chwiejnych duszach⁴⁶³. Nie wiadomo jednak, czy ten reskrypt Marka odnosił się konkretnie do chrześcijan; tych oskarżano przede wszystkim o bezbożne i barbarzyńskie obrzędy, tajemne msze, absurdałne wierzenia w zmartwychwstanie ciał i lepszy los po śmierci, pogardę dla świata doczesnego, w tym - przede wszystkim - do obowiązków społecznych⁴⁶⁴.

Rządy Marka Aureliusza, jak wielokrotnie wspominałem, charakteryzuje kontynuacja polityki Antoninów. Jednak były one o tyle trudne, że przypadły na okres narastających problemów społeczno-politycznych. I o ile Marek poradził sobie z zagrożeniami zewnętrznymi oraz buntem Awidiusza Kasjusza, o tyle zabrakło mu odwagi wprowadzania rewolucyjnych reform. Nie można go w tym względzie porównać do cesarza Hadriana, uznawanego za najlepszego administratora w historii cesarstwa⁴⁶⁵, mimo że Marek podziwiał go i pragnął naśladować. Jedną z takich utrwalonych, a złych tendencji, której Marek nie powstrzymał, było zróżnicowanie odpowiedzialności karnej obywateli w zależności od ich stanu społecznego. *Honestiores* i *humiliores* byli karani inaczej, a przywileje, którymi niegdyś cieszyli się (przynajmniej w teorii, jak pisze Ziółkowski) wszyscy obywatele rzymscy, za czasów Antoninów przysługiwały jedynie tym pierwszym⁴⁶⁶. Tylko *honestiores* byli zwolnieni od tortur w śledztwie, chłosty, zesłania do kopalń, ukrzyżowania czy rzucania na arenę; karę śmierci mógł wobec nich zastosować tylko trybunał cesarski. Chrześcijanie w większości należeli do grupy *humiliores*, czyż nie jest zatem winą Marka, że ginęli w tak okrutny sposób? Powiedzmy uczciwie: do pewnego stopnia tak. Właśnie o tyle, że nie chciał on wprowadzać żadnych radykalnych reform w dziedzinie prawa i żadnych rewolucji w sferze społecznej. Stoicyzm cesarza okazał się w tym wypadku nad miarę konserwatywny. Mimo osobistej niechęci do wszelkiego okrucieństwa, mimo pogardy dla barbarzyńskich upodobań tłumu, Marek nie odważył się ani na zniesienie niewolnictwa, ani na zakazanie walk gladiatorów, ani na zmianę prawa dopuszczającego torturowanie oskarżonych *humiliores* i rzucanie ich na arenę. Nie wierzył, aby można było zmienić ludzką naturę, to znaczy, aby większość ludzi była w stanie postępować rozumnie i wyrzekła się niskich instynktów. Tłum potrzebuje krwawych widowisk, żadne rządy filozofów tego nie zmieniają.

Ten elitaryzm stawia Marka na antypodach nauki głoszonej przez chrześcijaństwo i - jak się okazało - to nie on miał rację w tym sporze. Można zmienić ludzkie obyczaje, trzeba

⁴⁶³ *Digesta*, XLVIII. 34.

⁴⁶⁴ Por. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, op. cit., s. 294.

⁴⁶⁵ Por. F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan*, op. cit., s. 12.

⁴⁶⁶ Zob. A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, op. cit., s. 491.

mieć jednak odwagę zmieniać prawa, porzucać stare tradycje, przełamywać uprzedzenia. I nie wolno błędnie utożsamiać tego, co „zgodne z naturą”, z tym, co po prostu zastane i odziedziczone po przodkach. Chrześcijaństwo wykazało się taką odwagą. Marek zdziwiłby się, gdyby mógł zobaczyć, jak potoczą się losy Rzymu i że przetrwa on nie dzięki zachowanym tradycjom, ale dzięki witalności nowej religii, której wyznawcami Marek pogardzał. Po śmierci Marka następuje powolny proces upadku imperium, a jedną z przyczyn było z pewnością ustanowienie jako następcy tronu człowieka, który się do tego nie nadawał - synowi Marka Aureliusza, Kommodusowi, brakowało wszystkich cnót, w które bogaty był jego ojciec.

Przedstawiłem przed chwilą słabe strony rządów Marka Aureliusza; zasugerowałem, na ile - i pod jakim względem - można go czynić odpowiedzialnym za los prześladowanych chrześcijan. Przytoczę teraz argumenty przemawiające na jego korzyść.

Marek nie inicjował żadnych prześladowań. W stosunku do chrześcijan postępował zgodnie z prawem wprowadzonym przez Trajana, nakazującym karać za *nomen Christianum* tylko w sytuacji uzasadnionego i nie anonimowego oskarżenia. Zaprzeczenie ze strony oskarżonego, potwierdzone oddaniem czci bogom lub cesarzowi, wystarczało do jego uniewinnienia. Sam nie domagał się okrutnych kar dla tych, którzy nie wyrzekli się chrześcijaństwa. O wyznawcach nowej religii miał takie samo zdanie, jak współcześni mu rzymscy intelektualiści - że są bezbożni, bo odmawiają wypełniania religijnych obowiązków każdego obywatela; że wierzą w rzeczy absurdalne, takie jak zmartwychwstanie ciał i zbawienie w innym świecie, co jest wiarą prostaczków; że trwają w swych zabobonach z bezrozumnego uporu, w którym jest mnóstwo grzesznej pychy; że wyrzekają się uczestnictwa w obywatelskiej wspólnotcie, nie przyjmując urzędów i odmawiając służby wojskowej; że uprawiają swoje obrzędy w skrytości, jak przestępcy. Jednym słowem - że z punktu widzenia władcy stanowią poważne zagrożenie i zły przykład dla innych. A takie postępowanie należy surowo i sprawiedliwie ukarać, jeśli zostało udowodnione i jeśli winni nie wykażą woli poprawy.

Jako władca wymierzający sprawiedliwość, starał się Marek stosować zasady stoickiej filozofii. Uważał, że potrafi odróżnić to, co ważne dla duszy, od tego, co związane z bytem materialnym; że potrafi uwzględniać w ocenie innych ludzi wartość ich czynów dla świata, dla państwa i dla indywiduum. Zdawał sobie sprawę, że pewne sprawy zależą od decyzji ludzi, ale inne są po prostu wyrokiem losu. Uważał, że większość ludzi nie wie, co należy czynić, aby było to rozumne i zgodne z naturą. A samego siebie uważał Marek za władcę mądrego i zdolnego do właściwego osądu rzeczy, wydarzeń i działań oraz potrafiącego

właściwie się do nich odnieść⁴⁶⁷. A w obliczu niewiedzy i błędów innego człowieka cesarz stwierdza: „Ale ja wiem dobrze i dlatego zachowuję się wobec niego życzliwie i sprawiedliwie, stosownie do naturalnego prawa współżycia”⁴⁶⁸. Markowi nie był obojętny los ludzi błędzących, takich jak chrześcijanie. Chciał być wobec nich sprawiedliwy według prawa natury.

Marek Aureliusz, tak jak nie mógł znać przyszłości, tak nie mógł też mieć innego zdania o chrześcijanach w swoich czasach. Argumenty apologetów - jeśli Marek je w ogóle znał, nie słyszymy bowiem o żadnych jego odpowiedziach na listy obrońców chrześcijaństwa - nie mogły trafić mu do przekonania. Były jeszcze wtedy zbyt naiwne w próbach pogodzenia faktycznego społecznego „eskapizmu” chrześcijan z rzekomym posłuszeństwem wobec cesarskiej władzy, brakowało im racjonalnego uzasadnienia, które wprowadzi do apologetyki dopiero szkoła aleksandryjska. Domagały się tolerancji dla zjawiska, które wykraczało poza obowiązujące normy prawne i powszechne religijne przekonania. Chrześcijaństwo przyjmie zresztą wiele wieków później podobną postawę wobec herezji i niezgodnych z Biblią twierdzeń laickich nauk przyrodniczych - będzie im wybaczać, ale nie będzie tolerować ich wyznawania i głoszenia⁴⁶⁹. Jak bowiem można tolerować coś, co stanowi śmiertelne zagrożenie dla istniejącego porządku?

Marek Aureliusz wierzył w Rzym jako wspólnotę zdolną objąć wszystkich ludzi, wszechświatowe królestwo rozumu. Musiał sobie zdawać sprawę z tego, że jego istnienie zależy od mądrości i zdolności władcy, a więc, że nie będzie to państwo wieczyste. Starał się jednak zapewnić jego trwanie podczas swoich rządów. I w tym królestwie nie widział miejsca dla społeczności, które nie chciały tego rozumnego porządku uznać.

⁴⁶⁷ *Rozmyślania*, III. 11.

⁴⁶⁸ Tamże.

⁴⁶⁹ Por. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, *op. cit.*, s. 196.

BIBLIOGRAFIA:

- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia*, przeł. P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990.
- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 1987.
- Araszkiewicz M., Chyła K., Dzierwa I., Kogut M., Kolber J., Kubiak M., Papień S., Szeląg T., Święcicka-Wystrychowska P., *Prawo rzymskie*, Kantor Wydawniczy „Zakamycze”, Kraków 2004.
- Asmis E., *Stoicyzm Marka Aureliusza*, przeł. M. Polakowski, w: *Teoria i praktyka polityczna Marka Aureliusza*, red. K. Marulewska, Seria „Idee i ludzie”, Tom 2, Wydawnictwo Teologia Polityczna i Centrum Europejskie Natolin, Warszawa 2010, s. 7-42.
- Baslez M.-F., *Prześladowania w starożytności. Ofiary. Bohaterowie. Męczennicy*, przeł. E. Łukaszyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- Bindley T.H., *The Epistle of the Gallic Churches*, London 1900.
- Birley A., *Mark Aurel. Kaiser und Philosoph*, Verlag C.H. Beck, Munchen 1987.
- Birley A.R., *Marcus Aurelius. A Biography*, London-New York 2000.
- Budzanowska-Weglenda D., *Sztuka życia według Marka Aureliusza*, Wydawnictwo naukowe UKSW, Warszawa 2016.
- Burliga B., *The emperor's old clothes: Marcus Aurelius' attitude towards the christians again*, „Studia Elbląskie”, tom 12, 2011, s. 149-168.
- Christensen J., *Esej o jedności filozofii stoickiej*, przeł. M. Bardel, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.
- Collin J., *L'empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177*, Rudolf Habel Verlag, Bonn 1964.
- Cooper J. M., *Knowledge, nature and the ancient philosophy*, Princeton University Press Princeton and Oxford 2004.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. I: *Grecja i Rzym*, przeł. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998.
- Dailly R., van Effenterre H., *Le cas Marc Aurèle. Essai de psychosomatique historique*, „Revue des études anciennes”, t. LVI, 1954, s. 347-365.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1988.
- Dodds E. R., *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, przeł. J. Partyka, Wydawnictwo Homini, Kraków 2004.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Wydawnictwo Diecezji Pelpińskiej Bernardinum, Lublin 1998.
- Fuller B. A. G., *Filozofia starożytna i średniowieczna*, przeł. Z. Glinka, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1963.
- Gaius, *Instytucje* przeł. C. Kunderewicz, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1982.
- Gajda J., *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.
- Giliberti G., *Idea cesarstwa i stoickiego kosmopolis w Rozmyślaniach Marka Aureliusza*, przeł. M. Dorenda, w: *Teoria i praktyka...*, op. cit., s. 95-111.

- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Grimal P., *Marek Aureliusz*, przeł. A. Łukaszewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
- Guz T., *Zum Gottesbegriff G.W.F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers. Eine metaphysische Untersuchung*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2004.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenia duchowe*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2003.
- Hadot P., *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do 'Rozmyślań' Marka Aureliusza*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
- Herbut J. (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Towarzystwo naukowe KUL, Lublin 1997.
- Historycy Cesarstwa Rzymskiego*, przeł. H. Szelest, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1966.
- Isadowski H., *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Wydawnictwo Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1935.
- Jaczynowska M., *Dzieje Imperium Romanum*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 1998.
- Jurewicz A., Sajkowski R., Sitek B., Szczerbowski J., Świętoń A. *Rzymskie Prawo Publiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2011.
- Kasjusz Dion Kokcejanus, *Historia rzymska*, przeł. W. Madyda, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1967.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1994.
- Kołąkowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1958.
- Kozłowski J. M., *Płonął ogniem, a nie spalał się...*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2014.
- Kraut R., *Introduction to the study of Plato*, w: Kraut R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992.
- Krawczuk A., *Poczet cesarzy rzymskich*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1986.
- Kuryłowicz M., *Historia i współczesność prawa rzymskiego*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1984.
- Legowicz J., *Historia Filozofii Starożytnej Grecji i Rzymu*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1986.
- Litewski W., *Jurisprudencja rzymska*, wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Łapicki B., *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, Łódź 1958.
- Łapiński K., *Ananeou seauton Rozmyślania Marka Aureliusza w kontekście grecko-rzymskiej praktyki filozoficznej*, Wydawnictwo Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2018.

- Mackay C. S., *Starożytny Rzym*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2009.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1984.
- Minois G., *Kościół i nauka: Dzieje pewnego niezrozumienia od Augustyna do Galileusza*, przeł. A. Szymanowski, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 1995.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.
- Paczkowski P., *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005.
- Paczkowski P., *Filozofia antyczna wobec problemu śmierci*, „Przegląd Religioznawczy”, 2013, nr 3, s. 3-19.
- Platon, *Dialogi*, t. 1-2, przeł. Wł. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999.
- Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1960.
- Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1959.
- Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, [Plutarch Cat. Ma. 22], przeł. M. Brożek, t. 3, Wrocław 2006.
- Porfiriusz, *Przeciw chrześcijanom*, przeł. P. Ashwin-Siejkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- Prawo rzymskie. Zestaw ćwiczeń dla studentów prawa*, red. P. Święcicka-Wystrychowska, M. Araszkiewicz, Kantor Wydawniczy Zakamycze, 2004.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E. I. Zieliński, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1993.
- Rist J.M., *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.
- Rist J.M., *Are You a Stoic? The Case of Marcus Aurelius*, w: *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. III, ed. B. F. Meyer, E. P. Sanders, London 1983.
- Rist J.M., *Religijność Marka Aureliusza a chrześcijaństwo*, przeł. M. Przychodzeń, w: *Teoria i praktyka polityczna Marka Aureliusza*, op. cit., s. 129-148.
- Ruggiero F., *Szaleństwo chrześcijan*, przeł. E. Łukaszyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Rzymskie prawo publiczne. Wybrane zagadnienia*, A. Jurewicz, R. Sajkowski, B. Sitek, J. Szczerbowski, A. Świętoń, Wydawnictwo UW-M, Olsztyn 2016.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Seneka, *O dobrodziejstwach*, przeł. Ł. Górnicki, Wydawnictwo Hachette Polska, 2012.
- Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. E. Bąkowska, Wydawnictwo PIW, Warszawa 1992.
- Sordi M., *Die “Neuen verordnungen” Marc Aurels gegen die Christen*, w: R. Klein (red), *Marc Aurel*, Darmstadt 1979, s. 176-196.
- Stankiewicz P., *Sztuka życia według stoików*, Wydawnictwo Grupa Wydawnicza FOKSAL, Warszawa 2016.
- Stanton G. R., *The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius*, „Phronesis”, 13 (1968), s. 183-195.
- Stanton G. R., *Marcus Aurelius, Emperor and Philosopher*, „Historia: Zeit schrift für Alte Geschichte”, 18 (1969), s. 149-168

- Starowieyski M., *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Wydawnictwo M, Kraków 2010.
- Stertz S.A., *Marek Aureliusz jako ideał władcy w późnoantycznej myśli greckiej*, przeł. K. Marulewska, w: *Teoria i praktyka...*, op. cit., s. 149-162.
- Verbraken P. P., *Ojcowie Kościoła: panorama patrystyczna*, tłum. M. Starowieyski, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1991.
- Veyne P., *Imperium Grecko-Rzymskie*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2005.
- Wendland P., *Die hellenistisch-römanische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen 1912.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Wipszycka E., ks. Starowieyski M., *Ojcowie żywi IX*, Wydawnictwo Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa 1991.
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Wydawnictwo Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.
- Ziółkowski A., *Historia Rzymu*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2004.