

KRYSTYNA STAWECKA

VIRTUS JAKO IDEAŁ ŻYCIOWY W PIŚMIENICTWIE PRZEDCYCEROŃSKIM

Ogromna rola wychowawcza ideału życia surowego, poddanego ostrej, podporządkowanej służbie społecznej dyscyplinie, ideału, który najwyżej stawiał dobro państwa — tak zazwyczaj rozumie się pojęcie virtus — fascynowała ludzi wszystkich czasów, do czego bez wątpienia przyczynił się także fakt, że naród, któremu przypisywano powszechne praktykowanie takiego wzoru życia, doszedł do wielkiej potęgi politycznej. Na temat virtus istnieje dość obfita literatura. Mieszczą się w niej zarówno prace poświęcone wyłącznie temu problemowi, jak i rozprawki lub komentarze poruszające go przy okazji, niejako marginalnie¹. Wydaje się jednak, że w dotychczasowych badaniach dość powierzchownie potraktowano sprawę virtus w starej łacinie względnie omawiano ją stosując zazwyczaj aprioryczne założenie, że wszystko, co istnieje w czasach przedcycerońskich, zasługuje na epitet „starorzymski”. Wynikały z tego pewne niejasności w konfrontacji z tekstami, ponieważ wczesnołacińskie piśmiennictwo składa się w znacznym stopniu z przeróbek dzieł literatury greckiej, przepojonej, jak wiadomo, różnego rodzaju popularną filozofią, co z kolei musiało znaleźć swe odbicie w utworach pisarzy łacińskich². Widać to wyraźnie właśnie na przykładzie virtus, która nawet w komedii plautyńskiej wykazuje ślady znaczeń filozoficznych³. Dla istniejących badań nad virtus charakterystyczny jest artykuł Büchnera⁴. Autor dąży w nim do wydobycia „czystych” elementów starorzymskich, będących w opozycji do elementu greckiego, który ma być synonimem znaczenia filozoficznego virtus. Takie znaczenie virtus, zdaniem Büchnera, pojawia się dopiero u Lucyliusza⁵. Wprowadzie Omme

¹ Najpełniejsza analiza semantyczna virtus dokonana została przez A. N. Omme van, *Virtus. Een semantiese studie*, Utrecht 1946, s. 122.

² Por. P. R. Coleman - Norton, *Philosophical Aspects of Early Roman Drama*, „Classical Philology”, 31 (1936) 320—337.

³ Por. Omme, op. cit., s. 89 nn.; K. Stawicka, *Spuren der philosophischen Virtus in den Komödien von Plautus*, „Eos” [w druku].

⁴ K. Büchner, *Altrömische und Horazische Virtus*, „Die Antike”, 15 (1939), przedrukowane z uzupełnieniami [W:] *Studien zur röm. Literatur*, Bd. III, Wiesbaden 1962, s. 1—22.

⁵ L. c., s. 10 n.

zwrócił już uwagę na wczesne ślady powiązania virtus z grecką ἀρετή⁶, jednakże i jego rozprawka wymaga uzupełnień. Przy analizie tekstów archaicznej literatury łacińskiej trzeba mieć na myśli filozofujący charakter ich wzorów greckich oraz liczyć się z właściwościami tej popularnej, eklektycznej⁷ filozofii. Zmusza to niekiedy do postawienia znaku zapytania przy „rzymskości” przekazywanych przez tę literaturę pouczeń, choćby nawet opatrzone były zawsze modną w Rzymie etykietką „mores maiorum”. Dotyczy to także pojęcia virtus, jeżeli spróbujemy potraktować je w oderwaniu od wypowiedzi Cycerona i innych pisarzy późniejszych, a poprzestaniemy na badaniu zapisów z epoki przedcycerońskiej. Między Liwiuszem Andronikiem a Cyceronem rozciąga się okres ponad półtora wieku trwającej działalności różnych pisarzy, zwłaszcza poetów, którzy korzystali z różnych wzorów greckich, a z czasem i rodzimych. Z okresu tego, jak wiadomo, doszło do nas niewiele tekstów i fakt ten mógłby usprawiedliwić szukanie rozwiązań i komentarzy w odpowiednich wypowiedziach Cycerona. Jednakże ludzie piszący po łacinie w w. III i II (często nie będący rdzennymi obywatelami Rzymu) nie mieli jeszcze tej świadomości narodowej, którą posiadać będzie Cicerone, wychowanek epoki silnie podkreślającej wartości rodzime⁸. Wyniknie stąd pewien chaos semantyczny i leksykalny, towarzyszący powstałej nagle literaturze rzymskiej, która od razu osiągnęła szeroko zakrojony stopień rozwoju. Doskonały przykład zamieszania znaczeń możemy obserwować na przykładzie słowa virtus, które obok znaczeń jednoaspektowych, np. męstwo, siła, moc, występuje teraz na oznaczenie wartości nadrzędnej, zsumowującej w sobie cechy właściwej postawy życiowej. Świadectwa pisane okresu przedcycerońskiego nie pozwalają jednak na stworzenie jednolitej koncepcji tak rozumianej virtus, a tym bardziej na wyszukiwanie w niej elementów „czysto” rzymskich, owej znanej z literatury późniejszej virtus Romana. Dzieje się tak, ponieważ wzory greckie tych zabytków piśmiennictwa przekazywały różne aspekty spopularyzowanej, filozoficznej ἀρετή. Wykaże to analiza tekstów, przy której należy zwrócić uwagę na użyte sformułowania oraz na szerszy kontekst wypowiedzi. Konkretyzacja virtus w człowieku wyrażona jest, jak wiadomo, przy pomocy określenia vir bonus, stąd też trzeba tu wziąć pod uwagę te miejsca, w których pojęcie vir bonus jest wyróżnikiem pełnej, określonej postawy życiowej, a nie oznacza pojedynczych zalet szczegółowych, takich jak odwaga, bo-

⁶ Op. cit., s. 49 nn., 83 n.

⁷ Na temat eklektycznego charakteru tej filozofii por. np. Überweg - Prächter, *Die Philosophie der Altertum*, Berlin 1926, s. 405 n.

⁸ Pcr. Cic., *De orat.*, II, 1. 4.

gactwo, pochodzenie społeczne czy przynależność polityczna⁹. Podobnie analizując virtus w znaczeniu wartości nadrzędnej, ideału moralnego pominiemy jego znaczenia jednoaspektowe, tj. odwagę, potęgę czy w ogóle wartość¹⁰. Analiza słowa virtus, w podanym znaczeniu w połączeniu z analizą podobnego odcienia znaczeń w określeniu vir bonus, może dopiero pozwolić na wydobycie istoty tego pojęcia u poszczególnych pisarzy omawianego okresu oraz na ewentualne ustawienie go na tle filozoficznej myśli greckiej, co ma być przedmiotem podjętych badań. Wyniknie z tego próba wyjaśnienia genezy pojęcia virtus Romana, co dojdzie do głosu w zakończeniu rozważań.

Niejednolita koncepcja virtus daje się zauważyć przede wszystkim w tekstach inskrypcyjnych, pochodzących ze sławnych elogiów Scypionów. Na temat tej koncepcji wypowiada się Earl przy okazji badań nad Plautem. Ideał, kryjący się pod pojęciem virtus ma tu oznaczać wybijanie się jednostki w służbie dla państwa, i to nie tylko przez odwagę, lecz także przez właściwe wypełnianie obowiązków. W ten sposób postępują boni i za to spotyka ich sława¹¹. Tak rozumiana virtus ma występować również u Plauta, Enniusza i Katona. Pozostawiając na razie na uboczu wymienionych autorów spróbujmy poddać analizie elogia Scypionów. Pochodzą one, jak wiadomo, z różnych i nie dających się ściśle określić lat. Najciekawsze może elogium Barbata¹² (konsul z r. 298, cenzor z r. 290) powstało zapewne po r. 200¹³. Suche wyliczenie urzędów sprawowanych przez Scypiona (w. 4) oraz jego podbojów wojennych (w. 5-6) dodane zostało do niezwykle interesującej pochwały ogólnej:

[...] fortis vir sapiensque
 Quoius forma virtutei parisuma fuit,
 (w. 2-3)

Ernout, komentując te wiersze¹⁴, uznaje zwrot pierwszy: fortis vir sapiensque, za odpowiednik greckiego καλὸς καὶ ἀγαθός, a pochwałę urody (forma), obcą dla starych Rzymian, wiąże z wpływami hellenizmu, co ma być jeszcze jednym dowodem na późne powstanie tej inskrypcji. Wydaje się jednak, że odpowiednikiem greckiej καλοκαγαθία

⁹ Szczegółowe omówienie znaczeń terminu vir bonus zob. T. Sinko, *De Romanorum viro bono*, Rozprawy AU Wydz. Filol., s. II, t. XXI (37), Kraków 1904, s. 251-300.

¹⁰ Por. przypis 1.

¹¹ D. C. Earl, *Political Terminology in Plautus*, „Historia”, 9 (1960) 238.

¹² CIL I 2, 7; A. Ernout, *Recueil de textes latins archaïques*, Paris 1957, s. 12.

¹³ Por. Ernout, op. cit., s. 12 n.

¹⁴ Ibid., s. 13-14.

jest raczej zwrot: *quouis forma virtutei parisuma fuit*, jak to przekonująco udowadnia Sinko¹⁵, natomiast określenie pierwsze odnosi się do pojęcia *vir bonus*, które pod wpływem greckim zaczęto wiązać z przymiotnikiem *sapiens*¹⁶. Przyjmując interpretację Sinki, nie będziemy chyba w błędzie, jeżeli potraktujemy te dwa określenia łącznie i uznamy epitety *fortis vir sapiensque* (= *bonus vir sapiensque*)¹⁷ za pewnego rodzaju wyjaśnienie, czym jest owa *virtus*, czyli realizowany przez zmarłego ideał postawy życiowej, który miały być odpowiednikiem greckiego ἀγαθός. Sądząc z kontekstu, mówiącego o służbie zmarłego dla państwa, należałoby chyba pod określeniem *vir bonus* rozumieć przede wszystkim człowieka oddanego sprawom państwowym¹⁸. Co jednak kryje się pod epitetem *sapiens*? Na to pytanie odpowiada Earl¹⁹, twierdząc, że *sapientia* w Rzymie = praktyczna, polityczna mądrość, tak potrzebna w działalności publicznej. Podobne znaczenie wyrazu *sapientia* zostało wcześniej gruntownie omówione w artykule Homeyer²⁰. Jednakże polityczna mądrość może przecież oznaczać zarówno jakieś wybitne dane naturalne, jak i połączone z nimi elementy wykształcenia typu prawno-retorycznego. Ślady takiego właśnie znaczenia przymiotnika *sapiens* i rzeczownika *sapientia* spotyka się w literaturze archaicznej²¹, na co także zwraca uwagę Homeyer²². Powiązanie pojęcia *vir bonus* z elementem wiedzy potrzebnej do sprawowania funkcji państwowych jest, jak słusznie zauważa Sinko²³, rzymską adaptacją greckiego ideału sofistycznego ἀνὴρ πολιτικός czy σοφός. Obserwacje Sinki ilustrowane są encyklopedyczną działalnością Katona, jak również jego sławnymi definicjami mówcy i rolnika. Elogium Barbata, jak wspomniano, powstało zapewne około r. 200, nie popełnimy więc anachronizmu zestawiając je z pouczeniami Katona, osobistości znanej jako konserwatysta. Jeżeli jednak epitet *sapiens* oznaczałby nie tylko wybitne talenty polityczne, ale i sumę wiadomości niezbędnych do ich dobrego użytkowania, wówczas i *virtus*, jako pojęcie nadrzędne, byłaby po-

15 L. c., s. 259 n.

16 Por. *ibid.*, s. 258.

17 Por. Sinko, *ibid.*, s. 258.

18 Por. Sinko, l. c., s. 263.

19 L. c., s. 241.

20 H. Homeyer, *Zur Bedeutungsgeschichte von „Sapientia”, „Antiquité Classique”, 25 (1961) 301—318.*

21 Zob. Ennius, *Ann.*, w. 272 nn.:

Pellit e medio sapientia, vi geritur res
 Sperritur orator bonus, horridus miles amator.
 Haud doctis dictis certantes sed maledictis
 Miscent inter sese inimicitias agitantes.

22 L. c., s. 302—303.

23 L. c., s. 266.

łączona z jakimiś elementami wykształcenia. Wyraźny związek *virtus* z wykształceniem spotkamy jednak dopiero w IV księdze *Retoryki ad Herennium*, gdzie czytamy: „[...] neque homo indoctus, quamvis sit ingeniosus, ad virtutem potest pervenire. «Hoc probabilius factum est quod magis est veri simile non posse virtutem sine doctrina comparari, quoniam ne equus quidem indomitus idoneus possit esse»” (46, 59), a dalej: „[...] si [quis] virtutis et artium quae virtutis magistrae sunt egebit, quo magis ceteris rebus erit copiosus et inlustris et expectatus, eo vehementius derisus et contemptus ex omni conventu honorum eicietur” (47, 60). Jak wynika z powyższego, omawiana interpretacja wyrazu *sapiens*, a co za tym idzie i *virtus*, byłaby dość prawdopodobna, chociaż można ją wprowadzić jedynie na prawach hipotezy.

Zarówno problem mądrości (tym razem *sapientia*), jak i najwyższego stopnia doskonałości określonego słowem *virtus* powraca w dużo młodszym elogium, poświęconym pamięci Scypiona, brata Gnejusza Scypiona o przydomku *Hispanus* (CIL I, 2, 11), powstałym w czasach poety Akcjusza:

Magna sapientia multasque virtutes
 Aetate quom parva posidet hoc saxsum.
 Quoiei vita defecit, non honos honore.
 Is hic situs quei nunquam victus est virtutei.

Elogium to, wykazujące pewne pretensje literackie²⁴, zawiera słowo *virtus* powtórzone dwukrotnie w różnych znaczeniach. Pluralis w wierszu pierwszym należy rozumieć jako wielkie, wybitne czyny²⁵, mieliśmy więc w wierszu pierwszym zaakcentowane te same elementy, co w elogium *Barbata*. *Sapientia* odpowiada użytemu tam przymiotnikowi *sapiens*, natomiast *virtutes*, to nic innego jak czyny, których dokonać może jedynie *vir fortis* (= *vir bonus*) — oddany służbie państwowej obywatel. Wiersz trzeci, który według Ernouta²⁶ należałoby tak rozumieć: *cui non honos (scil. honestas morum) defecit honore[m] (scil. fecit ut non adipisceretur honorem)*, z literackiego punktu widzenia zawiera igraszkę podwójnego znaczenia słowa *honos*. Dodaje on nam motyw czystości obyczajów i związanych z tym zaszczytów (por. w. 6: *ne quairatis honore quei minus sit mand[atu]s*). Cóż zatem będzie oznaczała *virtus* w wierszu czwartym, użyta w lokatiwie? Ernout²⁷ tłumaczy to miejsce „sous

²⁴ Por. Ernout, op. cit., s. 19.

²⁵ Zob. Büchner, l. c., s. 6—7; 9—10. Por. także epitafium M. Scypiona Hiszpańskiego (praetor peregrinus z r. 139), gdzie czytamy: *virtutes generis meis moribus accumulavi* (CIL I, 2, 15, w. 1).

²⁶ Op. cit., s. 20.

²⁷ Ibid.

le rapport de la vertu” i istotnie może tu chodzić o ową najwyższą doskonałość jednostki, jej doskonałość moralną. Nieznany autor epitafium stwierdzając, że zmarły nigdy nie został zwyciężony na tym właśnie polu, informuje nas równocześnie w jakimś stopniu, czym jest owa doskonałość, czyli virtus. Nie będziemy chyba w błędzie, jeżeli temu pojęciu spróbujemy podporządkować wyżej zamieszczone pochwały: sapientia (= mądrość i być może wykształcenie polityczne), multae virtutes (= czyny viri fortis), honos (= honestas morum) i honos (= zaszczyt). Powstałaby wtedy, w przeciwieństwie do greckiej kalki w sformułowaniu z elogium Barbata, dość wyraźna koncepcja virtus jako ideału postawy życiowej męża stanu. Pora wrócić do cytowanej na początku interpretacji Earla. Akcentowany przez autora moment wybijania się jednostki, najwyraźniej doszły do głosu w nie omawianym tu ze względu na brak terminu virtus elogium syna Barbata (CIL I, 2, 8 b, por. w. 1-2: *Honc oino ploirume consentiunt Romai duonoro optumo fuisse viro*), zresztą zupełnie zrozumiały w pochwałach członków wybitnego rodu²⁸, może być uznany za element dodatkowy, niejako za skutek realizacji virtus, niemniej nie jest chyba istotnym wyróżnikiem tego pojęcia. *Conditio sine qua non* idealnej realizacji virtus zdaje się stanowić postawa czynna, przy której dopiero znajdują zastosowanie podnoszone w różny sposób przez oba elogia fortitudo i sapientia. Taka virtus actiosa, przypominająca — być może — filozoficzne stoickie koncepcje, da się więc zauważyć w obu omawianych epitafiach, jakkolwiek epitafium Barbata jest w tym względzie mało precyzyjne. Dostarcza nam ono jednak ciekawego przykładu zastosowania słów forma i virtus dla odwołania pojęcia greckiej *καλοκαγαθία*. Pochwała rzymskiego męża stanu jako człowieka w pełni doskonałego, harmonijnie „pięknego” zewnętrznie i moralnie, świadczy o wpływie filozoficznej myśli greckiej, niezależnie od tego, jakie ideały będziemy próbowali podstawić pod pojęcie virtus i jak je ocenimy od strony ich genezy.

Słowo virtus pojawia się jeszcze w elogium Scypiona zmarłego około r. 170 (CIL I, 2, 10):

Mors perfecit tua ut essent omnia brevia,
 Honos fama virtusque, gloria atque ingenium.
 Quibus sei in longa licuisset tibe utier vita,
 Facile facteis superases gloriam maiorum.

(w. 2—5)

²⁸ Por. CIL I, 2, 15 b:

Maiorum optenui laudem, ut sibi me esse creatum
 Laetentur: stirpem nobilitavit honor.

(w. 3—4)

Interesujący nas wiersz trzeci kładzie akcent na element zdobytej sławy; wyrazy honos, fama, gloria, niezależnie od różnych drobnych odchyleń znaczeniowych²⁹, funkcjonując nagromadzeniem, mają właściwie takie zadanie. Obok w układzie paralelnym występuje tu pojęcie virtus i ingenium. Jeżeli przez ingenium rozumielibyśmy, najogólniej biorąc, przyrodzone zdolności i wartości zmarłego, wówczas virtus mogłaby oznaczać jego wartość osobistą, niejako wypracowaną. Takie użycie virtus dałoby się chyba zestawić ze znanym, sprawiającym tyle kłopotu tłumaczom i komentatorom miejscem z *Rolnictwa* Katona: „Patrem familiae villam rusticam bene aedificatam habere expedit[...]. uti lubeat caritatem expectare: et rei et virtuti et gloriae erit” (*Agr.*, 3,2)³⁰. Urywek ten można by tłumaczyć w uproszczeniu: „[Zapobiegliwa gospodarka] przysporzy majątku, podniesie wartość osobistą człowieka, zyska mu uznanie”. Dziełko Katona nie jest zapewne zbyt oddalone w czasie od napisu, który powstał przecież po śmierci Scypiona (ok. r. 170), stąd nie byłoby dziwne podobieństwo znaczenia virtus jako jakiejś osobistej wartości wypracowanej, „cnoty”, co znajdzie potem potwierdzenie w przykładach z *Rhetorica ad Herennium*³¹. Pewne połączenie dwóch spośród zauważonych dotąd właściwości virtus, tj. postawa czynna oraz osobisty wysiłek, tym razem postawiony wyraźnie na płaszczyźnie obyczajowo-etycznej, dadzą się zauważyć w kilku miejscach literatury archaicznej. I tak czytamy we fragmencie *Tarentilli* Newiusza:

Primum ad virtutem ut redeatis, abeatis ab ignavia,
 Domi patres patriam ut colatis potius quam peregri probra
 (w. 92–93)

Przeciwstawienie virtus i ignavia³² zostało tu pogłębione w wierszu następnym przez podobne zestawienie dwóch postaw: spełniania obowiązku wobec ojczyzny i społeczeństwa oraz oddawania się zajęciom haniebnym. Takie znaczenie virtus jeszcze wyraźniej zostało zaakcentowane u Plauta w komedii *Trinummus* (w. 643 nn.)³³, a zdaniem Omme'a³⁴, będzie

²⁹ Próba wyjaśnienia znaczeń terminów fama i gloria, zob. Earl, l. c., s. 239 n.

³⁰ Por. Büchner, l. c., s. 3; St. Łoś (tłum.), Kato, *O gospodarstwie wiejskim*, Wrocław 1956, s. 17, przyp. 5; W. D. Hooper (tłum.), Cato et Varro, *De re rustica*, Harvard 1960 tłumaczy to miejsce: „his self-respect”.

³¹ *Ror.* IV, 22, 31: „Alexander Macedo summo labore animum ad virtutem a pueritia confirmavit”. *Ibid.* 25, 34: „Africano virtutem industria, virtus gloriam [...] comparavit”.

³² Por. *Rhet. ad Her.*, IV, 44, 57: „[...] et cum possis cum summa virtute et honore pro patria interire, malle per dedecus et ignaviam vivere”.

³³ Por. Omme, op. cit., s. 89 n. Na temat greckich genealogii tych sformułowań u Plauta zob. Earl, l. c., s. 236.

³⁴ *Ibid.*

to czysto filozoficzne przeciwstawienie pojęć ἀρετή—ἡδονή. Właściwy odpowiednik greckiej ἡδονή, łacińska voluptas pojawi się w przypisywanej Appiuszowi gnomie:

perit voluptas, virtus immortalis est.

(Sent., 316)

a także w jednym z fragmentów mów Katona (Frg. 141, *Dissuasio ne lex Orchia derogaretur* — ok. r. 181). Kato przeciwstawia czyny, jakie dyktuje virtus haniebnemu postępowaniu, doradzanemu przez voluptas, zdradzając się i w tym miejscu ze znajomością greckiej nauki³⁵.

Virtus rozumiana jako energia życiowa, realizująca się w postawie czynnej wobec społeczeństwa, a równocześnie krępująca swawolę jednostki znajdzie najpełniejszy wyraz w sławnym fragmencie Lucyliusza (w. 1326—1338). Zwrócona do Albina charakterystyka virtus doczekała się wielu bardzo różnych interpretacji, których chronologia jest ciekawa. I tak, np. Müller³⁶ twierdzi, że jest to „vere Romana definitio virtutis”, oczywiście bardzo daleka od greckiej filozofii. W komentarzu Marxa³⁷ spotykamy już jednak zestawienia z paralelnymi miejscami Euripidesa i innych Greków, a także informację, że w dwóch ostatnich wierszach (tj. 1337—1338) można zauważyć ślady nauki Panecjusza. Dalej jeszcze posuwa się Büchner³⁸, uznając ten fragment za pierwszy ślad wpływu greckiej ἀρετή, powstałego w kręgu Scypionów. Naczelna tendencja doszukiwania się w pojęciu virtus ideałów starorzymskich skłania uczonego do osłabienia filozoficznej wymowy omawianego tekstu — razi tu np. Büchnera pominięcie problemu szczęścia, tak istotnego dla filozofii greckiej czy pominięcie systematyki filozoficznej. Rozważania uczonego z kolei podejmuje Omme³⁹, próbując jakoś pogodzić wpływ ἀρετή z pojęciem starorzymskiej virtus. W trzech pierwszych pouczeniach Lucyliusza widzi Omme omówienie trzech cnót: σοφία (w. 1326—1330), σωφροσύνη (w. 1331—1333), δικαιοσύνη (w. 1334—1336), natomiast w wierszach ostatnich, tj. tych, w których Marx odkrywa naukę Panecjusza, Omme dostrzega typowo rzymskie pojęcie cnoty jako zdolności do poświęceń i zasług wobec ojczyzny. Jeżeli jednak, pamiętając o wczesnych kontaktach grecko-rzymskich, zrezygnujemy z antytezy: starorzymski — grecki (= filozoficzny), a dalej, mając na uwadze literacki charakter Lu-

³⁵ Np. por. L. Sternbach, *Cato der ältere u. dessen Verhältniss zu den Griechen*, „Anzeiger der Krakauer Akademie”, vom 9 Dec. 1898.

³⁶ *Lucilii Fragmenta* emend. et adnot. L. Müller, Leipzig 1872, s. 273.

³⁷ *C. Lucilii Carminum reliquiae* rec. enar. F. Marx, Lipsiae 1904, v. 2, s. 425.

³⁸ L. c., s. 11.

³⁹ Op. cit., s. 84.

cyliuszowej wypowiedzi, nie będziemy się spodziewać pełnego teoretycznego traktatu, a jedynie dość popularnych pouczeń praktycznych, ocena nasza musi wypaść inaczej. Virtus u Lucyliusza, jak starostoicka ἀρετή jest jedna i niepodzielna⁴⁰. Repetycja słowa virtus, tak krytykowana przez komentatorów⁴¹, zapewne to właśnie przekonanie ma wpoić czytelnikom. Nie widzę powodów, aby fakt ten rozumieć jako przeciwstawianie jednolitej virtus rzymskiej rozbudowanej systematycy cnót u filozofów stoickich, do czego zmierza Büchner⁴². W nauce stoików akcentowano przecież jedność i niepodzielność cnoty, która przejawiając się w różnych okolicznościach życiowych otrzymywała dopiero nazwy szczegółowe. Opisane przez Lucyliusza różne przejawy virtus zgodne są jak najściślej ze stoicką etyką, co zauważymy zestawiając poruszone przez poetę problemy. Wyglądają one następująco: 1. właściwe rozpoznanie wartości rzeczy (w. 1326—1330) i w związku z tym 2. zalecenie umiaru w stosunku do spraw majątkowych (w. 1331—1332), 3. podział ludzi na dobrych i złych (w. 1334—1336) i związane z tym wskazówki „towarzyskie”,⁴³ 4. stopniowanie obowiązków społecznych: ojczyzna, bliscy, dobro własne (w. 1337—1338). Poza wyliczeniem pozostało jedynie zalecenie szacunku dla godności (w. 1333) — podstawowa zasada wychowawcza, być może szczególnie bliska mentalności rzymskiej, niemniej zbyt powszechna, ażeby przeprowadzać badania nad jej pochodzeniem. Problem pierwszy to nic innego jak spopularyzowane rozwinięcie podstawowej definicji stoickiej: ἀρετή μία. ἐπιστέμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν.⁴⁴ Pojęcie wiedzy ἐπιστέμη zostaje tu właściwie wyrażone przy pomocy dwóch czasowników łacińskich, powtarzających się parokrotnie. Są nimi scire i posse (potesse):

Virtus, Albine, est, pretium persolvere verum
 quis in versamur, quis vivimus rebus potesse
 virtus est, homini scire id quod quaeque habeat res,
 quae bona, quae mala item, quid inutile, turpe, inhonestum,
 virtus quaerendae finem re scire modumque
 virtus divitiis pretium persolvere posse
 (w. 1326—1331)

⁴⁰ Por. *Stoic. Vet. Frg.*, III, s. 60, 256. „ὁ Ἀρίστων [...] τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔθετο μίαν, ἐπιστέμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν [...]” por. *ibid.* I, s. 86, 376; s. 90, 406.

⁴¹ Por. Marx, l. c., Büchner, l. c.

⁴² *l. c.*

⁴³ Por. Plaut., *Bacch.*, w. 659—661:

pectus quoi sapit
 Bonus sit bonis
 Malus sit malis.

⁴⁴ *Stoic. Vet. Frg.*, I, 85, 374; III, 60, 256; por. przypis 40.

Czasownik *scire* akcentuje jak gdyby teoretyczną stronę wiedzy o rzeczach, *posse* może odnosić się do racjonalnej postawy człowieka, realizującego tę wiedzę w życiu praktycznym. Ten racjonalizm w pojmowaniu *virtus* jest na pewno elementem filozofii stoickiej. Podobnie zgodne z nauką tej filozofii jest wprowadzenie bezkompromisowego podziału ludzi na dobrych i złych (stoickie: *σπουδαῖοι* i *φᾶλλοι*), jak również akcentowanie etyki społecznej, o czym mowa w ostatnich wierszach Lucyliuszowego urywka⁴⁵. Człowiek, który ukształtowałby swe życie według zaleceń rzymskiego poety, odpowiadałby bez wątpienia popularnie rozumianemu ideałowi stoickiego mędrca. Nie należy się dziwić, że taką właśnie filozoficzną koncepcję *virtus* pozostawił nam po sobie Lucyliusz, poeta obracający się w kręgu „salonu” Scypionów, a tym samym nieobcy naukom Panecjusza. Dla pełni obrazu trzeba jeszcze zwrócić uwagę na określenie *vir bonus* u Lucyliusza. Oprócz wspomnianego już podziału ludzi na dobrych i złych, zawartego we fragmencie o *virtus*, interesują nas dwie wypowiedzi. Pierwsza odnosi się do utartego już w tym czasie użycia terminu *vir bonus* dla oznaczenia kandydata na urząd (w. 1233—1234)⁴⁶. Pojęcie *vir bonus* obejmuje nie tylko zalety osobiste kandydata. Kojarzy się z nim postawa człowieka zaangażowanego w życie polityczno-społeczne. Fragment drugi zwraca uwagę na stałość charakteru jako na cechę właściwą „mężowi dobremu”:

— — — in bonis porro est viris.
 si irati seu cui propitii sunt, uti diu [tuis]
 eadem [de eodem] una maneant in sententia⁴⁷.
 (w. 928—930)

Sinko⁴⁸ dostrzega tu podobieństwa do stoickiego mędrca, niemniej podkreśla, że jeszcze nie ma mowy o takim rozumieniu omawianego urywka. Wydaje się, że przyjmując filozoficzną interpretację *virtus* u Lucyliusza, nie możemy się dziwić, gdy człowiek posiadający *virtus*, tj. *vir bonus* przypominać będzie także i w rysach szczegółowych stoicki ideał mędrca. A więc *constantia viri boni* (= *constantia sapientis*) byłaby problemem wcześniej rozważanym i wcześniej poświadczonym w literaturze łacińskiej.

⁴⁵ Por. Marx, op. cit., s. 427. (Podkreślenia w cytatach pochodzą od autora artykułu).

⁴⁶ Por. Sinko, l. c., s. 265.

⁴⁷ Por. Plaut., *Poen.* w. 635—636:

malo si quid bene facias, id beneficium interit;
 Bono si quid male facias, aetatem expetit.

⁴⁸ Ibid.

Z dużą dozą prawdopodobieństwa można przypuszczać, że słowo *virtus* musiało wiele razy występować u „ojca” Enniusza. W zachowanych fragmentach jego puścizny poetyckiej pojawia się to słowo sześciokrotnie, przy czym cztery użycia pochodzą z *Annales*. Te urywki z *Annales*, w których spotyka się *virtus*, o ile można sądzić, odnoszą się zasadniczo do różnych sytuacji wojennych, stąd *virtus* należy tam tłumaczyć „męstwo”, „odwaga” (*Ann.*, w. 200—207, 347, 537, 587). Takie tłumaczenie pozostaje w sprzeczności z interpretacją Earla, rozumiejącego tu *virtus* jako ideał wybiecia się jednostki w służbie państwa⁴⁹. Wydaje się, że zarówno w odniesieniu do *virtus* z mowy Pyrrusa w *Annales*, jak i do *virtus* Romana z fragmentu Klaudiusza Kwadrigariusza⁵⁰ słuszne są dociekania semantyczne Omme’a dostrzegającego w obu wypadkach elementy prestiżowe w znaczeniu *virtus*⁵¹. Tak czy inaczej fragmenty z *Annales* Enniusza nie upoważniają do doszukiwania się pod terminem *virtus* jakichś znaczeń szerszych, tj. ideału postawy życiowej. Podobnie urywek z tragedii *Hectoris lutra* (w. 223—224)⁵² mówi o *virtus* jako o ślepej odwadze, przeciwstawiając ją pojęciu *ius*. Pewne pogłębienie znaczenia *virtus* spotyka się u Enniusza we fragmencie z tragedii *Phoenix*:

Sed virum vera virtute vivere animatum addecet,
Fortiterque innoxium orare adversum adversarios.
Ea libertas est, qui pectus purum et firmum gestitat:
Aliae res obnoxiosae nocte in obscura latent.
(*Rib.*, w. 257—260)

Owa *virtus vera*, która ma się okazywać w obronie niewinnych, jest czymś więcej niż zwykłą odwagą, stanowiąc rodzaj społecznego, moralnego zaangażowania się jednostki. Jest ona bliska stoickiej ἀρετή, co potwierdza związek jej z zagadnieniem wolności człowieka — *libertas*, wolności, którą posiada jedynie mędrzec (*qui pectus purum et firmum gestitat*)⁵³. A zatem i u Enniusza da się zauważyć ślad stoickiej nauki o *virtus*. Z określeń *bonus (vir)* zasługują u naszego autora na uwagę dwa miejsca. W *Annales* czytamy:

⁴⁹ L. c., 238.

⁵⁰ *Frg.* 10 b.

⁵¹ *Op. cit.*, s. 23—24; 39.

⁵² *Melius est virtute ius: nam saepe virtutem mali*

Nanciscuntur: ius atque aecum se a malis spernit procul.

⁵³ *Por. np.* zdanie Zenona: „[...] πάλιν ἐν τῇ πολιτείᾳ παριστάντα πολίτας καὶ φίλους καὶ οἰκείους καὶ ἐλευθέρους τοὺς σπουδαίους μόνον” (*Stoic. Vet. Frg.*, I, s. 54, 222; *por. ibid.* III, s. 86, 355; s. 88, 362 nn.).

Non possunt mussare boni qui famam
Nixi militiae multo peperere labore

(w. 426—427)

Sinko, interpretując ten fragment, akcentuje nieugiętą postawę mężów oddanych służbie dla państwa⁵⁴. Ta nieugiętość może, ale nie musi mieć głębszego filozoficznego podłoża. Fragment drugi z tragedii *Telamo* zawiera epikurejskie pouczenia odnoszące się do obojętności bogów na sprawy ludzkie. Wspomniany przy tym podział ludzi na dobrych i złych (w. 355) nie wnosi nic szczególnego do pojęcia bonus, jakkolwiek chodzi tu wyraźnie o dobro i zło moralne, co zasługuje na podkreślenie. Szczątkowy stan puścizny literackiej Enniusza nie pozwala na żadne uogólnienia, niemniej zastanawiający jest fakt, że zarówno pogłębiona filozoficznie *virtus*, jak i znajdujący się w filozoficznym kontekście przymiotnik *bonus* pochodzą nie z oryginalnego dzieła poety, jakim było *Annales*, lecz z tragedii, stanowiących przecież przeróbki sztuk greckich.

Omawiając wpływ ἀρετή na *virtus* Omme zwraca uwagę na inne miejsca z tragediopisarzy rzymskich, gdzie *virtus* na pewno stanowi odpowiednik greckiej ἀρετή⁵⁵. Dla nas jednak ważne są tylko te fragmenty, w których *virtus* odpowiada ἀρετή filozoficznej, bo jedynie wtedy ma znaczenie ideału nadrzędnego. I tak, spośród fragmentów innych tragedii wybrać należy zachowany dwuwiersz, pochodzący z tragedii Akcjusza zatytułowanej *Telephus*:

[...] nam si a me regnum Fortuna atque opes
Eripere quivit, at virtutem nec quirit.

(w. 619—620)⁵⁶

Przeciwstawienie pojęcia *virtus* — cnoty władzy i bogactwu jako wartościom zmiennym, podległym losowi, należy przecież do tematów szczególnie lubianych przez szkołę stoicką. Liczne przykłady na podobne przeciwstawienia spotyka się znów w egzemplarycznym materiale *Rhetorica ad Herennium*, np.: „Omnes bene vivendi rationes in virtute sunt conlocandae, propterea quod sola virtus in sua potestate est, omnia praeterea subiecta sunt sub fortunae dominationem” (4, 17, 24; por. ibid. 14, 20; 19, 27; 47, 60).

Podobnie, jak to miało miejsce u Plauta⁵⁷, pogłębione znaczenie *virtus* w twórczości Terencjusza zdradza wyraźnie swe filozoficzne po-

⁵⁴ L. c., s. 263.

⁵⁵ Op. cit., s. 29, 85 n.

⁵⁶ Por. fragment tegoż poety z *Armorum iudicium*, w. 156: *Virtuti sis par, dispar fortunis patris*. Na temat przeciwstawienia τύχη — ἀρετή zob. Omme, op. cit., s. 29.

⁵⁷ Zob. Stawecka, l. c.

wiązania. Szczególną pozycję zajmuje w tym wypadku komedia *Hauton timorumenos*. Przestrogi rodziców, zmierzające do powściągnięcia swawoli i rozrzutności młodzieży określono tu jako prowadzące do cnoty, a przeciwstawiono im działanie namiętności:

scortari crebro nolunt, nolunt crebro convivari,
praebent exigue sumptum; atque haec sunt tamen ad virtutem omnia
verum ubi semel cupiditate animus sese devinxit mala, [...]

(w. 206—208)

Omawiane użycie *virtus* u Terencjusza odnosi się jednak wyłącznie do spraw etyki jednostkowej, czym różni się od społecznie nastawionych koncepcji *virtus* — *voluptas* w cytowanym wyżej urywku Newiusza oraz w Plautyńskim *Trinummusie* (por. s. 79 n). Zapewne grecki oryginał *Menandra*, z którego korzystał Terencjusz, przekazywał inną niż stoicka mądrość życiową i miał na uwadze inny aspekt spraw ludzkich. Problemem pierwszej wagi w komedii Terencjusza jest szczęście człowieka, a może raczej sztuka życia, która potrafi to szczęście zapewnić. Bardzo znamienne wypowiedź spotykamy nieco powyżej analizowanego miejsca z *virtus*:

[...] Miserum? quem minus crederes?
quid relicuist quin habeat, quae quidem in homine dicuntur bona?
parentis, patriam incolumem, amicos, genus, cognatos, ditias.
atque haec perinde sunt ut illiust animus qui ea possidet:
qui uti scit, ei bona; qui non utitur recte, mala.

(w. 192—196)

Występuje tu wyraźnie przesunięcie wartości z rzeczy na człowieka, którego postawa, umiejętność korzystania z darów losu decydują niejako o jakości tych darów. Takie postawienie sprawy czyni człowieka odpowiedzialnym za swoje szczęście, co przypomina naukę platońsko-arystotelesowską⁵⁸. Wydaje się, że przeciwstawianie postawie, reprezentowanej przez *virtus*, sytuacji, kiedy człowiek znajduje się pod wpływem namiętności, żądzy (*cupiditas mala* — greckie *ἐπιθυμία*) nie jest także z tą nauką sprzeczne, gdyż zgubne działanie namiętności było silnie akcentowane przez wymienionych filozofów. Zwłaszcza że i sformułowanie, jakim posłużył się poeta mówiąc o *cupiditas* (w. 208: *cupiditate animus sese devinxit mala*), kładzie znów nacisk na człowieka, który skrupowawszy samego siebie zmuszony jest prowadzić życie przeciwne zaleceniom *virtus* (w. 209: *nessest, [...] consilia consequi consimilia*). W tej samej komedii spotykamy jeszcze *virtus* w znaczeniu cnota, rozumiana jako wartość osobista jednostki:

⁵⁸ Por. np. Arist., *Protrep.*, frg. B 2 (Düring):

tamen vel virtus tua me vel vicinitas, [...]
 facit ut te audacter moneam et familiariter
 (w. 56, 58)

Omme⁵⁹ dostrzega tu pod pojęciem virtus spełnianie obowiązków wobec bliźniego, co wydaje się mało przekonujące. Chremes, starzec podejmujący się pouczeń „życiowych” zwróconych do równie zaawansowanego wiekiem sąsiada, próbuje wytłumaczyć swe wystąpienie dwojako: Z jednej strony powołuje się na cnotę rozmówcy (vel virtus tua), w czym kryje się nadzieja dojścia do porozumienia, z drugiej podkreśla sąsiedzką zażyłość, która usprawiedliwić ma fakt wtrącania się w cudze sprawy ([...] vel vicinitas, quod ego in propinqua parte amicitiae puto). Podobnie w komedii *Adelphoe*, stanowiącej także przeróbkę z *Menandra*, został pochwalony Hegio — homo antiqua virtute ac fide (w. 442), do czego dodano uwagę o braku takich obywateli (w. 440—441). W tejsz samej sztuce użyto raz virtus w znaczeniu zasługa (w. 257)⁶⁰, pl. zasługi (w. 176), a także spotykamy tu miejsce, w którym virtutes najwłaściwiej byłoby tłumaczyć przez cnoty, zalety: Syrus informuje Ktesifonta, w jaki sposób potrafi doprowadzić ojca młodzieńca do radosnego wzruszenia:

Laudari per te audit lubenter: facio te apud illum deum:
 virtutes narro [...]

(w. 535—536)

Omme⁶¹ proponuje tu obie możliwe wersje tłumaczenia, tj. dobre cechy, zalety albo mężne czyny. Wydaje się, że wobec faktu stosowania już przez Plauta pl. virtutes w znaczeniu zalety, cnoty⁶² nie ma powodów do wprowadzania tu Omme'a wersji drugiej. Byłaby zresztą trudniejsza do wyjaśnienia na tle fabuły utworu. Natomiast virtutes jako zalety, cnoty funkcjonowałyby tu komicznie, podobnie jak bywało u Plauta⁶³, gdyż odniesiono to określenie do osoby, która bynajmniej nie oddaje się pielęgnowaniu dodatnich cech charakteru, co podkreślono i w tekście (w. 536: virtutes narro. Ct. Meas? Sy. Tuas [...]). Żartobliwemu użyciu virtutes może odpowiadać podobne zastosowanie terminu vir bonus⁶⁴.

⁵⁹ Op. cit., s. 61.

⁶⁰ Por. *Phormio*, w. 33: quem actoris virtus nobis restituit locum. B ü c h n e r, l. c., s. 4 tłumaczy to miejsce: die mannhafte Haltung des Schauspielers, co wydaje się zbędnym etymologizowaniem znaczenia słowa.

⁶¹ Op. cit., s. 54.

⁶² Por. O m m e, op. cit., przypis 123.

⁶³ Zob. S t a w e c k a, l. c.

⁶⁴ Podobne użycie vir bonus u Plauta por. S i n k o, l. c., s. 257 n.; G. L o d g e, *Lexicon Plautinum*, Lipsiae 1904—1924, s. v. bonus vir.

Z prozy okresu przedcycerońskiego doszło do nas w całości jedynie rolnicze dziełko Katona oraz być może anonimowy traktat retoryczny znany pod nazwą *Rhetorica ad Herennium*. W *De agricultura* spotyka się *virtus* użyte w znaczeniu wartość osobista, cnota jednostki (por. s. 79), co potwierdzone jest analogicznymi znaczeniami *vir bonus* jako terminu sądowego, określającego człowieka, którego autorytet wystarczy dla właściwego rozstrzygnięcia spornej sprawy⁶⁵. Pojęcie takiego autorytetu musi kryć w sobie także aspekt moralny. Ten aspekt moralny określenia *vir bonus* w pewnym stopniu można również wydedukować z uwagi, jaką zamieszcza Kato we wstępie do swego *Rolnictwa*. Dowiadujemy się tam, że rolnicy są to ludzie „minime [...] male cogitantes”. Zachowana w innym miejscu definicja wieśniaka: „(colonus) *vir bonus* (est) [...] colendi peritus, cuius ferramenta splendent”⁶⁶ może być zestawiona z poprzednią uwagą, która jakby dopełnia znaczenia definicji. Ta definicja rolnika, podobnie jak i sławne określenie mówcy (orator *vir bonus dicendi peritus*), wiąże w sobie ponadto pojęcie *vir bonus* z elementem wiedzy zawodowej, o czym już była mowa, i co uznano za dowód wyraźnego wpływu greckich koncepcji (por. s. 76). Ślady filozoficznego przeciwstawienia ἀρετή — ἡδονή, czyli *virtus* — *voluptas* spotyka się w jednym z fragmentów mów Katona: „[...] implet exhortationem bonae sectae ad conservationem rei publicae pertinentis. non aliter et M. Cato in legem Orchiam, conferens ea quae *virtus* [...], ut summae gloriae sint a virtute proficiscentia, dedecoris vero praecipui existimentur quae *voluptas* suadeat non sine labe vitiorum”⁶⁷. Praktyczne zastosowanie owej *virtus* — cnoty w wykazaniu odwagi i ofiarności na polu walki wystąpi w 83 fragmencie z *Origines*: „Dii immortales tribuno militum fortunam ex virtute eius dedere [...]”. Po uwadze tej następuje zestawienie z Leonidasem, który za podobne wystąpienie zyskał większą sławę. Earl⁶⁸ podciąga to znaczenie *virtus* pod ideał wybitności jednostki w służbie państwa. Wydaje się, że położenie akcentu na zdobytą przez *virtus* sławę nie upoważnia jeszcze do takiej interpretacji. Cytowany urywek dopełnia obraz *virtus* u Katona elementem etyki społecznej, przejawiającej się w ofiarnej służbie dla ojczyzny. Niezależnie od genezy tego ideału u Katona, podkreślić warto jego zgodność ze stoickimi koncepcjami (por. s. 80 n.). Liczba mnoga *virtutes* występująca w tym samym fragmencie (por. także frg. 118) oznacza natomiast z pewnością wybitne czyny, zasługi, a więc ma znaczenie po-

⁶⁵ Por. Sinko, l. c., s. 256.

⁶⁶ Frg. 6, s. 79.

⁶⁷ *Oratorum Romanorum Fragmenta*, ed. Malcovatti, *Dissuasio ne lex Orchia derogaretur* 141, s. 55.

⁶⁸ L. c., s. 238.

toczne. Podsumowując należałoby podkreślić, że pojęcie virtus u Kato, podobnie jak i jego koncepcja terminu vir bonus, o ile można sądzić z fragmentów, oparte są w znacznym stopniu na elementach greckich, wykazując ślady filozoficznych ujęć. Cnota, pojęta jako wartość osobista, wypracowana (por. s. 79) jako ideał życia surowego (przeciwieństwo — voluptas), ofiarnego w stosunku do społeczności, zgodna jest z myślą greckich stoików, choć pozostaje w sprzeczności z pojętymi przez Rzymian obyczajami owych Graeculi, które zaszokowały prostactkich zwyczajców. Posługując się rozróżnieniami filozoficznej myśli greckiej zwalczą więc Kato u swych rodaków rozluźnienie obyczajów, będące wynikiem wzbogacenia się i... bezpośrednich kontaktów z Grekami, którym naród zwyczajców zaczął ulegać coraz silniej.

Wątpliwości dotyczące datowania *Rhetorica ad Herennium*⁶⁹ zdecydowały o specjalnym, niejako „docelowym” potraktowaniu materiału dostarczanego przez ten traktat. W tym miejscu wypadnie tylko zebrać i uzupełnić rozproszone uwagi. Najwięcej urywków zawierających pojęcie virtus spotyka się w IV księdze *De elocutione*. Znajduje się tam wiele retorycznych przykładów i właśnie często wśród tych przykładów pojawiają się myśli na temat virtus filozoficznej. Sprawa oryginalności tych przykładów mogłaby nas niepokoić, gdyby nie fakt, że i w księdze III w toku wykładu — więc nie tylko w tekście egzemplarycznym — występują filozoficzne znaczenia virtus. Nieznany autor traktatu posługiwał się nimi zatem i w tekście „własnym”, i być może w tłumaczonym z greki, co świadczy o zupełnej swobodzie w używaniu pojęcia. Cytowane dotychczas przy innych okazjach urywki tekstu *Retoryki* odnosiły się do virtus filozoficznej. Poruszono tam następujące problemy: 1. problem szczęścia związanego z posiadaniem virtus (IV, 17, 24), do czego dochodzi przeciwstawienie virtus — felicitas (IV, 20, 27 i 28), 2. stosunek virtus do losu (IV, 17, 24; 19, 27), 3. stosunek virtus do bogactwa (IV, 14, 20), 4. — do sławy (IV, 25, 34; por. także antytezę: virtus, honor — dedecus ignavia, IV, 44, 57), 5. — do pracy, wysiłku (IV, 25, 34; 22, 31; por. ibid. 9, 13), 6. — do wiedzy (IV, 37, 49; 46, 59; 47, 60). Wyraźne zaakcentowanie aspektu moralnego w virtus męża stanu spotyka się w jednym z retorycznych przykładów traktatu: „Aliquando rei publicae rationes, quae malitia nocentium exaruerunt, virtute optimatium revirescent” (IV, 34, 45). Potwierdzenie faktu, że termin malitia stosowano w języku łacińskim jako odpowiednik greckiego κακία, znaleźć można w cycerońskiej polemice: „[...] ipsa virtus brevissime

⁶⁹ Tradycyjnie zwykło się datować ten traktat na lata 89—92. A. E. Douglas w artykule *Clausulae in the „Rhetorica ad Herennium” as Evidence of Its Date*, „The Classical Quarterly”, 10 (1960) 65—78 stara się przesunąć datę powstania *Retoryki* na lata pięćdziesiąte.

recta ratio dici potest. Huius igitur virtutis contraria est vitiositas (sic enim malo quam malitiam appellare eam, quam Graeci κακίαν appellant, [...])" (*Tusc.*, IV, 15, 34). W *Rhetorica ad Herennium* występuje także pl. virtutes w znaczeniu zalety, cnoty. Nieznany prozaik, w trosce o większą precyzję wyrażenia w tekście wykładu księgi III, dodaje gen. animi — mamy więc animi virtutes, czego oppositum są animi vitia (III, 7, 13, 14; III, 8, 15), natomiast w księdze IV, cytując przykład, poprzestaje na samym terminie virtutes: „At ii sapienter faciunt qui adulescentes maxime castigant, ut quibus virtutibus omnem tueri vitam possint eas in aetate maturissima velint comparare” (IV, 17, 25). Wymienione problemy i znaczenia virtus znalazły na ogół miejsca paralelne w literaturze wcześniejszej, o czym już była mowa i co jest dla nas szczególnie interesujące jako dowód na to, że pewne spopularyzowane zagadnienia filozoficzne stały się dość wcześnie obiegowymi dzięki literaturze pięknej z jednej strony, z drugiej — dzięki nauczaniu retoryczno-filozoficznemu, które przynosiło owoce wcześniej, niż zostało częściowo utrwalone w łacińskim podręczniku. Silniejsze od dotychczas spotykanego zaakcentowanie wartości cnoty wystąpi w tych urywkach *Retoryki*, gdzie będzie mowa o narażaniu bezpieczeństwa osobistego lub nawet życia dla zachowania cnoty (III, 5, 9). Analogicznie pojawi się tu obraz mędrca (sapiens) jako człowieka, który gotów jest wszystko państwu poświęcić, nie wyłączając ofiary z życia (IV, 43, 55; 44, 57). Takiemu rozumieniu wartości cnoty bliskie są i dwie zachowane w traktacie sentencje: „[...] qui nihil habet in vita iucundius vita, is cum virtute vitam non potest colere” (IV, 14, 20) i druga: „Difficile est primum virtutem revereri, qui semper secunda fortuna sit usus” (IV, 17, 24). Związek virtus z pogardą dla niebezpieczeństw i śmierci oraz przeciwstawianie darów losu zdobywaniu cnoty będzie, jak wiadomo, silnie akcentowane przez filozofię stoicką i referującego jej poglądy Cycerona⁷⁰, niemniej we wcześniejszym piśmiennictwie, o ile można sądzić wobec jego stanu szczątkowego, ta sprawa nie była podnoszona. Wprawdzie postawa czynna kryła w sobie implicite narażenie osoby własnej, nie spotyka się jednak nigdzie wyraźnych sformułowań na ten temat, poza zbliżoną myślą u Plauta (*Capt.*, w. 690: Qui per virtutem peritat non interit). Takie argumentum ex silentio nie uprawnia oczywiście do wysuwania za daleko idących wniosków, zwłaszcza że wypadło opierać się głównie na materiale poetyckim z natury rzeczy mało precyzyjnym i dość przypadkowym. Mimo to wydaje się rzeczą pewną fakt wczesnego użycia słowa virtus dla oddania pojęcia greckiej, filozoficznej ἀρετή, której różne odcienie znaczeniowe, różne powiązania problemowe, pod-

⁷⁰ Por. np. *Tusc.*, II, 12, 29; 25, 61; V, 5, 12 nn. *De fin.*, IV, 25, 69.

suwane przez popularne nauki filozofów znajdowały się w obfitości w utworach literatury greckiej, skąd czerpali je Rzymianie. Virtus jako odpowiednik greckiej, filozoficznej ἀρετή w większości wypadków wykazuje elementy stoickie, co jest zupełnie zrozumiałe wobec faktu, że ta właśnie filozofia kształtowała przodujące kulturalnie w Rzymie koła Scypionów. Wielokrotnie podkreśla się, jakoby łatwość uzgodnienia starorzymskiej virtus ze stoicką ἀρετή była powodem tak silnych wpływów tej filozofii w Rzymie. Co my jednak moglibyśmy dotychczas powiedzieć o virtus Romana? Omme⁷¹ wyraża żal, że w starej łacinie mało jest fragmentów dotyczących virtus Romana, a dopiero Cycero, Wergiliusz i Liwiusz dostarczają właściwego materiału dla zrozumienia tego ideału. Uwaga Omme'a wymaga pewnego sprostowania. Pojęcie virtus Romana w łacinie przedcycerońskiej można otrzymać jedynie, próbując dociągać luźne i, jak widzieliśmy, mało precyzyjne wypowiedzi do różnych koncepcji u wymienionych pisarzy z okresów późniejszych. Natomiast świadectwa literatury przedcycerońskiej, traktowane w odezwaniu od sformułowań wieków następnych, nie znają w ogóle takiego pojęcia. Słowo virtus występuje w nich bądź w znaczeniu jednoaspektowym, np. męstwo, odwaga itp., bądź w znaczeniu filozoficznym: cnota, przy czym nigdzie nie jest zaznaczone, że idzie o jakąś szczególną rzymską odmianę tego pojęcia⁷². Dopiero w literaturze okresu cycerońskiego spotkamy ten narodowy ideał, oczywiście ilustrowany przykładami z życia wybitnych bohaterów przeszłości. Prawdopodobne jest zatem, że virtus Romana narodziła się przy współdziałaniu dwóch czynników. Z jednej strony umieścić należy tendencje (coraz wyraźniej dochodzące do głosu, poczynając od początku wieku I) zmierzające do podkreślenia wartości rodzimych, niezależnych od greckich pouczeń. W literaturze w sposób najpełniejszy realizuje je *Rhetorica ad Herennium*, w życiu chociażby wystąpienia wybitnych mówców Antoniusza i Krassusa, usilnie wypierających się swego greckiego wykształcenia⁷³. Z drugiej strony na pewno nie był bez znaczenia fakt, że bezpośrednie kontakty z Grekami wpłynęły na rozluźnienie obyczajów w społeczeństwie rzymskim, przez co kojarzono owych Graeculi z pojęciami hulanki i rozpusty (por. czasownik pergraecari = hulać itp.)⁷⁴. Porównanie surowego trybu życia prostackich zdobywców z tym, co przyniosły zdobycze i nieuniknione

⁷¹ Op. cit., s. 39.

⁷² Wprawdzie we fragmencie Klaudiusza Quadrigariusza (10 b — Gell. IX, 13, 4 i n.) spotyka się połączenie virtus Romana („Neque passus est virtutem Romanam a Gallo spoliari”), niemniej virtus oznacza tu „powagę”, „prestiz” (por. Omme, op. cit., s. 23), a nie jakiś ideał postawy życiowej.

⁷³ Por. Cic., *De orat.*, II, 1, 4.

⁷⁴ Por. K. Schneider, *Hetairai*, [W:] *Pauly-Wissowa Realencyklopädie*, VIII, 2, kol. 1339.

znajomości zachęcało do gloryfikacji czasów minionych. Prostota, surowość, dyscyplina narodu żołnierzy otrzymały zatem rangę ideału narodowego, któremu nadano nazwę *virtus*, ponieważ słowo to od dawna oznaczało w Rzymie pojęcie filozoficznej cnoty. Dla podkreślenia, że ideał ten jest od niej niezależny, dodano przymiotnik *Romana*. Tak więc *virtus Romana* jako pojęcie powstałaby późno, dopiero w okresie cyce-ronskim. Wyrosła na tle historycznych podań i legend narodowych, przy ich pomocy egzemplifikowana, jest w istocie swej wyrazem protestu przeciwko mądrości Greków, bardzo sprzecznej z życiem ogółu poznanych przedstawicieli tego narodu. Niemniej sam fakt sprecyzowania owego ideału, którego poszczególne elementy, jak surowość obyczajów, służba społeczeństwu⁷⁵, dyscyplina (= stałość postanowień) bliskie były filozofii stoickiej, stał się możliwy dopiero wtedy, gdy filozofia ta (jak zresztą i inne) nauczyła Rzymian tworzenia pojęć ogólnych, nadrzędnych. Obok szkół retorów i filozofów niepoślednią rolę w tym nauczaniu odegrała i literatura piękna, oparta na przeróbkach i przekładach dzieł greckich, a zatem zmuszająca do rozszerzania horyzontów myślowych i semantycznych.

VIRTUS EN TANT QU'IDEAL DE LA VIE
DANS LA LITTERATURE D'AVANT CICERON

Dans cet article on a analysé les textes du vieux latin (à l'exception de Plaute qui avait été étudié à part) en attirant l'attention sur les termes *virtus* et *vir bonus*. On a fait abstraction de la signification à un seul aspect de ces notions et on ne s'y est arrêté qu'au moment où *virtus* exprime une valeur supérieure qui résume en elle les traits d'une juste attitude dans la vie et où *vir bonus* exprime une attitude totale déterminée et ne désigne pas les qualités particulières. Les témoignages écrits de la période d'avant Cicéron ne permettent pas toutefois de créer une conception uniforme de *virtus* comprise ainsi et à plus forte raison d'y chercher les éléments proprement romains de cette *virtus Romana* connue de la littérature postérieure. Il en est ainsi parce que les modèles grecs de ces monuments littéraires transmettaient les différents aspects de la ἀρετή populaire dans le domaine de la philosophie tout ensemble avec les différents contextes de pensée. *Virtus* en tant qu'équivalent de la ἀρετή grecque, contient dans la plupart des cas des éléments stoïques, car c'était justement la philosophie des stoïciens qui formait les cercles des Scipions prédominants dans la vie culturelle de Rome. Ce ne sera que dans la littérature de la période de Cicéron qu'on verra l'idéal national *virtus Romana*, illustré, bien sûr, d'exemples de la vie des grands héros du passé. Il est

⁷⁵ Doskonałą ilustracją tego „społecznego” znaczenia *virtus* jest fakt nadawania obywatelstwa rzymskiego „*virtutis ergo*”, przy czym *virtus* oznaczała tu nie tylko odwagę wykazaną na polu walki (choć tak było w przeważającej liczbie wypadków), lecz także określała zasługi zdobyte długotrwałą, wierną służbą. Por. A. Krawczuk, *Virtutis ergo. Nadanie obywatelstwa rzymskiego przez wodzów republiki*, Kraków 1963, s. 6.

donc probable que la notion de *virtus Romana* doit sa naissance à deux facteurs. D'une part ce sont les tendances qui soulignent les valeurs de famille. De l'autre le fait, non sans importance, du relâchement des moeurs romaines sous l'influence des contacts avec les Grecs. La comparaison entre la sévère vie des rudes vainqueurs et ce qu'avaient apporté les conquêtes, invitait à une glorification du passé. La simplicité, la sévérité, la discipline du peuple des soldats atteignaient au rang de l'idéal national qu'on appela *virtus* parce que ce mot avait depuis longtemps désigné la vertu philosophique. Pour souligner que cet idéal était indépendant de cette vertu, on lui ajouta le qualificatif *Romana*.