

# Jerzy Wojtczak

---

## Cnota roztropności w "Divinae institutiones" Laktancjusza

---

Studia Theologica Varsaviensia 31/1, 157-163

---

1993

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JERZY WOJTCZAK

## CNOTA ROZTROPNOŚCI W „DIVINAE INSTITUTIONES” LAKTANCJUSZA

Zagadnienie cnót moralnych i teologicznych jako środka do osiągnięcia celu ostatecznego człowieka jest jednym z podstawowych w całej etyce katolickiej. Problematyka cnoty wybija się, rzecz oczywista, na czoło już w najdawniejszych tekstach: oprócz Ewangelii, wiele materiału dostarczają na ten temat listy Świętego Pawła, w których autor wymienia rozmaite cnoty zalecane chrześcijaninowi podkreślając prymat miłości Boga i bliźniego<sup>1</sup>. Również pisma pochodzące z czasów apostołskich podkreślają rolę cnót w życiu chrześcijanina, by wymienić Klemensa Rzymskiego<sup>2</sup>, Didache<sup>3</sup>, Świętego Ignacego piszącego do Kościoła w Efezie<sup>4</sup> czy tak zwany Drugi List do Koryntian<sup>5</sup>. Również wiele źródeł pochodzących z drugiego i trzeciego wieku o charakterze apologetycznym podnosi wartość życia chrześcijańskiego poprzez ukazanie cnót, jakie praktykują wyznawcy nowej wiary.

Jest rzeczą zrozumiałą, że najobszerniejsze dzieło Laktancjusza, w którym starał się on wyłożyć, jak mówi tytuł, podstawy nauki Bożej, zawiera, oprócz części apologetycznej (najlepiej opracowanej) i (znacznie słabszej) dogmatycznej, również zarys moralności chrześcijańskiej. Nie możemy tutaj dłużej zatrzymywać się nad jego wartością, ogólnie należy wszakże stwierdzić, że i w tym zakresie dzieło Laktancjusza okazuje się chaotyczne, niespójne i mające za sobą często raczej znamiona retorycznej deklamacji, aniżeli dyskursu na tak podstawowy temat. Trzeba wszakże przyznać, że kwestia ważności cnót w życiu chrześcijanina poruszana jest w wielu miejscach dzieła, choć nie często mamy do czynienia

---

<sup>1</sup> 1 Cor 13; Col 3.14; Eph 2.17; 4.32.

<sup>2</sup> *Clementis Epistula ad Corinthios*, 14; 19.

<sup>3</sup> *Didache*, 2.

<sup>4</sup> *Ignatii Epistula ad Ephesios*, 14.

<sup>5</sup> *Clementis Epistula Secunda ad Corinthios quae vocatur*, 4.

z próbą określenia jakiejś cnoty i tutaj trudności zaczynają się już od progu.

Laktancjusz nie daje żadnego pełnego i systematycznego układu teorii cnót, natomiast, jak wspomnieliśmy, często o nich rozprawia czyniąc to w kontekście polemiki z przedstawicielami starożytnych szkół filozoficznych, które same również nie potrafiły dojść do zgody na ten temat, co autor skwapliwie wykorzystuje, ale z czego nie wyciąga dla siebie zadowalających wniosków. Kwestią otwartą pozostaje w *Divinae Institutiones* samo pojęcie cnoty. W jednym bowiem miejscu stwierdza: „*Virtus est cupiditas recta et honesta faciendi*”<sup>6</sup>. Nieco dalej, a w tej samej księdze, nie przeszkadza mu to powiedzieć: „*Virtus est perfectiorum malorum fortis et invicta patientia*”<sup>7</sup>.

Jak dalece Laktancjusz nie przejmuje się podziałami i ścisłością wywodu, świadczy fakt, że w tej samej księdze mówi: „*Deinde neque illam (philosophiam — JW) esse artem, qua virtus et iustitia discatur, nec ullam aliam sicut pustavit*” (Ciceron — JW)<sup>8</sup>. Również nieściśle wyraża się, gdy mówi: „*Scientia est Deum nosse, virtus colere*”<sup>9</sup>. Można zatem łatwiej zrozumieć, że pisarz wykazujący taką niekonsekwencję w określeniu samej cnoty, również w określaniu poszczególnych cnót nie zachowuje szczególnej troski o precyzję wypowiedzi.

Znajomość filozofii i literatury starożytnej oraz sztuki retorycznej jest jedną z mocnych stron wykształcenia Laktancjusza, która zaznacza się w jego dziele i stanowi o jego wartości również w badaniach filologicznych. Nie pozostało to bez wpływu na jego sposób argumentowania jak też i eksponowanie na tym tle pewnych cech etyki chrześcijańskiej: ten wpływ był korzystny i to również należy zapisać na konto aktywów autora. Wypowiedzi Laktancjusza dotyczące poszczególnych cnót nie skłaniają nas do tego, by można było mówić o jakimś konsekwentnym ich układzie, tym mniej o wyraźnym wyróżnieniu cnót teologicznych i moralnych, o tych pierwszych praktycznie nic nie mówi. Drugim poświęcając wiele miejsca nie jest, jak dostrzegamy, ścisły w swych wywodach. Dla badacza byłoby jednak już wiele, gdyby udało się odnaleźć strukturę choćby czterech cnót kardynalnych, stanowiących osnowę życia chrześcijańskiego, na ile jednak jest to możliwe, postaramy się przedstawić w krótkim rozważaniu.

<sup>6</sup> *Div. Inst.*, VI, 5.

<sup>7</sup> *Tamże*, III, 19.

<sup>8</sup> *Tamże*, III, 13.

<sup>9</sup> *Tamże*, VI, 5.

Zarys czterech cnót kardynalnych znajduje się w *Państwie Platona*<sup>10</sup>, które nasz autor zna doskonale, bowiem wspomina o nim, a także polemizuje z jego tezami odnośnie do systemu społecznego przedstawionego przez założyciela Akademii (trzeba nawiasem dodać, że krytyka Laktancjusza jest jednostronna, gdyż poglądy, z jakimi polemizuje, odwołał Platon już w *Prawach*, a o tym pisarz nic nie wspomina)<sup>11</sup>. Problematyką cnót zajął się również szerzej Arystoteles w swoich trzech *Etykach* — on jednak, jak się zdaje, był mniej podatny na ostrze krytyki afrykańskiego retora.

Struktura cnót kardynalnych przedstawiona przez Platona nie daje się jednak w niczym dostrzec w dziele Laktancjusza, co nie oznacza, że żadna z nich nie uzyskuje rangi naczelnej w jego dziele. Już sam fakt, że piątą jego księgę zatytułował on „*De iustitia*”, świadczy o tym, że dla Laktancjusza nie było to zagadnienie drugoplanowe. W przeciwieństwie do znanego układu platońskiego (jego wagi dla kształtowania się aretologii chrześcijańskiej nie chcę wszakże przecenić), gdzie sprawiedliwość miała za zadanie kontrolę nad trzema częściami duszy, by wypełniały one należycie postawione im zadania, dla autora dzieła jest ona cnotą główną, gdyż mówić o niej, iż jest „*mater virtutum*”<sup>12</sup>. W innym miejscu występuje wypowiedź zbliżona do poprzedniej, gdyż (*iustitia*) „*aut est summa virtus, aut fons est ipsa virtutis*”<sup>13</sup>.

W tym ujęciu sprawiedliwość obejmuje wszystkie cnoty, z których dwie, nazywane żyłami, są zasadnicze: *pietas* i *aequitas*: „*iustitia omnes simul virtutes amplectitur, quarum duae sunt omnium principales: pietas et aequitas*”<sup>14</sup>. Określa je zaś Laktancjusz w ten sposób: „*Pietas autem nihil aliud est quam Dei notio*”<sup>15</sup>. O drugiej zaś wyraża się w ten sposób: „*Aequitatem dico no nutique bene iudicandi, quod et ipsum laudabile est in homine iusto, sed se cum caeteris coaequand*”<sup>16</sup>.

Tego rodzaju ujęcie sprawiedliwości jest jakby sięgnięciem do fundamentalnej zasady egzystencji człowieka jako chrześcijanina: Bóg stworzył go, by Mu oddawał chwałę: człowiek, tak czyniąc,

<sup>10</sup> *Rep.* 434; *Legg.* 965 C.

<sup>11</sup> Platon odszedł od surowych przepisów życia społecznego wprowadzonych do swego państwa zapewne pod wpływem krytyki otoczenia i po namyśle złagodził pewne przepisy ustrojowe. Por. Sinko T., *Historia Literatury Greckiej*, PWN, Warszawa 1959, s. 882.

<sup>12</sup> *Div. Inst.* III, 22.

<sup>13</sup> *Tamże*, V, 5.

<sup>14</sup> *Tamże*, V, 15.

<sup>15</sup> *Tamże*.

<sup>16</sup> *Tamże*.

oddaje Bogu to, co Mu się słusznie należy. Wydaje się, że do czynić się apologetyczna intencja dzieła, wskazująca przecież, że takiego przedstawienia problemu sprawiedliwości mogła przyczynić się apologetyczna intencja dzieła, wskazująca przecież, że część — sprawiedliwa — należy się tylko Bogu-Stwórcy, w którego wierzą chrześcijanie, w których przekonaniu wszystko jest Jego darem, a zatem ludzie wszystko mu zawdzięczają, nie zawdzięcza zaś on nic bożkom pogańskim, które są wymysłem ich fantazji. W ogóle uważam, że znaczna część twierdzeń dotyczących zarówno kwestii moralnych, jak i dogmatycznych znajdujących się w *Divinae Institutiones* pojawiła się tam nie tyle ze względu na chęć pozytywnego głoszenia nauki chrześcijańskiej, ile z racji apologetycznych.

W utworze znajdują się jednak treści świadczące o ujmowaniu przez Laktancjusza cnoty sprawiedliwości jako ogólnej normy moralnej: „*Per hos gradus ad summum culmen iustitia procedit: primus est virtutis gradus malis operibus abstinere, secundus, etiam malis verbis, tertius, etiam cogitatione rerum malarum. Qui primum gradum ascendit, satis iustus est, qui secundum, iam perfectae virtutis, siquidem neque factis neque sermone delinquit; qui tertium, is vero similitudinem Dei assecutus videtur*”<sup>17</sup>. Trzeba powiedzieć, że Laktancjusz stawiający wysokie, a nawet przesadne niekiedy wymagania wyznawcom wiary chrześcijańskiej, tutaj nieco obniża ten pułap, bo przecież zobowiązanie prawości myśli, słów i czynów jest podstawowym zobowiązaniem chrześcijanina i podnoszenie owego trzeciego stopnia do doskonałości Bożej jest raczej retoryczną egzaltacją autora niż jego całkowitym przekonaniem.

O tym, że Laktancjuszowi chodzi raczej o wpływ na praktykę życiową niż o systematykę i konsekwencję wypowiedzi, świadczy fakt, że w wielu miejscach posługuje się on przykładami różnych cnót jako przykładami sprawiedliwości: „*Captivorum redemptio magnum atque praeclarum iustitiae opus est*”<sup>18</sup>. Chwaląc tych, co podjęli cierpienia a nawet śmierć dla Boga, powiada: „*Qui autem Deum colit, haec patitur nec timet. Ergo iustus est*”<sup>19</sup>.

Tak pojęta sprawiedliwość obejmująca sobą całą relację człowieka do Boga i ludzi między nimi samymi jest koncepcją nawiązującą (świadomie czy nieświadomie) do biblijnej koncepcji „*człowieka sprawiedliwego*” (*vir iustus*) oddającego Bogu i człowie-

<sup>17</sup> *Tamże*, VI, 13.

<sup>18</sup> *Tamże*, VI, 12.

<sup>19</sup> *Tamże*, VI, 17.

kowi w całym swym życiu i całym swym życiem to, co się należy Stwórcy i stworzeniu.

Wzmianki o dwóch innych cnotach kardynalnych, wstrzemięźliwości i męstwie, są w tym kontekście nieliczne i zgoła nie wyróżniają się od wzmianek od innych cnotach. Męstwo otrzymuje jeszcze określenie: „*Multa sunt propria animi, multa propria corporis, multa utrique communia sicut et ipsa virtus: quae quotiens ad corpus refertur, discernendi gratia fortitudo nominatur*”<sup>20</sup>. Nie znajdujemy jednak żadnej takiej próby określenia cnoty w odniesieniu do umiarkowania.

W jednym tylko miejscu autor wypowiada się w ten sposób: „*Libidine dominante temperantiae locum non esse*”<sup>21</sup>. Poza tym cnota ta wymieniana jest kilkakrotnie wśród innych.

Pozostaje pytanie, istotne dla naszych wywodów, jak rozumie Laktancjusz cnotę roztropności. Najpierw trzeba powiedzieć, że słowa „roztropny” i „roztropność” występują na kartach dzieła bardzo rzadko, w sumie zaledwie kilka razy i to, z dwoma wyjątkami, w odniesieniu do postaci świata pogańskiego. Czyżby zatem Laktancjusz, tak znakomity znawca Cycerona, Seneki, Platona a także innych filozofów starożytnych i odwołujący się jakże często do znaczenia ludzkiego rozumu w życiu człowieka nie brał w ogóle pod uwagę tej cnoty, którą późniejsi nazwali „*auriga virtutum*”? W naszym przekonaniu sprawa ma się zupełnie inaczej, choć do tego wniosku można dojść jedynie drogą pośrednią. Otóż autor poświęca w swym utworze bardzo wiele uwagi mądrości (*sapientia*) tak dalece, że wyraz ten występuje w tytułach dwóch ksiąg dzieła, a mianowicie trzeciej i czwartej. Szczegółowe egzemplifikacje zajęłyby nam wiele miejsca, ograniczymy się zatem do koniecznych. Poddając surowej krytyce filozofię starożytną i wszystkie, praktycznie biorąc, jej kierunki, pragnie wskazać, że jedyna i prawdziwa mądrość znajduje się w religii chrześcijańskiej i jedynie ona może rościć sobie prawo do nazwy „*sapientia*”. „*Hic est sapientiae gradus primus, ut sciamus, qui sit nobis verus pater, eumque solum debita pietate prosequamur, huic pareamus, huic devotissime serviamus: in eo promerendo actus omnis et cura et opera collocetur*”<sup>22</sup>. Tego rodzaju ujęcie treści pojęcia mądrości daje się uzupełnić innym cytatem (na część jego powoływałem się wyżej przy określeniu cnoty): „*Scientia est Deum nosse, virtus colere: in illo sapientia, in hoc iustitia continetur*” (j.w.). Takie określenie jest znowu całościowym uję-

<sup>20</sup> *Tamże*, III, 12.

<sup>21</sup> *Tamże*, VI, 20.

<sup>22</sup> *Tamże*, VI, 9.

ciem problemu mądrości chrześcijańskiej, jak ją widzi Laktancjusz: podobne rozumienie tego słowa można odtworzyć z innych, mniej ekspresywnych sformułowań.

Czy zatem wyczerpywałoby to wszystkie jego znaczenia występujące w dziele Laktancjusza? Analiza okoliczności jego występowania prowadzi do innych wniosków. Rozprawiając o postawach wybitnych postaci starożytności, których szlachetność była przedmiotem podziwu współczesnych i potomnych, chwali autor ich postępowanie i tak mówi: „*Rectum autem discere a prauvo quis potest nisi sapiens?*”<sup>23</sup> Ten cytat już świadczy o innej, także uznawanej przez Laktancjusza, treści pojęcia słowa „*sapientia*” aniżeli treść przytoczona powyżej. Nieco niżej wypowiada się o głupocie jako o czymś, co jest błędzeniem w postępowaniu i w mowie na skutek nieznamości dobra i zła, co uzupełnia wnioski nasuwające się przy poprzednim cytacie. Wreszcie przy końcu rozdziału powiada: „*Sapientia vero in hominem cadit. Sapientia est enim intelligentia vel ad bonum rectumque faciendum vel ad abstinentiam dictorum factorumque improborum*”. Jeśli porównamy to określenie z określeniem cnoty roztropności we współczesnej teologii, to okażą się one praktycznie adekwatne<sup>24</sup>.

W ten sposób uzyskujemy odpowiedź na pytanie postawione na początku naszego rozważania. Można się zastanowić, dlaczego pisarz stroni w tym przypadku od słowa „*prudens*” i „*prudens*” w całym utworze. Pewną pomocą mogłaby też być obserwacja występowania tego wyrazu w innych pismach autora i to jest pole do szczegółowych badań filologicznych, które być może przyczyniłyby się do wyjaśnienia lub przynajmniej rzucenia światła na tę kwestię.

Szukając zrębów teorii czterech cnot kardynalnych w „*Divinae Institutiones*” musimy zatem stwierdzić, że ich układ odbiega od później przyjętego, a nadto wykazuje pewne swoiste cechy. Dla wyrazu „*iustitia*” znajduje on dwa zasadnicze znaczenia: jedno, to oddanie Bogu czci należnej jako Stwórcy i Dawcy dóbr wszelkich (ciekawe, że Laktancjusz nie mówi o odkupieniu jako szczególnej racji, dla której człowiek miałby Bogu słusznie dziękować), uznanie jego prawa do wyznaczania celu swemu stworzeniu. Drugie znaczenie to — uczynki wynikające z należytego stosunku człowieka do swego bliźniego. Tutaj granice między poszczególnymi cnotami moralnymi dla Laktancjusza niekiedy się

<sup>23</sup> Tamże, V, 18.

<sup>24</sup> Tamże.

zacierają, wynika to jednak z retorycznej przewagi formy nad treścią. Dwie inne cnoty kardynalne, choć wymienione, nie mają wyraźnego rysunku jako główne. Natomiast zupełnie szczególnie potraktowany przez autora został wyraz „*sapientia*”: podsuwając oprócz starszego, omówionego znaczenia, również znaczenie odpowiadające znaczeniu słowa „*prudentia*”, jakby intuicyjnie wyczuwa on potrzebę wyodrębnienia tego znaczenia, a jedynie z nie znanych nam racji nie posługuje się słowem „*prudentia*”.

Mimo wszystkich, wspomnianych tu, braków *Laktancjusza* wiele wnosi nie tylko do rozwoju pojęcia cnoty, ale i do jego analiz we wczesnym chrześcijaństwie. Rozważaniami swymi dał bowiem nowy impuls do podejmowania prób wniknięcia w ich treści oraz uwypuklił rolę, jaką grają w życiu wiernych, to zaś inicjowało nowy etap w próbie ich systematyzacji, jeśli nawet nie wnosiło do niej wiele. Chociaż próby te wypływały po części z intencji apologetycznych i miały raczej doraźne zastosowanie, to nie można im odmówić wpływu na ówczesną katechezę Kościoła.