

SŁAWOMIR WYSZOMIRSKI

Katedra Filologii Klasycznej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń
Polska – Poland

FORMULA VITAE HONESTAE MARCINA Z BRAGI
I „ZAGINIONE” PISMO SENEKI
DE QUATTUOR VIRTUTIBUS

ABSTRACT: Wyszomirski Sławomir, *Formula vitae honestae* Marcina z Bragi i „zaginione” pismo Seneki *De quattuor virtutibus* (*Formula vitae honestae* by Martin of Braga and „lost” Seneca’s paper *De quattuor virtutibus*).

There are obvious similarities between the language of *Formula vitae honestae* by Martin of Braga and preserved letters of Lucius Annaeus Seneca. However, it cannot be proved, despite numerous speculations, that *Formula vitae honestae* is a summary or rather an extract of some non-preserved Seneca’s paper. The article emphasises the fact that there are not only language and stylistic similarities between these two writers but also there are similarities in the way of understanding and defining so called cardinal virtues, i.e. prudentia, fortitudo (magnanimitas – by Martin of Braga), temperantia (continentia – by Martin of Braga) and iustitia.

Keywords: Martin of Braga, *Formula vitae honestae*, Lucius Annaeus Seneca, primae virtutes, prudentia, fortitudo, magnanimitas, temperantia, continentia, iustitia.

Jak wiadomo, nie cały dorobek literacki Lucjusza Anneusza Seneki przetrwał do czasów nam współczesnych. Przepadły jego mowy, niektóre pisma o tematyce przyrodniczej, geograficznej, filozoficzno-moralnej oraz utwory poetyckie. Wzmianki o nich oraz zachowane nieliczne fragmenty, cytowane przez późniejszych pisarzy, zebrał i opublikował w drugiej połowie wieku XIX Fryderyk Haase w III tomie dzieł wszystkich filozofa. Wśród nich znalazło się pismo Marcina z Bragi (510/520–579) pt. *De formula honestae vitae*¹, a to dlatego, że wśród filologów istniało – do dzisiaj jeszcze żywe – przekonanie, iż jego autor streścił oryginalne pismo Seneki pt. *De quattuor virtutibus* lub, być może,

¹ Lucius Annaeus Seneca, *Opera*, vol. III, ed. F. Hasse, Lipsiae 1872, s. 468–475. Najnowsze wydanie fragmentów zaginionych dzieł Seneki opracowane przez Dionigiego Votterę (Lucio Anneo Seneca, *I frammenti*, a cura di Dionigi Vottero, Bologna 1998) nie zawiera przedruku pisma Marcina z Bragi, chociaż wydawca jest świadomy ewentualnego wpływu Seneki na powstanie *De formula honestae vitae*.

jakieś inne, na przykład *De officiis*, również dzisiaj zaginione. Przekonanie to nie było bezpodstawne i to z wielu powodów, chociaż żadne źródło nie cytuje tego dziełka Seneki ani nie wymienia jego tytułu. Po pierwsze jego autorstwo wydawała się potwierdzać część średniowiecznych rękopisów przekazujących wspomniany tekst właśnie pod imieniem Seneki, ale pod innym tytułem, a mianowicie *De quattuor virtutibus* lub *De quattuor virtutibus cardinalibus*. Manuskrypty te często nie posiadają wstępu, który zawiera dedykację Marcina z Bragi skierowaną do króla Mirona oraz potwierdzenie tytułu dziełka, tj. *Formula vitae honestae*. Dopiero bardzo żmudne i dokładne badania Barlowa, wydawcy dzieł wszystkich Marcina z Bragi, wykazały, że wcześniejsze rękopisy nie posiadają żadnych sugestii co do autorstwa Seneki oraz że mają one zachowaną dedykację oraz pierwotny tytuł, tj. *Formula honestae vitae*². Dotąd też nikt nie zwrócił uwagi na to, że tytuł *De quattuor virtutibus cardinalibus* nie może pochodzić od Seneki, ponieważ rzeczownik *virtus* w połączeniu z przydawką *cardinalis* wszedł w użycie dopiero w IV wieku³. O *virtutes cardinales* mówi dopiero św. Ambroży, Seneka natomiast posługuje się określeniem *primae virtutes*, które stanowi ekwiwalent greckich słów *protai aretai*. Niemniej jednak od XII wieku coraz powszechniej uważa się Senekę za autora tego pisemka, które występuje pod wyżej wymienionymi tytułami oraz także jako *De copia verborum*. Ten ostatni tytuł niewątpliwie nawiązuje do słów zawartych w liście dziewiątym Seneki do św. Pawła, w którym czytamy: „Misi tibi librum de copia verborum”. Jest on więc późniejszym nawiązaniem do tradycji apokryficznej. Petrarca, jak się wydaje, był pierwszy, który wyraził wątpliwość, iż *Formula vitae honestae* mogła wyjść spod pióra Seneki⁴. Pomimo to utwór ten jeszcze przez kilka następujących wieków był przypisywany Senece.

Wiemy dzisiaj, że Marcin z Bragi czytał i znał pisma Seneki, chociaż sam do tego się nie przyznaje. Otóż inne jego pismo pt. *De ira* stanowi miejscami wyciąg, a miejscami streszczenie dialogu Seneki pod tym samym tytułem. Biskup z Bragi w swoim piśmie nie wymienia w ogóle autora pierwowzoru i bez skrępowań wplata w tekst całe zdania wyjęte z dialogu Seneki. W świetle dzisiejszego prawa niewątpliwie mógłby zostać on uznany za plagiatora. Postępowanie Marcina w piśmie *De ira* jest jednak dla nas dowodem, iż niewątpliwie znał on pewne pisma Seneki. Przyczyniło się ono też do powstania przekonania, że Marcin mógł swoje pismo pt. *De formula honestae vitae* oprzeć na jakimś zaginionym utworze Seneki. To przekonanie wzmocniły dalsze badania, które dowiodły istnienia niewątpliwych podobieństw stylistycznych pomiędzy pismem *De formula vitae honestae* Marcina z Bragi a niektórymi utworami Seneki. Podobieństwa

² Wstęp do *Formula vitae honestae*, [w:] Martini episcopi Bracarenensis, *Opera omnia*, ed. C.W. Barlow, Yale University Press 1950, s. 204–234.

³ Por. *Thesaurus linguae Latinae*, vol. III, s.v. *cardinalis*, szplt. 442.

⁴ Por. C.W. Barlow, wstęp do *Formula vitae honestae*, op. cit., s. 205.

te polegają na posługiwaniu się przez Marcina z Bragi takimi samymi zwrotami, wyrażeniami itd.⁵

Reasumując powyższy stan badań, można stwierdzić, iż nie ma żadnego dowodu na to, że istniało pismo Seneki pt. *De quattuor virtutibus* oraz że *Formula vitae honestae* Marcina z Bragi stanowi streszczenie jakiegokolwiek utworu filozofa, nawet gdyby w rzeczywistości tak było. Pomimo to, wobec istnienia zależności stylistycznych Marcina od Seneki, wydaje się, że warto zastanowić się, czy taka zależność istnieje nie tylko w sferze językowej, ale przede wszystkim treściowej i filozoficznej. W przekazanych nam przez starożytność pismach Seneki zachowały się przecież jego poglądy na istotę cnót kardynalnych i ich definicje. Wydaje się więc, że warto podążać tym tropem, by odpowiedzieć na pytanie, czy w swoim piśmie Marcin z Bragi pozostaje wierny poglądom Seneki, czy też czerpie z innego źródła.

Całość pisemka *De formula vitae honestae* mieści się na około 10 stronach druku. Jest to zatem utwór niewielki, którego autor pragnął przekazać najważniejsze tylko wytyczne i pouczenia dotyczące postępowania zgodnego z czterema cnotami. Rozpoczyna się on krótkim wstępem adresowanym do króla Mirona (na tronie w latach 570–579), zaś dalej, po dwuzdaniowym prologu, w którym wymieniono *species quattuor virtutum*, zostały przedstawione i omówione następujące cnoty kardynalne: *prudentia* (roztropność), *magnanimitas* (wielkość ducha) utożsamiana przez autora z męstwem (*fortitudo*), *continentia* (umiarkowanie) oraz *iustitia* (sprawiedliwość). W części ostatniej autor powraca raz jeszcze do każdej z cnót, by przestrzec czytelnika, że przesadne ich praktykowanie może niekiedy przynieść wręcz przeciwny skutek.

Podział *arete* na cnoty kardynalne stoicy przejęli od Platona, który wyróżniał: *phronesis* (roztropność), *andreia* (męstwo), *sophrosyne* (umiarkowanie) i *dikaiosyne* (sprawiedliwość). Podziałowi temu pozostawała wierna większość stoików, chociaż oczywiście przyczyny tego podziału były inne: u Platona wynikał on z podziału duszy na części, zaś dla uczniów Zenona z Kition i jego następców był konsekwencją poglądu, że wszystkie cnoty są przejawem jednej *arete* i że jej jedność wynika z naturalnej jedności duszy zależnej od logosu⁶.

Seneka pozostaje wierny tradycji stoickiej, kiedy dwukrotnie zestawia w jednym szeregu cnoty kardynalne. Są to: *prudentia*, *fortitudo*, *temperantia* oraz *iustitia*⁷. Bez trudu można tutaj zauważyć rozbieżności pomiędzy Seneką a Marcinem z Bragi, który w miejsce pojęcia *temperantia* wprowadza pojęcie *continentia*, zaś w miejsce *fortitudo* pojęcie *magnanimitas*, która, jak dalej

⁵Literaturę zajmującą się podobieństwami stylistycznymi pomiędzy omawianym pismem Marcina z Bragi a Seneką przytacza C.W. Barlow we wstępie do wydania dziełka *Formula vitae honestae*, op. cit., s. 206–207.

⁶S. Wyszomirski, *Der Virtus-Begriff in den philosophischen Schriften von L. Annaeus Seneca. Ein semantisches Studium*, Toruń 1993, s. 84.

⁷Por. *Ep.* 115, 3 oraz 120, 11.

wyjaśnia, jest nazywana także męstwem (*fortitudo*). Warto więc postawić pytanie, czy podobne rozbieżności istnieją u obydwu pisarzy w sposobie rozumienia i definiowania owych *virtutes*.

Cnotę roztropności (*prudencia*) Seneka zdefiniował jako przewidywanie tego, co należy czynić – *facienda providere* (*Ep.* 120, 11). Jej zadaniem jest też udzielanie rad innym oraz zachęcanie do mężnego znoszenia przeciwności, których nie można uniknąć (*Ep.* 67,10). Przejawia się ona także w zachowaniu właściwego stosunku, pewnej miary wobec rzeczy zwanych przez stoików moralnie obojętnymi, zwłaszcza wobec dóbr materialnych (*Ep.* 74,19). Cnocie roztropności towarzyszy zwykle cnota umiarkowania. Człowiek roztropany bowiem nie musi, głosi Seneka wbrew poglądom Stoi Starszej, nie dopuszczać do siebie smutku i nie pozostawać niewzruszonym: winien w swoim bólu zachować jedynie właściwą miarę (*Ad Polyb.* 18,6)⁸.

Marcin z Bragi nie podaje definicji pojęcia roztropności, gdyż jego pismo ma charakter rad i zaleceń skierowanych do czytelnika. Przechodzi zatem *ad rem* i mówi: postępuj tak i tak, jeśli chcesz być takim a takim człowiekiem. I tak też jest w przypadku cnoty roztropności. Kiedy Marcin powiada: „Jeśli pragniesz być roztropany, wpatruj się w przyszłość i przedstaw umysłowi wszystko, co może się zdarzyć. Nie pozwól, by cokolwiek miało miejsce nagle, lecz wszystko staraj się wcześniej przewidzieć”⁹, rady te wydają się wypływać z definicji, jaką znajdujemy w liście Seneki – *facienda providere* (*Ep.* 120, 11). Podobnie obowiązek udzielania rad innym, zalecany przez Senekę, odnajdujemy w innych słowach Marcina: „Również kiedy mówisz, nie ulegaj próżności, lecz doradzaj albo upominaj, pocieszaj lub przestrzegaj”¹⁰. Tym wszystkim działaniom najczęściej, tak jak u Seneki, powinna według Marcina towarzyszyć zachęta do mężnego znoszenia przeciwności oraz zachowanie pewnej miary wobec wszelkich dóbr („Propone autem animo et mala futura et bona, ut illa sustinere possis, ista moderare”): „Przedstaw więc umysłowi rzeczy przyszłe, zarówno złe, jak i dobre, abyś mógł je znieść, drugie zaś miarkować”¹¹).

Z kolei męstwem – *fortitudo* – Seneka nazywa cnotę, która gardzi niebezpieczeństwami oraz wiedzę o tym, w jaki sposób należy je odpierać, przewycięzać i nie narażać się na nie (*Ben.* 2, 34), zaś zwycięż – pokonywaniem strachu (*Ep.* 120, 11). Nie polega ono na brawurze, na zamiłowaniu do niebezpieczeństw, pociągu do grozy, lecz na umiejętności rozróżnienia, co jest, a co nie jest złem (*Ep.* 85, 28). Gdzie indziej zauważa, że męstwo gardzi nie tylko tym wszystkim, co wzbudza strach, lecz także lekceważy i pokonuje te rzeczy, które ograniczają naszą wolność i niezależność (*Ep.* 88, 29). Wolność natomiast wyraża się tym,

⁸ Por. S. Wyszomirski, op. cit., s. 92–94.

⁹ Marcin z Bragi, *Zasady uczciwego życia*, tłum. J. Lesiński i M. Michalski, [w:] Marcin z Bragi, *Dziela*, Kęty 2008, s. 133.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

że człowiek nie jest niewolnikiem jakiegokolwiek rzeczy, konieczności, przypadków, oraz tym, że sprawuje on kontrolę nad tym, co niesie los (*Ep.* 50, 9). Tę niezależność od rzeczy zewnętrznych zdobywa mędrzec między innymi poprzez uwolnienie się od strachu przed śmiercią i ubóstwem (*Ep.* 80, 5), a także poprzez zajmowanie odpowiedniej postawy wobec doznawanych krzywd. Wolność tę Seneka utożsamia z duchem wznoszącym się ponad doznane krzywdy, który stanowi zarazem jedyne źródło radości mędrca (*De con. sap.* 19, 2). A zatem według Seneki z męstwem (*fortitudo*) powiązana jest ściśle wolność – *libertas* – rozumiana jako wolność wewnętrzna człowieka. Pojęcie wolności wewnętrznej definiowanej jako niezależność kierowania swoim postępowaniem odnajdujemy już w Stoi Starszej¹². Seneka jednak był pierwszym, który pojęcie to powiązał z definicją cnoty męstwa.

Inaczej sprawa przedstawia się z pojęciem *magnanimitas*. W pismach Seneki, tak jak w Stoi Starszej, jest to jedna z cnot podporządkowanych cnotie męstwa. Stoicy definiowali ją jako wiedzę i stan, który pozwala się wznieść ponad zdarzenia zarówno złe, jak i dobre (*SVF* III 265). Podobnie pojmował ją Seneka, który wobec doznanych krzywd zalecał bronić się cierpliwością i wzniosłością ducha (*magnanimitate*, *De con. sap.* 9, 4), każdą krzywdę puszczać bez odwetu w niepamięć (*De con. sap.* 9, 4) oraz okazywać wzniosłość ducha wobec zniewag, które pochodzą od ludzi zuchwałych i zarozumiałych. W odróżnieniu jednak od swoich poprzedników twierdził, że tym, co użycza człowiekowi prawdziwej wielkości ducha, jest dobroć – *bonitas*¹³, której przykładem może być niesienie pomocy nieznanemu lub poświęcenia siebie dla innych (*De ira*, 1, 5, 2)¹⁴.

Należy tutaj wspomnieć, że jedynym znanym nam stoikiem, który zaliczył wielkość ducha do cnot kardynalnych, był Panajtios z Rodos. Jego zdaniem, przejawia się ona w zachowaniu przez tego, który ją posiada, niezależności od innych¹⁵.

Marcin z Bragi, chociaż na plan pierwszy wysuwa określenie *magnanimitas*, a dopiero po chwili dodaje, że jest ona nazywana także mianem *fortitudo*, zdaje się podążać za Seneką, bowiem już w pierwszym zdaniu mówi, iż „jeśli w duszy twojej zamieszka wielkość ducha, [...] będziesz żył jak człowiek wolny z wielką pewnością siebie, nie lękający się i śmiały” – „*magnanimitas vero [...], si insit animo tuo, cum magna fiducia vives liber, intrepidus, alacer*”¹⁶. Ów wyraźny

¹²Por. S. Wyszomirski, op. cit., s. 89–92.

¹³U. Knoche, *Magnitudo animi*, *Philologus Suppl.* 27, 3, 1935, s. 80.

¹⁴Ibidem, s. 80, uw. 357; por. też S. Wyszomirski, op. cit., s. 99–103.

¹⁵Cicero, *De officiis*, I, 15; por. S. Wyszomirski, *Pojęcie arete w etyce Stoi Starszej Średniej*, Toruń 1997, s.131.

¹⁶J. Lesiński i M. Michalski, w: Marcin z Bragi, op. cit., s. 135, tłumaczą to zdanie następująco: „Jeśli twój umysł wypełni wielkoduszność, którą zwą także męstwem, będziesz przepelniony ufnością, spokojny i radosny”. Wydaje mi się jednak, że autorzy przekładu zmieniając znaczenia

akcent, jaki kładzie Marcin na słowo *liber*, jest dla nas wyraźną wskazówką, że myśl ta została zaczerpnięta z jakiegoś pisma Seneki, bowiem właśnie to ów myśliciel jako pierwszy powiązał pojęcie wolności z pojęciem męstwa. W dalszych słowach Marcin zaleca nie tylko pokonywanie strachu (*non tremere*, *F. v. h. 3*), ale także życie zgodne z samym sobą (*constare sibi*, *F. v. h. 3*), zachęca do puszczania w niepamięć doznanych krzywd i zniewag („scito enim honestum et magnum vindictae esse genus ignoscere”, *F. v. h. 3*), przestrzega przed lekkomyślnym szukaniem niebezpieczeństw oraz lękaniem się ich trwożliwie („Eris magnanimis, si pericla nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus”, *F. v. h. 3*). Te wszystkie zalecenia znajdujemy w pismach Seneki.

Cnotę umiarkowania Seneka definiuje jako umiejętność powściągnięcia żądzy (*cupiditates refrenare*, *Ep. 120, 11*). Panuje ona nad przyjemnościami, jednych z nich nienawidzi i oddala od siebie, inne natomiast sprowadza do rozsądnej miary. Najlepszą miarą tych pożądań – według Seneki – jest ich zaspakajanie, lecz nie w takim stopniu, w jakim człowiek by chciał, lecz w takim, jakim powinien (*Ep. 88, 29*). To ostatecznie twierdzenie Seneki, zgodnie z którym człowiek powinien zaspokajać swoje pożądanie według rozsądnej miary, nie jest stoickie i albo nawiązuje ono do tzw. zasady złotego środka Arystotelesa, który cnotę umiarkowania definiował jako „usposobienie zachowujące środek”, albo też ma ono jakiś związek z definicją Arystona z Chios, który nazwę *sophrosyne* nadał cnotcie powściągniętej żądzy i wyznaczającej to, co jest stosowne i umiarkowane w przyjemnościach (*SVF I 375*)¹⁷.

Seneka zalecał zachowanie umiaru nie tylko w przyjemnościach, ale także w stosunkach międzyludzkich, zwłaszcza przy wymierzaniu kar, zachęcając do kierowania się łagodnością (*clementia*) i przychylnością (*inclinatio animi*, *Clem. 2, 3, 1*).

Natomiast *continentia* u Seneki jest jedną z cnot podporządkowanych cnotce umiarkowania (*Ep. 115, 3; Ad Helv. 9, 3*). Oznacza ona zdolność do panowania nad namiętnościami (*De ira 3, 16, 2*). Innymi *virtutes* podporządkowanymi cnotce umiarkowania są *moderatio*, która, podobnie jak *temperantia*, odpowiada za zachowanie umiaru w przyjemnościach (*Ep. 88, 30*); *frugalitas* – określająca granice w używaniu dóbr materialnych (*Ep. 73, 15; 88, 30; Ben. 4, 8, 3*) oraz *parsimonia* – będąca sztuką unikania niepotrzebnych wydatków (*Ben. 2, 34, 4*).

Marcin z Bragi rezygnuje całkowicie z posługiwania się pojęciem *temperantia*, a w jego miejsce wprowadza pojęcie *continentia*. Pojmuje je jednak tak jak Seneka rozumie pojęcie *temperantia*. Marcin bowiem wzywa czytelnika do panowania nad swoimi pragnieniami i namiętnościami, do oszczędności, do umiaru w używaniu i posiadaniu dóbr materialnych, do umiaru w jedzeniu i picu. Kiedy

słowa „liber”, zniekształcając prawdziwy sens intencji autora. Cytowane przeze mnie fragmenty dziełka *Formula vitae honestae* pochodzą z wydania C. W. Barlowa, op. cit., s. 236–250.

¹⁷ Por. S. Wyszomirski, *Der Virtus-Begriff...*, op. cit., s. 87–89.

mówi: „Niech twoje pożywienie będzie proste: jedz, aby się nasycić, nie by się rozkoszować. Głód, nie zaś miłe zapachy, winien pobudzać twoje podniebienie. Pragnienia swe spełniaj małym kosztem, gdyż winienes dbać o to jedynie, by cię opuściły”¹⁸, niewątpliwie nawiązuje on do poglądu Seneki, zgodnie z którym człowiek powinien zaspokajać swoje potrzeby nie w takim stopniu, w jakim człowiek by chciał, lecz w takim, jakim powinien (*Ep.* 88, 29). Dla Marcina z Bragi umiarkowanie jest cnotą bardzo ważną, gdyż poświęca jej najwięcej miejsca. Nie ogranicza się zatem tylko do omówienia podstawowej funkcji tej cnoty, jaką jest umiejętność powściągnięcia namiętności i pragnień, ale zwraca uwagę na sprawy z pozoru mniej ważne, takie jak konieczność unikania w rozmowie słów nieprzyzwoitych, na sposób, w jaki się śmiejemy i żartujemy, na umiejętność unikania i odpierania pochlebstw i komplementów oraz na wiele innych jeszcze sytuacji, w których człowiek powinien zachować się w sposób skromny, taktowny i wstrzemięźliwy. Wszystkie te uwagi Marcina na temat zachowania się człowieka w różnych sytuacjach znajdziemy także w pismach Seneki.

Zadaniem ostatniej z cnot kardynalnych, sprawiedliwości, jest, według Seneki, przydzielanie tego, co powinniśmy innym oddać (*reddenda distribuere*, *Ep.* 120, 11). Jednakże cnotą tą winien się kierować nie tylko władca lub sędzia, gdyż zakres jej działania wykracza daleko poza prawo rzymskie. Człowiek winien więc oddawać każdemu to, co mu się należy, a to oznacza, że musi on okazywać wdzięczność za doznane dobrodziejstwo. Za doznaną krzywdę nie musi jednak brać odwetu ani odpłacać niezyczliwością, zwłaszcza jeśli od tej samej osoby spotkała go zarówno krzywda, jak i dobrodziejstwo (*Ep.* 81, 7–8). Ale także w sytuacji, kiedy nie doznaliśmy od tej osoby żadnej życzliwości, Seneka dopuszcza możliwość poniesienia odwetu i przebaczenia. Cnota sprawiedliwości jest dla niego pewną normą wskazującą, jak postąpić wobec osoby nam życzliwej bądź wyrządzającej krzywdę. Sprawiedliwość musi być bezinteresowna (*Ep.* 113, 31) i ma na celu przede wszystkim dobro cudze, a nie własne. Przemawia przez nią troska o dobro drugiego człowieka. Jest ona dobrem należącym zarówno do osoby doznającej sprawiedliwości, jak i tej, która postępuje sprawiedliwie (por. *Ep.* 102, 19). Tą bezinteresowną sprawiedliwością powinien odznaczać się każdy człowiek, w tym władca (*Ben.* 4, 32, 2)¹⁹.

Natomiast Marcin z Bragi definiuje tę cnotę w sposób następujący:

Quid autem est iustitia nisi naturae tacita conventio in auditorium multorum inventa? Et quid est iustitia nisi nostra constitutio, sed divina lex, et vinculum societatis humanae? In hac non est quod aestimemus quid expediat. Expediet quicquid illa dictaverit (*F. v. h.* 5).

Czymże jest sprawiedliwość, jeśli nie milczącą umową natury, wynalezioną dla pomocy wielu; czymże jest sprawiedliwość, jeśli nie boskim prawem, którego my nie ustanawiamy,

¹⁸ Marcin z Bragi, op. cit., s. 137.

¹⁹ Por. S. Wyszomirski, *Der Virtus-Begriff...*, op. cit., s. 94–96.

spoiwem społeczności ludzkiej? Nie ma powodu, byśmy oceniali, co jest w niej użyteczne: będzie pożyteczne, cokolwiek ona poleci²⁰.

W definicji sprawiedliwości Marcina nie ma więc żadnego nawiązania do myśli Seneki, operuje ona słownictwem bliskim Cyceronowi²¹, ale słownictwem adaptowanym na potrzeby literatury chrześcijańskiej przez Laktancjusza, Ambrożeo i Augustyna²². Marcin mówiąc o sprawiedliwości jako boskim prawie – *divina lex* – ma na myśli Boga, a nie stoicki logos, który przenika cały wszechświat, kierując nim. Ta pewna niekonsekwencja Marcina, polegająca na definiowaniu ostatniej z cnót na podstawie myśli już chrześcijańskiej jest nieco zaskakująca, ponieważ dotąd charakteryzował on trzy pierwsze bez odwołań do Boga i jakby o nim zapominając. Poza tym w prologu autor uprzedza czytelnika, że jego pismo nie jest przeznaczone tylko dla sług Bożych, chce więc jakby powiedzieć, że ma ono charakter uniwersalny:

Tytuł tej książeczki brzmi: *Zasady życia zgodnego z cnotą*. Nazwałem ją tak dlatego, że zasady nie są tak trudne i doskonałe, by mogli im podołać jedynie nieliczni i wybrani słudzy Boży, lecz mogą je spełniać także ludzie świeccy, którzy żyją prawidłowo i uczciwie, jedynie według przyrodzonego prawa, które płynie z rozumu ludzkiego, nawet bez nauk zawartych w świętych księgach²³.

Po przedstawieniu definicji sprawiedliwości Marcin zachęca czytelnika, aby w swoich działaniach związanych z tą cnotą kierował się miłością do Boga: „Kimkolwiek więc jesteś, jeśli pragniesz podążać za nią, bój się wprzód Boga i kochaj Go, abyś stał się przez Niego umiłowany. Będziesz zaś Boga kochał, naśladując Go w chęci niesienia pomocy każdemu, w nieszkodzeniu nikomu²⁴. Wówczas wszyscy nazwą Cię sprawiedliwym, będą naśladować, czcić i miłować²⁵”. Zalecenia te czerpie już z pisarzy chrześcijańskich, przede wszystkim z *De officiis* św. Ambrożeo²⁶, ale odnajdziemy je także i u Laktancjusza i św. Augustyna.

Co ciekawe, ostatnia część jego pisma, w której jeszcze raz wymienia wszystkie cnoty kardynalne, by zachęcić do stosowania ich z należytym umiarem,

²⁰ Marcin z Bragi, op. cit., s. 141.

²¹ Np.: wyrażenia „societas humana” (Cic. *De legibus*, 1, 16; 1, 27; *De officiis*, 1, 7, 21; 1, 16, 50; 1, 18, 60) lub „divina lex” (Cic., *De officiis*, 3, 5, 23).

²² Np.: „vinculum societatis humanae” (Lactantius, *Divinae institutiones*, 6, 10, 25 – por. Cic. *De oratore*, 3, 21: „humanarum artium uno quodam vinculo contineri”), itd.

²³ Marcin z Bragi, op. cit., s. 129 (w przekładzie zmieniłem jedynie brzmienie tytułu pisma Marcina).

²⁴ Por. Ambrosius, *De officiis*, III, 9, 59: „Sacerdotis est igitur nulli nocere, prodesse velle omnibus, posse autem solius est Dei”.

²⁵ Marcin z Bragi, op. cit., s. 141.

²⁶ Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, vol. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought Sixth Century*, Leiden–New York–København–Köln 1990, s. 301.

ponownie ma charakter świecki. Nie ma już w nich żadnych odniesień do Boga, są jedynie przestrogi nawołujące do zachowania słusznej miary w realizowaniu poszczególnych *virtutes*. Rady te, jak wskazują badacze²⁷, odwołują się do zasady złotego środka Arystotelesa, ale Marcin mógł się z nimi równie dobrze zapoznać, korzystając z *De officiis* św. Ambrożego lub niektórych pism Seneki.

W tym miejscu wypada powtórzyć pytanie postawione wcześniej, a mianowicie, czy w piśmie *De formula vitae honestae* Marcin z Bragi pozostaje wierny poglądom Seneki czy też czerpie z innego źródła?

Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest jednoznaczna. Z pewnością sposób, w jaki Marcin charakteryzuje trzy pierwsze cnoty kardynalne, tj. cnotę roztropności, męstwa oraz umiarkowania, jest zgodny z definicjami, które znajdujemy w zachowanych pismach Seneki. Zwłaszcza powiązanie cnoty męstwa z wolnością wewnętrzną człowieka wyraźnie wskazuje na Senekę. Z drugiej strony Marcin z Bragi opisując powinności człowieka, który kieruje się cnotą sprawiedliwości, najwyraźniej czerpie z innych źródeł, a są to źródła już chrześcijańskie. Być może rozdział poświęcony cnotie sprawiedliwości został w przeszłości przerobiony w duchu chrześcijańskim przez jakiegoś głęboko wierzącego skrybę, ale dowodów na to żadnych nie mamy. Pewne wątpliwości budzi też ostatnia część utworu, gdyż odwołuje się ona do zasady złotego środka Arystotelesa przy definiowaniu istoty poszczególnych cnot, chociaż z drugiej strony można sobie wyobrazić, że skoro Seneka odwoływał się do tej zasady przy omawianiu cnoty roztropności oraz umiarkowania, mógł tak postąpić w innych nie zachowanych swoich pismach przy definiowaniu dwóch pozostałych.

Niemniej jednak należy stwierdzić, że duża część poglądów prezentowana przez Marcina z Bragi jest zbieżna z naukami Seneki. To spostrzeżenie nie pozwala jednak na wysunięcie dalszych wniosków, które by pozwoliły odpowiedzieć na wiele innych pytań: 1) czy Marcin z Bragi uwzględnił w tym piśmie jedynie poglądy Seneki, z którymi zapoznał się w czasie lektury zachowanych do dzisiaj dzieł Seneki? 2) czy miał on przed sobą jakieś inne pismo Seneki, dzisiaj zaginione, takie jak na przykład *De officiis*, z którego zachował się jedynie tytuł i trzy wyrazy cytowane przez żyjącego w IV wieku gramatyka Diomedesa, czy też jakieś inne?

Z pewnością jednak możemy stwierdzić, że *De formula vitae honestae* Marcina z Bragi przywodzi i przywodzić nam będzie na myśl pisma Seneki nie tylko z powodu stylu sentencjonalnego, jakim się posługiwał, nie tylko za sprawą wielu zapożyczeń wyrazowych i frazeologicznych, ale także, co jest najcenniejsze, ze względu na powinowactwo myśli i przesłania, jakie niosą ze sobą nauki obydwu myślicieli.

²⁷ Ibidem.

FORMULA VITAE HONESTAE BY MARTIN OF BRAGA AND SENECA'S AND „LOST”
PAPER *DE QUATTUOR VIRTUTIBUS*

S u m m a r y

The article “*Formula vitae honestae*” by Martin of Braga and “lost” Seneca’s paper “*De quattuor virtutibus*” emphasises that it is impossible to prove, despite numerous speculations, that *Formula vitae honestae* is the summary or the extract of some non-preserved Seneca’s paper, in particular *De quattuor virtutibus* which never existed. However, in spite of that, there are numerous language and stylistic similarities, discussed frequently in scientific literature, between *Formula vitae honestae* by Martin of Braga and preserved letters of Lucius Annaeus Seneca. The article discusses unquestionable similarities in the way of understanding and defining so called cardinal virtues, i.e. prudentia, fortitudo (magnanimitas – by Martin of Braga), temperantia (continentia – by Martin of Braga) and iustitia. They prove the dependence of *Formula vitae honestae* by Martin of Braga on the thought of Seneca the Younger.