

Turek, Waldemar

Człowiek w obliczu cierpienia: "De providentia" Seneki i "De mortalitate" Św. Cypriana

Studia Płockie 24, 133-142

1996

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Waldemar Turek

CZŁOWIEK W OBŁICZU CIERPIENIA:

„De providentia” Seneki i „De mortalitate” Św. Cypriana¹

Zagadnienie wpływu doktryny filozofa rzymskiego Seneki na poglądy św. Cypriana, biskupa Kartaginy, było już analizowane z różnych punktów widzenia². Dostrzega się jednak potrzebę jego pogłębienia, zwłaszcza gdy chodzi o niektóre konkretne elementy oddziaływania myśliciela łacińskiego na apologetę chrześcijańskiego. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie i analiza tych idei dzieła Seneki zatytułowanego *De providentia* oraz krótkiego traktatu św. Cypriana noszącego tytuł *De mortalitate*³, które dotyczą postawy człowieka wobec ciągle aktualnego zagadnienia cierpienia.

Zajmujemy się najpierw poglądami Seneki związanymi z tym tematem, analizujemy następnie doktrynę św. Cypriana, próbując jednocześnie ukazać podobieństwa i różnice między dwoma myślicielami.

Warto zauważyć, że wybór dwóch wspomnianych autorów i ich dzieł nie jest przypadkowy. Już w genezie tych ostatnich można zauważyć spore podobieństwa: zarówno Seneka jak i św. Cyprian znajdują się w momencie pisania swoich dzieł w sytuacji, w której problem bólu fizycznego i cierpienia moralnego odnosi się bezpośrednio do nich bądź też do ich bliskich.

W rzeczywistości, według opinii dosyć rozpowszechnionej, dialog zatytułowany *De providentia* został napisany przez Senekę pod koniec życia⁴; jedynie niektórzy wskazują okres wygnania na Korsyce jako datę powstania traktatu⁵. W obu przypadkach mamy do czynienia z Seneką dojrzałym, bogatym w radosne i smutne doświadczenia życiowe. Temat egzystencji człowieka, z różnymi jego przejawami, powraca dosyć często w poszczególnych dziełach i stanowi jeden z podstawowych argumentów bogatej działalności literackiej naszego filozofa. Seneka zajmuje się rzymianinem, który żyje w wewnętrznym lęku, niepewny i niezdecydowany. Nie ma pewności, ponieważ niewiele wie o sobie i o swojej przyszłości, która jest w rękach innych.

Również św. Cyprian pisze *De mortalitate* w dosyć charakterystycznym kontekście. Mamy rok 252, stanowiący część jednego z najciemniejszych okresów Imperium Rzymskiego. Zakończyło się wprawdzie prześladowanie chrześcijan ze strony cesarza Decjusza (249-251), ale pozostawiło ono szereg nierozwiązanych kwestii, jak tę

dotyczącą męczenników i apostatów, które prowokują szereg wewnętrznych rozłamów angażujących często w sposób bezpośredni również biskupa Kartaginy⁶.

W międzyczasie wybucha dżuma, która wzmacnia przekonanie o zbliżającym się końcu świata. Św. Cyprian pisze *De mortalitate*, żeby wzmocnić chrześcijan odczuwających żal po stracie najbliższych i lęk przed śmiercią, podejmując niektóre kluczowe zagadnienia życia ludzkiego, a zwłaszcza temat bólu wywołanego odejściem osób najdroższych⁷.

Wybór dwóch w/w dzieł jako bazy naszej analizy został podyktowany również przez inny fakt: św. Cyprian, jak już wzmiankowaliśmy (zob. przypis 2), znał dobrze *De providentia* Seneki i, mimo wyraźnego dystansu wobec stoicyzmu, cytuje niektóre zdania filozofa rzymskiego słowo po słowie. Fakt ten pozwoli nam, jak sądzimy, wypracować pewne porównanie między dwoma różnymi sposobami widzenia i oceny rzeczywistości cierpienia ludzkiego. Nie można bowiem zapominać, że między dwoma myślicielami istnieje nie tylko różnica czasowa dwóch wieków, ale też wydarzenie objawienia chrześcijańskiego, które w przypadku św. Cypriana i jego dzieła stanowi podstawę argumentacji.

1. Seneka i problem cierpienia w „*De providentia*”.

Maria Scarpat Bellincioni analizuje zagadnienie cierpienia w *De providentia* Seneki, uwzględniając istniejące już opracowania jak też długą historię interpretacji niektórych tematów omawianych przez Senekę⁸. Wydaje się rzeczą wskazaną powtórzyć niektóre opinie włoskiej autorki, by nakreślić ogólne tło naszych rozważań.

Należy przede wszystkim podkreślić, że Seneka podejmując w dialogu zatytułowanym *De providentia* temat cierpienia, stara się go wyjaśnić w ramach pewnego porządku (*ordo*) opatrnościowego świata. Prawdziwe dobro, według niego, nie jest to, które jest poza nami, ale to, które umiemy czynić wewnątrz nas samych w harmonii z naturą. Człowiek traci swoją jedność i swoje wartości, jeśli pozwala się kierować rzeczom zewnętrznym. W świecie podporządkowanym opatrności wszystko, poza dobrem i złem, jest obojętne. Zresztą „wszystko wydarza się nie, jak sądzimy, przypadkowo, lecz według ustalonego prawa. Już dawno temu zostało ustalone z jakich powodów ty masz się cieszyć i z jakich płakać”⁹.

Prawie spontanicznie nasuwa się pytanie: kim jest ten, który ustala to prawo? Poruszając tę kwestię, dotykamy ciekawego a jednocześnie dosyć skomplikowanego problemu koncepcji boga u Seneki. Filolodzy i filozofowie zajmujący się myślą rzymską wyróżniają w jego dziełach przede wszystkim boga rozumianego jako *natura naturans*, definiowanego zatem jako myśl świata i tego wszystkiego co się widzi i czego się nie widzi. Inne natomiast pojęcie boga, jakie można zauważyć u Seneki, odnosi się nie tyle do natury i jej fenomenów, ale ukazuje boga przede wszystkim jako twórcę i rządcę świata, jak też tego, który ów świat podtrzymuje. W tym kontekście Seneka nazywa czasami boga *fatum*, ponieważ od niego pochodzą wszystkie przyczyny przyczyn, bądź też opatrnością, ponieważ to dzięki bogu świat rozwija się w sposób uporządkowany¹⁰.

Interesuje nas w tym miejscu zagadnienie, czy dla Seneki Bóg ma charakter osobowy i czy temat cierpienia łączy on w jakiś sposób z zagadnieniem istnienia i cech boga.

Zauważamy, że w dziełach Seneki bóg określanymi jest kilkoma rzeczownikami, wśród których na szczególne podkreślenie zasługują: *dux, rector, formator, conditor, auctor, artifex, custos*¹¹. Rzeczowniki te wskazują z jednej strony na pewien dystans istniejący między bogiem a człowiekiem i jego problemami, z drugiej zaś zdają się sugerować niektóre cechy charakterystyczne dla osoby. Zresztą istnieją w *De providentia* jeszcze inne określenia, które ową opinię ugruntowują; chodzi m.in. o znane teksty Seneki, w których bóg określony jest jako *parens* bądź ten, który ma *patrium animum*: „Ten ojciec wielkoduszny (*parens magnificus*), domagający się w sposób bardzo stanowczy życia cnotliwego, wychowuje poważnie jak to czynią surowi ojcowie”; „Bóg ma dla ludzi dobrych duszę ojcowską, bardzo ich kocha”¹².

Seneka w dialogu *De providentia* stara się nawet opisać w sposób dosyć dokładny wzajemne relacje między człowiekiem a bogiem: „Między ludźmi dobrymi i bogami istnieje przyjaźń, (...) istnieje związek, istnieje podobieństwo (*similitudo*), ponieważ człowiek dobry różni się od boga tylko czasem trwania, i jest jego uczniem, jego prawdziwym potomstwem”¹³.

Z drugiej jednak strony Seneka używa pewnych określeń, które ukazują złożoność jego koncepcji boga: „Prowadzi nas fatum; i ten krótki czas, który ma każdy z nas, został zaprogramowany już od pierwszego momentu naszego istnienia. Każda przyczyna zależy od jakiejś przyczyny”¹⁴.

Pisarz twierdząc, że bóg nie pozostawił świata własnemu losowi i analizując temat jego obecności w człowieku, odwołuje się do stoickiej teorii Logosu. Bóg Seneki pozostaje immanentny w stosunku do świata i w jakiś sposób z nim połączony. Z tego też powodu nie może być nazwany bytem osobowym w pełnym tego słowa znaczeniu. Bóg Seneki pozostaje zawsze bogiem kosmosu a człowiek, w tym kontekście, oczekuje swojej pełni nie od boga ale od samego siebie i w samym sobie. Jego cnotliwe życie, owoc ludzkiej wolności, stanowią jego dobro¹⁵.

Przechodząc do centralnego dla nas zagadnienia cierpienia podjętego przez Senekę w wielu dziełach, a w sposób szczególny w *De providentia*, jest rzeczą wskazaną zacytować pierwsze zdanie tego dialogu: „Zapytałeś mnie, o Lucyliuszu, dlaczego, jeśli świat jest rządzony przez opatrność, wiele zła dotyka ludzi dobrych”¹⁶.

Seneka, zastanawiając się na tym odwiecznym zagadnieniu, odpowiada przede wszystkim, że przeciwności na jakie napotykamy w życiu, nie mogą być określane jako *mala*, ponieważ mają one tylko pozory zła. „Dobremu człowiekowi nie może stać się nic złego: rzeczy przeciwne nie łączą się”¹⁷. Powinno się w tym miejscu dodać, że jako rzeczywistości przypadkowe nie są one ani dobre ani złe. Wielu jednak ludzi w swoim zaślepieniu traktuje przeciwności jako zło, nieliczni natomiast wykorzystują je właściwie, wzmacniają swoje siły duchowe i uczestniczą w elemencie racjonalnym świata, dzięki czemu mogą określić się jako „dobrzy”¹⁸.

Wypada podkreślić ścisły związek między przeciwnościami i sposobem ich traktowania ze strony człowieka: *Non quid, sed quemadmodum feras interest*¹⁹. Argumen-

tacja Seneki, która następuje po powyższym stwierdzeniu, odnosi się do specyficznej interpretacji przeciwności, które, jak to już podkreśliliśmy, są opisane nie jako prawdziwe zło, lecz przede wszystkim jako okazja do ćwiczenia charakteru: *Omnia adversa exercitationes putat*²⁰.

Próbuje następnie Seneka podać kilka przykładów wziętych z życia codziennego w celu bliższego określenia swojej koncepcji cierpienia ludzkiego; obraz atlety nabiera w tym kontekście szczególnego znaczenia²¹. Charakterystyczne jest też rozróżnienie między postawą ojców, którzy nakładają na synów różne obowiązki i wywołują u tych ostatnich zmęczenie a czasami i płacz, i postawą matek, które nie chcą aby ich synowie kiedykolwiek się smucili²².

Główna argumentacja Seneki dotycząca cierpienia obraca się wokół tezy, którą znajdujemy na początku trzeciej części dialogu: „Ograniczę się teraz do stwierdzenia, że fakty, które ty nazywasz bolesnymi, przeciwnymi i odrażającymi, są w rzeczywistości korzystne przede wszystkim dla tych, których bezpośrednio dotyczą”²³. Ponieważ, według Seneki, jest to najtrudniejsze zagadnienie do wyjaśnienia, odwołuje się on następnie do autorytetu pewnego Demetriusza i jego słynnej opinii: „Nie wydaje mi się nic nieszczęśliwsze od człowieka, któremu nie wydarzyło się żadne nieszczęście”²⁴. Taki człowiek, według Seneki, nie miał nigdy możliwości wypróbować samego siebie.

W podobnym duchu prezentowane są przez Senekę inne elementy argumentacji mniej lub bardziej związane z tezą, wedle której przeciwności są okazją do nabierania duchowej mocy a sam bóg poddaje próbie i ćwiczy tych, których szanuje i kocha. Wydaje się filozofowi rzymskiemu, że tylko poprzez ból, trud i duchową walkę z trudnościami oraz poprzez dążenie do najwyższego dobra można osiągnąć szczęście.

Seneka zachęca do panowania nad bólem, zwłaszcza nad tym wywołanym przez utratę osób bliskich. Śmierć, mówi Seneka, która z zasady jest obojętna, ani dobra ani zła, stanowi najwyższe prawo ustanowione przez nieodwołalne przeznaczenie i jest regulowane wieczną koniecznością. Dokąd nas śmierć zaprowadzi? Odpowiadając na to pytanie, Seneka waha się między epikurejską koncepcją unicestwienia i doktryną głoszącą tezę o jakimś bliżej niesprecyzowanym życiu duchowym po śmierci²⁵. Ważne jest zawsze, twierdzi filozof, aby człowiek uwolnił się od lęku śmierci, który nie pozwala cieszyć się życiem, niszczy radość i utrudnia realizację szlachetnych myśli.

Mimo jednak wszystkich wyjaśnień Seneki związanych z problemem ludzkiego bólu i przeciwności w życiu ludzkim, propozycje Seneki zamknięte są w pewnym świecie bez nadziei.

W rzeczywistości filozof nie pokonuje stoickiej idei świata rozumianego jako jeden wielki organizm, w którym zjawiska i wydarzenia są z góry zaprogramowane przez rozum (Logos). Człowiek w takim ujęciu osiąga szczęście w stopniu zależnym od rozumienia praw kosmosu i dostosowania się do nich. Konsekwencją tego typu kosmologii jest etyka przedmiotowa, zależna bezpośrednio od nauki o świecie i zmierzająca do wyeliminowania w człowieku wszelkich namiętności (ideał nazwany w języku greckim *apátheia*). Człowiek mądry, mówi Seneka, to ten „który umie żyć bez nadziei i bez lęku”²⁶.

Chryś. Konsekwentnie Seneka, również gdy chodzi o zagadnienie bólu, mimo swojej otwartości na wartości duchowe i na bóstwo proponuje pewien system pozbawiony realnego wymiaru transcendencji²⁷. Dlatego też, nawet jeśli w dialogu zatytułowanym *De providentia* mówi często o bogach i bóstwach, jak i o pewnym porządku rzeczy ustalonym przez nich, nie stara się dać wyjaśnienia „teologicznego” odwiecznego problemu cierpień ludzkich.

2. Św. Cyprian i zagadnienie cierpienia w „*De mortalitate*”

Stosunek św. Cypriana do stoicyzmu w ogólności i do Seneki w szczególności może być scharakteryzowany jako ambiwalentny. Z jednej strony czerpie on obrazy, idee i koncepcje z filozofii stoickiej znanej w Afryce w szkołach retorycznych, z drugiej zaś okazuje wyraźną rezerwę w odniesieniu do niej, w tym do Seneki, głównie z racji prezentowanej przez niego surowości teoretycznej i praktycznej dającej niewielkie możliwości biskupowi, który w chrześcijaństwie znalazł dużo więcej propozycji ukierunkowanych na pomoc dla drugiego człowieka²⁸.

Zarówno Seneka jak i św. Cyprian podejmują w swoich dziełach zagadnienie cierpienia w ramach określonego porządku opatrnościowego świata. Jednak podczas gdy filozof rzymski napotyka na poważne trudności w wytłumaczeniu i interpretacji owego *ordo rerum* istniejącego w świecie, to biskup Kartaginy dotyka od razu istoty tego zagadnienia, twierdząc że życiowe przeciwności były dokładnie przez Boga zapowiedziane. „On ogłaszał i prorokował nadejście wojen, głodu, trzęsień ziemi i epidemii w każdym konkretnym regionie i aby nas nie osłabiło nowe i nieoczekiwane przerażenie na skutek smutnych wydarzeń, ostrzegał nas już wcześniej, że w ostatnich latach tego świata publiczne nieszczęścia staną się o wiele częstsze”²⁹.

Wydaje się rzeczą jasną, że fundamentem tego typu wypowiedzi jest pewna koncepcja Boga znacznie różniąca się od tej zaprezentowanej przez Senekę. Bóg św. Cypriana opisany jest wyraźnie jako Ten, który rządzi światem, a ponieważ teraz wypełniają się rzeczy wcześniej zapowiedziane, jest logiczne, aby zrealizowało się też to, co było wcześniej przez Pana ustanowione: „Tak i wy, gdy ujrzycie, że to się dzieje, wiedzcie, iż blisko jest królestwo Boże”³⁰.

Zważywszy na to, że nasza radość polega na oglądaniu i kontemplacji piękna Boga Jezusa Chrystusa, On sam jest przedmiotem naszego pragnienia³¹. W tym kontekście rozumie się lepiej stwierdzenie św. Cypriana, że nie możemy realizować woli naszej ale Bożą, zgodnie z tym czego Bóg żąda od nas każdego dnia³².

Konsekwentnie też koncepcja życia ludzkiego zaproponowana przez św. Cypriana, mimo że wykazuje pewne zbieżności z poglądami Seneki, w rzeczywistości przedstawia kilka znaczących różnic.

Według stwierdzenia o charakterze dosyć ogólnym akceptowanego zarówno przez Senekę jak i św. Cypriana, życie ludzkie jest ciągłym zmaganiem się z przeciwnościami i namiętnościami. Wystarczy w tym kontekście przytoczyć dwa krótkie teksty, jeden wyjęty z *De providentia* Seneki drugi natomiast z *De mortalitate* św. Cypriana, w których zależność słów biskupa afrykańskiego od myśli filozofa rzymskiego jest raczej łatwa do zauważenia. Seneka stwierdza:

*Gubernatorem in tempestate, in acie militem intelleges*³³.

Św. Cyprian mówi:

*Gubernator in tempestate dinoscitur, in acie miles probatur*³⁴.

Zależność zdania cyprianowego od twierdzenia Seneki zostaje potwierdzona, jak można łatwo zaobserwować, przede wszystkim przez użycie tych samych rzeczowników: *gubernator, tempestatas, acies, miles*. Św. Cyprian dodaje do obrazu sternika postać żołnierza, którego odwagę można rozpoznać jedynie w czasie wojny. Warto również zauważyć, że w obydwu zdaniach naszych autorów została użyta ta sama figura retoryczna zwana *chiasmus*³⁵.

W dziele św. Cypriana nie brakuje też wyrażen oryginalnych, którymi opisuje on życie ludzkie jako walkę i które dodają tej definicji dużo elementów chrześcijańskich. „Zresztą”, mówi św. Cyprian, „cóż innego czyni się w życiu, jak nie walczy każdego dnia przeciw diabłu, stawiając opór nieprzerwanym jego atakom i uderzeniom?”³⁶.

Dwa inne fragmenty wyjęte z dzieł dwóch interesujących nas autorów i wyrażające koncepcję życia wyżej wzmiankowaną, ukazują niektóre różnice w odniesieniu do interpretacji natury i znaczenia bólu w życiu ludzkim.

Pisze Seneka: „Fortuna zatem nas chłoscze i dręczy? Znośmy ją cierpliwie (*patiamur*): nie chodzi o okrucieństwo ale o walkę (*certamen*), którą im częściej podejmiemy, tym silniejsi się staniemy”³⁷.

Św. Cyprian zaś stwierdza: „Nie trzeba narzekać w smutnych wydarzeniach, najdrożsi bracia, ale trzeba znosić cierpliwie i mężnie (*patienter et fortiter*) cokolwiek się zdarzy... Wszystkie te nieszczęścia nie mogą być przeszkodami (*offendicula*), ale walkami, w których zamiast osłabienia bądź załamania się twojej wiary chrześcijańskiej, niech raczej staje się widoczna twoja siła w walce duchowej”³⁸. Zaś w innym miejscu dodaje: „Między nami i tymi, którzy nie znają Boga, jest następująca różnica: oni w przeciwnościach narzekają i szemrzą, my zaś w trudnościach umacniamy się bez utraty siły i wiary”³⁹. W doświadczeniu może być niespokojny i smutny tylko ten, kto nie ma ani nadziei ani wiary⁴⁰.

Św. Cyprian zauważa w swoim traktacie, że nic lepiej nie odróżnia poganina i chrześcijanina od postawy wobec śmierci. Chrześcijanin powinien żyć perspektywą posiadania życia przyszłego i pokonywać z odwagą przeciwności⁴¹.

Św. Cyprian - w kontekście prześladowań i zarazy - kreśli cechy idealnego zachowania się w obliczu śmierci, która w jego nauczaniu zostaje ukazana jako dobro i obiekt naszych pragnień. „Śmierć nie jest końcem ale przejściem (*transitus*), przekroczeniem (*transgressus*) do mieszkań niebiańskich po wypełnieniu podróży czasowej. Któż nie spieszyłby się do lepszego losu?”⁴².

Uczeń zatem Chrystusa nie może płakać nad zmarłymi jak to czynią ci, którzy nie mają nadziei ani wiary w Boga. Zresztą sam apostoł Paweł „krytykuje i gani jako winnych grzechu tych, co smucą się z racji śmierci swoich krewnych: «Nie chcemy, bracia, waszego trwania w niewiedzy co do tych, którzy umierają, abyście się nie smucili jak wszyscy ci, którzy nie mają nadziei»”⁴³.

Na pytanie dotyczące motywów tak silnej nadziei, która wydaje się nie zawieierać w sobie ani cienia wątpliwości, św. Cyprian odpowiada nawiązując do wyboru

Chrystusa i przyjęcia z całą powagą jego słowa. Odwołuje się następnie do postaci Symeona⁴⁴ i prawdziwości słowa Bożego. Jeśli to ostatnie zawiera w sobie obietnicę życia pozaziemskiego o wiele lepszego od aktualnego, dlaczego go nie pragnąć? „Bóg obiecuje nieśmiertelność i życie wieczne każdemu, kto oddała się od tego świata aby zjednoczyć się z Bogiem, a ty w to wątpisz?”⁴⁵.

3. Uwagi końcowe

Traktat św. Cypriana zatytułowany *De mortalitate* zawiera wiele wyrażeń, obrazów i koncepcji przejętych z filozofii stoickiej, zwłaszcza od Seneki. Biorąc pod uwagę dotychczasowe publikacje, pragnęliśmy pogłębić podobieństwa i różnice istniejące między dwoma myślicielami a dotyczące zagadnienia ludzkiego cierpienia i jego znaczenia.

U obydwu autorów zauważyliśmy tę samą koncepcję życia ludzkiego pojmowanego jako walka, angażująca człowieka do wystąpienia przeciwko przeznaczeniu i do dania świadectwa własnej odwagi. Prawdą jest, że tego typu ogólna definicja życia ludzkiego jest wspólna dla wielu innych przedstawicieli zarówno filozofii stoickiej jak też chrześcijaństwa. Trzeba jednak zauważyć, że św. Cyprian prezentując właśnie tego typu opis życia ludzkiego, posługuje się przykładami i wyrażeniami, które pochodzą od filozofa rzymskiego. Biskup Kartaginy pożyczka bezpośrednio od Seneki stoickie stwierdzenie, że tylko ten kto podejmuje walkę i pokonuje niebezpieczeństwa, może być dumny ze swojej odwagi.

W dziele św. Cypriana dostrzega się, obok elementów drugorzędnych, bogato przedstawiony obraz dotyczący zagadnienia śmiertelnej natury człowieka. Naturalnie, że w tej tematyce biskup jest o wiele konkretniejszy od Seneki, ukazuje bowiem przyszłość chrześcijanina w obrazach zaczerpniętych z Pisma Świętego, ale też jednocześnie nie odrzucając sugestywnych idei zaczerpniętych z dzieł filozofa łacińskiego. Wystarczy wspomnieć, że już w pismach Seneki, obok wielu wyrażeń które opisują śmierć jako *finis*, znajdujemy również to, które ją definiuje jako *transitus*⁴⁶.

Temat nadziei, który, jak się wydaje, wyraża najważniejszą różnicę między dwoma myślicielami w interpretacji bólu ludzkiego, zwłaszcza tego spowodowanego śmiercią osób bliskich, jest dosyć złożony. Również w tym aspekcie św. Cyprian jest o wiele bardziej zdecydowany w swoich stwierdzeniach, prezentując koncepcję nadziei dobrze umotywowanej i opisanej przede wszystkim jako *fiducia futurorum bonorum*. Nadzieja chrześcijańska w jego wydaniu ma charakter eschatologiczny, to znaczy odnosi się do życia przyszłego, ale realizuje się już w życiu ziemskim. Ma też charakter osobowy; każdy chrześcijanin ma nadzieję otrzymania dobra nieprzemijalnego, które kiedyś stanowić będzie część jego osobistej egzystencji.

Seneka waha się w aspekcie nadziei między dwoma wyraźnie różniącymi się koncepcjami. Z jednej strony stwierdza, jak zauważyliśmy, że mędrzec to ten który umie żyć bez nadziei, z drugiej zaś, mówiąc o nieśmiertelności duszy i określając śmierć jako przejście do nowego narodzenia, twierdzi: *Dabam me spei tantae* - „Oddawałem się tak wielkiej nadziei”⁴⁷.

Przypisy:

¹ Artykuł jest tłumaczeniem referatu wygłoszonego w Troinie (Sycylia-Włochy) w ramach sympozjum zatytułowanego «Cultura e Promozione Umana», zorganizowanego w dniach 29 października-1 listopada 1995 r. przez Papieski Uniwersytet Salezjański w Rzymie.

² Zob. G. STRAMONDO, *Echi e riflessi classici nel «De mortalitate» di Cipriano, «Orpheus»* 10 (1963), s. 159-185. Autorka analizuje podstawowe przejawy wpływu Cycerona, Seneki i Lukrecjusza na poglądy św. Cypriana. Temat podjęty przez G. Stramondo stał się już wcześniej argumentem kilku interesujących rozpraw opublikowanych w pierwszej połowie naszego wieku, wśród których wyróżnia się praca H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926. Badacz ten zauważa, że większość wyrażań wspólnych dla Seneki i św. Cypriana ma swoje źródło w doktrynie stoickiej; dodaje przy tym, że nie da się wykluczyć bezpośredniego wpływu Seneki na myśl biskupa kartagińskiego i wskazuje jego konkretne teksty, w których ślady myśli Seneki są łatwe do zauważenia. Warto też wzmiankować pracę M. L. HANNAN, *Thasci Caecili Cypriani, De mortalitate*, Washington 1933, w której analizowane są jeszcze inne wyrażenia św. Cypriana zapożyczone od Seneki.

³ Dwa wspomniane dzieła, które stanowią bazę naszych rozważań, cytujemy według następujących wydań: SENEKA, *De providentia*, ed. R. WALTZ, CUF, Paris 1959, s. 10-29; ŚW. CYPRIAN, *De mortalitate*, ed. M. SIMONETTI, CCL 3 A, Turnhout 1976, s. 17-32. W obydwu przypadkach posługujemy się własnymi tłumaczeniami polskimi, jedynie w niektórych miejscach, z racji na ważność terminów, cytujemy teksty w języku oryginalnym łacińskim.

⁴ Zob. G. GIARDINI, *Seneca. La vita, il pensiero, i testi esemplari*, Milano 1972, s. 32. Autorka rozprawy usiłuje podać, przynajmniej w przybliżeniu, datę powstania dzieła, to znaczy lata 62-63. Podobne stanowisko zajmuje m. in. R. DEL RE, *Lucio Anneo Seneca. Opere et moralis*, 1, Prosatori di Roma, Bologna 1971, s. XXV.

⁵ Zob. R. WALTZ, *ju.*, s. 7; autor stwierdza, że Seneka właśnie w czasie wygnania na Korsyce otrzymał od swojego przyjaciela Lucyliusza słynne pytanie, którym zaczyna się *De providentia*.

⁶ O prześladowaniach Decjusza i ich opisach w dziełach św. Cypriana zob. C. LO CICERO, *La persecuzione come punizione divina in Cipriano: motivi biblici e classici, «Res publica litterarum»* 5 (1992), s. 91-97; E. DAL COVOLO, *Chiesa Società Politica. Aree di «laicità» nel cristianesimo delle origini (= Ieri Oggi Domani, 14)*, Roma 1994, s. 123-124.

⁷ Zob. analizę wyjaśniającą genezę, datę i charakter dzieła cypryanowego opublikowaną przez G. LETTIERI, *San Cipriano*, W: G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III (= Strumenti della Corona Patrum, 2)*, Torino 1995², s. 187-188, 193-194.

⁸ Zob. M. SCARPAT BELLINCIONI, *Seneca*, W: *Dizionario degli Scrittori Greci e Latini*, 3, pod red. F. DELLA CORTE, Settimo Milanese 1988, s. 1972-74. Autorka, analizując rozważania Seneki w *De providentia* dotyczące tematu cierpienia, bierze pod uwagę również inne dzieła filozofa rzymskiego. W rzeczywistości zagadnienie bólu ludzkiego pojawia się w mniejszym lub większym stopniu we wszystkich pismach Seneki.

⁹ SENEKA, *De providentia* 5,7, s. 25.

¹⁰ O dwóch podstawowych pojęciach boga u Seneki pisze m. in. G. GIARDINI, *ju.*, s. 87-92. Uczony, podsumowując różne opinie na ten temat opublikowane wcześniej przez F. Adorno i C. Marchesi, ukazuje pewien rozwój „teologii” Seneki.

¹¹ Zob. M. SPANNEUT, *Sénèque*, W: *Dictionnaire de Spiritualité*, 14, Paris 1990, kol. 578-579. Autor analizuje konkretne teksty Seneki, w których opisuje on naturę boga, używa-

jąc rzeczowników wyżej przytoczonych. Podaje jednocześnie niektóre inne określenia przemawiające za pewną osobową koncepcją boga u filozofa rzymskiego.

¹² SENEKA, *De providentia* 1,5, s. 11; 2,6, s. 13.

¹³ *Ibidem* 1,5, s. 11. Jesteśmy dalego od myśli chrześcijańskiej o człowieku - obrazie Bożym, warto jednak podkreślić to użycie przez Senekę rzeczownika *similitudo* w celu opisanie relacji między bogami i ludźmi.

¹⁴ *Ibidem* 5,7, s. 24.

¹⁵ Warto zauważyć, że sam M. SPANNEUT, *iw.*, kol. 583, zakończywszy analizę głównych elementów osobowej koncepcji boga u Seneki, stwierdza: «Malgré quelques qualifications un peu surprenantes, il n'est pas un Dieu d'Amour, qui se penche sur l'homme pour le sauver». Dlatego też, kontynuuje autor, również sama modlitwa stanowi pewien problem dla zwolennika filozofii stoickiej, który stara się osiągnąć szczęście jedynie dzięki własnym siłom.

¹⁶ SENEKA, *De providentia* 1,1, s. 10.

¹⁷ *Ibidem* 2,1, s. 12.

¹⁸ Zob. M. SCARPAT BELLINCIONI, *iw.*, s. 1973. Autorka przypomina grecki termin *tónos* dla określenia pewnego stanu charakteryzującego ludzi dobrych, poprzez który uczestniczą oni w racjonalnym porządku świata.

¹⁹ SENEKA, *De providentia* 2,4, s. 12.

²⁰ *Ibidem* 2,2, s. 12.

²¹ Zob. *ibidem* 2,3, s. 12: «Zwróćmy uwagę na atletów, którzy troszczą się o ćwiczenie własnych sił i walczą z mistrzami silniejszymi».

²² Zob. *ibidem* 2,5-6, s. 12-13. Warto zaznaczyć, że dzieło Seneki, choćby dzięki przykładom tego typu, prezentuje ciągle aktualne wartości wychowawcze. Zresztą filozof analizuje często wiele zagadnień o charakterze praktycznym, starając się dawać wskazówki moralne swoim czytelnikom.

²³ *Ibidem* 3,1, s. 15. R. WALTZ, *iw.*, s. 7, słusznie zauważa, że Seneka prezentuje na początku 3 roz. dialogu *De providentia* plan argumentacji, który następnie realizuje tylko częściowo.

²⁴ SENEKA, *De providentia* 3,3, s. 15.

²⁵ Zob. C. MARCHESI, *Seneka*, Milano 1944, s. 331-32.

²⁶ SENEKA, *De constantia sapientis* 9,2, ed. R. WALTZ, CUF, Paris 1959, s. 47.

²⁷ Zob. G. VISONÀ, *La speranza nei Padri* (= *Lecture cristiane del primo millenio*, 14), Milano 1993, s. 13-14.

²⁸ Zob. ŚW. CYPRIAN, *Epistula* 60,3,1, ed. L. BAYARD, CUF, Paris 1961², s. 192. Biskup, pisząc do Nowacjana, w następujący sposób wyraża się o Senece: *Magis durus saecularis philosophiae pravitate quam sophiae dominicae lenitate pacificus*.

²⁹ IDEM, *De mortalitate* 2, s. 17. Warto dodać, że już przed dżumą 252 roku trudna sytuacja wewnętrzna cesarstwa zdawała się potwierdzać realizację apokaliptycznych zapowiedzi biblijnych. Zwłaszcza w środowiskach kulturalnych głoszono ideę rychłego upadku świata, a wspomniana zaraza potwierdzała opinię tego typu.

³⁰ Łk 21,31; zob. ŚW. CYPRIAN, *De mortalitate* 2, s. 17. Naturalnie również św. Cyprian wyraża opinię o której mowa w poprzednim przypisie, dotyczącą rychłego końca świata i początku Królestwa Bożego.

³¹ Zob. ŚW. CYPRIAN, *De mortalitate* 5, s. 19.

³² Zob. *ibidem* 18, s. 26.

³³ SENEKA, *De providentia* 4,5, s. 20. Zacytowany przykład jest poprzedzony stwierdzeniem Seneki, wedle którego bóg daje okazję do odważnej działalności tym, których kocha i chce wyróżnić.

³⁴ ŚW. CYPRIAN, *De mortalitate* 12, s. 23. Biskup Kartaginy przed podaniem tego przykładu znalezionej w dziele Seneki stwierdza, że nie można osiągnąć zwycięstwa bez wcześniejszej walki.

³⁵ Zob. G. STRAMONDO, *Echi e riflessi classici...*, s. 169. Autorka analizuje również inne przykłady twierdzeń św. Cypriana, zapożyczonych od Seneki.

³⁶ ŚW. CYPRIAN, *De mortalitate* 4, s. 18-19.

³⁷ SENEKA, *De providentia* 4,12, s. 22. Bezpośrednio po tych słowach Seneka mówi o fortunie, której mamy się ofiarować «abyśmy przez nią samą byli zahartowani».

³⁸ ŚW. CYPRIAN, *De mortalitate* 12, s. 23. W następnym zdaniu Cyprian dodaje, że «każda szkoda wyrządzona przez aktualne przeciwności losu musi być przez nas pokonywana głęboką nadzieją szczęścia przyszłego (*fiducia futurorum bonorum*)».

³⁹ *Ibidem* 13, s. 24. Zob. V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne a Carthage vers le milieu du III siècle*, Città del Vaticano 1969, s. 268: «La différence essentielle entre l'attitude du chrétien et celle du païen n'est pas d'ordre moral, elle est d'ordre eschatologique. Le chrétien vit dans l'esperance des promesses divines».

⁴⁰ Zob. ŚW. CYPRIAN, *De mortalitate* 2, s. 18. Warto przytoczyć tutaj zdanie biskupa z jego dzieła *Ad Demetrianum* 20, ed. E. GALLICET, CP 4, Torino 1976, s. 110: «Człowiek, który służy Bogu i go adoruje, opierając się na rzeczywistości nadziei i stałości wiary, nie jest dotykany przez przykrości tego doczesnego świata».

⁴¹ Zob. komentarz G. TOSO, *Opere di S. Cipriano*, Torino 1980, zwłaszcza s. 42-43. Autor zauważa, że św. Cyprian mówi w swoim traktacie o pewnym wspólnym obowiązku solidarności wobec chrześcijan i niechrześcijan.

⁴² ŚW. CYPRIAN, *De mortalitate* 22, s. 28-29. V. SAXER, *iw.*, s. 274-283, analizuje terminy użyte przez św. Cypriana w celu opisanja natury i charakterystyki śmierci z punktu widzenia chrześcijańskiego.

⁴³ ŚW. CYPRIAN, *De mortalitate* 21, s. 28; zob. 1 Tes 4,13. L. PADOVESE, *Speranza cristiana e valori ultraterreni nel pensiero di Cipriano di Cartagine*, «Laurentianum» 24 (1983), s. 158-174, opisuje naturę i charakterystyczne cechy nadziei chrześcijańskiej w ujęciu św. Cypriana, zwłaszcza w aspekcie eschatologicznym.

⁴⁴ Zob. ŚW. CYPRIAN, *De mortalitate* 3, p. 18.

⁴⁵ *Ibidem* 6, s. 20.

⁴⁶ Zob. SENEKA, *Epistula* 65,24, ed. F. PRÊCHAC - H. NOBLOT, CUF, Paris 1969, s. 114.

⁴⁷ IDEM, *Epistula* 102,2, ed. F. SERRA, *Scriptorum Romanorum quae extant omnia*, Pisa 1983, s. 105. G. VISONÀ, *iw.*, s. 29, po zacytowaniu zdania Seneki komentuje: «La speranza del mondo classico è una speranza di dotti o di iniziati. Per l'uomo comune, che si sente in balia del fato e degli dèi, la speranza è per lo più un mentire a se stessi, che di buono ha che consola ed evita, per il momento, la disperazione».