

DOMINIKA BUDZANOWSKA

Instytut Filologii Klasycznej i Kulturoznawstwa
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
Polska – Poland

TEMPERANTIA, STOICKI ZŁOTY ŚRODEK WEDŁUG SENEKI MŁODSZEGO

ABSTRACT. Dominika Budzanowska, *Temperantia*, stoicki złoty środek według Seneki Młodszeo (*Temperantia*, golden mean of Seneca the Younger, Roman Stoic).

Seneca's philosophical writings concern a virtue, among others also the virtues of justice, temperance (or moderation), fortitude and prudence. They are four virtues from the time of St. Ambrose called cardinal. Seneca gives this definition of the virtue *temperantia*: *cupiditates refrenare – to confine one's desires*. So the temperance is practicing self-control, abstention and moderation. Seneca discusses it very often in a wider context of the different virtues, with which it's tightly connected according to a stoical idea of the inseparability of the virtues. He claims that we have to learn virtue. Seneca reminds, that the life is not easy and only the indications of the philosophy concerning virtue preserve from the unjust fortune.

Keywords: philosophy, Stoicism, virtue, temperance (moderation), desires, Seneca the Younger.

Teoria cnoty czynnej, dostępnej dla każdego człowieka, niezależnie od pochodzenia, statusu społecznego, stopnia wykształcenia, stanowiła o wielkiej sile stoicyzmu w dziejach ludzkości¹. Lucjusz Anneusz Seneka jako rzymski przedstawiciel późnej Stoi uczył życia zgodnego z naturą, czyli życia cnotliwego, a zatem szczęśliwego.

Szczęście zaś wówczas jawiło się ludziom jako wielce niepewne. Albowiem początki nowej ery (tj. czasy życia Seneki) przyniosły Rzymowi epokę związaną z trudnym przeobrażeniem ustrojowym. Stoicy wskazywali drogę uniezależnienia się od zewnętrznych czynników poprzez zabieganie o same tylko dobra wewnętrzne, zależne jedynie od człowieka, czyli o cnotę. Mocne połączenie mądrości, cnoty, niezależności i szczęścia było istotne dla etyki greckiej po Sokratesie, ale nikt nie przejął się nim i nie pogłębił go tak bardzo, jak właśnie stoicy. Albowiem uważali oni cnotę za wystarczający warunek szczęścia, utożsamili ją

¹Por. A. Krokiewicz, *Stoicyzm*, „Meander” 5, 1978, s. 240–241.

wręcz ze szczęściem i uznali za dobro najwyższe, a właściwie za jedyne prawdziwe dobro².

Nauka o cnotach stanowiła jeden z najważniejszych elementów rozważań filozoficznych Seneki. Nadto miała ona też znaczący wpływ na filozofię czy teologię późniejszych wieków. Cnota *temperantia* jest zaliczana bowiem do czterech głównych cnót, których teoria ma swe korzenie w pismach Platona, szczególnie w jego *Państwie*. Ten schemat cnót podstawowych nabrał większego znaczenia w późnym antyku, głównie w tradycji chrześcijańskiej, gdy od czasów Ambrożego z Mediolanu (IV w.) rozwinęła się nauka o czterech cnotach, odtąd zwanych *cnotami kardynalnymi*.

Seneka w filozofii widzi *studium virtutis*³, nazywa ją też *vitae lex*⁴. Za jej jedyne zadanie stawia poznawanie prawdy o rzeczach boskich i ludzkich („huius opus unum est de divinis humanisque verum invenire”)⁵. Cnota rozumiana ogólnie ma wiele odmian, które dają się wyodrębnić stosownie do różnych okoliczności życia i różnych poczynań człowieka: „Ceterum multae eius species sunt, quae pro vitae varietate et pro actionibus explicantur”⁶. Niemniej wszystkie cnoty łączą się i tworzą właśnie całość na wzór pocztu („comitatus virtutum consortiarum et inter se cohaerentium”)⁷. Są jakby różnymi imionami jednego cnotliwego człowieka; wszystkie są zaletami tego samego ducha (*unius animi bona sunt*)⁸. Przy czym poszczególne cnoty są sobie równe („Ratio rationi par est, sicut rectum recto; ergo et virtus virtuti; nihil enim aliud est virtus quam recta ratio”)⁹, podstawą ich wszystkich jest bowiem jedna i ta sama cnotliwość, która dostarcza duszy prawości i nieodmienności: „omnibus enim istis una virtus subest, quae animum rectum et indeclinabilem praestat”¹⁰.

Ta zasada odnosi się również do cnót podstawowych, dlatego *iustitia*, *temperantia*, *prudencia*, *fortitudo* występują w pismach filozoficznych Seneki przeważnie w szerszym kontekście, mianowicie pojawiają się często wśród innych cnót. Jednak rzymski filozof dostrzega rangę tych czterech cnót, o czym może świadczyć choćby fragment, w którym Seneka, rysując obraz duszy człowieka cnotliwego, pełen zachwytu wyjaśnia, że gdybyśmy mogli przyjrzeć się duchowi człowieka cnotliwego, to niezwykle piękny byśmy ujrzeli widok, czcigodny, wspaniałym, a zarazem łagodnym blaskiem jaśniejący; widok oświetlany

² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2005, s. 148.

³ Por. *Ep.* 89, 8.

⁴ Por. *Ep.* 94, 39.

⁵ *Ep.* 90, 3.

⁶ *Ep.* 66, 7.

⁷ Por. *Ep.* 90, 3.

⁸ *Ben.* IV 8, 3.

⁹ *Ep.* 66, 32.

¹⁰ *Ep.* 66, 13.

z jednej strony przez sprawiedliwość, z drugiej przez męstwo, a z trzeciej znów przez umiarkowanie i wreszcie przez roztropność:

Si nobis animum boni viri liceret inspicere, o quam pulchram faciem, quam sanctam, quam ex magnifico placidoque fulgentem videremus, hinc iustitia, illinc fortitudine, hinc temperantia prudentiaque lucentibus!¹¹

Do tych czterech najważniejszych cnót dochodzą zresztą w owym duchowym obrazie człowieka cnotliwego także i inne, które przydają mu piękności, znaczenia i powagi, połączonej z wdziękiem godności¹². Niemniej w owym wyliczeniu Seneka przestrzega pewnej kolejności, dając pierwszeństwo cnotom głównym¹³.

Przechodząc do cnoty umiarkowania, czyli do pojęcia *temperantia*, warto zauważyć, iż Seneka w swych pismach filozoficznych (oczywiście tylko zachowanych) wymienił tę cnotę osiemnaście razy, najrzadziej w porównaniu z innymi cnotami głównymi. Ponadto w tekstach, objętych za rękopisem mediolańskim tytułem *Dialogi*, określenie *temperantia* zostało użyte jedynie w dialogu *De vita beata*: dwukrotnie w rozdziale dziesiątym i jeden raz w dwudziestym drugim i dwudziestym piątym. Poza tym wraz z pozostałymi cnotami głównymi Seneka wymienił ową cnotę raz w czwartej księdze *De beneficiis*. Pojawia się też ona w *De clementia* – dwukrotnie. Najczęściej, bo jedenaście razy, *temperantia* została wspomniana w *Epistulae morales* – w dziewięciu listach, przy czym w liście 113 trzykrotnie¹⁴.

Najpierw warto wspomnieć, jak filozof określił tę cnotę w swym liście, w którym wymienił i pokrótce zdefiniował wszystkie cztery cnoty zasadnicze. Otóż *temperantia*, według Seneki, polega na *cupiditates refrenare*¹⁵, a zatem na *powściągnięciu żądz, pożądlivości*. Czasownik *refrenare* nasuwa słusznie

¹¹ *Ep.* 115, 3.

¹² *Ibidem*: „Praeter has frugalitas et continentia et tolerantia et liberalitas comitasque et (quis credat?) in homine rarum humanitas bonum splendorem illi suum adfunderent. Tunc providentia cum elegantia et ex istis magnanimitas eminentissima quantum, di boni, decoris illi, quantum ponderis gravitatisque adderent! quanta esset cum gratia auctoritas! Nemo illam amabilem qui non simul venerabilem diceret?”; zob. też W. Trillitzsch, *Senecas Beweisführung*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin / Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 37, Berlin 1962, s. 112.

¹³ O wyjątkowym ich znaczeniu mógłby też świadczyć dialog Seneki *De officiis*, który był właśnie tym cnotom poświęcony. Jednak dzieło to nie przetrwało do naszych czasów. W pewnym stopniu treść dialogu *De officiis* może nam przybliżyć obszerny wypis sporządzony z niego w VI wieku przez biskupa Marcina z Bragi (Brakary), a dedykowany królowi Miro – *Formula vitae honestae (Zasady cnotliwego życia)*.

¹⁴ Dane statystyczne podane za: *Lucius Annaeus Seneca. Opera philosophica. Index verborum. Listes de fréquences, relevés de grammaticaux*, ed. L. Delatte, Et. Evrard, S. Govaerts, J. Denooz, t. II: *P-Z*, Hildesheim–New York 1981, s. 785.

¹⁵ *Por. Ep.* 120, 11: „oportebat cupiditates refrenari”.

skojarzenie z wędzidłem, *frenum*, od którego pochodzi. Oznacza *powstrzymać wędzidłem, poskramiać*, w przenośnym znaczeniu także *ujarzyć, ująć w karby, ograniczyć*¹⁶. Z pojęciem *cupiditates* powiązane jest również znaczeniowo określenie *voluptates*, które w odniesieniu do umiarkowania występuje w jednym z listów Seneki:

Temperantia voluptatibus imperat, alias odit atque abigit, alias dispensat et ad sanum modum redigit nec umquam ad illas propter ipsas venit; scit optimum esse modum cupitorum non quantum velis, sed quantum debeas sumere¹⁷.

Cnota umiarkowania jest więc władzą rozkazywania rozkoszom, ma nienawidzić i odganiać jedne, porządkować zaś i doprowadzać do właściwej miary drugie, nigdy według tego, czego człowiek chce, ale zgodnie z tym, co powinien. Jak konstatuje Comte-Sponville:

Nie chodzi o to, żeby się nie cieszyć, ani o to, żeby się cieszyć jak najmniej. Nie byłoby to cnotą, ale smutkiem, nie umiarkowaniem, ale ascetyzmem, nie wstrzeźliwością, ale bezsilnością¹⁸.

Wyszomirski zauważa, że Seneka, pokazując w tym fragmencie rolę umiarkowania, którą odgrywa ono w usuwaniu pożądlivosti, pozostaje w zgodzie z doktryną stoików oraz nawiązuje do złotego środka (ἔξις προαιρετικῆ ἐν μεσότητι¹⁹), którą to zasadę Arystoteles odniósł do cnoty umiarkowania, chcąc powiedzieć, że cnota ta w odniesieniu do pożądania obiera miejsce pośrednie, by człowiek nie stał się rozpustny, ale także nie zaleca mu przesadnej wstrzeźliwości²⁰. Jeśli chodzi o poglądy Seneki na temat zadania, jakie powinna *temperantia* wypełniać względem pożądlivosti, to są one najbliższe nauce Arystosa z Chios, który cnotcie σωφροσύνη przypisał funkcję powściągnięcia żądz: ἡ ἀρετὴ ἐπιθυμίαν δὲ κοσμοῦσα καὶ τὸ μέτριον καὶ τὸ εὐκαιρὸν ἐν ἡδοναῖς ὀρίζουσα κέκληται σωφροσύνη²¹.

Cnota umiarkowania kojarzy się zatem słusznie z miarą. Łaciński rzeczownik *modus* łączy się również z czasownikiem *moderari* czy przymiotnikiem *modestus*, nic dziwnego więc, że Cynceron, zmagając się z wymyślaniem łacińskiej

¹⁶ Por. *Słownik łacińsko-polski*, pod red. M. Plezi, t. IV: P–R, Warszawa 1974, s. 488.

¹⁷ *Ep.* 88, 29.

¹⁸ A. Comte-Sponville, *Mały traktat o wielkich cnotach*, przeł. H. Lubicz-Trawkowska, K. Trawkowski, Warszawa 2000, s. 41.

¹⁹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1106 b, 36.

²⁰ Por. S. Wyszomirski, *Der Virtus – begriff in den philosophischen Schriften von L. Annaeus Seneca. Ein Semantisches Studium*, Toruń 1993, s. 87; zob. też Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1107 b, 4–6.

²¹ *Stoicorum Veterum Fragmenta* (collegit Ioannes ab Arnim, vol. III 262 Stuttgartiae 1964) I 375.

terminologii filozoficznej, pisał o cnocie *moderatio* lub *modestia* (wahał się co do nazwy *frugalitas*): „soleo equidem tum temperantiam, tum moderationem appellare, non numquam etiam modestiam; sed haud scio an recte ea virtus frugalitas appellari possit”²². Z pewnością w *moderatio* widział jedną z czterech głównych cnót:

Nam cum omnis honestas manet a partibus quattuor, quarum una sit cognitionis, altera communitatis, tertia magnanimitatis, quarta moderationis, haec in deligendo officio saepe inter se comparentur necesse est²³.

Również tego terminu *moderatio* i podobnych do niego używał Seneka w swoich pismach, czego przykładem może być fragment z dialogu *De beneficiis: quae est enim alienam rem non accipere moderatio?*²⁴, czy też innych dialogów, jak *De ira*:

„Ita’ inquit ,utilis adfectus est, si modicus est.’ Immo si natura utilis est. Sed si inpatiens imperii rationisque est, hoc dum taxat moderatione consequetur, ut quo minor fuerit minus noceat; ergo modicus adfectus nihil aliud quam malum modicum est²⁵, De tranquillitate animi: Sed, ut libertatis, ita vini salubris moderatio est²⁶, czy listów: ingentis irae exitus furor est, et ideo ira vitanda est non moderationis causa sed sanitatis²⁷, moderatio vocatur ignavia²⁸, (o duszy Scypiona Afrykańskiego) Animum quidem eius in caelum ex quo erat redisse persuadeo mihi, non quia magnos exercitus duxit (...), sed ob egregiam moderationem pietatemque²⁹.

Wydaje się, że termin *moderatio* może jest u Seneki tożsamy z *temperantia*, jako że *moderatio* również ma za zadanie powściągać i przywoływać do pewnej miary: *non moderatio refrenat ac revocat?*³⁰ Śnieżewski właśnie tak uważa, podając też inne synonimy dla cnoty głównej umiarkowania: *modestia*, *continentia*, *clementia*, *constantia*. W przypadku Seneki wydaje się jednak, iż *temperantia* nie jest identyczna z *moderatio*. Może o tym świadczyć fragment jednego z listów, w którym filozof, omówiwszy cnotę *temperantia* (a jeszcze wcześniej *fortitudo*)³¹, wyjaśniając, iż nie nauki wyzwolone uczą cnót (ale filozofia), wylicza przykłady cnót, wśród których nie pojawia się nazwa żadnej z czterech cnót głównych, a ponadto trzy określenia (*modestia*, *moderatio*, *frugalitas*), nad

²² Ciceron, *Tusculanae disputationes* III 16.

²³ Ciceron, *De officiis* I 152.

²⁴ *Ben.* II 21, 4.

²⁵ *Ira* I 10, 4.

²⁶ *Tr.* 17, 9.

²⁷ *Ep.* 18, 15.

²⁸ *Ep.* 45, 7.

²⁹ *Ep.* 86, 1.

³⁰ *Ep.* 106, 9.

³¹ Por. *Ep.* 88, 29.

którymi Cyceron (w powyżej przytoczonym fragmencie) zastanawiał się jako nad łacińskimi terminami-odpowiednikami dla greckiej σωφροσύνη, tu (u Seneki) wymienione zostają jako oddzielne cnoty: „non magis quam simplicitatem, quam modestiam ac moderationem, non magis quam frugalitatem ac parsimoniam, non magis quam clementiam”³². Dlatego wydaje się słuszne przyjęcie jedynie nazwy *temperantia* jako określenia dla jednej z cnót podstawowych i takie założenie zostaje przyjęte dla niniejszego wywodu.

Trzeba zauważyć, że do tej cnoty, podobnie jak do cnoty sprawiedliwości czy innych cnót, odnoszą się pewne ogólne ustalenia filozoficzne. Dlatego też *temperantia* pojawia się (i to trzykrotnie³³) obok innych *virtutes* w rozważaniach Seneki poświęconych zagadnieniu, czy cnota jest istotą żywą. Jak wszystkie cnoty, również i ona jest prawdziwą ozdobą duszy człowieka, w odróżnieniu od zewnętrznych upiększeń³⁴. Nie jest też darem wrodzonym: trzeba stawać się cnotliwym, ćwiczyć w sobie nieustannie doskonałość³⁵. Stoicka cnota jest dobrem najwyższym, dlatego też nagroda za nią znajduje się w niej samej, stąd cnót (w tym umiarkowania) należy pragnąć dla nich samych, nie zaś dla jakiegoś materialnego pożytku³⁶.

Warto przypomnieć, że w dialogu *De vita beata* Seneka, powołując się na Sokratesa (*Hoc tibi ille Socrates dicit*³⁷), wprowadza pewien podział cnót. Przypominając mianowicie, iż cnót bez trudu się nie zdobywa, dzieli je na takie, które wymagają ostrogi, i na takie, które potrzebują wędzidła: „Non est enim quod existimes ullam esse sine labore virtutem, sed quaedam virtutes stimulis, quaedam frenis egent”³⁸. Obrazowo wyjaśnia, że jak człowieka schodzącego po spadzistym zboczku trzeba powstrzymać, a wchodzącego na stromą górę popychać, tak i niektóre cnoty znajdują się na spadzistym stoku, a niektóre idą ku górze: „Quemadmodum corpus in proclivi retineri debet, adversus ardua impelli, ita quaedam virtutes in proclivi sunt, quaedam clivum subeunt”³⁹. Do tych pierwszych (wchodzących, wysiłających się i walczących) należą cnoty, które wystawione są na trudy i ujarzmiają los, jak cierpliwość, męstwo i wytrwałość: „An dubium est quin escendat nitatur obluctetur patientia fortitudo perseverantia et quaecumque alia duris opposita virtus est et fortunam subigit?”⁴⁰ Natomiast umiarkowanie (wraz ze szczodrością i łaskawością) niewątpliwie zstępuje po zboczku pochyłym: „non aequè manifestum est per devexum ire liberalitatem

³² *Ep.* 88, 30.

³³ *Temperantia* w tych rozważaniach z *Ep.* 113 jest wymieniona w: 12, 15; 14, 11. 27.

³⁴ Por. *Ep.* 115, 3.

³⁵ Por. np. *Ep.* 90, 46.

³⁶ Por. np. *Ben.* IV 12, 4.

³⁷ *VB* 25, 4.

³⁸ *VB* 25, 5.

³⁹ *VB* 25, 6.

⁴⁰ *Ibidem*.

temperantiam mansuetudinem?⁴¹ Cnota *temperantia* i podobne jej cnoty powstrzymują więc ducha, by się nie przewrócił, w odróżnieniu od cnót z pierwszej grupy, które zachęcają go i niezwykle ostro pobudzają: „In his continemus animum ne prolabatur, in illis exhortamur incitamusque acerrime⁴². W kolejnym stwierdzeniu: „Cum hoc ita divisum sit, malo has in usu mihi esse quae exercendae tranquillius sunt quam eas quarum experimentum sanguis et sudor est⁴³ pobrzmiewa wola filozofa, by raczej używać spokojniejszych w ćwiczeniu cnót (takich jak *temperantia*) niż tych, które od samego początku łączą się z potem i krwią.

Powracając do definicji cnoty *temperantia*, warto zauważyć, że rzymski filozof zaleca umiarkowanie nie tylko w odniesieniu do pożądlivości, rozkoszy, ale również w międzyludzkich stosunkach, szczególnie zaś wówczas, gdy chodzi o wymierzenie komuś kary. Właśnie o takiej sytuacji pisze Seneka w *De clementia* (tekst ten stanowi swoisty podręcznik mądrości dla młodego władcy, Nerona, wychowanka Seneki; w tym to piśmie autor wspomniiał dwukrotnie o cnotcie *temperantia*, a każdy z tych dwóch fragmentów przynosi poniekąd definicję owej *virtus*), w księdze drugiej, kiedy to odnosi do tej cnoty cnotę łagodności (tytułową *clementia*). Obawiając się, by *clementia* nie została źle zrozumiana i jej pozór nie zaprowadził w przeciwieństwo⁴⁴ owej cnoty, chce rozważyć, czym i jaka jest oraz jakie ma granice: „Et ne forte decipiat nos speciosum clementiae nomen aliquando et in contrarium abducatur, videamus, quid sit clementia qualisque sit et quos fines habeat⁴⁵. Najpierw definiuje łagodność, właśnie odwołując się do umiarkowania duszy – we władzy karania, przy karaniu z zemsty: „Clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi⁴⁶. Ową pierwszą definicję filozof poszerza o następne dwie, by uniknąć niebezpiecznej sytuacji, iż jedna definicja nie wyczerpie treści przedmiotu i sama jej treść ucierpi przez błąd formuły („Plura proponere tutius est, ne una finitio parum rem comprehendat et, ut ita dicam, formula excidat⁴⁷). Określa zatem łagodność również jako łaskawość

⁴¹ *VB* 25, 7.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *VB* 25, 8.

⁴⁴ Przeciwnością jej zaś jest nie surowość (bo to również cnota, a cnoty nigdy nie są sobie przeciwstawne), lecz okrucieństwo, czyli zaciekłość w wymierzaniu kar: „Huic contrarium imperiti putant severitatem; sed nulla virtus virtuti contraria est. Quid ergo opponitur clementiae? Crudelitas, quae nihil aliud est quam atrocitas animi in exigendis poenis” (*Cl.* II 4, 1). Natomiast często ludzie myślą też łagodność z litością, która cnotą nie jest, lecz chorobą duszy: „Ad rem pertinet quaerere hoc loco, quid sit misericordia; plerique enim ut virtutem eam laudant et bonum hominem vocant misericordem. Et haec vitium animi est. Utraque circa severitatem circaque clementiam posita sunt, quae vitare debemus; per speciem enim severitatis in crudelitate incidimus, per speciem clementiae in misericordiam” (*Cl.* II 4, 4).

⁴⁵ *Cl.* II 3, 1.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

wyżej stojącego wobec niżej postawionego w hierarchii społecznej, okazywana przy wymierzaniu kary („lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis penis”) oraz jako skłonność duszy do powściągliwości w karaniu („inclinatio animi ad lenitatem in poena exigenda”)⁴⁸.

Na tych trzech określeniach Seneka w traktacie *De clementia* nie kończy definiowania łagodności, podaje bowiem również najbliższą prawdy (w swym odczuciu) definicję tej cnoty jako umiar, ujmujący nieco z kary, choć słusznie można ją wymierzyć, od razu jednak filozof zaznacza, że takie sformułowanie może jednak spotkać się z największym sprzeciwem, jako że żadna cnota nie czyni nikomu mniej, niż mu się należy: „Illa finitio contradictiones inveniet, quamvis maxime ad verum accedat, si dixerimus clementiam esse moderationem aliquid ex merita ac debita poena remittentem: reclamabitur nullam virtutem cuiquam minus debito facere”⁴⁹. Na tę trudność Seneka odpowiada, iż łagodność, jak powszechnie jest rozumiana, polega właśnie na łagodzeniu tego, co może zostać słusznie zasądzone: „Atqui hoc omnes intellegunt clementiam esse, quae se flectit citra id, quod merito constitui posset”⁵⁰. Warto dodać, że również w jednym ze swych listów filozof mówi podobnie i zarazem dość obrazowo o *clementia* jako o cnocie, która oszczędza cudzą krew jak swoją i wie, że człowiek nie powinien rozrzutnie szafować innymi ludźmi: „alieno sanguini tamquam suo parcit et scit homini non esse homine prodige utendum”⁵¹.

Powracając jednak do traktatu *De clementia*, warto przyjrzeć się innemu jeszcze fragmentowi z pierwszej księgi. Również w nim *temperantia* łączy się z cnotą łagodności. Seneka młodemu Neronowi przypomina najpierw dzieje jego przodka, cesarza Augusta, przedstawiając go jako władcę łagodnego (choć dopiero od momentu samodzielnych rządów, jako że w czasach republiki słynny był ze srogości w walce): „Hoc quam verum sit, admonere te exemplo domestico volo. Divus Augustus fuit mitis princeps, si quis illum a principatu suo aestimare incipiat; in communi quidem rei publicae gladium movit”⁵². Długie wyliczenie i omówienie poczynań pierwszego rzymskiego princepsa Seneka wieńczy pochwałą Augusta, którego ubóstwienie uznaje bez przymusu i którego uważa za dobrego władcę, w pełni zasługującego na miano ojca ojczyzny z tej jednej racji, iż był łagodny, co Seneka ujmuje w czterech przykładach. Otóż pisze, że August za żadną zniewagę swej osoby (które to występki zazwyczaj władców bardziej dotyczą niż łamanie prawa) nie mścił się w jakikolwiek okrutny sposób, ponadto znosił obelgi z uśmiechem, poza tym widać było, że sam cierpi karę, którą innym wymierzał, i wreszcie tych, których skazał z powodu cudzołóstwa ze

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ *Cl.* II 3, 2.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ *Ep.* 88, 30.

⁵² *Cl.* I 9, 1.

swoją córką, nie dość że nie stracił, to jeszcze skazanym na wygnanie dał listy polecające dla ich większego bezpieczeństwa:

Deum esse non tamquam iussi credimus; bonum fuisse principem Augustum, bene illi parentis nomen convenisse fatemur ob nullam aliam causam, quam quod contumelias quoque suas, quae acerbiores principibus solent esse quam iniuriae, nulla crudelitate exsequeretur, quod probrosis in se dictis adrisit, quod dare illum poenas apparebat, cum exigeret, quod, quoscumque ob adulterium filiae suae damnaverat, adeo non occidit, ut dimissis, quo tutiores essent, diplomata daret⁵³.

Filozof ów ostatni przykład z zachwytem określa jako prawdziwy akt przebaczenia, jako że władca nie tylko daruje życie winowajcom, ale daje też im ochronę, wiedząc, że znajdzie się wielu takich, którzy go będą chcieli wyręczyć w gniewie i przysłużyć się przelaniem cudzej krwi: „Hoc est ignoscere, cum scias multos futuros, qui pro te irascantur et tibi sanguine alieno gratificentur, non dare tantum salutem, sed praestare”⁵⁴. Jednak po tych wszystkich pochwałach powraca stwierdzenie, że takim władcą August był dopiero w starości lub kiedy już zbliżał się ku niej, w młodości jednak był porywczy, unosił się gniewem i uczynił wiele rzeczy, od których odwracał wzrok (dosłownie: oczy) z niechęcią: „Haec Augustus senex aut iam in senectutem annis vergentibus; in adulescentia caluit, arsit ira, multa fecit, ad quae invitus oculos retorquebat”⁵⁵.

W kolejnych słowach Seneka odwołuje się wprost do młodego Nerona, którego nie chce porównywać z Augustem, nawet będącym już sędziwym starcem (uważa zresztą, że nikt by się na to nie odważył), pod względem łagodności. Potwierdza wprawdzie, iż z czasem władca ów odznaczał się umiarem – Seneka używa tu określenia *moderatus* – i łagodnością, jednak dopiero po wielu krwawych poczynaniach wojennych, z których przypomina trzy. Mianowicie przywołuje wspomnienie bitwy morskiej pod Akcjum, w której August pokonał Antoniusza i Kleopatrę w 31 roku p.n.e., następnie wojnę z Sekstusem Pompejuszem (synem Pompejusza Wielkiego), który po początkowych zwycięstwach został w końcu po sześciu latach coraz bardziej zażartych walk na morzu przez niego pokonany w zatoce Naulochos u sycylijskich wybrzeży w 36 roku p.n.e.⁵⁶, i wreszcie wojnę z Lucjuszem Antoniuszem, bratem triumwira Antoniusza, kiedy to po zdobyciu i spaleniu Peruzji w Etrurii w 40 roku p.n.e. złożył ceniom Cezara w idy marco-we krwawą ofiarę z kilkuset wziętych do niewoli przeciwników mimo ich błagań i próśb o ułaskawienie lub uniewinnienie⁵⁷. Nadto August dokonał proskrypcji:

⁵³ *Cl.* I 10, 3.

⁵⁴ *Cl.* I 10, 4.

⁵⁵ *Cl.* I 11, 1.

⁵⁶ Bitwa ta jest uznawana za największą i najbardziej decydującą batalię morską, którą w czasach starożytnych stoczono na wodach zachodnich – por. M. Cary, H.H. Scullard, *Dzieje Rzymu. Od czasów najdawniejszych do Konstantyna*, t. I, przeł. J. Schwakopf, Warszawa 1992, s. 573.

⁵⁷ O wydarzeniach w Peruzji tak pisał Swetoniusz: „Perusia capta in plurimos animadvertit,

Comparare nemo mansuetudini tuae audebit divum Augustum, etiam si in certamen iuveniliū annorum deduxerit senectutem plus quam maturam; fuerit moderatus et clemens, nempe post mare Actiacum Romano cruore infectum, nempe post fractas in Sicilia classes et suas et alienas, nempe post Perusinas aras et proscriptiones⁵⁸.

Zatem w ocenie Seneki władca ten właściwie nie był łagodny (i, jak wynika z kontekstu omawianego fragmentu, również nie był umiarkowany), filozof bowiem w ostrych słowach wyraża swój pogląd, iż zmęczonego okrucieństwa nie nazwie łagodnością: „Ego vero clementiam non voco lassam crudelitate”⁵⁹.

Przeciwnym przykładem (tym razem całkowicie pozytywnym) cnót łagodności i umiarkowania u władcy ma być młody Neron. Seneka wychwala go, pisząc, iż to jego łagodność jest prawdziwa, jako że nie wynika z żalu za popełnione okrutne czyny, nie ma żadnej skazy i nie jest zboczona krwią obywateli: „haec est, Caesar, clementia vera, quam tu praestas, quae non saevitiae paenitentia coepit, nullam habere maculam, numquam civilem sanguinem fudisse”⁶⁰. Nieco dalej Seneka znów powróci do pochwały Nerona jako tego władcy, który zachował państwo od rozlewu krwi, nie przelał też ani jednej kropli krwi ludzkiej na całym świecie, co zasługuje na tym większy podziw, iż nikt wcześniej nie otrzymał w tak młodym wieku miecza władzy: „Praestitisti, Caesar, civitatem incruentam, et hoc, quod magno animo gloriatus es nullam te toto orbe stillam cruoris humani misisse, eo maius est mirabiliusque, quod nulli umquam citius gladius commissus est”⁶¹.

W tym miejscu warto przypomnieć, iż Neron ma wówczas dopiero siedemnaście lat:

wszyscy jego poprzednicy przywdziewali purpurę w wieku znacznie dojrzałszym, nawet bowiem najmłodszy z nich, Kaligula, miał 25 lat. Tak więc już samo chłopięctwo Nerona przysparzało mu sympatii i budziło dobre nadzieje. Ufano, że młodzieńki cesarz wprowadzi na swój dwór i do całej stolicy miły klimat radości, zabaw, świeżych pomysłów. I nie były to nadzieje bezpodstawne. Wiedzano przecież (...), że Neron otrzymał staranne wychowanie, którym kierował właśnie Seneka; że uwielbia wszystko, co greckie; że podziela też normalne zainteresowania swych rówieśników do piosenek i widowisk⁶².

Niestety, nie można i o tym zapominać, że już w dość niedługim czasie miało się okazać, iż Neron, podobnie jak jego poprzednicy, stanie w sprzeczności

orare veniam vel excusare se conantibus una voce occurrens, moriendum esse. Scribunt quidam, trecentos ex dediticiis electos, utriusque ordinis ad aram Divo Iulio extractam Idibus Martiis hostiarum more mactatos” (*Vita Divi Augusti* 15). Faktycznie Oktawian wówczas bardzo zaszkodził swej opinii, posyłając na śmierć całą niewinną radę miejską Peruzji por. np. M. Cary, H.H. Scullard, op. cit., t. I, s. 570.

⁵⁸ *Cl.* I 11, 1.

⁵⁹ *Cl.* I 11, 2.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Cl.* I 11, 3.

⁶² A. Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich. Pryncypat*, Warszawa 1986, s. 67–68.

do założeń stoickiej doktryny władcy. Wszyscy owi cesarze byli „całkowitym zaprzeczeniem tego ideału, chociaż w każdym z nich, gdy wstępowali na tron, chciał senat widzieć realizatora stoickiej doktryny o ideale władcy. Gdy rozwiewały się złudzenia, rodziły się konflikty i represje ze strony cesarzy (...). Stąd to epoka ta jest epoką burzliwą, pełną dramatycznego napięcia i dramatycznych skonów”⁶³.

Po pochwalę cnocie *clementia vera* Nerona Seneka od razu przechodzi do cnocie *temperantia*. Podaje właściwie definicję owej cnocie u sprawującego najwyższą władzę w państwie. Mianowicie w sensie pozytywnym umiarkowanie władcy jest najprawdziwsze wtedy, gdy jest umiłowaniem rodzaju ludzkiego jak własnej osoby, a co z tego wynika, w sensie negatywnym bycie umiarkowanym oznacza dla władcy nie kierować się żądzą, nierozwagą, a także nie naśladować złych wzorów, pozostawionych przez poprzednich władców, próbując za ich przykładem zbadać, na ile można być okrutnym wobec swoich obywateli, zamiast tępić ostrze swojej władzy:

haec est in maxima potestate verissima animi temperantia et humani generis comprehendens ut sui amor non cupiditate aliqua, non temeritate ingenii, non priorum principum exemplis corruptum, quantum sibi cives suos liceat, experiendo temptare, sed hebetare aciem imperii sui⁶⁴.

Warto też zauważyć, że w przypadku dobrego, łagodnego władcy jego poddani, póki on żyje i panuje, powinni znosić wędzidło, którym on ich miarkuje. W przeciwnym razie (gdy zerwą je lub po zerwaniu nie pozwolą sobie go ponownie nałożyć) rozpadnie się na wiele części ich państwo. Przy czym Seneka ma na myśli konkretne państwo, państwo rzymskie, i panujący w nim pokój:

Hic casus Romanae pacis exitium erit, hic tanti fortunam populi in ruinas aget; tam diu ab isto periculo aberit hic populus, quam diu sciet ferre frenos, quos si quando abruperit vel aliquo casu discussos reponi sibi passus non erit, haec unitas et hic maximi imperii contextus in partes multas dissiliet, idemque huic urbi finis dominandi erit, qui parendi fuerit⁶⁵.

Zatem cnota *temperantia* łagodnego władcy, szanowana przez obywateli, zapewnia państwu trwałość i jedność. Seneka przeto widzi tę cnotę u władcy jako ściśle połączoną z *clementia*. Wynika takie spostrzeżenie głównie z trzech, powyżej omówionych, fragmentów jego dzieła *De clementia*.

Seneka pisze o cnocie *temperantia* również w jeszcze innych kontekstach. Jednym z ciekawszych (i poniekąd kontrastujących z przesłaniem zawartym w *De clementia*) jest pojawienie się tej cnocie wśród zachęt do odsunięcia się od życia publicznego, od spraw związanych z polityką. W jednym ze swych listów

⁶³W. Strzelecki, *Stoicki ideał władcy Seneki*, „Meander” 11/12, 1965, s. 405.

⁶⁴*Cl.* I 11, 2.

⁶⁵*Cl.* I 4, 2.

filozof rozpoczyna ów wywód od omówienia stosunku ludzi do swego ciała i stwierdza, że kochają oni je, starają się je chronić. Sam Seneka zresztą zgadza się, że troska o ciało jest słuszną, złe jest tylko służenie mu, jako że człowiek, który służy swojemu ciału, nadmiernie się o nie lęka i wszystko do niego odnosi, jest na służbie wielu rzeczy. Tymczasem trzeba, by człowiek żył nie dla ciała, lecz tak, jakby bez ciała żyć nie mógł. W przeciwnym razie nadmierna miłość do swego ciała przynosi niepokój i lęki, troski, a nawet zniewagi, a do tego cnota u takiego człowieka nie ma wartości:

Fateor insitam esse nobis corporis nostri caritatem; fateor nos huius gerere tutelam. Non nego indulgendum illi, serviendum nego; multis enim serviet qui corpori servit, qui pro illo nimium timet, qui ad illud omnia refert. Sic gerere nos debemus, non tamquam propter corpus vivere debeamus, sed tamquam non possimus sine corpore; huius nos nimius amor timoribus inquietat, sollicitudinibus onerat, contumeliis obicit; honestum ei vile est cui corpus nimis carum est⁶⁶.

Filozof zaraz też podkreśla, że ciało nie jest najwyższą wartością i choć należy o nie bardzo troskliwie dbać, to jednak gdyby wymagał tego rozum, żądała godność czy wymagała wierność, to człowiek powinien być gotowy wrzucić je w ogień: „Agatur eius diligentissime cura, ita tamen ut, cum exiget ratio, cum dignitas, cum fides, mittendum in ignes sit”⁶⁷. Z tych słów zatem nie wypływa pogarda dla ciała, lecz tylko wskazanie, iż są większe niż ono wartości, o czym w innym liście pisze, wyjaśniając, że ważniejszy od piękna ciała jest piękny duch, jako że brzydota ciała duszy nie szpeci, piękno duszy zaś zdobi ciało: „scire possemus non deformitate corporis foedari animum, sed pulchritudine animi corpus ornari”⁶⁸.

Seneka nawołuje, by, na ile to tylko możliwe, unikać niebezpieczeństw, a nawet niewygód, czyli by usuwać się w miejsca bezpieczne, by tam rozważać, jak odgonić swoje lęki: „Nihilominus quantum possumus evitemus incommoda quoque, non tantum pericula, et in tutum nos reducamus, excogitantes subinde quibus possint timenda depelli”⁶⁹. Owe ludzkie lęki filozof dzieli na trzy rodzaje. Mianowicie ludzie boją się niedostatku, chorób oraz najbardziej przemocy ze strony silniejszego, gdyż towarzyszy jej wielka wrzawa i zgiełk oraz ogromny przepych, dokonuje się pośród mieczy, ognia, kajdan, dzikich zwierząt, rozszarpujących ludzkie ciała (w odróżnieniu od naturalnych nieszczęść, to jest biedy i chorób, które w milczeniu się wkradają w ludzkie życie, nie zastraszając ludzkich zmysłów, oczu czy uszu):

Quorum tria, nisi fallor, genera sunt: timetur inopia, timentur morbi, timentur quae per vim potentioris eveniunt. Ex his omnibus nihil nos magis concutit quam quod ex aliena potentia

⁶⁶ *Ep.* 14, 1–2.

⁶⁷ *Ep.* 14, 2.

⁶⁸ *Ep.* 66, 4.

⁶⁹ *Ep.* 14, 3.

impendet; magno enim strepitu et tumultu venit. Naturalia mala quae rettuli, inopia atque morbus, silentio subeunt nec oculis nec auribus quicquam terroris incutiunt: ingens alterius mali pompa est; ferrum circa se et ignes habet et catenas et turbam ferarum quam in viscera immittat humana⁷⁰.

Seneka podaje jeszcze inne atrybuty gwałtu zadawanego ludziom przez silniejszych, przypomina więc więzienia, krzyże, narzędzia tortur w kształcie koni, haki, pale, które wychodzą przez usta nabijanych na nie ludzi, rozpędzone wozy, ciągnące ciało w przeciwnie strony, łatwopalne tuniki:

Cogita hoc loco carcerem et cruce et eculos et uncum et adactum per medium hominem qui per os emergeret stipitem et distracta in diversum actis curribus membra, illam tunicam alimentis ignium et illitam et textam, et quidquid aliud praeter haec commenta saevitia est⁷¹.

Trzeba pamiętać, że owe okrucieństwa Rzymianie mogli oglądać choćby na widowiskach organizowanych przez cesarzy.

Zdaniem Seneki, największy strach budzą w człowieku nie bieda czy choroba, ale przemoc, a powodem tego jest jej wielka różnorodność i przerażający osprzęt, którego sam widok już przeraża ludzi, jak to często widać wtedy, gdy kat rozkłada narzędzia tortur (choć same tortury by zniesli). Podobnie jest z nieszczęściami spadającymi na dusze ludzkie, by je zwyciężyć i ujarzmić. Najwięcej osiągają te, które coś pokazują:

Non est itaque mirum, si maximus huius rei timor est cuius et varietas magna et apparatus terribilis est. Nam quemadmodum plus agit tortor quo plura instrumenta doloris exposuit – specie enim vincuntur qui patientiae restitissent –, ita ex iis quae animos nostros subigunt et domant plus proficiunt quae habent quod ostendant⁷².

Seneka przyrównuje je do wielkiego wojska, które zwycięża już samym swoim wyglądem i uzbrojeniem: „haec ut magna bella aspectu paratuque vicerunt”⁷³.

Z powyższych uwag Seneka wyciągnie wnioski, by unikać sytuacji, w których można się komuś narazić: *abstineamus offensis*⁷⁴. Mędrzec bowiem jest podobny do ostrożnego sternika, który trzyma się kursu, unikając okolicy, cieśszącej się złą sławą wirów: „longe ab illa regione verticibus infami cursum tenet”⁷⁵. Tak też czyni *sapiens*, ale bacząc przy tym przede wszystkim, by nie było widać, że omija niebezpieczeństwa. Czyni tak dlatego, iż część bezpieczeństwa polega na tym, by nie zabiegać o nie zbyt otwarcie, gdyż unikanie czegoś oznacza też nagane, osądzenie tego: „Idem facit sapiens: nocituram potentiam vitat,

⁷⁰ *Ep.* 14, 3–4.

⁷¹ *Ep.* 14, 5.

⁷² *Ep.* 14, 6.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ep.* 14, 7.

⁷⁵ *Ep.* 14, 8.

hoc primum cavens, ne vitare videatur; pars enim securitatis et in hoc est, non ex professo eam petere, quia quae quis fugit damnat⁷⁶. Poza tym filozof radzi, aby się dobrze zabezpieczyć przed pospólstwem i to na różne sposoby. Zaleca zatem, by nie pożądać tego samego, co inni, jako że między rywalami dochodzi do kłótni; po drugie, by nie posiadać zbyt cennych rzeczy, kuszących rozbójnika korzyścią, lecz mieć na sobie jak najmniej rzeczy, które mogą się stać łupem (rzadko bowiem dochodzi do rozlewu krwi dla niej samej, zazwyczaj ważną rolę odgrywa w takiej napaści wyrachowanie, nie nienawiść):

Circumspiciendum ergo nobis est quomodo a vulgo tuti esse possimus. Primum nihil idem concupiscamus: rixa est inter competitores. Deinde nihil habeamus quod cum magno emolumento insidiantis eripi possit; quam minimum sit in corpore tuo spoliolum. Nemo ad humanum sanguinem propter ipsum venit, aut admodum pauci; plures computant quam oderunt⁷⁷.

Dalej Seneka zwraca uwagę na unikanie (zgodnie z dawną zasadą) nienawiści, zazdrości i pogardy oraz wyjaśnia, że jedynie mądrość poucza, jak to osiągnąć, należy więc zajmować się filozofią: „Tria deinde ex praecepto veteri praestanda sunt ut vitentur: odium, invidia, contemptus. Quomodo hoc fiat sapientia sola monstrabit (...). Ad philosophiam ergo confugiendum est⁷⁸. Filozofia daje zatem bezpieczeństwo, schronienie, staje się swoistym miejscem ucieczki. Jak wyjaśnia Seneka, jest ona spokojna i sobą zajęta, nie może być pogardzana, skoro w odróżnieniu od innych sztuk cieszy się szacunkiem nawet u najgorszych ludzi, nigdy też niegodziwość nie nabierze takiej mocy, nigdy przeciw cnotom nie zawiąże się taki spisek, by imię filozofii nie pozostało czcigodne i święte:

haec quieti et sui negotii contemni non potest, cui ab omnibus artibus etiam apud pessimos honor est. Numquam in tantum convalescet nequitia, numquam sic contra virtutes coniuerabitur, ut non philosophiae nomen venerabile et sacrum maneat⁷⁹.

W tym miejscu swoich rozważań rzymski filozof dochodzi do zagadnienia umiaru w filozofii. Zaleca bowiem nadal, jak ogólnie w życiu, tak i teraz w filozofii, spokój i umiarkowanie: „philosophia ipsa tranquille modesteque tractanda est⁸⁰. Uprzedza zarzut, iż Katon przecież nie filozofował z umiarem, skoro nawet wojnę domową powstrzymał, stawał pośrodku wojsk rozszalałych wodzów, naraził się Pompeuszowi i Cezarowi: „Quid ergo?” inquis ‘videtur tibi M. Cato modeste philosophari, qui bellum civile sententia reprimi? qui furentium principum armis medius intervenit? qui aliis Pompeium offendentibus, aliis Caesa-

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ *Ep.* 14, 9.

⁷⁸ *Ep.* 14, 10.

⁷⁹ *Ep.* 14, 11.

⁸⁰ Ibidem.

rem, simul lacescit duos?”⁸¹ i wyjaśnia, że zarówno tamte, jak i niedawne czasy nie dawały filozofom należnego miejsca, stąd właściwie mędrzec nie powinien zajmować się polityką, i zaprasza do grona tych stoików, którzy, trzymając się z dala od spraw państwowych, usunęli się na bok, by (nie mieszając w ogólnie przyjętych obyczajach i nie zwracając na siebie uwagi ludzi niezwykłym trybem swego życia) oddać się uszlachetnianiu życia i tworzeniu dla ludzkości praw, nie obrażających tych, którzy mają większą władzę:

Ultimas partes attigi Catonis; sed ne priores quidem anni fuerunt qui sapientem in illam rapinam rei publicae admitterent. (...) Sed postea videbimus an sapienti opera rei publicae danda sit: interim ad hos te Stoicos voco qui a re publica exclusi secesserunt ad colendam vitam et humano generi iura condenda sine ulla potentioris offensa. Non conturbabit sapiens publicos mores nec populum in se vitae novitate convertet⁸².

Takie postępowanie wprawdzie nie gwarantuje bezpieczeństwa, jednak zwiększa je, na co Seneka podaje przykład statków, z których niektóre rzeczywiście giną w porcie, jednak częściej tak się zdarza na pełnym morzu („Perit aliqua navis in portu: sed quid tu accidere in medio mari credis?”⁸³). Podobnie rzecz ma się z ludźmi. Znacznie większe zagrożenia czyhają na tego, kto zajmuje się i trzusi się wieloma sprawami, dla którego nawet odpoczynek nie jest bezpieczny; częściej giną winni niż niewinni; wreszcie nawet mistrzowi zdarza się być uderzonym przez swoje dzieło, lecz pozostaje on biegłym w swej sztuce:

Quanto huic periculum paratius foret multa agenti molientique, cui ne otium quidem tutum est? Pereunt aliquando innocentes – quis negat? –, nocentes tamen saepius. Ars ei constat qui per ornamenta percussus est⁸⁴.

Pośród owych uwag pojawia się i taka:

„Quid ergo? utique erit tutus qui hoc propositum sequetur?” Promittere tibi hoc non magis possum quam in homine temperanti bonam valetudinem, et tamen facit temperantia bonam valetudinem⁸⁵.

Cnota *temperantia* pojawia w odpowiedzi na pytanie o skuteczność usunięcia się mędrca od spraw publicznych w zapewnieniu sobie bezpiecznego życia. Ostatecznie Seneka udzielił odpowiedzi, iż mędrzec zważa na zamysł wszelkich rzeczy, a nie na efekt końcowy, jako że początek owych spraw wprawdzie leży

⁸¹ *Ep.* 14, 12.

⁸² *Ep.* 14, 13–14.

⁸³ *Ep.* 14, 15.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

w mocy człowieka, jednak ich wynik zależy od losu, choć też owa *fortuna* nie ma względem człowieka ostatniego zdania: „Denique consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat; initia in potestate nostra sunt, de eventu fortuna iudicat, cui de me sententiam non do”⁸⁶. Zanim jednak padnie taka odpowiedź, filozof przywołuje między innymi wspomniany powyżej obraz człowieka umiarkowanego, któremu *temperantia* w pewnym stopniu gwarantuje zdrowie.

W tym miejscu można przypomnieć, że Seneka wymieniał wśród nieszczęść, spadających na człowieka, niedostatek (głód i pragnienie) oraz choroby (jak choćby wrzody we wnętrznościach i trawiąca je gorączka). W porównaniu z przemocą ze strony silniejszego nie są one wcale mniejsze, jednak w odróżnieniu od gwałtu pozostają one w ukryciu, niczego nie pokazują, przez co nie wywołują takiego strachu:

Illae pestes non minus graves sunt – famem dico et sitim et praecordiorum suppurationes et febrem viscera ipsa torrentem – sed latent, nihil habent quod intentent, quod praeferant: haec ut magna bella aspectu paratuque vicerunt⁸⁷.

Więcej w tym liście już o tych nieszczęściach filozof nie pisze, warto jednak przywołać fragment z innego listu.

Mianowicie wątek cnoty umiarkowania w kontekście choroby pojawia się, gdy Seneka opisuje Lucyliuszowi spotkanie z Klaranusem, swym kolegą z lat szkolnych („Claranum condiscipulum meum vidi post multos annos”⁸⁸). Ów człowiek, choć już się zestarzał i jego ciało jest zmęczone, pozostał młody i silny duchem, co dla filozofa jest dowodem na to, iż (choć wydaje się, że natura w tym przypadku postąpiła niesprawiedliwie, umieszczając tak wielkiego ducha w takim marnym ciele) najdzielniejszy i najwspanialszy duch może kryć się pod byle jaką skórą. Klaranus pokonał wszelkie przeszkody i wzgardziwszy sobą, wzgardził innymi rzeczami:

non, puto, exspectas ut adiciam senem, sed mehercules viridem animo ac vigentem et cum corpusculo suo colluctantem. Inique enim se natura gessit et talem animum male collocavit; aut fortasse voluit hoc ipsum nobis ostendere, posse ingenium fortissimum ac beatissimum sub qualibet cute latere. Vicit tamen omnia impedimenta et ad cetera contemnenda a contemptu sui venit⁸⁹.

Dla Seneki stał się on świadectwem tego, iż cnota nie potrzebuje żadnego upiększenia, jako że sama dla siebie stanowi okazałą ozdobę i uświęca ciało, w którym się zadomowiła. Dlatego Seneka nawet zaczął inaczej patrzeć na kolegę z dawnych lat, który teraz wydaje mu się piękny i dobry zarówno co do ciała,

⁸⁶ *Ep.* 14, 16.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ep.* 66, 1.

⁸⁹ *Ibidem*.

jak i co do duszy: „Non enim ullo honestamento eget: ipsa magnum sui decus est et corpus suum consecrat. Aliter certe Claranum nostrum coepi intueri: formosus mihi videtur et tam rectus corpore quam est animo”⁹⁰. Wszak cnota może wzrastać w każdym („virtutem omni loco nasci”⁹¹). Klaranus pokazuje, że brzydota ciała nie szpeci duszy, zaś piękno duszy przyozdabia ciało: „Claranus mihi videtur in exemplar editus, ut scire possemus non deformitate corporis foedari animum, sed pulchritudine animi corpus ornari”⁹².

Spotkanie z Klaranusem zaowocowało w tym liście kilkoma uwagami na temat znoszenia choroby. Seneka w rozmowie z dawnym kolegą szkolnym zastanawiał się bowiem nad równością wszystkich dóbr, pomimo ich trojakiej kondycji (według stoickiej doktryny): „Hoc primo die quaesitum est, quomodo possint paria bona esse, si triplex eorum condicio est”⁹³. W pierwszej grupie dóbr znajdują się między innymi radość, pokój, dobro ojczyzny („Quaedam, ut nostris videtur, prima bona sunt, tamquam gaudium, pax, salus patriae”), w drugiej zaś grupie pojawia się wraz z cierpliwym znoszeniem mąk *temperantia* w ciężkiej chorobie („quaedam secunda, in materia infelici expressa, tamquam tormentorum patientia et in morbo gravi temperantia”)⁹⁴. Różnica między tymi grupami dóbr polega na tym, że pierwszych ludzie sobie życzą tak po prostu, a tych drugich – z konieczności: „Illa bona derecto optabimus nobis, haec, si necesse erit”⁹⁵. Można dodać, że podobny podział Seneka zauważa także u Epikura, który rozgranicza je na te, których sobie życzy (jak choćby wolny od przykrości odpoczynek ciała i wytchnienie duszy, cieszącej się widokiem swoich dóbr), oraz na te, co do których nie chce, by się zdarzyły, jednak pochwała je i aprobuje (jak znoszenie złego stanu zdrowia i najcięższych cierpień):

Dabo apud Epicurum tibi etiam nunc simillimam huic nostrae divisionem bonorum. Alia enim sunt apud illum quae malit contingere sibi, ut corporis quietem ab omni incommodo liberam et animi remissionem bonorum suorum contemplatione gaudentis; alia sunt quae, quamvis nolit accidere, nihilominus laudat et comprobat, tamquam illam quam paulo ante dicebam malae valetudinis et dolorum gravissimorum perpessionem⁹⁶.

Seneka, idąc za stoicką doktryną, podaje, iż jest też jeszcze trzecia grupa dóbr, jak miarowy chód oraz spokojny i skromny wyraz twarzy czy też odpowiednie dla roztropnego człowieka ruchy: „Sunt adhuc tertia, tamquam modestus incessus et compositus ac probus vultus et conveniens prudenti viro gestu”⁹⁷.

⁹⁰ Ep. 66, 2.

⁹¹ Ep. 66, 3.

⁹² Ep. 66, 4.

⁹³ Ep. 66, 5.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ep. 66, 47.

⁹⁷ Ep. 66, 5.

Seneka początkowo podąża za ową stoicką doktryną podziału dóbr, waha się co do tego, czy mogą owe dobra być sobie równe, skoro jednych należy sobie życzyć, a drugie od siebie odwracać: „Quomodo ista inter se paria esse possunt, cum alia optanda sint, alia aversanda?”⁹⁸. Ów podział, przypomniany przez filozofa, może budzić niepokój co do wartości cnoty umiarkowania, w końcu jednej z czterech głównych cnót.

Omawiając pierwsze dobra⁹⁹, Seneka widzi w nich stan ducha, który jest cnotą: „talis animus virtus est”¹⁰⁰. Cnota zaś we wszystkich swych odmianach jest równa, stąd z wywodu filozofa jasno wynika, iż cnota jest też niezmienna, jej znaczenie i wielkość nie mogą nawet już wzrastać, gdyż żaden przymiot, przejawiający się w najwyższym stopniu, nie zwiększy się z czasem, czego przykładem może być, iż nie znajdzie się nic słusniejszego od słusznego, nic prawdziwszego od prawdziwego czy też (co szczególnie istotne dla tematu) bardziej umiarkowanego od umiarkowanego: „Itaque vis eius et magnitudo ultra non potest surgere, quando incrementum maximo non est: nihil invenies rectius recto, non magis quam verius vero, quam temperato temperatus”¹⁰¹.

Każda cnota ma stosowną miarę i rozmiar: „Omnis in modo est virtus; modo certa mensura est”¹⁰², a jak cnoty są sobie równe, tak i czyny cnót oraz ludzie, którzy posiadli cnoty: „virtutes inter se pares sunt et opera virtutis et omnes homines quibus illae contingere”¹⁰³. Wreszcie Seneka rozstrzyga, iż nie ma różnic między przejawami dobra i dlatego na przykład radość (z pierwszej grupy dóbr, na początku listu wymienionej) i wytrwałe znoszenie męczarni (z drugiej grupy, w której również była wymieniona podobna do niego *temperantia* w ciężkiej chorobie) są sobie równe, gdyż w obydwu widać tę samą wielkość ducha: „Paria itaque sunt et gaudium et fortis atque obstinata tormentorum perpessio; in utroque enim eadem est animi magnitudo”¹⁰⁴.

Filozof uprzedza pytanie, czy naprawdę niczym owe dobra, jak radość i nieugięte znoszenie bólu, się nie różnią, i odpowiada, że niczym, jeśli chodzi o same cnoty, jedynie bardzo różnią się tym, w związku z czym się te cnoty przejawiają, w jednej bowiem występuje naturalny odpoczynek i ulga, a w drugiej – nienaturalny ból:

„Quid ergo? nihil interest inter gaudium et dolorum inflexibilem patientiam?” Nihil, quantum ad ipsas virtutes: plurimum inter illa in quibus virtus utraque ostenditur; in altero enim naturalis est animi remissio ac laxitas, in altero contra naturam dolor¹⁰⁵.

⁹⁸ *Ep.* 66, 6.

⁹⁹ *Ep.* 66, 6nn.

¹⁰⁰ *Ep.* 66, 6.

¹⁰¹ *Ep.* 66, 8.

¹⁰² *Ep.* 66, 9.

¹⁰³ *Ep.* 66, 10.

¹⁰⁴ *Ep.* 66, 12.

¹⁰⁵ *Ep.* 66, 14.

Warto zauważyć, że później zwrot *contra naturam* w odniesieniu do dóbr autor listu wyjaśnia następująco: same dobra bynajmniej sprzeczne z naturą nie są, jedynie czasami przeciwne naturze jest to, w związku z czym dobro powstaje, np. bycie zranionym, smażenie się na ogniu albo bycie udreżonym przez chorobę są przykładami rzeczy sprzecznych z naturą, ale zachowanie niezłomnego ducha pośród tych udreż jest zgodne z naturą:

„Quid ergo? aliquid contra naturam bonum est?” Minime; sed id aliquando contra naturam est in quo bonum illud existit. Vulnerari enim et subiecto igne tabescere et adversa valetudine affligi contra naturam est, sed inter ista servare animum infatigabilem secundum naturam est¹⁰⁶.

Podsumowując, filozof stwierdza, że przyczyny dobra niekiedy są wbrew naturze, jednak samo dobro nigdy takie nie jest: „...breviter, materia boni aliquando contra naturam est bonum numquam”¹⁰⁷.

Powracając do wcześniejszego fragmentu listu, można zauważyć, że Seneka, kontynuując swój wywód, jeszcze raz potwierdza, że treść przeżycia nie zmienia samej cnoty, cnota pozostaje zawsze równa, jednaka, gdyż ani treść bolesna i trudna nie czyni jej gorszą, ani treść radosna i wesoła lepszą: „Virtutem materia non mutat: nec peiorem facit dura ac difficilis nec meliorem hilaris et laeta; necessest ergo par sit”¹⁰⁸. Ponadto cnota jednakowo jest godna pochwały: czy to złożona w ciele zdrowym i wolnym od trosk, czy to w chorym i złożonym cierpieniem: „aeque laudabilis virtus est in corpore valido ac libero posita quam in morbido ac victo”¹⁰⁹. Co ciekawe, Seneka dalej wyrazi swój śmiały pogląd, iż gdyby jedne dobra mogły być jednak większe od drugich, to owe, które wydają się przykre, wyżej by cenil niż te przyjemne i miłe, wręcz nazwałby je ważniejszymi, jako że więcej znaczy pokonywać trudności niż szukać miary w pomyślności:

Permitte mihi, Lucili virorum optime, aliquid audacius dicere: si ulla bona maiora esse aliis possent, haec ego quae tristia videntur mollibus illis et delicatis praetulissem, haec maiora dixissem. Maius est enim difficilia perfringere quam laeta moderari¹¹⁰.

W dalszym toku swych rozważań Seneka kolejny raz, w jeszcze wyraźniejszym sformułowaniu, podkreśla, że trzy rodzaje dóbr (o których pisał na

¹⁰⁶ *Ep.* 66, 38.

¹⁰⁷ *Ep.* 66, 39.

¹⁰⁸ *Ep.* 66, 15.

¹⁰⁹ *Ep.* 66, 22.

¹¹⁰ *Ep.* 66, 49. Warto zauważyć, że w innym miejscu Seneka jednak bardzo ceni takie wartości, jak dobry stan zdrowia. Wyjaśnia, iż mędrzec mając wątłe ciało lub straciwszy oko, oczywiście nadal będzie dobrze się miał, wiedząc, że ma w sobie coś silniejszego niż ciało, wolałby jednak być silnego ciała; będzie więc on znosił zły stan zdrowia, lecz dobrego będzie pragnął: „Et exilis corpore aut amisso oculo valebit, malet tamen sibi esse corporis robur, et hoc ita ut sciat esse aliud in se valentius; malam valetudinem tolerabit, bonam optabit” (*VB* 22, 2).

początku swego listu) są sobie równe: „Quod si par omnium virtutum natura est, tria genera bonorum in aequo sunt”¹¹¹. Umiarkowanie zaś wskazane jest i w cierpieniu, i w radości, a w obu tych przypadkach ma taką samą wartość: „in aequo est moderate gaudere et moderate dolere”¹¹². Zresztą podobnie samo zdrowie ma zawsze taką samą wartość (czy jest ono niczym nieosłabione, „inconcussa valetudo”, czy jest mocnymi środkami i cierpliwością przywrócone po ciężkich i groźących śmiercią chorobach, „ex gravibus morbis et extrema minitantibus in tutum vi quadam et patientia educta”¹¹³), ponieważ jedynym celem dóbr jest zgodność z naturą, a to jest takie same we wszystkich dobrach: „Bonorum unum propositum est consentire naturae; hoc [contingere] in omnibus par est”¹¹⁴. Seneka podaje przykład Epikura, który uznawał za dobro znoszenie ciężkich chorób, wiedząc zresztą dobrze, co znaczy cierpieć, gdyż był dzień w jego życiu (i to dzień najwspanialszy i najszczęśliwszy), kiedy to znosił w związku z chorobą pęcherza i podrażnieniem żołądka męki takie, iż już większe być nie mogły, a jednak dzień ów nazwał szczęśliwym dla siebie:

...malae valetudinis et dolorum gravissimorum perpeccionem, in qua Epicurus fuit illo summo ac fortunatissimo die suo. Ait enim se vesicae et exulcerati ventris tormenta tolerare ulteriolem doloris accessionem non recipientia, esse nihilominus sibi illum beatum diem¹¹⁵.

Można jeszcze przypomnieć, że Seneka wymieniał wśród nieszczęść spadających na człowieka, oprócz chorób i gwałtu, również niedostatek, i poświęcił także temu problemowi trochę miejsca. Zagadnienie bogactwa lub jego braku przewija się dość często w pismach Seneki, filozofa, a zarazem jednego z najbogatszych wówczas Rzymian.

W dialogu *De vita beata* można znaleźć ciekawą wypowiedź Seneki o bogactwie i ubóstwie, przy czym pojawia się w niej również *temperantia*. Mianowicie, zapewne broniąc się przed ostrymi zarzutami, dłaczego, gorliwie zajmując się filozofią, żyje jak wielki bogacz („Quare ille philosophiae studiosus est et tam dives vitam agit?”¹¹⁶), stanowczo twierdzi, iż nie ma żadnych wątpliwości, że rozwojowi duchowych zalet mędrca służy bardziej bogactwo niż ubóstwo: „Quid autem dubii est quin haec maior materia sapienti viro sit animum explicandi suum in divitiis quam in paupertate”¹¹⁷. *Paupertas* bowiem sprzyja tylko jednemu rodzajowi cnoty, to znaczy pomaga w tym, by nie się załamywać i nie dać się przygnieść: „in hac unum genus virtutis sit non inclinari nec deprimi”¹¹⁸.

¹¹¹ *Ep.* 66, 29.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Por. Ep.* 66, 40.

¹¹⁴ *Ep.* 66, 41.

¹¹⁵ *Ep.* 66, 47.

¹¹⁶ *VB* 21, 1.

¹¹⁷ *VB* 22, 1.

¹¹⁸ *Ibidem*.

Inaczej jest w dostatku, jako że bogactwo daje szerokie pole do rozwoju wszelkich innych cnót, w tym umiarkowania, a także szczodrości, staranności, gospodarności czy wspaniałomyślności: „in divitiis et temperantia et liberalitas et diligentia et dispositio et magnificentia campum habeat patentem”¹¹⁹.

Bogactwo odgrywa niewielką rolę w zdobywaniu cnót, w tym umiarkowania, i może być zabrane bez istotnej szkody dla podstawowego dobra (wszak bogactwa są własnością mędrca, a nie odwrotnie, jak to jest u ludzi, którzy nie są mędrcami: „divitiae meae sunt, tu divitiarum es”¹²⁰), zarazem jednak należy do dóbr, które w pewnym stopniu przyczyniają się do nieustającej radości (biorącej swój początek z cnoty): „Quaedam enim, etiam si in summam rei parva sunt [ait] et subduci sine ruina principalis boni possunt, adiciunt tamen aliquid ad perpetuam laetitiam et ex virtute nascentem”¹²¹.

W kontekście owej rozweselającej funkcji bogactwa w życiu mędrca warto przypomnieć wypowiedź Seneki o przyjemności. Tym bardziej wydaje się to istotne, że przecież z przyjemnością, żądzą, rozkoszą związana jest definicja cnoty *temperantia* w pismach Seneki: *cupiditas refrenare*¹²². Nie dziwi stwierdzenie filozofa stoickiego, iż najwyższa szczęśliwość człowieka nie wiąże się z ciałem, jako że prawdziwymi dobrami, trwałymi i wiecznymi, są jedynie te, które daje rozum: „Non est summa felicitatis nostrae in carne ponenda: bona illa sunt vera quae ratio dat, solida ac sempiterna, quae cadere non possunt, ne decrescere quidem ac minui”¹²³. Pozostałe dobra Seneka nazywa dobrami mniemanymi (*opinio bona*), określa je jedynie mianem wygód (*commoda*) i rzeczy godnych (*producta*)¹²⁴, których używanie zresztą też wymaga udziału rozumu, pomaga on bowiem dłużej je zachować; trzeba też pamiętać, że i sama szczęśliwość wymaga umiaru, by nie być udręczeniem: „Quisquis illa sine ratione possedit non diu tenuit; ipsa enim se felicitas, nisi temperatur, premit. Si fugacissimis bonis credidit, cito deseritur, et, ut deseratur, affligitur”¹²⁵. Filozof zwraca zatem uwagę na dwa aspekty posiadania owych *opinio bona*: niezwykle szybko przemijają i człowiek wciąż się o nie troszczy, by go nie opuściły, przed czym chroni umiar, rozumne podejście do nich.

Rzymski filozof twierdzi, że powszechnie wiadomo, iż im kto głupszy, tym obficiej zaznaje rozkoszy i że nawet niegodziwość opływa w przyjemności, a również że sama dusza dostarcza wielu niegodziwych rozkoszy, a wśród nich daje przede wszystkim rozrzutność, zbyt wysokie mniemanie o sobie, pychę

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ *VB* 22, 5.

¹²¹ *VB* 22, 3.

¹²² Por. *Ep.* 120, 11.

¹²³ *Ep.* 74, 16.

¹²⁴ Por. *Ep.* 74, 17. Termin *producta* jest przekładem greckiego προηγμένα (por. Cyceron, *De finibus bonorum et malorum* 3, 52: „productum esse ad dignitatem” ...).

¹²⁵ *Ep.* 74, 18.

wynoszącą się ponad innych, ślepe i nierozsądne umiłowanie swoich rzeczy, wielką radość ze spraw bardzo błahych i wręcz z dziecinnych powodów, a następnie (jakby drugą grupę rozkoszy) także gadulstwo, wyniosłość cieszącą się z szyderstw, gnuśność i rozleniwienie ospałego ducha, opływającego w przyjemności i drzemiącego w sobie:

Atqui quis ignorat plenissimos esse voluptatibus vestris stultissimos quosque et nequitiam abundare iucundis animumque ipsum genera voluptatis prava et multa suggerere? — in primis insolentiam et nimiam aestimationem sui tumoremque elatum super ceteros et amorem rerum suarum caecum et inprovidum et ex minimis ac puerilibus causis exultationem, iam dicacitatem ac superbiam contumeliis gaudentem, desidiam dissolutionemque segnis animi, deliciis fluentis, indormientis sibi¹²⁶.

Po wyliczeniu owych przykładów rozkoszy filozof wyjaśnia, jaki do nich stosunek ma cnota. Otóż ona je wszystkie rozpedza, człowieka zaś targa za ucho: „Haec omnia virtus discutit et aurem pervellit”¹²⁷. Warto wyjaśnić, że starożytni uważali ucho za siedlisko pamięci, o czym pisał Pliniusz Starszy: „est in aure ima memoriae locus”¹²⁸. Targanie za ucho może zatem oznaczać przypomnianie komuś obowiązków, powinności lub naganę czy przestrożę¹²⁹. Seneka dalej wyjaśnia, że cnota szacuje każdą przyjemność, zanim ją może dopuścić, a i tak nigdy żadnej rozkoszy (żadnej z dwóch grup powyżej wspomnianych), nawet jeśli ją dopuści, wysoko nie ceni i nie cieszy się z jej stosowania: „et voluptates aestimat antequam admittat nec quas probavit magni pendit aut utique enim admittit nec usu earum (...) laeta est”¹³⁰. W tym miejscu Seneka podaje jako swego rodzaju przeciwieństwo owych wszelkich rozkoszy umiarkowanie. To *temperantia* jest przyczyną radości dla cnoty: „...sed temperantia laeta est”¹³¹. Jakby prowadząc rozmowę ze swym oponentem, Seneka powiada:

Temperantia autem, cum [voluptates] minuat, summi boni iniuria est. Tu voluptatem complecteris, ego compesco; tu voluptate frueris, ego utor; tu illam summum bonum putas, ego nec bonum; tu omnia voluptatis causa facis, ego nihil¹³².

Zatem filozof nie obejmuje uściskiem rozkoszy, ale ją ogranicza, nie cieszy się z niej, ale jej używa, nie uważa jej nie tylko za najwyższe dobro, ale w ogóle nie uznaje jej za dobro, wreszcie niczego w jej imię nie czyni.

¹²⁶ *VB* 10, 2.

¹²⁷ *VB* 10, 3.

¹²⁸ Pliniusz Starszy, *Naturalis historia* 11, 103 [251].

¹²⁹ Por. L. Joachimowicz, *Komentarz*, [w:] Lucjusz Anneusz Seneka, *Dialogi*, przełożył, wstępem poprzedził, komentarzem, układem treści, indeksem opatrzył L. Joachimowicz, Warszawa 1989, s. 698.

¹³⁰ *VB* 10, 3.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*.

W dalszym toku swego wywodu Seneka konstatuje: „Non voco autem sapientem supra quem quicquam est, nedum voluptas”¹³³. Filozof zatem nie może od niczego zależeć, a już zwłaszcza od rozkoszy. Opanowany przez nią bowiem nie przeciwstawi się trudom, niebezpieczeństwom, biedzie ani tylu innym zagrożeniom, które zewsząd czyhają, pomrukując, na ludzkie życie; nie zniesie też widoku śmierci, cierpień, trzasków świata, nawalnicy najsroźszych wrogów, skoro dał się pokonać rozkoszy, tak delikatnemu przeciwnikowi:

Atqui ab hac occupatus quomodo resistet labori et periculo, egestati et tot humanam vitam circumstrepentibus minis? Quomodo conspectum mortis, quomodo dolores feret, quomodo mundi fragores et tantum acerrimorum hostium, a tam molli adversario victus?¹³⁴

Ludziom oddanym pożądliwości nie wyjdzie to na dobre, bo choć żyją wśród rozkoszy, radość ich nie wypływa z dobra: „Hos esse in voluptatibus dices, nec tamen illis bene erit, quia non bono gaudent”¹³⁵. Seneka nazywa ludzi czerpiących z wielkich rozkoszy (*magnas percipient voluptates*) głupcami (*stulti*) i niestałymi (*inaequales*), nadto obłąkanymi i szaleńcami z obłądnym uśmiechem (*hilarum insaniam insanire ac per risum furere*), choć też uważa, że niekiedy odczuwają żal (*sub ictu paenitentiae positi*)¹³⁶. Tak naprawdę brakuje im zarówno cnoty, jak i właśnie rozkoszy, gdyż ową pierwszą tracą, a tej drugiej nie mają, bo to ona ich posiada, dręcząc raz swym brakiem, a kiedy indziej nadmiarem, co obrazowo Seneka porównuje do osiadania żeglarzy na piasku i do ich zmagania się z burzą morską:

At ei qui voluptati tradidere principia utroque caruere; virtutem enim amittunt, ceterum non ipsi voluptatem, sed ipsos voluptas habet, cuius aut inopia torquentur aut copia strangulantur, miseri si deseruntur ab illa, miseriores si obruuntur; sicut deprensi mari Syrtico modo in sicco relinquuntur, modo torrente unda fluctuantur¹³⁷.

Niewątpliwie tacy ludzie nie odznaczają się cnotą *temperantia*, a wręcz przeciwnie cechuje ich *intemperantia*: „Evenit autem hoc nimia intemperantia et amore caeco rei”¹³⁸. Dążąc do rzeczy złych, zamiast do dobrych, zmierzają do swego celu pośród niebezpieczeństw: „nam mala pro bonis petenti periculosum est adsequi”¹³⁹.

¹³³ *VB* 11, 1.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *VB* 11, 4.

¹³⁶ Por. *VB* 12, 1.

¹³⁷ *VB* 14, 1; wspomniane *mare Syrticum* to dwie zatoki, Wielka i Mała Syrta, u północnych wybrzeży Afryki; *syrtis* (grec. *σύρτις*) oznacza syrte, ławicę piaskową przy wybrzeżu; owe dwie syrty afrykańskie były szczególnie sławne – por. np. *Słownik łacińsko-polski do użytku szkół średnich*, pod kierownictwem B. Kruczkiewicza, Lwów–Warszawa 1925, s. 856.

¹³⁸ *VB* 14, 2.

¹³⁹ *Ibidem*.

Seneka, jak to często ma w swoim zwyczaju, wyjaśnia tę myśl obrazowo przykładem. Otóż ludzie pożądlivi podobni są do myśliwych polujących na dzikie zwierzęta, które niekiedy po złowieniu jeszcze rozszarpują swych panów, jako że wielcy rozpustnicy wpadają w wielkie nieszczęścia, sami bywają schwytani przez to, co schwycili (przy czym im te rzeczy są liczniejsze i większe, tym niższym i liczniejszym rozkoszy niewolnikiem jest rozpustnik, przez pospólstwo zresztą nazywany szczęściarzem):

Ut feras cum labore periculoque venamur et captarum quoque illarum sollicita possessio est — saepe enim laniant dominos — ita habent se magnae voluptates: in magnum malum evasere captaeque cepere; quae quo plures maioresque sunt, eo ille minor ac plurium servus est quem felicem vulgus appellat¹⁴⁰.

Filozof nie chce porzucić swego porównania człowieka pożądliwego do myśliwego („Permanere libet in hac etiamnunc huius rei imagine”¹⁴¹), bowiem jeszcze na jedną rzecz chce zwrócić uwagę. Mianowicie myśliwy bada legowiska dzikiego zwierza i wysila się wielce, by złapać go siecią i za pomocą psów (Seneka przywołuje tu poetycki fragment z Wergiliuszowych *Georgik*¹⁴²):

Quemadmodum qui bestiarum cubilia indagat et
laqueo captare feras
 magno aestimat et
*latos canibus circumdare saltus*¹⁴³.

Nadto, by móc ściągać dzikie zwierzęta, porzuca wiele ważniejszych spraw i odsuwa swoje obowiązki: „illarum vestigia premat, potiora deserit multisque officiis renuntiat”¹⁴⁴. Właśnie w takim postępowaniu, zdaniem Seneki, widać podobieństwo między myśliwym a człowiekiem oddającym się rozkoszy, który podąża za nią, wszystko inne stawiając poniżej niej, zwłaszcza zaś zaniedbuje wolność, płacąc nią za rozkosze brzucha, przy czym tak naprawdę nie kupuje rozkoszy, ale sam siebie im sprzedaje: „qui sectatur voluptatem omnia postponit et primam libertatem neglegit ac pro ventre dependit, nec voluptates sibi emit sed se voluptatibus vendit”¹⁴⁵.

Rozkosze filozofa Seneka pokazuje jako zupełnie różne od owych powyżej wspomnianych. Przyjemności mędrca są bowiem spokojne i umiarkowane, niemal ociążałe, stłumione, ledwo dające się zauważyć, ponieważ nie przychodzą

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ *VB* 14, 3.

¹⁴² Por. Wergiliusz, *Georgiki* I 139–140: „tunc laqueis captare feras et fallere visco / inventum et magnos canibus circumdare saltus”; fragment ten Seneka cytuje, i to w pełnym brzmieniu, również w *Ep.* 90, 11.

¹⁴³ *VB* 14, 3.

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ Ibidem.

one na zawołanie ani nie są w poważaniu (jeśliby już same z siebie przyszły), ani nie witają ich z radością ci, którzy ich już zaznają, mieszając je zresztą z innymi zabawami i rozrywkami życia:

At contra sapientium remissae voluptates et modestae ac paene languidae sunt compressaeque et vix notabiles, ut quae neque accersitae veniant nec, quamvis per se accesserint, in honore sint neque ullo gaudio percipientium exceptae; miscent enim illas et interponunt vitae ut ludum iocumque inter seria¹⁴⁶.

To cnota jest najważniejsza dla mędrca, ona mu przewodzi i jakby sztandar przed nim niesie, a wobec rozkoszy jest on jej panem i tym, który ją miarkuje, stąd jedynie może ona coś u niego wyblagać, z pewnością zaś do niczego nie jest zdolna go zmusić: „Prima virtus eat, haec ferat signa: habebimus nihilominus voluptatem, sed domini eius et temperatores erimus; aliquid nos exorabit, nihil coget”¹⁴⁷. Seneka używa w tym fragmencie określenia *temperator*. Termin ten niewątpliwie kojarzy się z cnotą *temperantia*, której przecież posiadaczem jest mędrzec, a to widać szczególnie w jego stosunku do *voluptas*, gdyż pamiętać trzeba, iż umiarkowanie to *voluptatibus imperare* czy też *cupiditates refringere*¹⁴⁸.

Virtus i *voluptas* są właściwie nie do pogodzenia. Seneka wyjaśnia, że część tego, co jest szlachetne, też powinna być taka: „pars honesti non potest esse nisi honestum”¹⁴⁹, z czego wynika, że *voluptas* nie jest *honestata*. Drugim argumentem przeciwko łączeniu (czy też zlewaniu¹⁵⁰) cnoty z rozkoszą jest stwierdzenie, że dobro najwyższe nie zachowałoby swojej czystości, gdyby miało w sobie coś różnego od lepszej całości: „nec summum bonum habebit sinceritatem suam, si aliquid in se viderit dissimile meliori”¹⁵¹.

Filozof przestrzega przed scalaniem cnoty z rozkoszą, twierdząc, że kto tak czyni (nawet nie stawiając ich na równi), ten osłabia miernością jednego dobra całą siłę drugiego oraz zaprzęga w jarzmo niewoli ową wolność, która jest niezwykła wtedy, gdy dla człowieka nie ma nic cenniejszego od niej: „Qui vero virtutis voluptatisque societatem facit et ne ex aequo quidem, fragilitate alterius boni quidquid in altero vigoris est hebetat libertatemque illam, ita demum si nihil se pretiosius novit invictam, sub iugum mittit”¹⁵². W wyniku takich niewłaściwych działań człowiek popada w największą niewolę, czyli uzależnia się od losu, przez co żyje niespokojnie, podejrzliwie, lękliwie, boi się przypadków, podlega czasowi, a trzeba pamiętać, że takie życie nie jest mocnym i stabilnym

¹⁴⁶ *VB* 12, 2.

¹⁴⁷ *VB* 14, 1.

¹⁴⁸ Por. *Ep.* 88, 29; 120, 11.

¹⁴⁹ *VB* 15, 1.

¹⁵⁰ Por. *ibidem*: „...in unum virtutem voluptatemque confundi”.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *VB* 15, 3.

oparciem dla cnoty, ale jedynie chwiejną podstawką: „Nam, quae maxima servitus est, incipit illi opus esse fortuna; sequitur vita anxia, suspiciosa, trepida, casum pavens, temporum suspensa momentis. Non das virtuti fundamentum grave, immobile, sed iubes illam in loco volubili stare”¹⁵³.

W ogólnym sensie powyższe uwagi dotyczą się wszystkich: nie tylko przeciętnego obywatela, ale także osoby władcy (którego można upatrywać w wyrażeniu *patriae bonus tutor aut vindex*). Seneka twierdzi, że kto kieruje się w swym życiu najdrobniejszymi podnietami rozkoszy i bólu, wstrząsającymi wciąż nim, ten nie będzie posłuszny Bogu, nie będzie ze spokojem przyjmował tego, co się wydarzy, lecz będzie się użalał na to, co mu los przyniesie, stąd też taki człowiek, zwrócony ku rozkoszy, nie będzie dobrym obrońcą ani wyzwolicielem ojczyzny, ani nawet opiekunem swych przyjaciół:

Quomodo hic potest deo parere et quidquid evenit bono animo excipere nec de fato queri casuum suorum benignus interpres, si ad voluptatum dolorumque punctiunculas concutitur? Sed ne patriae quidem bonus tutor aut vindex est nec amicorum propugnator, si ad voluptates vergit¹⁵⁴.

Dobro najwyższe musi być w bezpiecznym miejscu. Seneka wyjaśnia, że ma ono stać tak wysoko, by żadna siła nie mogła go stamtąd strącić, by nie dosięgły go ból, nadzieja, lęk ani żadna rzecz, która by mogła uszczuplić jego prawa: „Illo ergo summum bonum escendat unde nulla vi detrahitur, quo neque dolori neque spei nec timori sit aditus nec ulli rei quae deterius summi boni ius faciat”¹⁵⁵. Na takie wyżyny może oczywiście wejść jedynie cnota, ona to bowiem będzie mężnie stała, wszystkie wydarzenia chętnie zniesie, wiedząc, że wszelkie obecne trudności pochodzą z ustanowienia natury, i będzie podążać za Bogiem:

escendere autem illo sola virtus potest. (...) illa fortiter stabit et quidquid evenerit feret non patiens tantum sed etiam volens, omnemque temporum difficultatem sciet legem esse naturae et (...) habebit illud in animo vetus praeceptum: deum sequere¹⁵⁶.

Zresztą akceptacja boskiego porządku jest powinnością wszystkich ludzi, na mocy przysięgi mają znosić to, co śmiertelne, nie tracąc pokoju ducha z powodu rzeczy, które nie leżą w ludzkiej mocy: „Quidquid ex universi constitutione patientium est, magno suscipiatur animo: ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia nec perturbari iis quae vitare non est nostrae potestatis”¹⁵⁷. Ten wywód

¹⁵³ *VB* 15, 3–4.

¹⁵⁴ *VB* 15, 4.

¹⁵⁵ *VB* 15, 5.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ *VB* 15, 7.

Seneka krótko, ale i bardzo konkretnie podsumowuje: „In regno nati sumus: deo parere libertas est”¹⁵⁸.

Nawiązując do owego sformułowania o królestwie, warto przypomnieć jeszcze fragment jednego z listów filozofa. Seneka pisze w nim, że królem człowieka jest duch: „Rex noster est animus”¹⁵⁹. Trzeba zatem o ducha się troszczyć, gdyż to od niego pochodzą myśli, słowa, postawa, wyraz twarzy i sposób chodzenia i kiedy duch jest zdrowy i pełen mocy, to wszystko inne (jak choćby mowa człowieka) także jest krzepkie, dzielne i mężne, a jeśli duch osłabł, to wraz z nim wszystko też podupada: „Ideo ille curetur: ab illo sensus, ab illo verba exeunt, ab illo nobis est habitus, vultus, incessus. Illo sano ac valente oratio quoque robusta, fortis, virilis est: si ille procubuit, et cetera ruinam sequuntur”¹⁶⁰. Źle się też dzieje z człowiekiem, którego duch podporządkował się pożądliwości, gdyż wtedy popadają w bezsilność jego umiejętności i czyny oraz wszystko, co próbuje działać, jest leniwe i słabe: „Cum vero cessit voluptati, artes quoque eius actusque marcent et omnis ex languido fluidoque conatus est”¹⁶¹. Rozwiązły, pożądliwy, rozpieszczony duch nie dba o cnotę, o powierzone sobie ciało, któremu nie nakazywałby niczego haniebnego, szpetnego, przestaje bowiem być królem i staje się wstrętnym i okropnym tyranem:

Animus noster modo rex est, modo tyrannus: rex cum honesta intuetur, salutem commissi sibi corporis curat et illi nihil imperat turpe, nihil sordidum; ubi vero inpotens, cupidus, delicatus est, transit in nomen detestabile ac dirum et fit tyrannus¹⁶².

Początkowo nieokiełznane namiętności sprawiają mu radość, choć podobną do tej, którą przeżywa pospólstwo, darmo napełnione szkodliwym rozdawnictwem, chwytające i to, czego już połknąć nie może: „Tunc illum excipiunt adfectus inpotentes et instant; qui initio quidem gaudet, ut solet populus largitione nocitura frustra plenus et quae non potest haurire contrectans”¹⁶³.

Z czasem jednak taka pożądliwość odbiera siły i przynosi choroby, jak obrazowo wyjaśnia Seneka, przyjemności wkradają się w szpik i żyły, a rozradowany widokiem przyjemności, które nadmiernie pożądane uczyniły człowieka nieużytecznym, sam już rozkoszy nie zaznaje. Może wówczas jedynie patrzeć na uciechy innych jako dostarczyciel i świadek żądz, które już sobie odebrał przez wcześniejsze ich na siebie sprowadzanie:

cum vero magis ac magis vires morbus exedit et in medullas nervosque descendere deliciae, conspectu eorum quibus se nimia aviditate inutilem reddidit laetus, pro suis voluptatibus ha-

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ *Ep.* 114, 23.

¹⁶⁰ *Ep.* 114, 22.

¹⁶¹ *Ep.* 114, 23.

¹⁶² *Ep.* 114, 24.

¹⁶³ Ibidem.

bet alienarum spectaculum, sumministrator libidinum testisque, quarum usum sibi ingerendo abstulit¹⁶⁴.

Taki człowiek, chociaż opływa w przyjemności, przeżywa gorycz, tęskni bowiem do tego, z czego z powodu choroby swego ciała nie będzie mógł już korzystać, czyli opijać się i objadać smakołykami, brać udziału w orgiach z rozpustnikami i kobietami:

Nec illi tam gratum est abundare iucundis quam acerbum quod non omnem illum apparatus per gulam ventremque transmittit, quod non cum omni exoletorum feminarumque turba convolutatur, maerretque quod magna pars suae felicitatis exclusa corporis angustiis cessat¹⁶⁵.

Seneka jako człowiek bogaty i wpływowy zapewne dość często widywał takich ludzi, uczestnicząc czy organizując spotkania przy stole. Rozumie zgubność takiego postępowania i przestrzega Lucyliusza przed nim, zwracając uwagę na dwie sprawy.

Jedną z nich jest fakt, iż ludzie rozpustni nie mają miary w swym zachowaniu, jako że nie myślą o sobie jako o pojedynczych ludziach: „immo quod nemo nostrum unum esse se cogitat?”¹⁶⁶ Ponownie niezwykle obrazowo filozof wyjaśnia ten problem na przykładach, pisząc, iż kucharze, uwijający się przy paleniskach, przygotowują przecież tyle jedzenia, że jeden żołądek nie jest w stanie tego przejeść. Podobnie jest z zapasami starych, zbieranych w piwnicach przez stulecia, pochodzących z różnych krajów win:

Aspice culinas nostras et concursantis inter tot ignes cocos: unum videri putas ventrem cui tanto tumultu comparatur cibus? Aspice veteraria nostra et plena multorum saeculorum vindemiis horrea: unum putas videri ventrem cui tot consulum regionumque vina cluduntur?¹⁶⁷

Również jeden brzuch nie może przejeść tego, co dla niego uprawiają i sieją tysiące kolonów, pracujących na polach na Sycylii i w Afryce: „Aspice quot locis terra vertatur, quot millia colonorum arent, fodiant: unum videri putas ventrem cui et in Sicilia et in Africa seritur?”¹⁶⁸ W ten sposób Seneka wyjaśnia szaleństwo możnych, którzy oddali się rozkoszom: każdy z nich zapomniał zupełnie o mierze swych możliwości jako pojedynczego człowieka.

Równocześnie filozof zwraca Lucyliuszowi uwagę na jeszcze jedną sprawę: „Numquid enim, mi Lucili, [non] in hoc furor est, quod nemo nostrum mortalem se cogitat, quod nemo inbecillum?”¹⁶⁹ W tych słowach stawia problem ludzkiej

¹⁶⁴ *Ep.* 114, 25.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ep.* 114, 26.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

ograniczeności, ściślej śmiertelności i słabości. Nieco dalej łączy dobry stan zdrowia z umiarem w pragnieniach i wzywa, by nie tylko pamiętać o tym, że jest się pojedynczym człowiekiem, ale także o tym, że ciało ma swoją miarę. Trzeba zatem wiedzieć, że niewiele jest ono w stanie pomieścić i że nie na długo: „Sani erimus et modica concupiscemus si unusquisque se numeret, metiatur simul corpus, sciat quam nec multum capere nec diu possit”¹⁷⁰. Seneka wzywa zatem do umiarkowania, przy czym za najważniejszy czynnik, pomagający w zdobyciu we wszystkim cnoty *temperantia*, uważa częste rozmyślanie o krótkości i niepewności ludzkiego życia: „Nihil tamen aequae tibi profuerit ad temperantiam omnium rerum quam frequens cogitatio brevis aevi et huius incerti: quidquid facies, respice ad mortem”¹⁷¹. Filozof zatem zaleca, by we wszelkiej swej działalności człowiek pamiętał o śmierci.

Po tych rozważaniach Seneki o cnotie *temperantia* w kontekście kruchości ludzkiego życia (a zatem poprowadzonych właściwie od strony negatywnej) nie można zapomnieć też o pozytywnym ujęciu tego problemu, to znaczy o tym, iż ona (wraz innymi cnotami) również prowadzi człowieka ku niebiosom: „hac itur ad astra”¹⁷² (...) hac secundum temperantiam”¹⁷³. Sam Jowisz bowiem nie przewyższa niczym doskonałego człowieka. Bóg jedynie jest dłużej doskonały. Fakt, iż cnoty mędrca przejawiają się w krótszym czasie, nie sprawia jednak, iż czuje się on niższym od bóstwa, jako że Bóg nie przewyższa mędrca w szczęśliwości, nawet z racji swej przewagi co do wieku. Wielkość cnoty nie zależy bowiem od jej trwania w czasie:

Iuppiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est: sapiens nihilo se minoris aestimat quod virtutes eius spatio brevior cluduntur. (...) deus non vincit sapientem felicitate, etiam si vincit aetate; non est virtus maior quae longior¹⁷⁴.

Jowisz zresztą chce się dzielić z ludźmi tym, co ma; oddał innym to, co miał i wszystkim zapewnił używanie: „Iuppiter omnia habet, sed nempe aliis tradidit habenda: (...) utendi omnibus causa est”¹⁷⁵. Bogowie nie czują do ludzi odrazy ani zazdrości, ale wręcz przeciwnie postępują, jako że dopuszczają ich do siebie i podają rękę tym, którzy ku nim zmierzają: „Non sunt dii fastidiosi, non invidi: admittunt et ascendentibus manum porrigunt”¹⁷⁶.

Z tego stwierdzenia Seneki można też wysnuć wniosek, iż bogowie pomagają także w zdobywaniu cnoty *temperantia*, w rozwoju jej załączków. Bóg sam

¹⁷⁰ *Ep.* 114, 27.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² Por. Wergiliusz, *Eneida* IX 641: „...sic itur ad astra”.

¹⁷³ *Ep.* 73, 15.

¹⁷⁴ *Ep.* 73, 13.

¹⁷⁵ *Ep.* 73, 14.

¹⁷⁶ *Ep.* 73, 15.

bowiem przychodzi, a właściwie wchodzi w ludzi, inaczej żaden umysł ludzki nie byłby dobry. W ludzkich ciałach rozproszone są boskie ziarna, które potrzebują dobrego opiekuna, by wyrosnąć w rośliny podobne do tych, z których wzięły początek, jako że w przeciwnym razie, pod złą opieką, zniszczy je jałowa i bagnista ziemia, która rodzi jedynie śmieci zamiast owoców:

Deus ad homines venit, immo quod est propius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est. Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria iis ex quibus orta sunt surgunt: si malus, non aliter quam humus sterilis ac palustris necat ac deinde creat purgamenta pro frugibus¹⁷⁷.

Podsumowując, Seneka cnotę *temperantia* określa jako powściągnięcie żądz, *cupiditates refrenare*. Jest ona władzą rozkazywania rozkoszom, ma nienawidzić i odganiać jedne, porządkować zaś i doprowadzać do właściwej miary drugie, nigdy według zachcianek człowieka, ale zgodnie z jego powinnością. Rzymski filozof zaleca umiarkowanie nie tylko w odniesieniu do własnej pożyteczności, ale również w stosunkach międzyludzkich, jak choćby przy wymierzaniu komuś kary. Albowiem cnota ta jest mocno związana z cnotą *clementia*. Szczególną uwagę poświęcił rzymski filozof-polityk umiarkowaniu władcy: jego *temperantia* jest najprawdziwsza wtedy, gdy jest umiłowaniem rodzaju ludzkiego jak własnej osoby. Być umiarkowanym oznacza dla władcy nie kierować się żądzą, nierozwagą, a także nie naśladować złych wzorów, pozostawionych przez poprzedników, okrutnych względem swoich obywateli: *temperantia* łagodnego władcy, szanowana przez poddanych, zapewnia państwu trwałość i jedność.

WYKAZ SKRÓTÓW

Przy dziełach Seneki pominięto nazwisko autora, tytuły podano w formie skrótowej:

Ben. – *De beneficiis*

Cl. – *De clementia*

Ep. – *Ad Lucilium Epistulae morales*

Ira – *Ad Novatum De ira*

Tr. – *Ad Serenum De tranquillitate animi*

VB – *Ad Gallionem De vita beata*

¹⁷⁷ *Ep.* 73, 16.

TEMPERANTIA, СТОИЦКАЯ „ЗОЛОТАЯ СЕРЕДИНА” ПО СЕНЕКЕ

Резюме

Сенека, будучи последователем и представителем философской школы младшей стои, склонялся к эклектике и ставил этику на первый план. Его философские сочинения посвящены вопросам практической морали. Он стремился дать людям утешение посредством житейской мудрости. Цель человека заключается в том, чтобы „жить в согласии с природой”. Сенека учил как жить и поэтому много писал о добродетелях. Философ хотел, чтобы император и каждый человек обладал такими качествами, как: воздержанность, мужество, разумность, справедливость и чтобы знал, что добродетель „следует обуздать желания, подавить боязнь, разумно заботиться о предстоящих делах, раздать всё, что должно быть отдано”. Сенека учил: „Воздержность умеряет наслажденья; одни она с ненавистью изгоняет, другие соразмеряет и сокращает до здорового предела, никогда не приближаясь к ним ради них самих. Она знает, что лучшая мера для всего желанного – взять не сколько хочется, а сколько необходимо”.