

# Dominika Budzanowska

---

## Być roztropnym, czyli przewidywać : Z myśli filozoficznej Seneki Młodszeo o cnocie "prudencia"

---

Colloquia Litteraria 1/2/8/9, 51-77

---

2010

Artykuł został 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.

DOMINIKA BUDZANOWSKA

## BYĆ ROZTROPNYM, CZYLI PRZEWIDYWAĆ Z MYŚLI FILOZOFICZNEJ SENEKI MŁODSZEGO O CNOCE „PRUDENTIA”

Jak zauważa Comte-Sponville, roztropność stanowiła jedną z czterech cnót kardynalnych czasów starożytnych i średniowiecznych, dziś natomiast jest prawdopodobnie najbardziej zapomnianą z tych cnót: „Zdaniem współczesnych, wchodzi ona nie tyle w zakres moralności, ile psychologii, nie tyle obowiązku, ile kalkulacji. (...) Otóż słowo roztropność niesie ze sobą zbyt wielki bagaż historyczny, żeby nie wywołać nieporozumień, zresztą nieomal znikło ono ze współczesnego słownictwa moralnego. Nie oznacza to, żeby było nam już niepotrzebne”<sup>1</sup>. W starożytności pisał o niej między innymi jeden z najważniejszych filozofów rzymskich, Seneka, czyli Lucjusz Anneusz Seneka (łac. *Lucius Annaeus Seneca*), który wraz z Epiktetem i Markiem Aureliuszem tworzy triumwirat mędrców rzymskich: wszyscy trzej – niewolnik, wielki potentat i monarcha – głoszą tę samą naukę stoicką, ale w różny sposób<sup>2</sup>. Dla ścisłości warto dodać, że Senekę zwano Młodszym (*Minor*), rzadziej Filozofem (*Philosophus*) – zapewne dla odróżnienia od jego ojca, Seneki Starszego (*Maior*), zwanego Retorem (*Rhetor*).

Seneka Młodszy zasłynął jako retor, pisarz, filozof, a zarazem wpływowo polityk rzymski z I wieku n.e., ceniony przez siebie współczesnych i następne pokolenia Rzymian. Z pewnością jego posagi i popiersia zdobiły wraz z pomnikami Homera, Sofoklesa, Menan-

<sup>1</sup> A. Comte-Sponville, *Mały traktat o wielkich cnotach*, Warszawa 2000, s. 33-34.

<sup>2</sup> Por. L. Joachimowicz, *Wstęp*, w: Seneka, *Dialogi*, Warszawa 1989, s. 108.

dra, Epikura czy Wergiliusza, Liwiusza i Cyncerona liczne sale bibliotek, budowli publicznych, a także domów prywatnych<sup>3</sup>. Niektóre jego podobizny przetrwały do naszych czasów. Jedną z nich, zamieszczoną na hermie<sup>4</sup> razem z portretem Sokratesa, przechowuje Museo della Civiltà Romana w Rzymie. W zbiorach Museo Nazionale w Neapolu jest głowa z brązu z Villa dei Papiri (Willi Papirusów) w Herkulanum, którą niekiedy uznaje się za portret Seneki (lub Ezopa<sup>5</sup>).

Życie filozofa nie szczędziło mu zmiennych kolei losu. Z czasem też, zwłaszcza odkąd został wychowawcą Nerona, a później jego doradcą, stawał w obliczu trudnych decyzji i wielkich dylematów moralnych. Nie zawsze umiał im sprostać w duchu mędrca stoickiego, stąd może i taka o nim opinia: „Każdy, kto w Muzeum Archeologicznym w Neapolu widział popiersie Seneki, jeden z najpiękniejszych portretów starożytności, niewątpliwie musiał zastanawiać się nad różnicą między fizjonomią a sposobem życia. W istocie identyfikacja portretu jako wizerunku Seneki pozostaje niepewna”<sup>6</sup>. Przede wszystkim jednak zachowało się stosunkowo dużo jego dzieł literackich i to głównie one dają nam zwierciadło tak życia, jak charakteru, a zarazem zasług literackich i nauk filozoficznych owego Rzymianina<sup>7</sup>. Przy czym, o ile można mieć zastrzeżenia co do postawy stoickiej Seneki za jego życia, o tyle w swojej śmierci okazał się on wielkim i wiernym przedstawicielem swej szkoły – a powszechnie uznaje się, że Seneka przynależy do stoicyzmu<sup>8</sup>, choć może nie całkiem czystego<sup>9</sup>, i „jest na gruncie rzymskim głównym kontynuatorem kierunku nadanego szkole stoickiej przez dwóch czołowych przedstawicieli i twórców jej drugiej, tak zwanej średniej fazy rozwoju, Panecjusza i Posejdoniosa, kierunku złagodzonego, o charakterze wybitnie praktycznym, nawiązującym

<sup>3</sup> Por. M. Nowicka, *Twarze antyku*, Warszawa 2000, s. 196.

<sup>4</sup> Tzw. herma parzystą (por. np. hasło 'herma', opr. B. Gąssowska, w: *Słownik kultury antycznej, Grecja. Rzym*, pod red. L. Winniczuk, Warszawa 1991, s. 186; hasło 'herma', opr. E. Makowiecka, w: *Mala encyklopedia kultury antycznej*, red. Z. Piszczek, Warszawa 1990, s. 314).

<sup>5</sup> Por. np. M. Ranieri Panetta, *Neron*, Warszawa 2001, s. 28.

<sup>6</sup> P. Vandenberg, *Neron*, Warszawa 2001, s. 64.

<sup>7</sup> Por. L. Joachimowicz, dz. cyt., s. 21.

<sup>8</sup> Por. np. B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005, s. 1.

<sup>9</sup> Por. J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 72.

do nauk Platona i Arystotelesa, a więc eklektycznego, który w takiej właśnie postaci rozkrzewił się na gruncie rzymskim<sup>10</sup>.

Należy jednak też od razu zaznaczyć, że Senekę z trzech działów filozofii (fizyka, logika, etyka) interesuje właściwie tylko etyka<sup>11</sup>, albowiem dla niego filozofia jest nauką cnoty (*studium virtutis*)<sup>12</sup>, prawem życia (*vitae lex*)<sup>13</sup>. Jej jedynym zadaniem jest poznawanie prawdy o rzeczach boskich i ludzkich (*huius opus unum est de divinis humanisque verum invenire*)<sup>14</sup>, co podkreśla także na początku swego dzieła *Naturales quaestiones*, gdy pisze o wielkim znaczeniu studiów nad tajemnikami natury i poznawaniem Boga oraz o moralnych pożytkach stąd płynących<sup>15</sup>. Zadanie filozofii widzi praktycznie, ma ona bowiem uczyć czynów a nie słów (*facere docet philosophia, non dicere*)<sup>16</sup>. Jak na stoika przystało wiele uwagi w swych rozważaniach poświęcił zatem cnocie (*virtus*) i jej różnym odmianom, w tym czterem cnotom głównym (*iustitia* – sprawiedliwość, *fortitudo* – męstwo, *temperantia* – umiarkowanie i *prudencia* – roztropność), od czasów Ambrożego z Mediolanu (IV wiek n.e.) nazywanym kardynalnymi (*virtutes cardinales*).

Niniejszy artykuł poświęcony został jednej z owych czterech podstawowych cnot, cnocie roztropności (*prudencia*). *Virtus* ta jest trzecią co do częstotliwości pojawiania się w filozoficznych rozmyślaniach

<sup>10</sup> L. Joachimowicz, dz. cyt., s. 97.

<sup>11</sup> K. Tuszyńska, *Droga do mądrości w ujęciu Seneki*, „Filomata” 303/1976, s. 165; o podziale filozofii zob. Ep. 89. Trzeba jednak też pamiętać, że są jednak także *Naturales quaestiones* Seneki ze znamioną oceną ograniczenia się tylko do etyki: *O quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexit! Quamdiu cum affectibus concludamur, quid magnifici facimus? Etiam si superiores sumus, portenta vincimus. (...) Effugisti vitia animi (...): nihil adhuc consecutus es; multa effugisti, te nondum. Virtus enim ista, quam adfectamus, magnifica est, non quia per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat ac praeparat ad cognitionem coelestium, dignumque efficit, qui in consortium deorum veniat* (NQ I, praefatio 5-6); por. też J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005, s. 49-50.

<sup>12</sup> Por. Ep. 89, 8.

<sup>13</sup> Por. Ep. 94, 39.

<sup>14</sup> Ep. 90, 3.

<sup>15</sup> Por. NQ 1-17.

<sup>16</sup> Por. Ep. 20, 2.

Seneki cnotą główną, w zachowanych bowiem tekstach występuje trzydzieści pięć razy<sup>17</sup>.

Interesująca jest etymologia nazwy tej cnoty, podawana już w starożytności. Otóż termin *prudentia* pochodzi od czasownika *providere*, oznacza zatem zarówno przewidywanie, przezorność, zapobiegliwość, przygotowanie się do czegoś, a zatem i staranie się, troskę o coś<sup>18</sup>. Jak powiada współczesny filozof francuski: „To cnota trwania, niepewnej przyszłości, sprzyjającej chwili (greckie *kairos*), cnota cierpliwości i antycypacji”<sup>19</sup>. Rzymianie jako *prudentia* przełożyli greckie słowo *φρόνησις*, którym to terminem, jak twierdzi Comte-Sponville, szczególnie chętnie posługiwali się Arystoteles i stoicy, z których pierwszy objaśniał roztropność jako cnotę intelektualną „w tym, w czym dotyczy ona prawdy poznania, rozumu: roztropność jest gotowością, pozwalającą na poprawne roztrząsanie tego, co jest dobre czy złe dla człowieka (nie samego w sobie, ale w świecie takim, jaki jest; nie w uogólnieniu, ale w tej czy innej sytuacji), a w skutek tego pozwalającą na właściwe działanie”<sup>20</sup>. Można by to nazwać zdrowym rozsądkiem, ale pozostającym na usługach dobrej woli”<sup>21</sup>.

Warto zauważyć, że i sam Seneka tę cnotę definiuje, odwołując się do czasownika, od którego pochodzi jej łacińska nazwa: *facienda providere*<sup>22</sup>, czyli *przewidywać to, co należy czynić*. Połączenie czasownika *providere* z nazwą cnoty widać również we fragmencie, dotyczącym mędrców, rządzących w czasach złotego wieku, którzy mieli przewidywać swą roztropnością, by niczego nikomu nie zabrakło: *horum prudentia ne quid deesset suis providebat*<sup>23</sup>.

W podobnym znaczeniu pojawia się cnota *prudentia* również w dziele *De clementia*, w kontekście władzy, a konkretnie władzy

<sup>17</sup> 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. 586.

<sup>18</sup> Por. np. *Słownik łacińsko-polski*, pod red. M. Plezi, t. IV, Warszawa 1974, s. 367.

<sup>19</sup> A. Comte-Sponville, dz. cyt., s. 36-37.

<sup>20</sup> Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* VI 5, 1140 a-b.

<sup>21</sup> A. Comte-Sponville, dz. cyt., s. 34-35.

<sup>22</sup> Por. *Ep.* 120, 11: ... *oportebat (...) facienda provideri...*

<sup>23</sup> *Ep.* 90, 5.

ustawodawczej. Mianowicie Seneka przywołuje tę cnotę, gdy wyjaśnia Neronowi (do którego owo dzieło kieruje), iż ludzie częściej popełniają te występki, za które częściej są karani, czego przykładem może być czas, gdy ojciec Nerona podczas pięcioletnich swych rządów zaszył w worach więcej ojcobójców<sup>24</sup> niż ukarano w ten właśnie sposób tego typu przestępców w ciągu ostatnich stuleci, a to za sprawą ustanowienia prawa przeciw owej najcięższej zbrodni: *Praeterea videbis ea saepe committi, quae saepe vindicantur Pater tuus plures intra quinquennium culleo insuit, quam omnibus saeculis insutos accepimus. Multo minus audebant liberi nefas ultimum admittere, quam diu sine lege crimen fuit*<sup>25</sup>. Zatem prawo jakby stworzyło ojcobójców, jako że kara pokazała samą zbrodnię: *itaque parricidae cum lege coeperunt, et illis facinus poena monstravit*<sup>26</sup>. Seneka w tym kontekście wychwala cnotę *prudentia*. Albowiem wyjaśnia, że najznakomitsi co do najwyższej roztropności i najbardziej biegli w sprawach natury mężowie woleli tę zbrodnię pomijać milczeniem, uważając ją za niewiarygodną i będącą poza zasięgiem zuchwałości, niż wyznaczeniem kary za nią pokazywać, że jest możliwa do popełnienia: *Summa enim prudentia altissimi viri et rerum naturae peritissimi maluerunt velut incredibile scelus et ultra audaciam positum praeterire quam, dum vindicant, ostendere posse fieri*<sup>27</sup>. Cnota *prudentia* jawi się zatem w tej sytuacji jako przewidywanie skutków ustanowienia konkretnego prawa.

Bardzo podobne połączenie cnoty roztropności z problemem ustanowienia kary za ojcobójstwo można znaleźć w jednej z mów Cicerona, w której wspomniane są Ateny jako *prudentissima civitas Atheniensium*, a także Solon jako *eius civitatis sapientissimus*<sup>28</sup>. Aten-

<sup>24</sup> O karze tej wspominał wcześniej Ciceron, uważając ją za mądrą karę za ojcobójstwo (jako że swą wielkością odstrasza od owej zbrodni), wymyśloną przez Rzymian (por. Ciceron, Pro Roscio Amerino 70: *Quanto nostri maiores sapientius! qui cum intellegerent nihil esse tam sanctum quod non aliquando violaret audacia, supplicium in parricidas singulare excogitaverunt ut, quos natura ipsa retinere in officio non potuisset, ei magnitudine poenae a maleficio summoventur. Insui voluerunt in culleum vivos atque ita in flumen deici*).

<sup>25</sup> Cl. I 23, 1.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Por. Ciceron, Pro Roscio Amerino 70: *Prudentissima civitas Atheniensium, dum ea rerum potita est, fuisse traditur; eius porro civitatis sapientissimum Solonem dicunt fuisse, eum qui leges quibus hodie quoque utuntur. scripserit*.

ski prawodawca, zapytany o to, dlaczego nie ustanowił żadnej kary za ojcobójstwo, miał odpowiedzieć, że sądził, iż nikt tego nie uczyni. Uznano, że mądrze postąpił, gdy nie ustanowił żadnego prawa w związku ze zbrodnią, której dotąd nie popełniano, jako że prawo takie nie tyle by powstrzymywało, co przypominało o tym przestępstwie: *Is cum interrogaretur cur nullum supplicium constituisset in eum qui parentem necasset, respondit se id neminem facturum putasse. Sapienter fecisse dicitur, cum de eo nihil sanxerit quod antea commissum non erat, ne non tam prohibere quam admonere videretur*<sup>29</sup>.

Mędrzec, o czym też trzeba pamiętać przy analizie dzieł Seneki, dba o karę, nie przebacza (*non ignoscet*), jako że przebaczenie jest darowaniem zasłużonej kary (*Venia est poenae meritae remissio*), a mędrzec ani nie czyni niczego, czego nie powinien zaniedbać, ani nie zaniedbuje niczego, co powinien uczynić, zatem również nie zaniecha należytej komuś kary (*sapiens autem nihil facit, quod non debet, nihil praetermittit, quod debet; itaque poenam, quam exigere debet, non donat*)<sup>30</sup>. Może jednak kierować się łagodnością, która osądza w sposób wolny, nie według litery prawa, ale zgodnie z wymaganiami słuszności i dobroci (*Clementia liberum arbitrium habet: non sub formula, sed ex aequo et bono iudicat*)<sup>31</sup>. Dlatego też mędrzec oszczędza człowieka, doradza i poprawia: *parcet enim sapiens, consulet et corriget*<sup>32</sup>.

Przykład mądrze radzącego i łagodnego zarazem władcy może dać historia procesu syna Tariusza, procesu z udziałem Augusta<sup>33</sup>. Rozprawa, tocząca się w domu prywatnym Tariusza, dotyczyła nieudanej próby ojcobójstwa. August doradził ojcu wymierzenie najłagodniejszej kary (*mollissimum genus poenae*, czyli skazanie syna na wygnanie w miejsce wyznaczone mu przez ojca: *dixit relegandum, quo patri videretur*<sup>34</sup>). Seneka takie postępowanie władcy stawia za wzór, nazy-

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Por. *Cl.* II 7, 1.

<sup>31</sup> Por. *Cl.* II 7, 3.

<sup>32</sup> *Cl.* II 7, 2.

<sup>33</sup> Por. *Cl.* I 15, 2-7.

<sup>34</sup> Por. *Cl.* I 15, 6.

wając go godnym wzywania przez ojców na radę: *O dignum, quem in consilium patres advocarent!*<sup>35</sup>

Cnota *prudencia* wiąże się zatem także z właściwym doradzaniem, zresztą w różnych sytuacjach: *prudencia suaserit*<sup>36</sup>. W końcu, jeśli ktoś potrafi przewidywać mądrze rzeczy, to i umie dać trafną radę (*consilium*). Cnota radzi dobrze korzystać z terażniejszości, dbać o przyszłość, myśleć i rozważać: *Virtus autem suadet praesentia bene conlocare, in futurum consulere, deliberare et intendere animum*<sup>37</sup>. Odnosząc się do pierwszej uwagi, o terażniejszości, warto przypomnieć fragment dialogu *De brevitae vitae*, by pokazać, iż cnota ta nie odnosi się tylko do przewidywania, a zatem w pewnym sensie do przyszłości, ale ma istotne odniesienie do chwili obecnej. Otóż Seneka przestrzega, by nie żyć jak ludzie, którzy chwają się roztropnością, a w rzeczywistości wbrew niej postępują. Chcąc bowiem żyć lepiej, kosztem życia urządzają swoje życie, układając plany działania na daleką przyszłość, gdy tymczasem największą utratą życia jest właśnie takie odkładanie na później: *Potestne quicquam stultius esse quam quorundam sensus, hominum eorum dico qui prudentiam iactant? (...) Ut melius possint vivere, impendio vitae vitam instruunt. Cogitationes suas in longum ordinant; maxima porro vitae iactura dilatio est*<sup>38</sup>.

Myśl tę filozof od razu wyjaśnia, tłumacząc, iż takie myślenie o przyszłości odbiera człowiekowi każdy poranek, obietnice co do przyszłości wrywają terażniejszość, a oczekiwanie przyszłych zdarzeń, które niszczy dzień dzisiejszy, jest największym życiowym utrudnieniem: *illa primum quemque extrahit diem, illa eripit praesentia dum ulteriora promittit. Maximum vivendi impedimentum est expectatio, quae pendet ex crastino, perdit hodiernum*<sup>39</sup>. Ludzie nieroztropni w ten sposób jakby rozporządzają tym, czym zawiaduje los (a przecież wszystko, co nastąpi, jest niepewne), pomijają zaś to, co leży w ich gestii: *Quod in manu fortunae positum est disponis, quod in*

<sup>35</sup> Cl. I 16, 1.

<sup>36</sup> Marc. 12, 2.

<sup>37</sup> Ep. 109, 15.

<sup>38</sup> Br. 9, 1.

<sup>39</sup> Tamże.



*tua, dimittis. Quo spectas? Quo te extendis? Omnia quae ventura sunt in incerto iacent*<sup>40</sup>. Filozof zatem radzi: *protinus vive*<sup>41</sup>. Życ roztropnie zatem oznacza żyć chwilą obecną, dobrze wykorzystywać czas swego życia.

Każdy mąż doskonały, pożyteczny, radę wspiera roztropnością: *Proderit autem ille perfectus, si consilium communi prudentia iuverit*<sup>42</sup>. Podobnie jest również w przypadku dobrego władcy. Niezliczony jego lud, skupiony wokół duszy tego jednego człowieka, jego tchnieniem się rządzi, jego rozumem kieruje, tak że ścisnąłby się i zdruzgotał własnym ciężarem, jeśliby nie miał oparcia w radzie, mądrości swego władcy: *...haec immensa multitudo unius animae circumdata illius spiritu regitur, illius ratione flectitur pressura se ac fractura viribus suis, nisi consilio sustineretur*<sup>43</sup>. Książęta i królowie, czy jakkolwiek inaczej nazywani władcy, są opiekunami i ostoją państwa i poddani kochają ich bardziej niż własną rodzinę, stawiając dobro wspólne wyżej niż osobiste:

Ideo principes regesque et quocumque alio nomine sunt tutores status publici non est mirum amari ultra privatas etiam necessitudines: nam si sanis hominibus publica privatis potiora sunt, sequitur, ut is quoque carior sit, in quem se res publica convertit<sup>44</sup>.

Ta zasada odnosi się również do rzymskich cesarzy. Cezar bowiem tak się zrosł z państwem, iż nie mogą zostać od siebie oddzieleni bez wspólnej zagłady, jako że on potrzebuje siły, a państwo głowy: *Olim enim ita se induit rei publicae Caesar, ut seduci alterum non posset sine utriusque pernicie; nam et illi viribus opus est et huic capite*<sup>45</sup>.

Cnota *prudentia* (jak i wszystkie cnoty) może być oczywiście udziałem jedynie człowieka. Żadnemu innemu stworzeniu roztropność, zdolność przewidywania, dbałości i myślenia, nie jest dostępna,

---

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> *Br.* 9, 1.

<sup>42</sup> *Ep.* 109, 15.

<sup>43</sup> *Cl.* I 3, 5.

<sup>44</sup> *Cl.* I 4, 3.

<sup>45</sup> Tamże.

podobnie zresztą jak i wady: *Nulli nisi homini concessa prudentia est, providentia diligentia cogitatio, nec tantum virtutibus humanis animalia sed etiam vitiis prohibita sunt*<sup>46</sup>. Jedyne człowiek bowiem ma rozum (*ratio*), zwierzęta zaś tylko popędy (*impetus habent ferae*)<sup>47</sup>. Nie oznacza to jednak, iż cnotę roztropności posiadają wszyscy ludzie, wszak cnotę trzeba zdobywać, należy uczyć się jej. O braku roztropności pisze Seneka między innymi w swym dialogu *De ira*, gdy wyjaśnia bezsensowność gniewu, obracanego na przedmioty, a także dzieci i tych, którzy w braku roztropności podobni są do dzieci: *Atqui ut his irasci stultum est, ita pueris et non multum a puerorum prudentia distantibus*<sup>48</sup>. Zatem dzieci, jak i część dorosłych nie posiada roztropności i dlatego też wszystkie ich przewinienia sprawiedliwy sędzia uniewinnia właśnie z racji owego braku: *omnia enim ista peccata apud aequum iudicem pro innocentia habent imprudentiam*<sup>49</sup>.

Zdarza się jednak, że cnotę tę posiada ktoś młody i to już w takim stopniu jakby był starcem (*senilis in iuvene prudentia*)<sup>50</sup>. Pisze o tym Seneka w swej konsolacji, gdy pociesza Marcję słowami, iż jej mądry syn właściwie musiał już umrzeć (*tu, Marcia, (...) diu tibi putabas illum sospitem posse contingere?*), gdyż wszystko, co doszło do szczytu, jest bliskie końca (*Quicquid ad summum pervenit, ab exitu prope est*<sup>51</sup>) i znakomity umysł, im wcześniej rozbłyśnie, tym krócej żyje (*ingenia quo inlustriora, breviora sunt*<sup>52</sup>).

Cechą roztropności jest zresztą pogodzenie się z koniecznością śmierci, której nieuchronność przecież i tak nie jest niczym nowym dla człowieka, którego życie jest niczym innym jak drogą ku śmierci (*quid enim est novi hominem mori, cuius tota vita nihil aliud quam ad mortem iter est?*<sup>53</sup>), każdy, kto jest rodzony do życia, przeznaczony jest zarazem do śmierci (*Omnes huic rei tollimur; quisquis ad vitam*

---

<sup>46</sup> *Ira* I 3, 7.

<sup>47</sup> Por. *Ira* I 3, 4.

<sup>48</sup> *Ira* II 26, 6.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Por. *Marc.* 23, 3.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> *Marc.* 23, 4.

<sup>53</sup> *Pol.* 11, 2.

*editur, ad mortem destinatur*<sup>54</sup>). Przykładem takiej roztropnej postawy jest ojciec, który już w chwili zrodzenia syna wie, że jego dziecko umrze (*'Ego cum genui, tum moriturum scivi'*), i, co świadczy o jego roztropności (...*adiecit rem maioris et prudentiae et animi*<sup>55</sup>), uznaje syna swego właśnie na takich warunkach (*'et huic rei sustuli'*)<sup>56</sup>.

Podobnie wzorem roztropności (stawianym przez Senekę matce, Helwii) jest Rutilia, która po utracie ukochanego syna, Kotty, nie poddała się niepotrzebnej i nierozsądnej żalobie: ...*ostendit, in amisso prudentiam; nam (...) nihil in tristitia supervacua stultaque detinuit*<sup>57</sup>. Kolejną kobietą, która w obliczu śmierci pokazała swoją roztropność jest ciotka filozofa, a siostra Helwii. Przykład roztropności owej niezwykle doskonalej niewiasty (którego naocznym świadkiem był zresztą sam Seneka) ma nie pozwolić, by Helwia zadrzęczała się smutkiem, który jej i tak w niczym nie pomoże: *Sed si prudentiam perfectissimae feminae novi, non patietur te nihil profuturo maerore consumi et exemplum tibi suum, cuius ego etiam spectator fui, narrabit*<sup>58</sup>. Otóż siostra Helwii, utraciwszy swego ukochanego męża podczas burzy morskiej, gdy wspólnie żeglowali, zniosła w tym czasie i smutek, i strach, po przetrwaniu zaś nawałnicy z rozbitego okrętu zabrała zwłoki męża: *Carissimum virum amiserat, avunculum nostrum (...) in ipsa quidem navigatione; tulit tamen eodem tempore et luctum et metum evictisque tempestatibus corpus eius naufraga evexit*<sup>59</sup>. Nie uległa strachowi przed śmiercią, gdy patrzyła na roztrzaskany okręt, lecz, trzymając martwe ciało małżonka, szukała sposobu uratowania swego życia i zwłok męża: *non metus mortis iam exarmata nave naufragium suum spectantem deterruit quominus exanimi viro haerens non quaereret quemadmodum inde exiret sed quemadmodum efferret*<sup>60</sup>. Seneka zachęca swoją matkę, by naśladowała siostrę w okazywaniu odwagi i wyzwalaniu duszy ze smutku tak, by nikt nie sądził, że cierpi ona z powodu ciężkiego losu syna: *Huic parem virtutem exhibeas*

<sup>54</sup> *Pol.* 11, 3.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> *Por. Pol.* 11, 2-3.

<sup>57</sup> *Helv.* 16, 7.

<sup>58</sup> *Helv.* 19, 4.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> *Helv.* 19, 7.

*oportet et animum a luctu recipias et id agas ne quis te putet partus tui paenitere*<sup>61</sup>.

Seneka, pisząc o niewzruszonym spokoju mędrca, widocznym także na twarzy, twierdzi, iż mędrzec nigdy nie poddaje się smutkowi (choć wbrew poglądom niektórych stoików, twierdzących, że mędrzec nigdy nie dopuszcza do siebie smutku<sup>62</sup>, rzymski filozof uważa, że mędrca ma cechować nie *dura*, lecz *fortis prudentia*, jako że umysł nie pozwala człowiekowi w ogóle nie odczuwać cierpień jako nieistniejących, wystarczy zatem, jeśli usunie się z bólu to, co zbędne: *Satis praestiterit ratio, si id unum ex dolore, quod et superest et abundat, exciderit: ut quidem nullum omnino esse eum patiatur*<sup>63</sup>): *eandem semper faciem servabit, placidam, inconcussam, quod facere non posset, si tristitiam reciperet*<sup>64</sup>. Zawsze bowiem przewiduje i w pogotowiu ma dobrą radę (*sapiens et providet et in expedito consilium habet*<sup>65</sup>), podobną do zdrowej i czystej wody, która wypływa z niezmażonego źródła<sup>66</sup>. Można przypomnieć, że cnota, według Seneki, jest istotą żywą, a dowodem na to jest jej wpływ na wygląd człowieka. Jak cnota *fortitudo* daje żywość oczom człowieka, tak *prudentia* napięcie, skupienie: *An non vides quantum oculis det vigorem fortitudo? quantam intentionem prudentia?*<sup>67</sup> Mędrzec ma zdolność rozeznawania sytuacji, wymyślenia środków zaradczych, unikania niebezpieczeństwa, podejmowania słusznych decyzji<sup>68</sup>. Jak pisze Comte-Sponville o cnocie roztropności, filozofowie stoicycy „dostrzegali w tym wiedzę («wiedzę o rzeczach, które należy i których nie należy czynić», jak powiadali<sup>69</sup>)”<sup>70</sup>.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Por. *Pol.* 18, 5: ... *negent doliturum esse sapientem*; zob. też Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów VII* 118.

<sup>63</sup> Por. *Pol.* 18, 5-6.

<sup>64</sup> *Cl.* II 5, 5.

<sup>65</sup> *Cl.* II 6, 1.

<sup>66</sup> Por. tamże: *numquam autem liquidum sincerumque ex turbido venit*.

<sup>67</sup> *Ep.* 106, 7.

<sup>68</sup> Por. tamże: *Tristitia inhabilis est ad dispiciendas res, utilia excogitanda, periculosa vitanda, aequa aestimanda*.

<sup>69</sup> Por. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (collegit Ioannes ab Arnim, vol. III 262 Stuttgartiae 1964) III 262.

<sup>70</sup> A. Comte-Sponville, dz. cyt., s. 35.

Można jeszcze przypomnieć fragment listu Seneki, mówiący o męznym znoszeniu tortur. Podczas owego cierpienia ujawnia się nie tylko męstwo, ale także wszystkie inne cnoty, a wśród nich również roztropność, która dobrze radzi, przekonuje, że to, co jest nieuniknione, trzeba znieść z jak największym męstwem: *illic est prudentia, sine qua nullum initur consilium, quae suadet quod effugere non possis quam fortissime ferre*<sup>71</sup>. Natomiast o braku cnoty *prudentia* świadczy martwienie się różnymi przykrymi zdarzeniami w życiu, za co Seneka karci Lucyliusza (któremu uciekli niewolnicy, gdy był zajęty swoją pracą), przypominając mu, iż drobnostki nie mogą odbierać roztropności, wnikliwości w poznawaniu różnych spraw, wielkości: *Ubi illa prudentia tua? ubi in dispiciendis rebus subtilitas? ubi magnitudo? Tam pusilla <te res> tangit? Servi occupationes tuas occasionem fugae putaverunt*<sup>72</sup>. Tego typu trudności nie są niezwykle, zaskakujące, martwienie się nimi jest śmieszne, zwłaszcza że życie nie jest łatwe: *Nihil horum insolitum, nihil inexpectatum est; offendi rebus istis tam ridiculum est (...). Non est delicata res vivere*<sup>73</sup>.

Podobny wydzwięk mają uwagi Seneki odnośnie zniewagi (*contumelia*). Mędrzec nie może czuć się znieważonym. Zniewagę bowiem odczuwa jedynie nikczemna dusza, skupiona na sobie, drażliwa na każde słowo i czyn obelżywy: *Hunc adfectum movet humilitas animi contrahentis se ob dictum factum inhonorificum*<sup>74</sup>. Jako przykłady skarg na zniewagę Seneka podaje żalenie się na zamykanie drzwi przed kimś (choć były przed innymi otwierane), na lekceważące odwracanie głowy lub drwienie z kogoś podczas rozmowy, na sadzanie gościa nie w środku a na końcu stołu<sup>75</sup>. Uskarżanie się na tego typu znieważanie filozof określa skargami schorowanej duszy (*querellae nausiantis animi*), czyli ludzi niemal przeczulonych i szczęśliwych (*fere delicati et felices*), a nie ludzi, na których spadły praw-

<sup>71</sup> Ep. 67, 10.

<sup>72</sup> Ep. 107, 1.

<sup>73</sup> Ep. 107, 2.

<sup>74</sup> CS 10, 2.

<sup>75</sup> Por. CS 10, 2: 'ille me hodie non admisit, cum aliosmitteret', et 'sermonem meum aut superbe aversatus est aut palam risit', et 'non in medio me lecto sed in imo conlocavit'.

dziwe utrapienia (*peiora*)<sup>76</sup>. Seneka uważa, że to nadmiar beczynności osłabia charaktery i czyni je zniewieściałymi, brak zaś doznawania rzeczywistej krzywdy wzbudza w nich owe przewrażliwione skargi na drobnostki, gdy tymczasem większość tych nieporozumień wynika z niewłaściwego zrozumienia sytuacji: *Nimio otio ingenia natura infirma et muliebria et inopia verae iniuriae lascivientia his commoventur, quorum pars maior constat vitio interpretantis*<sup>77</sup>.

Dalsze wyjaśnienia pokazują, że człowiek, który przejmuje się zniewagą, nie jest roztropany. Nie ma on w sobie roztropności ani wiary w swoją wartość, czuje się wzgardzony, a zgryzota taka w jakiś sposób upadła duszę, która się tak zadręcza i poniża: *Itaque nec prudentiae quicquam in se esse nec fiducia ostendit qui contumelia adficitur; non dubie enim contemptum se iudicat, et hic morsus non sine quadam humilitate animi evenit supprimentis se ac descendentis*<sup>78</sup>. Mędrzec natomiast niczym nie może zostać zlekceważony, zna bowiem swoją wielkość i nikomu nie przyzwala na takie postępowanie z nim, wszystkich zaś tego typu nieszczęść, a właściwie przykrości, nie pokonuje, gdyż nawet ich nie odczuwa: *Sapiens autem a nullo contemnitur, magnitudinem suam novit nullique tantum de se licere renuntiat sibi et omnis has, quas non miserias animorum sed molestias dixerim, non vincit sed ne sentit quidem*<sup>79</sup>. Na owe słabe uderzenia jest niewrażliwy i albo ich w ogóle nie dostrzega, albo za godne jedynie śmiechu uważa, swojej siły używa bowiem do odpierania ciężkich ciosów: *haec vero minora ne sentit quidem nec adversus ea solita illa virtute utitur dura tolerandi, sed aut non adnotat aut digna risu putat*<sup>80</sup>.

W poglądach filozoficznych Seneki, dotyczących *virtutes*, często poszczególne cnoty występują wraz z innymi. Podobnie cnota *prudentia*. W jednym z listów można znaleźć ujęcie tej cnoty, łączące ją z inną cnotą główną, dbającą o właściwą miarę, czyli z cnotą *temperantia*. Seneka, omawiając stosunek ludzi do dóbr materialnych, zwraca

---

<sup>76</sup> Por. CS 10, 2.

<sup>77</sup> CS 10, 3.

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> Tamże.

<sup>80</sup> CS 10, 4.

ca uwagę na ich ulotność (*fugacissima bona*<sup>81</sup>). Twierdzi, że niewiele spokojnie z nich rezygnuje, większość bowiem upada i jest przyniatanych przez nie (choć wcześniej dobra te ich jakoś wyróżniały i wynosiły ponad innych): *Paucis deponere felicitatem molliter licuit: ceteri cum iis inter quae eminuere labuntur, et illos degravant ipsa quae extulerant*<sup>82</sup>. Filozof wyjaśnia, że przed taką sytuacją zabezpiecza cnota *prudencia*. Albowiem ona i oszczędność dają ludziom umiar, by ich lekkomyślność nie zniszczyła, nie zmarnowała dostatku, jako że nigdy nic nieumiarkowanego dłużej nie przetrwało bez rozsądku, uczącego właściwej miary: *Ideo adhibebitur prudentia, quae modum illis ac parsimoniam imponat, quoniam quidem licentia opes suas praecipitat atque urget, nec unquam immodica durarunt nisi illa moderatrix ratio compescuit*<sup>83</sup>. Sam mędrzec poza tym nie potrzebuje luksusów, jego cnoty (także roztropność) pomieszczą się nawet w ciasnej chatce (*humile tugurium*) wygnańca<sup>84</sup>.

Roztropność bywa również pomocą w pokonywaniu strachu: *Hic prudentia prosit, hic robore animi evidentem quoque metum respue*<sup>85</sup>. Wcześniej Seneka wyjaśnia Lucyliuszowi, iż jego strapienia mogą być urojone lub prawdziwe (... *vana sint an vera quibus angor*), jako że niepokoić mogą wydarzenia teraźniejsze lub przyszłe, lub jedne i drugie (*aut praesentibus torquemur aut futuris aut utrisque*)<sup>86</sup>. O teraźniejszych łatwo jest rozstrzygnąć, gdyż wystarcza, że człowiek ma ciało wolne, zdrowe i nie martwi się o doznane krzywdy: *De praesentibus facile iudicium est: si corpus tuum liberum et sanum est, nec ullus ex iniuria dolor est*<sup>87</sup>. Natomiast w odniesieniu do przyszłych istotne jest, że w dniu dzisiejszym te wydarzenia jeszcze nie sprawiają kłopotów oraz nie ma nawet dowodów, że faktycznie w przyszłości nastąpi nieszczęście: *videbimus quid futurum sit: hodie nihil negotii habet. (...) Primum dispice an certa argumenta sint ventu-*

<sup>81</sup> Por. *Ep.* 74, 18.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> *Ep.* 74, 19.

<sup>84</sup> Por. *Helv.* 9, 3.

<sup>85</sup> *Ep.* 13, 12.

<sup>86</sup> *Ep.* 13, 7.

<sup>87</sup> Tamże.

*ri mali*<sup>88</sup>. Roztropność zatem pomaga, by człowiek nie dręczył siebie przypuszczeniami, biorącymi się z pogłosek, które są szkodliwe w życiu społecznym (wywołują wojny), a jeszcze bardziej prywatnym poszczególnych ludzi: *plerumque enim suspicionibus laboramus, et illudit nobis illa quae conficere bellum solet fama, multo autem magis singulos conficit*<sup>89</sup>.

Człowiek szybko podąża za opinią (*cito accedimus opinioni*), zazwyczaj nie bada tego, czego się obawia, nie stara się otrząsnąć z lęku (*non coarguimus illa quae nos in metum adducunt nec excutimus*)<sup>90</sup> i nawet czcze pogłoski bardziej go niepokoją niż wieści prawdziwe, które mają swoją miarę (*magis vana perturbant; vera enim modum suum habent*)<sup>91</sup>. Zdumiewa to filozofa (*Nescio quomodo...*); wyjaśnia on, iż żadne lęki nie są tak zgubne, tak nieopanowane jak owe szalone zatrwożenia, pozbawione rozumu (*Nulli itaque tam perniciosi, tam inrevocabiles quam lymphatici metus sunt; ceteri enim sine ratione, hi sine mente sunt*)<sup>92</sup>. Dalej wzywa, by starannie badać sprawę, przyszłych wydarzeń, nawet prawdopodobnych, nie uważać za pewne, gdyż wiele nieszczęść przecież przychodzi nieoczekiwanie i wiele też oczekiwanych nigdy nie następuje, a ponadto w niczym nie pomoże wybieganie naprzeciw przyszłemu bólowi, który i tak wystarczająco dokuczy, gdy już nadejdzie, lepiej jest liczyć, że może lepsze wydarzenia nastąpią (wszak przez różne okoliczności nieodległe a nawet bardzo już bliskie niebezpieczeństwo zostaje wstrzymane, całkiem ustępuje albo przejdzie na kogoś innego, nieszczęście odznacza się plochością: *Multa intervenient quibus vicinum periculum vel prope admotum aut subsistat aut desinat aut in alienum caput transept (...). Habet etiam mala fortuna levitatem*<sup>93</sup>):

Inquiramus itaque in rem diligenter. Verisimile est aliquid futurum mali: non statim verum est. Quam multa non exspectata venerunt!

<sup>88</sup> *Ep.* 13, 7-8.

<sup>89</sup> *Ep.* 13, 8.

<sup>90</sup> Por. tamże.

<sup>91</sup> Por. *Ep.* 13, 9.

<sup>92</sup> Por. tamże.

<sup>93</sup> *Ep.* 13, 11.



quam multa exspectata nusquam comparuerunt! Etiam si futurum est, quid iuvat dolori suo occurrere? satis cito dolebis cum venerit: interim tibi meliora promitte. (...) Fortasse erit, fortasse non erit: interim non est; meliora propone<sup>94</sup>.

Seneka zwraca też uwagę, iż bywają lęki, które umysł sam sobie wytwarza bez żadnych znaków, zapowiadających jakieś wydarzenia:

Nonnumquam, nullis apparentibus signis quae mali aliquid praenuntient, animus sibi falsas imagines fingit: aut verbum aliquod dubiae significationis detorquet in peius aut maiorem sibi offensam proponit alicuius quam est, et cogitat non quam iratus ille sit, sed quantum liceat irato<sup>95</sup>.

Jak wynika ze słów filozofa, człowiek może sobie tłumaczyć na gorsze wyrazy o niepewnym znaczeniu, może wyolbrzymiać czyjąś urazę i nie zastanawia się, jak bardzo się ktoś rozgniewał, ale na ile ów rozgniewany może sobie teraz pozwolić. Człowiek powinien jednak kierować się rozumem, nieodzowna jest w takich sytuacjach lęku, o czym już było wcześniej, cnota *prudencia* oraz, jak się wydaje, także cnota męstwa (*fortitudo*), skoro filozof ubolewa, iż większość ludzi nie walczy ze sobą, gdy budzi się w nich niepokój, ani nie sprawdza prawdziwości powodów swych obaw, lecz łatwo daje się nieść wiatrem i przeraża się rzeczy wątpliwych, jakby były pewnymi: *Nemo enim resistit sibi, cum coepit impelli, nec timorem suum redigit ad verum (...). Damus nos aurae ferendos; expavescimus dubia pro certis*<sup>96</sup>. Seneka wzywa, by podążać za naturą, czyli by powiększać i uświetniać swoją cnotę (*Non in diversum te a natura tua ducimus: natus es ad ista quae dicimus; eo magis bonum tuum auge et exorna*<sup>97</sup>). Wydarzeń przyszłych nie należy się bać (*quid porro, si veniet?*), należy się z trudnościami (jeśli takowe nadejdą) zmierzyć i starać się je pokonać (*videbimus uter vincat*), zwłaszcza że mogą przychodzić dla do-

<sup>94</sup> Por. *Ep.* 13, 10-11.

<sup>95</sup> *Ep.* 13, 12.

<sup>96</sup> *Ep.* 13, 13.

<sup>97</sup> *Ep.* 13, 15.

bra człowieka, przynosząc mu na przykład chwalebną śmierć (*fortasse pro me venit, et mors ista vitam honestabit*), jak się stało w życiu Sokratesa czy Katona (*Cicuta magnum Socratem fecit. Catoni gladium assertorem libertatis extorque: magnam partem detraxeris gloriae*)<sup>98</sup>.

Warto odwołać się również do innego listu Seneki, w którym wyjaśnia Lucyliuszowi stoickie twierdzenia, w tym dotyczące roztropności: *Qui prudens est et temperans est; qui temperans est, et constans; qui constans est inperturbatus est; qui inperturbatus est sine tristitia est; qui sine tristitia est beatus est; ergo prudens beatus est, et prudentia ad beatam vitam satis est*<sup>99</sup>. Najpierw obala zarzuty, stawiane przez niektórych perypatetyków, iż twierdzenie to należy rozumieć w łagodniejszej formie. W ich wyjaśnieniu przeważają argumenty, mówiące, iż nie ma ludzi, którzy nigdy się nie lękają czy nigdy nie są smutni, a jedynie są ludzie, którzy trochę i tylko niekiedy ulegają smutkowi czy trwodze:

Huic collectioni hoc modo Peripatetici quidam respondent, ut inperturbatum et constantem et sine tristitia sic interpretentur tamquam inperturbatus dicatur qui raro perturbatur et modice, non qui numquam. Item sine tristitia eum dici aiunt qui non est obnoxius tristitiae nec frequens nimiusve in hoc vitio<sup>100</sup>.

Uważają na przykład, że wbrew naturze byłaby całkowita wolność człowieka od smutku, nawet mędrca bowiem nachodzą zmartwienia (choć nie daje im się pokonać), a zatem owi perypatetycy nie usuwają namiętności, a jedynie je miarkują: *illud enim humanam naturam negare, alicuius animum immunem esse tristitia; sapientem non vinci maerore, ceterum tangi; et cetera in hunc modum sectae suae respondentia. Non his tollunt adfectus sed temperant*<sup>101</sup>.

---

<sup>98</sup> Por. *Ep.* 13, 14.

<sup>99</sup> *Ep.* 85, 2.

<sup>100</sup> *Ep.* 85, 3.

<sup>101</sup> Tamże.

Rzymski filozof uznaje, że niesłuszne jest tego typu rozumowanie (*Falsum est*<sup>102</sup>), gdyż obniża ono wartość mędrca, uznając, iż jest mężniejszy tylko od najsłabszych, radośniejszy od najsmutniejszych, bardziej wstrzemięźliwy od najbardziej nieokiełzanych, większy od najniższych: *Quantulum autem sapienti damus, si inbecillissimis fortior est et maestissimis laetior et effrenatissimis moderatior et humilissimis maior*<sup>103</sup> Tymczasem, zdaniem Seneki, w przypadku dobrego człowieka chodzi nie o złagodzenie wad, lecz o całkowite ich wyzbycie się, bowiem jeśli pozostaną w jakimkolwiek stopniu, to z czasem wzmożą się i będą przeszkadzać: *Non enim deminutionem malorum in bono viro intellego sed vacationem; nulla debent esse, non parva; nam si ulla sunt, crescent et interim impediunt*<sup>104</sup>. To, co jest złe, nigdy szczerze nie staje się łagodne: *Numquam bona fide vitia mansuescunt*<sup>105</sup>.

Tłumaczy też Seneka, iż nawet nieznacznym skłonnościom do zła jest trudno przeciwstawić się rozumowi i zostanie w końcu porwany jakby przez nieokiełzany górski potok, zwłaszcza że sprzyja temu wielość owych skłonności: *Si das aliquos adfectus sapienti, inpar illis erit ratio et velut torrente quodam auferetur, praesertim cum illi non unum adfectum des cum quo concludetur sed omnis*<sup>106</sup>. Albowiem owe wszystkie skłonności, nawet wypośrodkowane, więcej mają siły niż jedna, będąca w pełni swych sił: *Plus potest quamvis mediocrium turba quam posset unius magni violentia. (...) Melius cum illo ageretur qui unum vitium integrum haberet quam cum eo qui leviora quidem, sed omnia*<sup>107</sup>. Ponadto owo miarkowanie afektów jest błędne i niekorzystne, jako że łatwiej jest powstrzymać dopiero zapoczątkowane namiętności niż opanować późniejszy ich gwałtowny atak: *Facilius est enim initia illorum prohibere quam impetum regere. Falsa est itaque ista mediocritas et inutilis*<sup>108</sup>, zwłaszcza że rzeczy zgubne

<sup>102</sup> Por. *Ep.* 85, 5.

<sup>103</sup> *Ep.* 85, 4.

<sup>104</sup> *Ep.* 85, 5.

<sup>105</sup> *Ep.* 85, 8.

<sup>106</sup> *Ep.* 85, 6.

<sup>107</sup> *Ep.* 85, 6-7.

<sup>108</sup> *Ep.* 85, 9.

nigdy nie trzymają się miary: *numquam perniciose servant modum*<sup>109</sup>. Po tego typu wyjaśnieniach<sup>110</sup> filozof jeszcze odwołuje się do ostatniego członu stoickiego twierdzenia: *ergo prudens beatus est, et prudentia ad beatam vitam satis est*<sup>111</sup>, wyjaśniając (jak na stoika przystało), że przecież jedynym dobrem jest cnota (przeto i roztropność), a zatem ona wystarcza do szczęśliwego życia<sup>112</sup>. Cnota zresztą jest jednakowa, nie zmienia swej wielkości, stąd też niezależnie od czegokolwiek zachowuje ona w sobie i doskonałą roztropność (*exacta prudentia*)<sup>113</sup>.

Cnota *prudentia* pojawia się w pismach Seneki w różnych kontekstach. Jednym z nich jest również ten (dla nas dziś już trudno odczuwalny), który wiąże się z niewolnictwem. Należy pamiętać, że niewolnictwo w kręgu kultury basenu Morza Śródziemnego występowało na długo przed czasami, w których żył Seneka<sup>114</sup>. Było zjawiskiem powszechnie znanym i aprobowanym. Nawet chrześcijanie początkowo nie odrzucali niewolnictwa, prawdopodobnie dlatego że niewolnictwo było tak mocno akceptowane w ówczesnej strukturze społecznej i ludów semickich, i świata grecko-rzymskiego, że właściwie nikt nie kwestionował tego stanu, nawet sami niewolnicy czy wyzwolenicy<sup>115</sup>.

Można krótko przypomnieć, iż pełną wolność u starożytnych Greków posiadał tylko obywatel polis, mający prawo i zarazem obowiązek uczestnictwa w sprawach polis i decydowaniu o jej losach – wszyscy inni mieli ograniczoną wolność. Grecy nie wyobrażali sobie życia bez niewolnictwa<sup>116</sup>. Pierwsi niewolnicy byli zazwyczaj jeńca-

<sup>109</sup> *Ep.* 85, 12.

<sup>110</sup> Obejmują one fragment *Ep.* 85, 3-16.

<sup>111</sup> *Ep.* 85, 2.

<sup>112</sup> Por. *Ep.* 85, 17-23.

<sup>113</sup> Por. *Ep.* 74, 29.

<sup>114</sup> Wydaje się, że niewolnictwo jest związane z pojawieniem się osiadłego trybu życia, u plemion koczowniczych jest bowiem rzadkością (por. I. Biezuńska-Małowist, *Część 1 – Starożytność*, w: I. Biezuńska-Małowist, M. Małowist, *Niewolnictwo*, Warszawa 1987, s. 28, dalej cytuję jako: I. Biezuńska-Małowist, M. Małowist, *Niewolnictwo*).

<sup>115</sup> Por. *List do Rzymian* 16, 24, *List do Filipian* 4, 22, 1 *List do Koryntian* 7, 21-22, *List do Kolosan* 3, 22-4, 1, 1 *List do Tymoteusza* 6, 1-2, *List do Efezjan* 6, 5-9, 1P 2, 18-21; Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa* 4, Ireneusz, *Adversus haereses* IV 21, 3; Tertulian, *De corona* 13.

<sup>116</sup> Uważano, że mieszkańcy wyspy Chios w VI wieku p.n.e. zapoczątkowali kupowanie niewolników spoza Grecji, jednak, jakie były początki niewolnictwa w ogóle, właściwie nie wiadomo (por. I. Biezuńska-Małowist, M. Małowist, *Niewolnictwo*, s. 28).

mi wojennymi (występują oni już w dziełach Homera<sup>117</sup>). Wykonywali różne posługi, pracowali na roli, w warsztatach rzemieślniczych, w kopalniach i kamieniołomach, w domach swych właścicieli, czasami byli zatrudniani w służbie państwowej<sup>118</sup>. Położenie niewolników było bardzo zróżnicowane, zależne od rodzaju ich pracy, zaradności, zręczności, postępowania oraz od pozycji i usposobienia ich właścicieli. Trzeba też pamiętać, że koszt nabycia niewolnika był znaczny i stąd właścicielom zależało, by utrzymać zdolność niewolnika do pracy. Poza tym istniała możliwość wyzwolenia niewolników – prawdopodobnie już w epoce archaicznej<sup>119</sup>, ale praktyka wyzwoleń pojawia się na szerszą skalę dopiero później – w epoce klasycznej.

Podobna była sytuacja niewolników w Rzymie, gdzie większego znaczenia nabrali oni w III wieku p.n.e. Niewolnikami i tu byli początkowo jeńcy, sprzedawane przez ojców dzieci, istniała niewola za długi, italski rynek niewolniczy zasilali również korsarze<sup>120</sup>. Niewolnicy w Rzymie byli zatrudniani do takich prac jak i w Grecji: praco-

<sup>117</sup> Por. np. Homer, *Odyseja* XVII 322-323. Później u schyłku V wieku p.n.e., pod koniec wojny peloponeskiej, zdarzały się przypadki karania zdobywanych miast obróceniem w niewolę i sprzedażą ich mieszkańców, co regułą stało się w połowie IV wieku p.n.e. za Filipa II Macedońskiego, czego przykładem może być jego syn, Aleksander Wielki, który, zdobywszy Teby, sprzedał 30 tysięcy ich mieszkańców. W niewolę można było się dostać także za długi (VII-VI wiek p.n.e.). Punkt kulminacyjny zapotrzebowania na niewolników w Grecji przypadł na V-IV wiek p.n.e., a od IV-III wieku p.n.e. wzrosła też w tym względzie działalność korsarzy. Niewolników dostarczała głównie Syria, Frygia, Tracja, na których to terenach praktykowano samospzedaż, sprzedaż dzieci, porwanie ludzi; południowa Syria i Palestyna dostarczały niewolników i w okresie hellenistycznym, i w okresie rzymskim (por. I. Bieźuńska-Małowist, M. Małowist, *Niewolnictwo*, s. 32-33).

<sup>118</sup> W Atenach może już od końca VI wieku p.n.e.: pomagali urzędnikom jako skrybowie, archiwiści, rachmistrzowie, pomagali przy kontroli miar i wag, w komisjach budowy świątyń, służyli jako siły policyjne, straż więzienna. Więcej zob. np. tamże, s. 58-131.

<sup>119</sup> Por. np. Homer, *Odyseja* XIV 61-67; XXI 213-216. Wobec prawa niewolnik był raz traktowany jako człowiek, a raz jako rzecz. W Atenach z V/IV wieku p.n.e. niewolnik mógł być sprzedany, подарowany, przekazany na mocy testamentu, oddany w zastaw, wyznaczony do dowolnej pracy. Prawo attyckie raczej go nie chroniło przed brutalnością pana (mógł jedynie uciec się pod opiekę bóstw, szukając azylu), choć broniło przed osobami trzecimi. Zeznania sądowe niewolnika były ważne, jeśli złożył je na torturach. Krzywdą mu wyrządzona była łagodnie karana, za to jego występki karano surowiej niż w przypadku człowieka wolnego (por. I. Bieźuńska-Małowist, M. Małowist, *Niewolnictwo*, s. 145-159).

<sup>120</sup> Handel niewolnikami przybrał w świecie grecko-rzymskim charakter masowy i międzynarodowy od co najmniej V wieku p.n.e. aż do późnego cesarstwa rzymskiego. Dla Italii centrum handlu niewolnikami mieściło się na wyspie Rodos, a potem na Delos, gdzie targ miał ponoć jednocześnie zmieścić dziesięć tysięcy niewolników (por. tamże, s. 45-57).

wali w gospodarstwach rolnych, w domach prywatnych, w rzemiośle, przy budowach publicznych, w kopalniach<sup>121</sup>. Wykształceni niewolnicy bywali zarządcami fortun swych właścicieli, jak choćby Tiro (Tyron), sekretarz Cyserona. W I wieku n.e. ukształtowała się też poważna liczebnie grupa niewolników cesarskich (*familia Caesaris*), którzy obsługiwali dwór cesarski, a także stanowili istotną część administracji cesarskiej, zajmując nieraz wysokie i odpowiedzialne stanowiska. W okresie cesarstwa stopniowo poprawiała się też sytuacja prawna italskich niewolników, ograniczano samowolę właścicieli wobec nich<sup>122</sup>. Wells zwraca uwagę, że nadal istotny w społeczeństwie był układ patron – klienci: „Zamieniając niewolników w wyzwolenców, można było zwiększyć liczbę swoich klientów”<sup>123</sup>. Przypomina również o tym, że zdarzało się, iż wyzwolenciem był bogatszy od swego bylego pana<sup>124</sup>, oraz o buntach niewolników wobec swych panów<sup>125</sup>.

W Rzymie okresu cesarstwa w znacznej mierze grupy rzemieślnicze wywodziły się spośród niewolników. Niewolnicy, późniejsi wyzwolenci, uczyli się swojego zawodu w czasie służby w dużym gospodarstwie domowym lub przedsiębiorstwie właściciela. W takich gospodarstwach była wielka różnorodność zajęć i hierarchia statusu<sup>126</sup>. Na czele stał rządca (*dispensator*), często niewolnik z własnymi niewolnikami. Poza tym reszta służby zajmowała się wpuszczaniem (lub niewpuszczaniem) i przyjmowaniem gości, obsługiwała prywatne pokoje, służba osobista dbała o odzież, gromadziła też fryzjerów, ma-

<sup>121</sup> Por. tamże, s. 63-87.

<sup>122</sup> Więcej zob. tamże, s. 156-159.

<sup>123</sup> C. Wells, *Cesarstwo rzymskie*, Warszawa 2005, s. 113.

<sup>124</sup> Chodzi o wyzwolencę Kallistusa (por. tamże, zob. też M. Cary, H. H. Scullard, *Dzieje Rzymu. Od czasów najdawniejszych do Konstantyna*, t. II, Warszawa 1992, s. 31). Także Seneka pisał o nim i jego złym panu, którego z czasem Kallistus, jako wyzwolenciem, przerósł majątkiem: *Stare ante limen Callisti domi num suum vidi et eum qui illi impegerat titulum, qui inter reicula mancipia produxerat, aliis intrantibus excludi. Rettulit illi gratiam servus ille in primam decuriam coniectus, in qua vocem praeco experitur: et ipse illum invicem apologavit, et ipse non iudicavit domo sua dignum. Dominus Callistum vendidit: sed domino quam multa Callistus (Ep. 47, 9).*

<sup>125</sup> Por. C. Wells, dz. cyt., s. 113.

<sup>126</sup> Por. tamże, s. 236. Senator Pedaniusz Sekundus w czasach Nerona miał mieć w swoim miejskim domu czteryosobowy personel, a poświędzonego różnych zajęć w takim gospodarstwie rzymskim mamy około osiemdziesięciu (por. tamże).

sząystów, lokajów, posłańców, sekretarzy, księgowych, część niewolników była rzemieślnikami (cieślami, kamieniarzami, hydraulikami, szklarzami, a u rodziny cesarskiej bywali i złotnicy, jubilerzy), jeszcze inni pełnili funkcje bibliotekarzy, archiwistów, nauczycieli czy lekarzy. Oczywiście byli też niewolnicy zatrudniani w rolnictwie<sup>127</sup>. Przypomnieć również trzeba, że większość gladiatorów, w Rzymie i poza nim, stanowili także niewolnicy.

Nic zatem dziwnego, iż temat niewoli i niewolników występuje w pismach Seneki, jak choćby w *De clementia*. Przy czym, według Seneki, niewolnicy byli równi w człowieczeństwie wszystkim innym ludziom. Był to dość rewolucyjny pogląd obywatela i ministra państwa, nadal korzystającego z pracy niewolników: „Niewolnicy są także ludźmi – zaiste prowokujące twierdzenie w czasach, gdy istniało jeszcze ściśle rozróżnienie między ludźmi i niewolnikami”<sup>128</sup>. W *De clementia* Seneka pochwała łagodne, umiarkowane (*moderate*) rządy niewolnikami, przypominając przy tym, iż również w przypadku niewolnika, trzeba mieć na uwadze nie to, jak wiele może wycierpieć bez odwetu, lecz jak wiele pozwolą człowiekowi prawa i dobra natura, nakazująca przebaczać nawet jeńcom i kupionym niewolnikom: *Servis imperare moderate laus est. Et in mancipio cogitandum est, non quantum illud impune possit pati, sed quantum tibi permittat aequi bonique natura, quae parcere etiam captivis et pretio paratis iubet*<sup>129</sup>. Oczywiście autor też od razu podkreśla, że jeszcze słuszniejszy jest ów nakaz natury w odniesieniu do ludzi wolnych, szlachetnych z urodzenia, zacnych, z którymi władca nie powinien obchodzić się jak z niewolnikami, ale jak z podopiecznymi, niższymi wprawdzie co do godności w stosunku do panującego, jednak nieoddanymi mu w niewolę: *Quanto iustius iubet hominibus liberis, ingenuis, honestis non ut mancipiis abuti sed ut his, quos gradu antecedas quorumque tibi non servitus tradita sit, sed tutela*<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> Por. tamże, s. 237-238.

<sup>128</sup> P. Vandenberg, dz. cyt., s. 67.

<sup>129</sup> *Cl.* I 18, 1.

<sup>130</sup> Tamże.

Dalej Seneka, zwracając się do Nerona, wspomina, że niewolnicy mają prawo szukać schronienia, azylu przy posągach cesarzy (*Servis ad statuas licet confugere*<sup>131</sup>). Wreszcie pada stwierdzenie, iż, choć w stosunku do niewolnika wszystko wolno, to jest jednak coś, czego w stosunku do niego jako człowieka zabrania wspólne wszystkim istotom żyjącym prawo natury: *cum in servum omnia liceant, est aliquid, quod in hominem licere commune ius animantium vetat*<sup>132</sup>. Można zatem wyciągnąć stąd wniosek, iż tę samą naturę, co władca, ma także niewolnik i w tym względzie są sobie równi. Filozof podaje przykład okrutnego Wediusza Polliona, zniechęconego przez swoich niewolników, jako że tuczył ludzką krwią mureny i tych, którzy zawinili w jakiegokolwiek sprawie, kazał wrzucać do sadzawki pełnej tych wijących się zwierząt: *Quis non Vedium Pollionem peius oderat quam servi sui, quod muraenas sanguine humano saginabat et eos, qui se aliquid offenderant, in vivarium, quid aliud quam serpentium, abici iubebat?*<sup>133</sup> Seneka nazywa owego człowieka godnym tysiąca śmierci, niezależnie od tego, czy niewolników rzucał na żer murenom, by sam się nimi potem karmić, czy też hodował mureny, by w taki sposób je żywić (*O hominem mille mortibus dignum, sive devorandos servos obiciebat muraenis, quas esurus erat, sive in hoc tantum illas alebat, ut sic alert*<sup>134</sup>). O okrutnych panach niewolników (*domini crudeles*) autor *De clementia* pisze, iż w całym mieście są wytykani palcami (*tota civitate commonstrantur*), żyją zaś w nienawiści i wzgardzie (*invisique et detestabiles sunt*)<sup>135</sup>.

Wśród podobnych uwag na temat niewolnictwa można znaleźć wypowiedź filozofa na temat cnoty *prudentia*. Mianowicie Seneka cieszy się z wieści, iż Lucyliusz po przyjacielsku przestaje ze swoimi niewolnikami: *Libenter ex iis qui a te veniunt cognovi familiariter te cum servis tuis vivere: hoc prudentiam tuam, hoc eruditionem decet*<sup>136</sup>. Takie postępowanie, jak wynika z wypowiedzi filozofa, przystoi roztrop-

<sup>131</sup> *Cl.* I 18, 2.

<sup>132</sup> Tamże.

<sup>133</sup> Tamże.

<sup>134</sup> Tamże.

<sup>135</sup> Por. *Cl.* I 18, 3.

<sup>136</sup> *Ep.* 47, 1.



ności Lucyliusza, a także jego wykształceniu. Niewolnicy bowiem są dla Seneki nie tylko niewolnikami, ale przede wszystkim ludźmi (*hominēs*), dalej są stałymi towarzyszami (*contubernales*), pokornymi przyjaciółmi (*humiles amici*), a wreszcie współuczestnikami niewoli (*conservi*), jako że nad panami i niewolnikami taką samą władzę ma los (*tantundem in utrosque licere fortunae*)<sup>137</sup>. Niewolnicy poczęli się z takiego samego nasienia jak i ludzie wolni, oddychają takim samym powietrzem, tak samo żyją i umierają: *Vis tu cogitare istum quem servum tuum vocas ex isdem seminibus ortum eodem frui caelo, aequē spirare, aequē vivere, aequē mori!*<sup>138</sup>

Złe traktowanie niewolników (nie jak ludzi, lecz zwierzęta robocze: *...ne tamquam hominibus quidem sed tamquam iumentis abutimur*) określa Seneka jako okrutne i niehumanitarne (*crudelia, inhumana*)<sup>139</sup>, ubolewa, że panowie niewolników są niezwykle wyniośli, okrutni i ubliżający swym sługom (*superbissimi, crudelissimi, contumeliosissimi*)<sup>140</sup>. Ubolewa nad karami cielesnymi, chwala Lucyliusza za jedynie słowne upominanie swych sług, jako że chłostę uważa za odpowiednią nie dla ludzi, ale istot niemych: *Rectissime ergo facere te iudico quod timeri a servis tuis non vis, quod verborum castigatione uteris: verberibus muta admonentur*<sup>141</sup>. Przestrzega też przed zmiennością losu, jako że, jak niewolnik może zostać wyzwolony i zasiąść wśród wolnych, tak i ten, który był kiedyś jego panem, może stać się niewolnikiem: *tam tu illum videre ingenuum potes quam ille te servum*<sup>142</sup>. Dlatego filozof zaleca Lucyliuszowi, by żył z niższymi od siebie tak, jak on chce, by wyższy żył z nim, w czym pomocna jest właśnie myśl o tym, iż każdy może stać się niewolnikiem: *Haec tamen praecepti mei summa est: sic cum inferiore vivas quemadmodum tecum superiorem velis vivere. Quotiens in mentem venerit quantum tibi in servum <tuum> liceat, veniat in mentem tantundem in te domino tuo licere*<sup>143</sup>.

<sup>137</sup> Por. tamże.

<sup>138</sup> *Ep.* 47, 10.

<sup>139</sup> Por. *Ep.* 47, 5.

<sup>140</sup> *Ep.* 47, 11.

<sup>141</sup> *Ep.* 47, 19.

<sup>142</sup> *Ep.* 47, 10.

<sup>143</sup> *Ep.* 47, 11.

Można powiedzieć, że człowiek roztropny (i wykształcony) traktuje niewolnika łagodnie, wręcz uprzejmie, dopuszcza go do rozmowy, rady, wspólnego życia (*Vive cum servo clementer, comiter quoque, et in sermonem illum admitte et in consilium et in convictum*)<sup>144</sup>. Seneka zaleca, by panowie jadalni wspólnie z niewolnikami (*omnes servos admovere mensae meae*) tak, jak z wolnymi (*quam omnes liberos*), oceniając swe sługi nie według posług, ale według obyczajów (*non ministeriis illos aestimare sed moribus*), jako że obyczaje każdy sobie kształtuje, zajęcia zaś pochodzą tylko z przypadku (*sibi quisque dat mores, ministeria casus assignat*)<sup>145</sup>. Wspólne posiłki zresztą powinny być nie tylko dla godnych tego niewolników, ale i dla tych, których one mogą godnymi takiego obcowania uczynić (*Quidam cenent tecum quia digni sunt, quidam ut sint*)<sup>146</sup>. Przyjaciela można bowiem znaleźć nie tylko na rynku lub w kurii, a zatem wśród obywateli, ale i wśród swoich niewolników (mogą być jak dobry materiał, leżący bezużytecznie, który potrzebuje dobrego rzemieślnika): *Non est, mi Lucili, quod amicum tantum in foro et in curia quaeras: si diligenter attenderis, et domi invenies. Saepe bona materia cessat sine artifice*<sup>147</sup>. Chociaż ktoś jest niewolnikiem, może być duchem wolny (*fortasse liber animo*), podobnie też człowiek wolny może być niewolnikiem żądzy, chciwości, próżności, nadto wszyscy są niewolnikami nadziei i strachu (*alius libidini servit, alius avaritiae, alius ambitioni, <omnes spei>, omnes timori*), przy czym najhaniańszą niewolą jest niewola dobrowolna (*nulla servitus turpior est quam voluntaria*)<sup>148</sup>. Warto także dodać, że, jak zauważa Kenny w swym komentarzu do stoicyzmu, chociaż mędrcomi stoickiemu „niewola i wolność są równie obojętne, zasadne jest przedkładanie jednej nad drugą, nawet jeśli cnotę można praktykować w obu stanach”<sup>149</sup>.

<sup>144</sup> *Ep.* 47, 13.

<sup>145</sup> Por. *Ep.* 47, 15.

<sup>146</sup> Tamże.

<sup>147</sup> *Ep.* 47, 16.

<sup>148</sup> *Ep.* 47, 17.

<sup>149</sup> A. Kenny, *Krótką historia filozofii zachodniej*, Warszawa 2005, s. 107.

Można się zastanawiać, dlaczego akurat Seneka wydaje się filozofem i pisarzem godnym uwagi. Jako odpowiedź mogą po części posłużyć słowa Stabryły:

Wskazówki moralne, za pomocą których Seneka pragnął ludzi nauczyć żyć i postępować, prowadzić mają do cnoty, do praktycznego opanowania trudnej sztuki życia i jeszcze trudniejszej sztuki śmierci. W centrum uwagi rzymskiego filozofa znalazły się wszystkie najistotniejsze problemy, z jakimi borykała się ludzkość w jego czasach, i z jakimi boryka się dzisiaj. Seneka jako wychowawca ludzkości nie chciał i nie mógł ograniczyć się do rygorystycznego stoicyzmu; zawarte w jego dziełach zasady etyczne pochodzą z wielu źródeł filozofii grecko-rzymskiej. Szczęście, cierpienie, Bóg, cnota, rozum, miłość, śmierć, zbrodnia, nienawiść, okrucieństwo, mądrość, wdzięczność, prawda, fałsz, spokój ducha, dobro, zło, przyjaźń, wolność, rozkosz, gniew – to tylko ważniejsze punkty, wokół których niezmordowanie krążyła myśl wielkiego pisarza i artysty. W dziejach literatury świata niewielu było twórców, którym bliższa byłaby sytuacja człowieka, jego los i jego szczęście, niewielu było pisarzy, którzy lepiej niż Seneka zrozumieli całą nędzę i całą wielkość człowieka<sup>150</sup>.

Tę myśl potwierdzają również rozważania Seneki o cnotcie roztropności, która *przewiduje, co należy czynić*.

### Wykaz skrótów

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

*Br.* = *Ad Paulinum De brevitare vitae*;

*Cl.* = *De clementia*;

*CS* = *Nec iniuriam nec contumeliam accipere sapientem (De constantia sapientis)*;

<sup>150</sup> S. Stabryła, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu. Zarys*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002, s. 436.

*Ep.* = *Ad Lucilium Epistulae morales*;  
*Helv.* = *Ad Helviam matrem De consolatione*;  
*Ira* = *Ad Novatum De ira*;  
*Marc.* = *Ad Marciam De consolatione*;  
*NQ* = *Naturales quaestiones*;  
*Pol.* = *Ad Polybium De consolatione*.

### **Abstract**

#### **Wisdom is foresight. Philosophical thought of Seneca the Younger about the virtue of *prudentia***

One of the most important themes in the literary legacy of Seneca, a Roman stoic philosopher and tutor of young Nero, is the science on virtues. Withing its aretology there is the virtue of prudence, *prudentia*, whose definition is: *facienda providere*. By way of example, we may understand it as predicting the effects of, for instance, enacting a specific law. The virtue of *prudentia* refers also to proper counseling, actually in different situations: *prudentia suaserit*; it recommends to make good use of present times, to care for the future, think and deliberate. To live prudently means to live for the moment, to take advantage of our life time of in a good way.