

COMMENTATIONES AD LITTERAS LATINAS SPECTANTES

DOMINIKA BUDZANOWSKA

Instytut Filologii Klasycznej i Kulturoznawstwa
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
ul. Dębacka 5, 01-815 Warszawa
Polska – Poland

IRAM DIXERUNT BREVEM INSANIAM, CZYLI O GNIEWIE JAKO SZALEŃSTWIE W DIALOGU *DE IRA* SENEKI MŁODSZEGO

ABSTRACT. Budzanowska Dominika, *Iram dixerunt brevem insaniam*, czyli o gniewie jako szaleństwie w dialogu *De ira* Seneki Młodszeo (*Iram dixerunt brevem insaniam or, anger as insanity*, in Seneca the Younger's dialogue *De ira*).

Lucius Annaeus Seneca, one of the greatest philosophers of ancient Rome, described affect of anger in his dialogue *De ira* (*On Anger*). Philosopher said, this emotion is impetuous, abhorrent and irrational. Seneca named anger as short madness and sickness, which leads to madness and death quickly. Insane and person, who is angry, behave the same and must be cured immediately.

Keywords: anger, madness, Seneca the Younger, Stoicism, *De ira*.

Rzymski stoik z czasów Cesarstwa, Lucjusz Anneusz Seneka (*Lucius Annaeus Seneca*), zwany Seneką Młodszym (*Minor*) czy też Filozofem (*Philosophus*), poświęcił zagadnieniu gniewu swój obszerny dialog filozoficzny w trzech księgach, *De ira*. W dziele tym określił ową namiętność między innymi jako chwilowe szaleństwo (*brevis insania*).

Jak wiadomo, sławę Senece przyniosło nie tylko zajmowanie się filozofią, ale również działalność pisarska oraz retoryczna i polityczna, którą rozpoczął w 31 roku n.e. zgodnie z *cursus honorum* od kwestury. Sytuacja polityczna w Rzymie I wieku n.e. 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, Kaligulę, Klaudiusza i Nerona). Chociaż za życia nie zawsze

trzymał się niezłomnie filozoficznych zasad¹, to w swej śmierci (w 65 roku n.e.) okazał się on wielkim i wiernym przedstawicielem szkoły stoickiej, kwitnącej już wówczas na gruncie rzymskim (a nie greckim), którą Seneka-polityk rozślawił² wraz z później działającym Epiktetem³-wyzwoleńcem i Markiem Aureliuszem-cesarzem (panującym od 161 roku n.e.).

W refleksji nad starożytną filozofią trzeba pamiętać, iż miała ona charakter praktyczny, a nie wyłącznie teoretyczny (jak to często dziś bywa). Dla stoika, jak pisze Pierre Hadot, 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 się do tego tylko, co od nas zależy. Oto zgodne z rozumem prawe działanie”⁴. Mędrzec stoicki żyje w stanie „życia autentycznego, w którym człowiek osiąga samoświadomość, precyzyjne widzenie świata, wewnętrzny spokój i wolność”⁵.

Pamiętając o powyższym, łatwiej będzie zrozumieć wypowiedzi Seneki o gniewie. Dzieło *De ira* obejmuje aż trzy księgi (większość innych zachowanych traktatów filozofa liczy jedną księgę)⁶. Dialog *Ad Novatum De ira*, dodajmy, autor dedykował swemu bratu Nowatusowi (po adopcji zwanemu Galionem). Gdy podleczoney⁷ Seneka wrócił z Egiptu do Rzymu

¹Sam Seneka w swych pismach o tym wspomina – por. np. Seneka, *De vita beata* 18, 1: „De virtute, non de me loquor, et cum vitiis convicium facio, in primis meis facio: cum potuero, vivam quomodo oportet”.

²Pisma Stoi Młodszej są niezwykle ważne dla poznawania stoicyzmu, uznaje się je wręcz za źródło dla tej filozofii – por. np. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2005, s. 18; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 7.

³Epiktet z Hierapolis we Frygii (około 50–130) około 80 roku n.e. jeszcze jako niewolnik zaczął uczyć na wykłady Muzoniusza Rufusa, stoika. Po wyzwoleniu sam założył szkołę w Rzymie, a po wygnaniu filozofów z Rzymu przez Domicjana – w Nikopolis w Epirze. Nauki filozofa spisywał jego uczeń – Flavius Arrianus; tak powstał *Encheiridion* i *Diatryby*. Epikteta wspomina kolejny wielki stoik, Marek Aureliusz, w *Rozmyślaniach*. Hadot uważa wręcz, 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*, Kęty 2004, s. 18.

⁴P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003, s. 24.

⁵Ibidem, s. 13.

⁶Seneka poświęcił również sporo uwagi w swych pismach spokojowi ducha (który przez afekt gniewu jest zakłócany), *tranquillitas animi*, której poświęcił dialog – choć w jednej księdze, podobnie pisał o cnocie łagodności, *clementia* – to dzieło nie zachowało się w całości.

⁷Niestety choroba z czasem wróciła. Seneka skarżył się na gwałtowne, trwające około godziny ataki duszniczy, którą za lekarzami nazywał *meditatio mortis*: „Longum mihi commeatum dederat mala valetudo; repente me invasit. «Quo genere?» inquis. Prorsus merito interrogas: adeo nullum mihi ignotum est. Uni tamen morbo quasi assignatus sum, quem quare Graeco nomine appellem nescio; satis enim apte dici suspirium potest. Brevis autem valde et procellae similis est impetus; intra horam fere desinit: quis enim diu exspirat? Omnia corporis aut incommoda

w 31 roku⁸, rozpoczął zupełnie „nowy okres swojej egzystencji, dziesięć lat światowej aktywności pomiędzy trzydziestym pierwszym a czterdziestym drugim rokiem życia, i zdaje się jakby nieco zapominać o swoim pierwszym powołaniu – filozofii”⁹, jako że powstają wówczas jedynie dwa dialogi (spośród zachowanych dzieł filozoficznych, gdyż wydaje się, że również w tym okresie napisał trzy rozprawy z dziedziny historii naturalnej¹⁰): *Ad Marciam De consolatione* i właśnie *De ira*.

Prawdopodobnie dwie pierwsze księgi traktatu o gniewie powstały latem 41 roku, a księga trzecia wiosną 42 roku¹¹. W dialogu tym filozof stara się „wykazać, jak okrucieństwo niegodne jest władcy [...], dokonując w nim przeglądu znanych w historii postaci wślawnionych wyjątkowo srogim stosunkiem do poddanych. Zajmują tu poczesne miejsce Kambizes, Dariusz, Kserkses, Aleksander Wielki, ale również Kaligula i Klaudiusz”¹². Seneka występuje w owym dziele jako ortodoksyjny stoik, traktując uczucia i namiętności (w tym gniew) jako afekty przyćmiewające rozum i mącące spokój ducha¹³. Dialog *De ira* porusza tematy, które wystąpią również w traktacie *De clementia*, pisanym już później dla Nerona: „w trzech księgach dialogu o gniewie zostaje naszkicowany stoicki traktat o królewskości – na razie jest to jedynie szkic, a nie zgodny z regułami sztuki traktat. Pretekstu dostarczyła dedykacja dla Nowatusa, którego kariera obarczy niedługo znaczną odpowiedzialnością [...]. Ale ponad Nowatusem zostaje podjęty problem królewskiej godności i sprawiedliwości”¹⁴.

Dialog *De ira* można zatem rozpatrywać, analizując jego różne aspekty i odniesienia do wielu tematów, jakże przecież bogato reprezentowanych w twórczości rzymskiego filozofa, uchodzącego za najbardziej wszechstronnego pisarza swojej epoki, epoki Klaudiusza i Nerona¹⁵. Niniejszy artykuł jest szkicem, ukazującym gniew jako szaleństwo – w doktrynie Seneki.

aut pericula per me transierunt: nullum mihi videtur molestius. Quidni? aliud enim quidquid est aegrotare est, hoc animam egerere. Itaque medici hanc ‚meditationem mortis‘ vocant; facit enim aliquando spiritus ille quod saepe conatus est” (*Ep.* 54, 1–2).

⁸Wracał razem z wujostwem. Gajusz Galeriusz po szesnastu latach pełnienia funkcji pretora musiał wracać do Rzymu, jednak w czasie podróży morskiej zginął – por. Seneka, *Ad Helviam matrem De consolatione* 19, 4.

⁹P. Grimal, *Seneka*, Warszawa 1994, s. 55.

¹⁰Tzn. *De lapidum natura*, *De piscium natura*, *De motu terrarum*; por. np. P. Grimal, *Seneka*, s. 55.

¹¹Więcej o problemach, związanych z datowaniem dialogu, zob. F. Giancotti, *Cronologia dei „Dialoghi” di Seneca*, Torino 1957, s. 93–150; P. Grimal, op. cit., s. 188–192.

¹²D. Dembińska-Siury, *Seneki marzenie o idealnym władcy*, „Studia Filozoficzne” 10 (167), 1979, s. 27–28.

¹³Por. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Warszawa 1992, s. 78.

¹⁴P. Grimal, op. cit., s. 192.

¹⁵Por. np. S. Stabryła, *Historia literatury starożytnej starożytnej Grecji i Rzymu. Zarys*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002, s. 434. Seneka pisał wiele (choć przecież jego życie ściśle złączyło się z losami ówczesnej polityki), skala jego zainteresowań, rozpiętość tematyki zdumiewa: „Po prostu trudno zrozumieć, gdzie i jak w wirze dworskiego życia i nawale zajęć potrafił znaleźć

Filozof w dziele *De ira* już w pierwszym zdaniu dialogu nazywa gniew afektem, namiętnością ze wszystkich najbrzydszą, najbrzydliwszą i najbardziej wściekłą, szaloną („adfectus maxime ex omnibus taeter ac rabidus” – I, i 1)¹⁶, ponieważ – w odróżnieniu od innych afektów – nie ma w niej nic spokojnego czy łagodnego: gniew w całości jest wzburzeniem (*concitatus*) i ujawnia się w gwałtowności (*in impetu*), do tego szaleje w sposób nieludzki żądzą „broni, krwi i śmiertelnych tortur”¹⁷ („doloris armorum, sanguinis suppliciorum minime humana furens cupiditate”)¹⁸. Nadto jest „sui neglegens” – nie zważa na siebie, liczy się bowiem tylko jedno: zaszkodzić drugiemu. Stąd w gniewie człowiek-mściciel rzuca się do walki (pomiędzy pociski), ryzykując w ten sposób swoim życiem: „dum alteri noceat sui neglegens, in ipsa inruens tela et ultionis secum ultorem tracturae avidus”. Dlatego zapewne Seneka zaraz dalej definiuje gniew jako krótkotrwałe, chwilowe szaleństwo: „Quidam itaque e sapientibus viris iram dixerunt brevem insaniam” (I, i 2).

Eksplikacją tego poglądu jest też kolejne stwierdzenie autora. Seneka pisze, że gniew w takim samym (*aeque*) stopniu jak szaleństwo charakteryzuje się brakiem panowania nad sobą („impotens sui”), zapomnieniem o przyzwoitości („decoris oblita”), a także o pokrewieństwie czy przyjaźni („necessitudinum immemor”), do tego charakteryzuje go upór, zawziętość w podjętych działaniach („in quod coepit pertinax et ententa”), nie słucha rozumu ani rad („rationi consiliisque praeclusa”), wybucha z błahych powodów („vanis agitata causis”), nie zważa na słuszność i prawdę („ad dispectum aequi verique inhabilis”), wreszcie, siejąc wokół zniszczenie, również sam sobie przynosi zgubę („ruinis simillima quae super id quod oppressere franguntur” – I, i 2).

Seneka następnie opisuje zewnętrzne objawy gniewu oraz okrutne w skutkach działania. Owe zewnętrzne symptomy afektu *ira* (wygląd oczu, całej twarzy, ruchy ciała) wskazują na chorobę ludzi zagniewanych i ich ogromne podobieństwo do szaleńców (a wręcz „tożsamość”: „irascentium eadem signa sunt” – I, i 3), co można zestawić w tabeli¹⁹:

i wygospodarzyć wolny czas dla tak obfitej i ożywionej twórczości literackiej” – L. Joachimowicz, *Wstęp*, w: Seneka, *Dialogi*, Warszawa 1989, s. 29.

¹⁶Por. też Seneka, *De ira* III, i 4–5: „Cetera vitia inpellunt animos, ira praecipitat. Etiam si resistere contra adfectus suos non licet, at certe adfectibus ipsis licet stare: haec, non secus quam fulmina procellaeque et si qua alia inrevocabilia sunt quia non eunt sed cadunt, vim suam magis ac magis tendit. Alia vitia a ratione, hoc a sanitate desciscit; alia accessus lenes habent et incrementa fallentia: in iram deiectus animorum est. Nulla itaque res urget magis attonita et in vires suas prona et sive successit superba, sive frustratur insana; ne repulsa quidem in taedium acta, ubi adversarium fortuna subduxit, in se ipsa morsus suos vertit. Nec refert quantum sit ex quo surrexerit; ex levissimis enim in maxima evadit”.

¹⁷Tłum. Leon Joachimowicz.

¹⁸Por. Seneka, *De ira* I, i 1: „Ceteris enim aliquid quieti placidique inest, hic totus concitatus et in impetu est, doloris armorum, sanguinis suppliciorum minime humana furens cupiditate”.

¹⁹Tłumaczenia w tabeli: Leona Joachimowicza.

szaleni	zagniewani
„furentium certa indicia sunt audax et minax vultus, tristis frons, torua facies, citatus gradus, inquietae manus, color versus, crebra et vehementius acta suspiria” (I, I 3)	„flagrant ac micant oculi, multus ore toto rubor exaestuante ab imis praecordiis sanguine, labra quatiuntur, dentes comprimuntur, horrent ac surriguntur capilli, spiritus coactus ac stridens, articulorum se ipsos torquentium sonus, gemitus mugitusque et parum explanatis vocibus sermo praeruptus et complosae saepius manus et pulsata humus pedibus et totum concitum corpus magnasque irae minas agens, foeda visu et horrenda facies depravantium se atque intumescentium” (I, I 4)
„zuchwałę i groźne spojrzenie, pochmurne czoło, dziki wyraz twarzy, chód przyspieszony, niespokojnie drgające ręce, zmieniona cera, częstszy i gwałtowniejszy oddech”	„oczy pałają i miotają złowieszcze blaski, obfita czerwień rozlewa się po całej twarzy, krew burzy się w głębi ich piersi, drgają wargi, zaciskają się zęby, podnoszą się włosy i groźnie się jeżą, oddech staje się stłumiony i syczący, słychać trzaskanie wykręcanych stawów, stęki i wycia wściekłości, urywane i niewyraźne słowa, mowa niezrozumiała, ręce dość często uderzają o siebie, nogi tupią o ziemię, a całe ciało jest pobudzone do ruchu i miota gwałtowne groźby, wygląd twarzy szkaradny staje się i wstrętny, a zarazem odstraszający u ludzi zniekształconych i wzburzonych od gniewu”

Zastanawiająca jest dysproporcja w powyższych opisach. Być może, autor poświęcając więcej miejsca na opis osób zagniewanych, chce dokładniej pokazać ich podobieństwo do ludzi szalonych lub nawet przewagę intensywności objawów gniewu nad objawami szaleństwa (choć przecież miały być takie same – „eadem signa”).

Podobna charakterystyka gniewu jako szaleństwa wystąpi również w dalszej części dialogu. W księdze drugiej traktatu *De ira* Seneka zwraca uwagę na ohydę gniewu i wynikające z niego niebezpieczeństwo: „Nihil tamen aequè profuerit quam primum intueri deformitatem rei, deinde periculum” (II, XXXV 3). Autor podaje najpierw zewnętrzne objawy owej namiętności. Ponownie jak wcześniej filozof zwraca uwagę na wygląd twarzy, zmieszanej przez afekt, wręcz oszpeconej (choć wcześniej mogła być niezwykle pięknym obliczem), podkreśla jej dziki wyraz, pozbawiony spokoju. Według Seneki, urodę, wdziek traci w ogóle cała postać zagniewanego: jeśli wcześniej miał odzież starannie ułożoną, teraz niedbale wlecze ją za sobą i zupełnie nie dba o siebie; jeśli jego włosy czy to w sposób naturalny, czy przez zabiegi fryzjerskie były pięknie ułożone, to teraz zaczynają się okropnie jeżyć. Od gniewu również nabrzmiewają żyły, unoszą się piersi z powodu zbyt szybkiego oddechu, szalone wybuchy krzyku rozdymają gardło, drżą członki, trzęsą się niespokojnie ręce, a całe ciało jakby faluje:

Non est ullius adfectus facies turbator: pulcherrima ora foedavit, torvos vultus ex tranquillissimis reddit; linquit decor omnis iratos, et sive amictus illis compositus est ad legem, trahent vestem omnemque curam sui effundent, siue capillorum natura vel arte iacentium non informis habitus, cum animo inhorrescent; tumescunt venae; concutietur crebro spiritu

pectus, rabida vocis eruptio colla distendet; tum artus trepidi, inquietae manus, totius corporis fluctuatio (ibidem).

W swym traktacie Seneka nie skupia się jednak jedynie na opisie cielesnych objawów afektu *ira*, lecz ukazuje także wewnętrzny stan osoby zagniewanej, zestawiając go z zewnętrznymi symptomami i niebezpieczeństwami, jakie ze sobą przynosi namiętność gniewu. Filozof wskazuje na proporcję (czy też pewną dysproporcję) pomiędzy tym, co widzimy, przypatrując się takiemu człowiekowi, a obrazem (przecież ukrytym przed naszym wzrokiem) jego ducha: ktoś strasznie wyglądający musi w swej głębi mieć jeszcze straszliwszą postać i o tyle silniejszą od obserwowanej gwałtowność, natarczywość, by mogła ona się aż tak wyrwać na zewnątrz: „Qualem intus putas esse animum cuius extra imago tam foeda est? Quanto illi intra pectus terribilior vultus est, acrior spiritus, intentior impetus, rupturus se nisi eruperit!” (II, XXXV 4).

Ów wygląd gniewu ducha filozof przyrównuje do widoku wrogów lub dzikich zwierząt, zakrwawionych od dokonywanej przez siebie rzezi albo dopiero na nią idących („Quales sunt hostium vel ferarum caede madentium aut ad cadem euntium aspectus”); następnie do opisywanych przez poetów potworów z podziemia – oplecionych węzami i zionących ogniem, do furii piekielnych, wychodzących na świat, by burzyć pokój i wywoływać wojny między narodami („qualia poetae inferna monstra finxerunt succincta serpentibus et igneo flatu, quales ad bella excitanda discordiamque in populos dividendam pacemque lacerandam deae taeterrimae inferum exeunt”) – w takiej właśnie postaci można sobie wyobrażać gniew („talem nobis iram figuremus”), co zaraz Seneka, mistrz niezwykle obrazowego przedstawiania swych poglądów, w kolejnym wyliczeniu znowu ilustruje opisem wyglądu i zachowań spersonifikowanego gniewu. Otóż oczy pałają mu płomieniem („flamma lumina ardentia”), wydaje przeróżne dźwięki (syk, ryk, jęk, trzask i wszelkie inne okropne głosy – „sibilo mugituque et gemitu et stridore et si qua his invisior vox est perstreptentem”), w obydwu rękach jawnie potrząsa bronią, gdyż nie dba o to, by się ukryć („tela manu utraque quatentem, neque enim illi se tegere curae est”), wygląda dziko, ponuro, jest zakrwawiony, ma wiele blizn, sam się posiniaczył („torvam cruentamque et cicatricosam et verberibus suis lividam”), idzie krokiem jak szaleniec („incessus vesani”), okrywa go ciemny tuman pyłu („offusam multa caligine”), jego działania to natarczywe ataki, sianie spustoszenia, zmuszanie do ucieczki, przy czym cierpi z powodu nienawiści do wszystkich, a najbardziej do siebie („incursitatem vastantem fugantemque et omnium odio laborantem, sui maxime”), a jeżeli już inaczej nie może szkodzić, chciałby burzyć lądy, morza i niebo („si aliter nocere non possit, terras maria caelum ruere cupientem”), a będąc tak wrogo nastawionym do innych, sam od nich doznaje takiej samej nienawiści („infestam pariter invisamque” – II, XXXV 5). Ta werbalna personifikacja gniewu niezwykle sugestywnie przemawia do wyobraźni słuchacza czy

też czytelnika i ukazuje jednoznacznie negatywny stosunek rzymskiego stoika do opisywanej przezeń potężnej namiętności, tak podobnej do obłędu, a wręcz może mu równej.

Myśl, iż gniew przypomina szaleństwo, występuje także w kontekście rozważań filozofa o wielkiej szkodliwości tego afektu, mającego wpływ na zdrowie, a właściwie jego utratę, ponieważ od gniewu mogą pęknąć żyły, może być on przyczyną krwotoku, utraty wzroku czy ponownego zapadnięcia na dawne choroby:

Magis illud videndum est, quam multis ira per se nocuerit. Alii nimio fervore rupere venas et sanguinem supra vires elatus clamor egressit et luminum suffudit aciem in oculos vehementius umor egestus et in morbos aegri recidere (II, XXXVI 4).

Wreszcie gniew jest najszybszą drogą, prowadzącą do szaleństwa: „Nulla celerior ad insaniam via est” (ibidem).

Ów obłęd, spowodowany przez gniew, może być trwały („Multi itaque continuaverunt irae furorem nec quam expulerant mentem umquam receperunt”) i może doprowadzić do śmierci – jak to było w przypadku Ajasa: „Aiacem in mortem egit furor, in furorem ira” (II, XXXVI 5). Ogarnięci gniewem nie tylko siebie doprowadzają do upadku, życzą śmierci swoim dzieciom, sobie ubóstwa, zagłady dla domu, a przy tym zaprzeczają, że są zagniewani – tak samo jak szaleńcy, że są szaleni: „Mortem liberis, egestatem sibi, ruinam domui inprecantur, et irasci se negant non minus quam insanire furioso” (ibidem). Zaraz dalej autor dialogu *De ira* szerzej opisuje destrukcyjne postępowanie zagniewanych. Stają się oni wrogami dla swych najlepszych przyjaciół i najbliższych osób („amicissimis hostes vitandique carissimis”), zapominają o prawach, pamiętając jedynie o tym, jak wymierzają karę („legum nisi qua nocent immemores”), łatwo się przejmują niezwykle błahymi sprawami i niczym nie dają się uspokoić („ad minima mobiles, non sermone, non officio adiri faciles”), a gotowi zarówno mieczem walczyć, jak i od miecza polec, wszystko załatwiają przemocą („per vim omnia gerunt, gladiis et pugnare parati et incumbere” – ibidem). Przyczyną takiej postawy jest oczywiście gniew, najpotężniejsze zło, przewyższające każdą inną przewinę: „Maximum enim illos malum cepit et omnia exsuperans vitia” (II, XXXVI 6). Tak pejoratywną ocenę owej namiętności Seneka objaśnia niezwykle szybkim (podczas gdy inne afekty wdzierają się z wolna) i wszechwładniającym działaniem gniewu, który podporządkowuje sobie wszystkie inne namiętności i niszczy najbardziej gorące uczucie miłości, a nawet może prowadzić do zabójstwa najbliższych:

Alia paulatim intrant, repentina et universa vis huius est. Omnis denique alios adfectus sibi subicit: amorem ardentissimum vincit, transfoderunt itaque amata corpora et in eorum quos occiderant iacere complexibus (ibidem).

Seneka w powyższym fragmencie nazywa gniew *vitium*. To określenie pojawia się niemal od samego początku traktatu filozofa, który waha się, czy *ira* jako *vitium* jest bardziej haniebne czy szpetne: „nescias utrum magis detestabile vitium sit an deforme” I, i 4. Już w tym pierwszym rozdziale dialogu autor konstatuje, iż na tle innych afektów niewątpliwie gniew jest najgorszy, gdyż nie da się go ukryć, zataić, gniew bowiem od razu się uzewnętrznia, wychodzi na widok, a im jest większy, tym jawniej się wylewa, kipi, gwałtownie rzucając się w oczy, nie czekając aż sam zostanie zauważony: „Cetera licet abscondere et in abdito alere: ira se profert et in faciem exit, quantoque maior, hoc effervescit manifestius. [...] quod alii adfectus apparent, hic minet” (I, i 5 i 7).

Gniew w swej szaleńczo destrukcyjnej sile niszczy jednostki, przynosi cierpienie jednostkowemu człowiekowi („singulorum supplicia” – por. I, II 3). Seneka wymienia w tym kontekście morderstwa, trucicielstwo, sprzedaż w niewolę, pożary, ojcobójstwa. Zwraca też uwagę, iż gniew bywa jednak również często przyczyną zagłady także całych państw²⁰. A przecież taka destrukcja stoi w sprzeczności z celem ludzkiego życia, człowiek bowiem rodzi się do wzajemnej pomocy²¹, gdy tymczasem gniew prowadzi do wzajemnej zagłady: „Homo in adiutorium mutuum genitus est, ira in exitium” (I, V 2). Seneka zaraz dopowiada, że życie ludzkie opiera się bynajmniej nie na strachu, wywoływanym wszak przez gniew, lecz na dobrodziejstwach i zgodzie, wzajemnej miłości, która skłania do sprzymierzania się i do wzajemnej pomocy: „Beneficiis enim humana vita constat et concordia, nec terrore sed mutuo amore in foedus auxiliumque commune constringitur” (I, V 3).

W stoickiej doktrynie gniew jest zatem sprzeczny z rozumną naturą ludzką („non est naturalis ira” – I, VI 5). Przy czym występuje tylko u ludzi (bo tylko oni są rozumni), co dokładniej można objaśnić następująco: jest wrogiem rozumu (gniew „wyskakuje” spod władzy rozumu i porywa go z sobą: „...illa est ira quae rationem transsiluit, quae secum rapit” – II, III 4), ale zarazem występuje tylko u istot rozumnych (u zwierząt nie: one są pozbawione rozumu, mają tylko popędy – „impetus habent ferae” – I, III 4): „Sed dicendum est feras ira carere et

²⁰ Por. Seneka, *De ira* I, II 1–2: „Iam vero si effectus eius damnaque intueri velis, nulla pestis humano generi pluris stetit. Videbis caedes ac venena et reorum mutuas sordes et urbium clades et totarum exitia gentium et principum sub civili hasta capita venalia et subiectas tectis nec intra moenia coercitos ignes sed ingentia spatia regionum hostili flamma relucentia. Aspice nobilissimarum civitatum fundamenta vix notabilia: has ira deiecit. Aspice solitudines per multa milia sine habitatore desertas: has ira exhausit. Aspice tot memoriae proditos duces mali exempla fati: alium ira in cubili suo confodit, alium intra sacra mensae iura percussit, alium intra leges celebrisque spectaculum fori lancinavit, alium filii parricidio dare sanguinem iussit, alium servili manu regalem aperire iugulum, alium in cruce membra diffindere”.

²¹ To stoickie przekonanie wybrzmia także u ostatniego wielkiego stoika, Marka Aureliusza, który napisze, iż człowiek nie może krzywdzić innych, zwłaszcza że wszech natura, najczcigodniejsze bóstwo, stworzyła istoty rozumne dla wzajemnej korzyści i pomocy stosownej do potrzeb – por. Marek Aureliusz, *Rozmyślenia* IX, i 1.

omnia praeter hominem; nam cum sit inimica rationi, nusquam tamen nascitur nisi ubi rationi locus est” (ibidem). Człowiek powinien od razu tłumić gniew, już w samych jego początkach, i dbać, by w niego nie wpadać: „Optimum est primum irritamentum irae protinus spernere ipsisque repugnare seminibus et dare operam ne incidamus in iram” (I, VIII 1).

Seneka w dialogu *De ira* zauważa, iż można niekiedy dojść do wniosku (mylnego oczywiście), że w gniewie jest coś szlachetnego, zwłaszcza gdy się spojrzy na niektóre wolne plemiona, jak choćby na Germanów i Scytów („iram habere in se generosi aliquid, liberas videbis gentes quae iracundissimae sunt, ut Germanos et Scythas”), ale trzeba pamiętać, że charaktery mężne i silne z natury, zanim złagodnieją pod wpływem edukacji, skłonne są do gniewu („fortia solidaque natura ingenia, antequam disciplina molliantur, prona in iram sunt” – II, XV 1). Niektóre właściwości pojawiają się jedynie w uszlachetnionych charakterach („Quaedam enim non nisi melioribus innascuntur ingeniiis” – ibidem). To stwierdzenie Seneka ilustruje takim obrazem: żyzna gleba, nawet zaniedbana, rodzi potężne, wysokie lasy. Podobnie ludzie z natury mężni wydają z siebie gniewliwość, a mając charaktery ogniste i burzliwe, nie przyjmują niczego delikatnego i słabego, ale ich siła nie jest doskonała (nie jest cnotą, tak przecież istotną dla stoika), podobnie zresztą jak i w innych istotach, które bez uprawy, sztuki wzrastają dzięki samej tylko naturze:

sicut valida arbusta et laeta quamvis neglecta tellus creat et alta fecundi soli silva est; itaque et ingenia natura fortia iracundiam ferunt nihilque tenue et exile capiunt ignea et fervida, sed imperfectus illis vigor est ut omnibus quae sine arte ipsius tantum naturae bono exsurgunt, sed nisi cito domita sunt, quae fortitudini apta erant audaciae temeritatique consuescunt (II, XV 1–2).

Dziki plemiona na podobieństwo zwierząt, takich jak lwy czy wilki, nie potrafią ani służyć, ani panować: „omnes istae feritate liberae gentes leonum luporumque ritu ut servire non possunt, ita nec imperare; non enim humani vim ingenii, sed feri et intractabilis habent; nemo autem regere potest nisi qui et regi” (II, XV 4). Zatem przykład tych plemion nie przemawia za słusznością czy przydatnością gniewu.

Podobnie Seneka odrzuca pogląd o pożyteczności gniewu w walce. Przypomina, iż niektórzy uważają, że gniew podnosi ducha walki, pobudza zapał i właściwie cnota *fortitudo* podczas wojny nie dokona wspaniałych czynów, jeżeli nie zostanie podszycona owym płomieniem, który jako bodziec poruszy i pośle odważnych na niebezpieczny bój:

Numquid, quamvis non sit naturalis ira, adsumenda est, quia utilis saepe fuit? Extollit animos et incitat, nec quicquam sine illa magnificum in bello fortitudo gerit, nisi hinc flamma subdita est et hic stimulus peragitavit misitque in pericula audaces (I, VII 1).

Filozof dalej przytacza kolejny pogląd tych ludzi, iż najlepiej jest gniew jedynie powściągać, miarkować (nie zaś całkowicie usuwać), by utrzymać go dla

pożytku, czyli w takiej jego części, bez której słabnie działanie, siła i żywotność ducha: „Optimum itaque quidam putant temperare iram, non tollere, eoque detracto quod exundat ad salutarem modum cogere, id vero retinere sine quo langueret actio et vis ac vigor animi resolvetur” (ibidem). Seneka nie zgadza się z tymi poglądami.

Jego pierwszym argumentem jest fakt, iż zgubne rzeczy (jak gniew) łatwiej jest całkiem odrzucić niż nimi kierować oraz nie dopuszczać niż już dopuszczone miarkować, jako że, kiedy są w posiadaniu człowieka, okazują się potężniejsze od niego (choć to on miał nimi kierować) i nie dają się usunąć ani zmniejszyć: „Primum facilius est excludere perniciosam quam regere et non admittere quam admissa moderari; nam cum se in possessione posuerunt, potentiora rectore sunt nec recidi se minuere patiuntur” (I, VII 2). Następnie Seneka przypomina, iż rozum, by pełnić swą kierowniczą funkcję, musi być wolny od namiętności, albowiem gdy miesza się z nimi i zbruka, nie może ich już odeprzeć, wzburzony bowiem raz i wstrząśnięty umysł służy temu, co go pobudziło: „Deinde ratio ipsa, cui freni traduntur, tam diu potens est quam diu diducta est ab adfectibus; si miscuit se illis et inquinavit, non potest continere quos summovere potuisset. Commota enim semel et excussa mens ei servit quo impellitur” (I, VII 3) – podobnie jak człowiek rzucający się w przepaść, niepanujący już nad sobą, nie może ani stawiać oporu, ani zwolnić, ani nawet myśleć czy odczuwać żalu, póki nie spadnie tam, dokąd nie powinien był podążać:

Ut in praeceptis datis corporibus nullum sui arbitrium est nec resistere morarive delecta poterunt, sed consilium omne et poenitentiam irrevocabilis praecipitatio abscedit et non licet eo non pervenire quo non ire licuisset, ita animus, si in iram amorem aliosque se proiecit adfectus, non permittitur reprimere impetum; rapiat illum oportet et ad inimum agat pondus suum et vitiorum natura proclivis (I, VII 4).

Człowiek opanowany przez namiętności nie potrafi zatrzymać ich pędu, ciągnięty wówczas na samo dno upadku swym ciężarem oraz naturą skłoną do występków.

Dobra im są większe, tym lepsze i bardziej upragnione, ale o gniewie tego oczywiście nie można powiedzieć, jest on bowiem bezużyteczny i nie powinien wzrastać ani w ogóle istnieć, gdyż nie jest dobrem, skoro poprzez swój wzrost staje się złem („Atqui augeri illam inutile est; ergo et esse; non est bonum quod incremento malum fit” – I, XIII 2): „...quo maiora eo meliora et optabiliora sunt” (I, XIII 1). Kiedy Seneka ponownie zwalcza przekonanie, iż gniew bywa pożyteczny (*utilis*), zwiększając waleczność („pugnaciores facit”), porównuje ten afekt do pijaństwa, które czyni ludzi bezczelnymi i zuchwałymi, a nawet lepszymi w walce („Isto modo et ebrietas; facit enim protervos et audaces multique meliores ad ferrum fuere male sobrii”), oraz (co szczególnie istotne dla tematu) do szaleństwa i obłądzenia, które poprzez szal wzmagają siły w ludziach („isto modo dic et phrenesin atque insaniam viribus necessariam, quia saepe

validiores furor reddit” – I, XIII 3). Gniew, pijaństwo, strach i im podobne są jedynie ohydny i nietrwałymi podnietami, ale tylko dla duszy ospałej i gnuśnej, nie zaś dla cnoty, która wszak nie potrzebuje występków: „...ira ebrietas metus aliaque eiusmodi foeda et caduca iritamenta sunt nec virtutem instruunt, quae nihil vitii eget, sed segnem alioqui animum et ignavum paulum adlevant” (I, XIII 4). Gniew nie pomaga cnotcie, ale ją zastępuje: „non in adiutorium virtutis venit, sed in vicem” (I, XIII 5), co widać w codziennym życiu, skoro nie towarzyszy ludziom najbardziej doskonałym, lecz przeciwnie, najbardziej gniewliwe są dzieci, starcy i chorzy oraz wszystko, co w przyrodzie jest słabe, chętnie narzeka: „Quid quod si bonum esset ira, perfectissimum quemque sequeretur? Atqui iracundissimi infantes senesque et aegri sunt, et invalidum omne natura querulum est” (ibidem). Do tego typu ludzi Seneka – w innym fragmencie dialogu – zalicza także kobiety²².

Filozof obala również pogląd, iż tę namiętność można uznać za wielkość ducha (*magnitudo animi*): ona jest jedynie nadęciem (*tumor*), podobnie jak choroba w nabrzmiałym od płynów chorym ciele nie jest przyrostem, ale szkodliwym nadmiarem („nec corporibus copia vitiosi umoris intentis morbus incrementum est sed pestilens abundantia” – I, XX 1). Seneka charakteryzuje gniew jako coś, co nie ma oparcia („nil solidi subest”), solidnych podstaw („sine fundamentis”), czyli: „Non habet ira cui insistat”, ponieważ nie bierze się z silnych i trwałych pobudek („non ex firmo mansuroque oritur”), a przeciwnie, jest niczym wiatr i pusty („ventosa et inanis est” – I, XX 2)²³.

Gniew jest zatem podobny do choroby (także psychicznej, co można przyjąć w świetle wcześniejszych uwag, a także poniższych, dotyczących porównania gniewu do padaczki) i dlatego z tą namiętnością należy postępować jak z chorobą. Dlatego najlepiej jest reagować już na pierwsze oznaki tego zła, by je pohamować: „Optimum est itaque ad primum mali sensum mederi sibi, tum verbis quoque suis minimum libertatis dare et inhibere impetum. Facile est autem affectus suos, cum primum oriuntur, deprehendere: morborum signa praecurrunt” (III, X 1–2)²⁴. Zastanawiające jest, iż Seneka w tych rozważaniach o gniewie jako przykład choroby wybiera epilepsję (*comitiale vitium* – ta nazwa choroby przypomina, iż epileptycy byli odsuwani od życia społeczno-politycznego), cho-

²²Por. Seneka, *De ira* I, XX 3: „ira muliebre maxime ac puerile vitium est”. Zauważmy, iż w tym fragmencie pojawia się znowu określenie *vitium* w odniesieniu do namiętności gniewu.

²³Po tym opisie Seneka pokazuje różnicę między gniewem a wielkością ducha, przyrównując zarazem męstwo do zuchwałości, śmiałość do bezczelności, smutek do ponurości oraz surowość do okrucieństwa: „tantumque abest a magnitudine animi quantum a fortitudine audacia, a fiducia insolentia, ab austeritate tristitia, a severitate crudelitas” (I, XX 2).

²⁴Podobnie zresztą Seneca za ilustrację jego twierdzenia służą zwiastuny zmian pogody, które zapowiadają burze i deszcze: „Quemadmodum tempestatis ac pluviae ante ipsas notae veniunt, ita irae amoris omniumque istarum procellarum animos vexantium sunt quaedam praenuntia” (III, X 2).

robę dość specyficznym traktowaną w starożytności (i w wiekach późniejszych) i łączoną z dolegliwościami mózgu²⁵. Opis podawany przez filozofa wskazuje, iż cierpiący na padaczkę bardzo dbali, by przeciwdziałać atakom (gdy czują zimno, powoli tracą przytomność i pamięć czy odczuwają drżenie, starają się wachać lub jeść coś, co ich otrzeźwia albo ogrzewają się ciepłymi okładami) lub je ukrywać, przeżywać w osamotnieniu, z dala od ludzi:

Qui comitali vitio solent corripere iam adventare valetudinem intellegunt, si calor summa deseruit et incertum lumen nervorumque trepidatio est, si memoria sublabitur caputque versatur; solitis itaque remediis incipientem causam occupant, et odore gustuque quidquid est quod alienat animos repellitur, aut fomentis contra frigus rigoremque pugnatur; aut, si parum medicina profecit, vitaverunt turbam et sine teste ceciderunt (III, X 3).

Gniew przeto nie ma nic wspólnego z wielkością ducha ludzkiego, która jest niewzruszona, ugruntowana od wewnątrz, zrównoważona, niezłomna – wielkość ducha nie występuje w złych, gniewnych charakterach: „quia magnitudine animi inconcussam intellego et introrsus solidam et ab imo parem firmamque, qualis inesse malis ingeniis non potest” (I, XX 6). W gniewie nie ma niczego wielkiego czy szlachetnego („Nihil ergo in ira [...] magnum, nihil nobile est” – I, XXI 1). To jedynie cnota (kluczowe wszak pojęcie w stoicyzmie) jest wzniosła i znakomita – niczego nie ma wielkiego, co jednocześnie nie jest łagodne, jak autor pisze w ostatnim zdaniu pierwszej księgi dialogu *De ira*: „sola sublimis et excelsa virtus est, nec quicquam magnum est nisi quod simul placidum” (I, XXI, 4).

Cnota nigdy się nie upodobnia do występków (*vitia* – a gniew to przecież *vitium*): „Nec unquam committet virtus ut vitia dum compescit imitetur” (II, VI 2). Jej właściwą i naturalną cechą jest radość i wesele, stąd unoszenie się gniewem nie przystoi jej godności: „Gaudere laetarique proprium et naturale virtutis est: irasci non est ex dignitate eius” (ibidem). Gniew – wszak całkowicie bezużyteczny – należy zwalczać, całkowicie usuwać (a nie tylko hamować): „Debet ira removeri [...]: tota dimittatur, nihil profutura est” (II, XIII 3). Nie jest na szczęście nieuleczalny – sama natura nas, zrodzonych do prawości, wspomóż

²⁵ Choroba ta była wzmiankowana w papirusach egipskich (już około 1700 r. p.n.e.), Ewangelii (np. w Ewangelii według św. Marka 9, 14–32), Koranie, Talmudzie; zajmowali się nią filozofowie, lekarze, duchowni, artyści; stawała się przedmiotem licznych debat i sporów, w których uzyskiwała wymiar nawet magiczny, mistyczny, religijny; bywała nazywana *morbus sacer* lub *morbus divinus*, gdyż sądzono, że jej sprawczynią jest bogini Selene. Przyczyn tej choroby upatrywano też w uszkodzeniu mózgu, czyli najbardziej boskiej części ludzkiego ciała. Dopiero Hipokrates miał wyjaśnić jej pochodzenie w sposób przyrodzony: jako chorobę mózgu, z którego niekiedy w nadmiarze wypływa śluz, flegma, zatykająca żyły, co powoduje napad drgawek i zatkanie dostępu powietrza do płuc (stąd toczenie piany z ust i utrata przytomności). Galen miał głosić pogląd, iż przyczyną napadów padaczki jest zatykanie się k o m ó r mózgowych śluzem lub czarną żółcią, co z kolei utrudnia krążenie „psychicznej pneumy” – por. B. Błaszczyk, *Święta choroba, czyli historia padaczki*, „Studia Medyczne Akademii Świętokrzyskiej”, t. I, Kielce 2003, s. 209–212.

w tym wysiłku. Przecież droga do cnót nie jest stroma i ciernista – do cnót dochodzi się po równinie: „sanabilibus aegrotamus malis ipsaque nos in rectum genitos natura [...] iuvat. Nec, [...] arduum in virtutes et asperum iter est: plano adeuntur” (II, XIII 1).

Seneka zatem zaleca walkę z afektem gniewu, w czym pomocne jest rozeznanie przyczyn go pobudzających. Mogą nimi być krzywdy nam wyrządzane (słowem lub czynem), różne oczekiwania, zachowania ludzi, co dość szczegółowo i obrazowo filozof opisuje:

Prodest morbum suum nosse et vires eius antequam spatientur opprimere. Videamus quid sit quod nos maxime concitet: alium verborum, alium rerum contumeliae movent; hic vult nobilitati, hic formae suae parci; hic elegantissimus haberi cupit, ille doctissimus; hic superbiae inpatiens est, hic contumaciae; ille servos non putat dignos quibus irascatur, hic intra domum saevus est, foris mitis; ille rogari iniuriam iudicat, hic non rogari contumeliam. Non omnes ab eadem parte feriuntur; scire itaque oportet quid in te inbecillum sit, ut id maxime protegas (III, X 4).

Jednym z ważniejszych środków przeciw gniewowi jest również codzienny czas dla siebie, jakby rachunek sumienia (*ratio*) czyniony po całym dniu: „animus [...] cotidie ad rationem reddendam vocandus est. Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: «quod hodie malum tuum sanasti? Cui vitio obstitisti? Qua parte melior es?»” (III, XXXVI 1). Taka praktyka osądzania i badania swojego dnia jest lekiem przeciw gniewowi i zarazem jakby środkiem nasennym:

Desinet ira et moderatior erit quae sciet sibi cotidie ad iudicem esse veniendum. Quicquam ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem? Qualis ille somnus post recognitionem sui sequitur, quam tranquillus, quam altus ac liber, cum aut laudatus est animus aut admonitus et speculator sui censorque secretus cognovit de moribus suis! (III, XXXVI 2).

Takie zalecenie nie zaskakuje w pismach Seneki-stoika. Pierre Hadot w swych pracach wyjaśnia, iż stoicyzm był duchowym ćwiczeniem przygotowawczym do mądrości²⁶. Do ćwiczeń duchowych należał ów codzienny „rachunek sumienia” przed samym sobą, polegający na przechodzeniu dnia (od świtu do zmierzchu) w pamięci, starannym badaniu i roztrząsaniu wszystkich swych słów i czynów, bez zatajania przed sobą lub pomijania czegokolwiek²⁷

²⁶Por. np. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000, s. 26–27.

²⁷Seneka wyznaje, iż sam przestrzega owej codziennej praktyki: „Utor hac potestate et cotidie apud me causam dico. Cum sublatum e conspectu lumen est et conticuit uxor moris iam mei conscia, totum diem meum scrutor factaque ac dicta mea remetior; nihil mihi ipse abscondo, nihil transeo. Quare enim quicquam ex erroribus meis timeam, cum possim dicere: ‚vide ne istud amplius facias, nunc tibi ignosco. In illa disputatione pugnacius locutus es: noli postea congregi cum imperitis; nolunt discere qui numquam didicerunt. Illum liberius admonuisti quam debebas, itaque non emendasti sed offendisti: de cetero vide, [ne] non tantum an verum sit quod dicis, sed

(III, XXXVI 3: „totum diem meum scrutor factaque ac dicta mea remetior; nihil mihi ipse abscondo, nihil transeo”). A przecież życie jest krótkie (któremu to zagadnieniu szczególnie dużo uwagi Seneka poświęcił w dialogu *De breuitate vitae*), trzeba dobrze je wykorzystać.

Myśl tę filozof objaśnia także pod koniec dialogu, gdy kolejny raz wzywa do całkowitego zwalczania gniewu:

Careamus hoc malo purgemusque mentem et exstirpemus radicibus quae quamvis tenuia undecumque haeserint renascentur, et iram non temperemus sed ex toto removeamus – quod enim malae rei temperamentum est? Poterimus autem, adnitamur modo (III, XLII 1).

Następnie wskazuje środek do tego najlepszy, rozmyślanie o śmierci (i zarazem o krótkości życia):

Nec ulla res magis proderit quam cogitatio mortalitatis. Sibi quisque atque alteri dicat: ‘quid iuvat tamquam in aeternum genitos iras indicere et brevissimam aetatem dissipare? Quid iuvat dies quos in voluptatem honestam inpendere licet in dolorem alicuius tormentumque transferre? Non capiunt res istae iacturam nec tempus vacat perdere. Quid ruimus in pugnam? Quid certamina nobis arcessimus? Quid inbecillitatis obliti ingentia odia suscipimus et ad frangendum fragiles consurgimus? Iam istas inimicitias quas inplacabili gerimus animo febris aut aliquod aliud malum corporis vetabit geri; iam par acerrimum media mors dirimet. Quid tumultuamur et vitam seditiosi conturbamus? stat supra caput fatum et pereuntis dies inputat propiusque ac propius accedit; istud tempus quod alienae destinatis morti fortasse circa tuam est (III, XLII 2–4).

Wszak zanim się odwrócimy, już przy nas śmierć stoi („dum respicimus, quod aiunt, versamusque nos, iam mortalitas aderit” – III, XLIII 5), a zatem, można dopowiedzieć, nie należy jej szukać, ulegając gniewowi, szaleńczemu, przeciwnemu rozumowi i cnocie. Taką refleksją o śmierci i krótkim życiu filozof kończy swój traktat *De ira*.

*IRAM DIXERUNT BREUEM INSANIAM, SENECA MINOR DE IRA,
QUAE UT INSANIA EST*

S u m m a r i u m

Seneca Minor, Stoicus Romanus, in dialogo suo *De ira*, qui tres libros continet, descripsit hunc adfectum. Iam in dialogi principio iram adfectum maxime ex omnibus taetrum ac rabidum nominat. Putat eam breuem insaniam esse, quia rationi non pareat. Etiam irascentium et furentium eadem signa sunt. Philosophus nullam celeriore ad insaniam viam esse opinatur. Ira, ut Seneca dicit, maximum malum, quod genitum erat in exitium hominum, et omnia exsuperans vitia est. Hunc totum adfectum ut morbum sanari et removeri oportet.

an ille cui dicitur veri patiens sit: admoneri bonus gaudet, pessimus quisque rectorem asperrime patitur” (III, XXXVI 3–4).