

O władcy i jego poddanych, czyli *Gorgiasz 469 C* według Seneki Młodszego

DOI: 10.35757/CIV.2011.13.08

Sokrates w Platónskim dialogu *Gorgiasz*, który jest swego rodzaju polemiką z retoryką (tak ważną wówczas w budowaniu kariery politycznej sztuką wymowy) jako umiejętnością wybierania tego, co niesprawiedliwe dowodzi, że lepiej jest doświadczać niesprawiedliwości niż ją wyrządzać. Tę myśl podjął kilka wieków później także rzymski (rodem z Hiszpanii!) stoik z czasów cesarstwa I wieku n.e. – Lucjusz Anneusz Seneka (Lucius Annaeus Seneca), czyli Seneka Młodszy (*Minor*), zwany też Filozofem (*Philosophus*).

Uwagi wprowadzające – Seneka

Seneka zasłynął jako niezwykle płodny pisarz (autor m.in. tragedii i pism filozoficznych), a także jako zdolny retor i wpływowy

Dominika Budzanowska – doktor nauk humanistycznych z zakresu literaturoznawstwa, adiunkt w Katedrze Filozofii i Kultury Antycznej Instytutu Filologii Klasycznej i Kulturoznawstwa Wydziału Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ Seneka urodził się w hiszpańskiej Kordowie w Andaluzji (starożytna Corduba w prowincji Betyka, dzisiejsza nazwa miasta w języku hiszpańskim to Córdoba, stąd wcześniejsza polska pisownia Korduba lub Kordoba), jednej z najstarszych kolonii rzymskich założonych poza Italią (por. np. P. Grimal: *Seneka*, przekład J.R. Kaczyński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994, s. 34; C.M. Wells: *Cesarstwo rzymskie*, przekład T. Duliński, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 178).

polityk. W 31 roku n.e. rozpoczął karierę polityczną, tradycyjnie od kwestury. Ówczesna sytuacja polityczna w Rzymie nie należała do najłatwiejszych, a życie Seneki (urodzonego za rządów pierwszego cesarza rzymskiego, Augusta) było ściśle związane z polityką, prowadzoną przez kolejnych cesarzy dynastii julijsko-klaudyjskiej: Tyberiusza, Kaliguli, Klaudiusza i Nerona, którego był wychowawcą, a następnie doradcą. Przez pięć pierwszych lat panowania Nerona Seneka wraz z Burrusem, dowódcą gwardii pretorianów, był właściwie faktycznym władcą Imperium².

Stojąc niemal na szczycie władzy, musiał podejmować trudne decyzje różnie oceniane od strony moralnej już przez starożytnych³. Wydaje się, że Seneka nie zawsze umiał sprostać politycznym wyzwaniom swojej epoki w duchu mędrca stoickiego. A przecież, jeśli filozof nie próbował potwierdzić swoich poglądów własnym życiem, to mógł być nazywany jedynie sofistą, nie zaś filozofem⁴. Dla stoika uprawianie filozofii jest „ćwiczeniem się w «życiu», tj. życiu świadomym i swobodnym: żyć świadomie to przekraczać granice jednostkowości, by móc się uznać za część *kosmosu* ożywioną przez rozum; żyć swobodnie to wyrzec się pragnienia tego, co od nas nie zależy i co się nam wymyka, po to by przywiązywać

² Strzelecki wyjaśnia: „Tzw. «quinquennium Neronis» – pierwsze pięciolecie rządów Nerona – był to okres uznany za najpomyślniejszy i najświetniejszy w historii wczesnego pryncypatu. Rządy *de facto* sprawują Seneka i Burrus, «rectores imperatoriae iuventae», jak ich nazywa Tacyt. Oni są jakby nieformalnymi namiestnikami państwa z uwagi na młody wiek cesarza, oni rządzą faktycznie olbrzymim imperium rzymskim, cesarz jest we wszystkim uległy ich woli. [...] ustało delatorstwo, ustały krwawe represje, obywatele odetchnęli w poczuciu bezpieczeństwa” (W. Strzelecki: *Stoicki ideał władcy Seneki*, „Meander” 1965, rocznik 20, nr 11/12, s. 407 i 409). Niestety, młody cesarz zbyt szybko zaczął rządzić samodzielnie, odrzucając zasady wpajane mu przez Senekę (por. np. *ibidem*).

³ Por. np. Tacyt: *Annales* XIII 18; XIII 12; XIV 7 i nn.; XIII 42; zob. też Kasjusz Dion: *Historia rzymska (Romaïke historia)* LXI 10.

⁴ Por. P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna?*, przekład P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 226. Seneka, filozof i mąż stanu, był świadom swoich słabości. Pisał, że życie nie jest łatwe, jest długą i nierówną drogą, na której trzeba i poślizgnąć się, i potknąć się o coś, i upaść, i zmęczyć się (por. Seneka: *Epistulae morales* 107, 2). Wyjaśniał też, iż mówiąc o cnocie, nie mówi o sobie, a kiedy piętnuje występki, to przede wszystkim piętnuje swoje własne (por. Seneka: *De vita beata* XVIII 1 i *Epistulae morales* 8, 2–3). W tych radach stara się być realistą, zalecając, by mędrzec zawsze szedł nie tyle tym samym krokiem, ile tą samą drogą (por. Seneka: *Epistulae morales* 20, 2).

się do tego tylko, co od nas zależy. Oto zgodne z rozumem prawe działanie”⁵.

Niemniej w akcie swojej samobójczej śmierci (w 65 roku n.e.) Seneka okazał się wielkim i wiernym przedstawicielem szkoły założonej w czasach hellenistycznych przez Zenona z cypryjskiego Kition i znanej dzisiaj głównie z pism okresu jej rzymskiej działalności. Albowiem to triumwirat filozofów z I–II wieku n.e.: Seneka, polityk, oraz Epiktet⁶, niewolnik, a później wyzwolenc, i Marek Aureliusz cesarz (od 161 roku n.e.), czyli przedstawiciele tzw. Młodszej Stoi, pozostawili pisma niezwykle ważne dla poznawania także wcześniejszego stoicyzmu; uznaje się je wręcz za źródła dla tej szkoły filozoficznej⁷.

Podstawowym tematem myśli politycznej Seneki jest nienawiść do tyrana i jednoczesna akceptacja władcy sprawiedliwego, który umie panować nad gniewem⁸ i opiekować się państwem. Wątek tyranii zajmuje również istotne miejsce w dyskursie *Gorgiasza* Platona. Władysław Witwicki przypominał: „Prawie niedostępnym i w Atenach zakazanym szczytem kariery życiowej, o którym tylko najwybitniejsi marzyć mogli w sekrecie, wydawała się pozycja tyrana, samowładcy albo, dla mniej śmiałych, pozycja konstytucyjnego, żeby się tak po dzisiejszemu wyrazić, kierownika nawy państwowej. Taka pozycja dawała absolutną lub prawie absolutną niezależność, dawała władzę, pieniądze, objawy czci i pozwalała

⁵ P. Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przekład P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 24. Mędrzec stoicki żyje w stanie „życia autentycznego, w którym człowiek osiąga samoświadomość, precyzyjne widzenie świata, wewnętrzny spokój i wolność” (*ibidem*, s. 13).

⁶ Epiktet z Hierapolis we Frygii (ok. 50–130) około 80 roku n.e. jeszcze jako niewolnik zaczął uczyć na wykłady stoika Muzoniusza Rufusa. Po uzyskaniu wyzwolenia sam założył szkołę w Rzymie, a po wygnaniu filozofów z Rzymu przez Domicjana – w Nikopolis w Epi-rze. Nauki filozofa spisywał jego uczeń, Flavius Arrianus; tak powstał *Encheiridion* i *Diatryby*. Marek Aureliusz wspomina Epikteta w *Rozmyślaniach*. Hadot uważa, że dzieło cesarza to „nic więcej jak wariacje, często wspaniale zorkiestrowane, na tematy poruszone przez niewolnika-filozofa” (P. Hadot: *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do «Rozmyślań» Marka Aureliusza*, przekład P. Domański, Antyk, Kęty 2004, s. 18).

⁷ Por. np. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 18; S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 7.

⁸ Seneka poświęcił zagadnieniu gniewu dialog filozoficzny *De ira*, składający się z trzech ksiąg.

zaspokajając najbardziej wyszukane kaprysy i namiętności. Nawet i dla mniej wybitnych talentów być czymś w państwie, mieć wpływy i znaczenie, oto, dlaczego warto było żyć i kończyć wyższe studia w instytucie sofisty. [...] Platon pyta ustami Sokratesa, czy jest szczęście i dobro w tym, w czym je szerokie koła widzą, i dokonywa wielkiego odwrócenia wartości powszechnie uznawanych”⁹.

Poddani wobec niesprawiedliwości władcy

Seneka w pismach filozoficznych przypomina o powszechnej jedności spraw boskich i ludzkich: wszyscy jesteśmy członkami jednego wielkiego ciała¹⁰. Wszyscy ludzie zatem są dla siebie krewnymi, zrodzonymi z tych samych przyczyn i dla takich samych celów: natura wszystkich obdarzyła wzajemną miłością i uczyniła ludzi towarzyskimi oraz ustanowiła, co jest słuszne i sprawiedliwe, nadto *ex illius*¹¹ *constitutione miserius est nocere quam laedi*, czyli wprowadziła zasadę, że gorzej jest komuś szkodzić niż samemu doznawać krzywdy¹², wreszcie rozkazała, by człowiek miał ręce gotowe do pomocy drugiemu człowiekowi: ludzie zostali zrodzeni, by trzymać się wspólnie (jak sklepienie, w którym kamienie, wspierając się wzajemnie na sobie, przeciwdziałają zawaleniu całości)¹³. Niesprawiedliwość, krzywdzenie drugiego człowieka jest zatem sprzeczne z rozumną naturą.

Ludzie jednak, a więc i władcy, nie zawsze podążają za postanowieniami boskiej natury. Ochroną przed krzywdą jest, według Seneki, filozofia – nauczycielka spraw boskich i ludzkich. Mędrzec, filozof jako uosobienie sprawiedliwości nie może doznawać niczego

⁹ W. Witwicki: *Wstęp tłumacza*, w: Platon: *Dialogi*, t. 1, przekład W. Witwicki, Antyk, Kęty 2005, s. 335–336.

¹⁰ Por. Seneka, *Epistulae morales* 95, 52.

¹¹ Tj. *naturae*.

¹² Podobną myśl głosi właśnie Sokrates w *Gorgiaszu* (469 C) Platona: εἰ δ' ἀναγκαῖον εἶη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἐλοιμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.

¹³ Por. Seneka: *Epistulae morales* 95, 52–53. Rzymianie słynęli ze sztuki budowania łuków i sklepień (zob. starożytny traktat Marka Witruwiusza Polliona *De architectura*).

niesprawiedliwego¹⁴. niesprawiedliwość nie może dotknąć mędrca, jako że jego istota jest całkowicie dobra, więc nie ma w niej miejsca na zło – jest to fizyczną niemożliwością: stoicka natura wyklucza nonsensowne twory, jakimi byłyby syntezy niezgodnych ze sobą elementów¹⁵. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość jako przeciwieństwa się nie przyciągają, lecz odpychają. Kto podaża w różnych sytuacjach życia rozumnie, czyli zgodnie z duchem boskim, ten nigdzie nie zazna naprawdę niesprawiedliwości, ani ze strony człowieka, ani ze strony losu, który nigdy nie dorówna cnotcie mędrca. Mędrzec zawsze pozostaje mędrce. Nieszczęścia go nie tylko nie przytłaczają, ale on wręcz umie się nimi posługiwać, podobnie bowiem jak Fidiasz potrafił rzeźbić w kości słoniowej, spiżu, a także poradziłby sobie z marmurem czy jakimś gorszym materiałem, tak i mędrzec okaże swą cnotę, jeżeli będzie mógł, w ojczyźnie, a jeśli nie, to na wygnaniu lub, jeżeli będzie mógł, jako wódz, a jeśli nie, to jako żołnierz, czy to w zdrowiu, czy to jako kaleka. Albowiem jakikolwiek los by go spotkał, z każdego uczyniłby coś godnego pamięci. Jest mistrzem w poskramianiu zła, gdyż ból, nędza, niesława, więzienie i wygnanie, które zwykle budzą strach, kiedy do niego przystępują, okazują się łagodne¹⁶. Zresztą, jeżeli człowiek wie, że każda krzywda i każda zniewaga to jedynie iluzja, że one nie dotyczą jego najgłębszego bytu, to uczucie smutku (zazwyczaj towarzyszące wyobrażeniu krzywd i rzekomych szkód) nie zawładnie jego duchem¹⁷.

Skromna chata, nędzny szałas filozofa skazanego przez władcę na wygnanie jest najwytworniejszym schronieniem¹⁸. Przecież szo-

¹⁴ Por. Seneka: *De constantia sapientis* 8, 1. Mędrzec stoicki posiada pełnię niewzruszonego szczęścia na podobieństwo bogów: „Jakie – pyta Seneka – będzie życie mędrca w samotności, gdy znajdzie się w więzieniu, na wygnaniu, na bezludnym brzegu? I odpowiada: będzie jak życie Zeusa (czyli dla stoików jak życie Rozumu powszechnego), gdy pod koniec każdej ery kosmicznej, kiedy już ustała działalność natury, oddaje się swobodnie swoim myślom; a tak jak on, będzie się i mędrzec cieszył szczęściem przebywania sam na sam ze sobą” (P. Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie...*, s. 268).

¹⁵ Por. P. Grimal: *Seneka...*, s. 273.

¹⁶ Por. Seneka: *Epistulae morales* 85, 40–41.

¹⁷ Por. P. Grimal: *Seneka...*, s. 263.

¹⁸ Por. Seneka: *De consolatione ad Helviam matrem* 9, 3. Warto wspomnieć, iż Seneka, pisząc o wygnaniu, omawia sytuację dobrze mu znaną z własnego doświadczenia życiowego, cesarz

pa mędrca może pomieścić cnoty, jedyne prawdziwe dobro, od razu stając się piękniejsza od świątyń, gdy zamieszka w niej sprawiedliwość, umiarkowanie, roztropność, pobożność, sumienność w należytych spełnianiu obowiązków oraz wiedza o rzeczach boskich i ludzkich. Wszak żadne miejsce, które może przyjąć taki tłum wielkich cnót, nie jest za ciasne i żadne wygnanie nie jest uciążliwe, jeśli wolno iść w takim ich orszaku¹⁹. Przeciwności nie mogą nic odjąć cnotcie, ponieważ ona, gdy jest prześladowana, rozbłyska²⁰. Tę myśl Seneka podejmuje jeszcze w innym miejscu, przyrównując niezwykle obrazowo – jak to ma w zwyczaju – upadek wielkiego człowieka (który zresztą nawet w owym położeniu pozostaje wielki) do ruin świątych przybytków, które są deptane, choć ludzie pobożni w równym stopniu otaczają je czcią jak przybytki stojące²¹. Poza tym krzywda często ujawnia cnotę, prawość. Za przykład służyć tu Senece postawy Demokryta, Sokratesa, Katona, Rutyliusza – ich cnota zabłysnęła, gdy zostali znieważeni; a zatem los często przez to, że człowieka prześladowuje, okrywa go sławą²².

Można jeszcze wyróżnić w pismach Seneki co najmniej dwie przyczyny, dla których mędrzec nie może doznać niesprawiedliwości. Po pierwsze, wygnany filozof tak naprawdę wcale nie jest wygnany, gdyż choć błąka się i tuła, wciąż zmieniając miejsce, to jednak tym, czego szuka, jest szczęśliwe życie, ono zaś znajduje się w każdym miejscu²³. Albowiem państwem mędrca jest świat (dla-

Klaudiusz bowiem skazał filozofa na ośmioletnią banicję, której powód nie jest jasny. Wiadomo jedynie, że lata 41–49 n.e. spędził na Korsyce, a do jego powrotu przyczyniła się czwarta żona cesarza Klaudiusza (i zarazem jego bratanica, córka Germanika), Agrypina Młodsza, która również postarała się o nominację na pretora dla Seneki i powierzyła filozofowi wychowanie swego syna z pierwszego małżeństwa, Nerona. Na temat kary wygnania w starożytności zob. E. Wesołowska: *Seneka o wygnaniu i wygnańcach*, „Studia Graeco-Latina” 2002, z. 4, s. 181–190; Na temat wygnania Seneki zob. też P. Meinel: *Seneca über seine Verbannung*, Habelt, Bonn 1972.

¹⁹ Por. Seneka: *De consolatione ad Helviam matrem* 9, 3.

²⁰ Por. Seneka: *Epistulae morales* 79, 14. Ponadto do poprawiania siebie trzeba przystępować z zapalem, gdyż raz zdobyte dobro pozostaje na zawsze: cnoty nie można się oduczyć (por. *ibidem*, 50, 8).

²¹ Por. Seneka: *De consolatione ad Helviam matrem* 13, 8.

²² Por. Seneka: *Epistulae morales* 79, 14.

²³ Por. *ibidem*, 28, 5; por. też Horacy: *Epistulae* 1, 11, 28–29.

tego też mędrzec nie wyłącza się z państwowości, choćby nawet wycofał się do życia prywatnego²⁴), jest on więc obywatelem całego świata i odważnym żołnierzem, który nigdy nie zlorzeczy losowi, ale bierze na siebie trudy jakby na rozkaz czy z przeznaczenia²⁵. Dusza ludzka jest wielka i szlachetna, w sposób naturalny sięga w nieskończoność, nie ma granic, chyba że te wspólne z bóstwem, i nie uznaje tak małej ojczyzny, jak choćby Efez lub Aleksandria czy jeszcze jakieś może gęściej zaludnione albo też piękniej zabudowane miejsce. Jej ojczyzną jest wszystko, co swym krażeniem ogarnia to, co najwyższe i całe sklepienie, pod którym leżą morza z ładami, pod którym powietrze przedziela i zarazem łączy siedziby boskie z ludzkimi, na którym spoczywa tyle światel niebieskich, baczących na swoje działania²⁶.

Po drugie, Seneka zwraca uwagę, że człowiek ma prawo do zakończenia swojego życia w wybranym przez siebie momencie i w sposób, jaki mu odpowiada. Mianowicie mędrzec stoicki akceptuje własne życie, ale też jest w stanie je odrzucić, jeżeli wymagają tego wyższe cele, gdyż nie dopuszcza on żadnej pasywności, będąc całkowicie nastawiony na działanie, którym zresztą nie kierują żądze czy lęki, lecz oczywiście wyłącznie rozum²⁷. Nawet najplu-gawszą śmierć powinno się postawić wyżej niż najwytworniejszą niewolę²⁸. Mogąc nie tylko w dowolnej chwili, ale i w dowolny sposób odebrać sobie życie, człowiek nie powinien być przez nikogo wstrzymywany; może odejść, jak tylko mu się podoba²⁹. Pisząc o samobójstwie, Seneka przestrzega jednak też przed lekkomyśl-

²⁴ Por. Seneka: *Epistulae morales* 68, 2.

²⁵ Por. *ibidem*, 120, 12.

²⁶ Por. *ibidem*, 102, 21. Krokiewicz wyjaśnia: „Stoicy powoływali się na to, że wszystkich ludzi łączy rozum [...]. Rozum wyróżnia różnice pomiędzy ludźmi i bogami, a nawet Bóstwem najwyższym. Stoicy marzyli o jednym wielkim państwie bogów i ludzi na ziemi i w ogóle na świecie. Spodziewali się, że ono kiedyś nastanie, i pracowali nad jego zniszczeniem. Dlatego nazywali się chętnie obywatelami świata – *kosmopolitai* [...], zaznaczając w ten sposób, że podział ludzi na narody i państwa jest wadliwy i tymczasowy” (A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 469).

²⁷ Por. P. Grimal: *Seneka...*, s. 286.

²⁸ Por. Seneka: *Epistulae morales* 70, 21.

²⁹ Por. *ibidem*, 117, 23.

nym pragnieniem śmierci jako ucieczką od trudów życia. Wzywa, by prosić bogów o życie i zdrowie oraz poucza, że skutkiem pragnienia śmierci powinno być porzucenie tego pragnienia³⁰. Albowiem mądrość i bycie mądrym polegają na tym, by przez rozważania kształtować ducha i rozwiązywać zadania postawione przez los³¹.

W pismach Seneki zatem wyraźnie brzmi zachęta do sprawiedliwego życia, zgodnego z prawami boskiej, rozumnej natury. Zadaniem człowieka jest pomoc drugiemu, nie zaś jego krzywdzenie. W sytuacji natomiast, gdy człowieka spotyka krzywda ze strony kogoś innego, także mającego nad nim władzę, pomocą jest filozofia: człowiek-mędrzec nigdy nie może ponieść szkody, zawsze i wszędzie może żyć szczęśliwie bogaty w cnotę, jedyne prawdziwe dobro.

Tyran a dobry władca

Seneka – podobnie jak Platon – pragnął, by władcami byli filozofowie. Chciał zapewne, aby marzenie to spełnił Neron, wychowywany przez niego i mający zapoczątkować w rzymskim imperium erę panowania rozsądku, pełnego poszanowania praw, wolności i sprawiedliwości³².

Chociaż bowiem Seneka niewątpliwie tęsknił za tym, aby filozofowie zasiadali na tronach, przestrzegał przy tym, by pamiętać, że urzędy (krzesło dygnitarckie czy sędziowskie) stoją dla mędrca za nisko, filozof bowiem ma sięgać znacznie wyżej – samego nieba³³.

³⁰ Por. *ibidem*, 117, 24. Seneka uważał, że życie, nie będąc ani dobrem, ani złem, jest sposobnością do przejawiania się dobra lub zła (por. *ibidem*, 99, 12). Dla mędrca stoickiego dobrem jest nie samo życie, ale piękne życie. Dlatego też żyje on tyle, ile żyć powinien, a nie tyle, ile żyć może. Kiedy natomiast natrafia na wiele utrapień i okoliczności mącących jego spokój, usuwa się z życia. Za nieważne dla siebie uważa, czy sam zada sobie śmierć, czy też doczeka się innego końca oraz czy nastąpi to później, czy wcześniej. Nie jest bowiem istotne, czy się umrze wcześniej, czy później, ale czy dobrze, czy źle, przy czym „dobrze umrzeć” oznacza uniknąć niebezpieczeństwa złego życia (Seneka: *Epistulae morales* 70, 4–6).

³¹ Por. *ibidem*, 117, 25.

³² Por. L. Joachimowicz: *Wstęp*, w: Seneka: *Dialogi*, wstęp, opracowanie i przekład L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 71.

³³ Por. Seneka: *Epistulae morales* 68, 2.

Albowiem – w przeciwieństwie do filozofii (która prowadzi prosto na szczyt, poniżej którego leży wszystko, co najwyższe, nawet los) – droga do wysokich godności jest nierówna, uciążliwa i chyba nie warta aż tak wielkiego trudu, gdyż wszystkie rzeczy ludzkie (nawet jeśli wydają się wysokie) są małe i wyróżniają się jedynie na tle rzeczy zupełnie drobnych³⁴. Jediną wartością jest cnota, owo dobro najwyższe, które ani się nie zmniejsza, ani nie zwiększa, lecz utrzymuje swoją miarę zawsze, niezależnie od zachowania się losu³⁵.

Virtus – cnota raz kieruje państwami, miastami, prowincjami, nadaje prawa, zawiera przymierza, rozdziela pomiędzy krewnych i dzieci urzędy, a innym razem zamyka się w ciasnym obrębie ubóstwa, wygnania i osierocenia. Jednak nie staje się mniejsza, jeżeli z wyższego stanowiska schodzi na niższe czy też z tronu królewskiego do życia prywatnego lub jeżeli swoje szerokie uprawnienia w państwie zamienia na pobyt w ciasnym domu czy jakimś zakątku. Jednakowo jest wielka, choćby nawet, zewsząd usunięta, wycofała się ku samej sobie, ponieważ mimo wszystko zachowuje wspaniałego i wzniosłego ducha, doskonałą roztropność i niezmienną sprawiedliwość. Jest więc jednakowo szczęśliwa³⁶.

Swoje wezwanie, by rządzący byli ozdobieni cnotą sprawiedliwości, Seneka umacnia przestroją. Przypomina mianowicie, że nikogo jeszcze los nie podniósł tak wysoko, by nie grozić mu tyle, ile mu przepuścił. Nie należy więc pokładać ufności w tym, że jest spokojnie: morze się wzburza w jednej chwili, a woda pochłania statki tego samego dnia, którego na niej igrały³⁷. Historia dostarcza wiele przykładów zmiennych kolei losu: wyrok śmierci na Pompejusza został wydany przez sierotę i kastrata, na Krassusa – przez okrutnego i zuchwałego Parta, Gajusz Cezar zaś rozkazał Lepidusowi, żeby nadstawił kark pod miecz trybuna Dekstrusa, a sam swój kark podstawił Cherei³⁸. Wiedząc, że wszystko jest tak

³⁴ Por. *ibidem*, 84, 13.

³⁵ Por. *ibidem*, 74, 26.

³⁶ Por. *ibidem*, 74, 28–29.

³⁷ Por. *ibidem*, 4, 7.

³⁸ Por. *ibidem*.

samo marne, że na zewnątrz wprawdzie ma różne oblicza, lecz wewnątrz jednakowo jest próżne, nie należy zazdrościć osobom wyżej postawionym, ponieważ szczyt może się okazać krawędzią przepaści³⁹. Ci, których wrogowie los postawił na tym, co ma dwie różne strony, będą bezpieczniejsi, gdy pozbędą się pychy, która z natury towarzyszy pysznej wielkości, i swoje szczęście sprowadzą na nizinę. Wielu ludzi *fortuna* musi pozostawić na szczycie, z którego nie mogą zejść inaczej niż tylko przez upadek. Udowadniają tym samym, że są dla siebie największym ciężarem, gdyż muszą być uciążliwi dla innych i nie są wywyższeni, ale przybici do krzyża (*suffixos*)⁴⁰.

Władcy mogą jednak się zabezpieczyć przed czekającymi na nich przemianami losu. Mianowicie przez sprawiedliwość, a także inne cnoty – łagodność, ludzkość, szczodrość i hojność dobrodziejstw – powinni oni zawczasu się przygotować na przyszłe wypadki jako mocną ochronę, aby z nadzieją na nią bezpieczniej balansować na szczycie⁴¹. Najskuteczniej zaś chroni człowieka zasada, by wzrostowi pomyślności stale wyznaczać pewne granice i nie zdać się na zakaz losu, ale samemu się zatrzymać, i to nawet daleko przed przepaścią. W ten sposób różne żądze będą wprawdzie podniecać ducha, ale ujęte w karby, przestaną gnać go w to, co niezmierzone i niebezpieczne⁴².

Okazuje się bowiem, że pycha z powodu wyniesienia do wysokiej godności stanowi potencjalne zagrożenie; życzliwość, łagodność (a nie terror, reżim) jest natomiast gwarancją dobrej przyszłości na niepewną przyszłość, gdy *fortuna* spowoduje zmianę losu⁴³. W traktacie *De clementia* (adresowanym do Nerona) Seneka opisuje króla, który z powodu gniewliwości pozostaje w stanie ciągłego zagrożenia. Otóż tyle musi się lękać, ile sam zapragnął, by się go lękano, nieustannie baczy na ręce wszystkich, także

³⁹ Por. Seneka: *De tranquillitate animi* 10, 5.

⁴⁰ Por. *ibidem*, 10, 6.

⁴¹ Por. *ibidem*.

⁴² Por. Seneka: *De tranquillitate animi* 10, 7.

⁴³ Por. P. Grimal: *Seneka...*, s. 246.

wtedy, gdy nikt na niego nie nastaje, sądzi, że jest w niebezpieczeństwie, i nawet przez chwilę nie jest wolny od lęku. Filozof dziwi się, dlaczego ktoś może chcieć prowadzić takie życie, skoro mógłby bez szkody dla innych i bezpiecznie dla siebie samego wypełniać pożyteczne prawo przynależne jego władzy, radując przy tym wszystkich⁴⁴.

Seneka nie zaniedbuje wątku strachu, jaki władca byłby w stanie wprowadzić wśród swych poddanych. Od razu konstatuje, że myli się ten, kto uważa, iż król jest bezpieczny tam, gdzie nic z powodu króla nie jest bezpieczne. Potrzeba bowiem wzajemnego bezpieczeństwa: i władcy, i poddanych⁴⁵. Filozof przestrzega, iż jedynie łagodność (tytułowa *clementia*) zapewni królowi bezpieczeństwo, i to na otwartej przestrzeni. Albowiem nie ma potrzeby stawiać wyniosłych zamków na górach ani obwarowywać trudno dostępne wzniesienia, ani żłobić zboczy gór, ani otaczać wielokrotnym kręgiem murów i wież. Dla władcy jedyną twierdzą nie do zdobycia jest miłość poddanych. Nic nie może być piękniejszego dla króla niż życie, którego pragną dla niego wszyscy i w tej intencji dobrowolnie (nie pod kontrolą) składają śluby, drżą o jego zdrowie (a nie cieszą się z każdego jego osłabienia) i nic dla nich nie jest tak cenne, by nie poświęcili tego za zdrowie swojego władcy⁴⁶.

Władca, który nieustannie szafuje swoją dobrocią, pokazuje zarazem, że to nie państwo jest jego własnością, ale on jest własnością państwa. Widać to wyraźnie, gdy dzięki władcy w państwie kwitnie sprawiedliwość, pokój (który – tak jak i wolność – jest wszak niepodzielnym dobrem: należy zarazem do wszystkich i do każdego z osobna⁴⁷), obyczajność, bezpieczeństwo i godność człowieka, a kraj obfituje we wszelkie dobra, wówczas nikt nie knuje przeciwko panującemu, lecz każdy pragnie oddalić od niego wszelki zły los i właś-

⁴⁴ Por. Seneka: *De clementia* I 19, 5.

⁴⁵ Por. *ibidem*.

⁴⁶ Por. *ibidem*, 5–7.

⁴⁷ Por. Seneka: *Epistulae morales* 73, 8.

ciwie oddaje mu cześć niemal boską⁴⁸. Taki dobry władca, największy, a zarazem najlepszy w państwie, postępujący zgodnie z naturą bogów, dobroczynny, szczodry, sprawujący władzę ku wspólnemu dobru, stawiany jest na pierwszym miejscu zaraz po bogach⁴⁹.

Seneka ostrzega też, by panujący, nawet jeśli za własną krzywdę wymierza karę⁵⁰, nie był łatwowierny, ale by dokładnie badał prawdę i sprzyjał stronie niewinnej, aby wyraźnie było widać, że w sądzie w równym stopniu chodzi o dobro zarówno oskarżonego, jak i sędziego. Takie postępowanie należy do sprawiedliwości⁵¹. Dalej Seneka radzi, by władca, nawet publicznie obrażony, opanował gniew i karę. A jeśli to będzie bezpieczne dla niego, darował; jeśli zaś niezbyt bezpieczne, to zaleca, by karę złagodził i dał się łatwiej przeprosić za własne krzywdy niż za cudze⁵². W tym miejscu również pojawia się łagodność – *clementia*: mający najwyższą władzę powinien rozumieć, iż bycie człowiekiem wielkiego ducha polega na cierpliwym znoszeniu krzywd i świadomości, że nic nie przynosi większej chwały niż to, że choć zostało się obrażonym, nie sięgnie się po karę⁵³. Zresztą *clementia* to cnota, która oszczędza cudzą krew jak swoją i wie, że człowiek nie powinien rozrzutnie szafować życiem innych ludzi⁵⁴.

Przeciwnieństwem dobrego władcy jest tyran. Powstanie tyranii Seneka tłumaczy rozdarciem pierwotnej społeczności ludzi przez chciwość, która stała się przyczyną ubóstwa nawet tych, których wcześniej uczyniła najbogatszymi, jako że wszystko stracili, gdy

⁴⁸ Por. Seneka: *De clementia* I 19, 8.

⁴⁹ Por. *ibidem*, I 19, 9.

⁵⁰ Kara dla Seneki nie jest zemstą, ma przede wszystkim uleczyć, poprawić ludzi błądzących i przestępców. Każdy rodzaj kary filozof traktuje jako lekarstwo (por. Seneka: *De ira* I 16, 1); musi ona być dostosowana odpowiednio do rodzaju winy: karać trzeba na podobieństwo lekarza, który poleca różne lekarstwa cierpiącym na różne choroby (por. Seneka: *De ira* I 16, 4).

⁵¹ Por. Seneka: *De clementia* I 20, 2.

⁵² Por. *ibidem*.

⁵³ Por. *ibidem*, I 20, 3.

⁵⁴ Por. Seneka: *Epistulae morales* 88, 30. Warto też zauważyć, że przeciwnieństwem łagodności jest dla Seneki nie surowość (bo to również cnota, a cnoty nigdy nie są sobie przeciwstawne), lecz okrucieństwo, czyli zaciekłość w wymierzaniu kar (por. Seneka: *De clementia* II 4, 1). Łagodności nie można utożsamiać też z litością, która cnotą nie jest, lecz chorobą duszy (por. *ibidem*, II 4, 4).

chcieli mieć to na własność⁵⁵. W mitycznym złotym wieku królestwa były rządzone przez mędrców, lecz wraz z wciśnięciem się występków przekształciły się w końcu w tyranie, potrzebujące ustanowienia praw⁵⁶.

Podstawą dobrych obyczajów w państwie jest, zdaniem filozofa, dobre prawo. Uważa on, że w państwach, w których są złe prawa, panują również złe obyczaje⁵⁷, przy czym dla Seneki dobre prawa to dzieło takich mędrców jak Solon, Likurg czy pitagorejczycy, Zaleukos i Charondas⁵⁸.

Seneka jest zdecydowanym przeciwnikiem tyranii. Wyraźnie widać to choćby wtedy, gdy pisze o Dionizjuszu Młodszym z Syrakuz. Opisuje ową słynną zatrąę wolności, sprawiedliwości i praworządności, podając, iż Dionizjusz był żądny tyrańskiego panowania jeszcze w tym czasie, kiedy wyjechał od niego Platon; był żądny życia jeszcze w tym czasie, kiedy już przebywał na wygnaniu. Jednych palił ogniem, drugich chłostał, jeszcze innym z powodu nawet najmniejszej obrazy kazał ścinać głowy, a do tego, chcąc nasycić swoją tyrańską lubieżność, przywołał gromadę mężczyzn i kobiet, by uprawiać gromadną rozpustę⁵⁹.

Tyran budzi w Senece wstręt. Jako kolejny przykład jego stosunku do tyranii mogą posłużyć wypowiedzi o ludzkim duchu. Mianowicie filozof terminem *animus* określa albo króla, gdy ten dba o cnotę i powierzone sobie ciało oraz gdy nie nakazuje mu niczego szpetnego, niczego hańbiącego, albo tyrana, gdy jest nieopanowany, pożądlivy i rozpieszczony, przez co przechodzi we wstrętne i złowieszcze określenie – staje się właśnie tyranem⁶⁰.

Zresztą Seneka poddaje krytyce nie tylko niewłaściwe postępowanie władców w stosunku do spraw wewnętrznych państwa, ale także ich poczynania w polityce zewnętrznej. Uważa, że wielu jest takich, którzy palą miasta, równają z ziemią wszystko,

⁵⁵ Por. Seneka: *Epistulae morales* 90, 3.

⁵⁶ Por. *ibidem*, 90, 5–6.

⁵⁷ Por. *ibidem*, 94, 38.

⁵⁸ Por. *ibidem*, 90, 6.

⁵⁹ Por. Seneka: *De consolatione ad Marciam* 17, 5.

⁶⁰ Por. Seneka: *Epistulae morales* 114, 24.

co przez liczne wieki było nie do zdobycia i całkiem bezpieczne, którzy wznoszą podobne do wzgórz wały, a podciągnięte do zdumiewającej wysokości mury obronne burzą taranami i innymi machinami oblężniczymi. Wielu jest takich, którzy pędzą przed sobą oddziały wojska, gwałtownie uderzają na tyły wroga i przejęci rzezią narodów docierają aż do wielkiego morza. Wszelako także oni zostają tą samą bronią podbici: aby pokonywać nieprzyjaciół, sami zostali pokonani przez swoją poządlivość. Nikt się nie oparł ich natarciu, lecz i oni sami nie oparli się próżności i okrucieństwu, przy czym wtedy, gdy zdawali się pędzić innych, sami byli pędzeni⁶¹. Jako przykład z historii służy Seneca w powyższych rozważaniach Aleksander Wielki. Podążył on poza granice znanego wówczas Grekom świata: żądny podbojów w Grecji, której zawdzięczał wykształcenie⁶², a potem na Wschodzie, aż poza ocean i samo słońce, chcąc zadać gwałt wręcz samej naturze⁶³. Wspomniany zostaje także Pompejusz, którego do zagranicznych i domowych wojen nie zachęcała ani cnota, ani rozum, ale szalona miłość do nieprawdziwej wielkości⁶⁴. Podobnie Seneka ocenia również Cezara, którego prowadziło pragnienie chwały i zaszczytów oraz brak miary w chęci wyniesienia się ponad innych⁶⁵.

W myśli politycznej Seneki zatem wyraźnie rysuje się nienawiść do samolubnego tyrana, krzywdzącego i swoich poddanych, i inne ludy (a przy tym także siebie) oraz jednoczesna akceptacja sprawiedliwego władcy, troszczącego się o dobro wspólne obywateli swego państwa⁶⁶.

⁶¹ Por. *ibidem*, 94, 61.

⁶² Warto dodać, iż w innym miejscu Seneka, nawiązując również do wykształcenia Aleksandra Wielkiego w dziedzinie geometrii, nazywa go nieszczęsnym, gdyż dzięki zdobytej wiedzy o małości ziemskiego globu zrozumiał, jak fałszywy obrał sobie przydomek, jako że nie można być wielkim na drobinie (por. *ibidem*, 91, 17).

⁶³ Por. *ibidem*, 94, 62–63. Warto przypomnieć, że słońce dla starożytnych Greków i Rzymian było bóstwem (por. np. P. Grimal: *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, przekład M. Bronarska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 126, 324; podobnie ocean – por. *ibidem*, s. 262).

⁶⁴ Por. Seneka: *Epistulae morales* 94, 64.

⁶⁵ Por. *ibidem*, 94, 66.

⁶⁶ Por. P. Grimal: *Seneka...*, s. 299.

Podsumowanie

Dla Seneki filozofa istotną cnotą dla funkcjonowania społeczności jest sprawiedliwość. Relacje międzyludzkie powinny być budowane na naturalnych zasadach rozumu. Człowiek bowiem jest w stanie osiągnąć mądrość i żyć cnotliwie. Cnota zaś od niczego nie zależy, nic jej nie może odmienić, jest niewzruszona i zahartowana na każdy przypadek, dlatego niepodobna jej ugiąć ani pokonać⁶⁷. Mędrzec nigdy nie będzie krzywdził drugiego człowieka, a gdy spotyka go krzywda, to i tak nie poniesie żadnej szkody, gdyż posiada cnotę – jedyne prawdziwe dobro. Niesprawiedliwość nie jest silniejsza od cnoty sprawiedliwości, więc mędrzec nie może doznać szkody⁶⁸. Warto zatem „przeżyć życie codzienne, a nawet życie publiczne, «filozoficznie»”⁶⁹: życie „filozoficzne” pociąga zaś za sobą służbę i troskę o życie wspólnoty⁷⁰.

Seneka pragnie, by władcami byli filozofowie, ostrzega jednak także, iż droga do wysokich godności jest trudna, a one są małe w stosunku do jedynej prawdziwej wartości, którą stanowi cnota. Władcy mogą się zabezpieczyć przed czekającymi ich odmianami losu przez sprawiedliwość, łagodność i inne cnoty. Dzięki sprawiedliwemu władcy kraj obfituje we wszelkie dobra. Dobry władca usuwa zagrożenia, daje swemu ludowi poczucie bezpieczeństwa i najwyższą postać wolności. Władca ma prawie boską moc, co staje się widoczne, gdy chroni całe narody. Seneka bowiem takiego władcę, największego i najlepszego w państwie, stawia na pierwszym miejscu zaraz po bogach, którzy zresztą decydują o tym, kto ma sprawować najwyższą władzę w państwie. Władca jest opiekunem i ostoją państwa, poddani zaś kochają go bardziej niż własną rodzinę. Dlatego każdy poddany pragnie oddalić od panującego wszelkie nieszczęście i oddaje mu cześć niemal boską.

⁶⁷ Por. Seneka: *De constantia sapientis* 5, 4.

⁶⁸ Por. *ibidem*, 7, 2.

⁶⁹ P. Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe...*, s. 269.

⁷⁰ Por. *ibidem*, s. 302.

Władca nie powinien się kierować żądzą, nierozwagą, a także naśladować złych wzorów pozostawionych przez okrutnych względem swoich obywateli poprzedników. To zapewnia państwu trwałość i jedność. Gniewliwy król jest w stanie ciągłego zagrożenia, nawet przez chwilę nie będąc wolny od lęku: tyle musi się lękać, ile sam zapragnął, by się go lękano. Konieczne jest wzajemne bezpieczeństwo władcy i poddanych. Ci, którzy innym przysporzyli nieszczęść, sami też odczuwają działanie swojej zgubnej siły, którą szkodzili innym.

Sprawiedliwość władcy przejawia się również wtedy, gdy występuje on w roli sędziego. Człowiek osądzony przez władcę, jeżeli jest winny, powinien poddać się wyrokowi sprawiedliwości; jeżeli zaś jest niewinny, powinien poddać się wyrokowi losu. Stwierdzenie to jednak nie oznacza pochwały niesprawiedliwości: nikt nie może się uszczęśliwić poprzez cudze nieszczęście. Seneka akcentuje przede wszystkim, by panujący, nawet jeśli za własną krzywdę wymierza karę, nie był zbyt łatwowierny, ale dokładnie szukał prawdy i sprzyjał stronie niewinnej. Obok sprawiedliwości władcy Seneka stawia również łagodność (*clementia*): nie ma bowiem większego tytułu do sławy niż to, kiedy panujący, mimo zniewagi, nie wymierza kary.