

MIROŚŁAWA MICHALSKA-SUCHANEK

FENOMEN  
SAMOBÓSTWA



DŁUGA HISTORIA  
KRÓTKO OPISANA

**MIROŚŁAWA MICHALSKA-SUCHANEK**  
DOKTOR NAUK HUMANISTYCZNYCH.  
PRACA DOKTORSKA: „POETYKA NASTROJU.  
NA MATERIALE OPOWIADAŃ NOWELISTÓW  
ROSYJSKICH II POŁOWY XIX WIEKU”, NAPISANA  
POD KIERUNKIEM PROF. DR. HAB. PIOTRA  
FASTA. JEST PRACOWNIKIEM UNIWERSYTETU  
ŚLĄSKIEGO ORAZ GLIWICKIEJ WYŻSZEJ  
SZKOŁY PRZEDSIĘBIORCZOŚCI, GDZIE  
KIERUJE KATEDRĄ FILOLOGII. OBSZAR  
ZAINTERESOWAŃ ZAWODOWYCH: HISTORIA  
LITERATURY ROSYJSKIEJ, TEORIA LITERATURY  
ORAZ DYDAKTYKA JĘZYKA OBCEGO,  
ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM  
JĘZYKÓW SPECJALISTYCZNYCH.  
ZAINTERESOWANIA BADAWCZE: LITERATURA  
WOBEC TEMATYKI AKTÓW SUICYDALNYCH.

FENOMEN  
SAMOBÓSTWA





MIROŚŁAWA MICHALSKA-SUCHANEK

# FENOMEN SAMOBÓSTWA

DŁUGA HISTORIA  
KRÓTKO OPISANA



**INSTITUT**  
MIKOŁÓW 2011



## SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE .....	7
ROZDZIAŁ I	
OD APOTEOZY DO POTĘPIENIA	
Starożytna Grecja .....	12
Apoteoza gestu definitywnego .....	15
Rzymskie samobójstwa .....	20
Negacja i potępienie .....	24
Odrodzenie starożytnej pochwały samobójstwa .....	32
ROZDZIAŁ II	
DZIEWIĘTNASTOWIECZNY Dyskurs o samobójstwie	
Samobójstwo a wola .....	38
Nadczłowiek a śmierć w porę .....	44
Możliwość wyboru .....	48
ROZDZIAŁ III	
SOCJOLOGICZNA WIZJA SAMOBÓJSTWA	
Kwalifikacja i klasyfikacja czynu suicydalnego .....	54
Samobójstwo egoistyczne .....	57
Samobójstwo altruistyczne .....	59
Samobójstwo anomiczne .....	69
Samobójstwo fatalistyczne .....	70
ROZDZIAŁ IV	
GEST DEFINITYWNY W UJĘCIU EGZYSTENCJALNYM	
Egzystencjalna refleksja o śmierci .....	76
Samobójstwo – jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny .....	82

## ROZDZIAŁ V

## SAMOBÓJSTWO JAKO GENERATOR WOLI ŻYCIA

Bezsensowność, nuda, pustka .....	88
Istota przeklęta wśród fantomów sensu .....	90
Samobójstwo jako decyzja .....	91
Proces tworzenia jako alternatywa dla samobójstwa .....	93

## ROZDZIAŁ VI

## FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA WOBEC SAMOBÓJSTWA

Pejoratywna semantyzacja dobrowolnej śmierci .....	96
Samobójstwo z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej .....	99

## ROZDZIAŁ VII

## SAMOBÓJSTWO A LITERATURA

Samobójstwo jako motyw literacki .....	110
Samobójcy .....	112
Chodzenie po linie na przepaść .....	123

ZAMKNIĘCIE .....	127
------------------	-----

BIBLIOGRAFIA .....	131
--------------------	-----

INDEKS NAZWISK .....	135
----------------------	-----



# WPROWADZENIE

Samobójstwo jako jeden z najbardziej tajemniczych fenomenów ludzkiego istnienia od zawsze intryguje, a nierzadko – fascynuje. Długo w akcie samouniعةstwienia dopatrywano się bliżej nieokreślonych mrocznych tajemnic, działania nieczystych sił, aktywności nadprzyrodzonych mocy. Ludzie nie pojmowali, co może być powodem tego, że w całym znanym im świecie przyrody tylko człowiek jest w stanie targnąć się na własne życie. Od wieków trwają ożywione dyskusje na temat motywów, przyczyn, konsekwencji oraz dopuszczalności samobójstwa. Zagadnienie aktu suicydalnego, jak żaden inny problem, stawia człowieka w obliczu pytań o jego naturę i miejsce w świecie, o sens istnienia, o powinności wobec siebie i otaczającej rzeczywistości, o moralność oraz o hierarchię wartości, słowem o to, kim jest. Niemalę emocje budzą także rozważania i polemiki związane z zagadnieniem pokrewnym – eutanazją.

Od wieków najpotężniejsze umysły starają się rozpoznać i opisać mechanizmy gestu definitywnego, odkryć strukturę rodzącego zamysł samobójczy myślenia i odczuwania, które aktywizują się czasem niespodziewanie, a czasem towarzysząc człowiekowi latami, popychając jego wyobraźnię ku śmierci... Obok naukowców, sięgali do niego pisarze, poeci, malarze, scenarzyści, traktując fenomen czynu definitywnego jako doskonały i niezwykle nośny budulec artystycznych wizji. Czasem siła i sugestywność literackiego geniuszu bywała tak wielka, że skutkowała wyzwoleniem w czytelnikach w stosunku do bohatera niewiarygodnej wręcz empatii, powodującej zatarcie granic między rzeczywistością i fikcją. Młody Werter, tytułowa postać powieści Johanna Wolfganga Goethego, ból miłosnych udreń zdecydował uciszyć, popełniając samobójstwo. Wraz z Werterem cierpiała ówczesna młodzież, utożsamiająca się z bohaterem literackim i jego przeżyciami aż do pełnej gotowości pójścia w jego ślady. Dość powiedzieć, że ówczesny arcybiskup Mediolanu wykupił wszystkie dostępne w mieście egzemplarze książki Goethego, aby powstrzymać śmiertelny – i to w dosłownym rozumieniu – wpływ lektury na życie egzaltowanej młodzieży<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob.: Brunon Hołyst: *Samobójstwo przypadek czy konieczność*. Warszawa: PWN 1983, s. 44.

Zagadnienie samobójstwa nie jest obce również tzw. zwykłym ludziom, nie tylko w czasach Wertera, ale i współcześnie. Śmierć dobrowolna nieraz stanowi główny temat dyskusji, albo nawet po prostu przewija się w codziennych rozmowach. Niemniej mimo obecności tej tematyki w wielu przestrzeniach życia każdego człowieka, samobójstwo wciąż pozostaje wielką zagadką.

Czyn suicydalny stanowi zjawisko o niezwykle złożonym charakterze i jednocześnie nadwyraz delikatnej naturze. Decyzja o odebraniu sobie życia jest następstwem oddziaływania bardzo wielu czynników. Do rozumienia tego aktu przybliżyć się można jedynie, gdy zastosuje się w jego analizie instrumenty badawcze przynależne różnym naukom: medycynie, a zwłaszcza psychiatrii, traktującej samodestrukcję jako symptom zachowań odbiegających od normy psychicznej; psychologii, koncentrującej się na poszukiwaniu determinant zachowania suicydalnego w cechach osobowości człowieka, zwłaszcza w zaburzeniach osobowościowych oraz problemach motywacyjnych; socjologii, analizującej akt samobójczy w kontekście jego społecznych uwarunkowań; wreszcie królowej wszech nauk – filozofii, rozważającej sens ludzkiej egzystencji oraz moralną kwalifikację czynu definitywnego. Dopiero takie właśnie wnikliwe interdyscyplinarne podejście daje pewne pojęcie o samobójstwie. O ostatecznych konkluzjach i rozstrzygnięciach nie ma tu jednak mowy, mimo że każda nauka z osobna konstruuje swoje, niezależne od innych dziedziny wiedzy, wnioski normatywne. Ponieważ opis samobójstwa wymaga wikłania się w problemy psychiatryczne, psychologiczne, socjologiczne, filozoficzne, a bywa, że i kryminologiczne, niektórzy uczeni proponują nawet, aby badania nad tym zagadnieniem uznać za odrębną dziedzinę nauki zwaną suicydologią<sup>2</sup>.

Wizja śmierci prowokuje refleksję nad logiką umierania. Forma, wyraz, przejaw kresu istnienia prowokuje zaś do pytań o sens wszystkiego, co mieści się między krańcami egzystencji. Idea śmierci warunkowana jest koncepcją życia. Refleksja nad czynem definitywnym musi być ujmowana w kategoriach filozofii życia i śmierci. Istota i kwalifikacja samobójstwa zawsze więc zajmowała – i pozostało tak do dziś – poważne miejsce w filozofii, znajdując wyraz w ambiwalencji postaw i antynomii poglądów.

W obejmującej wiele setek lat przestrzeni czasowej od starożytności do końca XVIII wieku, postrzeganie i moralną kwalifikację samobójstwa wyznaczały dwie poważne doktryny normatywne. Pierwsza – filozofia starożytnych

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 11, 19.

Rzymian – głosiła apoteozę wolności, przeradzającą się wręcz w pochwałę samounicestwienia, druga zaś, egzekwująca bezwzględny zakaz pozbawiania się życia – to filozofia chrześcijańska. Przełom XVIII i XIX wieku przyniósł załamanie restrykcyjnego monolitu, a kierunki w jakich zaczęła odradzać się antyczna akceptacja aktu definitywnego wyznaczali: David Hume oraz Paul-Henri D'Holbach. W atmosferze swoistej otwartości na śmierć dobrowolną przeciwny samobójstwu pozostał Immanuel Kant.

Tę doktrynalnie negatywną kwalifikację aktu definitywnego całkowicie odmienił dopiero wiek XIX, wtedy bowiem gwałtownie zaczęły rozprzestrzeniać się koncepcje, postulujące dopuszczalność samobójstwa. W szerokiej dyskusji echem odbiły się głosy zwłaszcza trzech wybitnych filozofów: Artura Schopenhauera, Fryderyka Nietzschego oraz Sorena Kierkegaarda.

W wieku XX zaostrzyły się filozoficzne dyskusje nad zagadnieniem czynu suicydalnego. Przyczynił się do tego w wysokim stopniu współczesny egzystencjalizm reprezentowany przez takich wybitnych myślicieli jak: Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean Paul Sartre oraz Albert Camus. Bezpośredni związek, jaki zachodzi między zagadnieniem samobójstwa a zagadnieniem sensu i znaczenia życia ludzkiego, musiał przyciągnąć uwagę filozofii, która człowieka i sprawy jego egzystencji uczyniła filarem swoich dociekań. Trudny temat samounicestwienia podejmował również kontrowersyjny filozof Emile Cioran. Zagadnienie samobójstwa nie jest obce i polskim myślicielom, by wymienić choćby Władysława Witwickiego, czy Tadeusza Kotarbińskiego, Stanisława Ignacego Witkiewicza, a w nurcie chrześcijańskim Józefa Tischnera oraz Tadeusza Ślipkę.

Wiek XX przyniósł również rozwój socjologii, prowadzącej wnikliwe, metodyczne badania nad zjawiskiem czynu suicydalnego. Zapoczątkował je Émile Durkheim, który dokonał pierwszej poważnej typologii samobójstwa.

Niniejsze opracowanie stanowi przegląd myśli filozoficznej oraz socjologicznej od antyku po czasy współczesne. Celem jest przybliżenie pytań, które generowane były na przestrzeni wielu wieków przez rozważania o samobójstwie, i przywołanie możliwych nań odpowiedzi. To próba przedstawienia – w przejrzystym dyskursie – aspektów zagadnienia, ujmowanych z odmiennych punktów widzenia oraz z różną siłą i sposobami argumentowania. Z każdej doktryny można wydedukować jej stanowisko wobec dobrowolnej śmierci, tu pojawiają się jednak tylko odwołania do poglądów nie domniemanych, lecz tych, które zaistniały *expressis verbis*.

**ROZDZIAŁ I**  
**OD APOTEOZY DO POTĘPIENIA**

W obejmującej wiele setek lat przestrzeni czasowej postrzeganie i moralną kwalifikację samobójstwa wyznaczały dwie poważne doktryny normatywne. Pierwsza – filozofia starożytnych Rzymian – głosiła apoteozę wolności, przeradzającą się wręcz w pochwałę samounicestwienia, druga zaś to – egzekwująca bezwzględny zakaz pozbawiania się życia – filozofia chrześcijańska.

## STAROŻYTNA GRECJA

Rozważania dotyczące samobójstwa zapoczątkowali starożytni Grecy. Za pierwszą osobę, która wyraziła pogląd na ten temat uznaje się Pitagorasa<sup>1</sup>. Punktem wyjścia sformułowanego przez niego sądu stały się przesłanki teologiczne. Człowiekiem, jak i całym światem, władają bogowie, targnięcie się na swoje życie jest więc działaniem wbrew tym, którzy ustalają porządek wszechrzeczy. Śmierć jest wyzwoleniem duszy z jej cielesnej powłoki, w której tkwi uwięziona po to, aby mogła osiągnąć prawdę absolutną. Oddźwięk tej myśli zresztą zaistnieje później w ideologii gnostyków. Człowiek nie jest władny decydować o kresie ziemskiej egzystencji, bo pozostaje to w kompetencjach bogów, może jednak zbliżyć się ku duchowemu wyzwoleniu poprzez oddanie się medytacjom (filozofowaniu), ascezie i praktykom religijnym. Zauważmy na marginesie, że każda idea, w której pojawia się pewnego rodzaju animistyczna wizja śmierci jako bytu, implikuje rygor niedopuszczalności czynu samobójczego. Człowiek odczuwa lęk przed śmiercią, a obietnica życia wiecznego i nieśmiertelności duszy uspokaja go, stanowi pocieszenie. Spokojnie więc trwa, aż po naturalny kres, który otworzy bramy do bezkresnego świata szczęśliwości.

Zwolennikami zakazu samobójstwa byli także dwaj inni wybitni greccy filozofowie – Sokrates<sup>2</sup>, który, mimo że akt ten potępił, pod koniec życia sam uciekł się do gestu ostatecznego, oraz Platon<sup>3</sup>. Sokrates swoje stanowi-

<sup>1</sup> Pitagoras – żył w latach ok. 572 p.n.e.-ok. 474 p.n.e. Kojarzony jest ze słynnym twierdzeniem matematycznym nazwanym jego imieniem.

<sup>2</sup> Sokrates – żył w latach 469 p.n.e.-399 p.n.e.

<sup>3</sup> Platon – żył w latach 427 p.n.e.-347 p.n.e.; inne źródła natomiast podają lata 428-348 p.n.e.

sko wobec czynu definitywnego argumentował podążając dwiema ścieżkami myślowymi. Z jednej strony przekonywał, podobnie jak Pitagoras, że ludzie należą do bogów, samounicestwienie zatem jako atak człowieka na byt, który do niego nie należy, pociąga za sobą ich gniew boski. Wspomnijmy na marginesie, że odbieranie sobie życia postrzegane w kategoriach – ujmując rzecz kolokwialnie – dysponowania cudzą własnością, stało się później głównym filarem chrześcijańskiego, aktualnego po dzień dzisiejszy, stanowiska wobec samobójstwa. Z drugiej strony samounicestwienie Sokrates opisywał z punktu widzenia moralnej (praktycznej) użyteczności. I tu sprzeciw filozofa brzmiał już nieco mniej kategorycznie. Wychodząc z założenia, że najwyższym dobrem człowieka jest cnota, definiował postępowanie cnotliwe, jako czyny jednostki zapewniające jej poczucie bezpieczeństwa oraz poszanowanie ze strony współobywateli. Jeśli jednak z jakiejś przyczyny człowiek – mimo starań – nie był w stanie osiągnąć wewnętrznego spokoju oraz harmonii, a także w życiu nie towarzyszył mu powszechny szacunek, mógł on – na skutek świadomej decyzji – porzucić istnienie. Trudności egzystencji, które dla jednostki okazują się nie do pokonania, w przekonaniu filozofa również stanowią wyraz woli bogów, w związku z czym samobójstwo w takim przypadku nie może być traktowane jako jej negacja.

Nadszedł czas, gdy Sokrates sam stanął przed wyborem żyć, czy z życia odejść. Pozostanie przy życiu wymagałoby od filozofa sprzeniewierzenia się zasadom i ideałom, w które wierzył i którymi się kierował. Świadomie i z rozmysłem wybrał śmierć. O tym jak odchodził wiemy z platońskich dialogów *Obrona Sokratesa*, *Kriton* oraz *Fedon*. Czarę z trucizną przyjął godnie i umierał spokojnie, do końca prowadząc filozoficzną dysputę. Nie ma bardziej przejmującego opisu śmierci samobójczej, niż opisana przez Platona scena odejścia Sokratesa: „Stróż mu truciznę przyniósł; podał, przepraszając, i odszedł, a twarz schował, bo się chłopcu lży ciurkiem puściły. Sokrates wypił cykutę w ciszy. Żadem muskuł nie drgnął na wyćwiczonej twarzy. Młodzi ludzie twarze chowali po kątach i słychać było łkanie tłumione płaszczami. ‘Co wy robicie! Dajcież pokój u licha – prosił ich Sokrates – po cóżem kobiety odprawił? Zdobądźcie się na chwilę spokoju i panowania nad sobą!’ Ucichli, ale się może żaden z nich nie domyślał, jaka to była gorąca prośba w ustach Sokratesa. O włos, a byłby się i on w roli chwiać począł w ostatniej chwili, byłby był musiał konać bez korony. A jemu było w tej chwili trudniej o moc nad sobą niż kiedykolwiek; już mu ciążyły członki i wyciągnąć się musiał na

wznak na tapczanie. Już mu drętwienie dochodziło do serca i zimny dreszcz po nim przeszedł. Już nie ufał twarzy własnej, która go dotąd nigdy nie zawiodła: wszystko na niej bywało, ale nigdy ból i strach. Ukrył twarz. Spod himationu jeszcze żart ostatni rzucił: 'A nie zapomnijcie koguta ofiarować Asklepiosowi!'; bo to we zwyczaju było, że tę ofiarę składał każdy, kto po długim cierpieniu przychodził w końcu do siebie. Skończył"<sup>4</sup>. Jeśli śmierć może być piękna, określenie to w przypadku odejścia Sokratesa jest jak najbardziej uprawnione. Taki akt, pełen godności i majestatycznej powagi, był bodaj jedynym możliwym zwieńczeniem, budzącego respekt, życia Sokratesa. Później, podobne spektakle samobójczej śmierci zostaną wyniesione do rangi modelowego samouniżenia przez rzymskich stoików.

Kolejny z wymienionych greckich filozofów, Platon, głosił niedopuszczalność samobójstwa w jego formie – by tak rzec – czystej, rozumianej literalnie. Wymieniał jednak szereg przypadków, usprawiedliwiających i jednocześnie dających przyzwolenie na samoeliminację, jak choćby wielkie, nieodwracalne nieszczęście, hańba, którą niepodobna zmyć oraz „żądanie państwa” na mocy wyroku. Platon głosił umiar, a jego widzenie samobójstwa sprowadzało się do następującej zasady: gdy życie ludzkie traci swoją miarę, wówczas zadanie sobie śmierci jawi się jako akt uzasadniony i rozumny. Wystarczającym powodem odebrania sobie życia może być na przykład zniewolenie, czy też dotkliwa niemoc fizyczna, stany te burzą bowiem harmonię i równowagę egzystencji.

Arystoteles<sup>5</sup> natomiast wykazywał zdecydowanie i jednoznacznie negatywny stosunek do samobójstwa. Akt definitywny określał jako moralnie zły z trzech przyczyn: bo wynika z tchórzostwa, będąc schronieniem w śmierć przed trudnościami życia; narusza prawa państwa w stosunku do obywatela, którego ustawom podlega, bowiem osłabia je gospodarczo, pozbawiając użytecznego, choć jak się okazuje społecznie nieodpowiedzialnego, mieszkańca; bo stanowi następstwo popełnionych czynów niegodziwych. W każdym wymienionym przypadku samobójstwo uzyskuje kwalifikację negatywną, jako niewyszukana forma tchórzliwej ucieczki przed szeroko rozumianym złem. Złem, któremu należy stawić czoła, a nie przed nim uciekać. I w tym przypadku reguła – w przekonaniu filozofa – nie podlegała żadnym wyjątków.

---

<sup>4</sup> Platon: *Obrona Sokratesa. Kriton. Uczta*. Przeł. Władysław Witwicki. Warszawa: Hachette Livre Polska sp. z o.o., s. 124-125.

<sup>5</sup> Arystoteles – żył w latach 384 p.n.e.-322 p.n.e.



Arystoteles zamyka galerię myślicieli starożytności nie-chrześcijańskiej, którzy głosili niedopuszczalność samobójstwa. Kolejne pokolenia filozoficzne odwoływały się raczej do poglądów Platona, w tej kwestii mniej kategorycznego. W następnych dziesięcioleciach powoli ugruntowywała się więc tolerancja wobec samobójstwa. Wreszcie, na przestrzeni stu lat od śmierci Sokratesa, stoicy wynieśli akt ostateczny do poziomu najbardziej mądrego, rozsądnego i pożądanego aktu rozstrzygającego. Ich ideałem stała się egzystencja zgodna z naturą, i jeżeli owa jedność, spójność człowieka oraz natury zostawała w jakikolwiek sposób zakłócona, jedynym zasadnym wyborem dla jednostki pozostawało wycofanie się w śmierć. To *sui genesis* pragmatyczne stanowisko starożytnych Greków wobec samobójstwa usankcjonowane było prawem. W Atenach oraz w koloniach greckich: Marsylii i Cei (wyspa Cea to główny ówczesny producent cykuty) władze były w posiadaniu odpowiednich zapasów trucizny. Gdy ktoś uznał, że powinien odebrać sobie życie, przedstawiał swoje powody senatowi, a ten wyrażał oficjalną zgodę na samobójstwo. Na tej podstawie zainteresowanej osobie, niby lekarstwo na dolegliwości egzystencji, wydawana była cykuta<sup>6</sup>.

## APOTEOZA GESTU DEFINITYWNEGO

W starożytności rzymskiej samobójstwo weszło do arsenału stałych, powszechnie akceptowanych ludzkich zachowań. Bez względu na to, czy w dyskusjach, jakie się na ten temat toczyły, oceniano je pozytywnie czy negatywnie, zawsze traktowane było jako akt usankcjonowany obyczajem. Rzymianie przy tym z charakterystycznej dla antyku tolerancji wobec aktu definitywnego uczynili wysoko rozwinięty, wyrafinowany kunszt. Koncentrowano swoją uwagę już nie tym: czy się zabić. Tu sprawa była oczywista. Tylko jak tego dokonać, aby jednocześnie zaprezentować poczucie godności, męstwa oraz wykazać się wysublimowanym stylem. Akt definitywny zyskał rangę miernika wartości człowieka.

---

<sup>6</sup> Cykuta to przyjęta zwyczajem nazwa dwóch roślin, zawierających silnie trujące alkaloidy: szczywól plamisty (*Conium maculatum* L.) oraz szalej jadowity (*Cicuta virosa* L.). O ile pierwsza roślina rośnie w strefie śródziemnomorskiej, o tyle druga pojawia się również w klimacie umiarkowanym. Sokrates najprawdopodobniej wypił „napój” z szczywołu plamistego, popularnie zwanego również pietrasznikiem, ze względu na swoje podobieństwo do pietruszki. Roślina zawiera kilka alkaloidów, a wśród nich koniinę, porażającą zakończenia nerwów oraz ośrodek oddechowy.

Za najwybitniejszego w starożytności teoretyka samobójstwa uznaje się Lucjusza Anneusza Senekę (Młodsze)<sup>7</sup>. Ten wielki filozof i poeta rzymski, wychowawca Nerona, postrzegał śmierć jako kres cierpienia, powrót do stanu spokoju sprzed urodzenia. Gdy przychodzi ona we właściwym czasie, uwalnia od potrzasku, pułapki, jaką prędzej czy później okazuje się być ludzkie życie. Samobójstwo stwarza enklawę osobowej autonomii, w której człowiek szuka schronienia w momentach krańcowego zagrożenia. Seneka otworzył drogę do kodyfikacji absurdu istnienia i traktowania samoeliminacji jako środka uwalniającego od bezsensu trwania. Samobójstwo, rozumiane jako śmierć w porę, odejście we właściwym czasie, jest potwierdzeniem panowania nad własnym losem, stanowi afirmację woli, gest wolności. Istota wolna może żyć jedynie ze swojego własnego przyzwolenia. Samobójstwo – sugerował Seneka – świadczy o mądrości. Nie czekając na czas wyznaczany przez naturę, możemy bowiem suwerennie wybrać właściwy moment i przerwać pasmo jałowej, nie przynoszącej żadnego wymiernego pożytku egzystencji. Życie jest piękne dopóty, dopóki umie się żyć, i tylko pod warunkiem, że potrafi się pięknie umierać.

Podobną postawę zajmował filozof i jednocześnie cesarz rzymski Marek Aureliusz<sup>8</sup>. Podkreślał przemijalność ludzkiej egzystencji, jej znikomość. Gotowości odejścia ze świata towarzyszy – w jego poglądach – odrzucenie determinacji kurczowego trzymania się życia. Powiadał: „Choćbyś miał żyć jeszcze lat trzy tysiące lub nawet dziesięć tysięcy, przecież pamiętaj o tym, że nikt nie traci innego życia niż to, którym żyje, a innym życiem nie żyje niż to, które traci. Najdłuższe więc równa się najkrótszemu”<sup>9</sup>. Takie myśli odnajdujemy również u Cycerona<sup>10</sup>: „[...] człowiek mądry nie musi zostać na scenie życia aż do końcowych oklasków. I krótkie życie jest dostatecznie długie, by przeżyć je dobrze i szlachetnie”<sup>11</sup>.

Akt definitywny jest więc przyśpieszeniem z własnej woli tego, co i tak biologia rozwiązuje sama poprzez śmierć naturalną: życie jest przecież nieustanną drogą ku nieuchronnemu kresowi. Oto kluczowe pytania, zajmujące

<sup>7</sup> Lucjusz Anneusz Seneka (Młodszy) – żył w latach ok. 4 p.n.e.-65 r.n.e.

<sup>8</sup> Marek Anniusz Aureliusz Werus – żył w latach 121 r.n.e.-180 r.n.e.

<sup>9</sup> Marek Aureliusz: *Rozmyślenia*. Cyt za: Leon Joachimowicz: *Seneka*. Warszawa: Wiedza powszechna 1977, s. 55.

<sup>10</sup> Marcus Tullius Cicero – żył w latach 106 p.n.e.-43 p.n.e.

<sup>11</sup> Cyt za: Leon Joachimowicz..., s. 55.

filozofów od zarania dziejów: Czy należy przeżywać życie za wszelką cenę, odczuwając cierpienie z powodu jego dolegliwości, mając na względzie to, że i tak kiedyś zostaniemy od niego uwolnieni? Czy też należy zapanować nad śmiercią, samemu świadomie określając moment jej nadejścia? Co jest wartością nadrzędną: heroizm trwania, czy heroizm samobójstwa, gdy trwanie przeradza się w cierpienie? Do myśli Seneki wiele wieków później odwoła się Albert Camus w *Micie Syzyfa*, twierdząc że życie jest absurdem, stanowiącym pasmo udręk, bólu i powtarzających się bezcelowych czynności. O ile jednak Seneka głosił heroizm samobójstwa, o tyle Camus wierzył w wartość heroizmu trwania, co odzwierciedlił w postaci mitycznego Syzyfa, personifikującego permanentną daremność, bezsensowność oraz absurdalność ludzkich działań. Ale do tego jeszcze wrócimy.

Seneka głosił pochwałę samouniżenia, będąc jednocześnie orędownikiem „mądrego” porzucania życia, to znaczy nie pod presją chwili, jakiegoś nastroju czy emocji, tylko jako aktu w pełni świadomego. Czyn definitywny popełniony w rozważnie wybranym czasie, świadczy o sile rozumu, o panowaniu nad sobą, wreszcie o odwadze. Dokonany zaś w stanie wzburzenia bądź apatii dowodzi tylko słabości ducha. Sam ból fizyczny, załamanie psychiczne, czy inny egzystencjalny zakręt nie stanowią – w tym rozumieniu – uzasadnienia samobójstwa (choć współcześnie są to typowe zjawiska suicydogenne). Istota tkwi głębiej. Akt definitywny może być efektem dokonanego bilansu życia, nierzadko wyzwającego bolesną świadomość bezcelowości i niedorzeczności machinalnego trwania lub też jest rezultatem uświadomienia sobie realnej perspektywy o władnięciu przez stan niemocy (fizycznej, umysłowej), która kładzie kres życiowej aktywności, wreszcie stanowi gest ostateczny, gdy zostaną wyczerpane wszystkie racje istnienia.

Samobójstwo – przekonywał Seneka – może być również sposobem uwolnienia się od cieni starości. Przy tym o decyzji czy żyć, czy też życie zakończyć winny decydować zarówno stan umysłu, jak i sprawność ciała: „Nie odstępaj od starości, jeśli całego mnie zachowa dla mnie, całego, gdy chodzi o ową część lepszą; lecz jeśli zacnie osłabiać mój umysł, odbierać mi go po części, jeżeli nie pozostawi mi życia, a tylko możliwość oddychania, to wyskoczę ze zgniłego i walącego się domu. [...] odejdę – nie dla samego bólu, lecz dlatego, że będzie mi przeszkadzał we wszystkim, co jest celem życia”<sup>12</sup>. Wynika

---

<sup>12</sup> Lucjusz Anneusz Seneka: *Listy moralne do Lucyliusza*. Przekł. Stanisław Stabryła. W: tegoż: *Myśli*. Kraków: Wydawnictwo literackie 1987, s. 441.

z tego myśl, znajdująca zresztą odbicie we współczesnych dyskusjach o eutanazji: gdy człowiek znajdzie się w obliczu starości, choroby, niepełnosprawności, kalectwa etc., to jest stanów uniemożliwiających dalsze poznawanie świata, winien zakończyć swoją egzystencję, i jest to – zdaniem Seneki – jedyne właściwe, mądre oraz eleganckie rozwiązanie. Diogenes Laertios<sup>13</sup> opisuje następującą sytuację. Sparaliżowany znany grecki filozof Speuzyp, pewnego razu wieziony na wózku do Akademii, którą kierował po śmierci Platona, spotkał kolegę-filozofa Diogenesa i pozdrowił go. Ten jednak, nie odwzajemniając przywitania, rzekł: „Ale ja nie pozdrawiam ciebie, który godzisz się na życie w takim stanie”<sup>14</sup>. Niebawem Speuzyp popełnił samobójstwo. A oto jeszcze jeden przykład, zaczerpnięty tym razem z rzeczywistości starożytnego Rzymu. Atallos – przyjaciel Seneki – udzielił niejakiemu Marcellinusowi, rozważającemu dokonanie samobójstwa ze względu na niemożność pogodzenia się z nieuleczalną chorobą, następującej rady: „Niechaj cię to nie dręczy, drogi Marcellinie, jak gdybyś rozważał jakąś sprawę wielkiej wagi. Życie to rzecz mało wzniosła i nieistotna. Twoi niewolnicy i zwierzęta posiadają je na równi z tobą. Wielką jest natomiast rzeczą umrzeć z honorem, rozważyć i męstwem. Pomyśl jak długo już tkwisz w tym nudnym cyklu jedzenia, spania i zaspokajania żądz. Tak właśnie toczyło się twoje życie. Pragnąc śmierci może nie tylko człowiek mądry, dzielny lub nieszczęśliwy, ale też po prostu wybredny”<sup>15</sup>. Wybredny wobec życia, oczekujący od losu więcej niż możliwość trwania, niż bolesna egzystencja bez perspektyw. Marcellinus przyjął dobrą radę Atallosa i wkrótce zagłodził się na śmierć.

Żyje się nie dla samego życia, ale w konkretnym celu. Sens ludzkiego istnienia sprowadza się do działania, gdy zatem niesprawność fizyczna, czy (i) intelektualna zakłócają lub spowalniają aktywność człowieka, winien on wziąć pod rozwagę odejście z tego świata. Seneka powiadał: „Słaby jest i tchórzliwy, kto pozbawia się życia z powodu cierpienia, głupi – kto żyje

<sup>13</sup> Diogenes Laertios (także Laertes lub Laertios Diogenes). Przyjmuje się, że żył w pierwszej połowie III w. W swoim dziele zatytułowanym *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* opisuje życie i dokonania filozofów greckich od Talesa i siedmiu mędrców do Epikura włącznie. Jest ono ważnym źródłem wiedzy o filozofach, których pisma nie zachowały się do naszych czasów.

<sup>14</sup> Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przekł. zbiorowy. Warszawa: PWN 1988, s. 216.

<sup>15</sup> Cyt. za: Al. Alvarez: *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*. Przekł.: Łukasz Sommer. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 1997, s. 61.

tylko dla cierpienia<sup>16</sup>. A gdzie indziej pisał: „Nie jest ważne, czy się umrze wcześniej czy później, lecz ważne jest, czy się umrze dobrze czy źle. A dobrze umrzeć to uciec przed niebezpieczeństwem złego życia<sup>17</sup>. Życie można właściwie cenić i czerpać z niego co najlepsze dzięki świadomości, że w granicznych momentach egzystencji pozostaje alternatywne rozwiązanie ostateczne. Jest to jednocześnie najbardziej ważne kryterium ludzkiej wolności. Człowiek o tyle należy do siebie, o ile decyduje o sobie, o swoim życiu i swojej śmierci. „Chcesz – żyj. Nie chcesz – wolno ci wrócić tam skąd przyszedłeś.”<sup>18</sup> I jeszcze jeden kunsztowny popis retoryczny Seneki: „Głupcze, na co tak narzekasz i czego się boisz? Gdziekolwiek spojrzysz, widać kres wszelkiego zła. Widzisz to urwisko nad ziejącą otchłanią? Ono prowadzi ku wolności. Widzisz tę powódź, tę rzekę, tę studnię? Mieszka w nich wolność. Widzisz to nędzne, uschnięte, karłowate drzewo? Z każdej jego gałęzi zwisa wolność. Twoja szyja, twoje gardło i serce – wszystko to drogi ucieczki z niewoli [...]. Szukasz drogi na wolność? Znajdziesz ją w każdej żyłe swego ciała<sup>19</sup>.”

Z powyższych rozważań starożytnych myślicieli wyłaniają się dwie rozpoznane przez nich formy aktu definitywnego. Pierwsza to samobójstwo bilansowe, sprowadzające się do świadomej decyzji o własnowolnej śmierci jako efekcie drobiazgowej, rozliczeniowej analizy dotychczasowej drogi życiowej. Akt definitywny jest tu następstwem jasnego zdania sobie sprawy z absurdalności trwania oraz bezcelowości życia, będącego *de facto* drogą donikąd. Samobójstwo bilansowe należy odróżnić od chwilowego pożądania śmierci w granicznych, przemijających jednak, momentach, gdy na skutek cierpień, które w danym momencie postrzegane są jako ostateczne, człowiek decyduje się na jedyną – w jego przekonaniu tratwę ratunkową – samounicestwienie. Takie samobójstwo jest spontaniczną decyzją emocjonalną, podejmowaną na skutek subiektywnych odczuć, w których chwilowe cierpienia zyskują wymiar ostateczny i postrzegane są jako krytyczne. Taki gest definitywny bliższy jest samobójstwu ucieczkowemu. To właśnie druga forma aktu suicydalnego. Jej istotę stanowi ucieczka w śmierć, chroniąca przed złem, zarówno tym prawdziwym, jak i wyimaginowanym, które wdziera się w obręb egzystencji, przytłacza

<sup>16</sup> Lucjusz Anneusz Seneka: Listy moralne do Lucyliusza..., s. 445.

<sup>17</sup> Tamże, s. 469.

<sup>18</sup> Tamże, s. 473.

<sup>19</sup> Cyt. za: Al. Alvarez: *Bóg Bestia*..., s. 61.

swoim ogromem i doprowadzając do zwątpienia oraz witalnej kapitulacji, rodzi pożądanie samoeliminacji. Zadana sobie śmierć w rzeczywistości starożytnego Rzymu bywała też ucieczką przed inną, bardziej bolesną śmiercią z wyroku trybunału lub też przed starością, niedołężnością, opresjami życia etc. W każdym przypadku jednak, czy to samobójstwa bilansowego, czy też ucieczkowego, stanowiło ono przejaw woli człowieka oraz pełną afirmację jego wolności.

## RZYMSKIE SAMOBÓJSTWA

Seneka jako kodyfikator obiektywnych kryteriów filozoficznego samobójstwa bilansowego, bo tak można klasyfikować typ samobójstwa przez niego rozważany, postrzegał je nie jako małoduszną abdykację z życia, lecz – co wyżej było już sygnalizowane – apoteozę ludzkiej wolności. Sam jednak zdecydował się na gest definitywny dopiero mając w perspektywie śmierć z wyroku władcy. W 65 roku posądzony o udział w tzw. spisku pizońskim na życie Nerona, filozof podciął sobie żyły na zgięciach ramion, przy kolanach i goleniach. Krew nie chciała płynąć, więc Seneka, dyktując ostatnie słowa sekretarzom, sięgnął po cykutę. Na zawsze odszedł jednak dopiero wtedy, gdy niewolnicy przenieśli go do, przyspieszającej krążenie krwi, ciepłej wody. Było to typowe samobójstwo ucieczkowe, dokonane zresztą w sposób standardowy, charakterystyczny dla ówczesnego świata. Deklarację śmierci wraz z mężem złożyła również Paulina – żona filozofa. Podcięli sobie żyły równocześnie, jednak na rozkaz cesarza ją uratowano. Władca uznał, że podwiązanie żył Paulinie, choć trochę odciąży jego złą reputację.

W okresie między I w. p.n.e., a I w. n.e. liczba samobójstw w starożytnym Rzymie sięgnęła poziomu nie znanego we wcześniejszej ani późniejszej historii Europy<sup>20</sup>, w większości były to rzucone samobójstwa ucieczkowe. Zabijali się politycy, mężowie stanu, niekiedy ich żony, a także pisarze i filozofowie. Oto kilkanaście przykładów z długiej listy wybitnych postaci świata antycznego, które zdecydowały się na śmierć samobójczą. Marek Iuniusz Brutus, spiskujący przeciw Cezarowi, po przegranej bitwie pod Filippi popełnił samobójstwo, rzucając się na własny miecz. Martwemu odcięto głowę i rzucono u stóp posągu pomszczonego w ten sposób Cezara. Żona Brutusa – Porcja – poszła w ślady męża: połknęła rozżarzone węgle i zmarła w po-

---

<sup>20</sup> Tomasz Sahaj: *Wstęp*. W: *Samobójstwo. Antologia tekstów filozoficznych*. Wybór i przypisy Tomasz Sahaj. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2008, s.11.

twornych męczarniach. Śmierć „żelazem” zadali sobie: generał Scypion Q. oraz Katon Młodszy Utyceński po przegranych bitwach z Cezarem, Doblakbella pokonany przez Kassjusza, a także Marek Antoniusz, zwyciężony pod Akcjum przez Oktawiana. Gdy przegrało się ważną bitwę, samobójstwo było wręcz oczekiwanym honorowym zamknięciem życia.

Bohaterkami aktów suicydalnych były także kobiety (jak wspomniana Porcja). Najsłynniejszego bodaj samobójstwa w starożytnym Rzymie dokonała Lukrecja, żona Tarkwiniusza Kollatinusa, która stała się potem – uwieńczonym w obrazach Boticellego, Tycjana, Rubensa, czy Rembrandta – symbolem wierności kobiecej. Została ona podstępnie zniewolona przez Sektusa, syna króla Tarwiniusza Pysznege, po czym opowiedziała o tym zdarzeniu swojemu mężowi, prosząc go o pomśczenie jej honoru, sama zaś targnęła się na życie, przebijając serce sztyletem.

Szczególną formą samobójstwa ucieczkowego było tzw. samobójstwo wymuszone, czyli na rozkaz, które popełniali ludzie skazani przez władców na najwyższą karę. Zwłaszcza za panowania Kaliguli i Nerona, kiedy zjawiskiem powszechnym stały się oskarżenia o zdradę stanu, odebranie sobie życia chroniło przed śmiercią w męczarniach z wyroku trybunałów. Ten sposób odejścia z tego świata postrzegany był jako uprzywilejowany i honorowy, dlatego też umożliwiano go tylko ludziom wybitnym i wcześniej zasłużonym dla państwa. Na rozkaz targnęli się na własne życie uczestnicy sprzysiężenia przeciwko Neronowi, między innymi Petroniusz, który w wannie otworzył sobie żyły. Samobójstwo wspólne przy użyciu noża popełnił wraz z żoną Arrią, konsul Caecin Paetus, uczestnik nieudanego spisku przeciw innemu cesarzowi, Klaudiuszowi. Lukan<sup>21</sup>, poeta, bratanek Seneki uprzedziwszy śmierć z wyroku Nerona za udział w spisku Pizona, otworzył sobie żyły w ciepłej, wonnej kąpeli, a umierając miał podobno recytować fragment swojego poematu, opiewający śmierć rannego żołnierza.

Śmierć zadawali sobie także cesarze rzymscy. Wspominany tu już niejednokrotnie Neron, uciekając z Rzymu przed senackim wyrokiem, wbił sobie sztylet w gardło. Inny cesarz, Marcus Oton po klęsce pod Bedriacum w 69 roku, do późna dawał posłuchanie, potem położył się na spoczynek, a tuż po przebudzeniu pchnął się nożem poniżej lewej piersi. W trakcie spalania jego ciała doszło do kolejnego aktu samounicestwienia, tym razem zbiorowego – wielu spośród jego żołnierzy popełniło samobójstwo.

---

<sup>21</sup> *Słownik pisarzy antycznych*. Warszawa: Wiedza Powszechna 1990, s. 292-294.

W cezariańskim Rzymie na rozwiązanie ostateczne decydowały się nie tylko osoby wysoko urodzone. Samobójstw dokonywali także ludzie niskiego stanu oraz niewolnicy. Śmierć, zwłaszcza zadawana ludziom niewolnym, czasem w sposób wysoce okrutny i wyszukany, była w starożytnym Rzymie zjawiskiem powszechnym. Odebranie sobie życia jawiło się zatem jako przejaw własnego wyboru i samodzielnego decydowania o własnym losie, było manifestacją woli. Samobójstwo nabiera tu więc znaczenia szczególnego, urastając do rangi afirmacji wolności. Ponadto gotowość do samounicestwienia oznaczała świadomy wybór „dobrej” śmierci.

Różnorodne istniały wówczas sposoby pozbawiania się życia. Jedną ze zwyczajowych metod była śmierć głodowa, którą postrzegano jako bolesną, ale i świadczącą o tchórzliwym charakterze samobójcy. Utopienie się urągało smakowi estetycznemu wyrafinowanych Rzymian ze względu na zmieniony wygląd topielca. Zadanie sobie śmierci przez powieszenie deprecjonowało, bo do tego sposobu uciekał się w zasadzie tylko plebs. Wśród dobrze urodzonych zdarzały się przypadki otrucia, jednakże zdecydowanie faworyzowano odebranie sobie życia poprzez pchnięcie „żelazem”, rzucenie na miecz lub też otwarcie żył, dla przyspieszenia efektu dokonywane często – jak to było w przypadku wyżej wspomnianych samobójstw Seneki, czy też Lukana – w ciepłej kąpieli. Wybór sposobu śmierci też w pewnym sensie stanowił manifestację wolności. Człowiek sam mógł decydować nie tylko o tym, czy i kiedy umrze, ale również jak tego dokona. Seneka pisał: „Jeśli jednemu rodzajowi śmierci towarzyszą męczarnie, a drugi jest prosty i łatwy, dlaczego bym nie miał skorzystać z tego drugiego? Jak przed podróżą morską wybiorę statek, a przed zamieszkaniem dom, tak i przed odejściem z życia wybiorę sobie śmierć. Poza tym jeśli dłuższe życie niekoniecznie jest lepsze, to z pewnością dłuższe umieranie jest gorsze. W żadnej sprawie nie powinniśmy bardziej być ulegli duszy jak w sprawie śmierci. Niechaj dusza idzie za swoim pierwszym porywem: czy zapragnie miecza, czy powroza, czy trucizny wypełniającej żyły, niechaj dokona swojego dzieła i niech złamie okowy niewoli. Każdy powinien również innym przyznać prawo do życia, sobie – prawo do śmierci: najlepsza jest śmierć, którą się wybiera”<sup>22</sup>.

Nie było żadnego ustalonego wzorca ceremoniału samobójstwa, nieraz jednak dochodziło do teatralizacji tego aktu. Spektakl śmierci nie zawsze odbywał się bowiem według scenariusza napisanego przez los, często był reżyserowany

<sup>22</sup> Lucjusz Anneusz Seneka: *Listy moralne do Lucyliusza...*, s. 471.



przez samych głównych aktorów. Osoba chcąc popełnić samobójstwo informowała z wyprzedzeniem grono przyjaciół o tym zamiarze, inicjując jednocześnie dyskusję o istocie śmierci oraz o zasadności swojej decyzji. Sam moment odejścia ze świata poprzedzony był wystawną, uroczystą biesiadą z winem, w której przyszy samobójca brał aktywny udział<sup>23</sup>. Szczególna dbałość o dramaturgię gestu definitywnego oraz o sztafaż własnej śmierci rodzi przypuszczenie, że ów spektakl stanowił formę samokompensacji, wyraz żalu z powodu opuszczania sceny życia<sup>24</sup>. Z pewnością tak dokonany akt suicydalny można odczytywać jako afirmację własnej wielkości, wyjątkowości, spektakularne postawienie kropki nad i w tekście własnego życia. W przypadku samobójstwa stanowiącego ucieczkę przed wyrokiem, ta oprawa momentu śmierci mogła zaś pełnić funkcję jakiejś formy zemsty na osobach, które wydały wyrok. Teatralizacja aktu odejścia ze świata zagęszczała emocje, budowała psychologiczną atmosferę, potęgującą ekspresję i wydźwięk ostatniego słowa głównego aktora. Wszystko to pod względem etycznym wyносиło go ponad wrogów, dając przewagę moralną tym większą, bo obudowaną majestatem śmierci. Przywołać w tym miejscu można słynną scenę z Sienkiewiczowskiego *Quo Vadis*<sup>25</sup>, gdzie przedstawienie odejścia Petroniusza jest uważane za wiarygodne i zgodne z opisami zdarzenia przez Tacyta<sup>26</sup>. Wybiegając w przyszłość, dostrzec można pewną analogię między istotą opisywanego gestu definitywnego Rzymian, a samobójstwami politycznymi poprzez samospalenie, jakie zrodził wiek XX. Samobójcze akty, chociaż dzielą je całe wieki, budzą podobne konotacje, które sprowadzają się do tryumfu prawdy poprzez spektakularną śmierć.

Samobójstwa w starożytnym Rzymie odbywały się w całym majestacie prawa. W Kodeksie Justyniana ujęte zostały zapisy, mówiące o tym, że czyn samobójczy nie podlega żadnej karze, jeśli jego przyczynę stanowi ból fizyczny, choroba, ale też znużenie życiem, szaleństwo, bądź też lęk przed hańbą. Karane były tylko samobójstwa kwalifikowane jako „bez powodu” oraz te, popełnione przez osobę, która zabijała się w ucieczce przed procesem, przewidując, iż skończy się on konfiskatą mienia. W takich przypadkach uznawa-

<sup>23</sup> Tomasz Sahaj: *Wstęp*. W: *Samobójstwo. Antologia tekstów filozoficznych...*, s.12.

<sup>24</sup> Por.: Jan Marx: *Idea samobójstwa w filozofii od antyku do współczesności*. Warszawa: Alfa 2003, s. 58.

<sup>25</sup> Zob.: Ireneusz Ziemiński: *Samobójstwo estetyczne na marginesie Quo Vadis Henryka Sienkiewicza*. W: „Analiza i egzystencja” 2006, nr 4. [http://usfiles.us.szc.pl/pliki/plik\\_1192693283.pdf](http://usfiles.us.szc.pl/pliki/plik_1192693283.pdf) (27. 01. 2011).

<sup>26</sup> Por.: Aleksander Krawczuk: *Spotkania z Petroniuszem*. Warszawa: Iskry 2005, s. 8.

no, że człowiek ten nie posiada spadkobierców, a jego majątek zasiliał skarb państwa. Prawo regulowało również sankcje dotyczące samobójstw niewolników. Wyżej mowa była o podejmowaniu takich prób przez ludzi niewolnych, traktujących czyn ten jako przejaw rozpacz, determinacji – z jednej strony oraz afirmację wolności – z drugiej. Z perspektywy ich właścicieli akt ten postrzegany był jednak inaczej, łączył się bowiem ze stratą finansową. W sytuacji, gdy niewolnik podjął próbę – udaną bądź nie – odebrania sobie życia w ciągu sześciu miesięcy od chwili zakupu, można go było zwrócić (nawet martwego) poprzedniemu właścicielowi, unieważniając dokonaną wcześniej transakcję, w myśl zasady, że towar był wybrakowany. Podobnie rzecz się miała z żołnierzami, zgodnie z prawem stanowiącymi własność państwa. Targnięcie się na życie oceniane było jako równoznaczne z dezercją<sup>27</sup>.

Starożytny Rzym zbudował ten rodzaj okrutnej cywilizacji, w której życie tak naprawdę nie stanowiło szczególnej wartości. Było czymś zwykłym i pospolitym. Co więcej, owa zwykłość, pospolitość życia przerodziła się w pełne oswojenie śmierci, które wkrótce przybrało rozmiary niespotykane, wręcz graniczące z szaleństwem. Gladiatorzy ginęli tysiącami, bo tylko śmierć masowa i efektowna mogła dostarczyć tłumowi rozrywki. Godzili się często na długie i bolesne, przez co atrakcyjne, konanie za nieduże pieniądze, które miały być po fakcie przekazane ich krewnym. Pełna godności śmierć stoików – ideologicznie umotywowana, wyniesiona do poziomu wzniosłego, majestatycznego aktu, nacechowana dostojną rytualnością i teatralną ekspresją – była swojego rodzaju przeciwwagą dla powszechnego, chorego w swym charakterze – morderczego nieokiełznania Rzymian.

## NEGACJA I POTĘPIENIE

Nową filozofię samobójstwa przyniosło chrześcijaństwo, które zanegowało „pogańskie” prawo jednostki do decydowania o własnym losie, a więc również o życiu i śmierci. Akt, który w pierwszych wiekach rozkwitu zachodniej cywilizacji wręcz podziwiano, stał się przez kilkanaście stuleci przedmiotem potępienia, a nawet odrazy. Świat idei religijnych stworzył mocno zakreślone ramy doktrynalne dla moralnego potępienia wszelkiego działania przeciw własnemu życiu. Człowiek zaczął być postrzegany jako twór Boga. Z jednej strony znalazł się pod opiekuńczym skrzydłem Bożej Opatrzności, z drugiej

<sup>27</sup> Zob.: Al. Alvarez: *Bóg Bestia...*, s. 62-63.

jednak stracił swą egzystencjalną niezależność, dostając się w moc Bożego panowania. Myśl ta zaasymilowana przez filozofię moralności przeobraziła się w negację samobójstwa, zdecydowanie przekraczającą granicę teoretycznych rozważań, bo wspomozoną rozbudowanym aparatem restrykcyjnym, wymiernie i namacalnie potępiającym czyn suicydalny<sup>28</sup>.

Pierwszy zakaz samobójstwa w tradycji chrześcijańskiej ogłosił synod w Arles w 452 roku. Następne synody stanowiły kolejne kroki w procesie intensyfikacji i obostrzenia restrykcji. Synod w Orleanie w 533 roku samobójstwo uznał za najgorszą zbrodnię i potępił, a osoby, które ten czyn popełniły, pozbawił prawa do obrządku pogrzebowego. Rada Bragi 29 lat później wydała zakaz śpiewania psalmów na pogrzebach tych, którzy ośmielili się targnąć na własne życie, a także postanowiono, że samobójstwo popełniane w celu osiągnięcia „palmy męczeństwa” jest niedopuszczalne, zaś osoby tak postępujące należy wykluczyć z Kościoła. W Toledo w roku 693 natomiast ekskomuniką obłożono nawet próby samobójcze, a synod w Nimes w roku 1248 wydał zakaz pochówku samobójców w poświęconej ziemi. Było to zwieńczeniem wieloletnich, poprzedzających decyzję tego Synodu, zachowań restrykcyjnych wobec osób, które odebrały sobie życie, ze strony rajców wielu miast, gdzie odmawiano samobójcom pogrzebów, sankcjonując tym samym najwyższą zbrodniczość ich czynu. Przykładów wymienić tu można wiele, choćby w Orleanie w roku 533 rada miejska wydała zakaz pochówku nawet tym, którzy popełnili samobójstwo, będąc oskarżonymi o przestępstwo zagrożone karą śmierci. Natomiast w 562 roku w Pradze rajcy dokonali zapisu o zakazie normalnego pogrzebu bez względu na status społeczny oraz motyw aktów suicydalnych.

W głębokim społecznym napiętnowaniu aktu definitywnego wiodącą rolę odegrał chrześcijański filozof Augustyn Aureliusz, czyli św. Augustyn<sup>29</sup>, który jako pierwszy na gruncie chrześcijańskim stworzył zarys filozoficznej teorii samobójstwa. Głoszone przez niego tezy sprowadzają się do myśli, że samobójstwo jest aktem absolutnie i w każdym wypadku zakazanym. „Nie ma żadnej takiej władzy, która by upoważniała chrześcijan do dobrowolnej śmierci dla jakiegokolwiek przyczyny” – głosił św. Augustyn i następnie dowodził: „Nie na darmo w kanonicznych księgach świętych nigdzie tego znaleźć nie możemy, żeby nam Bóg nakazywał lub pozwalał, choćby dla zdobycia

---

<sup>28</sup> Zob.: Tadeusz Ślipko: *Etyczny problem samobójstwa*. Kraków: Petrus 2008, s.13-15.

<sup>29</sup> Św. Augustyn – żył w latach 354-430.

samej wieczności szczęśliwej, albo też dla uniknięcia lub pozbycia się jakiegokolwiek nieszczęścia, śmierć samym sobie zadawać. Przeciwnie, musimy wiedzieć o tym, że mamy to zabronione, skoro zakon powiada: „Nie zabijaj” (...), człowiekowi nie wolno zabijać siebie samego, skoro od tego zakazu (...) nie może być oczywiście wyjęty i sam ten, któremu przykazanie dano!”<sup>30</sup>. Św. Augustyn odwoływał się do podstawowych założeń chrześcijańskiej wiary, opierających się na przekonaniu, że każde człowiecze ciało nosi w sobie nieśmiertelną duszę. Życie więc jest cenne, tym bardziej, że jest Boskim Darem. Samobójstwo musi być traktowane jako niesubordynacja wobec boskiego majestatu. A gdy człowiek unicestwia życie, nie tylko sprzeciwia się woli Boga, ale jednocześnie odrzuca Jego Samego, a to oznacza wieczyste potępienie.

Zasadnicze kierunki argumentacji św. Augustyna przeciwko aktowi definitywnemu, uwzględniały początkowo tylko aspekt moralny zagadnienia, nabrały jednak wkrótce tonów radykalnych, jak się przypuszcza, pod wpływem obserwacji tendencji samobójczych pierwszych chrześcijan. Ówczesny Kościół utwierdzał wiernych w przekonaniu, że życie doczesne jest miejscem, w którym człowiek, narażony na pokusy grzechu, w udręczeniu oczekuje śmierci, która stanowi klucz do bram życia wiecznego w chwale i szczęśliwości. Zasady chrześcijańskiego raju pojmowane były wówczas literalnie jako sugestia, iż trzymanie się ziemskiego życia nie ma najmniejszego sensu, skoro w zasięgu własnej ręki spoczywa zbawienie. Stąd już tylko krok do odczytania nauki Kościoła jako, jeśli nie wezwania do samobójstwa, to na pewno przyzwolenia. W odpowiedzi wygenerowało się coś na kształt religijnej histerii pierwszych chrześcijan. Pragnęli śmierci i szukali jej niczym wyzwolenia. Al Alvarez podsumowuje to tragiczne zjawisko w sposób dość kategoriyczny. Sugeruje bowiem, że prześladowania przez Rzymian pierwszych chrześcijan stanowiły nie tyle akt religijny, czy polityczny, co zwyrodnienie ich własnych dążeń. Pogląd argumentował opisem zażenowania władz rzymskich, obserwujących masowe, zdeterminowane pożądanie przez chrześcijan śmierci. Czytamy: „[...]chwalebne męczeństwo stała się udziałem tysięcy mężczyzn, kobiet i dzieci, których ścinano, palono żywcem, zrzucano ze skał, pieczono na rożnie i ćwiartowano – a wszystko to mniej lub bardziej bezinteresownie, na ich własne życzenie, podobnie jak w wypadku wielu innych celowych prowokacji. Męczeństwo,

---

<sup>30</sup> Św. Augustyn: *Państwo Boże*. Przeł. ks. Władysław Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002, s. 45-46.

w równym stopniu co rzymskie prześladowania, było wykreowane przez samych chrześcijan<sup>31</sup>. Było ono bowiem wielką, wartą poświęcenia życia wartością, dającą pełną gwarancję zbawienia i wejścia do raju.

Wróćmy jednak do św. Augustyna. Szczegółową analizą właśnie takich spektakularnych aktów samodestrukcji, zaczerpniętych ze współczesnej mu rzeczywistości, poparł on głoszone przez siebie przekonania. Jego rozważania skupiały się w zasadzie wokół dwóch ciągów wydarzeń. Pierwszy dotyczył samobójstw chrześcijanek w czasach upadającego Rzymu, popełnianych po to, aby uniknąć zgwałcenia, drugi zaś związany był z masowymi samobójstwami członków sekty donatystów. O ile ówczesni wyznawcy wiary chrześcijańskiej jeszcze rozważali możliwość uniknięcia grzechu poprzez ucieczkę w śmierć, o tyle św. Augustyn kwestię tę rozstrzygał kategorycznie. Bezwarunkowo odrzucał ten rodzaj samobójstwa ucieczkowego. Cierpienie – twierdził – należy przyjąć z pokorą. Był zwolennikiem rezygnacji, biernego przyjmowania wszystkiego, co niesie życie. Z losem należy się pogodzić, a na pewno nie wolno unikać jednego grzechu, popełniając inny. Tłumacząc swoje racje, potępiające samobójstwa kobiet uciekających w ten sposób przed możliwym gwałtem, stosował niebanalną argumentację. Twierdził, że jeśli założyć odrębność duszy i ciała, wówczas nie zezwalając w duszy na czyny lubieżne, którym poddawane jest ciało, zachowana zostaje jej czystość. Przekonywał, że „[...] wstydlivość jest cnotą duszy [...] a od człowieka, choćby nie wiem jak prawego i wstydliwego nie zależy to, co się z jego ciałem dzieje, lecz tylko to, by na to zezwolić lub nie zezwolić, to któż zdrowo myślący mniemać może, że niewinność stracił, gdy na ciele jego pochwyconym i ubezwładnionym ktoś inny lubieżny czyn popełnia. [...] Skoro przeto taką jest wstydlivość, po cóż aż z narażeniem życia martwić się, by jej nie utracić. Jeśli jest ona dobrem duchowym, nie traci się jej nawet, gdy ciało gwałt cierpi. [...] gdy cnota świętej powściągliwości nie poddaje się nieczystym pożądliwościom ciała, samo ciało się uświęca, a tym samym, gdy cnota trwa w niezłomnej woli niepoddawania się namiętnościom, to i świętość ciała nie ginie [...]”<sup>32</sup>. Nawet jeśli uznamy, że zniewolona kobieta zgrzeszyła, czyż nie lepiej – pytał św. Augustyn – popełnić ów grzech i „zma-

<sup>31</sup> Al. Alvarez: *Bóg Bestia...*, s. 64.

<sup>32</sup> Cyt za: Jan Marx: *Idea samobójstwa w filozofii od antyku do współczesności*. Warszawa: Alfa 2003, s. 105.

zać” go potem poprzez pokutę, niż dokonać zbrodni na sobie, co kwalifikowane jest jako grzech ciężki, którego zresztą i tak nie miałyby się możliwości odpokutować? Ze współczesnego punktu widzenia jest to pogląd racjonalny, chciałoby się rzec pragmatyczny, by nie powiedzieć – cyniczny. Bowiemy tropem takiego rozumowania – oczywiście dokonując pewnego uproszczenia – skutkowałoby tym, że wszystkie kontakty fizyczne, które przydarzają się pod przymusem, przestałyby być postrzegane jako problem. Pod warunkiem oczywiście, że w rzeczonych kontaktach zaangażowane byłoby, jako się rzekło, ciało, nie zaś dusza.

Drugą ogniskową etyczno-filozoficznych wypowiedzi św. Augustyna stały się wydarzenia związane z donatystami – niezwykle aktywną i skrajną ideologicznie sektą, działającą w IV i V wieku, która głosiła oraz – jak dziś by można powiedzieć – kreatywnie praktykowała popularną podówczas tezę, że śmierć zadana sobie w imię Chrystusa jest tożsama z męczeństwem. Donatyści uciekali się do bardzo wyszukanych, niestereotypowych działań samobójczych. Bezczeszczać świątynie, skutecznie prowokowali zemstę nie-chrześcijan, zmuszali sędziów, aby ci skazywali ich na natychmiastowe stracenie, na traktach napadali na podróżnych, którzy musieli pod groźbą zabicia, zgładzać śmiercią męczeńską tychże donatystów. A jeśli zawiodły wszystkie wymienione sposoby, ci fanatyczni religijni desperaci ogłaszali dzień i godzinę samobójstwa, i w imię Boga rzucali się z wysokiej skały<sup>33</sup>. Działania donatystów przybrały tak skrajny wyraz, że przez sam Kościół zostali oni w końcu uznani za heretyków. Jeżeli w przypadku pozbawiających się życia kobiet chodziło o uniknięcie groźącego zła, to samobójstwa donatystów miały charakter ofiarniczy, stanowiły środek do osiągnięcia najwyższego – przynajmniej w ich pojęciu – dobra. Dla św. Augustyna jednak były to tylko różne oblicza tego samego zła, głosił bowiem: „[...] nikt nie powinien zadawać sobie dobrowolnej śmierci pod pozorem unikania doczesnych udręk, jeśli nie chce popaść w udręki wieczne; nikt nie może popełnić samobójstwa dla zapobieżenia grzechom cudzym, [...] nikt nie może popełnić samobójstwa z powodu swoich dawnych grzechów, [...] nikt wreszcie nie może popełnić samobójstwa pod pozorem upragnionego życia lepszego, którego się spodziewa po śmierci, jako że ludzi winnych odebrania sobie życia nie

---

<sup>33</sup> Zob.: Edward Gibbon: *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*. Przeł. Zofia Kierszys. Warszawa: PIW 1975. T. 2, s. 271-272.

czeka po śmierci życie lepsze<sup>34</sup>. Św. Augustyn formułuje swoje racje z punktu widzenia filozoficzno-teologicznego, w dużej mierze kierując się jednak po prostu religijną intuicją chrześcijańską, która sięgając korzeniami do tradycji Starego Testamentu bezwarunkowo potępiała targnięcie się na własne życie.

Przez długie wieki św. Augustyn uchodził za jedyny poważny autorytet w kwestii samobójstwa, by wreszcie w średniowieczu jego tezy znalazły chłonny grunt, a on sam godnego kontynuatora w osobie św. Tomasza z Akwinu, Akwinaty<sup>35</sup>. Akwinata zakaz samobójstwa pojmuje tak samo jak św. Augustyn, to jest jako wskazanie kategoryczne i niekwestionowane. W swojej *Sumie teologicznej* podaje trzy powody takiego nieprzejednanego stanowiska: teologiczny, socjologiczny i personalistyczny. Powód pierwszy związany jest z przynależnością – w rozumieniu chrześcijańskim – człowieka do Boga z racji stworzenia i odkupienia. Wynika z tego jasno, że ponieważ człowiek nie należy do siebie, nie jest też władny decydować o przerwaniu swojego życia. O ludzkiej egzystencji rozstrzygać może tylko Najwyższy. „Życie jest darem Bożym, podległym władzy Boga. Kto więc pozbawia się życia, grzeszy przeciw Bogu; podobnie gdy ktoś zabija niewolnika, grzeszy przeciw jego panu, i grzeszy jak człowiek, który przywłaszcza sobie prawo sądenia w sprawach, w których mu nie powierzono władzy sędziowskiej. Sam tylko Bóg ma prawo wyrokować o życiu i śmierci<sup>36</sup>. Samounicestwienie jest uzurpowaniem sobie przez człowieka prawa do dysponowania własną egzystencją, podczas gdy przysługuje ono tylko Bogu z racji jego władztwa nad ludźmi. Jednostka, odbierając sobie życie łamie Boskie prawo. Czyni więc zło, zasługując na potępienie.

Drugim powodem negacji ucieczki w śmierć jest przekonanie, że akt ten można postrzegać jako wystąpienie przeciwko społeczności, której ów potencjalny samobójca jest integralną częścią. Św. Tomasz przekonywał: „Otóż każdy człowiek jest częścią społeczności. Do niej więc należy tym wszystkim co jest. Popełniając więc samobójstwo czyni się krzywdę społeczności [...]”<sup>37</sup>. Jednost-

---

<sup>34</sup> Św. Augustyn: *O państwie bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*. Przeł. W. Kornatowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1977. T.1. Cyt za: *Samobójstwo. Antologia tekstów filozoficznych...*, s. 34-35.

<sup>35</sup> Św. Tomasz (Akwinata) – żył w latach 1225-1274.

<sup>36</sup> Św. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Przeł. zbiorowy. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”. Biblioteka Polska 1962. T. XVIII. Cyt za: *Samobójstwo. Antologia tekstów filozoficznych...*, s. 162.

<sup>37</sup> Tamże.

ka, wykonując przypisane jej obowiązki na rzecz społeczeństwa, przynosi mu realne, wymierne korzyści. Poprzez jej samobójczą śmierć społeczeństwo zostaje w sposób naturalny tych korzyści pozbawione.

I wreszcie powód trzeci – personalistyczny. Samobójstwo jest najwyższym złem, ponieważ stanowi akt przeciwko miłości samego siebie, a przeciw: „[...] każdy byt kocha siebie samego, i dlatego z natury dąży do zachowania swego istnienia, opierając się w miarę możliwości tym czynnikiem, które by mogły go zniszczyć; kiedy więc ktoś zabija siebie samego, postępuje wbrew skłonności natury oraz wbrew miłości, jaką każdy powinien mieć do siebie samego. Dlatego samobójstwo jest zawsze grzechem śmiertelnym jako sprzeczne z prawem natury oraz z miłością<sup>38</sup>. Samobójca zatem dopuszcza się grzechu ciężkiego, godzi bowiem jednocześnie we wszystkie najważniejsze wartości: w naturalną miłość do siebie samego, w społeczność, w której żyje i – co najważniejsze – w Boga.

Nieprzejednane poglądy Tomasza z Akwinu odegrały rolę ogromną, bowiem usankcjonowały późniejsze restrykcje wobec wszystkich tych, którzy odebrali sobie życie, bądź też tylko próbowali to uczynić, restrykcje, które – co prawda w formie mocno złagodzonej – nierzadko utrzymują się do dnia dzisiejszego.

Kwalifikacja aktu definitywnego jako ciężkiego przestępstwa zaistniała w postaci kościelnego prawa dopiero w wieku VI. Przy tym intensywność egzekwowania przestrzegania tegoż prawa rosła w zastraszającym tempie, a kulminacja przerosła możliwe wyobrażenia. Dzieje samobójstwa w chrześcijańskiej Europie to historia potworności sankcjonowanych zarówno przez Kościół, jak i przez Państwo. W elżbietańskiej Anglii, na początku XVII wieku samobójców wleczono kołmi na miejsce pośmiertnej kary, gdzie wieszano ich, jak osoby winne najgorszej zbrodni, a ciała z szubienicy mieli prawo zdjąć tylko uprawnieni do tego urzędnicy. Pochówek natomiast odbywał się na gościńcu, zwykle na rozstaju dróg. Zwłoki samobójcy niczym ciało wampira przebijane były kołkiem, zaś nad jego twarzą kładziono ciężki kamień<sup>39</sup>. Zarówno kamień, jak i kołek miały uniemożliwić powstanie ducha z ziemi, natomiast rozstaje dróg – w przeświadczeniu ówczesnych ludzi – służyły zmyleniu tegoż ducha, gdyby jakimś sposobem, mimo zabezpieczeń, wy dostał się z grobu i chciał nawiedzić żywych. Jeżeli

---

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Al. Alvarez: *Bóg Bestia...*, s. 50.



natomiast przecinające się drogi tworzyły krzyż, wierzono, że zniweluje on zło nagromadzone w ciele pogrzebanego samobójcy.

Okrutne bezczeszczenia zwłok samobójców miały miejsce w całej Europie. We Francji w zależności od decyzji rajców osobę, która skutecznie targnęła się na własne życie wieszano za nogi, albo palono lub też wywożono na wysypisko. Czasem ciało umieszczano w beczce i wrzucano do rzeki, dbając aby odpłynęło daleko od miejsc, które samobójca mógłby nawiedzić w postaci upiora. W Gdańsku natomiast taki nieboszczyk spuszczaany był z okna za pomocą dźwigu, po czym ramę okienną palono<sup>40</sup>.

Wszelakie akty bezczeszczenia zwłok, w tym pozbawienie obrządku pogrzebowego, odbywały się w pełnym majestacie prawa, zgodnie z obowiązującymi prawnymi kodeksami, przynosząc nawet państwu zysk. Zarówno we Francji, jak i w Anglii szlachlicom, którzy targnęli się na własne życie odbierano szlachectwo, niszczone herby, zamki, ich majątek zaś przejmowało państwo. Prawa dotyczące konfiskaty mienia samobójcy i bezczeszczenia jego zwłok przetrwały we Francji do rewolucji – w kodeksie karnym z 1791 roku sprawa śmierci samobójczej nie została już uwzględniona. W Anglii natomiast prawo konfiskaty mienia działało znacznie dłużej, bo aż do roku 1870<sup>41</sup>.

Atmosfera negacji i aktywnego potępienia gestu definitywnego utrzymywała się do końca XVIII wieku, choć sadystyczne zachowania wobec samobójców zdarzały się jeszcze w wieku XIX. Nikołaj Ogariow<sup>42</sup> w liście do Mary Sutherland z roku około 1860, cytując prasę londyńską, tak oto opisuje pewne drastyczne wydarzenie: „Powiesili jakiegoś człowieka, który poderżnął sobie gardło i został odratowany. Powiesili go za samobójstwo. Lekarz ostrzegął, że nie da się tego zrobić, bo gardło znów mu się rozedrze i będzie oddychał przez dziurę. Nie posłuchali go i skazańca powiesili. Od razu otworzyła się rana na szyi i człowiek ożył, chociaż już wisiał. Zwołano radę miejską, żeby podjąć w tej sprawie jakąś decyzję, co zajęło sporo czasu. W końcu radni zegrali się i zaciskali mu szyję poniżej rany dopóki nie umarł”<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Zob.: tamże.

<sup>41</sup> Tamże, s. 50-51.

<sup>42</sup> Nikołaj Ogariow – rosyjski myśliciel, poeta oraz działacz polityczny, przebywający na emigracji w Londynie. Mary Sutherland, z listu do której pochodzi cytowany dalej fragment, była jego kochanką, niegdyś prostytutką, którą Ogariow, zawróciwszy ze złej drogi, utrzymywał i kształcił.

<sup>43</sup> Cyt za: Al Alvarez: *Bóg Bestia...*, s. 49.

Jak widać, nie tylko teologia katolicka głosiła jednolitą doktrynę o absolutnej niedopuszczalności samobójstwa, ale również świadomość moralna wiernych przyjęła tę zasadę za obowiązujący kierunek myślenia oraz normę zachowania. I paradoksalnie owa ślepa świadomość moralna przełożyła się na działania, które zdecydowanie przekraczały granice etyczne. Występowało przeciwko większemu złu, za pomocą którego można było schronić się w śmierć przed mniejszym złem, a czyniono to, postępując się jako narzędziem, również złem, i to wcale nie mniejszym.

## ODRODZENIE STAROŻYTNEJ POCHWAŁY SAMOBÓJSTWA

Jak długo filozofia chrześcijańska, podbudowana autorytetami św. Augustyna oraz św. Tomasza panowała w świecie umysłowym Europy, tak długo zakaz samobójstwa nie był kwestionowany. Dopiero przełom XVIII i XIX wieku przyniósł załamanie tego restrykcyjnego, wartościującego monolitu, proponując w zamian pluralizm stanowisk. Stonowanie rygorystycznych postaw, stworzyło atmosferę, w której zaczęła odradzać się starożytna pochwała aktu definitywnego. Egzemplifikacją tej tendencji stanowią poglądy Davida Hume'a<sup>44</sup>, który miał śmiałość formułować sądy niezwykle odważne jak na czasy, w których przyszło mu żyć. Etyczna dyscyplina chrześcijańskiego średniowiecza była niesamowicie żywotna i jeszcze w XVIII wieku – jak wyżej było to pokazane – wywierała potężny wpływ na świadomość moralną społeczeństwa Europy. Dlatego też Hume, gdy wydawał w 1757 roku zbiór swoich rozpraw, w ostatniej chwili, obawiając się negatywnej reakcji czytelników, wycofał z druku swój *Esej o samobójstwie*. Tekst ten ujrział światło dzienne dopiero po śmierci filozofa.

A Hume rzeczywiście miał się czego obawiać. Ludziom przekonanym i ślepo wierzącym, że samobójstwo jest największą zbrodnią i najcięższym grzechem, filozof proponował: „Spróbujmy przywrócić ludziom ich przyrodzoną wolność, rozpatrując wszystkie argumenty, wysuwane zazwyczaj przeciwko samobójstwu i okazując, że czyn ten uznać można za wolny od wszelkiego grzechu i przewiny, tak jak sądzili go wszyscy filozofowie starożytni”<sup>45</sup>. Myśli uza-

<sup>44</sup> David Hume – żył w latach 1711-1776.

<sup>45</sup> David Hume: *Esej o samobójstwie*. W: David Hume: *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*. Przekł. A. Hochfeldowa. Warszawa: PWN 1962. Cyt za: *Samobójstwo. Antologia tekstów filozoficznych...*, s. 77.

sadniające powyższy sąd, Hume wyłożył w *Eseju o samobójstwie* następująco. Życie ludzkie należy do ogólnych praw materii i ruchu, wpisuje się w pewien porządek natury, a jakkolwiek zmiana lub zakłócenie tych praw w żadnym przypadku nie stanowi zamachu na kompetencje stwórcy. Człowiek nie jest czymś wyjątkowym, jest zaledwie małym, miłym trybikiem wszechświata. Jeżeli Bóg posiadałby całkowitą władzę decydowania o każdym, nawet najdrobniejszym ruchu człowieka, to wówczas człowiek ów nie miałby żadnego prawa, ani możliwości wpływania na przebieg własnego życia. Jeśli bowiem na przykład odepchnąłby spadający na niego kamień i tym sposobem uchronił się od niechybnej śmierci, zgrzeszyłby, bowiem sprzeciwiłby się tym samym, decydującej o biegu rzeczy, opatrności bożej. A ponieważ odrzucenie kamienia jako naruszenie porządku natury nie jest grzechem, to dlaczego miałby nim być akt autoeliminacji? Jeśli można, uchroniwszy się przed kamieniem, przedłużyć sobie życie nie wchodząc w kompetencje Najwyższego, to dlaczego zadanie sobie śmierci miałyby być wystąpieniem przeciw Stwórcy? Skoro opatrność wyznacza porządek wszechświata i decyduje o stanie rzeczy na ziemi, to również o tym, że ktoś w danym momencie przebywa w określonym miejscu. I czy opuszczenie tego miejsca na skutek własnej decyzji jest także wystąpieniem przeciw boskim ustaleniom? Nie bez ironii Hume pytał: „Nie byłoby z mojej strony przestępstwem, gdybym odwrócił bieg Nilu czy Dunaju, jeżelibym takich rzeczy zdolny był dokonać. Cóż za przestępstwo jest w tym, że ktoś odprowadzi parę uncji krwi z naturalnego ich łożyska?”<sup>46</sup>.

Hume odpierał również powszechną kwalifikację samobójstwa jako aktu skierowanego przeciw społeczeństwu. Jego argumentacja była banalnie prosta i niezwykle logiczna: „Człowiek, który usuwa się z życia, nie czyni społeczeństwu nic złego; przestaje mu jedynie czynić dobro, co jeżeli w ogóle stanowi jakąś szkodę, to jest to szkoda najniższego rzędu”<sup>47</sup>. Wynika z tego, że w wymiarze społecznym strata jednostki pozostaje niezauważalna. Usuwając się ze społecznej wspólnoty, człowiek automatycznie wygasza wszystkie swoje wobec niej zobowiązania, trudno więc wartościować tę sytuację w kategoriach jego winy. Co więcej, jeśli egzystencja w społecznych uwikłaniach stanowi dla kogoś komplikację, jego samounicestwienie jest sensownym wyjściem z sytuacji, a nawet więcej – rozstrzygnięciem godnym pochwały.

---

<sup>46</sup> Tamże, s. 78.

<sup>47</sup> Tamże, s. 79.

Za pierwszego wybitnego teoretyka samobójstwa w czasach nowożytnych uznany jest Paul-Henri D'Holbach<sup>48</sup>. Podobnie jak Hume, również Holbach twierdził, że człowiek, który zadaje sobie śmierć, nie występuje wbrew porządkowi natury ani jej stwórcy. Argumentował to jednak nieco inaczej. Samobójstwo – głosił – stanowi immanentne prawo przyrody, gdy bowiem zginie wszystko to, co czyniło życie szczęśliwym, sama natura daje człowiekowi do zrozumienia, że powinien opuścić świat, w którym czuje się zbyt źle, aby pragnąć nadal w nim istnieć. Ważne, aby decyzja dotycząca aktu definitywnego była suwerenna, w pełni determinowana wolą zainteresowanej osoby i nie podlegała żadnej presji.

Holbach, bodaj jako pierwszy wśród filozofów, w swoich rozważaniach uwzględnił aspekt psychiki ludzkiej jako głównej determinanty gestu definitywnego, w czym zbliżył się do oceny i analizy tego aktu przez współczesną psychologię. Opisując stan ducha człowieka, który decyduje się na krok ostateczny, filozof trochę po omacku poruszał się po meandrach ludzkiej psychiki. Intuicyjnie jednak zgadywał to, co wiele lat później zostało rozpoznane, zbadane i usankcjonowane przez psychologię. Holbach mówił o presji różnych, często przeciwnych bodźców na wolę i mózg człowieka, o duszy gwałtownie targanej na skutek różnych przykrych okoliczności, o udręczonym sumieniu, odczuwanych zmartwieniach i troskach, o rozpacz, podkreślając przy tym przewagę destrukcyjnej mocy cierpień duchowych nad fizycznymi. Gdy życie staje się zbyt uciążliwe i nie do zniesienia, a człowiek przestaje dostrzegać w nim jakikolwiek urok, pozostaje tylko schronić się w śmierć. Każdy kocha istnienie na tym świecie, dopóki jest szczęśliwy. Gdy wszystko wokół odmawia szczęścia i w zamian niesie cierpienie, a wyobraźnia, pobudzana przykrymi doznaniem, rodzi jedynie negatywnie nacechowane obrazy, człowiek nie może być już pożyteczny ani dla siebie, ani dla społeczeństwa.

Holbach opowiadał się, wzorem wielkich starożytnych filozofów, za wolnością wyboru czasu własnej śmierci. Podkreślał jednocześnie, że nikt z takiej wolności nigdy nie korzysta pochopnie. W każdym człowieku znacznie silniejszy jest instynkt życia, niż pożądanie śmierci. Przyzwolenie na samobójstwo wcale nie ułatwia decyzji o definitywnym i radykalnym zamknięciu swoich porachunków z życiem. Akt ten zawsze jest tragicznym zwieńczeniem długiej walki z przeciwnościami losu i z sobą samym. Decyzja o samounicestwieniu zapada dopiero wtedy, gdy zawodzą wszystkie koła ratunkowe, i zawsze, bez

---

<sup>48</sup> Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach – żył w latach 1723-1789.

wyjątku stanowi efekt bezsilności oraz rozpaczliwej determinacji. Holbach powiadał: „Człowiek, który pozbawia się życia, wtedy tylko decyduje się na tę, tak sprzeczną z jego naturalną dążnością, ostateczność, gdy nic na świecie nie jest już w stanie ucieszyć go lub oderwać od dręczącego bólu. Jego nieszczęście jakiegokolwiek by było, jest dla niego rzeczywiste; [...] chory z urojenia cierpi rzeczywiście; przykre sny naprawdę dokuczają. Toteż z faktu, że jakiś człowiek zabija się, musimy wnioskować, że zamiast być dobrym, życie stało się dla niego wielkim złem, że istnienie straciło wszelki urok w jego oczach, [...] że porównując istnienie z nieistnieniem, jego zmagający umysł daje pierwszeństwo temu ostatniemu”<sup>49</sup>. W rozważaniach filozofa czytelna jest ogromna empatia w stosunku do osób decydujących się na rozwiązanie ostateczne. Opisując świat ich doznań i emocji, przejął ich sposób myślenia, przekazywał ich punkt widzenia i odczuwania rzeczywistości. Podkreślał jednocześnie, że nikt nie ma prawa oceniać czyjegós zachowania, zwłaszcza tak ekstremalnego, jak targnięcie się na własne życie. Sądy formułujemy na podstawie własnej wiedzy o życiu, swojego charakteru i konstytucji psychofizycznej. Tymczasem każdy człowiek posiada odrębne, właściwe tylko sobie: konstrukcję psychiczną, temperament, doświadczenie, wreszcie odporność na stres, czy jak chciał Holbach – na presję bodźców na wolę i umysł. Żeby właściwie zrozumieć i pojąć działania drugiego człowieka, musielibyśmy – dowodził filozof – być nim, czuć jak on, znajdować się w tym samym miejscu i w identycznych okolicznościach, podlegać działaniu takich samych czynników sprawczych. Owo niekonwencjonalne psychologiczne widzenia świata przez osiemnastowiecznego przeciw filozofa, sygnalizowało zbliżające się załamanie negatywnego postrzegania samobójstwa.

Za prawem do zadania sobie śmierci opowiadali się także inni wybitni myśliciele francuskiego Oświecenia: Monteskiusz<sup>50</sup>, Denis Diderot<sup>51</sup> Wolter<sup>52</sup> oraz Jean-Jacques Rousseau<sup>53</sup>. Głównie pod ich wpływem we Francji zaczęto

---

<sup>49</sup> Paul-Henri d’Holbach: *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*. Przekł. J. Jabłońska, H. Suwała. Warszawa: PWN 1957. T.1. Cyt za: *Samobójstwo. Antologia tekstów filozoficznych...*, s.75.

<sup>50</sup> Charles Louis de Secondat baron de la Brède et de Montesquieu (Karol Ludwik Monteskiusz) – żył w latach 1689-1755.

<sup>51</sup> Denis Diderot – żył w latach 1713-1784.

<sup>52</sup> Voltaire (Wolter), właśc. François-Marie Arouet – żył w latach 1694-1778.

<sup>53</sup> Jean-Jacques Rousseau – żył w latach 1712-1778.

stopniowo zmniejszać restrykcje w stosunku do samobójców i ich rodzin. W 1790 roku została wydana, uznana za przełomową, uchwała znosząca wszelkie sankcje w stosunku do zwłok oraz majątku samobójcy, który to majątek do tej pory podlegał konfiskacie. Również próby samobójcze zaprzestano kwalifikować jako ciężkie przestępstwa. Na formalną zgodę pochówku na cmentarzach trzeba było, co prawda, poczekać jeszcze bardzo długo, nie mniej nieugięte, restrykcyjne stanowisko powoli ulegało liberalizacji. Za Francją w działaniach tych podążyły inne kraje: Niemcy, Włochy, kraje skandynawskie oraz Anglia.

W atmosferze swoistej otwartości na akt definitywny, podniósł się jeden głos sprzeciwu. Immanuel Kant<sup>54</sup> potępił samobójstwo. Zgodnie z powołanym przez siebie pojęciem imperatywu kategorycznego, filozof dowodził, że usprawiedliwienie samounicestwienia podniesie go do rangi absolutnego prawa powszechnego, które to nie będzie zgodne z prawem zachowania życia, determinowanym absolutną wartością egzystencji ludzkiej. Człowiek istnieje jako cel sam w sobie, absolutny podmiot moralności. Jednostka – byt całkowicie niezależny, nie może być więc wykorzystana w charakterze środka, poprzez który realizowane byłyby jakiegokolwiek cele i zamiary. Co za tym idzie, nie może unicestwić siebie, bo tym samym zniszczy cały „moralny świat”, całe moralne *uniwersum*, jedyną metawartość. I to właśnie jest tworzone przez samego człowieka absolutne, nie znające wyjątków, prawo powszechne.

Nacechowane bezwzględnym moralnym rygoryzmem idee Kanta odbiły się szerokim echem w europejskiej myśli filozoficznej, nie zdołały jednak zapobiec rozprzestrzenianiu się koncepcji postulujących dopuszczalność zachowań suicydalnych.

---

<sup>54</sup> Immanuel Kant – żył w latach 1724-1804.

**ROZDZIAŁ II**  
**DZIEWIĘTNASTOWIECZNY**  
**DYSKURS O SAMOBÓJSTWIE**

Wiek XIX doktrynalnie odmienił negatywne wartościowanie aktu definitywnego. Wtedy też zaczęto prowadzić metodyczne badania nad zjawiskiem samobójstwa, tym bardziej, że sprzyjał temu dynamiczny rozwój nauki. Pogłębiała się wiedza z dziedziny biologii, psychologii, socjologii, historii oraz moralności, odsłaniając nowe aspekty zagadnienia i obszary poszukiwań badawczych. W dyskusji o samobójstwie najdonośniejszym echem odbiły się głosy zwłaszcza trzech wybitnych filozofów: Artura Schopenhauera, Fryderyka Nietzschego oraz Sørensa Kierkegaarda.

## SAMOBÓJSTWO A WOLA

Człowiek – w koncepcji Artura Schopenhauera<sup>1</sup> – poznaje rzeczywistość nie wprost za pośrednictwem spostrzeżeń zmysłowych, tylko poprzez swoją świadomość. Świat jest wyłącznie naszym przedstawieniem i nie istnieje inny sposób jego poznania. Teorię świata jako przedstawienia, czy inaczej wyobrażenia, gdański myśliciel wyłożył w swoim fundamentalnym dziele z roku 1819 zatytułowanym *Świat jako wola i przedstawienie*. Jakikolwiek przedmiot – powiada filozof – bez postrzegającego go podmiotu po prostu nie istnieje. Wartości funkcjonują jako fakty wewnętrznego doświadczenia człowieka. Otaczającym nas zjawiskom Schopenhauer nadaje cechę jakby snu, złudzenia. Stanowią one rodzaj zasłony przykrywającej istotę rzeczy, będąc jednocześnie ułudą dla ludzi, którzy są przekonani, że to one właśnie stanowią fundamentalny sens. Wyobrażenia zjawisk powstają dzięki subiektywności oraz aprioryczności form ludzkiego intelektu: czasu, przestrzeni i przyczynowości, oznaczających jednocześnie ich bezwzględną podmiotowość<sup>2</sup>. Człowiek jest nieodłączną częścią istoty świata, droga do jej poznania prowadzi zatem przez jego wnętrze. Wnikając w siebie, odkrywa tożsamość podmiotu poznania i woli. Zbliży się

<sup>1</sup> Artur Schopenhauer – żył w latach 1788-1860.

<sup>2</sup> Zob.: Adam Stogbauer: *Wstęp*. W: Artur Schopenhauer: *O wolności ludzkiej woli*. Red. Henryk Goldberg. Przekł. A. Stogbauer. Warszawa: Skład Główny w księgarni E. Wende i sp. 1908 (reprint: Warszawa: Universitas 1984), s.18.



do rzeczy samej, odpowiadając – choćby symbolicznie, obrazowo i intuicyjnie – na pytanie, co w nim jest najistotniejszego, co stanowi rdzeń jego bytu. Odsłania mu się wówczas wola – istota jego samego i otaczających go zjawisk – rzecz sama w sobie. Wola stanowi prasiłę, energię, żądzę życia. Jest wolna i wszechmocna, trwa poza czasem i przestrzenią. Ujawnia się poprzez szereg obiektywizacji, przyjmując postać idei – formy rzeczy. Każdy przedmiot staje się ideą, bezpośrednią obiektywizacją woli, zaś w człowieku „[...] stwarza sobie wola intelekt, żeby mieć swoją „latarkę” i widzieć przy jej blasku swoje własne kroki”<sup>3</sup>. Każdy akt woli odbywa się poprzez jej uzewnętrznienie w przedmiocie, niezależnie od tego czy jest to rzecz martwa, czy istota żywa. Temu ucieleśnieniu towarzyszy samozaprzeczenie, uprzedmiotowiona wola bowiem pozbawiona zostaje wolności, poddając się tzw. konieczności. Oddziałuje na inne przedmioty i sama podlega oddziaływaniu, uaktywniając tym samym mechanizm zła świata przedmiotowego – zostaje zadany gwałt woli wcielonej w jeden przedmiot przez wolę aktualizującą się w innym.

Wszystko na świecie podlega prawu przyczynowości. Ludzkie czynności – akty woli również. Są one determinowane określoną przez intelekt motywacją, która wynika z odpowiedzialności człowieka za stworzenie siebie, swojego charakteru. Choć ludzki charakter ma korzenie wyrastające z wolnej woli, jest indywidualną, bezpośrednią i określoną jej obiektywizacją, nadającą kierunek życia człowieka.

Na powyższych podstawach Schopenhauer zbudował swoją koncepcję etyki. Nie określa ona zasad moralności. Przeciwnie, filozof twierdził, że wola prowadzi do zła we wszelkich odmianach, ona bowiem ustawia zwierzę przeciw zwierzęciu, a człowieka przeciw człowiekowi. Ludzkie zachowania warunkowane są egoizmem lub złością i w obu przypadkach związane są z zamiarem szkodenia innym<sup>4</sup>. Co więcej ludzie są egoistyczni i źli, bo o tym stanowi ich istota. Człowiek jest więc w swojej najgłębszej istocie zły i egocentryczny, tylko siebie postrzegając za realnie istniejącego, a swój świat za jedynie prawdziwą rzeczywistość, bowiem bezpośrednio w sobie odczuwa wolę. Innym przypada jedynie rola zjawiska. Koncentrując się na swojej woli, człowiek zły deprecjonuje wolę cudzą<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup>Tamże, s.22.

<sup>4</sup>Zob.: Stefan Chwin: *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*. Gdańsk: Wydawnictwo Tytuł 2010, s. 240.

<sup>5</sup>Zob.: Adam Stogbauer: *Wstęp*. W: Artur Schopenhauer: *O wolności ludzkiej woli...*, s. 25-26.

Trzecią determinantę ludzkiego działania stanowi litość. Ona jako jedyna rodzi uczynki etycznie pozytywne. Mechanizm ten aktywizuje się w rzadkich przypadkach, kiedy człowiek odczuje, że jego wola jest tożsama z wolą, która stanowi istotę także innych osób. Dobro, czy nawet zło poczynione innym postrzega jako swoje własne. Litość i pokrewne jej sprawiedliwość oraz miłosierdzie stanowią zaprzeczenie woli. Wola bowiem wyraża się w działaniach stanowiących zło, związanych z pierwotnym uczuciem niezadowolenia, bólu i braku. Dobre, szczęśliwe życie nie istnieje, ponieważ w świecie ogarniętym – w sensie zarówno fizycznym, emocjonalnym, jak i egzystencjalnym – przez ból i cierpienie, możliwe jest tylko szczęście negatywne, tj. brak bólu i brak cierpienia. „Zadowolenie oznacza tylko zaspokojenie braku, przyjemność uniknięcie przykrości. Gdy zaspokoimy jeden brak, wnet się zjawia inny, gdy osiągniemy jeden cel, wnet nas – znudzonych – inny ku sobie porywa... i tak ciągle. Nigdy spokoju, nigdy spoczynku: wola chce tylko chcieć i dlatego jest wечно niezaspokojoną. Między nędzą a nudą waha się życie ludzkie, przesycone eudajmonistycznym charakterem człowieka: dążeniem ku szczęściu i zadowoleniu”<sup>6</sup>. Schopenhauer konstatował: „[...] w miarę jak zdołamy się oddalić od jednego zła, zbliżamy się do drugiego, i na odwrót, i życie nasze polega naprawdę na silniejszej lub słabszej oscylacji między nimi”<sup>7</sup>. Przejawy woli skierowane są na zaspokojenie potrzeb egoistycznych i jako takie stanowią permanentne źródło bólu oraz cierpienia fizycznego oraz psychicznego, ponieważ rozczarowanie, czy lęk towarzyszy człowiekowi nawet wtedy, gdy wszystko dobrze się układa, uświadamia on sobie bowiem chwilowość, przemijalność takiego stanu rzeczy.

Nieodłączną częścią istnienia jest cierpienie, w związku z tym bezwzględne szczęście nie jest możliwe, szczęście względne natomiast sprowadza się nie do mnożenia, czy celebrowania przyjemności, lecz do minimalizowania przykrości i bólu. Na tym zresztą założeniu opiera się schopenhauerowska eudajmonologia. „Nędza i nuda, oto dwa niewyczerpane źródła zbrodni. Istnienie i istota człowieka jest pra-winą, a człowiek sam jej wolnym sprawcą [...]”<sup>8</sup>. Winę tę można zmasać niszcząc w sobie wolę, tj. unicestwiając nie zjawiska, w których zbiektywizowała się wola, bo to jedynie osłabia winę, nie niwelując jej, lecz sedno – *rzecz samą w sobie*, ideę. Tylko wtedy stanie się

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 27-28.

<sup>7</sup> Artur Schopenhauer: *Aforyzmy o mądrości życia*. Przeł. Jan Garewicz. Warszawa: Czytelnik 1974, s. 47.

<sup>8</sup> Adam Stogbauer: *Wstęp*. W: Artur Schopenhauer: *O wolności ludzkiej woli...*, s. 28.

to, co jest celem idealnym w etyce Schopenhauera – skończy się nędza świata i dokona się jego zbawienie, przejście od pełni życia do stanu niebytu.

Negacja woli jest aktem jej samopoznania. Wola jako swoista żądza życia może ulec samodestrukcji, gdy w pełni ujawni się jej agresywny charakter. Przejście od aktu poznania świata poprzez – odbywające się w cierpieniu – dostrzeganie jego zła, do zaprzeczenia woli i odwrócenia się od życia – to schemat ideału człowieka schopenhauerowskiego. Ludzie tęsknią za szczęściem, a ono płynie z pełnego poznania marności świata i wreszcie ostatecznego zrzeknięcia się tego wszystkiego, co niesie życie.

Podstaw nauki Schopenhauera o samobójstwie szukać należy w jego skrajnie pesymistycznym spojrzeniu na świat. Pesymizm – fundament schopenhauerowskiej filozofii – oparty jest na przekonaniu, że świat jest zły i wypelniony cierpieniem, a życie ludzkie to pasmo nudy i udręki, spirala bólu i cierpienia. Gdański filozof podkreślał rytualność, mechaniczną regularność wykonywanych przez ludzi czynności, gestów. Każdy ma swoje małe pragnienia, które stara się zrealizować i tym samym zneutralizować życiową nudę, ale nawet one cechują się otępiającą powtarzalnością. Człowiek niby bohater tragifarsy miota się w codziennej krzątaninie, generując pragnienia, lęki i rozczarowania, a gdy wreszcie zatrzyma się i dokona bilansu życia, okazuje się ono być klęską – nędznym, iluzorycznym, ulotnym trwaniem. I stąd już krok do samouniżenia. Świadomość, że każdemu, w dowolnej chwili dostępne jest schronienie w śmierć stanowi – obok instynktu samozachowawczego, który łatwo zawodzi, gdy intensywny ból przekracza odporność na niego – najbardziej skuteczną rękojmię życia<sup>9</sup>.

Przy tym zgodnie z twierdzeniem Schopenhauera, samobójstwo nie jest ani formą potwierdzenia woli, ani też sposobem na jej destrukcję. Akt definitywny niszczy bowiem tylko samo zjawisko, nie zaś *rzecz samą w sobie*. W rezultacie wola niezmiennie trwa, obiektywizując się w innym zjawisku. „Gdyby samobójstwo dawało pełne zaprzeczenie woli życia, uznać by je należało za jedyne rozwiązanie zagadki ludzkiego istnienia i jego absurdalności. Ale są to tylko pozory. Samobójstwo nie osiąga woli życia. Ono niszczy tę wolę tylko w konkretnej jednostce nie zaś w jej metafizycznej istocie i dlatego ostateczne źródła bólu i cierpienia pozostają nietknięte”<sup>10</sup>. Akt definitywny

<sup>9</sup> Zob.: Jan Marx: *Idea samobójstwa w filozofii od antyku do współczesności*. Warszawa: Alfa 2003, 191-192.

<sup>10</sup> Tadeusz Ślipko: *Etyczny problem samobójstwa*. Kraków: Petrus, s. 18.

w rozumieniu metafizycznym nie jest prawdziwym wyzwoleniem, nie stanowi zatem rozwiązania fundamentalnego problemu życia. W wymiarze jednostkowym można go jednak postrzegać jako skuteczne rozstrzygnięcie.

Nieprawdą jest – głosił Schopenhauer – że ludziom brakuje woli życia. Nie jej się samobójca wyrzeka, przeciwnie, zwykle pragnienie trwania jest bardzo silne, odrzuca on konkretny, jednostkowy byt: „Samobójca pragnie życia, niezadowolony zaś jest tylko z jego warunków, jakie przypadły mu w udziale. Dlatego nie wyrzeka się bynajmniej woli życia, lecz tylko samego życia, niszcząc pojedyncze zjawisko. Pragnie życia, pragnie istnienia i afirmacji ciała bez przeszkód, ale splot okoliczności na to nie pozwala i stąd wynika dla niego wielkie cierpienie”<sup>11</sup>.

Filozof podkreślając niedoskonałość ludzkiej natury, podjął się próby dokonania pewnego rodzaju klasyfikacji osób predestynowanych do egzystencjalnych rozstrzygnięć ostatecznych. Był świadom niezwykle złożoności zjawiska, sygnalizując zatem istnienie wielu form pośrednich, odnotował pewne postawy krańcowe. Jeśli pominąć osobowości psychotyczne i neurasteniczne, z jednej strony generator bodźców suicydogennych stanowi wrodzona – jak powiadał Schopenhauer – mroczność i ponurość natury, temperament melancholiczny i skłonność do przygnębienia, które rodzą stałe niezadowolenie i zniechęcenie życiem, a co za tym idzie wyzwalają skłonności destrukcyjne. Zwłaszcza dotyczy to – tu Schopenhauer wtórował Arystotelesowi – wszystkich osób wyróżniających się i wybitnych, których geniusz, nadmiar wrażliwości, zbyt wielki wysiłek nerwowy oraz fluktuacja nastrojów wywołują stałą skłonność do melancholii. Takie trwale zniechęcenie życiem wystarczy, aby podjęta została decyzja o samobójstwie, przy tym czyn ostateczny dokonywany jest z wielką determinacją, bowiem człowiek owładnięty ideą samozniszczenia, wykorzystuje każdy sposobny moment, traktując czyn jako pożądane narzędzie ulgi<sup>12</sup>. Z drugiej strony imperatyw suicydogenny ujawnia się również u osób na co dzień pogodnych i radosnych, które narażone na pęknięcia psychiczne, nie są w stanie funkcjonować pod naporem bólu i udręki. I „[...] kiedy rozmiary cierpienia lub nadciągającego nieuchronnie nieszczęścia przeważą strach nad śmiercią [...]”<sup>13</sup> decydują się na samobójstwo.

<sup>11</sup> Artur Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. Przeł. Jan Garewicz. Warszawa: PWN 1994. T.1. Cyt za: *Samobójstwo. Antologia tekstów filozoficznych*. Wybór i przypisy Tomasz Sahaj. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2008, s.136.

<sup>12</sup> Zob.: Artur Schopenhauer: *Aforyzmy o mądrości życia...*, s. 43-46.

<sup>13</sup> Tamże, s. 46.

Schopenhauer podążając myślą za starożytnymi filozofami głosił, że akt definitywny jest drogą, która powinna stać otworem przed każdym człowiekiem, jeśli tylko uzna on, że należy nią podążyć. Świadomość tego, że jeśli nadejdzie właściwy czas, możemy podjąć decyzję o samoeliminacji, pozwala żyć. I tu ludzie są w znacznie bardziej komfortowej sytuacji, niż nawet sam Bóg. Wiedzą bowiem, że w przypadku ekstremalnym, gdy nie sposób już dźwigać ciężaru cierpienia, mogą skorzystać z błogosławieństwa natury i odejść w niebyt. Bóg skazany na wieczne istnienie, takiej szansy nie ma<sup>14</sup>.

Gdański filozof podkreślał, że nie istnieją w zasadzie argumenty moralne, które każałyby potępiać samobójstwo. Samouśmiercenie uznają za zbrodnię jedynie wyznawcy religii monoteistycznych, mimo że na próżno by szukać zakazu czynu definitywnego w Starym i w Nowym Testamencie. Argumenty formułowane przez duchownych tychże religii są – jak twierdził Schopenhauer – jedynie pozbawionymi siły sofizmatami, które z łatwością można obalić lub też lichymi twierdzeniami, wyrażającymi pełną odrazę w stosunku do gestu ostatecznego, opartymi nie na sile dowodów potwierdzających stanowisko, lecz wyłącznie na ekspresji słownej<sup>15</sup>.

Wobec zła świata, zapewne każdy człowiek podjąłby w końcu decyzję o samobójstwie, gdyby kres życia był jedynie ustaniem istnienia. Od gestu ostatecznego skutecznie odwodzi silny strach przed samym aktem targnięcia się na własne życie. „Okropności śmierci wywołują znaczny opór: są jakby strażnikami u bram wyjścia”<sup>16</sup> – orzekł filozof. Jednak tylko do czasu, gdy okropności życia nie przysłonią bólu umierania. Wzmagająca się intensywność cierpień duchowych osłabia wrażliwość na cierpienia fizyczne do tego stopnia, że człowiek nie tylko przestaje je odczuwać jako dolegliwość, ale zaczyna nawet nimi pogardzać. Czasem nawet ból fizyczny może być postrzegany jako pewnego rodzaju wytchnienie od cierpień duchowych i wtedy dla człowieka doświadczonego przez życie, przygniecionego ciężarem niepowodzeń, cierpiącego – traci on jakiegokolwiek znaczenie. Ta właśnie okoliczność sprzyja samobójstwu: „Gdy podczas ciężkiego koszmarne snu lęk wzmagą się do maksimum, właśnie on sam doprowadza nas do przebudzenia, dzięki czemu znikają nocne zmary.

<sup>14</sup> Zob.: Stefan Chwin: *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni...*, s. 507.

<sup>15</sup> Zob.: Artur Schopenhauer: *O samobójstwie i inne pisma pomniejszych*. Przeł. Grzegorz Sowiński, Kraków: Wydawnictwo A 2000, s. 87-88.

<sup>16</sup> Tamże, s. 88.

Tak samo dzieje się we śnie życia, w którym maksimum lęku zmusza nas, byśmy przerwali sen swego żywota<sup>17</sup>. Sen wieczny jako przejście od bytu do niebytu, jest przebudzeniem z koszmaru życia, upragnionym ukojeniem.

## NADCZŁOWIEKA ŚMIERĆ W PORĘ

Fryderyk Nietzsche<sup>18</sup> przez pewien czas pozostawał pod silnym wpływem filozofii schopenhauerowskiej, wkrótce jednak, generalnie nie uznając autorytetów, odzegał się od gdańskiego filozofa, nie szczędząc mu zresztą uszczypliwości. Od Schopenhauera przejął wolę jako żądzę życia, przetransponowując ją w żądzę mocy – wyraz ideologii nadczłowieka, jego bezwzględnego rozwoju wzmaganania sił, parcia do przodu bez oglądania się na *stado*.

Fundament, na którym opiera się prawo nietzscheańskiego nadczłowieka do samobójstwa stanowią: wolność, wyższość nad światem, władztwo nad samym sobą. Przymioty te dają mu możliwość decydowania o własnym losie i nikt nie jest władny tego prawa mu odebrać. „Jest prawo, pozwalające odjąć człowiekowi życie, lecz nie ma żadnego, co by pozwalało odejmować śmierć: to już jest okrucieństwem<sup>19</sup> – głosił filozof. Nietzsche, podobnie zresztą jak Schopenhauer, dokonał zmiany aksjologicznego spojrzenia na nieodłącznie towarzyszące ludzkemu życiu cierpienie. Gdański myśliciel czerpał idee ze wschodniej myśli filozoficznej, a szczególnie z buddyzmu, gdzie zagadnienie cierpienia stanowi fundamentalną kategorię i postrzegane jest jako istota każdego życia. Nietzsche natomiast wobec cierpienia wykazywał postawę ambiwalentną. Z jednej strony krytykował chrześcijański kult cierpienia, z drugiej zaś drwił z ludzi, głoszących ideę życia, w którym nie ma miejsca na boleść, rozpacz, smutek: „Toć to jedyna w swym rodzaju pociecha przyświadczająca swym bólem światu prawdy, głębszemu od wszelkiego innego świata, więc stokroć lepiej jest cierpieć i czuć się przy tym wyniesionym ponad rzeczywistość (dzięki przeświadczeniu, iż jest się przez to bliższym owego głębszego świata prawdy), aniżeli nie zaznać cierpienia, ale też nie doznać owego uczucia wzniosłości<sup>20</sup>”.

<sup>17</sup> Zob.: tamże, s. 89.

<sup>18</sup> Fryderyk Nietzsche – żył w latach 1844-1900.

<sup>19</sup> Fryderyk Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie*. Nakład Jakóba Mortkowicza. Przeł. Konrad Drzewiecki. Warszawa 1908 (reprint: Warszawa: Universitas 1984), s. 96.

<sup>20</sup> Fryderyk Nietzsche: *Jutrzenka*. Nakład Jakóba Mortkowicza. Przeł. Stanisław Wyrzykowski. Warszawa 1907 (reprint: Warszawa: Universitas 1984), 39-40.

Nietzsche odrzucał związane z samobójstwem religijne wyobrażenia oraz zakazy i formułował fundamentalne pytania, dotyczące własnowolnego wyboru każdego człowieka między życiem i śmiercią. Polemizując z oceną samobójstwa w religii chrześcijańskiej i odwołując się jednocześnie do filozofów starożytności, Nietzsche pytał: „[...] dlaczego ma być zaszczytniej dla człowieka, gdy się starzeje i poczuje, że mu sił ubywa, wyczekiwać powolnego wyczerpania i rozkładu, niż samemu sobie oznaczyć kres z całą świadomością? Samobójstwo w tym wypadku jest postępkim zupełnie naturalnym i prostym, który jako zwycięstwo rozumu słusznie powinien wzbudzać szacunek: i wzbudzał go też, w owych czasach, gdy koryfeusze filozofii greckiej i najdzielniejsi patrioci rzymscy zwykli byli umierać śmiercią samobójczą<sup>21</sup>. I dopowiadał, że próbowanie wszelkimi sposobami trzymać się życia jest niegodne i upokarzające: „[...] żądza prolongowania sobie z dnia na dzień pośród bojaźliwych narad z lekarzami i najbardziej męczącego trybu życia, nie mająca siły, żeby się zbliżyć do właściwego celu życia, jest o wiele mniej godna szacunku<sup>22</sup>.

W słynnej rozprawie *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche dokonał gruntownego przewartościowania postrzegania człowieka. Ludzką populację podzielił na *nadludzi* oraz *stado*. *Stado* tworzą zwykli, szarzy, przeciętni ludzie, niczym się nie wyróżniający, porównywani przez filozofa do kalekich zwierząt. To marne, wątłe, ślepe, ograniczone, zasługujące na pogardę stworzenia, żyjące wśród urojeń, z których podstawowym jest Bóg. *Nadczłowiek* zaś jawi się jako jednostka nieprzeciętna, dumna, mężna, obdarzona wewnętrzną mocą, świadoma własnego *ja*, dążąca do samorozwoju i niczym nie ograniczonego poznania. Stanowi on wyższy byt, warunkiem zaistnienia którego jest samounicestwienie *stada* i pożegnanie Boga, wiara w świat bez transcendentalnego *sacrum*, w myśl tego, że człowiek (*nadczłowiek*) winien być jedynym twórcą własnego losu. Nietzsche zanegował wszystkie obowiązujące mu współcześnie teorie, określające determinanty funkcjonowania jednostki: religijne, historyczne, racjonalistyczne oraz społeczne (moralne). W zamian zaproponował model etyczny, odwołujący się do naturalnych mechanizmów przyrody, która sama dla siebie tworzy prawa. Ludzie poddani presji zewnętrznych norm moralnych – autorytatywnie orzekających o tym, co jest dobre, a co złe – płyną z prądem życia. Sami jednak tym prądem nie są i nigdy nie będą. Wszyscy ci natomiast, którzy prąd tworzą,

<sup>21</sup> Fryderyk Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie...*, s. 93.

<sup>22</sup> Tamże.

nie podlegają ocenie według tradycyjnie ujmowanych zasad etycznych. Istnieją poza moralnością, poza dobrem i złem, bo sami ustanawiają wartości – są rozkazodawcami i prawodawcami, a ich wola prawdy stanowi wolę mocy<sup>23</sup>. Oni sami decydują też o swoim życiu i śmierci. A umierać powinni we właściwym czasie, będąc u szczytu swoich dokonań, sławy i możliwości intelektualnych. Bo tylko wtedy pozostanie po nich ślad ich zwycięstw oraz oddźwięk głoszonych prawd. Nie utrafienie z opuszczeniem życia w ten jedyny dobry moment powoduje, że człowiek wkrótce staje się epigonem własnych myśli, a twórcze parcie do przodu zamienia się w bieg do tyłu. Umieraj w porę – tak poucza Zaratustra: „Moją śmierć sławię ja wam, śmierć wolną, która po mnie przyjdzie, ponieważ ja tego chcę. Lecz kiedyż to ja zechcę? – Kto ma cel swój i puściznę po sobie, ten pragnie śmierci w porę dla celu i puścizny. Z pokory przed celem i puścizną nie zechce zawieszając zeszlých wieńców na świątyni życia. Zaprawdę nie chcę być jako powroźnicy, co wysnuwają nić coraz dłuższą, sami przy tym wstecz się cofając. Niejeden staje się zbyt stary dla własnych prawd i zwycięstw; bezżębne usta nie mają prawa do każdej prawdy. Zaś kto sławę mieć pragnie, powinien zawczasu z czcią się pożegnać i ćwiczyć w ciężkiej sztuce – odchodzenia w porę<sup>24</sup>. O ile nadczłowiek może i powinien decydować o czasie odejścia ze świata, o tyle reszta populacji – „suchotnicy na duszy”, „otuleni w grubą osmętnicę udręki”, „zawieszeni na kruchej słonce swego życia”<sup>25</sup>, skupieni na błahostkach, użalający się nad sobą, nieszczęśliwi – wszyscy oni wzywani są do odstąpienia od bezsensownego trwania. Nietzsche pisał: „[...] ziemia jest przepełniona takimi, których by należało nawoływać do odwrotu od życia. Pełna jest ziemia zbyt wielu, zepsute jest powietrze od tych nader licznych. Niechże ich ‘żywo-tem wiecznym’ z życia tego precz wywabią!”<sup>26</sup>. I dalej: „[...] niech brzmi cnoty [...] nauka: powinieneś samego siebie zabić! Powinieneś się sam stąd wykraść. [...] Zewsząd rozlegają się głosy tych, co o śmierci każą: a ziemia jest pełna takich, którym o śmierci kazać należy. Lub o ‘życiu wiecznym’: to mi na jedno wynosi – obyż tylko czym prędzej precz się wynieśli! Tako rzecze Zaratustra”<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Zob.: Witold Mackiewicz: *Człowiek miarą wszechrzeczy*. Warszawa: Prasa-Książka-Ruch 1982, s. 131-132.

<sup>24</sup> Fryderyk Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*. Przeł. Waclaw Berent. Warszawa: Wydawnictwo „bis” 1991, s. 85.

<sup>25</sup> Tamże, s. 50-51.

<sup>26</sup> Tamże, s. 49.

<sup>27</sup> Tamże, s. 50-51.



Pogarszająca się kondycja psychiczna filozofa<sup>28</sup> powodowała zapewne, że głoszone przez niego myśli o samounicestwieniu w czasem nabierały rysów subiektywnych, bardziej emocjonalnych. W *Poza dobrem i złem* czytamy: „Myśl o samobójstwie jest wielką pociechą: dzięki niej niejedną złą noc przepędza się dobrze”<sup>29</sup>. Nietzsche poruszył tym samym istotny problem. Człowiek zmuszony do dokonania bilansu swojego życia, i w jego wyniku kwalifikujący owo życie zdecydowanie ujemnie, posiada świadomość ostatecznego rozwiązania. Gdy życie, kumulując katastrofy i intensyfikując cierpienie, okaże się ponad siły, zawsze pozostaje jako wyjście awaryjne – czyn definitywny. Każdy w dowolnie przez siebie wybranym czasie może wyświadczyć sobie dobrodziejstwo odejścia w niebyt. Często już tylko sama ta świadomość, czy będące jej skonkretyzowaniem – podjęcie decyzji, pomaga przetrwać niejedną trudną chwilę. Decyzja przynosi ulgę, często pozwala odzyskać równowagę i spokój, bowiem to co najtrudniejsze dokonało się. W każdej chwili możemy wyjść, zatrzaszkując za sobą drzwi życia. A gdy akt końcowy staje się tylko formalnością, zazwyczaj ostateczne rozstrzygnięcie zostaje odsunięte, bo jak powiada Romuald Wiesław Gutt: „Z chwilą podjęcia decyzji wszystko, co na nią wpłynęło, w gruncie rzeczy nie istnieje już jako takie. Cóż zatem przeszkadza, by posłuchać jeszcze *Allegretta* z VII symfonii Beethovena, *Pasji* Bacha, by zadumać się nad *Pieśnią jesienną* Czajkowskiego, przeczytać raz jeszcze to, do czego się chętnie wracało, ujrzeć jakieś strony, z którymi coś łączy, czy spędzić kilka godzin przed płótnem Chełmońskiego czy Wyczółkowskiego, zobaczyć *Wesele*, wszystko to zaś bynajmniej nie z myślą, że to już „ostatni raz”, lecz w pełni świadomości, że jeśli będzie trzeba, wówczas już nie zajdzie konieczność nowego uzasadniania, nowego rozmyślenia”<sup>30</sup>.

Człowiek, podporządkowany zewnętrznemu w stosunku do niego porządkowi świata, skupiając się na miałych elementach trwania, istnieje jakby w rozproszeniu i tak naprawdę nie odczuwa życia. Dopiero jakiś przypadek, jakaś nagła katastrofa, choroba zaczynają generować pytania o sens kołowro-

<sup>28</sup> Zaburzenia psychiczne nasilały się. Całkowite załamanie, zdiagnozowane jako obłęd, nastąpiło w 1889 roku. Nietzsche został przewieziony do kliniki psychiatrycznej w Bazylei, a stamtąd do kliniki w Jenie. W 1890 żyjąca jeszcze matka zabrała go do Naumburga, zaś po jej śmierci w 1897 roku siostra Nietzschego wynajęła dom w Weimarze, gdzie filozof spędził ostatnie 3 lata życia bez jakiegokolwiek kontaktu z otoczeniem.

<sup>29</sup> Cyt. za: Romuald W. Gutt: *O zdrowych i chorych*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1977, s. 72.

<sup>30</sup> Tamże, s. 73.

tu bezrefleksyjnych, machinalnych codziennych czynności. Pytania wobec których człowiek uświadamia sobie absurdalność i całkowity bezsens takiego inercyjnego trwania. Zdaje sobie sprawę, że nawet jeśli wcześniej przeczuwał nicność swojej egzystencji, to nieświadomie mitologizował codzienność, tak naprawdę waloryzując pustkę. Pełna świadomość absurdalności życia rodzi pokusę uwolnienia się od niego, a co za tym idzie pożądanie śmierci.

## MOŻLIWOŚĆ WYBORU

Søren Kierkegaard<sup>31</sup> wytyczył ścieżki egzystencjalnych poszukiwań, którymi wiele lat później, w XX wieku, podążyli między innymi Martin Heidegger, Albert Camus czy Jean-Paul Sartre, rozwijając i kodyfikując myśli duńskiego filozofa, powszechnie uznanego za ojca egzystencjalizmu.

Kierkegaard wyznawał przekonanie, że najlepszym środkiem do porozumiewania się między ludźmi jest tzw. komunikacja niebezpośrednia. Podążając za Sokratesem twierdził, że nikomu nie należy przekazywać gotowych prawd. Dochodzić do nich należy samodzielnie, bo tylko taki sposób jest skuteczny. Jego myśli nie układają się więc w uporządkowany, sklasyfikowany układ pojęć. Kierkegaard nigdy nie miał zamiaru budować systemu filozoficznego jako integralnej całości, a swoje idee ukrywał często w pismach o charakterze częściowo literackim. Wspomniane myśli nie odwołują się też bynajmniej do czysto intelektualnych możliwości ludzkiego umysłu. Genezą filozofii – zdaniem Kierkegarda – nie jest bowiem, jak twierdzili Platon i Sokrates, *zdziwienie*, prowokujące rozumowe postrzeganie świata, lecz *rozpacz*. Rozpacz i trwoga uaktywniają nowy potencjał myśli ludzkiej, pozwalający podjąć próbę intuicyjnego dotarcia do natury rzeczy, jej istoty<sup>32</sup>.

Punkt wyjścia filozofii Kierkegarda stanowi pojęcie *Jednostki*, która przeciwstawiona jest  *tłumowi*. Zmaga się ona z własną egzystencją, jej istnienie stanowi proces permanentnego „stawania się”, jest ciągłym konstituowaniem się w nowej odsłonie, będącej negacją stanu poprzedniego. Filozof konsekwentnie przeciwstawia się wszelkim próbom ujęcia jednostkowej, konkretnej egzystencji oraz otaczającej jej rzeczywistości w ogólne schematy. Opowiada się przeciw roztopieniu się *Jednostki* w abstrakcji i powszechności, co diagnozuje

<sup>31</sup> Søren Kierkegaard – żył w latach 1813-1855.

<sup>32</sup> Zob.: Lew Szestow: *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*. Przekł. Jacek Aleksander Prokopski, Jacek Chmielewski. Warszawa: Hachette 2009, s. 71-72.

jako równoznaczne z jej unicestwieniem<sup>33</sup>. *Jednostka* doświadcza świadomości samej siebie, a jej egzystencja, wyrwana z wszelkich systemowych, logicznych całości, jest nieprzerwaną autoprojekcją – samotnym zmaganiem się z możliwościami wyboru sposobu istnienia. Konstruowany projekt własnej egzystencji determinuje stan ducha *Jednostki* – jej samotność i niepokój, lęk i dramat. Nie istnieją przy tym prawdy ogólne, są tylko prawdy osobiste i skazanie na permanentny wybór *albo-albo*. Ludzkie istnienie cechuje doczesność, skończoność. Bóg jako byt wieczny pozostaje niepojęty, choć człowiek stara się przebyć przepaść między sobą a Bogiem poprzez siebie, swoje wnętrze.

Istota ludzkiego życia najwyraźniej ujawnia się w momentach granicznych – sytuacjach wyjątkowych, często ekstremalnych – gdy odczuwa się ból, doznaje cierpienia. Człowiekowi nieodłącznie towarzyszy lęk, jest on częścią ludzkiej egzystencji, to ta bojaźń, „[...] która jest [...] najbardziej człowieczą cechą, i której pozbawiony człowiek staje się zwierzęciem”<sup>34</sup>. Spełnia swoją rolę, gdy zajmuje w życiu ludzkim właściwe miejsce, między dwiema skrajnościami – życia bez lęku i życia w nieustannym lęku. *Jednostka* postawiona jest wobec konieczności odkrywania i spełniania się w aktach wolności. Owa konieczność przejawia się w formach niepokoju, lęku właśnie. Lęku kwalifikowanego jako możliwość wolności.

W przeciwieństwie do strachu, który zawsze ma przyczynę wobec człowieka zewnętrzną, lęk warunkowany jest wewnątrznie, i stanowi obawę przed *niczym*. To, zgodnie z określeniem Kierkegaarda, możliwość dla możliwości. Człowiek lęka się po prostu, nie uświadamiając sobie bezpośredniego powodu. Lęk działa własną mocą, odbierając temu, komu towarzyszy, spokój i równowagę. Nie ma od niego ucieczki, działa jak bezwzględne tortury i skuteczne sidła. Może zniewalać człowieka, przeistaczając się w paralizujący strach przed życiem. Mimo istnienia wielu jego form, objawów – lęk jest zawsze ten sam i jedna jest jego zasadnicza funkcja. Stanowi niezbędny element ludzkiego życia oraz zmusza do stawiania podstawowych pytań egzystencjalnych, a co więcej, obliuguje do budowania odpowiedzi na nie. W konsekwencji człowiek stawiany jest więc wobec fundamentalnych wyborów dotyczących sensu istnienia, sprowadzających się do alternatywy: *albo-albo* – życie lub śmierć.

<sup>33</sup> Zob.: Jacek Aleksander Prokopski: *Posłowie*. W: Lew Szestow: *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna...*, s. 394-395.

<sup>34</sup> Jarosław Iwaszkiewicz: *Wstęp*. W: Søren Kierkegaard: *Albo-albo*. Przekł. Jarosław Iwaszkiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1976. T. I, s. 9.

Taki właśnie tytuł nosi jedno z najważniejszych dzieł Kierkegaarda. Napisane w latach 1841-1842 *Albo-albo* jest osnową całości nauki filozofa i jednocześnie stanowi – zgodnie ze słowami Jarosława Iwaszkiewicza, który przetłumaczył je z języka duńskiego – wielkie wrota do całej filozofii egzystencjalnej<sup>35</sup>. Pojawia się tam postać nieszczęśliwego poety „który kryje w swym sercu głębokie cierpienie, a którego wargi tak są uczynione, że kiedy westchnienia i skargi przelewają się przez nie, brzmią one jak piękna muzyka”<sup>36</sup>. Bohater odcina się od rzeczywistości, zatapia w smutku, zwątpieniu. Umysławia sobie nicość duszy i myśli. Pragnie wolności, marzy aby wyrzucić z siebie wszystkie ciężące mu myśli, emocje: „To czego mi potrzeba, to głosu przenikliwego jak wzrok Linceusza, przerażającego jak westchnienia gigantów, trwałego jak dźwięk natury, szyderczego jak uderzający poryw wichru, okrutnego jak obojętne przedrzeźnianie echa [...]. Tęgo potrzebuję, aby odetchnąć wreszcie, aby wypowiedzieć to, co ciąży mi na duszy, aby wstrząsnąć trzewiami i nienawiści i sympatii”<sup>37</sup>. Tymczasem jego głos „zamiera jak błogosławieństwo na wargach niemego”<sup>38</sup>, a przyszłość stanowi pustą przestrzeń, gdzie człowiek popychany jest do przodu, choć zgoda na ten ruch nie należy do niego. Życie jest „pokręcone i przerażliwe, nie do wytrzymania”<sup>39</sup>. Jest absurdem – istnieniem przepelnionym trwogą, pełnym udręki, pozbawionym znaczenia i sensu.

Bohatera nie cieszą żadne przyjemności, zabawy postrzega jako nudne i jałowe. Obce są mu autentyczne, nieklamane uczucia, wielkie namiętności, choć jego dusza z utęsknieniem przywołuje obrazy ze Starego Testamentu i sztuk Szekspira, gdzie prawdziwie, całym sobą: kochano, nienawidzono, mordowano wrogów, przeklinano potomstwo do ostatniego pokolenia, gdzie ludzie żyli, grzeszyli i czuli w sposób autentyczny, oddając się uczuciom w pełni i całkowicie. Życie przedstawianego przez Kierkegaarda bohatera to jednolita przestrzeń, wypełniona jedną barwą. To tak jak obraz „[...] artysty, który miał namalować przejście Żydów przez Morze Czerwone, a w końcu zamalował na czerwono całą ścianę, bo powiadał, że Żydzi już przeszli, a Egipcjanie

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 7.

<sup>36</sup> Søren Kierkegaard: *Albo-albo...*, T. I, s. 19.

<sup>37</sup> Tamże, s. 25.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże.

się potopili<sup>40</sup>. Poeta nie posiada celu, nie ma też żadnych planów, niczego nie pragnie, nic nie jest w stanie wznieść jego myśli i uczuć poza pustkę i bezsensowność egzystencji. Jego świat wewnętrzny zastygł bez ruchu, a życie stało się „[...] gorzkim napojem, a przecież trzeba je łykać jak krople, pomału, licząc<sup>41</sup>. Światem zawładnęła wszechogarniająca nuda, a bohaterem znużenie i apatia. „Człowiek taki zagłębia się w kontemplację, żyje, jakby zapatrzył się w siebie, ale tym odrętwieniem nie uda mu się wypełnić czasu. Potem wydaje mu się, że czas, doczesność, są jego zgubą, on spodziewał się od istnienia doskonałości, a tymczasem pojawia się pewne znużenie i apatia [...]. Apatia ta może się dawać tak we znaki, że jedynym wyjściem wydaje się samobójstwo<sup>42</sup>.

I pojawia się taka oto refleksja. Ktoś udaje się na pogrzeb, grzebie człowieka, rzuca ziemię na trumnę. Na pogrzeb jedzie karetą, tą samą karetą wraca. W skrytości pociesza się, że przed nim jeszcze długie życie. Czy jednak naprawdę długie? Czy życie w ogóle jest coś warte? A może pozostać tam, na cmentarzu i od razu położyć się do trumny razem z grzebanym? „Marny losie! Na próżno barwisz sobie twarz jak stara zalotnica, na próżno bręczysz błazeńskimi dzwonekami; nudzisz mnie; zawsze jesteś taki sam, *idem per idem*. Żadnej odmiany, wszystko odgrzewane. Przyjdź śnie, przyjdź śmierci, ty nic nie obiecujesz, ty dotrzymujesz wszystkiego<sup>43</sup>. Wzywanie śmierci to rozważanie rezygnacji z życia, a przynajmniej dopuszczanie możliwości takiego ostatecznego rozstrzygnięcia. Bohater powiada: „Nie jestem panem mego życia, jestem nicią, która ma być wetkana w płótno żywota! Doskonale, jeżeli nie umiem tkąć, to potrafię przecież tę nić przeciąć<sup>44</sup>. Poeta zresztą przyznaje, że nieraz rodziła się w nim myśl, aby uczynić decydujący krok, zawsze brakowało mu jednak odwagi. Niczym bowiem nie różni się od innych ludzi, którzy w zadziwiający sposób i z niewiadomych powodów przywiązani do życia, z lękiem myślą o jego stracie, i uparcie, czasem wbrew sobie, usiłują je zachować. Trwa więc, jak inni, w cierpieniach doczesności, odczuwając lęk przed dokonaniem ostatecznego wyboru.

---

<sup>40</sup> Tamże, s. 29-30.

<sup>41</sup> Tamże, s. 27.

<sup>42</sup> Søren Kierkegaard: *Albo-albo...* T. II, s. 313.

<sup>43</sup> Søren Kierkegaard: *Albo-albo...* T. I, s. 31.

<sup>44</sup> Tamże, s. 33.

Jest też – zdaniem Kierkegaarda – alternatywne rozwiązanie. Podejmując suwerenną decyzję, *Jednostka* może wydobyć się ze stanu rozpaczy i wejść na inną drogę możliwej egzystencji – życia na sposób etyczny. Etyczny, to jest oparty na podporządkowaniu się prawu i normom społecznym. Zyskuje tym samym poczucie bezpieczeństwa oraz pewnej egzystencjalnej stabilności i tym samym doświadcza harmonijnej równowagi duszy. *Jednostka* wówczas z pełną samoświadomością kształtuje konkretny obraz własnej egzystencji, sama dla siebie staje się zadaniem do spełnienia. Egzystencja na sposób etyczny zaspakaja naturalną potrzebę bycia częścią wspólnoty, opiera się bowiem na przynależności do jakiejś grupy społecznej, kościoła, państwa itp. Pojawia się tu jednak pewne zagrożenie. Fakt sprowadzenia człowieka do bytu definiowalnego w ramach tego co powszechne, społeczne i ogólne, pociąga za sobą niebezpieczeństwo utraty przez niego tego co najcenniejsze – suwerenności jako *Jednostka*. Etyka głosi, że każdy człowiek powinien znaleźć swoje miejsce w racjonalnym porządku rzeczy, gdzie będzie wypełniać swoją rolę, realizując zarazem to co ogólnoludzkie, i to co jednostkowe, każdy musi odnaleźć siebie oraz sens własnej egzystencji pośród tego co ogólne, schematyczne, zinstytucjonalizowane. Jednakże *Jednostka* wymyka się z ram tego co etyczne, bo podporządkowanie systemom i normom społecznym pozbawia ją wyjątkowości. Z drugiej strony osłabia się również zgoda *Jednostki* na całkowite zdeterminowanie jej przez zewnętrzny porządek. Odczucie stabilności i bezpieczeństwa takiego sposobu życia okazuje się więc być iluzoryczne. *Jednostka* balansująca między tym co pojedyncze i ogólne, nie wykorzystuje swoich możliwości, przede wszystkim potencjału duchowego. Takie poczucie zawieszenia, nieuchronnie prowadzi do wątpliwości, czy życie warte jest trudu, aby je przeżyć, a dalej następuje już tylko rozstrzygnięcie warunkujące zgodę lub niezgodę na istnienie.

Kierkegaard, w duchu *par excellence* egzystencjalnym, podąża tropem wyznaczonym wiele wieków wcześniej przez Senekę: człowiek żyjąc, każdego dnia zmierza ku śmierci. Ucieczką od trwogi istnienia jest samobójstwo rozumiane jako śmierć we właściwym czasie. Człowiek jest panem swojego życia, jeśli sam może dokonać wyboru – *albo-albo*: albo trwać znosząc ciężar istnienia, albo definitywnie odejść. Wybór możliwości jest aktem wolności. Zakaz samobójstwa ubezwłasnowolnia człowieka, odbiera mu suwerenną podmiotowość.

**ROZDZIAŁ III**  
**SOCJOLOGICZNA**  
**WIZJA SAMOBÓJSTWA**

Wiek XX przyniósł rozwój nowoczesnej socjologii, prowadzącej metodyczne badania nad zjawiskiem samobójstwa. Zapoczątkował je Émile Durkheim, bodaj najwybitniejsza postać w historii socjologii. *Le suicide* (*Samobójstwo*), jego fundamentalne dzieło opublikowane jeszcze w poprzednim wieku, bo w roku 1897, wyznaczyło kierunki badań nad samobójstwem w dwudziestym stuleciu. Durkheim dokonał pierwszej poważnej typologii czynu definitywnego, a zawarte w *Le suicide* ujęcie aktu suicydalnego z czasem nabrało charakteru paradygmatycznego. Dodajmy na marginesie, że rozprawa w wersji oryginalnej dotarła do Polski zaraz po ukazaniu się, po 1956 roku pojawiły się egzemplarze w przekładzie amerykańskim, natomiast tłumaczenia na język polski dzieło, uznane za najwybitniejsze w historii socjologii, doczekało się niestety dopiero w sto lat po wydaniu oryginału.

## KWALIFIKACJA I KLASYFIKACJA CZYNU SUICYDALNEGO

Rozprawa Durkheima zaistniała jako doniosły argument w sporze socjologizmu z psychologizmem, sprowadzającym się do rozstrzygnięcia: czy zjawiska dotyczące człowieka, takie jak samobójstwo, należy tłumaczyć i interpretować poprzez działania konkretnych jednostek, czy też za pomocą praw rządzących całymi społecznościami, w których owe zjawiska zachodzą. Uczony całkowicie zmienił sposób postrzegania i klasyfikacji samobójstwa. Stwierdził, że nie jest ono determinowane stanami indywidualnej świadomości, ani organiczno-psychiczną konstytucją jednostek, lecz społecznie. Z aktu indywidualnego przekształciło się więc w fakt społeczny i jako takie mogło być uzasadniane tylko poprzez inne czynniki społeczne. Przy tym należy zaznaczyć, że Durkheim odrzucił wpływ środowiska fizycznego na uaktywnianie skłonności suicydalnych. Uczony wyszedł z założenia, że społeczeństwo nie stanowi sumy niezależnych jednostek, tylko jest bytem samym w sobie, jednolitą strukturą, posiadającą indywidualny charakter. Zagadnienie samobójstwa winno być zatem rozpatrywane nie jako zbiór odrębnych wydarzeń, tylko jako



zjawisko ogólne, determinowane czynnikami ponadindywidualnymi, wyrażające się w określonej odpowiednim wskaźnikiem, skłonności do samobójstwa, typowej dla określonego społeczeństwa w danym momencie dziejowym. W *Le suicide* Durkheim wskazuje zależności między wskaźnikami samobójstw a czynnikami społecznymi, między innymi: kryzysami politycznymi i gospodarczymi, stanem cywilnym, przynależnością do zbiorowości wyznaniowej etc, próbując w ten sposób ustalić prawidłowości i tendencje określające specyfikę wybranego społeczeństwa oraz ich wpływ na suicydalne zachowania jednostek. Przyczyny samobójstwa tkwią – przekonuje Durkheim – poza jednostką i dają o sobie znać, gdy ta wejdzie w obszar ich aktywności.

Uczony porządkuje oraz precyzuje rozumienie samego pojęcia *samobójstwo*, budując rozważania na sformułowanej przez siebie definicji: „Samobójstwem nazywamy każdy przypadek śmierci, jaki bezpośrednio lub pośrednio wynika z pozytywnego lub negatywnego działania ofiary, która wiedziała, że da ono taki rezultat”<sup>1</sup>.

W powszechnym rozumieniu akt definitywny to czyn samodestrukcji, determinowany jakąś ekstremalną sytuacją, która przekracza wytrzymałość, odporność psychiczną jednostki. To targnięcie się na swoje życie w akcie desperacji, rozpacz, gdy człowiek nie jest w stanie udźwignąć ciężaru problemów, które na niego spadły – bez względu na to czy problemy należą do kategorii obiektywnie wystarczająco ważkich, aby uzasadnić ich suicydalne rozstrzygnięcie, czy też są sztucznie wygenerowane lub po prostu wymagowane. Często samobójstwo nie jest jednorazowym „gwałtownym” czynem, może rozciągać się w czasie, realizując się poprzez tzw. postawę negatywną lub zaniechanie, na przykład głodówkę. Z czynem suicydalnym stykamy się również wtedy, gdy ofiara nie zadaje sobie śmierci sama, tylko prowokuje sytuacje, w których ginie z rąk innych ludzi. Jest to choćby przypadek osoby pretendującej do zdobycia laurów męczennika, która np. dokonuje obrazy majestatu z pełną świadomością, że taki czyn obrazoburczy karany jest śmiercią i ginie stracona przez kata<sup>2</sup>, albo też przyjmuje śmierć w zamian za kogoś innego, aby tu przywołać postać o. Maksymiliana Kolbe, który w obozie koncentracyjnym Auschwitz dobrowolnie wybrał śmierć głodową

---

<sup>1</sup> Emile Durkheim: *Samobójstwo*. Przekł. Krzysztof Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa 2011, s. 53.

<sup>2</sup> Zob.: tamże, s. 51.

w zamian za skazanego współwięźnia. Do podobnych przykładów odwołu-je się również ks. Tadeusz Ślipko, nadając im wymiar i interpretację zgodną z punktem widzenia etyki chrześcijańskiej.

Durkheim podniósł jeszcze inną istotną kwestię: czy do samobójstw zalicza się tylko takie fakty, gdzie czyny prowadzące do śmierci zostają dokonane przez ofiarę ze świadomym zamiarem odejścia ze świata? Odpowiadając na to pytanie, uczony podkreśla, że precyzyjne, arbitralne określenie przyczyn działań człowieka jest niemożliwe, ponieważ wymykają się one jakiegokolwiek obserwacji zewnętrznej. O pobudkach, kierujących potencjalnymi samobójcami, można mówić operując jedynie dużymi przybliżeniami. Kryterium, kwalifikujące dany czyn jako akt suicydalny tylko na podstawie zamiaru człowieka odejścia ze świata – i nieistotne, czy ginie ze swojej ręki, cudzej, czy poprzez świadome działania rozciągnięte w czasie – jest zbyt wąskie. Samobójcą jest – w przekonaniu Durkheima – również osoba, która niekoniecznie chce się zabić, jednak świadomie, z premedytacją podejmuje działania, które z dużym prawdopodobieństwem zakończą się śmiercią. Samobójstwem są więc nie tylko te przypadki, w których człowiek definitywnie chce dokonać samounicestwienia, ale również takie, gdzie śmierci nie zakłada z góry, ale mimo to wkalkulowuje w swoje działania. Śmierć postrzegana jest wtedy jako możliwy, a nawet spodziewany aspekt towarzyszący podejmowanemu czynowi, ot na przykład żołnierz dobrowolnie biorący udział w ryzykownej akcji, z której powrót jest praktycznie niemożliwy. Durkheim pisał: „Zarówno akceptacja śmierci jako przykrego, lecz nieuniknionego warunku osiągnięcia celu, do którego się dąży, jak i świadome pragnienie śmierci i poszukiwanie jej dla niej samej oznaczają, że człowiek rezygnuje z istnienia. Wszelkie sposoby odrzucania życia to zatem jedynie różne odmiany należące do tej samej klasy”<sup>3</sup>. I dalej myśl tę uzupełnił: „Wspólną cechą wszystkich możliwych form tego największego wyrzeczenia jest to, że czyn, który do niego prowadzi, jest popełniany z całą świadomością skutku. Ofiara w chwili dokonywania czynu wie, co powinno wynikać z jej postępowania, i to bez względu na powody, które ją do tego doprowadziły”<sup>4</sup>. Świadomość konsekwencji czynu jest tu kryterium nadrzędnym i odróżnia akt suicydalny od innych faktów śmierci, gdzie osoba albo nie przyczyniła się do swojego zgonu, albo jest jego sprawcą nieświadomym.

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 52.

<sup>4</sup> Tamże, s. 53.

Durkheim dokonał klasyfikacji typów samobójstw. Odrzucił typologię morfologiczną ze względu na brak dobrze udokumentowanych opisów konkretnych przypadków, bowiem pełny i rzetelny opis aktów suicydalnych w zasadzie istniał tylko odnośnie pacjentów leczonych psychiatrycznie. Zaproponował „odwrócenie” badań oraz klasyfikację etiologiczną. W ten sposób wyróżnił cztery społeczne typy samobójstwa: samobójstwo egoistyczne, altruistyczne, anomiczne oraz fatalistyczne.

## SAMOBÓJSTWO EGOISTYCZNE

U podstaw typu samobójstwa egoistycznego leży twierdzenie Durkheima o odwrotnej zależności między integracją społeczną a samounicestwieniem – teza intensywnie rozwijana, weryfikowana i uzupełniana przez badaczy w wieku XX z wykorzystaniem współczesnych danych oraz nowoczesnych możliwości technicznych. Wraz z osłabieniem jedności określonej społeczności: politycznej, religijnej, czy też rodziny, dochodzi do procesu indywidualizacji jednostki. Wyodrębnia się ona z życia społecznego jako indywidualna osobowość, realizująca własne cele, własne zasady, nie zawsze zgodne z interesem grupy. Człowiek wtedy sam decyduje o własnym życiu, sam określa swoje prawa i obowiązki, nie uznając nadrzędności społeczeństwa. Ten stan, w którym „[...] jednostkowe *ja* potwierdza się nadmiernie w stosunku do *ja* społecznego i jego kosztem [...]”<sup>5</sup> Durkheim nazywa egoizmem.

W każdy człowieku z jednej strony obecne jest przekonanie o własnej odrębności, z drugiej jednak tkwi w nim immanentne (uświadomione, bądź nie) poczucie przynależności do społeczeństwa, któremu służy, i które reprezentuje. I to właśnie uwikłanie w społeczne zależności stanowi wartość ludzkiego istnienia, każdy bowiem czyn urzeczywistnia ideę, wykraczającą poza subiektywny świat. Gdy społeczeństwo ulega dezintegracji, społeczna część konstytucji jednostki traci wszelką podstawę działania. Zaczyna brakować celów, wysiłki giną w pustce, człowiek traci powody do istnienia. „Jeżeli życie nie jest warte tego, aby je przeżyć, wszystko staje się pretekstem, aby się go pozbyć”<sup>6</sup>. Naturalne następstwo oderwania się od społeczeństwa stanowi – nierzadko wyrażający się w spektakularnych, dramatycznych formach –

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 268.

<sup>6</sup> Tamże, s. 273.

kult własnego *ja*. Jednostka skupia się na sobie, zamyka się we własnym świecie, wreszcie odczuwa rezygnację i wpada w depresję. Najbliższe przyczyny popychają wtedy ku wyjściu ostatecznemu. Na przykład wydarzenia z życia prywatnego, które zresztą – zdaniem Durkheima – często mylnie postrzegają się jako bezpośrednie i zasadnicze przyczyny gestu definitywnego, podczas gdy są one w gruncie rzeczy czynnikami przypadkowymi. Tak naprawdę to stan, w którym znalazło się społeczeństwo wyzwala w człowieku gotowość do podjęcia kroków ekstremalnych.

Durkheim wyodrębnił dwa podstawowe przejawy indywidualizacji jednostki, w równym stopniu znajdujące swój kres w samobójstwie egoistycznym. Z jednej strony jest to człowiek ogarnięty melancholijnym znuzeniem, z drugiej zaś epikurejską obojętnością. Pierwszy typ samobójcy, dobrze znany w czasach starożytnych, gdzie funkcjonował obudowany systemem filozoficznym, a współcześnie znajdujący swój wzorcowy wyraz w wizerunku twórcy (przynajmniej stereotypowym)<sup>7</sup>, rozluźniając, bądź nawet zrywając związki z otoczeniem, całkowicie koncentruje swoją świadomość na niej samej. A pogłębiona samoobserwacja oraz samoanaliza wzmacnia jeszcze izolację jednostki. Jej aktywność ukierunkowana jest na wewnętrzne myśli, świat buduje wokół swojego *ja*, postrzegając ów byt jako swoisty absolut. Świadomość człowieka nie jest jednak samowystarczalna, zasila się bowiem tym, co jest wobec niej zewnętrzne. Nie może funkcjonować w próżni, jeśli więc człowiek w wyniku nadmiernej indywidualizacji odgrodzi się od otoczenia, pozostaje mu tylko żyć z siebie i dla siebie. Niestety egzystencja przestaje mieć wtedy jakikolwiek sens. „Czyniąc pustkę wokół siebie [jednostka] uczyniła pustkę w sobie i nie pozostaje jej nic innego niż zastanawianie się nad swoją nędzą. Przedmiotem jej rozważań jest już jedynie tkwiąca w niej nicość oraz smutek stanowiący jej następstwo<sup>8</sup>”. Oczywiście bywa, że człowiek początkowo z upodobaniem zatracą się w duchowej izolacji, filozoficznej i marzycielskiej melancholii, kontempluje własną duszę, nurza się w smutku oraz abstrakcyjnej w swym charakterze tęsknocie. Jednak nie można długo medytować nad pustką. Durkheim konstatawał: „Kiedy niebył daje tyle przyjemności, swoje dążenie można

<sup>7</sup> Czyt. więcej: Mirosława Michalska-Suchanek: *Zagadka twórcy*. W: „Arkadia. Pismo katastroficzne” nr 27-28/2010. Mikołów: Instytut Mikołowski.

<sup>8</sup> Emile Durkheim: *Samobójstwo...*, s. 357.

zaspokoić jedynie wtedy, kiedy całkowicie zrezygnuje się z bycia<sup>9</sup>. Przy tym ten typ człowieka nie jest w stanie zaniechać samoanalizy do ostatniej minuty swojego życia. Gest definitywny jest zwykle przemyślany, zaplanowany. Nigdy nie odbywa się gwałtownie. Wręcz przeciwnie – w atmosferze uduchowionej, majestatycznej, spokojnej melancholii, nierzadko w teatralizowanej przestrzeni, tak jakby samobójca upajał się swoim czynem i perspektywą błogości wiecznego spokoju.

Drugi – wyróżniony przez Durkheima – typ samobójcy egoistycznego reprezentuje postawę epikurejskiej obojętności wobec otoczenia. Jedyne miejsce w życiu stanowi dla niego zaspokojenie własnych pragnień i potrzeb. Człowiek zdaje sobie sprawę ze swoich czynów i ich moralnej kwalifikacji, czerpie jednak przyjemności całymi garściami, z pełną świadomością, że jeśli coś stanie na przeszkodzie w realizacji zamierzonych celów, po prostu podejmie decyzję o przyśpieszeniu śmierci. Zgodnie z tym jak niegdyś nauczał Epikur: należy żyć, dopóki życie fascynuje, wykazując przy tym pełną gotowość do rezygnacji z istnienia, jeśli straci się cel i tym samym sens egzystencji. Jak przystało na rozczarowanego sceptyka, jednostka taka zwykle wybiera prosty i szybki sposób samobójstwa, nie smakując i nie teatralizując momentu odejścia, jak czynił to odnotowany wyżej intelektualista-melancholik.

## SAMOBÓJSTWO ALTRUISTYCZNE

O ile przedstawiony wyżej typ aktu suicydalnego wynika z faktu, że społeczeństwo ulegając dezintegracji dopuszcza oderwanie się jednostki, o tyle samobójstwo altruistyczne zakłada silną i bezwzględną jej zależność od grupy. Mowa o sytuacji, gdy człowiek pochłonięty jest przez mocno zintegrowaną społeczność, stanowiąc jej nierozdzielalną część składową. Sam w sobie nie posiada żadnej wartości, a poddany pełnemu społecznemu nadzorowi, funkcjonuje w bezwzględnym podporządkowaniu zbiorowym prawom, zwyczajom oraz wymaganiom. Egoizmem Durkheim nazywał stan, w którym człowiek żyje własnym życiem, nie podporządkowując się żadnym zewnętrznym wobec niego prawom. Altruizm oznacza tu stan przeciwny, w którym „[...] jednostka nie należy do siebie, stapia się z czymś innym niż ona sama, a cel jej postępowania znajduje się poza nią, czyli w jednej z grup, do których

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 358.

należy<sup>10</sup>. Altruista w takim rozumieniu jest poniekąd „bezosobowy”. Wyzbywa się własnego *ja*, aby całkowicie pogrążyć w bycie zbiorowym, postrzeganym przez niego jako istota samego siebie, cel i jedyna wartość egzystencji. W jego odczuciu nie posiada on własnego istnienia, jest tylko elementem określonej całości. Mając wpojone przekonanie o powinnościach wobec społeczeństwa, bezrefleksyjnie przyjmuje jego cele i działania jako swoje osobiste, włączając w to również samobójstwo. Grupa, oddziałując na świadomość i podświadomość jednostki, osłabia w niej siłę instynktu samozachowawczego, utożsamiając go z antyspołecznym egoizmem. Wpaja przekonanie, że gotowość do dobrowolnego oddania życia w imię interesów grupy stanowi najwyższy przymiot ducha. Jednocześnie człowiek, który poddany jest tego typu presji, posiada subiektywne poczucie pełnej swobody wyboru. Oddziaływanie grupy wprowadza go w stan – jak powiada Stefan Chwin – „[...] samobójczej „hipnozy” czy „transu”, w którym ukryta, moralna presja zbiorowości, wpływająca na jego myślenie i odczuwanie, traci charakter zewnętrznego przymusu i przeradza się w autonomiczne poczucie wolności<sup>11</sup>”.

Brunon Hołyst przywołuje badania W. B. Cannona oraz H. Kächele’a – twórców medycyny psychosomatycznej, którzy w latach 1942-1970 zajmowali się zjawiskiem *śmierci voodoo*. Opierali się oni na obserwacjach dokonanych przez antropologów i etnografów u ludów pierwotnych. Jedno z poczynionych spostrzeżeń jest szczególnie frapujące. Członek plemienia, skazany na karę śmierci za przestępstwo, którego dokonał, świadomy swojej winy nie czekał na wykonanie wyroku, lecz w jakiś niewyjaśniony sposób umierał w ciągu najdalej kilkunastu godzin. Wspomniani badacze to niesamowite zjawisko diagnozowali jako zabijającą autosugestię i autohipnozę<sup>12</sup>.

Samobójstwo altruistyczne najczęściej spotykane było właśnie we wspomnianych społeczeństwach kultury pierwotnej, w których domagano się bezwzględного podporządkowania prawom grupy. Zabijali się mężczyźni, którzy chcieli w ten sposób uniknąć zniesławienia z powodu starości lub choroby, uważano bowiem powszechnie, że oczekiwanie w niedołęstwie na śmierć stanowi hańbę dla życia. Wojownicy duńscy śmierć w łóżu postrzegali jako niesła-

<sup>10</sup> Emile Durkheim: *Samobójstwo...*, s. 283.

<sup>11</sup> Stefan Chwin: *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*. Gdańsk: Wydawnictwo Tytuł 2010, s. 78.

<sup>12</sup> Zob.: Brunon Hołyst: *Samobójstwo przypadek czy konieczność*. Warszawa: PWN 1983, s. 39.

wę, a na granicy ziem Wizygotów wznosiła się skała, z której mężczyźni rzucali się w przepaść, jak tylko poczuli zbliżającą się starość. Swoją śmierć, gdy tylko mijiał czas rozkwitu sił, przyspieszano również wśród Celtów, a także w Indiach, na Fidzi i nowych Hybrydach<sup>13</sup>. Pogarda dla starości oraz przekonanie, że każdy powinien decydować o kresie własnego życia powszechnie były również w starożytnym Rzymie, co wyżej stanowiło już przedmiot rozważań.

Nie tylko chorzy i starcy popełniali samobójstwa pod groźbą zniszczenia. Podobny nacisk wywierany był na wdowy, które po śmierci mężów zobowiązywano nakazami społecznymi i obyczajem do rezygnacji z życia. Znane są zwyczaje Traków, gdzie najbardziej wyróżniana żona, po śmierci męża popełniała na jego grobie samobójstwo, by nadal mu towarzyszyć, tym razem w zaświatach. Uroczystości pogrzebowe trwały trzy dni, podczas których pozostałe żony zazdrościły samobójczyni szczęścia, jakiego dostąpiła. Podobny zwyczaj – usankcjonowany tradycją rytuał palenia żony razem ze zwłokami męża, w Indiach praktykowany był pod nazwą *sati*. Kobiety okazywały w ten sposób miłość i wierność wobec zmarłego, a także poprzez samoofiary oczyszczały z win siebie i męża, zapewniając tym samym obojgu szczęśliwe istnienie po drugiej stronie życia. Jeżeli kobiecie cudem udało się nie poddać rytualnej śmierci i tak była zmuszana do rezygnacji z normalnego funkcjonowania w świecie. Społecznie izolowana, pozbawiona prawa ponownego zamążpójścia, egzystowała w pełnej ascezie, jedząc raz dziennie proste pokarmy, często z ogoloną głową, wypełniając czas modlitwami oraz obrzędami poświęconymi zmarłemu, a także poświęcając się opiece nad dziećmi oraz działalności dobroczynnej. Małżeństwo wiązało żonę z mężem na zawsze, a społeczeństwo, zwłaszcza krewni pilnowali, aby wszystkie zasady i nakazy były przestrzegane. Dopiero w 1829 roku władze brytyjskie ustanowiły prawo znoszące ten zwyczaj.

W wielu społeczeństwach, choćby w Galii, czy na Hawajach również wojownik lub sługa po śmierci wodza lub pana musiał pozbawić się życia. Samobójstwo było nakazem, a otoczenie dbało o to, żeby zaistniały wszelkie okoliczności pozwalające na realizację zobowiązania.

Samobójstwo altruistyczne jest aktem czynnym. Jednostka samounice-  
stwia się, ponieważ podporządkowuje się społecznemu nakazowi. Jednocześnie silna jej integracja z grupą powoduje, że nie postrzega ona bezwolnego

---

<sup>13</sup> Zob.: Emile Durkheim: *Samobójstwo...*, s. 278-279.

posłuszeństwa wobec ustalonych zasad i reguł jako naruszenia własnej wolności. Przeciwnie, każde działanie na rzecz społeczeństwa, nawet jeśli jest to zadanie sobie śmierci, kwalifikuje jako nakaz swojej świadomości, własnej woli. Utożsamianie się jednostki z otoczeniem jest na tyle silne, że potrafi się ona zabić w niezmałym poczuciu dobrze spełnionego obowiązku.

Wzorcowym przykładem samobójstwa altruistycznego jest często przywoływana śmierć Katona Młodszego po przegranej bitwie pod Utyką, który targnął się na życie nie chcąc być świadkiem upadku republiki. Germanowie oraz Kimerowie po klęskach również masowo popełniali samobójstwa<sup>14</sup>. Zjawisko to znajduje jednak swój spektakularny wyraz przede wszystkim w fanatyzmie politycznym oraz religijnym, który to od najdawniejszych czasów zbierał swoje krwawe żniwo w postaci masowych, często zbiorowych, samobójstw.

Polityczno-religijne ugrupowanie zelotów, które uformowało się w I w. n.e. w celu walki z Rzymianami oraz z kolaborującymi z nimi Żydami – jest tu jaskrawym, choć tragicznym przykładem. Zeloci nie chcieli się poddać rzymskiej niewoli, traktując ją jako wyrzeczenie się swojego Boga – jedyne-go Pana i Władcy. Dzięki nim podczas wojny żydowskiej w roku 66, Masada – twierdza na wschodnim skraju Pustyni Judejskiej – stała się ważnym punktem oporu przeciwko Rzymianom. Oblężone miasto uległo dopiero sile dziewięciu tysięcy niewolników i jeńców, którzy na przygotowany specjalny nasyp wtoczyli ciężkie oblężnicze maszyny, otwierające drogę rzymskim legionom. Zeloci wówczas zamiast niewoli wybrali śmierć. Dowodzący nimi Eleazar ben Jair podjął decyzję o zbiorowym samobójstwie. Rzecz odbyła się w sposób metodyczny. Wspólnota licząca 967 osób wytypowała dziesięciu mężczyzn, których zadaniem było przypilnowanie, aby pozostali mężczyźni odebrali życie kobietom, dzieciom oraz sobie. Wreszcie jeden spośród dziesięciu nadzorował śmierć pozostałych dziesięciu wybranych, a na koniec sam dopełnił zbiorowej tragedii. Przy życiu pozostało 7 osób, dwie kobiety oraz pięcioro dzieci, którym udało się ukryć w cysternie. Rzymianie, którzy zdobyli Masadę, odkryli nietknięte zapasy żywności, pozostawione po to, aby wiadomym było, że zeloci nie zostali wzięci głodem<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Brunon Hołyst: *Samobójstwo przypadek czy konieczność...*, s. 40.

<sup>15</sup> Zob.: Tomasz Gołąb: *Wzgórze niezłomnego Izraela*. <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IH/gn200819-masada.html> (10. 11. 2011).



Zjawisko masowego samounicestwienia niestety odnotowywane jest także we współczesnym świecie, ujawniając się wśród ugrupowań i społeczności o charakterze politycznym oraz religijnym. Nieraz już światem wstrząsały informacje o grupowych samobójstwach członków sekt. Jest to problem na tyle ważki i obecny we wszystkich kręgach kulturowych, że wydaje się zasadne przywołanie tu kilku najbardziej spektakularnych faktów.

W 1978 roku świat obiegła tragiczna wiadomość o samobójczej śmierci 909 członków apokaliptycznej sekty *Świątynia Ludu*. Jej przywódca, charyzmatyczny guru – pastor Jim Jones w 1964 roku przepowiedział, że w trzy lata później wybuchnie światowa wojna termonuklearna. Wiele osób pod wpływem przepowiedni oraz silnej osobowości Jonesa, odcięło się od swojego dotychczasowego życia i podążyło za swoim mentorem do Kalifornii, aby tam zapewnić sobie bezpieczeństwo. Dziesięć lat później sekta przeniosła się do Gujany, gdzie w posiadłości na terenie amazońskiej dżungli powstała osada, od nazwiska przywódcy nazwana Jonestown. Jones utrzymywał „wiernych” w całkowitej izolacji od świata. Zakazane było opuszczanie osady i jakiegokolwiek kontakt z bliskimi. W kolonii obowiązywały twarde prawa i zasady, a niepodporządkowanie się im pociągało za sobą kary. Panował terror, jednak świadomość członków społeczności – przynajmniej ich znakomitej większości – poddana była na tyle perfekcyjnemu sterowaniu, że postrzegali oni swoje życie jako jedyny, właściwy i słuszny model istnienia. Mentor utwierdzał swoich wiernych w przekonaniu, że cały świat wypowiedział *Świątyni Ludu* wojnę i dąży do zniszczenia ich „domu”. W 1978 roku nasiliła się kampania medialna skierowana przeciwko sekcie. Na wizytację Jonestown udała się oficjalna delegacja złożona z kongresmana, dziennikarzy oraz prawników. Po wizycie, w rezultacie której osadę opuściło kilku niezadowolonych członków sekty, startujący w drogę powrotną samolot został ostrzelany przez wiernych. Na skutek tego trzy osoby, w tym kongresmen zginęli. Następnego dnia, 18 listopada 1978 roku w Jonestown doszło do zbiorowego samobójstwa. Relacje osób, którym tego tragicznego wieczoru udało się ukryć, są szokujące. Wierni, niby w transie, bez paniki, w przekonaniu, że wykonują swoją powinność, wypijali truciznę – najpierw dzieci, potem dorośli. Zgon następował po około pięciu minutach, a w jego oczekiwaniu ludzie kładli się na ścieżkach, które prowadziły do siedziby ich mentora. Ciało Jonesa odnaleziono z raną postrzałową skroni.

Jako kolejny przykład można przywołać samobójczą śmierć 60 członków filipińskiego plemienia Ata z wyspy Mindanao, którzy w roku 1985 na rozkaz wielkiego kapłana przyjęli truciznę, aby ujrzeć oblicze Boga. Natomiast w 1986 roku na plaży w zachodniej Japonii odnalezione zostały spalone ciała 7 członkiń *Kościół Przyjaciół Wolności*. W napisanych przed śmiercią listach kobiety wyjaśniały, że życie składają w ofierze po śmierci ich duchowego przywódcy. W następnym roku zaś w Korei Południowej 32 wiernych sekty, na czele której stała kobieta – Park Soon-Ja – popełniło zbiorowe samobójstwo, przyjmując truciznę.

Inne fakty. W 1993 roku głośno było o oblężeniu przez policję oraz agentów FBI – w Teksasie nieopodal miasteczka Waco – farmy, stanowiącej siedzibę sekty *Gałęż Dawidowa*, której przewodził mianujący się prorokiem David Koresh. Miejsce to, ufortyfikowane i doskonale uzbrojone, było twierdzą, w której członkowie sekty oczekiwali na zapowiadany przez swojego mesjasza koniec świata. Po 51 dniach oblężenia doszło do ostatecznego szturm. Nie widząc możliwości dalszej obrony, wierni podpalili budynki, woląc znaleźć śmierć w płomieniach w imię wspólnej sprawy, niż poddać się. Życie odebrało sobie wtedy 86 osób. W 1994 roku natomiast zbiorowe samobójstwo popełnili członkowie sekty *Zakon Świątyni Słońca*, której przywódcami byli jej założyciele Luc Jouret oraz Joseph Di Mambro. Tragedia dokonała się w odległych od siebie miejscach, bo w Szwajcarii oraz Kanadzie. Wierni ubrani w ceremonialne habity, w przekonaniu, że udają się w drogę do innego wymiaru, popełnili masowe samobójstwo, a domy, w których odbyły się rytualne akty, zostały podpalone. Zginęły w ten sposób 53 osoby.

I jeszcze jeden przykład. W 1997 roku w dużym domu w kalifornijskiej miejscowości Santa Fe odnaleziono zwłoki 39 samobójców. Ciała były przykryte fioletowymi narzutami, każda z osób miała na sobie dres i tenisówki. Zmarli należeli do sekty *Brama Niebios*. Za życia ludzie ci zawodowo zajmowali się tworzeniem witryn internetowych, jako firma legalnie funkcjonująca na rynku. Istniała nawet ich strona internetowa, za pomocą której werbowano nowych członków. Wyznawcy *Bramy Niebios* wierzyli, że ziemia ulegnie całkowitemu zniszczeniu w momencie zderzenia z kometą Hale-Boppa. Zamierzali więc opuścić planetę, zanim dojdzie do tragedii. Jednocześnie pojawienie się komety było dla nich sygnałem, że należy pozbyć się ziemskiej postaci i ekspediować się w przestrzeń kosmiczną. Wypili koktajl z wódką i trucizną – to była ich droga do innego, lepszego życia.

Jak się okazuje, nawet w krajach tzw. wysoko rozwiniętych, powszechnie uznanych za społecznie stabilne, możliwe jest istnienie mocno zintegrowanych zbiorowości, żyjących w całkowitej mentalnej izolacji wobec reszty świata. Rządzą się one własnymi prawami, a członkowie tychże grup bezkrytycznie utożsamiają się z ich celami, często obiektywnie niedorzecznymi. Taka silnie zintegrowana społeczność wtłacza jednostkom przekonanie, że jedyne schronienie przed wszelkim złem świata daje zespolenie się w grupie, a więc pełne psychiczne i fizyczne oddanie wspólnocie. Jest to proste wyjście dla osób słabych, zagubionych, które zatraciły poczucie stabilizacji i bezpieczeństwa. Ludzie ci poszukują własnej tożsamości, chcą być rozpoznawani i kochani, a wspólnota gwarantuje im poczucie spokoju oraz miłości. Co więcej, porządkuje im życie, daje jasne i proste odpowiedzi na pytania, dotyczące problemów egzystencji, precyzyjnie wskazuje ścieżki, którymi powinni podążać, określając transcendentne odniesienia do jakiegoś absolutu, czymkolwiek miałby on być. Każdy członek grupy poddany jest indoktrynacji i swoistej obróbce osobowości. W wyniku zastosowania różnorodnych metod socjo- i psychotechnicznych rozbita zostaje dotychczasowa struktura osobowości człowieka, zaburzona samoocena, degradacji ulega obraz siebie, zanika krytycyzm wobec otoczenia, jednocześnie rośnie podatność na sugestie. Wówczas dochodzi do transferu nowej osobowości, często poprzez trans hipnotyczny, monotonne śpiewy, medytacje, mantry, czasem seanse narkotyczne. Członek takiej zbiorowości poddany jest perswazji i manipulacji, „bombardowany” intelektualnie oraz emocjonalnie (często „miłością”). Skutecznie osłabiana jest jego zdolność racjonalnego, logicznego oraz refleksyjnego myślenia. Jeśli do tego dodać pełne wyobcowanie społeczne i intelektualne (oderwanie od świata zewnętrznego – rodziny, znajomych, mediów, książek, edukacji, kontrola korespondencji etc.), efektem staje się narodzenie pełnoprawnego członka wspólnoty, całkowicie jej oddanego. W takiej mocno zintegrowanej grupie charakterystyczne jest bezdyskusyjne, bezkrytyczne uznanie dominującej pozycji przywódcy, który pełni funkcję przewodnika duchowego, a głoszone przez niego nauki podnoszone są do wymiaru jedyne go źródła prawdy. Jednostka staje się zupełnie ubezwłasnowolniona. Na rozkaz przywódcy jest w stanie wykonać absolutnie wszystko, w tym dokonać samodestrukcji.

Omawiany typ reprezentowany jest również przez terrorystę-samobójcę. Osobę taką cechuje przekonanie, że zadanie, które musi wykonać ma wartość nadrzędną, a ona sama jest niczym. To ktoś zdecydowany na wszystko. Może

założyć pas wypełniony materiałem wybuchowym, wsiąść do ciężarówki wypełnionej dynamitem lub wejść w tłum i spokojnie, bądź – przeciwnie – w radosnym uniesieniu jednym przyciskiem spowodować eksplozję, z pełną świadomością, że jest to ostatnia rzecz, którą czyni na tym świecie. Człowiek ten śmierć przyjmuje w głębokim przekonaniu, że jego działania stanowią jedyną możliwą drogę do celu. W poczuciu spełnionego obowiązku umiera za Boga (najczęściej Allaha), za wiarę i za swój naród.

Terrorysta samobójca jest zbrodniarzem, ale jest również ofiarą. Ofiarą – podobnie jak w przypadku sekt – indoktrynacji oraz manipulacji ze strony zbiorowości, do której należy. Wpajane jest mu przekonanie o wadze misji, jaką musi w imię wyższego celu spełnić oraz poczucie własnej wyjątkowości, wynikającej z nadania mu statusu osoby wybranej spośród wielu. Człowiek taki poddawany jest naciskowi ideologicznemu z wykorzystaniem dogmatów, odwołujących się do spraw fundamentalnych: zagrożenia wiary, walki w jej obronie z innowiercami, zapewnienia sobie wiecznego szczęścia w innym świecie, obrony społeczeństwa, narodu etc. Towarzyszy temu indoktrynacja psychiczna, sprowadzająca się do wywoływania poczucia zagrożenia, chęci zemsty, pogardy dla życia, ale również dla śmierci, eliminacji poczucia winy za czyny zbrodnicze przy jednoczesnym budowaniu bezwzględnej potrzeby lojalności wobec grupy. Istotną rolę pełni również mocna pozycja przywódcy, który niby guru w sektach, jest dla członków grupy najwyższym autorytetem, cieszącym się ich całkowitym, bezkrytycznym oddaniem. Wszystko to w prostej drodze prowadzi do rozbudzenia fanatyzmu.

Działania społeczności ukierunkowane na kontrolę zachowań, myśli oraz uczuć jednostki powodują osłabienie albo nawet pełną utratę jej tożsamości. Człowiek jest wtedy w pełni oddany grupie, bezkrytycznie identyfikuje się z jej ideologicznymi założeniami, a co za tym idzie, wierzy w jej moc sprawczą. Jego umysł zamyka się na wszelkie informacje i wartości niezgodne z wyznawaną ideologią. Cele grupy wyznaczają sens jego egzystencji. Społeczność określa jedyny właściwy obraz świata, chroni jednostkę przed dezorientacją i zagubieniem. Tworząc sztywne normy, wyznacza drogę postępowania, zapewnia człowiekowi poczucie własnej wartości, a nawet wyjątkowości. Osoba wybrana do wykonania zadania terrorysty-samobójcy dowartościowywana jest poprzez powierzanie jej coraz to trudniejszych poleceń, aż w końcu dostępuje zaszczytu wykonania zadania najważniejszego – oddania własnego życia. Wmawia się takiemu człowiekowi, że powołany został do spełnienia

posłannictwa, decydującej misji, że jest wybranym losu, któremu zaufało całe społeczeństwo; wreszcie, że jego ofiara zmieni świat. A on umierając w to wierzy. I idzie na śmierć w fanatycznym uniesieniu, a do śmierci popycha go entuzjazm wynikający ze ślepej wiary w słuszność sprawy.

Terrorystą, a zwłaszcza terrorystą-samobójcą nikt się nie rodzi, zostaje się nim pod wpływem grupy. To właśnie społeczność, w której człowiek przebywa, wpaja mu, że nie on, nie jednostka jest wartością najwyższą – liczą się tylko interesy grupy. Ich obrona jest nadrzędnym nakazem, można więc, a nawet należy, w ich imię poświęcić życie cudze, a jeśli pojawia się konieczność – również swoje. Niemalą rolę odgrywa tu również inny aspekt psychologii grupy. Śmierć samobójczą w imię wspólnej sprawy, zwłaszcza jeśli przyniosła ona zamierzony skutek w postaci ofiar wśród wroga, fanatyczne ugrupowania darzą niezwykłą estymą. Terrorysty samobójcy zyskują pośmiertną sławę, stają się wielbionymi bohaterami, a ich pamięć jest powszechnie czczona. Z tego punktu widzenia decyzja o oddaniu życia zapewnia drogę do znalezienia się w społecznej elicie. Taki człowiek chce umrzeć i pragnie, aby o jego śmierci dowiedział się świat. I im większe „pole rażenia” samobójczego aktu, im potężniejsza jego moc destrukcyjna, tym lepiej.

Ważny historyczny przykład samobójstwa altruistycznego stanowi też *kamikaze* – „Boski Wiatr”. W II wojnie światowej przez Japonię została wykorzystana, znana już w historii wojen, idea akcji samobójczych, tj. udziału żołnierzy w atakach bez jakiegokolwiek szansy na pozostanie przy życiu. Gdy Amerykanie zaczęli zadawać japońskiemu lotnictwu i flocie coraz większe straty, Japończycy sięgnęli po broń – jak im się wydawało – najskuteczniejszą. W 1944 roku powstała specjalna jednostka, której zadaniem były samobójcze loty samolotami przekształconymi w bomby, dające wysoką pewność, że cel ataku zostanie osiągnięty. W akcjach tych zginęły bez mała cztery tysiące japońskich pilotów. Załogi składały się z ochotników, osób przekonanych, że wypełnienie misji jest ich przeznaczeniem i zarazem spełnieniem świętego obowiązku wobec społeczeństwa, narodu, kraju. Akt ten był świadectwem odwagi, ale przede wszystkim społeczną powinnością, wypełnieniem zadania, które stanowiło cel nadrzędny. Podporządkowanie się społecznej ideologii, pełną integrację z grupą i nadanie zbliżającej się akcji charakteru uduchowionej misji, akcentowały rytualne pożegnania pilotów. Po uroczystym przypomnieniu tradycji samurajskich, przekazywano im samurajskie miecze i przyjmowano przysięgę. Potem przyszli samobójcy przebierali się w specjalne

mundury, owijali głowy specjalnymi opaskami i wznosili toast czarką sake. Już na płycie lotniska żegnali się z przyjaciółmi, otrzymując od nich upominki. W końcu wsiadali do samolotów, perfekcyjnie wyczyszczonych, bo pełnić miały przecież funkcję trumny. Startowali, aby wykonać ostatnie w życiu zadanie, pośród pieśni patriotycznych, intonowanych przez tych, którzy pozostawali na ziemi. Piloci przyjmowali śmierć ze spokojem, w przekonaniu, że czynią to, co powinni. Ze sobą zawsze zabierali nóż, aby podciąć sobie żyły, jeśli jakimś sposobem przeżyliby atak. Ofiara z życia musiała zostać dokonana. Formacje samobójcze, choć na mniejszą skalę, istniały także w sowieckiej Armii Czerwonej, niemieckiej Luftwaffe oraz we Włoszech. Również w Polsce w połowie lat trzydziestych pod patronatem Marynarki Wojennej RP rozpoczęły się prace nad specjalnymi samobójczymi jednostkami szturmowymi. Powstał nawet prototyp nowej broni. W maju 1939 roku w „Ilustrowanym Kurierze Codziennym” ukazał się apel wzywający Polaków do oddania życia za ojczyznę w charakterze żywych torped. Marynarka Wojenna rozpoczęła zapisy ochotników. Miały nawet miejsce kursy instruktażowe przyszłych pilotów tychże torped. Nigdy jednak nie doszło do wykorzystania ich w samobójczych akcjach.

Pozostając w kręgu kultury japońskiej można przywołać inny przykład samobójstwa altruistycznego. *Seppuku*, bo rzecz o nim – to praktykowane w Japonii od 1170 n.e. aż do wieku XX rytualne pozbawienie się życia poprzez rozcięcie brzucha z dołu do góry specjalnym sztyletem. Główny bohater aktu popełniał *seppuku* w pozycji klęczącej, w odświętnych szatach, zawsze w obecności zaproszonych na „uroczystość” gości. W momencie kulminacyjnym sekundant mieczem ścinał głowę samobójcy, aby skrócić jego cierpienie. Według tradycji japońskiej właśnie w brzuchu mieści się ludzka dusza, zatem akt *seppuku* stanowił dowód niewinności, zmywał wszelką hańbę. Jest to samobójstwo z poczucia honoru, sposób zmazania doznanej obelgi, a także przejaw protestu przeciwko złym rozkazom zwierzchników, lub wyraz żalu, na przykład poddanego po śmierci władcy. Generał Maresuke Nogi, słynny zdobywca Port Artur z 1905 roku, za co też został uznany bohaterem narodowym, po zakończeniu wojny, relacjonując cesarzowi przebieg walk o Port Artur właśnie, prosił monarchę o przebaczenie za 56 tysięcy ofiar blokady twierdzy oraz o pozwolenie na popełnienie samobójstwa, aby zmasać w ten sposób swoją winę. Zgody takiej jednak nie uzyskał. Nogi był lojalnym poddanym cesarza i jako wyraz żalu po jego śmierci w 1912 roku popełnił *seppuku*. Wraz z nim rytualnie odebrała sobie życie jego żona, Shizuko.

Podobne zwyczaje miały miejsce także na Cejlonie oraz w Chinach. Samobójstwo jako honorowe wyjście, tym razem z finansowego impasu, nierzadko obserwowane było również w Europie w okresie międzywojennym, w kasynach gry, zwłaszcza w słynnym Monte Carlo. Ludzie przegrywali fortuny, i wobec niemożności spłacenia długów wierzycielom oraz braku środków do życia (a inny sposób zarobienia pieniędzy, niż hazard, nie był przez nich brany pod uwagę), odejście ze świata postrzegali jako jedyne rozsądne i rozumne rozstrzygnięcie życiowego impasu<sup>16</sup>.

## SAMOBÓJSTWO ANOMICZNE

Kolejny wyróżniony przez Durkheima typ związany jest nie ze stopniem powiązania jednostek ze społeczeństwem, tylko ze sposobem w jaki społeczeństwo te powiązania reguluje. Mowa o samobójstwie anomicznym, będącym rezultatem stanu niepewności człowieka, w jaki zapada, kiedy jego działalność przestaje być regulowana. Stan anomii występuje w okresach społecznych transformacji lub wszelkiego rodzaju kryzysów oraz załamania dotychczasowego porządku, gdy zachwianiu ulegają zasady i normy dotychczas gwarantujące stabilizację. Brak spójnego systemu uregulowań i wartości, stanowiącego dla jednostek czytelne wytyczne działań, powoduje utratę punktów odniesienia i tym samym zagubienie człowieka w nowym porządku. Ludzie pozbawieni wsparcia struktur do tej pory regulujących ich życie, a także ideałów oraz wzorców zachowań, które odeszły wraz z załamaniem się dotychczasowych układów, stają w obliczu pustki i „[...] są prawie zmuszeni do zagubienia się w niej, jeżeli nie ma siły, która pociągnie ich do tyłu”<sup>17</sup>. W takiej sytuacji pozostaje tylko decyzja o akcie definitywnym.

Sytuacja przyczyniająca się do zaistnienia samobójstwa anomicznego może być zlokalizowana w przestrzeni makrosocjalnej w przypadku kryzysu gospodarczego, czy politycznego lub mikrosocjalnej (anomia domowa), gdy na przykład umiera jeden z małżonków, albo małżeństwo się rozwodzi.

Anomiczny czyn samobójczy przybiera zupełnie inny charakter niż opisywane wyżej akty suicydalne. Nie stanowi – majestatycznego, jakby smakowanego przez podmiot aktu – finału refleksyjnej tęsknoty egoisty, nie

<sup>16</sup> Brunon Holyst: *Samobójstwo przypadek czy konieczność...*, s. 40.

<sup>17</sup> Emile Durkheim: *Samobójstwo...*, s. 331.

przyjmuje też formy radosnego entuzjazmu altruisty. Jest dynamicznym, ekspresywnym aktem gniewu, złości, rozgoryczenia. Człowiek, przez okoliczności wobec niego zewnętrzne, zostaje gwałtownie wypchnięty z przestrzeni, do której był przyzwyczajony i która porządkowała jego życie oraz dawała pełne poczucie stabilizacji, a co za tym idzie bezpieczeństwa. Dotychczasowy jego świat legł w gruzach, a on nie widzi sposobu, aby z tych gruzów się wy dostać. Ogarnia go poczucie zawodu i klęski. Im mocniej odczuwa bezsilność wobec losu, tym bardziej i gwałtowniej się złości. Złorzeczy, miota się, cierpi. Przeklina los, szuka winy w sobie, choć częściej w otoczeniu. Jednostka taka kieruje złość przeciw – prawdziwej lub urojonej – przyczynie kryzysu, który ją dosięgnął. Jeśli wini siebie, ma miejsce tylko samobójstwo, jeśli za katastrofę winą obarcza kogoś innego – w gwałtownym rozgoryczeniu dokonuje zabójstwa lub popełnia inny impulsywny czyn, i dopiero po tym akcie zemsty odbiera sobie życie.

## SAMOBÓJSTWO FATALISTYCZNE

Najmniej opisywanym przez Durkheima typem aktu suicydalnego jest samobójstwo fatalistyczne. Przeciwstawione jest ono samobójstwu anomicznemu, podobnie jak egoistycznemu – altruistycznemu. Ta forma samounietywienia pojawia się w sytuacjach, w których działania jednostki poddane są nadmiernej regulacji. Narzucone jej są zasady i normy, których nie akceptuje, nie mniej zmuszona jest do bezwzględnego podporządkowania się im. Sytuację, w jakiej się znajduje, postrzega jako tragiczną, niemożliwą do zniesienia i bez jakichkolwiek szans na zmianę. Jest to uwięzienie w przestrzeni życiowej niechcianej – bez rozwiązania i bez perspektyw. Jedyna droga ucieczki wiedzie poprzez śmierć.

Durkheim opisując samobójstwo fatalistyczne posługuje się przykładem niewolników nie pogodzonych z losem. Wiek XX obfitował jednak w inne spektakularne przejawy tego typu aktów suicydalnych, przede wszystkim pośród ofiar systemu totalitarnego, komunistycznego oraz nazistowskiego, w tym więźniów łagrów oraz obozów koncentracyjnych. Śmierć samobójcza w obozach koncentracyjnych nie była jednak, jak mogłoby się wydawać, zjawiskiem nagminnym. „Wolność alternatywna” zwykle wybierana jest bowiem nie przez osoby uwięzione w rozumieniu literalnym, lecz te, które nie mogą pogodzić się z wrogią okupacją, czy reżimem politycznym. Na przykład w Polsce po wprowadzeniu stanu wojennego odnotowano gwałtowny wzrost



liczby samobójstw. Przy tym nie należy też wykluczać postrzegania tego zjawiska w kategoriach teorii anomii – jako czynu suicydalnego jednocześnie, a nawet przede wszystkim, anomicznego.

Kontrowersyjną formę samobójstwa jako wyrazu kontestacji rzeczywistości, w której jednostce przyszło funkcjonować, stanowi samospalenie. Chociaż w tym przypadku przyporządkowanie klasyfikacyjne czynu również nie jest jednoznaczne, czasem bowiem bywa on zaliczany do samobójstw typu altruistycznego<sup>18</sup>. Przykładów takich spektakularnych aktów protestu, dokonywanych głównie przeciwko systemowi politycznemu, wymienić można wiele. Najgłośniejszym echem w świecie odbiło się samospalenie buddyjskiego mnicha wietnamskiego, które miało miejsce w Sajgonie w 1963 roku.

Thich Quang Duc – buddyjski mnich wietnamski z buddyjskiego klasztoru w Hue przyjechał do Sajgonu błękitnym Austinem, zresztą do tej pory przechowywanym w klasztorze jako upamiętnienie tragicznego wydarzenia. Z samochodu dwóch młodych mnichów wyciągnęło plastikowy kanister z benzyną i położył na nim Thich Quang Duc. Ten zapalił zapalniczkę, którą trzymał na brzuchu i siadając na środku ulicy podpalił się w proteście przed represjonowaniem buddyzmu w Wietnamie przez reżim Ngo Dinh Diem'a. Wokół niego zgromadził się tłum płaczących buddyjskich mnichów i mniszek. Mieli za zadanie nie dopuścić nikogo, kto chciałby udaremnić czyn samobójczy. Kilku mnichów rzuciło się pod koła wozu strażackiego.

David Halberstram – dziennikarz „New York Times”, który był naocznym świadkiem tej tragedii tak oto opisał wydarzenie: „(...) płomień wychodził z istnienia ludzkiego; jego ciało powoli schnęło i marszczyło się, jego głowa czerniała. W powietrzu czuć było zapach palącego się ludzkiego ciała; ludzkie życie spaliło się tak szybko. Za mną płakali Wietnamczycy, do których dopiero teraz tak naprawdę dotarło, co się stało. Byłem za bardzo zaszokowany, by płakać, za bardzo zdezorientowany, by zadawać pytania i dociekać, za bardzo oszołomiony, aby o czymkolwiek myśleć... Kiedy się palił, nie poruszył nawet jednym mięśnieniem, nie wydał ani jednego dźwięku, jego zewnętrzny spokój tak bardzo kontrastował z jęczącymi ludźmi otaczającymi go”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Patrz np.: Adam Czabański: *Samobójstwa altruistyczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2009.

<sup>19</sup> Cyt. za.: <http://sajgon.blox.pl/2007/04/Płonacy-mnisi.html> (27.11.2011)

Zdjęcie palącego się Thich Quang Duca wykonane przez Malcolma W. Browne'a, znanego amerykańskiego fotoreportera, zresztą wezwanego na miejsce zdarzenia przez samego głównego aktora tragedii, zostało wyróżnione nagrodą World Press Photo za rok 1963. Słynna fotografia płonącego mnicha została w 1989 umieszczona na okładce albumu płytowego *Faces, Forums & Illusions* kanadyjskiej grupy Delerium, a 3 lata później to samo zdjęcie amerykański zespół rockowy Rage Against the Machine umieścił na okładce swojego debiutanckiego albumu.

Akt samospalenia Thich Quang Duc'a dał początek serii kolejnych podobnych protestów ze strony buddyjskich mnichów. Niestety przyczyny politycznego sprzeciwu, nie tylko zresztą w Tybecie, nie są rozwiązywane, lecz przeciwnie, nabrzmiewają, co skutkuje powracającymi aktami kontestacji poprzez śmierć w ogniu. W samym tylko roku 2011 samopodpalenia dokonało ośmiu mnichów buddyjskich i jedna mniszka z klasztoru Ngaba Kirti w chińskiej prowincji Seczuan. W reakcji na te tragiczne wydarzenia 27 października 2011 roku została w Strasburgu przyjęta kolejna rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie Tybetu. Mając na uwadze poszanowanie praw człowieka, wolność wyznania i wolność stowarzyszania się, wyrażony został protest przeciwko nałożeniu przez rząd chiński na klasztory buddyjskie drastycznych restrykcji, obejmujących brutalne interwencje sił bezpieczeństwa, masowe aresztowania mnichów oraz stałą obecność policji wewnątrz klasztorów w celu kontrolowania działalności religijnej. W tekście rezolucji wzywa się rząd Chińskiej Republiki Ludowej do przyjęcia odpowiedzialności za los tych Tybetańczyków, którzy przeżyli i których „hospitalizowano” po próbie samospalenia, a także do poszanowania tradycyjnych tybetańskich rytuałów śmierci oraz do bezzwłocznego przekazania bez przeszkód i zgodnie z buddyjskimi rytuałami zwłok tych, którzy zginęli w płomieniach<sup>20</sup>.

W Polsce najgłośniejsze jest, choć w wyniku działań cenzury długo nie podawane do publicznej wiadomości, samopodpalenie dokonane we wrześniu 1968 roku przez Ryszarda Siwca. Pierwsza informacja o tym wydarzeniu pojawiła się dopiero w kwietniu 1969 w polskiej audycji Radia Wolna Europa. Ten z wykształcenia filozof – absolwent Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, żołnierz Armii Krajowej – publicznie targnął się na własne życie

<sup>20</sup> Por.: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=TA&reference=P7-TA-2011-0474&language=PL&ring=P7-RC-2011-0540> (27.11.2011).

w proteście przeciwko agresji na Czechosłowację. Na warszawskim stadionie oblał się rozpuszczalnikiem, wcześniej rozrzucając w tłum ulotki, które miały wstrząsnąć sumieniem Polaków. Ogień został ugaszony, ale Siwec w wyniku oparzeń po czterech dniach zmarł. Kilka miesięcy po tym fakcie, również protestując przeciwko inwazji na Czechosłowację, podpalił się w Pradze czeski student Jan Palach.

Samobójstwem fatalistycznym jest także odebranie sobie życia przez człowieka nieuleczalnie chorego, który nie może znieść nadmiernego cierpienia i bólu.

Ten rodzaj samounicestwienia wiąże się z zagadnieniem eutanazji, „dobrej śmierci”, którą można określić jako samobójstwo społecznie kontrolowane, polegające na przyśpieszeniu, lub też nie zapobieganiu śmierci chorego człowieka w celu przerwania jego cierpienia. Szczególnym rodzajem eutanazji jest czyn zwany pomocą do samobójstwa, w Polsce kwalifikowany jako przestępstwo, który sprowadza się do działań ułatwiających odebranie sobie życia osobie śmiertelnie chorej. Obecnie eutanazja całkowicie, bądź częściowo zalegalizowana jest w Albanii, Belgii, Holandii, Japonii, Luksemburgu, Szwajcarii oraz amerykańskich stanach Teksas i Oregon. W pozostałych krajach jest niedozwolona i uznawana za zabójstwo.

Dopuszczalność eutanazji stanowi niezwykle trudne zagadnienie. Jest ono dyskutowane w kontekście etyki, prawa, polityki, religii. Ma tyleż przeciwników, co zwolenników. Przeciwnicy eutanazji traktują życie jako dar od Boga, a więc najwyższą wartość, którą odebrać może tylko Ten, kto ludzi nią obdarzył. Zwolennicy zaś głoszą, że nadrzędnym winno być uchronienie chorego od niehumanitarnych cierpień i nade wszystko uszanowanie jego woli oraz prawa wyboru.

Wśród całego żyjącego świata, tylko człowiek jest zdolny do pokonania instynktu życia i zadania sobie śmierci z pełną świadomością czynu. Instynkt samozachowawczy nigdy nie zawodzi, bo każdy człowiek, nawet ten głęboko wierzący, zawsze boi się śmierci i broni się przed nią jak tylko potrafi. Jeśli więc mimo naturalnego, instynktownego strachu decyduje się na samobójstwo, znaczy to, że bardziej od śmierci lęka się dalszego życia, bo wie na pewno, że będzie ono pasmem udręki, fizycznym cierpieniem ponad siły. Wobec bólu człowiek odczuwa bezradność, niemoc i jeśli przeznaczony mu los, lub inaczej – świadoma ocena sytuacji pozbawiają go resztek nadziei, śmierć staje się jedynym ratunkiem, ulgą, wyzwoleniem, a często także gwarantem zachowania jakże dla każdego cennej, zwykłej ludzkiej godności.



Durkheimowska typologia samobójstw jest, podobnie zresztą jak większość klasyfikacji, tworem w dużej mierze sztucznym. Prawie nigdy akt suicydalny nie występuje w czystej, wyodrębnionej postaci. Zwykle bywa wypadkową wielu czynników i jako taki z trudem poddaje się sztywnej systematyzacji. Typy mieszają się, bo ludzie jako subiektywne jednostki różnią się od siebie, ale co ważniejsze na każdą osobę jednocześnie oddziałują różnorodne czynniki społeczne. Egoizmem i altruizmem, anomią i fatalizmem można uzasadnić skłonności samobójcze, wykazywane przez określone społeczeństwo ujmowane jako całość. Durkheim wskazał okoliczności społeczne sprzyjające podejmowaniu decyzji o pozbawieniu się życia, w których określona liczba jednostek najsłabszych popełnia samobójstwo. Bez odpowiedzi jednak pozostawił pytanie, dlaczego spośród osób społecznie predestynowanych tylko niektóre dokonują aktu definitywnego, a więc kto i z jakich „szczegółowych” powodów ucieka się do samounicestwienia? Durkheim w swojej teorii skoncentrował się na czynnikach ogólnospołecznych, zewnętrznych wobec *ja* człowieka, całkowicie pomijając przyczyny wewnętrzne – przede wszystkim indywidualne motywy, a także sytuacyjne, związane ze środowiskiem jednostki oraz konkretnymi okolicznościami poprzedzającymi decyzję o odejściu. Wydaje się tymczasem, że „dopiero zderzenie czynników ogólnospołecznych i indywidualnych może wyjaśniać akty samobójstwa; [...] Społeczne źródła mają nie tylko tendencje [...], lecz także okoliczności, motywy i interpretacje, a wykrywanie, jakie cechy położenia społecznego, stany subiektywne i doświadczenia jednostek zwiększają ryzyko samobójstwa, jest uprawnionym celem badań społecznych”<sup>21</sup>.

Teorii samobójstw Durkheima niewątpliwie można wytknąć pewne niedopowiedzenia, czy nieścisłości, stanowi ona jednak fenomen, polegający na niesamowitej sile inspirującej. Myśli uczonego stały się podstawą setek prac badawczych, były rozwijane, uzupełniane, modyfikowane. Stały się zaczynem i podstawą definicyjnych egzegez, postulatów, polemik. I mimo upływu lat wciąż bywają punktem wyjścia do naukowych penetracji nowych obszarów badawczych.

---

<sup>21</sup> Antoni Sulek: *Przedmowa*. W: Emile Durkheim: *Samobójstwo...*, s. 37.

# ROZDZIAŁ IV

## GEST DEFINITYWNY<sup>1</sup>

### W UJĘCIU EGZYSTENCJALNYM

---

<sup>1</sup> Pojęcie *gest definitywny* pojawia się w esejach Alberta Camusa. Zob: Albert Camus: *Mit Syzyfa i inne eseje*. Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A: Warszawa 1999. Terminem tym posługuje się również Jan Marx w swojej rozprawie: *Idea samobójstwa w filozofii od antyku do współczesności*. Warszawa: Alfa 2003.

Wiek XX zagęścił i wyostrzył filozoficzne dyskusje nad zagadnieniem samobójstwa. Przyczynił się do tego w dużej mierze współczesny egzystencjalizm reprezentowany przez takich wybitnych myślicieli jak: Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Karl Jaspers czy Albert Camus. Bezpośredni związek, jaki zachodzi między problemami związanymi z aktem definitywnym a zagadnieniem sensu i znaczenia życia ludzkiego, w sposób naturalny musiał zogniskować na sobie uwagę filozofii, która z człowieka i spraw jego egzystencji uczyniła filar swoich badań.

## EGZYSTENCJALNA REFLEKSJA O ŚMIERCI

Ludzie w XX wieku stanęli w obliczu ekstremalnego zła, zostali zainfekowani dżumą tych czasów, której podstawowymi symptomami stały się: rozpad wszystkich dotychczasowych wartości, utrata godności, deprecjonowanie człowieczeństwa. Odpowiedzią na przemiany historyczne i sytuację społeczno-polityczną w Europie, okazał się egzystencjalizm. Ambicja i cele filozofii, której początki wiążą się z myślą – przywoływanego wyżej S. Kierkegarda – koncentrowały się na wskazaniu egzystencjalnej alternatywy człowiekowi, zagubionemu w skomplikowanej rzeczywistości dwudziestego stulecia, który doświadczając tragedii dwóch światowych wojen, a także zniewolenia przez totalitarne reżimy władzy, namacalnie i dotkliwie otarł się o nicność ludzkiego bytu. Egzystencjaliści, występując przeciwko idealistyczno-metafizycznej tradycji europejskiej filozofii, podjęli próby odpowiedzi na kluczowe pytania dotyczące bytu, czyniąc to z perspektywy pojedynczego człowieka. Ich głos to refleksja, dotycząca wartości, sensu i celu życia jednostki, jego niepowtarzalności i wyjątkowości.

Jakie jest miejsce człowieka w świecie i wobec świata? Martin Heidegger w świecie zdominowanym przez *byt*, głosił konieczność powrotu do *bycia*, z wszelkimi konsekwencjami takiego strukturalnego poniekąd przewartościowania. Karl Jaspers koncentrował się na sytuacjach granicznych jednostki, które determinują jego los. Jean-Paul Sartre głosił nieograniczoną wolność

człowieka, implikującą pełną odpowiedzialność przed samym sobą za każdy dokonany czyn. Wreszcie Albert Camus szukał ratunku dla ludzi i ich człowieczeństwa w przeciwstawieniu jednostki bezsensowi otaczającego ją świata.

Punkt wyjścia filozofii egzystencji stanowiła – oparta na różnicy ontologicznej – opozycja pojęć *byt-dla-siebie* (człowiek) oraz *byt-w-sobie* (rzecz). Człowiek istniejąc w rzeczywistości, wypełnionej innymi ludźmi i rzeczami, jest tak naprawdę tym bytom przeciwstawiony. Stan wyalienowania to podstawowa i jedyna forma jego funkcjonowania. Jednostce permanentnie towarzyszy poczucie obcości, pustki i samotności. Niepowtarzalny i jedyny w swojej subiektywności oraz podmiotowości – byt ludzki – jawi się jako wrzucony w nieprzyjazny i obcy świat, który postrzegany i doświadczany jest jako opór napotykaných rzeczy, *bytów-w-sobie*. Rdzeń, jakby osnowę świadomości człowieka stanowi stałe poczucie *braku*, odczucie fragmentaryczności bytu, segmentacji świata, który nie poddaje się scaleniu. Jednostka nie jest w stanie określić istoty siebie samej, a to z takiej przyczyny, że egzystencja ludzka poprzedza esencję. Człowiek staje się człowiekiem dopiero w procesie transcendencji, to jest przekraczania zastanego świata i samego siebie w kierunku tego *czego-jeszcze-nie-ma*. Istota jednostki konstrytuuje się dopiero w przyszłości w stosunku do *tu-i-teraz* człowieka, jako suma możliwości własnego bycia, niezależnych przejawów istnienia. Na końcu tego łańcucha, sytuuje się śmierć, która jako możliwość ostateczna, dopełnia obrazu człowieka, jest niczym ostateczne pociągnięcie pędzla. Dopiero jednostka nieżyjąca bowiem jest tym, czym jest – to jest posiada trwałą istotę.

Rozważania o fenomenie śmierci zajęły ważne miejsce w filozofii Martina Heideggera<sup>1</sup>. Śmierć – w jego rozumieniu – należy postrzegać jako skrajne zjawisko życia. Samo umieranie natomiast to taki sposób bycia, w którym byt ludzki kieruje się ku własnej śmierci, przyjmując swoją, niepodzielnie własną możliwość bytową: *byt-ku-śmierci*. Stan ten napawa człowieka przerażeniem. W istocie swojej nie jest to jednak strach przed śmiercią rozumiany literalnie, to stan nieco innej natury – nie opuszczająca człowieka *trwoga*, będąca efektem świadomości życia z zakodowanym, czy inaczej – zadany piętrem nieuchronnego końca, to ogarniający jednostkę strach *bycia-ku-śmierci*. Heidegger dodaje jednak, że owa bojaźń przed śmiercią powinna być skrywana jako przejaw słabości i zastępowana obojętnością wobec faktu, że się umiera.

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger – żył w latach 1889-1976.

U podstaw *trwogi* leży *troska*, jedyna realność na każdym poziomie bytu, która w przypadku jednostki zagubionej w codziennym trwaniu przyjmuje postać *strachu*. Gdy strach ów nabierze pełnej świadomości siebie, zrazu zamienia się w *trwogę*. Paradoksalnie jednak uczucie to jest lękiem przed *byciem-w-świecie*, czyli – mówiąc wprost – lękiem przed istnieniem.

Nazwisko drugiego wybitnego przedstawiciela egzystencjalizmu Jean-Paula Sartre'a<sup>2</sup> łączy się z pojęciem absolutnej wolności. Możliwość każdego działania – twierdził Sartre – pojawia się, gdy świadomość jednostki neguje aktualną treść, wynikającą ze stanu faktycznego, i określa swoją przeszłość z perspektywy niebytu. Niebytu rozumianego jako to, co jest wyobrażalne i postulowane, ale nieobecne, a co jednocześnie poprzez własne, immanentne znaczenie nadaje sens przeszłości. Istnieje jednak jeden, podstawowy warunek działania wspomnianego mechanizmu. Uaktywnia się on i funkcjonuje jedynie przy założeniu absolutnej wolności działającego bytu.

Czym zatem jest rzeczona wolność? Sartre powiadał, że nie podlega ona żadnej logicznej konieczności, a samo jej istnienie wyprzedza jej istotę. Człowiek uczy się wolności poprzez działania, które zresztą tylko dzięki niej stają się możliwe. Tym samym bycie (byt) jednostki okazuje się tożsame z jej wolnością, będącą tegoż bytu tworzywem. Wolność jest możliwością negacji i przekraczania własnej świadomości. Byt ludzki okazuje się więc czymś nieuchwytnym dla samego siebie oraz pozbawionym istoty, a człowiek skazany jest na istnienie poza swoją istotą, poza motywami swoich czynów. Co za tym idzie jest skazany na wolność. Świat a w nim człowiek stanowią ciągły projekt, który określa się przez swój cel. Cel ten natomiast, rozumiany jako próba określenia własnej istoty, skutecznie osiągnięty może być dopiero poprzez śmierć.

Absolutna wolność to przeznaczenie człowieka. Staje się on wolny dlatego, że nicość oddziela to, czym był, od tego, czym jest, i tego, czym będzie. Jest wolny, bo nie jest sobą, lecz swoją obecnością wobec siebie, bowiem byt, który jest tym, czym jest, nie jest wolny. Wolność to swojego rodzaju nicość wewnątrz człowieka, nie popychająca go ku byciu, lecz ku tworzeniu siebie. Podobnie rzecz się ma ze światem. Może on zaistnieć, gdy człowiek nada mu sens, poprzez zanegowanie tego, czym jest. Bycie ujawnia się poprzez doznawanie przypadkowości i nicości własnego istnienia. Jeśli tylko człowiek na to przystaje, bytuje w sposób autentyczny. Jeżeli jednak traktuje się jako *byt-w-sobie*, jego egzystencja traci prawdziwość.

---

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre – żył w latach 1905-1980.



Rozważania Sartre'a zawierają ważką refleksję traktującą o poczuciu odpowiedzialności. Jednostka w swoim byciu nie odwołuje się do powszechnie przyjętych norm społecznych, systemów religijnych etc. Odpowiedzialnymi za własne działania nie czyni ani okoliczności, ani innych ludzi. Człowiek sam projektuje swoje życie i bezwzględnie sam jest za nie odpowiedzialny. Każdy czyn jednostki jest rezultatem jej samodzielnego wyboru. Wyboru, mającego źródło w którymś z cząstkowych, pośrednich projektów, składających się na projekt ostateczny, globalny, określony przez pierwotny wybór człowieka. Jest to nawrót od przyszłości, czyli od celu danego projektu ku temu co obecne.

Przyjrzyjmy się jednak miejscu, jakie w rozważaniach przedstawiciele myśli egzystencjalnej zajęła refleksja bezpośrednio dotycząca aktu definitywnego. Egzystencjalizm nie wypracował jednolitego stanowiska wobec samobójstwa. Jean-Paul Sartre na przykład podkreślał ontologiczną neutralność zachowań suicydalnych. Akt definitywny w sferze bytu – jego zdaniem – absolutnie niczego nie zmienia, ani nie rozstrzyga. Sam jest absurdem, który powoduje, że życie zostaje pogrążone w takim samym absurdzie. Sartre, nawiązując do poglądów stoików, kwalifikujących zachowania suicydalne jako wyraz wolności człowieka, postrzegał jednak samobójstwo również w aspekcie woluntarystycznym. Podkreślał, że na akceptację zasługują jedynie te czyny, w tym działania samobójcze, które są efektem wyboru dokonanego przez wolną wolę. Wolność jednostki została tu zatem wyniesiona do kluczowego kryterium oceny działań suicydalnych.

Powyższe przemyślenia Sartre'a pojawiły się jako refleksja o akcie samobójstwa w kontekście biografii poetów przeklętych. W eseju poświęconym twórczości Charles'a Baudelaire'a, ocenionym zresztą przez ówczesnych czytelników jako kontrowersyjny, Sartre powiedział: „[...] negacja siebie przechodzi w afirmację siebie jak w heglowskiej dialektyce, samobójstwo staje się środkiem dalszego trwania, sławetny Baudelaire'owski ból, posiada taką samą intymną strukturę jak rozkosz, twórczość poetycka upodabnia się do bezpłodności, wszystkie te przejściowe formy, wszystkie te codzienne postawy przenikają się w sobie nawzajem, pojawiają się, znikają i pojawiają ponownie, gdy sądziło się, że już przebrzmiały; to jedynie modulacje wielkiego pierwotnego tematu, który odtwarzają w różnych tonacjach”<sup>3</sup>. W takiej oto postawie zawiera się kwintesencja pierwiastka, określanego jako *maudit*. Wspomniany w przytoczonej wypowiedzi wielki pierwotny temat – to wybór przez poetę siebie samego.

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre: *Baudelaire*. Przeł. K. Jarosz. Kraków 2007, s.127-128.

Ów poeta postanowił – jak dalej pisze Sartre – „[...] *istnieć* dla siebie w ten sam sposób, w jaki dla innych *był*, chciał żeby wolność jawiła mu się jako ‘natura’, natomiast aby ‘natura’, którą inni w nim odkrywali, wydała im się czystsza emanacją jego wolności”<sup>4</sup>. Poeci przekłęci, w tym Baudelaire, wciąż balansowali na krawędzi trwania. Ich twórczość stanowiła jedność życia i poezji, postrzeganą bądź jako poetycka wiwisekcja istnienia i rejestracja-skandalizujących doświadczeń, lub jako projekt egzystencji, do którego sami poeci naginali swoje życiowe ścieżki. Chęć samounicestwienia może więc być w tym przypadku traktowana jako przejaw wyczerpania, zaś śmierć jako osiągnięcie wolności absolutnej. Poeci nie potrafili żyć w okowach norm społecznych, obyczajowych, czy też religijnych, i swoją niezgodę poświadczali twórczością oraz tragiczną, „zapętloną” egzystencją, która konsekwentnie zmierzała ku definitywnym rozwiązaniom.

W tym miejscu zasadne będzie przywołanie Jean’a Amery, który idąc śladem myśli Sartre’a pisał, że świat istnieje tylko za pośrednictwem ludzkiej realności, człowieczego *ja* i zaraz postawił pytanie: czym właściwie staje się ludzka realność w sytuacji, gdy jednostka poweźmie decyzję odejścia z życia?

Wspomniane człowiecze *ja*, podążając za naturalnym instynktem, wyrwa się ku światu, ale po chwili, kiedy otrze się o otaczającą je rzeczywistość, odrzuca ją, nabierając coraz silniejszego poczucia, iż jego wędrówka przez życie osiągnęła kres. Częściowo sytuuje się więc poza realnym bytem, niemniej wycofując się z niego, druga część *ja* uparcie w tym bycie tkwi. „I konstrytuje się ono niestrudzenie aż do ostatniej chwili, nawet gdy przestaje już jako świadomość intencjonalna przekraczać siebie ku swoim możliwościom, bo już ich nie widzi i pozostaje jeszcze tylko u siebie.”<sup>5</sup> *Ja* wciąż pozostaje ciałem, które zdaje się ciążyć coraz bardziej, świadomość przywołuje impresje z przeszłości, rejestruje terażniejszość – nieważne, że już martwą i bez przyszłości, wciąż jednak stanowiącą znak istnienia. Bez względu na to jak pojmować owo *ja*, czy jako kompilację doznań, wrażeń i uczuć, czy też formę przejawiania się transcendentalnego podmiotu – pewne jest jedno: doszło ono do swojego kresu, zanegowało świat, więc w konsekwencji i siebie, musi więc odejść. Naturalną konsekwencją jest lęk. Odczuwając obcość ciała, nie będąc już *wkraczaniem-w-świat*, a zaledwie

<sup>4</sup> Tamże, s. 128.

<sup>5</sup> Jean Amery: *O starzeniu się. Podnieść na siebie rękę*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Czytelnik 2007, s. 191.

cieniem *bycia-w-świecie*, człowiecze *ja* zatracą się we wspomnieniach, staje się świadomością przeszłości. Nie da się jednak zmienić naturalnego kierunku, w którym zmierza świat. *Ja*, prędzej czy później musi spojrzeć przed siebie i stanąć przed tym, co nieodwracalne. Budzi się wtedy gejzer emocji – strach przed nicością, lęk przed nieznanym, przed zagadką śmierci, którym towarzyszy beznadziejna, tragiczna walka biologicznej natury. Temu zatracaniu się w samozaniku, innemu w swoim charakterze, ale być może pełnemu urzeczywistnieniu się *ja*, możliwe, że nawet towarzyszy nieznane dotąd uczucie szczęścia. Jednostka nie musi już negocjować nieustannie petryfikującego się bytu, „*entre* Sartre’a, gdy wykraczamy z siebie i, działając, stajemy się światem”<sup>6</sup>. Sartreowski wstręt do bytu, który nie potrafi się „negocjować” można – jak zaproponował Amery – interpretować jako niechęć do wysiłku *ex-sistere*. I ten wstręt do egzystowania jawi się jako najpoważniejszy bodziec wyzwalający gotowość do dobrowolnej (wolnej zawsze, nawet w sytuacji przymusu) śmierci<sup>7</sup>.

W podobnym nurcie sytuują się filozoficzne dociekania Martina Heideggera. Problem stawał on jednak nieco inaczej. Istnienie człowieka zdominowane jest troską o codzienność, niejako konstytuuje je zagubienie w świecie i w dniu powszednim. Heidegger zakładał przy tym, że człowiek nie zaprzęta swoich myśli próbą zdefiniowania sensu bytu. Nurzając się w zwykłej, szarej codzienności, nie poszukuje prawdy o sobie samym. Preferuje raczej egzystencję – by tak rzec – „myślowo wygodną”. Cała prawda odsłania mu się dopiero jako rezultat aktu trwogi, jasno wówczas uświadamiając, że ludzie ze swej natury stanowią byty nieuchronnie, permanentnie zmierzające ku kresowi istnienia. Ten model życia nie jest jednak egzystencją prawdziwą, bo tej nieodzownie towarzyszyć musi pełna świadomość własnej skończoności. Życie autentyczne to trwanie z nieodstępującą wizją przyszłej śmierci. Jeśli warunek ten nie jest spełniony, egzystencja nie jest prawdziwa.

Samobójstwo dla Heideggera nie jest więc, jak dla Sartre’a, wyrazem wolności, stanowi w zasadzie jej koniec. Człowiek decyduje się na definitywne rozstrzygnięcie, gdy wszystkie wybory zostały już dokonane. Jednostka wyczerpała wszystkie możliwości, i dalej wybierać nie może<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 193.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Por.: Brunon Hołyst: *Samobójstwo przypadek czy konieczność*. Warszawa: PWN 1983, s. 82.

## SAMOBÓJSTWO – JEDEN PROBLEM FILOZOFICZNY PRAWDZIWIE POWAŻNY

Nad światem nie czuwa jakiś mniej lub bardziej określony, biorący zań odpowiedzialność, Absolut. Porządek i kształt rzeczywistości, określa – pisał Albert Camus<sup>9</sup> – sam człowiek. Nie ma też innego gwaranta moralności, niż on sam. Moralność nabrała bardzo konkretnych kształtów, i w sposób jednoznaczny została przypisana człowiekowi. Przestała być moralnością boską, stając się moralnością ludzką. Jednostka, osierocona przez Boga, została pozostawiona sama sobie, ze świadomością własnej śmiertelności i bez śladu nadziei na życie wieczne. Wszystkie wybory stały się odtąd jej wyborami, odpowiedzialność za wszystkie decyzje musiała wziąć na siebie. Człowiek sam zaczął wykuwać własny los, przecierać nowe życiowe ścieżki, odnajdując swoje miejsce w świecie, któremu brakowało racjonalności. Konfrontowanie ludzkiego rozumu i świadomości z bezsensiem rzeczywistości, na którą się jest skazanym, w konsekwencji zrodziło absurd – fundament filozofii egzystencjalnej Alberta Camusa.

Życie – przekonywał Camus – narzuca ludziom określone zachowania, postawy, gesty, które pozbawione głębszej racji, przyjmowane są, czy wykonywane na mocy przyzwyczajień. Dni biegną tym samym nudnym rytmem, czynności, słowa, działania powtarzają się do znudzenia i obrzydzenia, aż wreszcie pojawia się *znużenie*, które stojąc u kresu życia automatycznego, machinalnego, daje jednocześnie początek ruchowi świadomości. Dekoracje, maskowane dotąd przez ludzkie przyzwyczajenia, objawiają się w prawdziwej postaci, odsłaniają niezakłamane, nieretuszowane oblicza. Świat zrzuca przykrywający go dotąd woal i staje się samym sobą. Gdy tylko jednostka odczuje tę nieprzenikalność i obcość świata, zrazu zdaje sobie sprawę z bezsensu niezmiennych, codziennych działań, otaczających przedmiotów, powtarzanych wciąż gestów, a także bezcelowości obecnego w życiu cierpienia. Otwierają się wtedy przed nią dwie drogi – albo powrót do znanego dobrze egzystencjalnego kołowrotu, albo przebudzenie definitywne.

Życie możliwe jest tylko w stanie swoistego uśpienia. Budząc się, człowiek jasno zaczyna widzieć świat, w całej jego bezlitosnej krasie. Wpada w sieci *poczucia absurdu* – stanu ducha i umysłu, zrodzonego ze zderzenia, konfrontacji

---

<sup>9</sup> Albert Camus – żył w latach 1913-1960.

jego widzenia świata z otaczającą go rzeczywistością. Absurd – definiuje Camus – to „[...] opozycja pomiędzy umysłem, który pragnie, a światem, który rozczarowuje, nostalgia za jednością, świat rozbity i sprzeczność, która wszystko łączy”<sup>10</sup>. Często przed absurdem człowiek ucieka w *nadzieję*. Bywa jednak, że pozbawiony złudzeń, pragnie już tylko wtopić się w nicość. „Życie pod tym dusznym niebem żąda odejścia albo pozostania”<sup>11</sup> – głosił autor *Mitu Syzyfa*.

Rodzi się pytanie, czy świat, w którym żyjemy, rzeczywiście nie posiada sensu, czy tylko ludzie nie są w stanie go dostrzec, pojąć i zdefiniować. Camus przekonywał, że prawdziwe poznanie jest ułudą. Człowiek może orzec, że rzeczywistość wokół niego istnieje, ale ta konstatacja faktu właściwie stanowi już całość wiedzy jednostki o świecie. Sama istota rzeczy nie poddaje się opisowi, co więcej w ogóle nie jest możliwe jej uchwycenie. Istnieją prawdy, ale ta jedna, jedyna i najważniejsza wciąż umyka ludzkiemu postrzeganiu. Można pojąć zachodzące wokół nas zjawiska, można je nazwać, scharakteryzować, ale nie sposób dostrzec sensu świata. Camus konstatawał: „Jeśli bowiem próbuję pochwycić to moje ja, którego jestem pewien, jeśli próbuję je określić i ująć, widzę, że to tylko woda, która przecieka mi pomiędzy palcami. Mogę narysować jedna po drugiej wszystkie twarze, które ono potrafi przybrać, te wszystkie również, których mu użyczano, mogę ukazać jakąś edukację, jakiś rodowód, żar albo milczenie, wielkość albo nikczemność. Lecz nie sumuje się twarzy. Nawet to moje serce na zawsze pozostanie dla mnie niewytłumaczone. Pomiędzy moim przekonaniem o własnej egzystencji i treścią, którą próbuję przydać temu przekonaniu, przepaść nie będzie nigdy zapełniona. Na zawsze pozostaną obcy samemu sobie”<sup>12</sup>. Jednocześnie ten opisany rodzaj więzi między człowiekiem a rzeczywistością, która go otacza, w zasadzie w jakimś stopniu wyznacza porządek ludzkiej egzystencji. Jednostka trwa w absurdzie, to jest bezustannej konfrontacji irracjonalnego świata z pragnieniem jednoznacznej, jasnej i spójnej jego kwalifikacji. Rzeczywistości do racjonalnych zasad jednak sprowadzić się nie daje.

Świadomość naznaczenia egzystencji absurdem może skutkować decyzją o ucieczce w śmierć samobójczą. „Jest tylko jeden problem filozoficzny praw-

---

<sup>10</sup> Albert Camus: *Mit Syzyfa i inne eseje*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA 1999, s. 94.

<sup>11</sup> Tamże, s. 79.

<sup>12</sup> Tamże, s. 72.

dziwie poważny: samobójstwo. Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii” – tak brzmi najczęściej bodaj cytowana myśl Alberta Camusa<sup>13</sup>. Wobec faktu, że wiele osób w jakimś momencie dochodzi do przekonania, że życie takiego trudu jednak warte nie jest, i decyduje się na czyn definitywny, najistotniejszym i najpilniejszym – zdaniem Camusa – staje się pytanie o sens życia. Śmierć dobrowolna pod wpływem głębokiego nawet odczucia bezsensu istnienia nie jest jednak – jak przekonywał – skutecznym rozwiązaniem. Nawet więcej, nie jest żadnym rozwiązaniem. Człowiek absurdalny winien mierzyć się ze światem, bowiem świadomość wszechobecnego absurdu nie powinna i nie może stanowić usprawiedliwienia ani dla ucieczki, ani nawet bezczynności. Jednostka odrzucając nadzieję, podejmuje walkę, zgadzając się na życie w takim świecie, z niego – paradoksalnie – czerpiąc siły, i przekonując siebie samą, że można istnieć bez pocieszenia oraz wbrew wszystkiemu tworzyć swój los.

Trwanie w absurdzie nie musi być i też nie jest jednoznaczne z pogodzeniem się z losem, z rezygnacją. Przeciwnie, istnieniu towarzyszy niezgoda na taką właśnie formę egzystencji. Brak przyzwolenia oznacza natomiast bunt, a ten nadaje egzystencji wartości, przywraca jej należną wielkość. Bunt rodzi czyny i poprzez owe czyny się wyraża, a one z kolei przyjmują funkcję narzędzia walki z bezsensiem świata. Camus w *Człowieku zbuntowanym* pisał: „Bunt rodzi się w obliczu niedorzeczności, wobec losu niesprawiedliwego i niepojętego. Ale jego ślepy poryw domaga się porządku wśród chaosu i jedności w samym sercu tego, co ulotne i uciekające. Bunt krzyczy, żąda, chce, by zgorszenie ustało i żeby przyszło wreszcie to, co dotąd wciąż było pisane na wodzie. Szuka przemiany”<sup>14</sup>.

Bunt przeciwko światu absurdalnemu, z założenia jest również buntem przeciwko śmierci. Samobójstwo należy traktować jako wyraz skrajnej akceptacji swojego losu, poprzez rezygnację z jakichkolwiek działań mogących go odmienić. Tymczasem człowiek winien przyjąć postawę niezgody na to co jest mu dane, samodzielnie wyznaczając kierunki swojego życia. Przy tym życia właśnie, a nie śmierci.

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 59.

<sup>14</sup> Albert Camus: *Człowiek zbuntowany*. Przeł. Joanna Guze. Kraków: Oficyna Literacka Res Publica 1991, s. 13.

Odmówienie życiu sensu nie implikuje decyzji o rezygnacji z niego. Mito logiczny Syzyf ze słynnego eseju Camusa świadomy jest całkowitej absurdalności swoich działań. Jednak wtacza swój głaz na szczyt, nie poddaje się, nie rezygnuje, nie myśli o ucieczce w śmierć. Sprzeciw wobec własnego losu nie jest równoznaczny z wyborem samouniżenia.

Pochylmy się na chwilę nad przywołanym *Mitem Syzyfa*. Za nienawiść do śmierci, uwielbienie dla życia – wody, słońca, morza, nagranych słonecznymi promieniami kamieni – Syzyf zapłacił okrutną karę. Zuchwałe nieposłuszeństwo wobec wyroku bogów zakończyło się tym, że Syzyf, pochwycony przez Merkurego i siłą zaciągnięty do piekieł, został skazany na niewypowiedzianą mękę. Odtąd miał wtaczać w górę po stoku ogromny kamień, aby u kresu ogromnego wysiłku, gdy cel prawie zostawał osiągnięty, ujrzeć jak głaz spada na dół, skąd znów trzeba go wydzwignąć na szczyt. Całe jego istnienie miało być w ten sposób skupione na wysiłku, którego nic zakończyć nie jest w mocy, na udręce, której kresu nie dane mu będzie zaznać. Syzyfowi obca jest nadzieja, zdaje sobie sprawę z przeznaczonego mu wiecznego cierpienia. I owa głęboka, pełna świadomość swojej przyszłości nadaje mu cechy bohatera tragicznego, ale jednocześnie wynosi ponad swój los, czyni twardszym, niż ten głaz, który dany jest mu dźwigać. „Bezsilny i zbuntowany Syzyf, proletariusz bogów, zna własny los w całej pełni: o nim myśli, kiedy schodzi. Jasność widzenia, która powinna mu być udręką, to jednocześnie jego zwycięstwo. Nie ma takiego losu, którego nie przewycięży pogarda”<sup>15</sup> – czytamy w eseju Camusa.

Każda najgorsza prawda traci swoją moc rażenia, gdy zostanie rozpoznana. Każdą tragedię można w jakimś stopniu oswoić, ujarzmić, choćby poprzez odnalezienie w określonej sytuacji właściwego miejsca dla siebie, przyjęcie postawy pogardliwego dystansu. Formuła zwycięstwa absurdu w uproszczeniu sprowadza się do zupełnie nieskomplikowanej myśli, że w największej nawet tragedii człowiek może się odnaleźć. Przyjmując określony stan rzeczy jako narzucony z góry, jednostka traktuje go jako punkt wyjścia do działań, które zależą już tylko od niej. Okoliczności egzystencji są stałe i określone, ona sama jednak jest już sprawą człowieka i może być poddana ludzkiej nawigacji. Jednostka przestaje być ograniczona wizją swojego bezdennego, okrutnego nieszczęścia, zaczyna dostrzegać nici łączące ją

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 148.

ze światem. Uświadamia sobie, że wszystkie rozwiązania nie zostały jeszcze wyczerpane. „Bóg, który znalazł się w tym świecie razem z niezadowolaniem i upodobaniem do niepotrzebnych cierpień, zostaje wygnany. Los staje się sprawą ludzką i określaną przez ludzi. Stąd płynie milcząca radość Syzyfa. Los jest jego własnością, kamień jego kamieniem. Podobnie człowiek absurdalny: gdy zgłębi swoją udrekę, zamilkną bogowie. [...] Nie ma słońca bez cienia i nie można nie znać nocy. [...] jeśli istnieje los, nie został dany z wysokości, dane jest tylko rozwiązanie nieuchronne; człowiek absurdalny stwierdza, że jest ono nieuchronne i godne pogardy. Wszystko inne do niego należy. Powraca do życia.”<sup>16</sup> *Mit Syzyfa* zamykają następujące słowa: ”Każda z cząsteczek kamienia, każdy poblask minerału w tej górze pełnej nocy same w sobie tworzą świat. Aby wypełnić ludzkie serce, wystarczy walka prowadząca ku szczytom. Trzeba wyobrażać sobie Syzyfa szczęśliwym”<sup>17</sup>.

I w tym tkwi istota zwycięstwa absurdalnego. Samobójstwo byłoby pełnym triumfem absurdu nad przejawami racjonalności. Camusowski rozumowanie absurdalne zakłada trwanie w nieustającej konfrontacji: rozpaczliwych pytań człowieka i braku odpowiedzi ze strony świata. Życie przybiera charakter dobra koniecznego. Śmierć samobójcza znaczyłaby kres owej konfrontacji, a życie może być odbierane jako absurdalne, dopóty dopóki jako takie postrzega je żyjąca świadomość<sup>18</sup>. Jedynym słusznym wyborem jest więc wybór życia, życia w postawie buntownika wobec narastającego, wszechobecnego absurdu.

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 148-149.

<sup>17</sup> Tamże, s. 149.

<sup>18</sup> Zob.: Albert Camus: *Człowiek zbuntowany...*, s. 9-10.



**ROZDZIAŁ V**  
**SAMOBÓJSTWO**  
**JAKO GENERATOR WOLI ŻYCIA**

Trudny temat samouniżenia podejmował również kontrowersyjny, piszący po francusku filozof rumuńskiego pochodzenia, Emile Cioran<sup>1</sup>. W swoich rozważaniach gest definitywny sytuował w przestrzeni wyznaczonej przez aktywność swoistych sił, czy może raczej – czynników egzystencjalnych, wyznaczających sposób istnienia człowieka w świecie. Sprowadzają się one przede wszystkim do trzech pojęć: bezsenność, nuda oraz pustka. Nieodłącznie bytom tym towarzyszą pytania o sens życia oraz o istotę, czy precyzyjniej – rację bytu jednostki, w próbie swojego rozstrzygnięcia zmierzające ku negacji egzystencji oraz uznaniu „fatalizmu” człowieka.

## BEZSENNOŚĆ, NUDA, PUSTKA

Bezsenność – deklarował Cioran – jest „[...] największym doświadczeniem, jakie może być człowiekowi dane w życiu. Najstraszliwszym; obok niego wszystkie inne są niczym”<sup>2</sup>. To doświadczenie bolesne, często sytuujące się na granicy katastrofy. Ludzkie życie jest możliwe tylko w wyniku *nieciągłości*, którą wyznacza sen. Jego brak skutkuje *ciągłością*, zaburzającą jakikolwiek egzystencjalny progres. W bezsenności człowiek pozostaje sam z Nicością, która ze świata pojęć gwałtownie wkracza w namacalną, wyczuwalną zmysłami, wyostrzoną przestrzeń żywych bytów. Czas wtedy przybiera krańcowo inny wymiar, przy tym – jak twierdzi Cioran – nie postępuje, tylko upływa powoli, wręcz wlecze się. Na tym czasie, płynącym w nieokreślonym kierunku, bezsenność ogniskuje całą energię ludzkiego umysłu. Czas w bezsenności staje się bezlitosnym wrogiem. Wykluczając człowieka z fizycznej aktywności, jednocześnie generuje pełną aktywność intelektualno-emocjonalną i nade wszystko ekspresyjność wyobraźni. Jednocześnie, ponieważ bezsenność buduje odczucie bezwzględnej samotności we wszechświecie, tym samym nakierowuje strumień świadomości człowieka na niego samego. Rodzi

---

<sup>1</sup> Emile Cioran – żył w latach 1911-1995.

<sup>2</sup> *Rozmowy z Cioranem*. Przekł. Ireneusz Kania. Warszawa: Wydawnictwo KR 1999, s. 74.

chęć pełnego zrozumienia siebie jako pojedynczego indywiduum oraz siebie jako jednostki w świecie, wyostrza kontury rzeczywistości, jest „[...] poniekąd obrazem, może karykaturą przebudzenia świadomości [...]”<sup>3</sup>. Ona zaś jest przekleństwem człowieka, jego tragedią. Świadomości, czy szerzej – poznaniu, zawsze towarzyszy cierpienie. Wszelka świadomość jest świadomością cierpienia<sup>4</sup>. Większość samobójstw – przekonywał Cioran – ma swoje źródło w bezsenności, gdy kontury świata zaostrzają się, a człowiek zaczyna rozumieć: „Cierpiący na bezsenność popełnia samobójstwo, ten zaś kto nie wie, co to bezsenność, nie zabija się. Chyba że to jakiś łotr, złodziej czy zbrodniarz, który chce skończyć ze wszystkim. Na ogół jednak nie. Prawie wszystkie samobójstwa bez przyczyny spowodowane są bezsennością”<sup>5</sup>.

Człowiek nierzadko doświadczany jest przez nudę – jak to określał Cioran – natury fundamentalnej. To stan, który nie może być pokonany rozrywkami, przyjemnościami, czy nawet intensywną pracą. Nie jest to odczucie dotyczące chwilowego dyskomfortu, wynikającego z niemożności aktywnego odnalezienia się w jakimś *tu i teraz*. Nuda – w interpretacji filozofa – to określony, nacechowany głęboko pejoratywnie stan ducha, bolesne odczucie wszechogarniającej pustki w sobie i wokół siebie. Człowiek ogarnięty nudą postrzega świat jako byt pozbawiony treści. Nic wówczas się nie liczy, nie posiada znaczenia, nie jest Wartością. Żaden element otaczającej rzeczywistości nie jest w stanie skupić na sobie uwagi, zainteresować, nic nie cieszy, ani nie zadowala. Nie można wesprzeć się na autorytetach, ukierunkować na cele, czy poświęcić ideom, ponieważ żaden z tych czynników, w subiektywnym, jednostkowym oglądzie świata, po prostu nie istnieje. Cioran dotkliwie doświadczenie nudy opisywał następująco: „Cały wszechświat rażony jest nicością. [...] Nuda to zawrót głowy, ale spokojny, monotony; to objawienie powszechnej nieważności, to pewność granicząca wręcz z osłupieniem bądź najwyższym jasnowidzeniem, że nie można, nie powinno się nic robić na tym świecie ani na innym, że nie ma na świecie nic, co mogłoby nam odpowiadać bądź nas zadowolić”<sup>6</sup>. Nuda jest to stan, w którym czas nie upływa, odrywa się jakby od istnienia, i staje się wobec niego zewnętrzny. Człowiek dotąd włączony w czas, w swoim trwaniu zostaje

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 75.

<sup>4</sup> Zob.: tamże, s. 77.

<sup>5</sup> Tamże, s. 73.

<sup>6</sup> Tamże, s. 23.

zawieszony w czasowej próżni<sup>7</sup>. Doznaje wszechogarniającej i wszechobecnej pustki, która jest – w przekonaniu Ciorana – doświadczeniem *sui generis* metafizycznym. Przy tym działa jak otchłań, która z jednej strony wywołuje trwogę, z drugiej zaś przyciąga. A gdy człowiek znajdzie się w granicach jej aktywności, jego wola przestaje mieć znaczenie, pustka go wciąga, pochłania.

## ISTOTA PRZEKŁĘTA POŚRÓD FANTOMÓW SENSU

Ciorana pasjonowało istnienie, jednak jego myśli koncentrowały się na negatywnej stronie życia. Egzystencja – zdaniem Ciorana – żadnego sensu nie posiada. Co więcej, zdaniem filozofa, sens jako taki, w ogóle nie istnieje. Ludzie jednak nie potrafią funkcjonować w przestrzeni, której składowe nie posiadają z góry nadanych, w miarę precyzyjnie określonych sensów. Istnienie i pojmowanie istoty przedmiotów, zjawisk, czy działań pojmowane jest jako najwyższa konieczność, kluczowy czynnik warunkujący prawdziwe, pełne życie. Człowiek potrafi obcować tylko z takimi bytami, które uzasadniają jego trwanie w świecie, potwierdzają słuszność i zasadność egzystencji. W konsekwencji sam więc rzeczom nadaje znaczenia. Działając, ludzie wierzą w to, co robią, a ta wiara nie jest niczym innym, jak – by użyć słów Ciorana – „rzutowaniem”, „projektowaniem” sensów<sup>8</sup>. W efekcie żyją w świecie życzeniowym, pośród fantomów sensu. Podobnie – w spojrzeniu filozofa – rzecz ma się z historią. Nie posiada ona sensu, ma tylko swój bieg, rozwój. A jeśli już mówić o jakimś sensie, to tylko ironicznym. Przy tym historia toczy się, rozwija wyłącznie dzięki temu, że ludzie rzutują w nią sens.

Człowiek – w ujęciu Ciorana – jest istotą przekłętą. Wszystkie jego działania kończą się katastrofą. Urodził się jako genialne zwierzę, które wystąpiło przeciwko swojemu przeznaczeniu. Wyszedł poza swoje egzystencjalne ramy i funkcjonuje niejako wbrew naturze. Jest poniekąd aberracją, herezją natury<sup>9</sup>. Człowieka zniszczy jego własny geniusz, podąży bowiem drogą, która musi doprowadzić go do ruiny. Cioran ujął rzecz wprost: „Człowiek [...] ma koleje losu takie jak facet, który rzuca się w jakąś fantastyczną awanturę, ale musi ponieść jej konsekwencje. Bo ta awantura jest czymś zbyt wyjątkowym, by mogła dobrze się skończyć”<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Por.: tamże, s. 58-59.

<sup>8</sup> Tamże, s. 56.

<sup>9</sup> Zob.: tamże, s. 205.

<sup>10</sup> Tamże, s. 49.

U podstaw kłęski człowieka leży jego wybujała ambicja, stanowiąc rodzaj mentalnej choroby. Ludzie – podkreślał Cioran – pojawili się na skutek „eksplozji megalomanii”. Cechuje ich niezwykle pęd do przekraczania „człowieczych granic”<sup>11</sup>. Genialność człowieka jest zarazem jego złem, nieszczęściem i wyrokiem skazującym na upadek. Logika ludzkiej egzystencji zakłada istnienie nieodpartego imperatywu, który każe człowiekowi forsować wszystkie granice jego możliwości. Ludzie są zachłanni, od życia chcą coraz więcej, zatracają się w celach, planach, dążeniach. Człowiek wstąpił na drogę, z której nie sposób zawrócić, i która zmierza tylko w jedną stronę – ku przepaści. Uwikłał się w potężny, katastrofalny proces. Jest nikim, a zapragnął być wszystkim. Fabrykuje iluzje, utopijne przekonania o własnej wyższości. Za to przychodzi mu zapłacić wysoką cenę, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i w sensie historycznym oraz metafizycznym. „Ludzka przygoda nie może trwać w nieskończoność”<sup>12</sup> – wyrokował Cioran, a przy innej okazji myśl dopełnił: „Człowiek istnieje naprawdę tylko wówczas, gdy nic nie robi. Z chwilą, gdy zaczyna działać, przygotowuje się do działania, staje się stworzeniem żalonym”<sup>13</sup>. Wyjściem z takiej sytuacji pozostaje tylko rozwiązanie stoickie – odejść ze świata z godnością. Filozof deklarował zresztą swoją aprobatę dla postawy stoików wobec życia, szczególnym podziwem darząc Marka Aureliusza<sup>14</sup>.

## SAMOBÓJSTWO JAKO DECYZJA

Tym samym doszliśmy do istoty stanowiska Ciorana wobec zagadnienia czynu definitywnego. Samobójstwa nie postrzega on jako aktu nacechowanego pejoratywnie. Przeciwnie, jest to dla niego idea głęboko pozytywna. Myśl o możliwości zadania sobie śmierci w dowolnym czasie – w jego przekonaniu – pełni rolę pewnego rodzaju generatora woli życia. Pozwala człowiekowi wierzyć, że samodzielnie kieruje własnym losem, jest jednostką niezależną, niepodległą, posiadającą wolną wolę. Uspokaja go to i wzmacnia. Świadomość ta pozwala mu łatwiej znosić życie i jego niedogodności.

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 85.

<sup>12</sup> Tamże, s. 92.

<sup>13</sup> Tamże, s. 208.

<sup>14</sup> Zob.: tamże, s. 208.

Nawiązując po trosze do myślicieli antyku, ale przede wszystkim do Kierkegaarda i – będącej kontynuacją idei duńskiego filozofa – dwudziestowiecznej myśli egzystencjalnej, Emil Cioran powiedział: „W samobójstwie piękne jest to, że jest ono decyzją. W gruncie rzeczy bardzo nam pochlebia fakt, że możemy sami siebie wyeliminować. [...] Myśl o samobójstwie pomaga żyć [...] życie da się znośić jedynie dzięki świadomości, że możemy je porzucić, kiedykolwiek zechcemy. Jest ono na naszej łasce. Ta myśl nie tylko nie odbiera ochoty do życia ani wtrąca w przygnębienie, lecz przeciwnie – przyprawia o upojenie. W gruncie rzeczy jesteśmy wrzuceni w ten świat i nie bardzo wiemy dlaczego. Nie ma żadnego powodu, byśmy tu byli. Ale myśl, że możemy zatryumfować nad życiem, że trzymamy w rękach nasze życie i możemy opuścić ten spektakl kiedy nam się podoba – ta myśl wprawia nas w uniesienie”<sup>15</sup>. W innym natomiast miejscu czytamy: „, Możesz się zabić, kiedy zechcesz. Ale nie trzeba się spieszyć. Życie jest widowiskiem pozbawionym sensu, lecz kontynuuj je, jak długo zechcesz. Nie ma tu granic. Tym, co czyni życie znośnym, jest myśl, że można z niego wyjść. Możliwość skończenia z nim, kiedy się chce, to jedyny sposób, aby jakoś je znośić. Byle kretyn może się od niego uwolnić”<sup>16</sup>. Poprzez głoszenie – nazwijmy to – użyteczności aktów suicydalnych, Cioran podjął – niesłychanie trudną w naszym, obwarowanym rygorami etycznej poprawności współczesnym świecie – próbę rehabilitacji stoickiej idei gestu definitywnego. Samobójstwo winno być traktowane jako największy przywilej człowieka. Dzięki niemu można znieść bardzo wiele, albo nawet wszystko. Wystarczy tylko świadomość, że w dowolnym momencie możemy przerwać nasze istnienie. Nie jest to wzywanie do samobójstwa. To tylko sugestia, iż każdy powinien poczuć się panem swojego losu. Człowiek ma problemy, przeżywa tragedię, czuje, że nie jest w stanie sprostać wyzwaniom życia, załamuje się, ale wciąż podejmuje próby wyjścia z sytuacji – jedną, potem następną, po niej kolejną, w jego przekonaniu być może ostatnią. Stara się zwalczyć trudności, intensywnie szuka sposobów pokonania problemów. Szuka i wciąż żyje – nic przecież nie traci. Dobrze wie, że jeśli nie podoła, zawsze, w dowolnym momencie może wszystko przerwać. Jest przecież panem siebie, do niego należy decyzja o swoim życiu i swojej śmierci. I najczęściej wówczas zdarza się, że rozwiązanie definitywne okazuje się już nie być koniecznym.

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 79-80.

<sup>16</sup> Tamże, s. 172.

## PROCES TWORZENIA JAKO ALTERNATYWA DLA SAMOBÓJSTWA

Cioran podjął również temat miejsca jakie wobec aktu samobójstwa zajmuje szeroko rozumiany proces tworzenia. Filozof dołączył tu do zwolenników przekonania, że proces ten jest dla twórcy ożywczy, zbawienny, oczyszczający. Osłabiając wewnętrzną presję pejoratywnych uczuć i doznań, stanowi wyzwolenie ze stanu, który z czasem staje się nie do zniesienia. Wszystkie wewnętrzne napięcia znajdując ujście, eksplodują. A każdy rodzaj ekspresji, w tym ekspresja twórcza, to najskuteczniejszy sposób wyzwalający tę eksplozję. Tworzenie może więc pełnić funkcję terapeutyczną. To alternatywa dla samobójstwa. Tworząc, zrzucą się z siebie brzemię, balast – pozostaje ulga, wyzwolenie, poczucie wolności. Wszystkie obsesje, przelane na papier, czy płótno, tracą swoją moc niszczenia. „Jestem absolutnie przekonany – konkludował Cioran – że gdybym nie pisał, popełniłbym samobójstwo.”<sup>17</sup> W innym miejscu natomiast deklarował: „Wszystkie moje książki to odwleczone samobójstwa”<sup>18</sup> i dalej tę złożoną deklarację w pewnym sensie potwierdzał: „[...] bez myśli o samobójstwie z pewnością bym się zabił”<sup>19</sup>.

W tym miejscu przywołać można koncepcję Lwa Wygotskiego – rosyjskiego psychologa i pedagoga<sup>20</sup>. Twierdzi on, że u źródeł każdej twórczości, podobnie jak i u podstaw snu oraz fantazji, lokalizują się niezaspokojone pragnienia, a dzieło sztuki dla twórcy staje się bezpośrednim środkiem swoistego skonkretyzowania i przez to zrekompensowania pragnień, nie urzeczywistniających się w życiu realnym. Wygotski w swojej „dyskusji” podejmuje temat rozwiniętej przez psychoanalizę teorii afektów, gdzie dzieło literackie jest wyobrażeniowym ekwiwalentem zarówno afektów świadomych, jak

<sup>17</sup> Tamże, s. 41.

<sup>18</sup> Tamże, s. 143.

<sup>19</sup> Tamże, s. 143.

<sup>20</sup> Lew Wygotski (1896-1934) uznany jest za twórcę kulturowo-historycznej teorii rozwoju psychiki, która do czasów obecnych inspirowała psychologów na całym świecie. Prace Wygotskiego w stalinowskiej sowieckiej Rosji były zakazane, a jego teorię określano jako „burżuazyjną pseudonaukę”. Najważniejsze dzieła uczonego, takie jak *Psychologia Pedagogiczna* (1926), czy *Myśl i Język* (1932) musiały czekać na przetłumaczenie i publikację aż do drugiej połowy XX wieku. Wtedy też ogólnościatowe zainteresowanie Lwem Wygotskim na nowo zaczęło się rozwijać.

i całego zasobu skojarzeniowych powiązań z zespołami afektów podświadomych, często o wiele bardziej intensywnych i sprzecznie nacechowanych<sup>21</sup>. Zwolennicy psychoanalizy, idąc dalej tym tokiem rozumowania, artystę zestawiali z neurotykiem, który pozwala swoim skłonnościom i instyngtom wyzwolić się i zaistnieć w stworzonych przez fantazję obrazach, bądź też paranoikiem, skłonny do uzewnętrzniania swojego „ja”, lub histerykiem, próbującym przyswoić sobie cudze uczucia i przeżycia. Niezależnie jednak od „etykietki”, jaką twórca jest obdarzony, w procesie twórczym – poprzez mechanizm przenoszenia lub zastępowania, łącząc dawne afekty z nowymi wyobrażeniami – ujawnia on podświadome popędy<sup>22</sup>. Wygotski przytaczał słynne wyznanie Mikołaja Gogola, w którym pisarz stwierdza, że przed własnymi wadami i złymi namiętnościami chronił się, przenosząc je na bohaterów pisanych utworów. U Wygotskiego czytamy również o przekonaniu (zupełnie poważnym) niektórych psychoanalityków, że Wiliam Szekspir oraz Fiodor Dostojewski nie zostali mordercami tylko dlatego, że uwolnili się od zbrodniczych skłonności, obdarzając nimi kreowane przez siebie postaci<sup>23</sup>.

Cioran deklarował podobnie: „Pisałem o samobójstwie, ale za każdym razem wyjaśniałem: pisać o samobójstwie to pokonać samobójstwo. To bardzo ważne”<sup>24</sup>. Proces twórczy dla artysty jest więc dla obu myślicieli czymś na kształt terapii, różnica polega tylko na rozłożeniu akcentów. Podczas gdy u rosyjskiego uczonego istota zbawczej roli twórczości polega na przenoszeniu wewnętrznych napięć i złych emocji twórcy na ich wyobrażeniowe ekwiwalenty, Cioran skupia się tylko na samym fakcie, jak powiada: *wyrzucenia, wyplucia* wszystkich złych namiętności na zewnątrz<sup>25</sup>. Przy tym proces tworzenia, będąc terapią dla twórcy, jednocześnie pełni rolę swoistego przebudzenia odbiorcy.

---

<sup>21</sup> L. Wygotski: *Psychologia sztuki*. Przekł. M. Zagórska. Kraków 1980, s. 129.

<sup>22</sup> Tamże, s. 130.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> *Rozmowy z Cioranem...*, s. 40.

<sup>25</sup> Tamże, s. 41.



ROZDZIAŁ VI  
FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA  
WOBEC SAMOBÓJSTWA

W doktrynie i świadomości moralnej chrześcijaństwa zadanie sobie śmierci jest grzechem, wykroczeniem przeciwko normom religii. Przy tym zakaz samobójstwa nie jest poparty – układającą się w system logiczny – argumentacją. Ma on charakter odgórnej sankcji bazującej na autorytecie Boga. Ów zakaz każdy „szeregowy” katolik otrzymuje jako gotowe zalecenie, zazwyczaj nie obudowane żadną refleksją, choć przecież nie stronili od niej teologowie.

## PEJORATYWNA SEMANTYZACJA DOBROWOLNEJ ŚMIERCI

Wspominany już tutaj św. Augustyn pierwszy potępił samobójstwo jako przejaw nieposłuszeństwa wobec Boga, który dał człowiekowi życie bez prawa rozporządzania nim w sposób dowolny<sup>1</sup>. Od średniowiecza, posługując się aparatem kościelnego prawa kanonicznego, a później karnego, walczone z aktami suicydalnymi. Obok, opisanych już wyżej, sankcji religijno-prawnych kluczową stała się skierowana przeciwko samobójcom polityka symboliczna, której istota – zdaniem Stefana Chwina – tkwi w wielowiekowym zakorzenianiu w świadomości jednostek czarnych anty-obrazów samobójstwa<sup>2</sup>. Uaktywniając wyobraźnię swoich odbiorców, wykazują one wielką moc sprawczą, niezwykle zdolność i siłę perswazji, potęgowaną potencjałem symboli religijnych. Efektem takiego działania jest stworzenie przeświadczenia, że społecznym restrykcjom, wymierzonym w osoby dokonujące aktu suicydalnego, towarzyszą kary pośmiertne. Poprzez anty-obrazy formowane są określone, zawsze negatywne postawy moralne wobec śmierci dobrowolnej. Budowany jest mechanizm reagowania na akt samobójczy w sposób pejoratywny, jak na najcięższą zbrodnię. Jednocześnie reakcja ta nie jest efektem procesu logicznego rozumowania, lecz stanowi postawę, która wyzwała się samoistnie, czerpiąc z potencjału doświad-

<sup>1</sup> Czyt. więcej: Tadeusz Ślipko: *Etyczny problem samobójstwa*. Kraków: Petrus 2008, s. 50-53.

<sup>2</sup> Zob.: Stefan Chwin: *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*. Gdańsk: Wydawnictwo Tytuł 2010, s. 55.

czenia kulturowego, czy utrwalonych norm szeroko rozumianej wspólnoty, w której jednostka funkcjonuje. Takie restrykcyjne fantazmaty ugruntowywane są również w procesie wychowania. W niektórych kulturach, wspólnotach, czy środowiskach wpaja się dzieciom przekonanie o istnieniu społecznych sankcji, dotyczących samobójstwa, między innymi takich jak: wstyd, upokorzenie, wina wobec otoczenia, zdrada, tchórzostwo, a nawet indywidualna klęska.

Pejoratywna semantyzacja dobrowolnej śmierci, jako karygodnej zbrodni, czynu wymierzonego w świętość życia, który nie dość, że narusza prawo, ale i fundamentalne zobowiązania człowieka wobec otaczającego świata, a przede wszystkim wobec wspólnoty, posiada charakter uniwersalny, występujący – choć z różnym natężeniem – we wszystkich kulturach<sup>3</sup>. Na przykład Judasz-samobójca w kulturze europejskiej jawi się jako kultowa *czarna ikona*. Każdy, kto w jakikolwiek sposób zetknął się z czynem definitywnym, wchodził w pewnym sensie – świadomie, bądź nie – w dialog z powszechnie funkcjonującymi obrazami Judasza<sup>4</sup>.

O nieprzecenionym znaczeniu – nazwijmy to – rygorów kulturowych świadczy na przykład fakt przytoczony w książce Christiana Chabanisa. Mówi on o tym, że chrześcijanie japońscy z trudem wyjaśniają sobie kanonizowanie Piotra i potępienie Judasza, skoro to Iskariota właśnie popełnił samobójstwo. Obaj apostołowie zdradzili Jezusa, ale tylko jeden z nich zadał sobie śmierć, która zgodnie z obyczajem japońskim zmywa hańbę<sup>5</sup>. Nie Judasz zatem – idąc tokiem takiego rozumowania – powinien być napiętnowany, tylko Piotr, który w pełni świadomie wyrzekł się nauczyciela.

Mimo obecnego w myśli katolickiej pejoratywnego nacechowania aktu suicydalnego, w Piśmie Świętym pojawiają się przykłady śmierci samobójczych. Samson własnymi rękami zburzył świątynię Filistynów, która runęła na zebrany w niej lud oraz jego władców. Sam zginął w ruinach, ale wraz ze sobą pogrzebał więcej wrogów, niż udało mu się zabić w ciągu całego swojego walecznego życia. W rezultacie śmierci samobójczej odszedł ze świata również pierwszy król izraelski Saul, który ciężko ranny przebił się własnym mieczem, aby nie zginąć z rąk wrogów. W ślady swojego

---

<sup>3</sup> Zob.: tamże, s. 53.

<sup>4</sup> Zob.: tamże, s. 55-56.

<sup>5</sup> Zob.: Christian Chabanis: *Śmierć, kres czy początek?* Przekł. Anna Danuta Tauszyńska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1987, s.164.

pana poszedł jego giermek. A oto kolejny przykład: samobójcą był Zimri, dowódca rydwanów wojskowych władcy królestwa izraelskiego – Eli. Zimri targnął się na życie monarchy, usunął wszystkich jego krewnych i sam obwołał królem. Panował jednak nadzwyczaj krótko, bo zaledwie 7 dni, bowiem inny pretendent do tronu, generał Omri, niezwłocznie rozpoczął skuteczne oblężenie stolicy królestwa – Tirsy. Zimra, świadom przegranej, podpalił swój pałac, sam zaś wybrał śmierć rzucając się w płomień. Listę biblijnych samobójców zasilili także Achitofel, doradca izraelskiego króla Dawida, który zdradził swojego władcę przyłączając się do sprzysiężenia Absaloma – Dawidowego syna, gdy ten wystąpił przeciwko ojcu. Achitofel szybko jednak uświadomił sobie nieuchronność klęski swojego nowego sojusznika, wrócił więc do rodzinnego Gilo, wydał ostatnie rozporządzenia dotyczące domu i powiesił się. I ostatni przykład, który również – wydaje się – można zaliczyć do kategorii śmierci dobrowolnej. Król filistyński Abimelech, stojąc na czele wojska oblegał miasto Thebez. Gdy zostało zdobyte, okazało się, że wszyscy jego mieszkańcy schronili się na dachu potężnej baszty. Abimelech zbliżył się do jej wrót, aby dokonać podpalenia, i wtedy jakaś kobieta zrzuciła młyński kamień, roztrzaskując mu czaszkę. Żyjącemu jeszcze Abimelechowi godność nie pozwalała pogodzić się z myślą, że mówić będą, iż zabiła go niewiasta. Ponieważ więc sam nie miał mocy, aby dokonać samobójstwa, przywołał giermka i rozkazał mu dobić się.

Bezsporne cechy samobójstwa nosi również ukrzyżowanie Chrystusa. Jan Marx określa je jako dobrze znane ze starożytności (również współczesnej Jezusowi) samobójstwo altruistyczne z odcieniem ofiarniczym<sup>6</sup>. Chrystus nie skorzystał z możliwości uniknięcia kaźni, co było dla niego – jako syna bożego – względnie łatwe. Wspomniany Marx, zachowując oczywiście ostrożność i proporcje, doszukuje się nawet pewnych analogii między Chrystusem a Sokratesem, albowiem obaj odrzucili możliwość ucieczki od kaźni, ucieczki, która z pewnością uwieńczona zostałaby powodzeniem<sup>7</sup>. Postrzeganie kaźni Chrystusa jako śmierci dobrowolnej ma długą historię. Już nazywany często jednym z Ojców Kościoła, Tertulian – nawrócony na chrześcijaństwo w dorosłym wieku, teolog, urodzony w Kartaginie, gdzie też był retorem – uznał

<sup>6</sup> Jan Marx: *Idea samobójstwa w filozofii od antyku do współczesności*. Warszawa: Alfa 2003, s. 330-331.

<sup>7</sup> Tamże, s. 331.

śmierć Jezusa za samobójstwo. Jego zdaniem, Chrystus nie mógł bowiem jako Syn Boży zdany być na łaskę swojego ciała<sup>8</sup>.

Jezus uczynił to, co było mu przeznaczone, musiał zostać ukrzyżowany – taka była boska wizja zbawienia ludzkości, taki był najwyższy sens pobytu Syna Bożego na ziemi. Jak powiada bowiem Cioran: „Gdyby Chrystus nie umarł na krzyżu, chrześcijaństwo nie odniosłoby triumfu. Ludzie mają wątpliwości właściwie wobec wszystkiego, tylko wobec śmierci – nie. Otóż śmierć Jezusa dała im pewność ostateczną, wlała w nich najwyższą ufność w prawdziwość zasad chrześcijańskich<sup>9</sup>”. Chrystus dopiero w śmierci i poprzez śmierć osiągnął doskonałość swojej instrumentalności, wstąpił w ontologiczny związek ze światem jako całością. Jego duch został wtopiony w źródłową podstawę jedności wszechświata. Cały kosmos stał się tedy przestrzenią boskiego działania. Jednocześnie substancjalna jedność duszy ludzkiej z materialnym bytem uległa ontologicznej przemianie, istota ludzka stała się transcendentnie przynależna do Świata. Każdy człowiek zatem od tego momentu mógł i może dostąpić duchowego kontaktu z Chrystusem<sup>10</sup>.

## SAMOBÓJSTWO Z PUNKTU WIDZENIA ETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Zagadnienie czynu suicydalnego nie jest obce i polskim współczesnym myślicielom nurtu chrześcijańskiego, by wymienić Józefa Tischnera<sup>11</sup> oraz Tadeusza Ślipkę<sup>12</sup>. Zwłaszcza przemyślenia Ślipki – niewątpliwego autorytetu w dziedzinie etyki – aspirują do pełnego, całościowego spojrzenia na zagadnienie śmierci dobrowolnej pod kątem etyki chrześcijańskiej.

Za punkt wyjścia i podstawę rozważań zostały przez niego przyjęte dwie obecne na polu etyki orientacje, wytyczające przeciwstawne kierunki myślenia o akcie definitywnym: relatywistyczna oraz obiektywistyczna, przede wszystkim reprezentowana przez przedstawicieli etyki tomistycznej.

---

<sup>8</sup> Al. Alvarez: *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*. Przekł. Łukasz Sommer. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 1997, s. 53.

<sup>9</sup> E. Cioran cyt. za: Jan Marx: *Idea samobójstwa w filozofii...*, s. 278.

<sup>10</sup> O chrystologicznych podstawach hipotezy końcowej decyzji przeczytać można więcej w: Ladislaus Boros: *Mysterium mortis*. Przekł. Bernard Białecki. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1977, s. 152-165.

<sup>11</sup> Józef Tischner – żył w latach 1931-2000.

<sup>12</sup> Tadeusz Ślipko – ur. w 1918.

Istotna z punktu widzenia etyki jest moralna kwalifikacja kategorii aktów samobójczych. Stanowisko etyki relatywistycznej sprowadza się do przekonania, iż samobójstwo jest co prawda złem, jednak istnieją sytuacje, gdy jednostka ma prawo, a bywa, że i obowiązek dokonać samounicestwienia. Oczywiście akt definitywny powinien znajdować uzasadnienie w ważkich przyczynach, nie istnieją jednak kryteria, które weryfikowałyby wagę motywów, „upoważniających” do pozbawienia się życia. Za instancję ostateczną przyjęło się uznawać własne sumienie człowieka – podmiotu samobójczego działania. U podstaw rozważań o dopuszczalności czynu definitywnego leży – w przekonaniu przedstawicieli etyki relatywistycznej – idea wolności. Przypomnijmy choćby – omawianych wyżej – stoików greckich i rzymskich, którzy samobójstwo postrzegali jako przyznanie człowiekowi prawa do dokonywania wyborów ostatecznych oraz jako afirmację swobody jednostki i jej niezależności.

Tradycyjna etyka tomistyczna natomiast swoje stanowisko wobec aktu definitywnego buduje na przeciwstawieniu samobójstwa bezpośredniego samobójstwu pośredniemu. Moralna ocena każdego ludzkiego działania wyrażana jest poprzez dwie kategorie – dobro i zło oraz nakaz i zakaz. Opisuując samobójstwo bezpośrednie, współcześni tomiści w zasadzie nie zbacząją z drogi wytyczonej przez św. Tomasza. Bezwarunkowo kwalifikują je jako akt zła i zakazują, deklarując jego absolutną niedopuszczalność. Natomiast samobójstwo pośrednie uznają za moralnie dopuszczalne, pod warunkiem spełnienia tzw. zasady podwójnego skutku, która powiada, że zainicjowane przez podmiot czynności samodestrukcyjne skutkują jednocześnie dobrem i złem, przy tym intencje podmiotu nastawione są na skutek pozytywny, czyli na osiągnięcie dobra<sup>13</sup>.

Uznając tradycyjną tomistyczną klasyfikację samobójstwa za niewystarczającą do sformułowania pełnej moralnej oceny aktu definitywnego, z uwzględnieniem całej subtelności i złożoności zagadnienia, Ślipko po dokonaniu analizy obiektywnej treści czynów suicydalnych, zaproponował częściową korektę obowiązujących pojęć. Zbudował on nową typologię, przy tym zmienioną w stosunku do tradycyjnej zdecydowanie bardziej pod względem treści, niż samej terminologii. Dodajmy od razu, że pod słowem treść należy rozumieć sposób wykładania racji i dochodzenia do wniosków końcowych, nie zaś ostateczne konkluzje, dotyczące istoty zagadnienia. Bowiem te Ślipko

<sup>13</sup> Zob.: Tadeusz Ślipko: *Etyczny problem samobójstwa*. Kraków: Petrus 2008, s. 121.

pozostawia w takim kształcie, jak zaistniały przed około półtora tysiąca lat temu, po raz pierwszy wypowiedziane przez św. Augustyna, a potem przez św. Tomasza i pokolenia późniejszych przedstawicieli etyki chrześcijańskiej.

Podstawą zaprezentowanej przez Ślipkę klasyfikacji stanowią dwie ogólne, strukturalne grupy czynności, składające się na pierwszy z trzech poziomów działań suicydalnych: *czynności z natury samobójcze* oraz *okazyjnie samobójcze*<sup>14</sup>.

W przypadku pierwszej wymienionej grupy, wszystkie zaangażowane tu i niezbędne dla osiągnięcia samobójczego skutku czynniki składowe, zostają wybrane, zestawione oraz uaktywnione samodzielnie przez zainteresowaną osobę, bez jakiegokolwiek udziału sił obcych. Ślipko formułuje następującą definicję czynności z natury swej samobójczej (odpowiadającej w ujęciu tradycyjnym – samobójstwu bezpośredniemu): „Jest to celowe powiązanie (skonstruowanie) określonych czynności i narzędzi, dokonane na zasadzie takiej prawidłowości, aby działanie zgodne z tą prawidłowością zmierzało bezpośrednio do spowodowania własnej śmierci osoby działającej”<sup>15</sup>.

Przytoczone sformułowanie opisuje tzw. czynności pozytywnie samobójcze, to znaczy takie, w ramach których jednostka świadomie i z premedytacją podejmuje określone działania, mające przynieść skuteczny rezultat, czyli zakończyć się jej śmiercią. Klasycznymi przykładami mogą tu być sytuacje, które powszechnie, to jest w potocznym rozumieniu, pojmowane są jako czyn suicydalny: powieszenie się, przyjęcie trucizny, przecięcie żył etc. Do czynności z natury samobójczych zalicza się jednak również akty definitywne, polegające nie tyle na wykonywaniu założonych działań skutkujących śmiercią, co na zaniechaniu podstawowych czynności niezbędnych dla utrzymania się przy życiu. Rolę niemal podręcznikowego przykładu pełni odmowa przyjmowania pokarmów. Absolutna głódówka, dokładnie tak, jak w przypadku przywoływanych wyżej czynności pozytywnie samobójczych, ukierunkowana jest na samodestrukcję, stąd też zasadność przypisania obu typów sytuacji do wspólnej grupy.

Czynności okazyjnie samobójcze natomiast dotyczą przypadków, gdy nie istnieje niezależny, wewnętrzny mechanizm samodestrukcyjny, a śmierć jednostki przychodzi z zewnątrz, jako bezpośredni efekt działań jakiejś przyczy-

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 94.

<sup>15</sup> Tamże, s. 95.

ny towarzyszącej. Ślipko definiuje rzecz następująco: „Jest to wszelkie działanie określonej osoby powodujące jej śmierć nie jako skutek uwarunkowany wewnętrzną celowością jej własnego działania, ale z powodu wystawienia się tej osoby w ramach własnego działania na działanie przyczyny towarzyszącej, będącej bezpośrednim już sprawcą śmierci samej działającej osoby”<sup>16</sup>.

Kluczową wartością i jednocześnie głównym czynnikiem specyfikującym w moralnej kwalifikacji czynów suicydalnych jest ich aspekt subiektywny, tak zwany *akt zamierzenia* jednostki. Mowa o stopniu uaktywnienia się woli człowieka w procesie skierowanym na samounicestwienie. W przypadku czynności z natury samobójczych, ocena zaangażowania woli jednostki jest bezsporna. Świadome podjęcie przez człowieka działań zmierzających do pozbawienia się życia jest w pełni determinowane jego wolą, to jest chęcią osiągnięcia samobójczego skutku. Osoby te, mówiąc wprost, chcą się zabić. Wola wówczas, zgodnie z intencją sprawczą, narzuca czynnościom określony charakter i celowość, tak aby konsekwentnie zmierzały ku definitywnemu rozstrzygnięciu.

Czynności okazyjnie samobójcze natomiast realizowane są na styku działania w swej istocie nie-samobójczego i śmiertelnej w skutkach aktywności przyczyny towarzyszącej. Udział woli, rozumiany jako akt zamierzenia jednostki, waha się. Bywa, że osoba świadomie decyduje się na zadanie sobie śmierci, i wówczas wszystkie czynności podporządkowuje, bądź też wykorzystuje w celu uzyskania skutku samobójczego. Innymi słowy, podejmuje lub poddaje się nie-samobójczym działaniom, aby zrealizować swoje założone samodestrukcyjne zamierzenie. Zdarza się jednak tak, że człowiek decyduje się na określone działania bez deklarowanej woli samounicestwienia. Chcąc uzyskać skutek nie-samobójczy, podejmuje pewne czynności, chociaż istnieje groźba, że pociągną one za sobą efekt śmiertelny ze strony przyczyny towarzyszącej. Ot na przykład ktoś rzuca się do rwącej rzeki lub płonącego domu, aby ratować tonącego lub płonącego człowieka, żołnierz ratuje ranego kolegę, wychodząc na otwartą przestrzeń, która poddana jest ostrzałowi. W obu przypadkach osoby narażają swoje życie. Nie można tu jednak mówić o woli śmierci, istnieje tylko świadomość jej istnienia jako pewnego rodzaju zła koniecznego, wkalkulowanej ceny podejmowanych czynów. W obu schematach czynności okazyjnie samobójczych struktura zewnętrz-

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 98.



nego działania jest stała, krańcowo zmienia się jednak zamierzenie woli potencjalnego samobójcy, znajdujące swój wyraz w działaniach – od bezpośrednio samobójczych do bezpośrednio nie-samobójczych, a wykazujących skutek śmiertelny, poprzez przyczynę towarzyszącą. Konstytuował się tym samym poziom ostatni, w którym kryterium podziału stanowi *pewność* lub też *prawdopodobieństwo* śmierci działającej jednostki.

Ślipko wyodrębnia zatem trzy płaszczyzny działań suicydalnych, w ramach których funkcjonują cztery podstawowe kategorie samobójstwa<sup>17</sup>: *samobójstwo bezpośrednie*, które stanowią wszelkie czynności z natury samobójcze, *samobójstwo pośrednie*, oparte na czynności okazyjnie samobójczej, ale poprzez zamierzenie woli osoby działającej – tożsame z samobójstwem bezpośrednim (na przykład wspomniana głódówka absolutna), *narażenie życia na niechybną śmierć* (w tradycyjnym tomizmie określane jako samobójstwo pośrednie moralnie dopuszczalne), gdzie śmierć – pewna lub prawie pewna – następuje na skutek zabójczego działania przyczyny towarzyszącej, przy całkowitym braku intencji samobójczej podmiotu, wreszcie *narażenie życia na śmierć prawdopodobną* (w teorii tomizmu fundamentalnego taki przypadek nie jest uwzględniony), posiadające cechy takie same jak poprzednia kategoria, tylko zakładające mniejszy stopień pewności przewidywanej śmierci – często ujmuje się to jako większe lub mniejsze ryzyko wystąpienia skutku śmiertelnego.

Wyszczególnione w typologii samobójstwa kategorie czynności Ślipko poddał moralnej ewaluacji, formułując konkluzje normatywne, w niektórych aspektach odbiegające od fundamentalnych założeń etyki tomistycznej<sup>18</sup>. Ocena samobójstwa bezpośredniego jest zgodna ze stanowiskiem tradycyjnym. Jest ono kwalifikowane jako akt wewnętrznie zły w sposób absolutny, i w związku z tym zakazany bezwarunkowo we wszystkich możliwych okolicznościach oraz sytuacjach. Samobójstwo pośrednie zaś jest aktem złym i zakazanym tylko w tym z wymienionych przypadków, gdy wyraźną intencją podmiotu czynności jest spowodowanie własnej śmierci. W innej sytuacji, gdy celem nie jest samodestrukcja, samobójstwo pozostając aktem moralnie złym, nie może być z góry postrzegane jako akt wewnętrznie zły (co zakładało stanowisko tradycyjnej etyki tomistycznej). Intencja, wyznaczająca celowość

<sup>17</sup> Zob.: tamże, s. 104-107.

<sup>18</sup> Tamże, s. 136-146.

działań, nabiera wtedy charakteru moralnego dobra. I mimo, że struktura czynności przedsięwziętych przez podmiot pozostaje taka sama, jak w przypadku aktów bezpośrednich, czyn w całości może nabrać wartości moralnie pozytywnej. Pozostałe kategorie Ślipko ocenia jako działania dopuszczalne, co więcej, mogące stanowić nawet akty moralnie dobre.

„Akt samobójstwa zmienia zatem swój wygląd zależnie od stanowiska, z jakiego go rozpatrujemy. Widziany tylko z zewnątrz, wyłącznie jako działanie autodestruktywne, wyraża samą tylko negację istnienia, sprzeczną z jego elementarnymi skłonnościami. Przeniesiony w sferę świadomości samobójcy i jego intencjonalnych zamierzeń, przeistacza się w akt wypełniony treścią mniej lub więcej pozytywną, w pewnych sytuacjach opromieniony nawet aureolą najwyższego poświęcenia i ofiary. Duchowa zawartość samobójstwa jest przeto różnorodna i bogata. Etyka musi mieć pełną świadomość tego stanu rzeczy, jeśli chce dać integralną, adekwatną teorię moralnego sensu samobójstwa i odnoszących się doń norm.”<sup>19</sup>

Etyka chrześcijańska w ujęciu Ślipki przyjęła charakter – wydawałoby się – otwarty, odcinający się od tradycyjnego restrykcyjno-kategorycznego wartościowania czynów samobójczych. Ale oto w końcowej części jego najważniejszej rozprawy, dotyczącej etycznej oceny śmierci dobrowolnej, wyrażony został pogląd, reprezentujący zgoła – chciałoby się rzec – radykalne i fundamentalne widzenie problemu aktu suicydalnego: „[...] w każdym samobójstwie (zamierzonym czy spełnionym) – pisał Ślipko – dokonuje się zniszczenia własnej egzystencji i ten element określa gatunkową treść tego działania. Nie tylko inni ludzie, ale również sam podmiot działający zdolny jest sobie to uświadomić, w tym zaś akcie zrozumienia podstawowego w samobójstwie elementu może uchwycić równocześnie tkwiący w nim sens moralny, jego mianowicie zło, *nawet wówczas, kiedy pozostaje pod silnym naciskiem motywów skłaniających go do podjęcia samobójczej decyzji* (wyszczególnienie autorki)”<sup>20</sup>.

Zestawienie tych dwóch wypowiedzi ujawnia dysonans między tonem wyводу – stosunkowo elastycznym i otwartym na inne postrzeganie samobójstwa, niż to wynikające z etyki tomistycznej, a charakterem konkluzji końcowych – rygorystycznie-ortodoksyjnych. Ta wyczuwalna niespójność

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 61.

<sup>20</sup> Tamże, s. 186-187.

stanowiska wydaje się być wyrazem zderzenia z jednej strony: świadomości, że akt suicydalny stanowi wypadkową różnych bodźców, okoliczności, emocji oraz działań oraz jest osadzony w konkretnych kontekstach sytuacyjnych, które utrudniają, albo wręcz uniemożliwiają jego jednoznaczną moralną ocenę. Z drugiej zaś strony: intelektualnego i mentalnego zakorzenienia w filozofii chrześcijańskiej, pełnego zasymilowania obowiązujących w niej paradygmatów, dotyczących człowieka i ludzkiej egzystencji, w tym poglądów na temat samobójstwa.

Rzeczona niespójność szczególnie widoczna jest podczas konfrontowania przez Ślipkę sformułowanych przez niego wcześniej pojęć i zasad moralnych z konkretnymi przejawami aktów definitywnych. Odnosząc się na przykład do czynów samobójczych, wynikających z precyzyjnie określonych pobudek patriotycznych, czy politycznych jak na przykład strajk głodowy, samospalenie, albo też przywołując przykłady jeńców wojennych oraz więźniów politycznych, którzy w celu ratowania wielu ludzi lub tajemnic wagi państwowej zażywali truciznę, czy też wspominając katolickie męczenniczki, które w ucieczce przed hańbą odbierały sobie życie – Ślipko stwierdził, że wyznaczone normy etyczne mają charakter absolutny i nieodwołalny. Znaczy to, że żadna z wymienionych sytuacji – ekstremalnych, pełnych napięć i dramatycznych wyborów – nie może być rozpatrywana z uwzględnieniem konkretnych racji, determinowanych określoną sytuacją i okolicznościami. Intencja podmiotu czynności stanowi kryterium ostateczne i bezdyskusyjne. A w tym przypadku zamierzenie osiągnięcia skutku śmiertelnego jest niewątpliwe. Dyspensa zatem jest niemożliwa.

Zgodnie z etyką chrześcijańską człowiek funkcjonuje – utrzymywał Ślipko – w ramach określonego porządku, wyznaczającego sens i granice jego działań. Wszystko co czyni, zyskuje wartość dobra moralnego tylko pod tym warunkiem, że nie wykracza poza ową przeznaczoną mu przestrzeń. Każde, spełniające wymienione warunki działanie, stając się elementem moralnej doskonałości człowieka, jawi się jako kolejny krok jednostki w stronę osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Jednocześnie życie ludzkie, jako składowa moralnej wartości człowieka, stanowi wartość nadrzędną, która nie może stać się narzędziem do osiągnięcia wartości innych, nawet tych powszechnie uznawanych za wzniosłe i szlachetne. W obiektywnym, uznanym przez etykę chrześcijańską porządku wartości, destrukcja życia stanowi naruszenie dobra moralnego, a więc moralne zło. Człowiek nie ma

mocy dokonywania korekty istniejącego ładu rzeczywistości moralnej tak, aby wpisywać w jego obowiązujący model swoje, generowane przez konkretną rzeczywistość, wzorce.

Wymienione wyżej przypadki konkretnych czynów samobójczych tych wskazań i kryteriów nie spełniają. W przekonaniu Ślipki należy zdecydowanie oddzielić powszechne opinie moralne dotyczące samobójstw z poświęcenia od istoty ich etycznej treści, stawiając je tym samym poza nawiasem moralności. Nie istnieją zatem zgodnie z etyką chrześcijańską wartości, dla których światodomie, to jest z intencją skutku śmiertelnego, człowiek mógłby złożyć w ofierze swoje życie. Pogląd ten w kontekście na przykład walk z reżimami politycznymi, czy też wobec rzeczywistości wojennej, w tym wciąż żywych obrazów II wojny światowej, zdaje się być zbyt sztywny. Wstrzemięźliwą i nieufną postawę odbiorcy budzi ograniczenie etycznego problemu samobójstwa do rozważań teoretycznych, u podstaw których legły przypadki mocno uogólnione, schematyczne. Wzorcowe modele zachowań, stanowiąc doskonały materiał do tworzenia klasyfikacji pojęć, a nawet generowania prawd absolutnych, pozostają wciąż tworem sztucznym, martwym. Tymczasem życie człowieka w okolicznościach, gdy rozważa popełnienie samobójstwa, jest dynamicznym splotem szeregu najróżniejszych w swoim charakterze elementów. Jest to kłębowisko uczuć, doznań, przemyśleń, to pewnego rodzaju pole walki argumentów *za* i *przeciw*. W szczególnym natomiast przypadku – samobójstwie politycznym, nie da się chyba ferować wyroku o moralności czynu, nie uwzględniając kontekstu historycznego i społeczno-politycznego. Ludzie, którzy decydują się na złożenie w ofierze swojego życia w imię Wielkiej Sprawy kierują się wartościami nadrzędnymi – uznanymi za takowe obiektywnie i powszechnie, a przez bohaterów czynu samobójczego przede wszystkim. Swoje życie postrzegają jako wartość bezcenną, inaczej nie traktowałiby go jako jedynej, ostatecznej klucza do osiągnięcia celu. To osoby zdeterminowane, które nie widząc żadnych innych szans na zmianę sytuacji, mają się wyjścia ostatecznego, manifestując bezinteresowne, bezgraniczne oddanie ideałom. Poświęcają to, co dla nich najcenniejsze – swoje życie, bo tylko taki widzą sposób naprawy świata. W ich przekonaniu czynią dobro – dla kraju, dla współobywateli, dla sprawy; również dla wiary. I jeśli przyjrzeć się dziejom historii, jest tak w istocie.

W świetle obiektywistycznie zorientowanej filozofii moralności, sygnalizowana ważkość samobójstwa jako ofiary widziana jest niestety inaczej: „[...] rysuje się ostatecznie jako kunsztownie utkany świat fikcji, swoisty bo-

haterski mit samobójstwa, zdolny przetworzyć i przesycić wzniosłą etyczną treścią intencję i świadomość moralną działającej w dobrej wierze jednostki, ale dla obiektywnego sensu i wartości tego aktu zupełnie bez znaczenia. W ostatecznym przeto rozrachunku stwierdzić wypada, że samobójstwo z poświęcenia stanowi jeden z wielu przykładów dążenia do szlachetnego celu, ale za pośrednictwem wewnętrznie złego działania, co stawia je poza nawiasem moralności<sup>21</sup>.

Bardzo to kategoriyczny sąd. Prawdą jest, że samobójstwo drastycznie narusza homeostazę przestrzeni moralnej człowieka, większość społeczności, także wspólnot chrześcijańskich jest jednak gotowych, mimo wszystko, przyznać jednostce prawo do ekstremalnych rozwiązań i niekonwencjonalnych wyborów. Zwłaszcza w imię nadrzędnego dobra, choć jakby wbrew ich religii.

Z zagadnieniem samobójstwa wiąże się problem eutanazji, od lat wywołujący żywe dyskusje i spory. Zgodnie z etyką chrześcijańską eutanazja nie stanowi idei ukojenia i wyzwolenia od zła, jak przekonują jej zwolennicy. Przeciwnie, czyn ten jest zakazany, bowiem zło fizyczne zastępuje się gorszym, bo moralnym. Zwątpienie jednostki pod naporem ogromu nieustającego bólu i poczucia beznadziejności swojego stanu, determinowane jest – jak utrzymywał Ślipko – wypaczoną postawą tejże jednostki wobec doświadczanego cierpienia, a także brakiem zrozumienia jego moralnego znaczenia w konstytuowaniu pełnego kształtu moralnej osobowości człowieka. Nieuleczalne cierpienie powinno być przeżywane, i co za tym idzie wartościowane inaczej, bez poczucia bezsilności i duchowej frustracji. Wtedy eutanazja jako rozstrzygnięcie krytycznej sytuacji wcale nie będzie przez jednostkę brana pod uwagę. Taki człowiek będzie bowiem gotów wziąć na ramiona swój krzyż, i w ten sposób dopełnić moralnego sensu swojego istnienia<sup>22</sup>.

Oczywiście, zgodnie z etyką chrześcijańską człowiekowi wolno unikać cierpienia, a nawet je usuwać. Czynić to ma jednakże prawo tylko z wykorzystaniem działań nie zawierających pierwiastka zła moralnego, a więc na przykład poprzez ingerencję farmakologiczną, w tym przypadku etycznie neutralną.

Ślipko, deklarując swoje tomistyczne stanowisko wobec samobójstwa, głosił jednocześnie krytykę sytuacjonizmu etycznego. Przypomnijmy, mowa o trendzie myślowym, który zakłada, że moralne zobowiązania człowieka

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 161.

<sup>22</sup> Tamże, s. 179.

warunkowane są niepowtarzalnymi, konkretnymi sytuacjami, w których się znalazł. Działania jednostki zaś są jej własną, wyłączną, arbitralną decyzją, niepodporządkowaną zasadom generalnym. Sytuacjonizm podważa obowiązujące ogólne normy moralne na rzecz indywidualnych, autonomicznych rozstrzygnięć normatywnych, podejmowanych w obliczu ściśle określonych, sytuacji egzystencjalnych<sup>23</sup>. Ślipko przeciwstawił się takiemu widzeniu świata, twierdząc, że konkretny i niepowtarzalny charakter określonej sytuacji nie powinien stanowić żadnej przeszkody, aby odnieść ją do ogólnej normy moralnej, i jednocześnie poddać odpowiedniemu, odnoszącemu się do tej normy, wartościowaniu. Nawet w krańcowo tragicznych sytuacjach – przekonywał Ślipko – człowiek zachowuje świadomość dobra oraz zła, i musi wiedzieć jakie drogi będą przed nim zamknięte, gdy pozbawi się siły jaką dają absolutne normy moralne<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Por.: T. Biesaga: *Sytuacjonizm etyczny*. W: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2008. T. 9, s. 293-296.

<sup>24</sup> Tadeusz Ślipko: *Etyczny problem samobójstwa...*, s. 185-188.

**ROZDZIAŁ VII**  
**SAMOBÓJSTWO A LITERATURA**

W literaturze, i szerzej, w całym życiu literackim obecność śmierci dobrowolnej zaznaczona jest na wiele sposobów. Samobójstwo bywa intensywnie wykorzystywanym motywem literackim, ale nierzadko odgrywa ono swoją wielką rolę również w prawdziwym życiu literatów, stanowiąc jego ostatni, tragiczny akt.

## SAMOBÓJSTWO JAKO MOTYW LITERACKI

Motywy samobójczej śmierci występują w literaturze w najrozmaitszych formach i przejawach, osadzone są w wielorakich kontekstach, pełnią wiele funkcji, otwierają różne możliwości interpretacyjne, wreszcie – prowokują wirtualnego odbiorcę do przemyśleń, rozważań, refleksji, ścierania się poglądów. Wprowadzony do utworu literackiego motyw samobójstwa bywa odzwierciedleniem określonej filozofii, polemiką z dogmatami, dyskusją z panującym światopoglądem. Śmierć dobrowolna postaci postrzegana jako koniec i początek bytu jednocześnie, uaktywnia interpretacyjne rozważania dotyczące zagadnień religii, czy mistycyzmu. Przy tym jawi się ona jako swojego rodzaju ilustracja ideologii przypisanej konkretnej postaci literackiej, bądź opisuje świat w wymiarze szerszym, wykraczającym poza rzeczywistość danego bohatera. Gest definitywny może być również postrzegany jako spektakularny akt wolności, wyraz niezależności woli przedstawianych jednostek. Gdzie indziej zaś samobójstwo przybiera formę samodzielnego bytu egzystencjalnego i jako takie wyniesione zostaje do rangi mitu. Częstokroć samouniعةstwienie bywa także narzędziem walki, bronią, wyrazem protestu bohatera, spektakularnego sprzeciwu wobec świata, kogoś, czegoś... Najczęściej jednakże pełni rolę odzwierciedlenia całej gamy granicznych stanów psychiki przedstawianych postaci, stanowiąc wyraz rozpacz, niemocy, bezsilności, pragnienia ucieczki, gdy świat przytłacza ponad siły, a z nikąd nie widać pomocy.

Niewątpliwie najczęściej bohaterów literackich ku samobójstwu popycha nieszczęśliwa miłość – czasem nieodwzajemniona, innym razem niespełniona, bo drogę do szczęścia zamknęły określone okoliczności: wydarze-



nia, osoby, czy nawet przypadek. W charakterze ilustracji przywoływane są zwykle dwa – chciałoby się rzec „kultowe” – dzieła literackie. Pierwsze to *Cierpienia młodego Wertera* Johanna Wolfganga Goethego, gdzie tytułowy bohater cierpi, bo został odepchnięty przez kobietę, w której zakochał się od pierwszego wejrzenia. Werter nie może przestać myśleć o swojej wybrance i to uczucie stopniowo doprowadza go do tragicznego finału. W kulminacyjnej scenie pisze list pożegnalny do ukochanej, wysyła służącego po pistolety, spłaca długi i o północy strzela sobie w głowę. Werter jest typowym przykładem dotkniętego *weltschmerzem* romantyka, który nie potrafi sobie poradzić w realnym świecie, ucieka więc w śmierć, postrzeganą przez niego jako wybawienie od wszelkich cierpień. Drugie wspomniane dzieło to *Romeo i Julia* Wiliama Szekspira – dramat, opowiadający o podwójnym samobójstwie nieszczęśliwych kochanków, będącym konsekwencją nad wyraz złożonych okoliczności: rodowych waśni, spisku, przypadku, złego trafu, zwykłego pecha... Romeo widząc Julię złożoną w trumnie, nieświadom, że przebywa ona tylko w podobnym do śmierci letargu, w rozpaczę zażywa śmiertelną truciznę. Gdy kobieta się budzi i zdaje sobie sprawę z tego, co się wydarzyło, przebija się sztylblem ukochanego. Pada na ciało Romea i umiera.

Karty książek gęsto wypełnione są postaciami samobójców. Gustaw z IV części *Dziadów* Adama Mickiewicza samotnie zмага się z przeciwnościami losu, miota się, traci sens życia, aby w końcu uciec w śmierć. Gestem niezgody na zmiany jest śmierć samobójcza hrabiego Henryka z *Nie-boskiej komedii* Zygmunta Krasieńskiego. Truciznę wypija Konrad Wallenrod, chcąc w ten sposób uratować to, co mu jeszcze pozostało z rycerskiego honoru. Tytułowy bohater *Pana Wołodyjowskiego* Henryka Sienkiewicza wybiera śmierć samobójczą w przekonaniu, że dobro ojczyzny jest nadrzędne wobec życia jednostki i ginie w wysadzonej przez siebie twierdzy w Kamieńcu. Przykładem śmierci honorowej, pozwalającej na zachowanie godności jest akt definitywny dokonany przez Petroniusza – ważnej postaci z *Quo vadis?* Henryka Sienkiewicza. Życie odbiera sobie, strzelając z rewolweru, Zenon Ziembiewicz, bohater *Granicy* Zofii Nałkowskiej, po tym, jak obłany przez kochankę kwasem, zhańbiony, skompromitowany, oślepiiony nie ma po co dalej żyć. Paradoksalnie niekiedy dopiero samobójstwo ma szansę nadać sens życiu bohatera, jak w *Małej apokalipsie* Tadeusza Konwickiego, gdzie pisarz, który od dawna nie stworzył nic znaczącego, zdecydował się w akcie protestu przeciwko przyłączeniu PRL-u do Związku Sowieckiego dokonać przed Pałacem Kultury w Warszawie aktu samospalenia.

Po motyw samobójstwa sięgają i pisarze i dramaturdzy, chętnie wykorzystują go również poeci.

Mała przestrzeń wiersza powoduje, że wszystkie treści niesione przez śmierć dobrowolną, zarówno ideowe, jak i emocjonalne, te dane *expressis verbis* oraz te ewokowane, pojawiają się w poezji w formie skondensowanej, ostrej, wyrazistej. O ile w prozie obraz samobójstwa nieco się rozmywa, bowiem istota samego aktu rozprasza się w kontekście zdarzenia, gubi w często rozbudowanych i uszczegółowionych opisach towarzyszących mu okoliczności, o tyle utwór poetycki dociera do sedna gestu definitywnego, ujmuje jego emocjonalną kwintesencję. Motyw samobójstwa można odnaleźć w twórczości między innymi takich znakomitych poetów i poetek jak: Zbigniew Herbert, Rafał Wojaczek, Wisława Szymborska, Maria Pawlikowska-Jasnorzewska, Józef Czechowicz, Tadeusz Miciński, Ewa Lipska, czy też: John Berryman, Sylvia Plath, Anne Sexton, Rainer Maria Rilke, Robert Lowell, Jorge Luis Borges. To tylko kilkanaście nazwisk spośród bardzo wielu twórców, którzy nie oparli się sile gestu definitywnego, i to, jak w przypadku kilku z wymienionych wyżej osób, nie tylko w literackim, fikcyjnym świecie.

## SAMOBÓJCY

Regały w naszych bibliotekach wypełnione są książkami, których autorzy targnęli się na własne życie. Spacerując wzrokiem po półkach, mamy przed sobą prawdziwą promenadę samobójców. Wiele odnotowuje się bezpośrednich powodów śmierci dobrowolnej twórców: cierpienie, bezsilność, rozpacz, ból, trudna, może nieodwzajemniona miłość, nadwrażliwość, wreszcie niepowodzenia twórcze, krytyka, brak perspektyw, nierzadko w grę wchodził również aspekt światopoglądowy, czy polityczny. O wielu przyczynach nie wiemy, wielu się tylko domyślamy. Pisarze, poeci wybierali również najrozmaitsze sposoby odejścia ze świata.

Najprawdopodobniej jednym z pierwszych poetów, którzy odebrali sobie życie był Empedokles z Akragas. To zresztą jedna z najciekawszych postaci kultury Starożytnej Grecji. Wybitna osobowość – z jednej strony fizyk, z drugiej – poeta, mistyk, filozof, prorok, który przekonany o swej nadprzyrodzonej myśli wzywał wszystkich do porzucenia bezbożnego życia. Oprócz wielu drobnych utworów, traktatów politycznych i innych rozpraw, napisał wierszem dwa wielkie dzieła filozoficzne: *O naturze* i *Oczyszczenia*, z których niestety zachowało się zaledwie 450 heksametrów. Zarówno wokół życia,

jak i śmierci Empedoklesa narosło wiele sprzeczności. Postrzegany był jako cudotwórca, co jakby z góry obligowało do niestandardowego odejścia z życia. Powstawały więc liczne legendy opowiadające o tym, że Empedokles jakoby nagle, w tajemniczy sposób zniknął z Ziemi i dołączył do bogów. Snuto też inne opowieści, w których poeta, chcąc stać się bogiem nieśmiertelnym, miał rzekomo odejść od stołu, przy którym ucztował i rzucić się w płomień Etny. Zaiste oryginalna byłaby to śmierć, i z pewnością godna tego, który miał dołączyć do boskiego grona.

Korneliusz Gallus, Rzymianin, wódz i poeta sam rzucił się na miecz, wybierając – zresztą zgodnie z ówczesną tradycją – samounicestwienie, zanim wydany został na niego wyrok.

Następne wieki przyniosły mnóstwo przykładów „rzucania się w śmierć”. Pisarz rosyjski Wsiewołod Garszyn – przedstawiciel rosyjskiego dekadentyzmu, w 1888 roku zabił się skacząc w studnię klatki schodowej.

Inny rosyjski poeta, Nikołaj Dementiew, w 1935 roku rzucił się z okna, gdy NKWD próbowało go zmusić do pełnienia roli swojego informatora.

Egon Friedell – austriacki pisarz, dziennikarz, eseista i aktor, wybitna postać świata kultury Wiednia, z pochodzenia Żyd – również wyskoczył przez okno. Po dokonaniu 12 marca 1938 roku wcieleniu Austrii do III Rzeszy, Friedell nie chciał emigrować. Gdy wtargnięto do jego domu, aby go aresztować, wybrał samobójstwo.

Jan Lechoń, jeden ze współzałożycieli legendarnej grupy Skamander, w 1956 roku rzucił się z dwunastego piętra hotelu w Nowym Jorku.

Natomiast Randall Jarrell – amerykański poeta, autor esejów i szkiców, w 1965 roku wykonał ostatni swój w życiu skok pod koła samochodu (choć byli i tacy, którzy twierdzili, że zginął przypadkowo).

Z balkonu apartamentu na 15 piętrze w 1985 roku skoczył zaś amerykański pisarz Dowell Coleman.

Nie do końca wyjaśnione są przyczyny śmierci Bohumila Hrabala. Ten wybitny czeski pisarz w 1997 roku zmarł w szpitalu, w wyniku obrażeń po upadku ze szpitalnego okna na piątym piętrze, z którego – w jednej wersji – wyskoczył, w innej – wypadł przez brak ostrożności, bo zbyt mocno wychylił się karmiąc gołębie.

Virginia Woolf, jedna z czołowych postaci literatury modernistycznej XX wieku, przez całe życie płaciła za nieudane dzieciństwo, wypełnione strachem przed molestowaniem przez przyrodnych braci. Chorowała na

zaburzenia maniakalno-depresyjne, których następstwem było kilka nieudanych prób samobójczych oraz ta ostatnia – udana. Powracające napady nerwowe z latami nasilały się, pisarka zaczynała miewać omamy. Przeraził się bojąc się kolejnego nawrotu choroby, przy pierwszych jej oznakach, postanowiła zrobić to, co uznała za najlepsze. W 1941 roku, w wieku 59 lat, napełniwszy kamieniami kieszenie, rzuciła się do rzeki Ouse, nieopodal Monk's House.

Śmierć w wodzie wybrał także John Gould Fletcher, laureat Nagrody Pulitzera, który w 1950 utopił się w stawie położonym w pobliżu swojego domu.

Natomiast należący do czołówki amerykańskich poetów XX stulecia, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli nurtu konfesyjnego, John Berryman w 1972 roku rzucił się z mostu w nurt rzeki Missisipi.

Częściej niż dobrowolny, rozumiany literalnie, skok ku śmierci, twórcy wybierają strzał z broni palnej.

Z pewnością najsłynniejszym samobójcą w tym gronie jest Ernest Hemingway. Pisarz cierpiał na psychozę maniakalno-depresyjną oraz alkoholizm, skutkujący nasilającym się niedomaganiem wątroby. Terapia elektrowstrząsami, jakiej się poddał nie przyniosła oczekiwanego rezultatu, przeciwnie – pogorszyła tylko stan zdrowia pisarza, a także wywołała poważne problemy z pamięcią. Po otrzymaniu Nagrody Nobla w 1954 roku stan Hemingwaya systematycznie się pogarszał. Pisarz cierpiał na stany lękowe, miewał omamy. Wreszcie w roku 1960 podjął próbę zastrzelenia się – szczęśliwie nieudaną. Niestety rok później, w lipcowy poranek wsunął sobie obie lufy sztucera w usta, i tym razem nikt – jak poprzednio – nie zdążył mu odebrać broni. Aaron Hotchner, wydawca i jednocześnie bliski przyjaciel pisarza, twierdził, że na tragiczną decyzję Hemingwaya wpłynęła nie tylko jego choroba, ale niemały udział w samobójczej śmierci przypadł również FBI, które jakoby inwigilowało noblistę, podejrzewając go o sympatyzowanie, a nawet związek z komunistycznym reżimem na Kubie.

Broni palnej prawie 150 lat wcześniej użył Heinrich von Kleist – niemiecki pisarz, poeta, dramaturg, publicysta. Inne czasy, inne przyczyny, inny spektakl. Genezy samobójstwa Kleista należy doszukiwać się w złożonej biografii poety, w jego zafascynowaniu filozofią Kanta, a szczególnie ideą niepoznawalności prawdy oraz w pełnej akceptacji myśli o śmierci z własnej woli. Podobno pod koniec życia zaobserwowano u niego zachowania świadczące o zaburzeniach psychicznych.

O pragnieniu śmierci Kleist pisał na długo przed śmiercią. Sama zaś forma jego samobójstwa była przemyślana i przygotowana w każdym szczególe, stanowiąc – chciałoby się rzec – wyjątkowy akt estetyczny, wypełnione tajemniczymi znaczeniami ostatnie wielkie dzieło poety. To wyreżyserowany, wyrafinowany spektakl, wstrząsający dla pokolenia ówczesnego, fascynujący dla pokoleń następnych. Jesienią 1811 roku w Wannsee, w połowie drogi między Berlinem i Poczdamem, Kleist najpierw pozbawił życia swoją nieuleczalnie chorą na raka przyjaciółką, Henriettę Vogel, strzelając jej prosto w serce, po czym strzelił sobie w usta. Rano tego dnia oboje wysłali do Berlina posłańca z listami. Po południu poprosili o podanie im kawy, którą wypili na polanie, po przeciwległej stronie jeziora. Służąca, wezwana po naczynia, wracając do gospody usłyszała strzał. Pierwszy, potem drugi. Henriettę znaleziono leżącą z rękoma skrzyżowanymi na piersiach, Kleist kłęczał przed nią.

Spektakularny charakter przybrało również samobójstwo Otto Weininger, filozofa austriackiego, pochodzenia żydowskiego – autora podówczas mocno kontrowersyjnej książki *Płeć i charakter*. Dzieło to, stanowiące kwintesencję postawy mizoginistycznej, zyskało ogromną popularność po śmierci Weininger, który zaraz po jego wydaniu, jesienią 1903 roku wynajął pokój w hotelu (w tym samym pokoju w 1827 zmarł Beethoven) i tam się zastrzelił.

W 1928 roku w rozgoryczeniu zastrzelił się Costas Kariotakis – grecki poeta, nie mogąc pogodzić się z niepowodzeniami w życiu zawodowym oraz osobistym.

W 1930 roku natomiast śmierć od strzału poniósł Włodzimierz Majakowski, jeden z wybitnych poetów XX-wiecznej Rosji, założyciel grupy literackiej LEF, współorganizator rosyjskiego ruchu futurystycznego. Majakowski, początkowo mocno zaangażowany w rewolucję zwolennik Lenina, z czasem, nie porzucając dawnych poglądów ośmielił się na otwarte polemiki z socrealistami co do kierunku, w jakim zmierzał rosyjski komunizm. I stało się to, co stać się w ówczesnej rzeczywistości musiało. Pod adresem poety padł często stosowany w ówczesnej Rosji zarzut o wypaczenia i odejście od jedynej słusznej doktryny. Wiele wskazuje na to, że samobójstwo Majakowskiego jedynie stanowiło oficjalnie ogłoszoną przyczynę zgonu. Nic jednak nie stało na przeszkodzie, aby w czasach Stalina, całkowicie wymazując z historii krytyczną postawę poety wobec panującej ideologii, szeroko wykorzystać jego twórczość jako wzorcowe narzędzie propagandowe, kreując Majakowskiego na największego piewce Lenina i rewolucji.

A oto kolejny przykład targnięcia się na swoje życie przy użyciu broni palnej. Robert E. Howard – twórca słynnej postaci Conana Barbarzyńcy, w 1936 roku po wysłuchaniu diagnozy lekarzy o beznadziejnym stanie zdrowia swojej matki, nagle, pod wpływem jakiegoś impulsu, na oczach ojca i kilkorga innych osób pociągnął za spust pistoletu.

Richard Brautigan – powieściopisarz i poeta amerykański, w latach sześćdziesiątych kultowy pisarz epoki dzieci-kwiatów, w 1984 roku zakończył życie strzelając do siebie z rewolweru w swoim domu w Kalifornii.

Zastrzelili się też Romain Gary – francuski pisarz pochodzenia żydowskiego, scenarzysta i reżyser filmowy, dyplomata. Po tragicznej samobójczej śmierci byłej żony w 1979 roku, popadł w silną depresję i rok później także targnął się na życie, strzelając sobie w usta. Strzałem z pistoletu odebrał sobie życie również znakomity pisarz węgierski Sándor Márai, przez ostatnie lata życia mieszkający w San Diego w Kalifornii. Los poddał go ciężkim próbom – na raka gardła zmarła mu żona, niedługo potem niespodziewanie zmarł jego przybrany syn, osierociwszy trzy córki. Pisarz nie sprostał wyzwaniom, jakie życie przed nim postawiło i w lutym 1989 roku popełnił samobójstwo.

Hunter Stockton Thompson to ikona kontrkultury lat sześćdziesiątych, pisarz, dziennikarz, twórca stylu pisania, określanego mianem *gonzo*, otwarty zwolennik legalizacji marihuany. W 2005 roku, mając na koncie poważne sukcesy dziennikarskie i sporą popularność, Thompson popełnił samobójstwo strzałem w głowę z pistoletu. Jego prochy przy dźwiękach utworu *Mr. Tambourine Man* Boba Dylana, wystrzelono z armaty o kształtach logo *gonzo*, przedstawiającego zaciśniętą pięść trzymającą dojrzały pejotl.

A oto twórcy, dla których kluczem do innego świata stały się środki farmaceutyczne i narkotyki.

Thomas Chatterton zabił się mając zaledwie 17 lat. Pochodził z prowincjonalnego Bristolu, wyjechał do Londynu, aby tam zrobić karierę. Niestety za życia jego poezja nie była doceniona. W 1770 roku, w ubóstwie, pozbawiony przyjaciół, świadomie przedawkował arsenik, zażywany jako lekarstwo.

Jeden z najsłynniejszych powieściopisarzy i nowelistów amerykańskich przełomu XIX i XX wieku – Jack London był alkoholiczkiem, morfinistą i opiumistą. Wiódł życie niebanalne, wciąż zmieniając zajęcia i profesje. Był między innymi trampem, marynarzem, poszukiwaczem złota, reporterem. W swoich powieściach, w których szczerze wykorzystywał motywy autobiograficzne, łączył apologię przyrody oraz miłość do natury z

odstaniem prawdziwych, dalekich od idealnych, realiów życia w Ameryce. Oficjalnie za przyczynę przedwczesnej śmierci Londona w 1916 roku uznano mocnicę. Popularna jednak stała się hipoteza, że pisarz świadomie przedawkował morfinę. W ostatnich dniach życia bardzo cierpiał i ostry ból uśmierzał narkotykiem, jest więc wysoce prawdopodobne, choć nieudowodnione, że celowo przyjął śmiertelną dawkę morfiny. Przypuszczenie to zdaje się być prawdziwe tym bardziej, że w swojej prozie London nie uciekał od problemu samobójstwa, sugerując nawet, iż wcześniejsza śmierć może i powinna być wyborem.

Karin Boye – szwedzka poetka i powieściopisarka, jedna z najświetniejszych przedstawicielek modernizmu w swoim kraju, targnęła się na swoje życie, zażywając lek nasenny. Wszystko wskazuje na to, że powodem jej dramatycznej decyzji była lesbijska miłość do dwóch kobiet jednocześnie. W kwietniu 1941 roku wyszła z domu. Znalaziono ją po kilku dniach na skałę, znajdującej się na wzgórzu z widokiem na Bolltorpsvägen. Skała ta jest obecnie często odwiedzanym miejscem pamięci Karin Boye.

Długą drogę ku upragnionej śmierci przeszedł Pierre Drieux la Rochelle – francuski pisarz, eseista, publicysta. Po zajęciu Francji przez faszystów poparł kolaborację. Do końca zresztą pozostawał wierny swoim faszystowskim przekonaniom, zatem kiedy alianci zajęli Francję, usiłował otruć się środkami nasennymi. Tę próbę samobójczą udało mu się przeżyć. Nieskuteczne okazało się również podcięcie sobie żył, co zrobił przebywając w szpitalu, gdzie ratowano go po poprzednim targnięciu się na własne życie. Przyjaciele pisarza starali się zorganizować mu ucieczkę z Francji, lecz odmówił. W 1945 roku, nierozpoznany, otruł się tabletkami na sen w amerykańskim szpitalu polowym.

Francuski poeta, Andre Frederique, w 1957 roku postanowił targnąć się na swoje życie z powodu nieszczęśliwej, nieodwzajemnionej miłości. Upiwszy się, połknął garść tabletek, a aby być pewnym skuteczności swojego działania, odkręcił gaz.

Rafał Wojacek – genialny poeta, skandalista, alkoholik, igrający ze śmiercią buntownik. Jako osoba wyrazista, magnetyzujący *poeta przekłety*, szybko stał się postacią kultową. Już za życia Wojaczka w pełni uformował się mit jego osoby, często zresztą przysłaniający samą twórczość. Liczne spisane biografie poety po brzegi wypełnione są barwnymi historiami, zaczerpniętymi z jego brawurowego życia. Podejmował też, zwykle po pijane-

mu, próby samobójcze – truł się gazem, wieształ, skakał z drugiego piętra, wyskakiwał z samochodów. Właśnie zdał na polonistykę w Krakowie (z której zresztą po jednym semestrze zrezygnował), gdy lekarze rozpoznali u niego schizofrenię, dwukrotnie przebywał w klinice psychiatrycznej. Liczne próby samobójcze poety kończyły się jego odratowaniem, co pozwala nieśmiało podejrzewać, że niedoszły samobójca świadomie dawał służbom medycznym szansę na efektywne działanie<sup>1</sup>. Dopiero ostatnia próba okazała się skuteczna, ale ona także zdaje się wpisywać w tezę, że i tym razem Wojacek tak naprawdę umrzeć nie chciał. Przed zażyciem leku na kartce zapisał nazwę środka, który zaraz potem zażył oraz przyjętą dawkę, co w zamierzeniu być może miało stanowić wskazówkę dla ratujących. Oto co na temat śmierci poety mówi jego brat, Andrzej Wojacek: „Będę być może okrutny wobec Rafała, ale podejrzewam, że jego śmierć nosiła cechy przypadku. Mój zawód każe mi na pewne rzeczy patrzeć troszkę bardziej ironicznie. Zawodowy aktor gra przejmująco moment własnej śmierci, po czym publiczność bije mu brawo, kurtyna opada, a on wstaje, otrzepuje kurz i spokojnie idzie do domu, inkasując na dodatek honorarium. Natomiast Rafała rozsadał potworny ładunek emocji, podczas gdy rzemiosło nie nadążało. W związku z tym, prowadząc tę kreację, zapomniał o istnieniu profesjonalnych umiejętności. I umarł tak, jak umiera aktor-amator, który nie wie, w którym miejscu przerwać kreację. Po prostu umarł”<sup>2</sup>.

Śmiercią samobójczą zakończył życie również Arthur Koestler, angielski pisarz i dziennikarz węgierskiego pochodzenia, błyskotliwy intelektualista, poliglota. O jego stosunku do gestu definitywnego wyraźnie świadczyło członkostwo w Stowarzyszeniu Dobrowolnej Eutanazji. W 1976 roku u Koestlera zdiagnozowano chorobę Parkinsona, a trzy lata później, nieoperacyjną przewlekłą białaczkę limfatyczną w stadium terminalnym. W 1983 roku, świadomi nadchodzącej śmierci Koestlera oraz czekającego go bólu, pisarz i jego żona popełnili samobójstwo. Oboje połknęli śmiertelną dawkę barbituranów, pijąc je alkoholem.

<sup>1</sup> Liczne badania i statystyki dowodzą, że większość osób podejmując próbę samobójczą traktuje ów gest – mówiąc oczywiście w dużym uproszczeniu – jako sposób zwrócenia uwagi na siebie i swoje problemy.

<sup>2</sup> Cyt. za.: Stanisław Bereś: *Wojacek sześciokrotnie*. W: *Który jest. Rafał Wojacek w oczach przyjaciół, krytyków i badaczy*. Red.: Romuald Cudak, Maciej Melecki. Katowice-Mikołów: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Instytut Mikołowski 2001, s. 67.



Środki nasenne stały się aniołem śmierci i dla Jerzy Kosińskiego. Przed śmiercią w pożegnalnym liście napisał: „Kładę się teraz do snu, na trochę dłużej niż zwykle. Nazwij ten czas Wiecznością”<sup>3</sup>. Zmarł w 1991 roku, w wannie, nałożywszy sobie wcześniej na głowę plastikowy worek.

Częstym sposobem odebrania sobie życia bywa śmierć przez powieszenie. Tak odszedł Gerard de Nerval – francuski poeta, eseista, krytyk teatralny, aktywny przedstawiciel paryskiej cyganerii. Długo leczył się psychiatrycznie. W 1855 roku popełnił samobójstwo przez powieszenie się na pasku od fartucha, umierając w przekonaniu, że to podwiązka królowej Saby.

Kolejna samobójczyni to Marina Cwietajewa – wielka heroina rosyjskiej poezji, wyklęta przez władzę sowiecką, nieustannie szykanowana. Stalin, który systematycznie i programowo tępił najwybitniejszych twórców, nie oszczędził i Cwietajewej. Chcąc ją złamać, uderzył w najbliższych, nakazał uwięzić męża i córkę, oskarżając ich o szpiegostwo. Poetka nawet nie wiedziała czy żyją. Cwietajewa znalazła się w sytuacji beznadziejnej. Samotna, egzystowała wraz z synem w skrajnym ubóstwie w biednej, drewnianej chacie w Jełabudze, na terenie dalekiego Tatarstanu, gdzie po ewakuacji z Moskwy została umieszczona przez sekujący ją zarząd Związku Literatów. Pozostała bez koneksji, bez pieniędzy, w ciągłym strachu, że syn zostanie powołany do wojska i wysłany na front.

We wcześniejszym życiu Cwietajewej pojawiała się już bieda, wiedziała czym jest cierpienie i fizyczna praca, lęk o siebie i najbliższych. Wtedy jednak poetka dawała sobie z tym radę, a walcząc z niedogodnościami nie schodziła z uczuciowych wyżyn. Przeżywała miłości i fascynacje, czasem nawet gorsząc tym opinię publiczną. Po 1939 roku jednak, Cwietajewa – wyniszczona i zrezygnowana, stała się cieniem wielkiej poetki z przed lat. Nadszedł czas, w którym upokarzające, zresztą bezskuteczne, podania do Związku Literatów o posadę pomywaczki lub bufetowej, albo o przeniesienie do pobliskiego miasta, gdzie łatwiej o jakąkolwiek pracę, stanowiły dla Cwietajewej ostatnią szansę na przeżycie. Osobistym dramatycznym doświadczeniem dodatkowo towarzyszyła świadomość tragicznego losu Rosji, wydanej na pastwę barbarzyńskich żywiołów: stalinizmu oraz hitleryzmu. Poetka przez jakiś czas dzielnie opierała się temu co przynosiło życie, w końcu jednak zabrakło jej sił – dalsze trwanie przestało mieć jakikolwiek sens. W sierpniu 1941 roku

---

<sup>3</sup> Cyt za: Dagny Kurdwanowska: *Biblioteka samobójców*. Warszawa-Bielsko-Biała: Wydawnictwo szkolne PWN 2011, s. 162.

z lin, jakimi związane były bagaże zaplotła pętlę. A tę zawiesiła na wielkim gwoździu, wygiętym w hak wbity w belkę stropową chaty, w której mieszkała.

Jens Ingvald Bjørneboe – pisarz norweski, przez większość życia borykając się z chorobą alkoholową i powracającymi stanami depresyjnymi, w 1976 roku powiesił się protestując przeciw aresztowaniu terrorystki komunistycznej Ulrike Meinhof, która zresztą w więzieniu również skutecznie targnęła się na swoje życie.

Samobójstwa przez powieszenie dokonał także Edward Stachura – jeden z czołówek kontestujących *realny socjalizm* polskich poetów, którego życie na skraju społeczności i przedwczesna śmierć uczyniły legendą. Ucieleśniał mit poety-cygana, wiecznego tułacza, postrzegającego życie jako nieustające wakacje. Stachura utrzymywał się z pisania, stypendiów, czasami dorywczo pracował fizycznie lub grał w pokera. Do pieniędzy nie przywiązywał żadnej wagi, jeśli je miał, chętnie rozdawał przyjaciółom. Stworzył mit poety naznaczonego tragizmem, skłóconego z życiem, a jego wizerunek z gitarą, chlebakiem i butelką wina okazał się trwalszy i bardziej popularny od samych wierszy, znanych najczęściej dzięki piosenkom grupy Stare Dobre Małżeństwo. Poeta przez lata zmagał się z narastającą depresją. Jego ostatnia próba samobójcza nie była pierwszą. W kwietniu 1979 roku najprawdopodobniej rzucił się pod nadjeżdżający elektrowóz (choć istnieje również opinia, że był to wypadek), sam przeżył, stracił jednak cztery palce prawej dłoni. Po tym zdarzeniu podjął leczenie w szpitalu psychiatrycznym. Leczył się, zmagał z cierpieniem, ze sobą. Zwolniony ze szpitala, w lipcu 1979 roku, ponownie zgłosił się na leczenie, aby zaraz gdy je podjęto, z terapii zrezygnować. W dwa dni po samowolnym opuszczeniu szpitala, Stachura popełnił samobójstwo we własnym domu w Warszawie. Po nadużyciu leków psychotropowych próbował podciąć sobie żyły, aby w końcu powiesić się na sznurze przymocowanym do haka na suficie.

Aniołem śmierci dla pisarzy, poetów bywa i gaz.

Gaz pochodzący z kuchenki stał się w 1951 roku przyczyną prawdopodobnie samobójczej śmierci Tadeusza Borowskiego. W niespełna tydzień po tym jak został ojcem, pisarz trafił do szpitala z obawami zatrucia gazem oraz środkami nasennymi. Na decyzję o targnięciu się na własne życie złożyły się, jak się spekuluje, dwa powody. Z jednej strony niefortunny romans, w który uwikłał się w momencie, gdy jego żona była w końcowym etapie ciąży, z drugiej zaś rozczarowanie komunizmem i niemożność pogodzenia się z własną publiczną rolą w jego propagowaniu.

Śmierć poprzez zagazowanie wybrała także Sylvia Plath – amerykańska pisarka, poetka i eseistka. Przez lata borykała się z zaburzeniami psychicznymi i depresją. Wielokrotnie podejmowała leczenie w szpitalach psychiatrycznych. Pierwszej, nieudanej próby samobójczej pisarka dokonała będąc jeszcze uczennicą Smith College w Northampton. Po wielu latach, w nocy 1963 roku, tuż przed – tym razem skutecznym – targnięciem się na własne życie, Plath zatroszczyła się, aby jej małe dzieci były bezpieczne. Otworzyła okno w ich pokoju, przygotowała im nawet śniadanie, aby rano, gdy się obudzą, nie były głodne. Po czym uszczelniając drzwi kuchenne, włożyła głowę do piekarnika i odkręciła gaz. Na dziecięcym wózku pozostawiła kartkę z zapisanym numerem telefonu swojego lekarza. Niemałe znaczenie w podjęciu dramatycznej decyzji miał zapewne rozpad małżeństwa poetki z Tedem Hughesem, z powodu jego romansu. Zrzędzeniem losu, kobieta z którą się związał, popełniła później samobójstwo w sposób identyczny jak Sylvia Plath.

Gazem otrul się Kawabata Yasunari – prozaik i poeta japoński, wieloletni prezes japońskiego PEN Clubu, w 1959 roku uhonorowany prestiżowym medalem Goethego we Frankfurcie, laureat Literackiej Nagrody Nobla z 1968 roku. W 1972 roku bardzo schorowany Kawabata opuścił szpital, udając się do swojego zimowego domu. Tam wybrał śmierć dobrowolną, trując się gazem. Nie pozostawił po sobie żadnego listu, który pozwoliłby na określenie bezpośrednich przyczyn tego tragicznego kroku.

Anne Sexton cierpiała na powracającą depresję, uzależnienie od alkoholu i narkotyków. Jej wielka, zwieńczona sukcesem przygoda z poezją rozpoczęła się zresztą jako terapia zalecona przez lekarza psychiatrę. Mimo ciągłego braku stabilności psychicznej poetki, jej samobójstwo w 1974 roku stało się dla najbliższego otoczenia całkowitym zaskoczeniem. Sexton w ostatnich tygodniach przed śmiercią podobno zachowywała się normalnie. W krytycznym dniu, po spotkaniu z przyjaciółką wsiadła do samochodu. W garażu, włączyła radio i silnik – świadomie zatrzała się spaliniami.

I jeszcze dwa przykłady śmierci samobójczych, które przez lata obrosły legendą.

Stanisław Ignacy Witkiewicz we wrześniu 1939 roku wraz z Czesławą Oknińską-Korzeniowską, z którą od wielu lat był związany, zatrzymał się we wsi Jezioro na Polesiu u swojego przyjaciela z carskiego wojska –

Walentego Ziemiańskiego. 18 września, dzień po tym jak w radio podano wiadomość o wkroczeniu Armii Czerwonej na ziemie polskie, Witkacy podjął decyzję o wspólnym z Oknińską samobójstwie. Udali się do pobliskiego lasu, gdzie kobieta wypila mieszanekę tabletek nasennych, on natomiast połknął środek pobudzający krążenia krwi. Oknińska zasypiając widziała jeszcze, jak Witkacy podcinał sobie żyłkę żyły na obu rękach, a ponieważ krew nie płynęła, przeciął tętnicę na szyi. Kobieta przeżyła, Witkacego natomiast pochowano nazajutrz na małym, prawosławnym cmentarzu. Istnieje jednak wariant alternatywny przytoczonej historii, do której przyczyniły się kontrowersje związane z nieudaną ekshumacją, w czasie której w wyniku pomyłki przewieziono do Polski szczątki innej osoby. Powiada on, że Witkiewicz sfingował swoje samobójstwo, po czym powrócił do Polski i z pomocą Oknińskiej ukrywał się. W tej wersji wydarzeń, zmarł on dopiero w 1969 roku. Koncepcja upozorowanego samobójstwa legła u podstaw scenariusza filmu Jacka Koprowicza zatytułowanego *Mistyfikacja*.

Yukio Mishima to japoński prozaik, poeta, dramaturg, eseista i jednocześnie działacz polityczny oraz mistrz karate. Rozdarty między kulturą Wschodu i Zachodu, zabiegał o międzynarodowe uznanie. Zresztą trzykrotnie był bliski otrzymania Nagrody Nobla. Uprawiał kult samurajów, siły i broni, czyniąc z tego program odnowy Japonii, która w jego przekonaniu, zbyt obficie czerpiąc ze zdobyczy Zachodu, zaczęła zatracać własną tożsamość. Postulował przywrócenie władzy cesarskiej i tradycyjnych wartości japońskich. Z młodych ludzi o prawicowych przekonaniach Mishima sformował prywatne oddziały szturmowe, kultywujące wartości samurajskie. Co ciekawe, mundury dla tych formacji osobiście zaprojektował sam Pierre Cardin, zafascynowany japońskim pisarzem. W 1970 roku, Mishima na czele swoich samurajów wdarł się do bazy wojskowej w Tokio i zabarykadował na balkonie. Stamtąd – zagłuszany celowo nisko latającymi śmigłowcami, przemawiał do zgromadzonych żołnierzy. Wzywał do zamachu stanu i powrotu cesarstwa. Tam też publicznie, zgodnie z ceremoniałem, popełnił seppuku. W przekonaniu biografów pisarza, próba zamachu stanu nie była prawdziwa, samobójstwa również nie należy uznawać za czyn spontaniczny. Całość najprawdopodobniej stanowiła skrupulatnie przemyślany, zaplanowany i wyreżyserowany przez Mishimę spektakl, mający mu zapewnić – poprzez bohaterską śmierć, o której zawsze marzył – wieczną, pośmiertną sławę.

## CHODZENIE PO LINIE NA PRZEPAŚCIĄ

Współczesną myśl psychologiczną dotyczącą podmiotu twórczego reprezentuje w Polsce Edward Nęcka. Szczególną indywidualną cechą twórców jest – zdaniem badacza – psychotyczność, rozumiana jako skłonność do łamania zasad, podważania obowiązujących norm oraz kwestionowania autorytetów. Cecha ta w skrajnej postaci może ujawniać się poprzez zachowania patologiczne jako schizofrenia, antyspołeczne jako psychopatia, a przy umiarkowanym nasileniu – znajduje ujście w aktywności twórczej<sup>4</sup>. To, jaką przyjmie formę ekspresji, determinowane jest np. wpływem środowiska, gdzie wzmacniając jeden sposób przejawiania się tej cechy, blokuje się alternatywne możliwości jej rozwoju<sup>5</sup>. Psychotyczność pociąga za sobą zaburzenia afektywne, które u twórców występują częściej, niż u pozostałej populacji. Przejawiają się one w wahaniach nastroju, od podwyższonego do obniżonego, po depresję. Wśród artystów prawdopodobieństwo wystąpienia depresji jest prawie dziesięciokrotnie większe, niż wśród innych ludzi, a zaburzenia maniako-depresyjne i skłonności samobójcze występują prawie dwudziestokrotnie częściej<sup>6</sup>.

Pisarz, poeta jest kimś odmiennym, niż osoba, która artystą nie jest. Piśze o tym Maria Gołaszewska<sup>7</sup>, która podkreślając szczególną pozycję twórcy w świecie, nie zakłada jednak jego „anormalności”. Wyjątkowość artysty wynika przede wszystkim ze szczególnej wrażliwości, pełniejszego i bardziej wyrafinowanego odczuwania świata, niezwykłej intuicji. Każdy artysta chce być wielki, oryginalny, doskonały. Marzy mu się wypracowanie własnej rozpoznawalnej poetyki, zapewniającej jego dziełom niepowtarzalność i wysokie wartości estetyczne. Twórcy pragną, aby wznoszono im pomniki, bez względu na to, czy tym pomnikiem będą entuzjastyczne recenzje ich dorobku w mediach, prestiżowe nagrody, czy zachwyty i podziwy odbiorców. Żyją więc pod presją ryzyka, że ich wysiłek może okazać się daremny, że się nie uda, że zostaną skrytykowani, że mają pecha, że ktoś jest lepszy... Ta świadomość napina psychikę do granic ostatecznych.

<sup>4</sup> Badania wykazują, że wyższe wyniki niż przeciętne w skali psychotyzmu oprócz artystów uzyskują tylko: alkoholicy, narkomani, więźniowie oraz schizofrenicy.

<sup>5</sup> Zob. więcej: Edward Nęcka: *Psychologia twórczości*. Gdańsk 2001, s.135.

<sup>6</sup> Tamże, s. 139.

<sup>7</sup> Zob.: Maria Gołaszewska: *Zarys estetyki*. Warszawa 1986. Rozdział III – *Twórca*, s. 154-207.

Artystę natura obdarzyła podwyższonym stopniem wrażliwości, a także kruchością konstrukcji psychicznej. To typ złożonej osobowości, nie do końca przystosowanej do funkcjonowania w społeczeństwie. Świat ze swoimi problemami, zarówno poważnymi, jak i codziennymi kłopotami, niejednokrotnie go przerasta. W rezultacie życie artysty okazuje się bolesne. Bywa skłócony z otoczeniem, ze sobą, nierzadko natrafia na ludzką niechęć, negatywną ocenę swoich myśli i czynów. Jego życie jest niby chodzenie po linie na przepaści. Balansuje na granicy zdrowia psychicznego, a przekroczenie owej granicy niejednokrotnie pociąga za sobą wydarzenia tragiczne – depresje, alkoholizm, narkomanię, choroby psychiczne – często kończące się samobójstwem.

W innych, „lepszych” przypadkach, twórcy – nękające ich niepokoje i obciążenia – odreagowują zdecydowanie odbiegającym od normy sposobem bycia, ulegają słabostkom, załamaniom, zwątpieniom, nawet popełniają wykroczenia. Tym natomiast, którzy zyskali uznanie i popularność, zdarza się uwierzyć we własną niezwykłość i rościć prawo do innego traktowania, niż reszty świata. Tak zresztą powstaje mit artysty, który on sam rozwija i potęguje. Chce, pozostając sobą, być równocześnie kimś innym, choćby tylko w wyobraźni. Zjawisko to Gołaszewska nazywa zwielokrotnieniem siebie<sup>8</sup>.

Środowisko artystów, jak każde inne, gdzie wzajemne relacje wyznacza konkurencja, stanowi ogniskową mniej lub bardziej intensywnych – pejoratywnych emocji. Rodzą się wzajemne niechęci, zawiść, panuje egoizm, egocentryzm, brak poszanowania cudzej osobowości, w relacjach międzyludzkich pojawia się wiele zadrażnień i nieporozumień. Powstają zwalczające się koterie. Twórca często odczuwa lęk przed niepowodzeniem, krytyką swojej twórczości, nierzadko więc strach i niepewność przykrywa arogancją, czy nonszalanckim zachowaniem. Czasem niekonwencjonalność zachowania wynika ze wspomianej już wyżej specyficznej konstrukcji psychofizycznej, zupełnie odmiennej, niż u reszty populacji. Artyści często nie radzą sobie ze zwykłymi czynnościami życia codziennego, gubią się w przyziemnych kłopotach, prawdziwych i wyimaginowanych. Z sytuacji dla nich trudnych nie zawsze znajdują wyjścia eleganckie, często wyjścia w ogóle nie dostrzegają. Często pozostają skłócony z sobą, ze światem, krzywdzą

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 169.

najbliższych, łamią zakazy moralne, przekraczają granice obyczaju i zdrowego rozsądku. Twórcy dążą do powszechnego uznania, wejścia na szczyt, i gdy nadejdzie sukces, dodatkowo przypieczętowany pojawianiem się w mass mediach, często sami zaczynają postrzegać siebie jako wybrańców, domagając się praw i przywilejów innych niż te, które obowiązują resztę populacji.

Tak właśnie powstaje legenda artysty, której tworzenie – świadomie lub nieświadomie – on sam inicjuje. Otwartym pozostaje pytanie, w jakim stopniu poeci sami się kreują, i ile w tworzonym przez nich wizerunku jest potrzeby duszy, immanentnego imperatywu, a ile świadomej samokreacji. Prawdziwa istota osobowości twórcy ulega również zatarciu w wyniku widzenia stereotypowego. Zwyczajowo reagujemy już na słowo-nazwę, która to wywołuje określone emocje, oceny i postawy, przekazywane z pokolenia na pokolenie, niezależnie od naszego własnego doświadczenia empirycznego w tej kwestii, a nawet wtedy, gdy takiego doświadczenia nie mamy<sup>9</sup>. Poeta w powszechnej stereotypowej wyobraźni jest to człowiek wolny, nie przestrzegający norm społecznego zachowania, nie dbający o konwenanse. Cechuje go indywidualizm i nonkonformizm, jest oryginalny, wyróżnia się sposobem bycia oraz ubiorem – dziwacznym, albo niechlujnym. Postrzegany jest jako wrażliwy marzyciel, ale częściej szalony, nieprzewidywalny, zapatrzony w siebie egoista, a nawet narcyz. Obecnie poeci nie wywołują już, co prawda, skandali na miarę Rimbaud'a, czy Wojaczka, ale im bardziej wpisują się w stereotypowy obraz, spełniają oczekiwania odbiorców, tym większa pewność, że zostaną zauważeni. Ta plastyczność, widowiskowość, tak wielka odmienność od nacechowanej rutyną, przewidywalnej codziennej normalności przyciąga jak magnes. Zakrapiane absyntem burdy i homoseksualne wyczyny Rimbaud'a, czy pijackie spacerowanie Wojaczka przez szybę i wciąż podejmowane próby samobójcze kwalifikowane są zdecydowanie pejoratywnie, jednocześnie jednak budzą fascynację. „Być poetą: móc robić wszystko: grzebać się w gównach, rynsztokach, samemu być rynsztokiem – a mimo to nie tracić nic ze swego anielstwa”<sup>10</sup> – pisał Wojacek. Właśnie ta ambiwalencja wizerunku poety intryguje i pociąga najbardziej.

<sup>9</sup> Zob.: Adam Schaff: *Stereotypy a działanie ludzkie*. Warszawa: Książka i Wiedza 1981, s. 38.

<sup>10</sup> Zdanie pochodzi z listu poety do Elżbiety Fediuk. Cyt. za: Bogusław Kierc: *Rafał Wojacek. Prawdziwe życie bohatera*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. 2007, s. 336.

Twórczość jest emocjonalnie kosztowna. Jej ceną jest lęk przed krytyką, przed niepowodzeniem, przed życiem, zmienność nastrojów, samotność, cierpienie, nierzadko przedwczesna śmierć, często samobójcza. Procesowi twórczemu często towarzyszą doświadczenia znacznie odbiegające od sposobów percepcji rzeczywistości przez innych ludzi, co niekiedy wyzwała strach przed przekroczeniem granic normalności, granic życia. W wielu przypadkach uzasadniony<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Zob.: Edward Nęcka: *Psychologia twórczości...*, s. 86.



# ZAMKNIĘCIE

„Przypomina to otwieranie ciężkich, skrzypiących, stawiających opór drewnianych drzwi, które mają nas wyprowadzić na światło. Wyteżamy wszystkie siły, przekraczamy próg, oczekując jasności po półmroku, w którym tkwiłszyśmy. Tymczasem ogarnia nas zupełna ciemność. Zdezorientowani i załęknieni posuwamy się po omacku, wyczuwając tu i ówdzie przedmioty, których nie potrafimy zidentyfikować. Bardzo powoli oczy przywykają w końcu do mroku. Wyłaniają się niewyraźne kontury, obmacujące ręce nabierają pewności. Wiemy już, że jesteśmy w pomieszczeniu, które Al. Alvarez w swojej pięknej książce *Okrutny Bóg* nazwał ‘zamkniętym światem samobójstwa’”.<sup>1</sup>

Osoby przenikające do tego świata nie są do siebie podobne, posiadają różny status społeczny, reprezentują całą galerię osobowości, charakterów, odmienne są ich koleje losu i problemy. Z pewnością jednak łączy je jedno – niemożność dostrzeżenia w swoim istnieniu czynników kwalifikujących ich życie jako byt-ku-przyszłości. Niesprecyzowaną nie-przyszłość, która osacza i wtłacza w ciemność, zastępują tym, co jest w ich przekonaniu konkretne i jednoznacznie rozstrzygające – śmiercią. Czas zanim przyszedł samobójca przebiję ściany mrocznego świata, w którym sam się uwięził, trwa krótko, bądź rozciąga się w długie dni koszmarnej udręki. Przy tym jedynym wiernym towarzyszem losu człowieka jest tu jego samotność. Konsekwentnie, systematycznie i nieodwołalnie sam zagłębia się w swój własny świat samobójstwa. Czuje jak barwy wokół niego zagęszczają się, ciemnieją, przestrzeń zacieśnia, coraz mocniej napiera. Wreszcie pewność decyzji przeważa nad lękiem przed nieznanym, otaczająca rzeczywistość nabiera rozpoznawalnych kształtów, kolory wyostają się. Akt definitywny zostaje dokonany – główny aktor wydostaje się z dotychczasowego zamkniętego świata w nicłość, niebyt, nie-istnienie. Z chwilą samobójczego odejścia człowieczego *ja*, znika również określona „odsłona” świata, którą owo *ja* powoływało do życia, bowiem świat – jak przekonywał Sartre – istnieje tylko poprzez ludzką realność.

---

<sup>1</sup> Jean Amery: *O starzeniu się. Podnieść na siebie rękę*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Czytelnik 2007, s. 139.

Niechaj ilustracją będzie tu wiersz Jorge Luisa Borgesa, argentyńskiego pisarza i poety, zatytułowany *Samobójca*<sup>2</sup>:

Nie zostanie wśród nocy ani jedna gwiazda.  
Nie zostanie noc.  
Umrę, a wraz ze mną cały ciężar  
nie dającego się znieść wszechświata.  
Unicestwię piramidy, stare monety,  
kontynenty i twarze.  
Unicestwię pokłady przeszłości.  
Obrócę w proch historię, w pył obrócę pył.  
Patrzę na ostatni zachód słońca.  
Słucham ostatniego ptaka.  
Zapisuję nicość – nikomu.

Samobójstwo jest bardzo szczególnym rodzajem śmierci. Z jednej strony wyklętym przez Kościół katolicki, postrzeganym przez tzw. rozsądnych ludzi jako zachowanie nieracjonalne i wręcz niedorzeczne, wzbudzającym kontrowersje, napiętnowanym zarzutem tchórzostwa, a bywa, że i głupoty. Z drugiej jednak budzącym współczucie, wyzwalamą empatię, odbieranym jako skrajny akt odwagi, gest negacji egzystencji, niegodzenia się na nią w takiej formie, w jakiej została człowiekowi dana, brak akceptacji wszechobecnej niedoskonałości świata, ludzi i samego siebie. Skłonności samobójcze, wyzwalane przez określone okoliczności i stan ducha, towarzyszą człowiekowi odkąd stał się istotą świadomą. Imperatyw samoeliminacji jest immanentną ludzką dyspozycją, która daje o sobie znać w momentach ekstremalnych, kryzysowych. Stanowi w przypadkach granicznych, gdy zawodzą, lub wydaje nam się, że zawodzą wszystkie środki ratunkowe, alternatywę dla życia. Jest jeszcze inny aspekt. Zdarza się, że akt definitywny jest wyrazem poświęcenia własnego życia dla sprawy, wtedy może urastać do rangi śmierci elitarnej, wyjątkowej, wzniosłej, rodząc podziw i szacunek.

Samobójstwo jako manifestacja: determinacji, rozpacz, znużenia, niezgody, walki, bezsilności, podporządkowania, wolności, wymieniać można by długo, stanowi bodaj najbardziej fascynujący i intrygujący temat, który znajdują swoje odbicie obyczaje, mentalność społeczna, uwarunkowania historyczne, polityczne oraz kulturowe. Rodzące się przez wieki krańcowo

---

<sup>2</sup> Jorge Luis Borges: *Samobójca*. Przeł. Krystyna Rodowska. W: <http://www.goldenline.pl/forum/591366/samobojstwo-w-wierszach-nie-lepiej-od-razu-sie-powiesic/s/1> (29. 12. 2011).

rożne oceny moralne – od potępienia do apoteozy – zależały od spłotu wielu najróżniejszych czynników, głównie miejsca w dziejach historii, przestrzeni kulturowej, reprezentowanego światopoglądu, wreszcie subiektywnego punktu widzenia. Często pojawiały się nawet opinie hierarchizujące prawo do samobójstwa.

Chociaż od wieków zjawisko śmierci dobrowolnej stanowi przedmiot badań, szeroko się je opisuje i dyskutuje, to pełne jego rozpoznanie nie jest tak naprawdę możliwe. Podejmowane były i są próby charakterystyki samobójstwa w różnych aspektach. Każda analiza i interpretacja wieńczona jest końcowymi konkluzjami. Niestety, zsumowanie wszystkich wniosków ostatecznych nie skutkuje oczekiwanym wynikiem, nie jest bowiem równoznaczne ze świadomością i poczuciem pełnego rozumienia zjawiska.

Jean Amery trafnie konstatował: Samobójcy jakiegokolwiek „bowiem mieliby powody, nie sposób w pełni przekazać całkowitej i niepowtarzalnej swoistości ich sytuacji, ‘situation vécue’, i w rezultacie za każdym razem, gdy ktoś zadaje sobie śmierć lub przynajmniej usiłuje to uczynić, zapada zasłona, której nikt już nie podniesie i którą w najlepszym razie można będzie na tyle mocno oświetlić, że oko rozpozna ulotny obraz”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Jean Amery: *O starzeniu się. Podnieść na siebie rękę...*, s. 144.

## BIBLIOGRAFIA

1. Alvarez Al.: *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*. Przekł. Ł. Sommer. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 1997.
2. Amery J.: *O starzeniu się. Podnieść na siebie rękę*. Przekł. Bogdan Baran. Warszawa: Czytelnik 2007.
3. Biesaga T.: *Sytuacjonizm etyczny*. W: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2008. T. 9.
4. Boros L.: *Mysterium mortis*. Przekł. B. Białecki. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1977.
5. Camus A.: *Mit Syzyfa i inne eseje*. Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A.: Warszawa 1999.
6. Camus A.: *Człowiek zbuntowany*. Przekł. Joanna Guze. Kraków: Oficyna Literacka Res Publica 1991.
7. Chabanis Ch.: *Śmierć, kres czy początek?*. Przekł. A. D. Tauszyńska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1987.
8. Chwin S.: *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*. Gdańsk: Wydawnictwo Tytuł 2010.
9. Czabański A.: *Samobójstwa altruistyczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2009.
10. Durkheim E.: *Samobójstwo*. Przekł. K. Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa 2011.
11. Forstner Osb D.: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przekł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1990.
12. Foucault M.: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Przekł. H. Kęszycka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1987.
13. Gibbon E.: *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*. Przekł. Z. Kierszys. Warszawa: PIW 1975. T. 2.
14. Girard R.: *Kozioł ofiarny*. Przekł. M. Goszczyńska. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie 1987.

15. Gołaszewska M.: *Zarys estetyki*. Warszawa: PWN 1986.
16. Gutt R. W.: *O zdrowych i chorych*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1977.
17. Hołyst B.: *Samobójstwo przypadek czy konieczność*. Warszawa: PWN 1983.
18. Joachimowicz L.: *Seneka*. Warszawa: Wiedza powszechna 1977.
19. Jung C. G.: *Psychologia i literatura*. Przekł. J. Prokopiuk. W: C. G. Jung: *Archetypy i symbole*. Warszawa: Czytelnik 1976.
20. Jung C. G.: *O stosunku psychologii analitycznej do dzieła poetyckiego*. Przekł. J. Prokopiuk. W: C. G. Jung: *Archetypy i symbole*. Warszawa: Czytelnik 1976.
21. Karpowicz T.: *Wstęp*. W: *Rafał Wojaczek: Utwory zebrane*. Wrocław: Ossolineum 1976.
22. Kępiński A.: *Schizofrenia*. Kraków: Sagittarius 1992.
23. Kępiński A.: *Poznanie chorego*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich 1978.
24. Kierc B.: *Rafał Wojaczek. Prawdziwe życie bohatera*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. 2007.
25. Kierkegaard S.: *Albo-albo*. Przekł. J. Iwaszkiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1976. T. I, II.
26. Krawczuk A.: *Spotkania z Petroniuszem*. Warszawa: Iskry 2005.
27. *Który jest. Rafał Wojaczek w oczach przyjaciół, krytyków i badaczy*. Red.: R. Cudak, M. Melecki. Katowice-Mikołów: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Instytut Mikołowski 2001.
28. Kurdwanowska D.: *Biblioteka samobójców*. Warszawa-Bielsko-Biała: Wydawnictwo szkolne PWN 2011.
29. Laertius D.: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przekł. zbiorowy. Warszawa: PWN 1988.
30. Lombrozo C.: *Geniusz i obłąkanie*. Przekł. J. L. Popławski. Warszawa: PWN 1987.
31. Mackiewicz W.: *Człowiek miarą wszechrzeczy*. Warszawa: Prasa-Książka-Ruch 1982.
32. Marx J.: *Idea samobójstwa w filozofii od antyku do współczesności*. Warszawa: Alfa 2003.
33. McLuhan M.: *Wybór pism*. Przeł. J. Jakubowicz. Warszawa: WAIiF 1975, s. 45-61.
34. Nęcka E.: *Psychologia twórczości*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2001.
35. Nietzsche F.: *Wola mocy*. Nakład Jakóba Mortkowicza. Przekł. S. Frycz, K. Drzewiecki. Warszawa 1910 (reprint: Warszawa: Universitas 1986).

36. Nietzsche F.: *Ludzkie, arcyłudzkie*. Nakład Jakóba Mortkowicza. Przekł. K. Drzewiecki. Warszawa 1908 (reprint: Warszawa: Universitas 1984).
37. Nietzsche F.: *Jutrzenka*. Nakład Jakóba Mortkowicza. Przekł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1907 (reprint: Warszawa: Universitas 1984).
38. Nietzsche F.: *Tako rzecze Zaratustra*. Przekł. W. Berent. Warszawa: Wydawnictwo „bis” 1991.
39. *Podstawy psychiatrii*. Red. M. Jarosz. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich 1988.
40. *Rozmowy z Cioranem*. Przekł. I. Kania. Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.
41. *Samobójstwo. Antologia tekstów filozoficznych*. Wybór i przypisy T. Sahaj. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2008.
42. Sartre J. P.: *Baudelaire*. Przekł. K. Jarosz. Kraków 2007.
43. Schaff A.: *Stereotypy a działanie ludzkie*. Warszawa: Książka i Wiedza 1981.
44. Schopenhauer A.: *O wolności ludzkiej woli*. Red. H. Goldberg. Przekł. A. Stogbauer. Warszawa: Skład Główny w księgarni E. Wende i sp. 1908 (reprint: Warszawa: Universitas 1984).
45. Schopenhauer A.: *Aforyzmy o mądrości życia*. Przekł. J. Garewicz. Warszawa: Czytelnik 1974.
46. Schopenhauer A.: *O samobójstwie i inne pisma pomniejszych*. Przekł. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A 2000.
47. Seneka L. A.: *Mysli*. Kraków: Wydawnictwo literackie 1987.
48. *Słownik pisarzy antycznych*. Warszawa: Wiedza powszechna 1990.
49. Szestow L.: *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*. Przekł. J. A. Prokopski, J. Chmielewski. Warszawa: Hachette 2009.
50. Ślipko T.: *Etyczny problem samobójstwa*. Kraków: Petrus 2008.
51. Św. Augustyn: *Państwo Boże*. Przekł. ks. W. Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002.
52. Ważyk A.: *Od Rimbauda do Eluarda*. Warszawa: Czytelnik 1973
53. Wygotki L.: *Psychologia sztuki*. Przekł. Maria Zagórska. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1980.

#### ŹRÓDŁA INTERNETOWE

1. Gołąb T.: *Wzgórze niezłomnego Izraela*. <http://www.opoka.org.pl/biblioteka-I/IH/gn200819-masada.html> (10. 11. 2011).
2. Ziemiński I: *Samobójstwo estetyczne na marginesie Quo Vadis Henryka Sienkiewicza*. W: „Analiza i egzystencja” 2006, nr 4. [http://usfiles.us.szcz.pl/pliki/plik\\_1192693283.pdf](http://usfiles.us.szcz.pl/pliki/plik_1192693283.pdf) (27. 01. 2011).

3. <http://www.goldenline.pl/forum/591366/samobojstwo-w-wierszach-nie-lepiej-od-razu-sie-powiesic/s/1> (29. 12. 2011).
4. <http://saigon.blox.pl/2007/04/Plonacy-mnisi.html> (27. 11. 2011).
5. <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=TA&reference=P7-TA-2011-0474&language=PL&ring=P7-RC-2011-0540> (27. 11. 2011).
6. <http://www.goldenline.pl/forum/591366/samobojstwo-w-wierszach-nie-lepiej-od-razu-sie-powiesic/s/1> (29. 12. 2011).



## INDEKS NAZWISK

- Abimelech 98  
Absalom 98  
Achitofell 98  
Allah 66  
Alvarez, Al[fred] 26, 128  
Amery, Jean 80, 81, 130  
Arria 21  
Arystoteles 14, 15, 42  
Atallos 18  
Augustyn, św., właśc. Augustyn Aureliusz 25, 32, 96, 101
- Bach, 47  
Baudelaire, Charles 79  
Berryman, John 112, 113  
Bethoven van, Ludwik 47, 115  
Bjørneboe, Jens Ingvald 120  
Borges, Jorge Luis 112, 129  
Borowski, Tadeusz 120  
Boticelli 21  
Boye, Karin 117  
Bóg 24, 25, 26, 28, 29, 33, 43, 45, 62, 64, 66, 73, 86, 96  
Brautigan, Richard 116  
Browne, Malcolm Wilde, 72  
Brutus, Marek Juniusz 20
- Camus, Albert 10, 17, 48, 76, 77, 82, 83, 84, 85  
Cannon, Walter Bradford 60  
Cardin, Pierre 122  
Cezar 20, 21  
Chabanis, Christian 97  
Chatterton, Thomas 116
- Chełmoński, Józef 47  
Chrystus 98, 99  
Chwin, Stefan 60, 96  
Cioran, Emil 10, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 99  
Coleman, Dowell 113  
Cwietajewa, Marina 119  
Cyceron, właśc. Cicero, Marcus Tullius 16  
Czajkowski, Piotr 47  
Czechowicz, Józef 112
- Dawid 98  
Dementiew, Nikołaj 113  
D'Holbach, Paul-Henri 10, 34,35  
Diderot, Denis 35  
Diem, Ngo Dinh 71  
Di Mambro, Joseph  
Dolabella 21  
Dostojewski, Fiodor 94  
Drieux la Rochelle, Pierre 117  
Duc, Thich Quang 71, 72  
Durkheim, Émile 10, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 69, 70, 74
- Empedokles z Akragas 112, 113  
Epikur 59
- Fletcher, John Goul 114  
Frederique, André 117  
Friedell, Egon 113
- Gallus, Korneliusz 113  
Garszyn, Wsiewołod 113

- Goethe, Johann Wolfgang 8, 111  
Gary, Romain 116  
Gogol, Mikołaj 94  
Gołaszewska, Maria 123, 124  
Gutt, Romuald Wiesław 47
- Halberstram, David 71  
Heidegger, Martin 10, 48, 76, 77, 81  
Hemingway, Ernest 114  
Herbert, Zbigniew 112  
Hołyst, Brunon 60  
Hotchner, Aaron 114  
Howard, Robert E. 116  
Hrabal, Bohumil 113  
Hughes, Ted 121  
Hume, David 10, 32
- Iwazskiewicz, Jarosław 50
- Jair ben, Eleazar 62  
Jarrell, Randall, 113  
Jaspers, Carl 10, 76  
Jezus 99  
Jones (pastor), Jim 63  
Jouret, Luc 64  
Judasz 97  
Justynian 23
- Kaligula 21  
Kant Immanuel 10, 36, 114  
Kariotakis, Costas 115  
Kosiński, Jerzy 119  
Kassjusz 21  
Katon Młodszy Utyceński 21, 62  
Kächel, H. 60  
Kierkegaard, Søren 10, 38, 48, 49, 50, 52, 76, 92  
Klaudiusz 21  
Kleist von, Heinrich 114, 115  
Koestler, Arthur 118  
Kolbe o., Maksymilian 55  
Kollatinus, Tarkwiniusz 21  
Konwicki, Tadeusz 111  
Koprowicz, Jacek 122
- Koresh, David 64  
Kotarbiński, Tadeusz 10  
Kraśniński Zygmun 111
- Laertios, Diogenes 18  
Lechoń, Jan 113  
Lenin, Włodzimierz Iljicz, właśc. Uljanow, Włodzimierz Iljicz 115  
Lipska, Ewa 112  
London, Jack 116  
Lowell, Robert 112  
Luka 21  
Lukrecja 21
- Majakowski, Włodzimierz 115  
Márai, Sándor 116  
Marek Aureliusz, właśc. Werus, Marek  
Anniusz Aureliusz 16, 21, 91  
Marcellinus 18  
Marx, Jan 98  
Meinhof, Ulrike 120  
Miciński, Tadeusz 112  
Mickiewicz, Adam 111  
Mishima, Yukio 122  
Monteskusz, Karol Ludwik 35
- Nałkowska, Zofia 111  
Neron 16, 20, 21  
Nerval de, Gerard 119  
Nęcka, Edward 123  
Nietzsche Fryderyk 10, 38, 44, 45, 47  
Nogi, Maresuke 68
- Ogariow, Mikołaj 31  
Oknińska-Korzeniowska Czesława 121  
Oktawian 21  
Omri 98  
Oton, Marcus 21
- Paetus, Caecin 21  
Palach, Jan 73  
Paulina 20  
Pawlikowska-Jasnorzewska Maria 112  
Petroniusz 21

- Piotr św. 97  
Pitagoras 12, 13  
Pizon 21  
Plath, Sylvia 112, 121  
Platon 12, 13, 14, 48  
Porcja 20
- Rembrandt 21  
Rilke, Rainer Maria 112  
Rimbaud, Artur 125  
Rousseau, Jean-Jaques 35  
Rubens 21
- Samson 97  
Sartre, Jean-Paul 10, 48, 76, 78, 79, 80, 81, 128  
Saul 97  
Schopenhauer, Artur 10, 38, 39, 40, 41, 42, 43  
Scypion Q 21  
Sekstus 21  
Seneka (Młodszy), Lucjusz Anneusz 16, 18, 19, 20, 52  
Sexton, Anne 112, 121  
Shizuko 68  
Sienkiewicz, Henryk 111  
Siwiec, Ryszard 72  
Sokrates, 12, 13, 48, 98  
Soon-Ja, Park 64  
Speuzyp 18  
Stachura, Edward 120  
Stalin, Józef, właśc. Dżugaszwili, Josif Wissarionowicz 119  
Sutherland, Mary 31  
Szekspir, Wiliam 50, 94, 111  
Szymborska, Wisława 112
- Ślipko, Tadeusz 10, 56, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108
- Tacyt 23  
Tarwiniusz Pyszny 21  
Tertulian 98  
Thompson, Hunter Stockton 116
- Tischner, Józef 10, 99  
Tomasz z Akwinu, św. (Akwinata) 29, 32, 100, 101  
Tycjan 21
- Vogel, Henrietta 115
- Weininger, Otto 115  
Witkiewicz, Stanisław Ignacy 10, 121  
Witwicki, Władysław 10  
Wojaczek, Rafał 112, 117, 125  
Wojaczek, Andrzej 118  
Wolter (Voltaire), właśc. Arouet, François-Marie 35  
Woolf, Virginia 113  
Wyczółkowski Leon 47  
Wygotski, Lew 93
- Yasunari, Kawabata 121
- Ziemiański Walenty 122  
Zimri 98



Mirosława Michalska-Suchanek

*Fenomen samobójstwa. Długa historia krótko opisana*

Copyright:

© by Mirosława Michalska-Suchanek 2011

Redakcja:

Maciej Melecki

Projekt okładki i stron tytułowych:

Agnieszka Sitko

Wydanie I, 2011 r.

Biblioteka Arkadii – Pisma Katastroficznego  
tom 71

Wydawca:

Instytut Mikołowski

ul. Jana Pawła II 8/5

43-190 Mikołów

tel./fax: 32 738 07 55

[www.instytutmikolowski.pl](http://www.instytutmikolowski.pl)

ISBN 978-83-60949-18-4

Skład:

WiS Opcjon

Druk:

Zakład Poligraficzny Waldemara Wilińskiego

ul. Chopina 6, 44-100 Gliwice

[www.drukww.pl](http://www.drukww.pl)

Samobójstwo jest bardzo szczególnym rodzajem śmierci. Z jednej strony wyklętym przez Kościół katolicki, postrzegany przez tzw. rozsądnych ludzi jako zachowanie nieracjonalne i wręcz niedorzeczne, wzbudzającym kontrowersje, napiętnowanym zarzutem tchórzostwa, a bywa, że i głupoty. Z drugiej jednak budzącym współczucie, wyzwalającym empatię, odbieranym jako skrajny akt odwagi, gest negacji egzystencji, niegodzenia się na nią w takiej formie, w jakiej została człowiekowi dana, brak akceptacji wszechobecnej niedoskonałości świata, ludzi i samego siebie. Skłonności samobójcze, wyzwalane przez określone okoliczności i stan ducha, towarzyszą człowiekowi odkąd stał się istotą świadomą. Imperatyw samoeliminacji jest immanentną ludzką dyspozycją, która daje o sobie znać w momentach ekstremalnych, kryzysowych. Stanowi w przypadkach granicznych, gdy zawodzą, lub wydaje nam się, że zawodzą wszystkie środki ratunkowe, alternatywę dla życia. Jest jeszcze inny aspekt. Zdarza się, że akt definitywny jest wyrazem poświęcenia własnego życia dla sprawy, wtedy może urastać do rangi śmierci elitarnej, wyjątkowej, wzniosłej, rodząc podziw i szacunek.

Samobójstwo jako manifestacja: determinacji, rozpacz, znużenia, niezgody, walki, bezsilności, podporządkowania, wolności, wymieniać można by długo, stanowi bodaj najbardziej fascynujący i intrygujący temat, który znajdują swoje odbicie obyczaje, mentalność społeczna, uwarunkowania historyczne, polityczne oraz kulturowe. Rodzące się przez wieki krańcowo różne oceny moralne – od potępienia do apoteozy – zależały od splotu wielu najróżniejszych czynników, głównie miejsca w dziejach historii, przestrzeni kulturowej, reprezentowanego światopoglądu, wreszcie subiektywnego punktu widzenia.



**ISBN 978-83-60949-18-4**