

TOMASZ SAPOTA

Katedra Filologii Klasycznej Uniwersytetu Śląskiego
pl. Sejmu Śląskiego 1, 40-032 Katowice
Polska - Poland

RZYMSKA IDEA SAMOBÓJSTWA

ABSTRACT. Sapota Tomasz, *Rzymska idea samobójstwa* (The Roman views on suicide).

The aim of this article is to elucidate Iuv. 8. 83-84 where the Roman concept of honorable suicide is alluded to. The author presents ideological background of *mors Romana* and compares the Roman idea of voluntary self-killing with Greek views on the subject.

Key words: Juvenal, suicide, *virtus Romana*.

Juvenalis w ósmej satyrze (8, 83-84) stawia swoim czytelnikom moralny wymóg, wypowiedziany, jak to zwykle u tego historycznego satyryka, w tonie ostrego imperatywu:

summum crede nefas animam praeferre pudori
et propter vitam vivendi perdere causas!

(pamiętaj, że szczytem niegodziwości jest przedkładać istnienie nad wstyd i aby żyć, odrzucić sens i cel życia¹)

Paradoks zawarty w drugim wierszu wyraźnie podkreśla założenie tekstu: decyzja o kontynuowaniu życia wymaga racjonalnego uzasadnienia. W niniejszym szkicu chciałbym przedstawić system przekonań stojący za tą opinią, system odgrywający znaczną rolę w wychowaniu obywatelskim Rzymian, zwłaszcza żyjących w schyłkowym okresie republiki i w początkach cesarstwa, traktując wersy Juwenalisa emblemat żywionych w tym okresie przekonań etycznych. Scholia² do *Satyr* Juwenalisa nie przynoszą wystarczającego wyjaśnienia, czym miałyby być owe „vivendi causae: dum vis vivere, <ne> ita agas, ut vita videaris indignus”. Zawarte w komentarzach³ odniesienie do Pliniusza Młodszeo (*Ep.* 1, 12, 3) pozwala nieco zbli-

¹ Tłum. autora - T.S.

² P. Wessner (ed.), *Scholia in Iuvenalem vetustiora*, wyd. II, Studgardiae 1967 ad loc.

³ J. E. B. Mayor, *Thirteen Satires of Juvenal with a Commentary*, London-New York 1888, ad loc.; E. Courtney, *A Commentary on Satires of Juvenal*, London 1980, ad loc.; K. Ferguson, *Juvenal: The Satires*, New York 1979, ad loc.; Viansino, *Giovenale. Satire*, Milano 2004, ad loc.

żyć się do zrozumienia: „*plurimas vivendi causas habentem, optimam conscientiam, optimam famam, maximam auctoritatem*” i do Pliniusza Starszego (NH 28, 9): „*vitam quidem non adeo expetendam censemus ut quoquo modo trahenda sit*” („nie sądzimy, że życie należy cenić do tego stopnia, żeby wieść je za wszelką cenę”). Trzeba jednak zadać pytanie, na czym polega *optima conscientia*, *optima fama* oraz jaka cena przetrwania uchodziła za zbyt wygórowaną, aby zrozumieć fenomen samobójstw odnoszący się do późnej republiki i wczesnego cesarstwa. Anton J.L. van Hoof w swej monografii *From Autothanasia to Suicide*⁴ dokonuje skrupulatnej analizy statystycznej wszystkich przypadków samobójstw, o jakich informują nas antyczne przekazy. Z jego badań wynika, że na okres początkowego cesarstwa (27 r. p.n.e. – 200 r. n.e.) przypada około dwieście pięćdziesiąt pięć przypadków samobójstw, które dotyczyły w przybliżeniu sześciu tysięcy sześćset dwudziestu czterech osób (część z nich to samobójstwa zbiorowe, a źródła nie zawsze podają dokładne liczby, zastępując je określeniami typu kilku, wielu), a od 200 r. n.e. do końca cesarstwa, mniej więcej pięćdziesiąt jeden przypadków dotyczących siedemdziesięciu jeden osób. Podobne proporcje, choć liczby są mniejsze, odnoszą się do czasów republikańskich, to znaczy na okres późnej republiki przypada największa liczba samobójstw. Można zatem stwierdzić, że istnieje związek pomiędzy ustrojowymi przemianami a liczbą przypadków śmierci z własnej ręki.

Co więcej, autorzy wczesnego cesarstwa często snują teoretyczne rozważania dotyczące wartości życia i śmierci. W tym również okresie powstaje model wzorowego samobójstwa. Pliniusz Starszy wyraża przekonanie, że chociaż natura człowieka jest niedoskonała, dostarcza jednocześnie pociechy, która niedostępna jest Bogu. Bóg jest bowiem ograniczony w swej mocy i nie może, nawet jeśliby chciał, przywołać śmierci, a ten najlepszy dar ofiarował człowiekowi jako pomoc wśród tak wielkich życiowych cierpień⁵. Zgadza się z tym Lukan, który ustami Wultejusza przemawiającego do żołnierzy poucza, że nikt nie może uznać swojego życia za krótkie, jeśli tylko ma czas, aby samodzielnie wybrać śmierć⁶. Teoria samobójstwa była jednak prawdziwą obsesją Seneki, który dostrzega w śmierci z wyboru sposób rozwiązania konfliktów między wewnętrznym dążeniem do szczęścia (*eudajmonia*) a koniecznością nurzania się w obojętnych (*indifferentia*) dla

⁴ A. J. L. van Hoof, *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, London-New York 1990, s. 10-14.

⁵ „*Inperfectae vero in homine naturae praecipua solacia, ne deum quidem posse omnia namque nec sibi potest motem consciscere, si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis*” (NH 2, 27).

⁶ „*Uita brevis nulli superest qui tempus in illa quaerendae sibi mortis habet; nec gloria leti inferior, iuuenes, admoto occurrere fato*”. (Phar., 4, 478-480)

virtus sprawach republiki⁷. Uczestnictwo w *indifferentia* ogranicza wolność jednostki rozumianą jako troska o rozwój *virtus* i zgodność (*homologia*) czynów z ideałem etycznym, a co za tym idzie z własnym odczuciem szczęścia. Aby osiągnąć etyczną równowagę, nie trzeba angażować się w działalność publiczną, mało tego, jakiegokolwiek zakłócenie introspektywnej refleksji stanowi zagrożenie dla integralności jednostki: „[...] ten się dla kogoś naraża, tamten kogoś broni, ów kogoś sądzi, a nikt nie stara się odzyskać siebie dla siebie samego, każdy jest zajęty innymi” (*Brev. Vit.* 2, 4). W świecie, którym rządzi *velocitas temporis*⁸, należy sobie przed snem powtarzać: „możesz się nie obudzić”, a przebudziwszy się: „możesz więcej nie zasnąć”⁹. Przeświadczenie, że *inter peritura vivimus*¹⁰ oraz że *virtus sola praestat gaudium perpetuum*¹¹, każe dostrzec w śmierci nie tylko możliwość położenia kresu cierpieniom i torturom, ale także drogę do wolności: *non sumus in ullius potestate, cum mori in nostra potestate sit*¹². „Co jest drogą do wolności? Jakakolwiek żyła w twoim ciele!”¹³ W dwudziestym szóstym Liście do Lucyliusza nazywa Seneka śmierć sprawdzianem (*experimentum*), dniem, który wyda wyrok o wszystkich przeżytych latach, odrzucając upiększenia i sztuczki. Śmierć wygłosi ostateczny wyrok.

Rzymski filozof w swoich poglądach pozostaje zgodny ze Szkołą, o ile możemy to stwierdzić na podstawie zachowanych fragmentów stoików, aczkolwiek jego ambicją nie jest pisanie podręcznika doktryny¹⁴ i w pewnych wypowiedziach zdaje się odchodzić od jej reguł¹⁵, choć czytany w całości udowadnia, że jest wierny etyce stoickiej. Najważniejsze założenia stoicyzmu odnoszące się do samobójstwa streścić można następująco: boski logos obecny jest w człowieku przede wszystkim w rozumie, czyli *ratio*, i *ratio* właśnie powinna wskazać właściwy moment odejścia. Śmierć należy wybrać, kiedy niemożliwe staje się życie zgodne z naturą (dla Zenona bo-

⁷ Por. T. Hill, *Ambitiosa Mors: Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, Routledge 2004, s. 147-149. Pisząc o Senecie, wykorzystuję wnioski z całego rozdziału poświęconego filozofowi w tej błyskotliwej pracy (s. 145-182).

⁸ *Ep.* 49, 2.

⁹ *Ep.* 49,10.

¹⁰ *Ep.* 91, 12.

¹¹ *Ep.* 27, 3.

¹² *Ep.* 91, 21.

¹³ *De Ir.* 3, 15, 3-4.

¹⁴ Na ten temat szerzej M. Griffin, *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford 1976, s. 376-388, oraz idem *Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I*, „Greece & Rome” 33, 1986, s. 72-77.

¹⁵ M. Griffin, *Seneca...*, s. 373, polemizuje z J.M. Ristem, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, s. 246, który uważa, że w *Ep.* 104,21 Seneka odrzuca konieczność wyraźnego znaku lub zewnętrznego nacisku, aby można było popęlnić samobójstwo. Zwięzłość lub polemiczny ton uzasadniać mają pozorne odstępstwa od podstawowych reguł szkoły.

skim znakiem nagląym do śmierci było złamanie palca¹⁶). Samobójstwo należy do kategorii powinności narzuconych przez okoliczności¹⁷. Diogenes Laertios podaje ich przykłady: dobro kraju lub przyjaciół, nieznośny ból, okaleczenie lub nieuleczalna choroba¹⁸. W jednym z fragmentów stoików¹⁹ znajdujemy jeszcze trzy dodatkowe powody śmierci: szaleństwo, nędzę oraz sytuację, gdy tyran zmusza nas do robienia lub wypowiedzania rzeczy niegodnych. Podkreślić należy, że w przypadku tego ostatniego Seneka nie stoi na stanowisku, że samobójstwo jest lepsze od męczeństwa podczas egzekucji²⁰. Samobójstwo traktowane jest przez niego jako potwierdzenie godnej filozofa pogardy dla śmierci. Co się tyczy szaleństwa, powoduje ono utratę przez człowieka kontroli nad własnymi działaniami, a zatem brak możliwości kierowania się *ratio* i, co za tym idzie, pozbawienie sedna i sensu człowieczeństwa. Gdy zagrożona jest *libertas*, *pudicitia*, *mens bona*, śmierć staje się najlepszym rozwiązaniem²¹, bo „dobra śmierć jest ucieczką przed niebezpieczeństwem złego życia”²².

Przekonania głoszone przez Senekę zbieżne były z nastrojami panującymi w jego czasach. Van Hoof²³ oblicza, że w zachowanych trzydziestu pięciu księgach Liwiusza, które obejmują okres pięciuset lat, wzmiankuje się o około trzydziestu sześciu samobójstwach, podczas gdy zachowane księgi *Annales* Tacyta, omawiające czas pięćdziesięciolecia, przekazują informację o siedemdziesięciu czterech przypadkach. Co więcej, w ogromnej większości śmierć własną ręką zadawali sobie członkowie elity politycznej Rzymu. Biorąc pod uwagę statystykę, uznać należy zasadność Tacytowej *caedes continua*²⁴ i poszukać prawidłowości kierujących tym dość powszechnym zjawiskiem.

Śmierć Trazei Paetusa czy śmierć Seneki w opisie historyka²⁵ łączą podobieństwa: zgony odbywają się w otoczeniu licznych świadków, umierający zachowują pełną świadomość, agonię poprzedzają filozoficzne dysputy, kończy libacja dla Jowisza Liberatora. Cechy te nie należą chyba do konwencji opisu ostatnich chwil. Jak dowodzi Hill²⁶, stoi za nimi tradycja Sokratesa i Katona Młodszego. Ofiara składana Jowiszowi Wyzwolicielowi,

¹⁶ D.L. 7, 28.

¹⁷ Por. M. Griffin, *Philosophy...*, s. 73, oraz D.L. 7, 109.

¹⁸ D.L. 7, 130.

¹⁹ SVF 3, 768.

²⁰ Ep. 70, 9.

²¹ Ben. 1, 11, 4.

²² Ep. 70, 6.

²³ A. van Hoof, op. cit., Appendix A.

²⁴ Por. Ann. 6, 29, 1.

²⁵ Ann., 16, 34-5; 15, 62-64.

²⁶ T. Hill, op. cit., s. 183-193.

którą zresztą Petus czyni własną krwią, i rozważania o nieśmiertelności duszy przywodzą na myśl opisane w *Fedonie* ostatnie chwile Sokratesa. Seneka do inscenizacji własnego zgonu dodaje cykutę, która jest mu podana na chwilę przed śmiercią. Jawność agonii, jej bolesny i długotrwały proces mają dowodzić racjonalności decyzji, która za nią stała. Wzorcem jest w tym względzie Katon Młodszy, który po lekturze *Fedona* przebił się mieczem, a kiedy został odratowany przez przyjaciół, nie okazał zadowolenia z takiego biegu wypadków, w nocy zaś zerwał szwy i wystawił na zewnątrz wnętrzności. Seneka sławi w *De Providentia* (2,10-11) konsekwencję bohatera, który dwukrotnie dobrowolnie wybrał bolesną śmierć. Katon stał się dla pokoleń sympatyków republiki symbolem *virtus Romana*. Do repertuaru szkolnych deklamacji weszła mowa umierającego Katona przeciw tyranii. Licznie powstawały biografie wodza, wiemy, że między innymi jeden żywot (*Vita Catonis*) opracował Trazea Petus. W duchu opozycyjnym utrzymane były prawdopodobnie wspomniane przez Pliniusza Młodsze-²⁷ *Exitus illustrium virorum* oraz *Exitus occisorum aut relegatorum a Nerone*, należące do *teleutaj*, czyli opowieści o ostatnich słowach lub czynach, ale wyciskające na tym gatunku polityczne piętno.

Cato Uticensis staje się na początku cesarstwa figurą symboliczną, która ucieleśnia rzymskie koncepty honoru, sławy i wolności. W świecie tym rozumiałe są czyny wodzów, którzy popełniają samobójstwo, aby nie wpaść w ręce wroga, jak opisany przez Tacyna Warus po klęsce w Lesie Teutoburskim. Śmierć chroni przed torturami z rąk wroga, ale także uniemożliwia okrycie się niesławą, gdyby wróg okazał łaskę. Król Maroboduus znany z *Annales* (2,63), poddawszy się Tyberiuszowi, żył w dostatku do końca swych dni, ale otaczała go powszechna pogarda *ob nimiam vivendi cupidinem*. W konflikcie między *libertas* a *servitium* śmierć pozwala zachować *dignitas*.

W tym kontekście paradoksalnie brzmiące terminy: *liberum mortis arbitrium* u Tacyna, *ad voluntariam mortem coactus* u Swetoniusza czy *cogitur velle mori* Lukana w uszach Rzymian nie brzmiały zaskakująco. Samobójstwo, które uprzedzało wyrok, mogło ograniczyć sankcję, oszczędzić najbliższych, pozwolić zachować dla nich część majątku i stosowane było już w czasach zamierchłej republiki²⁸. Co więcej, *liber* nie oznacza jednostki

²⁷ 8,12; 5,5.

²⁸ Aczkolwiek nie była to zasada konsekwentnie przestrzegana, o czym świadczy choćby relacja Tacyna (*Ann.* 3,13-18) ze sprawy Pizona. Interesy skarbcza cesarskiego doprowadziły w późniejszym okresie do sprecyzowania zasady, że jedynie samobójstwa popełnione w trakcie trwania procesu z powodu *taedium vitae*, *impatientia doloris* lub *iactatio* mogą nie być traktowane jako dowód winy, pozostałe zaś uznawano za przejawy *mala conscientia*, która nie uzasadniała wstrzymania sankcji. Patrz: M. Griffin, *The Senate's Story*, JRS 87, 1997, s. 261-263,

autonomicznej we współczesnym sensie, ale kogoś, kto realizuje się w wyznaczonych ramach społecznych. A zatem wybór śmierci, który wynika z niemożności osiągnięcia społecznych celów, jawi się jako wolny i konsekwentny czyn jednostki, racjonalnie oceniającej sytuację życiową, w której się znalazła.

W tym miejscu rozważań może pojawić się pytanie dotyczące zbieżności rzymskich poglądów na samobójstwo z przekonaniami żywionymi w twej kwestii przez Greków. Czy istnieje grecka definicja ideału śmierci z własnej ręki? Zachowane świadectwa literackie nie pozwalają stwierdzić wykształcenia się w Helladzie spójnego systemu przekonań w tym zakresie, który odpowiadałby postawom notowanym w literaturze rzymskiej schyłku republiki i wczesnego cesarstwa. Trudności przysparza już samo określenie *Hellady* i ustalenie, które poglądy można uznać za typowe dla wszystkich polejs, a które żywe były tylko w Atenach. Elise P. Garrison, odpierając sądy Parkera, dowodzi w swym artykule²⁹, że samobójstwo w Grecji nie było traktowane jako szczególne wykroczenie przeciw nakazom religijnym, które wymagałoby specjalnych rytuałów oczyszczalnych lub nawet „wymierzania kary” zwłokom poprzez odmowę pochówku lub ograniczenie praktyk obrzędowych towarzyszących pogrzebowi. Filozoficzne poglądy na samobójstwo różniły się znacząco. Pitagorejczycy odrzucali je całkowicie³⁰, Sokrates akceptował, jeśli sprowokowane ono było boskim znakiem³¹, Platon wskazywał różnicę między usprawiedliwionym a niegodnym samobójstwem³², Arystoteles również nie potępiał śmierci z wyboru, jeśli nie była ona motywowana tchórzostwem lub gniewem³³. Epikurejczycy stali na stanowisku, że zadana sobie śmierć jest korzystna, gdy niemożliwe jest życie oparte na przyjemności (choć założyciel szkoły wolał znosić cierpienia związane z chorobą niż zakończyć życie³⁴). Cynicy szli dalej w akceptacji samobójstwa, uważali bowiem, że jedynie mędracy zasługują na to, aby żyć, głupiec nie ma żadnych powodów, aby być przywiązanym do życia³⁵. Poglądy stoików przedstawiłem wyżej. Podkreślić należy, że w potocznej ocenie samobójstwo zasługiwało na aprobatę, jeśli trwanie

oraz D. Hoffman, *Suizid in der Spätantike. Seine Bewertung in der lateinischen Literatur*, Stuttgart 2007, s. 67-68.

²⁹ E. P. Garrison, *Attitudes towards suicide in ancient Greece*, TAPA 121, 1991, s. 1-34; R. Parker, *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

³⁰ Plat. *Phaed.* 62a-e.

³¹ Ib. 62c.

³² Lg. 873c-d.

³³ EN 1136a, 1138b.

³⁴ Epicur., *Ep. Ad Men.* 128f. (= D.L. 10,128f.) oraz D.L. 10,22.

³⁵ D.L. 6, 71.

przy życiu miałyby się wiązać z naruszeniem norm wstydu lub honoru³⁶: u Herodota³⁷ Pantites, który ocalał w bitwie pod Termopilami, popełnił po powrocie do Sparty samobójstwo, bo nie chciał żyć okryty niesławą. W postawach Greków wobec decyzji zakończenia życia dostrzegamy raczej niechęć, która ustępuje jedynie wtedy, gdy samobójstwo chroni przed utratą wartości wyższej: czci lub życia wolnego od cierpienia. Różnorodne poglądy greckich autorów nie splatają się w jednorodny ideologicznie i politycznie koncept, jaki wyłania się z tekstów Rzymian.

A zatem *vivendi causae* z dwuwiersza Juwenalisa należy odczytywać w odniesieniu do rzymskiej wizji godnej śmierci zachowanej w tekstach filozofów i historyków początku cesarstwa: złamanie zasad *pudoris*, popadnięcie w *servitium* jest większym nieszczęściem dla członka wspólnoty powiązanej rygorystycznym systemem *virtus* niż rezygnacja z życia. Wbrew pozorom społeczeństwo Rzymian bardziej przypomina Japonię samurajów niż współczesne społeczności europejskie, a slogany o rzymskich korzeniach Europy nie mogą przesłonić różnic.

THE ROMAN VIEWS ON SUICIDE

Summary

Juvenal 8.83-4: *summum crede nefas animam praeferre pudori / et propter vitam vivendi perdere causas!* is analysed in confrontation with ethical theory (Seneca, Pliny the Elder, Pliny the Younger) and historical data (Tacitus, Livy) regarding the phenomenon of suicides committed during the period when the Roman Republic was in agony and the imperial regime was being established. The opinions of the cited Roman authors bring to mind an idea of *virtus Romana*, which in those times prescribed that a citizen should choose to die, if keeping on living would put his honor at risk. Being unable to preserve one's honor intact and yet clinging to living was deemed unworthy of a free man.

³⁶ Garrison, op. cit., s. 13.

³⁷ 7, 232.