

Riku Vienonheimo

**”QUID EST ENIM DULCIUS OTIO
LITTERATO?”**

Cicero ja Seneca filosofisesta joutilaisuudesta
ja poliittisesta elämästä

TIIVISTELMÄ

Riku Vieronheimo: "Quid est enim dulcius otio litterato?" Cicero ja Seneca filosofisesta joutilaisuudesta ja poliittisesta elämästä
Pro gradu -tutkielma
Tampereen yliopisto
Filosofian tutkinto-ohjelma
Huhtikuu 2022

Tässä tutkielmassa tarkastelen filosofisen joutilaisuuden ja poliittisen elämän välistä suhdetta Ciceron ja Senecan teoksissa. "Filosofisella joutilaisuudella" tarkoitetaan elämäntapaa, jossa vetäydytään syrjään poliittisesta ja julkisesta elämästä, esimerkiksi valtion tai kaupungin hallinnosta, ja omistaudutaan filosofian harjoittamiselle, kirjoittamiselle ja kirjallisuudelle, oppineisuudelle tai muulle tutkimukselle. "Poliittinen elämä" viittaa puolestaan vastakkaiseen, etupäässä poliitikon ja puhujan elämäntapaan, jossa otetaan aktiivisesti osaa valtiolliseen ja julkiseen elämään. Kreikkalaisissa kaupunkivaltioissa ja erityisesti Roomassa vapaan miehen on pitkälti oletettu omistautuvan julkisille asioille. Joutilas ja oppinut elämäntapa on saattanut herättää pahennusta, ja sitä on täytynyt perustella ja oikeuttaa. Tutkimusongelmanani on kartoittaa sitä, miten joutilaisuutta (lat. *otium*) on problematisoitu tai puolustettu Ciceron ja Senecan tuotannossa. Pyrin hahmottelemaan myös aikaisempaa antiikin ajattelua. Käsitelen lyhyesti filosofista ja poliittista elämää koskevaa keskustelua Platonin, Aristoteleen, epikurolaisuuden, stoalaisuuden ja roomalaisen aatemaailman näkökulmasta.

Platon, jonka dialogit tarjoavat hyviä näkökohtia filosofin asemaan poliittista osallistumista korostavassa Ateenassa, on vaikuttanut merkittävästi aihepiiristä käytyyn keskusteluun. Aristoteleelta mainitsen erityisesti hänen kiintoisan luonnehdintansa mietiskelevän elämäntavan autuudesta. Epikurolaisen koulukunnan oppiin kuuluu vetäytyminen poliittisesta elämästä. Stoalainen koulu puolestaan kehottaa toimimaan aktiivisesti poliittisessa elämässä. Stoalaisuus on tärkeä vaikutte sekä Cicerolle että Senecalle. Cicero nimittäin kannatti eräitä stoalaisten näkemyksiä, Seneca puolestaan piti itseään stoalaisena, ja kummatkin viittaavat usein Epikurokseen. Luon myös silmäyksen roomalaiseen aatemaailmaan.

Ciceron ajattelussa korostuu vahvasti poliittisen elämän ensisijaisuus, isänmaallisuus ja valtion palveleminen. Cicero on toisaalta erittäin kiinnostunut filosofiasta ja arvostaa sitä, ja monin paikoin hän tiedostaa filosofisesta joutilaisuudesta aiheutuvan nautinnon. Yleisesti ottaen hän kuitenkin näyttää olevan sitä mieltä, että oppineet kyvyt on suunnattava valtion palvelukseen. Erityisesti hän kritisoi epikurolaisten poliittista passiivisuutta. Kiinnitän huomiota myös Ciceron omaan joutilaisuuteen, jota hän kuvaa pakotetuksi, ja jota hän on pyrkinyt käyttämään mahdollisimman tehokkaasti hyväkseen. Ciceron tärkeimmät kirjalliset teokset ovat syntyneet hänen ollessaan syrjässä poliittisesta elämästä. Tällainen kirjalliselle toiminnalle omistettu joutilaisuus muodostuu poliittisen elämän jatkeeksi aikoina, jolloin poliittinen toiminta syystä toisesta on käynyt mahdottomaksi.

Päinvastoin kuin Cicero, Seneca suhtautuu joutilaisuuteen suopeasti, ja tutkielmissaan hän puolustaa ja suosittelee joutilaisuutta vaihtoehtoisena elämäntapana. Seneca korostaa Ciceron tapaan yhteisön hyödyttämisen tärkeyttä, mutta Senecalle tärkeäksi muodostuu kosmopoliittinen maailmanyhteisö, jota voi palvella paremmin oppineessa joutilaisuudessa kuin julkisessa elämässä. Kiinnitän huomiota Senecan ajan poliittisiin oloihin: Rooman keisariajan arvaamattomissa olosuhteissa poliittinen vaikuttaminen oli rajoitettua, minkä vuoksi joutilaisuus oli monille parempi vaihtoehto. Seneca on tuotannossaan myös kuvannut omaa joutilaisuuttaan ja sen aikana harjoittamaansa kirjallista toimintaa jälkipolvien hyödyksi.

Tulen siihen johtopäätökseen, että joutilaisuudessa sekä Cicerolle että Senecalle keskeisintä on hyödyttäminen ja palveleminen. Oppinut joutilaisuus kokonaan vailla käytännön intressejä on kummallekin vieras ajatus. Tärkeänä vaikutteena tälle näen erityisesti stoalaisen filosofian, mutta myös roomalaisen aatemaailman. Cicero korostaa enemmän isänmaallisuutta, Seneca kosmopoliittisuutta. Eroa voi pitkälti selittää Rooman muuttuneilla poliittisilla olosuhteilla: Ciceron aikainen tasavalta on Senecaan tultessa kadonnut, ja ajatus maailmankansalaisuudesta tarjoaa vaihtoehdon ja ratkaisun vaikeaksi muuttuneelle poliittiselle elämälle. Ajatus poliittisen toiminnan jatkamisesta kirjallisin keinoin joutilaisuudessa on sekä Cicerolle että Senecalle luonteva.

Avainsanat: antiikin filosofia, Cicero, Seneca, joutilaisuus, poliittinen elämä, roomalainen filosofia

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck –ohjelmalla.

Sisällysluettelo

1. Johdanto	1
2. Asenteita filosofiseen joutilaisuuteen ennen Ciceroa	6
2.1. Platon.....	8
2.2. Aristoteles.....	11
2.3. Epikurolaisuus	13
2.4. Stoalaisuus.....	17
2.5. Roomalaisia asenteita	20
3. Cicero filosofisesta joutilaisuudesta ja poliittisesta elämästä	24
3.1. Cicero – tasavaltalaisfilosofi	26
3.2. <i>De Re Publica</i>	29
3.3. <i>De Oratore</i>	32
3.4. <i>Tusculanae Disputationes</i>	35
3.5. <i>De Officiis</i>	40
3.6. Joutilaisuuden merkitys Cicerolle	43
4. Seneca filosofisesta joutilaisuudesta ja poliittisesta elämästä.....	49
4.1. Seneca – filosofi keisariaikana	51
4.2. <i>De Tranquillitate Animi</i>	56
4.3. <i>De Brevitate Vitae</i>	58
4.4. <i>De Otio</i>	62
4.5. <i>Epistulae Morales</i>	65
4.6. Joutilaisuuden merkitys Senecalle	68
5. Johtopäätökset.....	72
6. Kirjallisuus	79
6.1. Lyhenteet.....	79
6.2. Antiikin kirjallisuus.....	80
6.3. Tutkimuskirjallisuus.....	81

1. Johdanto

Tämän tutkielman aiheena on filosofisen joutilaisuuden ja poliittisen elämän välinen suhde kahden roomalaisen filosofin, Ciceron (106 eaa.–43 eaa.) ja Senecan (4 eaa.–65 jaa.) teoksissa. Esittelen myös aikaisempaa antiikissa käytyä keskustelua Platonista hellenistiseen filosofiaan ja roomalaisaikaan asti. Tarkoitukseni on hahmotella aatehistoriallista jatkumoa suhtautumisessa oppineeseen joutilaisuuteen antiikin aikana.

”Filosofisella joutilaisuudella” tarkoitan elämäntapaa, jossa vetäydytään syrjään poliittisesta päätöksenteosta, valtiollisesta tai julkisesta toiminnasta ja keskitytään harjoittamaan filosofiaa ja muuta oppineisuutta. Tällaista elämäntapaa kutsun pääsääntöisesti filosofiseksi joutilaisuudeksi tai pelkäksi joutilaisuudeksi. Kirjallisuudessa sitä on kutsuttu myös ”vetäytyväksi”, ”mietiskeleväksi”, ”filosofiseksi” tai ”teoreettiseksi” elämäksi. Se sisältää esimerkiksi tieteellistä toimintaa, filosofian harjoittamista tai muuta kirjallista toimintaa. Kutsun siis joutilaisuutta nimenomaan ”filosofiseksi” erotuksena esimerkiksi nautiskelulle omistetusta elämäntavasta, jota en tässä tutkielmassa käsittele tarkemmin. Cicero ja Seneca yhdistävät joutilaisuuden usein nimenomaan filosofiaan, ja siksi kutsun sitä ”filosofiseksi”, mutta sen voi ymmärtää merkitsevän myös laajempaa oppineisuutta.

”Poliittinen elämä” puolestaan viittaa elämäntapaan, jossa otetaan osaa julkisiin ja valtiollisiin asioihin, kuten virkojen hoitoon, päätöksentekoon, oikeudenkäynteihin ja muuhun vastaavaan toimintaan. Tätä elämäntapaa on kutsuttu kirjallisuudessa myös ”julkiseksi”, ”toiminnalliseksi” tai ”valtiolliseksi elämäksi”. Tämä elämäntapa toteutuu esimerkiksi virkamiesten, oikeuspuhujien, valtiomiesten ja hallitsijoiden elämässä. Antiikin maailmassa, erityisesti Ateenan demokratian ja Rooman tasavallan aikaan poliitikot olivat pitkälti myös puhujia, joten poliittisessä elämässä korostuu puhetaidon, retoriikan merkitys.

Tarkoitukseni on keskittyä erityisesti filosofin tasapainoiluun kahden elämän välillä: kumpi on parempi valinta, aktiivinen toiminta politiikassa vaiko syrjäänvetäytyvä, filosofinen joutilaisuus? Onko niillä välimuotoa? Filosofian harjoittamiselle sopivammalta elämältä näyttää luonnollisesti politiikasta vetäytyvä elämä, sillä se mahdollistaa suuremman vapauden. Kuitenkin yhteiskunnallinen velvollisuudentunto ja halu vaikuttaa asioihin saattavat vetää filosofia myös poliittisen elämän puolelle. Tähän vaikuttaa luonnollisesti myös yhteiskunnan paine.

Aihe on ollut esillä antiikin filosofiassa viimeistään Platonista lähtien, ja on selvää, että se on askarruttanut filosofeja ja oppineita suuresti. Valinta ei monillekaan näytä olleen yksinkertainen. Käytännöllisesti suuntautuneissa antiikin yhteiskunnissa filosofista elämäntapaa on täytynyt jollakin tavalla perustella ja oikeuttaa. Sen valinnet eivät ole välttämättä valinneet helpointa mahdollista

tietä, ja he ovat joutuneet sietämään jopa pilkkaa. Sari Kivistö on havainnollistanut antiikin yhteiskunnallista eetosta teoksessa *Kulttuuri antiikin maailmassa*:

Roomassa yhteiskunnallisille velvollisuuksille omistautuminen oli hyveellisen elämän edellytys. Esimerkiksi Cato vanhempi kieltäytyi mainitsemasta yksittäisiä sotapäälliköitä *Origines*-teoksessaan, koska hän piti heidän urotöitään Rooman kansan saavutuksina. Ciceron mukaan koko roomalainen lainsäädäntö nojasi yhteiseen ajatteluun (*multorum ingenio*). Tätä sopusointua ja yhteisymmärrystä (*concordia*) kutsuttiin Rooman tärkeimmäksi yhteisölliseksi hyveeksi etenkin valtakunnan vanhoina hyvinä aikoina. [...] Myös kreikkalaisessa kaupunkivaltiossa ja demokratiassa ryhmän merkitys hallinnossa oli suuri. Tällöin myös yksilöihin ja heidän käyttäytymiseensä kohdistui ryhmän taholta paineita, ja poikkeusyksilöidenkin oletettiin pelkän itsensä sijaan palvelevan polista. Ryhmän normien hylkääminen ei ollut helppoa, ja sellaiset ryhmäkuria kaihtaneet poikkeusyksilöt kuin Sokrates [...] eivät välttämättä eläneet helppoa elämää. (Kivistö 2009, 272–273.)

Yhteiskunnan ja yhteisön palveleminen on siis epäilemättä ollut jonkinlainen normi, jota vastaan toimiminen on herättänyt yhteisössä epäilyksiä. Kuten seuraavissa luvuissa nähdään, useilla filosofeilla näyttää olleen tarve perustella omaa, poikkeavaa elämäntapaansa. Toisaalta poliittinen toiminta saattoi myös aiheuttaa suurempia ongelmia kuin filosofinen elämä, tai tuoda mukanaan jopa suoranaisia vaaroja. Raija Sarasti-Wilenius luonnehtii samassa teoksessa *Kulttuuri antiikin maailmassa* poliittisen elämän epävarmuutta:

Julkinen toiminta merkitsi antiikissa usein ennalta-arvaamattomia kohtalonkäänteitä. Poliittisten tilanteiden vaihteluissa aiemmin johtoasemassa olleet saivat astua syrjään, joutuivat vainon uhreiksi, maasta karkotetuiksi tai jopa teloitetuiksi. Yksityishenkilöt käyttivät poliittisia konflikti- ja väkivaltatilanteita hyväksi omien henkilökohtaisten etujensa tavoittelussa tai kostaakseen omille vihamiehilleen. [...] Valtiollisella virkauralla toimivia Rooman eliitin edustajia uhkasi aina mahdollinen syyte heidän julkisia toimiaan vastaan. Jos heitä syytettiin rikoksesta, he saattoivat tehdä valinnan kohtalostaan: joko jäädä Roomaan, alistua oikeudenkäyntiin ja kärsiä rangaistus tai välttää oikeudenkäynti lähtemällä vapaaehtoisesti pois maasta. (Sarasti-Wilenius 2009, 530–531.)

Tämän perusteella on helppo ymmärtää, miksi poliittinen ura ei välttämättä ollut houkutteleva vaihtoehto, mikäli toisena vaihtoehtona oli oppinut ja rauhallinen elämäntapa. Oppinut joutilaisuus näyttäytyy poliittisen elämän myrskyjä vasten miellyttävänä, jopa nautinnollisena elämäntapana. Miksi valita poliittinen elämä, jos palkkioksi siitä koituu pahimmassa tapauksessa kuolema? Toisaalta poliittinen elämä näyttäytyy antiikin ilmapiirissä yleisesti kunniakkaampana valintana, kuten seuraavista luvuista käy ilmi. Oppineet eivät välttämättä ole halunneet leimautua maailmasta vieraantuneiksi. Monien filosofien korostama nautintojen halveksunta kohdistuu myös oppineen

elämäntavan nautinnollisuuteen. Silti filosofian harjoitus saa osakseen suurta ylistystä. Juuri tämä kahden elämäntavan välinen ongelmallinen suhde on tutkielmani lähtökohtana.

Tutkielmani kaksi päähenkilöä, Cicero ja Seneca, edustavat pohjimmiltaan poliittisesti ja käytännöllisesti orientoitunutta roomalaista ajatusmaailmaa. Molemmat toimivat aktiivisesti korkeissa julkisissa asemissa. Kumpikin joutui kohtaamaan sekä maanpaon että luonnottoman kuoleman poliittisten käänteiden seurauksena. Kummankin elämässä oli myös kausia, jolloin he joutuivat syrjään poliittisesta vaikutusvallasta. Tänä aikana he omistautuivat filosofialle ja kirjalliselle toiminnalle, ja myös refleктоivat omaa joutilaisuuttaan.

Cicero teki merkittävän uran valtiomiehenä ja puhujana. Erityisesti hänen konsulikautensa vuonna 63 eaa. ja sen aikana tapahtunut Catilinan salaliiton paljastaminen on jäänyt historiaan. Kirjallisessa tuotannossaan Cicero korostaa usein poliittista aktiivisuuttaan, isänmaallisuuttaan ja halua toimia Rooman tasavallan hyväksi. Hänen laaja kirjallinen tuotantonsa on kuitenkin pääosin syntynyt joutilaisuudessa, syrjässä politiikasta. Monissa teoksissaan Cicero myös kuvaa omaa tilannettaan, joutilaisuuttaan ja sen syitä. Hän korostaa usein olevansa joutilas pakon edessä, ja pyrkivänsä käyttämään ajan mahdollisimman hyödyllisesti opiskelemalla ja kirjoittamalla.

Ciceron viimeisiä elinvuosia leimaa huomattavan laaja kirjallinen projekti, jossa hän pyrki tekemään selkoa lähes kaikista merkittävistä filosofian osa-alueista kreikkalaisten esikuvien pohjalta. Cicero halusi tällä tavalla olla hyödyksi roomalaisille opastamalla heitä tärkeissä aiheissa ja nostamalla latinankielisen kirjallisuuden tasoa. Täten hänen joutilaisuudessa harjoittamansa kirjallinen toiminta asettuu ikään kuin poliittisen elämän korvikkeeksi. Siitä tulee isänmaallinen teko. Cicero palasi vielä viimeisenä elinvuotenaan 43 eaa. puhujanlavoille ja sai puheillaan vihamiehensä Antoniuksen suunniltaan. Poliittisten voimasuhteiden muuttuttua Cicero tuli lopulta murhatuksi, ja kohtasi näin loppunsa poliittisen elämän melskeessä.

Senecan olosuhteita leimaa Rooman keisariaika. Poliittiset vaikuttamismahdollisuudet ilmaisunvapaus olivat monin tavoin rajoittuneempia, ja aikakausi oli filosofeille ja kirjailijoille epäsuotuisa. Seneca toimi jossakin määrin virkauralla ja oli läheisissä suhteissa keisarillisiin piireihin. Kuitenkin välien viileneminen johti vuosikausien mittaiseen karkotukseen. Karkotuksen päätyttyä Seneca toimi tulevan keisari Neron opettajana ja myöhemmin läheisenä neuvonantajana käytännössä johtaen koko maata Neron hallinnon alkuvuosina. Seneca pyrki myöhemmin opastamaan Neroa esimerkiksi filosofisen tutkielman *Lempeydestä* avulla. Lopulta hän kuitenkin menetti vaikutusvaltansa Neron despoottisten piirteiden alkaessa tulla esiin.

Tuotannossaan Seneca korostaa usein stoalaiseen tapaan yhteisön palvelemisen tärkeyttä. Aktiivinen, poliittinen elämä ei hänen mukaansa kuitenkaan ole ainoa tapa palvella, vaan tilanteen mukaan sitä voi tehdä myös joutilaisuudessa esimerkiksi kirjoittamalla ja opettamalla. Oppineessa joutilaisuudessa elämänsä viettäneet ovat hänen mukaansa tehneet ihmiskunnalle suuria palveluksia. Joutilas elämäntapa yhdistyy täten ajatuksen maailmankansalaisuudesta: oman rajallisen poliittisen yhteisön sijasta voi palvella koko ihmiskuntaa. Tuotantonsa loppua kohtaan Senecan kommentit joutilaisuudesta muuttuvat yhä hyväksyvämmiksi. Oman asemansa aiheuttaman ahdingon tähden hän vetäytyi itsekin viimeisiksi vuosikseen julkisesta elämästä, kunnes keisari Nero määräsi hänet tekemään itsemurhan.

Tutkimusongelmanani on tehdä tarkemmin selkoa Ciceron ja Senecan käsityksistä koskien filosofista joutilaisuutta ja vertailla niitä keskenään. Millä perusteilla Cicero ja Seneca hyväksyvät joutilaisuuteen vetäytymisen? Kiinnitän huomiota Ciceron kohdalla erityisesti siihen, millä perusteilla hän asettaa poliittisen elämän ensisijaiseksi. Senecan kohdalla keskityn löytämään argumentteja, joiden perusteella hän on puolustanut joutilaisuutta. Pyrin löytämään selityksiä aikaisemmasta, erityisesti stoalaisesta filosofiasta, sekä roomalaisesta aatemaailmasta.

Tutkielman rakenne on seuraavanlainen. Pääluvussa 2 käyn läpi filosofisen ja poliittisen elämän vastakkainasettelua aikaisemmassa filosofiassa. Käsittelyyn tulevat Platon, Aristoteles, epikurolaiset, stoalaiset sekä roomalainen filosofia ja aatemaailma. Platon ja Aristoteles ovat tärkeitä keskustelunaloittajia. Esimerkiksi eräät Platonin *Gorgiaan* ja Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* tekstikohdat ovat vaikuttaneet aiheesta käytyyn keskusteluun. Epikurolaisten ja stoalaisten näkemykset ovat lähes päinvastaisia: edelliset suosivat politiikasta vetäytymistä, jälkimmäiset kehottavat siihen. Kummatkin olivat vaikutusvaltaisia koulukuntia roomalaisajalle asti, joskin stoalaisuus vei voiton roomalaisen yläluokan keskuudessa. Stoalaisuus istuu paremmin poliittista osallistumista korostavaan roomalaiseen kulttuuriin.

Luvussa 3 käsittelen Ciceroa. Esittelen aluksi Ciceron elämän pääkohdat sekä piirteitä tasavallan henkisestä ilmapiiristä. Käyn läpi Ciceron ajattelua neljässä eri teoksessa, joista *De Re Publica* ja *De Oratore* korostavat sekä valtiomiehen että puhujan keskeistä roolia. Filosofin jää selvästi vähemmän tärkeäksi hahmoksi heidän rinnallaan. *Tusculanae Disputationes* sisältää erilaisen kuvauksen filosofiasta. Cicero mainitsee oman kirjallisen projektinsa. Teoksen kuvaamat keskustelut sisältävät osin ylistäviä näkemyksiä filosofian harjoittamisesta ja sen lohduttavasta, sielua lääkitsevästä vaikutuksesta poliittisen elämän epävarmuuden keskellä. *De Officiis* korostaa jälleen poliittisen elämän tärkeyttä, vaikka Cicero näyttää paremmin hyväksyvän oppineen joutilaisuuden yhtenä vaihtoehtoisena elämäntapana.

Luvussa 4 käsittelen Senecaa. Etenen samaan tapaan kuin luvussa 3: käyn läpi Senecan elämän pääkohdat ja keisariajan intellektuaalista ilmapiiriä leimaavat seikat. Käsittelen neljää eri tekstiä: *De Tranquillitate*, *De Brevitate Vitae*, *De Otio* sekä *Epistulae Morales*, joissa kussakin on korostuneena poliittisen elämän ja joutilaisuuden vastakkainasettelu. Esimerkiksi *De Brevitate Vitae* on melko suorasanainen kehoitus siirtyä kuluttavasta julkisesta elämästä filosofiseen joutilaisuuteen. Erityisesti *De Otio* (Joutilaisuudesta) on tärkeä, joskin fragmentaarisesti säilynyt teksti, joka kokonaan omistettu varsinaiselle aiheelleni. Senecan asenne joutilaisuuteen muuttuu hänen tuotantonsa loppua kohti yhä hyväksyvämmäksi.

Etenen sekä luvussa 3 että 4 selvyiden vuoksi teos kerrallaan. Esitän kummankin luvun lopuksi kokoavasti johtopäätöksiä ja pohdintaa joutilaisuuden merkityksestä Ciceron ja Senecan tuotannossa. Johtopäätökset koko tutkielmasta esitän luvussa 5. Johtopäätöksissäni korostan muun muassa seuraavia seikkoja. Joutilaisuudessa keskeistä sekä Cicerolle että Senecalle on hyödyttämisen ja palvelemisen ajatus. Katson tämän olevan erityisesti stoalaisen filosofian peruja. Cicero korostaa patrioottista asennetta ja poliittista toimintaa. Seneca puolestaan korostaa kosmopoliittisuutta, ja on valmiimpi hyväksymään joutilaisuuden vaihtoehtoisena elämäntapana.

2. Asenteita filosofiseen joutilaisuuteen ennen Ciceroa

Tämän luvun tarkoituksena on luoda katsaus Ciceroa edeltävään, etupäässä kreikkalaiseen keskusteluun filosofisen joutilaisuuden ja poliittisen elämän välisestä suhteesta. Aihetta on ensimmäiseksi käsitellyt Platon dialogeissaan, ainakin merkittävimmissä määrin, ja keskustelu jatkuu Aristoteleen kautta hellenistiselle ajalle ja roomalaiseen filosofiaan.

Ciceron ja Senecan tapauksessa erityisesti stoalaisen ja epikurolaisen filosofian perusteiden tunteminen auttaa ymmärtämään heidän näkemyksiään. Cicero piti etiikassa itselleen läheisimpänä koulukuntana stoalaisia. Seneca puolestaan luokitteli itsensä stoalaiseksi. Epikurolaisuuteen he viittaavat usein, Cicero vastustajanaan, Seneca hieman ymmärtävämmin. Lisäksi on tarpeen luoda silmäys myös roomalaiseen aatehistoriaan. Roomalaisen arvomaailman ja kreikkalaisen filosofian kohtaaminen on tärkeä selittävä tekijä erityisesti Cicerolla. Platon ja Aristoteles puolestaan ovat molemmat tärkeitä keskustelunaloittajina. Heidän teoksiinsa voi johtaa myöhemmin yleisen jaon filosofis-mietiskelevään ja poliittis-toiminnalliseen elämään, ja tämän vuoksi esittelen lyhyesti aihetta heidän tuotannossaan.

Luvussa 2.1. käy ilmi, kuinka Platon on dialogeissaan *Gorgias* ja *Theaitetos* käsitellyt filosofista elämää vastakkaisena puhujan tai poliitikon elämälle. *Gorgiaan* Kallikles-hahmon on katsottu tuovan ilmi Ateenan yhteiskunnassa esiintyviä suhtautumisia filosofiseen elämään – joskin hahmo on melko kärjistetty. Kallikles esittää liiallisen oppineisuuden ja filosofian harrastamisen yhteiskunnallisen elämän kannalta hyödyttömänä ja jopa haitallisena, sillä se vieraannuttaa poliittisesta elämästä, ja on kaiken lisäksi epämiehekästä. *Theaitetoksen* niin kutsutussa ekskurssissa puolestaan filosofinen elämä ja vapaa filosofinen keskustelu näyttävät pikemminkin arvokkaampina kuin poliitikon tai puhujan elämä. Filosofeilla on aina aikaa, ja he omistavat sen korkeammille asioille kuin päivänpolitiikalle. Platonin omia suhtautumisia voi etsiä myös *VII kirjeestä*. Hänen elämäänsä värittivät monet poliittiset pyrkimykset, jotka eivät kuitenkaan onnistuneet.

Luvussa 2.2. kerron, kuinka Aristoteles on käsitellyt kysymystä filosofisen ja poliittisen elämän eroista *Politiikassa* ja *Nikomakhoksen etiikassa*. Aristoteles ei näytä pitävän kumpaakaan varsinaisesti parempana, vaan kummankin tulisi olla lähtökohtaisesti valittavissa hyvin järjestetyssä valtiossa. Kuitenkin kuvaukset filosofisesta eli mietiskelevästä elämästä *Nikomakhoksen etiikan* lopulla tuntuvat korottavan sen poliittista elämää korkeammalle. Mietiskelevässä elämässä saavutetut nautinnot ovat laadultaan korkeampia ja pitkäkestoisempia. Se muistuttaa jumalten täydellisen autuasta olemista, joka koostuu puhtaasta teoreettisesta mietiskelystä. Nämä kuvaukset muodostavat muuten käytännön etiikkaa korostavaan teokseen sisäisen jännitteen, joka on askarruttanut tutkijoita

aina. On esitetty myös kuvauksia Aristoteleen *Lykeion*-koulun tieteelliseen toimintaan keskittyvästä elämäntavasta: filosofit pysyivät politiikasta erossa tai toimivat korkeintaan neuvonantajina.

Luku 2.3. käsittelee epikurolaisuutta. Se on hellenistisen ajan ainoa suuri koulukunta, joka suosittelee vetäytymistä politiikasta kokonaan. Mielenrauha, joka on filosofian harjoittamisen päämäärä, löytyy rauhallisesta, kohtuullisiin nautintoihin ja tuskan poistamiseen keskittyvästä elämäntavasta ystävien kesken, syrjässä valtiollisista asioista. Epikurolaisen mielenrauhan perusteet löytyvät tieteellisestä maailmanselityksestä, jonka tehtävänä on poistaa ihmisiä vaivaavat väärinkäsitykset, harhaluulot ja taikausko, erityisesti jumalten ja kuoleman pelko. Myös tarpeeton halu rikkauteen, kunniaan ja valtaan on syytä poistaa. Epikurolaisuus poikkeaa antiikin filosofian valtavirrasta. Se herätti vastareaktioita antiikin yhteiskunnissa, joissa poliittista osallistumista pidettiin lähes itsestäänselvyytenä.

Luvussa 2.4. käsiteltävä stoalainen oppi muodostaa laajan kokonaisuuden. Perimmäisenä ideana on ajatus järjen hallitsemasta universumista, luonnosta, jonka osa ihminen on. Voidakseen elää onnellisena ihmisen tulee tuntea luontoa hallitseva järki, joka hallitsee myös ihmistä, ja elää sen mukaisesti. Ihmisen on ikään kuin tajuttava paikkansa universumissa, ja hyväksyttävä se. Luonnon järjen mukaan eläminen on hyve, ja muita hyveitä ei ole. Onnellisuuden kannalta kaikki muu on yhdentekevää kuin hyve. Tästä luonnon mukaan elämisen periaatteesta stoalaiset johtavat myös kehotuksensa osallistua poliittiseen elämään – Epikurokseen nähden he ovat täysin vastakkaisella kannalla. Stoalaisen *oikeiōsis*-opin mukaan ihmisellä on luonnostaan taipumus sosiaalisuuteen ja yhteisöllisyyteen. Vastasyntyneen itsesuojeluvaisto kehittyy kiintymykseksi perhettä, yhteiskuntaa ja valtiota kohtaan. Täten yhteisöllinen, poliittinen toiminta on luonnollista ja hyveen mukaista. Stoalaisuus kehittyi lukuisten vaiheiden kautta merkittävimmäksi hellenistiseksi koulukunnaksi, mikä onkin osin ymmärrettävää juuri tämän toiminnallisen puolen korostumisen kautta.

Luvussa 2.5. tuon lopulta ilmi, kuinka filosofian harjoittaminen juurtui vähitellen roomalaiseen yhteiskuntaan lisääntyvien kreikkalaiskontaktien myötä. Filosofia ja kreikkalainen aatemaailma yleensäkin kohtasivat erityisesti alussa vastustusta ja epäluuloa roomalaisen yläluokan keskuudessa. Filosofeille tyypillinen teoreettinen ”hyödytön” pohdiskelu ja sen edellyttämä joutilaisuus näyttävät olleen roomalaiselle aatemaailmalle alkujaan vieraita. Roomalaisen kasvatuksen tähtäin oli erityisesti nuorison ohjaaminen poliittiselle- ja sotilasuralle, ja tältä kannalta filosofian harjoittaminen nähtiin häiritseväksi tekijäksi. Roomalaisen filosofian synty ja vakiintuminen vaatikin tietynlaista muokkaamista ja sopeuttamista, roomalaistamista. Tämä tarkoitti käytännöllisten ja poliittisten aiheiden korostamista.

Tältä kannalta on nähtävissä, että stoalaisuudesta tuli lopulta suosituin koulukunta Roomassa, eritoten yläluokan keskuudessa. Poliittisen elämän ja yhteiskunnallisten velvollisuuksien korostaminen sopi roomalaiseen arvomaailmaan. Erityisen merkittävä rooli oli stoalaisfilosofi Panaitioksella, jonka katsotaan muokanneen stoalaisuutta käytännönläheisemmäksi. Myös epikurolaisuus sai oman roomalaisen sovellutuksensa, vaikkei se kyennyt suosiossa kilpailemaan stoalaisuuden kanssa.

Roomalaisessa kirjallisuudessa nousee kuitenkin esille myös oppineen joutilaisuuden (*ōtium*) tema. *Ōtium*, jonka merkitys alun perin on jotakuinkin ”joutoaika”, tai politiikasta, liiketoiminnasta ja julkisista velvoitteista vapaa aika, saa Cicerosta eteenpäin kirjalliseen toimintaan liittyviä merkityksiä.

2.1 Platon

Platonin dialogeissa poliittisen ja mietiskelevän elämäntavan eroa on kenties mielenkiintoisimmin käsitelty *Gorgiaassa*. Sisilialaisen puhetaidon opettaja Gorgiaan (483–375 eaa.) mukaan nimetty dialogi jakautuu kolmeen osaan, joista kussakin Sokrates keskustelee kolmen eri vastaväittäjän kanssa. Aihepiiri alkaa puhetaidon olemuksesta ja siirtyy lopulta oikeudenmukaisuuden kysymyksiin. Viimeinen, Kallikles-nimisen hahmon kanssa käyty keskustelu sisältää jakson, jolla on katsottu olleen vaikutusta aktiivisen ja mietiskelevän elämäntavan suhteesta käytyyn keskusteluun (Knuuttila 1999, 296).

Kallikles esitetään kärkkäänä voimapolitiikkaa ja vahvemman oikeutta kannattavana poliitikkona, joka puuttuu yllättäen Sokrateen ja Polonin väliseen keskusteluun. Hän pyrkii osoittamaan filosofisen elämäntavan epäkäytännöllisyyden ja naurettavuuden. Filosofia on Kallikseen mukaan eduksi, jos sitä harrastaa oikean ikäisenä ja kohtuullisesti, muussa tapauksessa se on haitaksi. Liian pitkään harjoitettuna filosofia nimittäin häiritsee tarpeellisten kansalaistaitojen omaksumista. Filosofian harrastaja jää syrjään kaupungin käytännöistä, eikä siten tunne lakeja ja tapoja, tai ihmisluontoa ylipäätään. Täten filosofit näyttävät naurettavilta yrittäessään hoitaa käytännöllisiä asioita. (484c–e.)

Kallikleen mielestä filosofia on tärkeä osa nuoren miehen kasvatusta, ja filosofiaa harrastava nuori mies on jopa luonnollinen asia. Vanha mies, joka yhä filosofoi, on sen sijaan naurettava. Filosofoiminen on tällaisessa tapauksessa vanhan miehen omalle ikäkaudelle sopimatonta toimintaa, joka näyttäytyy lapsekkaana. (485a–c.) Filosofia siis kuuluu nuoruuteen ja vapaan miehen koulutukseen, mutta vanhemmiten siitä on osattava päästää irti. Seuraava Kallikleen puheenvuoro tuo hyvin ilmi hänen käsityksensä siitä, että vapaan miehen paikka on nimenomaan julkisessa ja

poliittisessa elämässä. Hän jopa korostaa kaupunkia ja sen toreja vapaan miehen luonnollisena ympäristönä:

Mutta kun minä näen vanhemman miehen yhä harrastavan filosofiaa, koska hän ei osaa luopua siitä, niin sellainen mies ansaitsisi piiskaa. Sillä vaikka hän olisi lahjakaskin, hänestä tulee pakostakin kuten sanoin epämiehekäs, kun hän pakenee keskuspaikkoja ja toreja joilla miehet – kuten runoilija sanoo – kasvavat täyteen mittaansa, ja sen sijaan piiloutuu loppuelämäkseen johonkin nurkkaan jossa sitten kuiskailee kolmen tai neljän nuorukaisen kanssa, sanomatta koskaan mitään rohkeaa, suurta, vapaan miehen arvolle sopivaa. (485d, suom. Pentti Saarikoski.)

Kallikles kuvaa filosofin kyvyttömyyttä oikeustapauksissa. Käytännön elämästä tietämätön mies ei osaa puolustaa itseään oikeudessa, eikä puhua vakuuttavasti. Pahimmassa tapauksessa hän ei saa suutaan lainkaan auki. Häntä voitaisiin syyttää väärin perustein ja vaatia vaikka tuomittavaksi kuolemaan, ilman että hän kykenisi sanomaan vastaan. Tällainen ihminen on myös kyvytön puolustamaan ketään toista ihmistä, tai omaisuuttaan. Epäkäytännöllinen filosofi on siis alinomaa muiden armoilla, vaarojen ja vihamiesten ryöpyteltävissä. Tällaista miestä on Kallikleen mukaan lupa ”rangaistuksetta vetää turpiin” (suom. Pentti Saarikoski). Liika filosofian harjoitus on silkkaa järjettömyyttä ja hiustenhalvomista, jonka sijaan täytyisi hallita käytännön taitoja. (486a–d.)

Samaa teemaa Platon on käsitellyt eri näkökulmasta *Theaitetos*-dialogissa. Tietoa käsittelevän dialogin keskivaiheilla esiintyy ekskurssi, poikkeama aiheesta, jossa Sokrates kuvailee Theodorokselle filosofista elämää, todettuaan ensin, että heillä on kylliksi aikaa (*skholē*). Oikeuspuhujin nähden filosofeilla on aina aikaa, ja mahdollisuus keskustella joutilaasti mistä tahansa aiheesta vailla kiirettä. Oikeuspuhujat taas ovat sidottuja tiukkoihin rajoituksiin ajan ja aiheen kannalta, joten tässä mielessä he ovat filosofiin verrattuna kuin orjia. (172d–e.)

Filosofit suhtautuvat välinpitämättömästi kaupungin elämään, eivätkä käy oikeuden istuntosaleissa tai muissa valtion kokouspaikoissa. He eivät osallistu poliittisiin kamppailuihin tai juhliin. Syntyperä on heille yhdentekevää. Filosofi on osa valtiota vain ruumiillaan, mieli on vapaa valtion fyysisistä rajoista ja jopa halveksii sitä. (173c–e.) Filosofi onkin suuntautunut tutkimaan maata ja taivasta, yhteiskunnallisia ilmiöitä hän pitää toisarvoisina. Osoituksena filosofin vapaasta, epäkäytännöllisestä tutkimusinnostasta Sokrates mainitsee esisokraatikko Thaleesta kerrotun anekdootin, jonka mukaan hän tähtiä tarkkaillessaan putoaa epähuomioissa kaivoon, jolloin palvelustyttö nauraa hänelle. Filosofit yleisestikin tekevät itsensä naurunalaisiksi monissa tilanteissa.¹ Myös kuninkaiden ylistäminen tai

¹ Filosofien epäkäytännöllisyydelle naureskelun tunnettuna esimerkkinä voi pitää Aristofaneen (450–385) *Pilvet*-komediaa (n. 423 eaa.), jossa kuvataan Sokrateen ja hänen oppilaidensa ajatushautomon toimintaa – heitä tosin kutsutaan sofistiksi. Sokrateen johdolla tutkitaan muun muassa sitä, montako kirpunjalkaa kirppu hyppää, kuuluuko hyttysen ininä

omaisuuden ihannoiti ovat filosofeille täysin vieraita. (174a–e). Heidän laajasta näkökulmastaan käsin ne ovat siis mitättömiä asioita. Joutuessaan juttusille filosofin kanssa joutuu vastapuoli sen sijaan itse naurunalaiseksi. Seuraava Sokrateen puheenvuoro tuo tämän hyvin ilmi. Vapaa ja joutilas filosofi tavoittaa jotain tärkeämpää ja todellisempaa, jolloin naurunalaiseksi joutuminen on yhdentekevää.

Tällainen on siis näiden kummankin luonnekuva. Toinen, jota nimität filosofiksi, on kasvanut todella vapaudessa ja joutilaisuudessa, ja hän voi huoletta näyttää typerältä ja hyödyttömältä silloin kun joutuu orjan puuhiin, esimerkiksi kun hän ei osaa pakata matkavarusteitaan eikä höystä ruokaansa mausteilla tai puhettaan imarteluilla. Toinen suoriutuu tällaisesta nopeasti ja taitavasti, mutta ei osaa kantaa vaippaansa vapaan miehen tavoin eikä tavoita sanojen harmoniaa osatakseen oikealla tavalla ylistää jumalien ja onnellisten ihmisten todellista elämää. (175e–176a, suom. Marja Itkonen-Kaila.)

Theaitetoksen ekskurssi on mielenkiintoinen monista syistä. Kuten Carlson ja Thesleff (1999, 419) mainitsevat, sen alussa käytetään kreikan *skholē*-sanaa ilmeisesti ensimmäistä kertaa merkitsemässä vapaaseen pohdiskeluun käytettävää aikaa – alkuperäinen merkitys on kutakuinkin ”joutoaika”. Lisäksi *Theaitetos* noudattaa Platonin teoksille tyypillistä pedimentaalista rakennetta. Pedimentaalisessa sommittelussa tärkeimmät ajatuskulut on sijoitettu dialogin keskelle, alun toimiessa johdantona ja lopun jäädessä usein vaille ratkaisua. Tätä noudattaa esimerkiksi Platonin merkittävin dialogi *Valtio*. (Thesleff 2011, 56–57). *Theaitetoksen* ekskurssi (172c–177c) sijoittuu hyvinkin tarkasti dialogin keskivaiheille, millä Platonin voi tulkita antavan joutilaille filosofiselle keskustelulle huomattavaa painoarvoa.

Thesleff (2011, 16) on katsonut Platonin ajattelun keskittyvän olennaisesti juuri filosofin yhteiskunnalliseen rooliin. *Gorgias* ilmentäisi kritiikkiä ”ateenalaisen järjestyksen kyvyttömyyteen nähdä juuri filosofin voimavarat poliittisena teoreetikkona, samalla kun se myöntää filosofin kyvyttömyyden toimia käytännön politiikassa” (Thesleff 2011, 106). Juuri tällainen kyvyttömyys näyttää Platonille olleen ”voimakas realiteetti”, vaikka hän alusta asti edellyttää filosofilta yhteiskunnallista hyödyllisyyttä (Thesleff 2011, 112).

Platonin *VII kirjettä* pidetään sen aitouteen kohdistuneista epäilyksistä huolimatta tärkeänä biografisena lähteenä (Thesleff 1999, 345–346). Se kuvaa Platonin käytännön yrityksiä toteuttaa omaa yhteiskunnallista utopiaansa Sisiliassa – ja karua epäonnistumista, joka saattoi hänet hengenvaaraan. Platon kohtasi jo tätä ennen pettymyksiä julkisessa elämässä, vaikka pysyikin

etu- vai takapuolesta sekä muita naurettavia kysymyksiä. Komedian päähenkilö laittaa poikansa opiskelemaan Sokrateen kouluun, josta palattuaan tämä kykenee mm. antamaan filosofisia perusteluja omien vanhempiansa piiskaamiselle. (Aristofanes, 1952.)

vakuuttuneena filosofijohtoisen valtion paremmuudesta. Sisilian politiikkaan sekaantumistaan hän perustelee muun muassa seuraavasti:

Ennen kaikkea en omilla silmilläni halunnut joutua siihen häpeään, että osoittautuisin pelkäsi teorian harrastajaksi, joka ei koskaan ryhdy vapaaehtoisesti toimeen. (328c, suom. Marja Itkonen-Kaila.)

Epäonnistuneiden yritysten jälkeen Platonin ajatukseksi kuitenkin näyttää jäävän, että politiikan takia ei kannata saattaa henkeään alttiiksi. Viisaan tulee puuttua huonoon hallintoon, mutta vain jos hänellä on todellinen mahdollisuus vaikuttaa. Väkivaltaa tulee välttää:

Mutta hän ei saa väkivalloin ryhtyä muuttamaan isänmaansa hallitusmuotoa, ellei parhainta hallintoa saada aikaan karkottamatta ja surmaamatta ihmisiä; hänen on vain pysyttävä rauhallisena ja rukoiltava kaikkea hyvää itselleen ja valtiolle. (331c–d. suom. Marja Itkonen-Kaila.)

2.2. Aristoteles

Aristoteleen *Politiikan* VII kirjassa pysähdytään hetkeksi pohtimaan kysymystä siitä, kumpi on tavoiteltavampi elämäntapa, valtiollinen ja toiminnallinen vai valtiollisista asioista erossa pysyttelevä teoreettinen elämänmuoto. Jälkimmäistä väitetään Aristoteleen mukaan ”ainoaksi filosofille soveliaaksi elämäntavaksi” (*Pol.* 7.2. 1324a 29–30, suom. A. M. Anttila). Sekä valtiollinen ja filosofinen elämä ovat molemmat kuitenkin hyveen kannalta kunnianhimoisimpien ihmisten valintoja. (*Pol.* 7.2.) Näiden ulkopuolelle jää tietysti tavallisen kansan nautintoihin keskittyvä elämäntapa.

Aristoteles ei näytä pitävän kumpaakaan suoranaisesti parempana, vaan puolustaa kumpaakin. Ilmeisesti jotkut filosofisen elämän harjoittajat ovat argumentoineet, ettei toisten käskeminen ole jaloa, ja käskeminen on valtiollisessa elämässä tietenkin väistämätöntä. Aristoteles myöntää tämän, mutta korostaa, että luonnostaan vapaiden ihmisten väliset valtasuhteet eivät ole sama asia kuin orjan käskeminen tai pakkovallan harjoittaminen. Filosofista elämää taas on kritisoitu toiminnan puutteesta. Toimimattomuudella ei nimittäin saavuteta onnellisuutta. Aristoteleen mielestä filosofinen elämänmuoto on itse asiassa kuitenkin paljon toiminnallisempaa, sillä siinä harjoitettua teoreettista tarkastelua harrastetaan puhtaasti sen itsensä vuoksi. Teoreettisesta tarkastelusta syntyy nautintoa, jolloin se on toimintaa toiminnan vuoksi. Poliittisessa elämässä toimitaan taas käytännöllisten tulosten saavuttamisen vuoksi. (*Pol.* 7.3.) Sihvolan mukaan Aristoteles lienee ajatellut, että hyvä valtio mahdollistaa valinnan sekä valtiomiehen, että filosofin elämäntavan välillä, ja että ”kummatkin elämänmuodot ovat arvokkaita valtion täydellistymisen kannalta” (Sihvola 1991, 282).

Nikomakhoksen etiikan X kirjan loppupuolella Aristoteles kuvaa mietiskelevää elämää ja siinä saavutettua autuutta tarkemmin. Mietiskely on ihmisen korkeimman osan eli järjen mukaista toimintaa. Sitä voi harjoittaa pitkäjaksoisemmin kuin mitään muuta. Mietiskely, siis filosofian harjoitus, on nautinnollista, ja sen tarjoamat nautinnot pitkäaikaisia ja puhtaita. Mietiskely on myös itsერიittoista, eli se ei ole muista ihmisistä riippuvaista. Mietiskely on puhtaasti sen itsensä vuoksi haluttavaa, sillä siitä ei synny mitään muuta. Käytännöllisen elämän hyveiden toteutumiseen liittyy aina jonkinlaisia huolia, joita mietiskelevä elämä on täysin vailla. (EN. 10.7.)

Poliittisessa elämässä menestyminen vaatii paljon: anteliaisuuteen ja oikeudenmukaisuuteen tarvitaan rahaa ja miehuullisuuteen voimaa. Mitä suurempia ja jalompia teot ovat, sitä enemmän ne vaativat. Mietiskelevä elämä ei vaadi mitään tällaista, ja pikemminkin tällaiset ulkoiset tekijät voisivat haitata sitä. Ulkoisia asioita tarvitaan inhimillisessä elämässä toki jonkin verran, mutta mietiskelijä ei tarvitse paljoa. Onnellisuus ei edellytä rikkautta ja valtaa. (EN. 10.8.)

Mietiskelevässä elämässä on lisäksi jotakin jumalallista: ”Jos järki on jotakin jumalallista verrattuna ihmiseen, samoin on sen mukainen elämä verrattuna ihmiselämään” (EN. 10.7. 1177b 29–31, suom. Simo Knuuttila). Jumalten ajatellaan olevan kaikista onnellisimpia ja autuaimpia. Kun asiaa katsoo tarkemmin, ei näytä olevan mitään muuta jumalille sopivaa toimintaa kuin teoreettinen mietiskely. Olisi nimittäin outoa kuvitella heidän toteuttavan sellaisia käytännöllisiä hyveitä, joista inhimillisen elämän onnellisuus koostuu. (EN. 10.8.) Jäljelle jää siis teoreettinen mietiskely:

Jumalan toiminta, joka ylittää autuudessa kaiken muun, on siis mietiskelyä. Ja inhimillisestä toiminnasta on siis onnellisinta se, mikä on tälle eniten sukua. (EN. 10.8. 1178b 22–24, suom. Simo Knuuttila.)

Aristoteleen käsitys mietiskelevästä elämästä on herättänyt runsaasti keskustelua. *Nikomakhoksen etiikan* keskeinen ajatus koskee nimittäin hyveiden ja onnellisuuden toteutumista käytännön elämässä ikään kuin monenlaisten toimintojen kokonaisuutena. Edellä käsitellyt huomiot teoreettisesta elämästä tulevat esiin aivan teoksen lopulla. On erikoista, että korkein onnellisuus yhtäkkiä näyttääkin ilmenevän vain mietiskelevässä elämässä ja olevan vain harvojen – siis filosofien – saavutettavissa. Kaikki muu olisi vain välineellisesti arvokasta. Tätä Aristoteleen etiikan jännitettä on yritetty selittää monin tavoin.

Esimerkiksi Knuuttila toteaa, että ”Aristoteles mahdollisesti halusi säilyttää tämän vastakohtaisuuden teoriassaan puolustaakseen filosofian ja ’hyödyttömän’ teoreettisen tutkimuksen asemaa yhteisössä, joka mieluummin arvosti muunlaista toimintaa” (Knuuttila 2005, 211). Sihvola (1994, 47–48) päätyy samankaltaisesti toteamaan, että Aristoteles ehkä halusi puolustaa oman koulunsa toimintaa muuten käytännöllisesti suuntautuneessa yhteiskunnassa.

Pierre Hadot on omassa tulkinnassaan kallistunut pitämään poliittisessa elämässä saavutettavaa onnea toissijaisena Aristoteleella. Hadot kiinnittää huomiota juuri inhimillisen järjen kaksinaiseen luonteeseen. Samalla kun se tekee ihmisestä ihmisen, se on jotakin jumalaista. Sen avulla autuaan teoreettisen mietiskelyn tilan voi saavuttaa vain hetkeksi, sillä ihmisen ja jumalan välillä on tietenkin ylittämätön ero. Tämän vuoksi filosofin on tyydyttävä harjoittamaan ”tietoa tavoittelevaa elämäntapaa”, mikä merkitsee elämän omistamista tiedolle sen itsensä vuoksi. (Hadot 2010, 90–93.) Hadot kuvaa Aristoteleen koulun elämäntapaa, joka koostuu kirjavasta tieteellisestä toiminnasta, informaation keräämisestä eri aloilta, kuten historiasta, sosiologiasta ja eläin- ja kasvitieteestä. Saatuja havaintoja vertaillaan ja pohditaan ja ilmiöitä luokitellaan. Tästä kaikesta paistaa ilmoille luonnon jumalaisuus, minkä aistiminen saa tuntemaan suurta nautintoa. (Hadot 2010, 94–96.)

Hadotin mukaan Aristoteleen koulun pyrkimys ei ollut ensisijaisesti poliittinen. Laajemmalle yleisölle ja esimerkiksi poliitikoiksi tähtääville tarjottiin opetusta käytännöllisissä ja valtiollisissa asioissa, mutta jäseniään koulu pyrki ohjaamaan filosofiseen elämään. Platonin koulun ohjelma sen sijaan olisi poliittisine päämäärineen lähtökohtaisesti erilainen. (Hadot 2010, 90.) Aristoteleen koulukunta jättäisi siis filosofille korkeintaan poliittisen neuvonantajan tehtävän. Filosofit eivät sekaantuisi päivänpolitiikkaan. Aristoteles itse oli Ateenassa muukalainen, joten tähän hänellä ei olisi ollut mahdollisuuttakaan. (Thesleff, Sihvola 1994, 161, 163.)

2.3. Epikurolaisuus

Hellenistisen ajan katsotaan alkavan Aleksanteri Suuren (356–323 eaa.) valtakauden myötä. Hellenismi toi omat piirteensä myös filosofiaan. Perinteisesti hellenististä filosofiaa on kutsuttu sisäänpäin kääntyneeksi. Sen on katsottu keskittyvän yksilöiden sisäiseen elämään ja riippumattomuuteen ulkoisesta maailmasta. (Ahonen 2015, 28.) Kreikkalainen valtiollinen elämä sellaisena kuin Platon ja Aristoteles sen tunsivat, tuli tiensä päähän Aleksanterin ja hänen isänsä Filippos II:n valloitusten myötä, ja perinteiset kaupunkivaltiot hävisivät. Tämä rajoitti luonnollisesti poliittisia vaikutusmahdollisuuksia, millä oli vaikutuksensa myös filosofiaan.

Kuten Hadot huomauttaa, aikakautta on usein tulkittu jonkinlaisena klassisen Kreikan rappiokautena. Kuitenkaan asia ei ole näin yksinkertainen. Kulttuurillinen, poliittinen ja uskonnollinen toiminta eivät suinkaan hiipuneet. Hellenistiset filosofikoulut, erityisesti stoalaiset, eivät täysin menettäneet poliittisia kiinnostuksenkohteitaan. (Hadot 2010, 104, 106.) Silti hellenistisen sisäänpäin kääntyneisyyden voi sanoa sopivan ateenalaisen Epikuroksen (341–270 eaa.) perustamaan

koulukuntaan. Itse asiassa epikuroalaisuuden opit poikkesivat filosofian valtavirrasta siinä määrin, että ne herättivät vastareaktioita pitkään roomalaisajalle asti.

Epikuroksen kerrotaan olleen uskomattoman tuottelias kirjoittaja, joka kirjoitti enemmän kuin kukaan muu filosofi (*DL* 10.26). Kaikki hänen tutkielmansa ovat kadonneet. Tärkein yksittäinen lähde on Diogenes Laertioksen elämäkerta teoksessa *Merkittävien filosofien elämät ja opit*, johon sisältyy muutama kirje sekä *Pääopit*-niminen kokoelma aforismeja. Lisäksi Epikuroksen nimiin pantuja aforismeja on säilynyt kokoelmana, joka tunnetaan nimellä *Sententiae Vaticanae*. Herculaniumin papyruksista on lisäksi paljastunut joitakin fragmentteja. Lähes kaikki muu on säilynyt fragmentteina muiden kirjoittajien teoksissa.

Epikuroalaisen filosofian voisi tiivistää seuraavalla tavalla. Päämääränä on mielenrauhan saavuttaminen. Keskeiset mielenrauhaa järkyttävät tekijät ovat kuolemanpelko, jumalien pelko sekä tarpeettomat halut ja ruumiilliset tuskat. Jumalten ja kuoleman pelosta vapaudutaan materialistisen fysiikan teorian avulla. On ymmärrettävä, että jumalat eivät vaikuta maailmaan millään tavalla. Kuolema tarkoittaa vain aistien sammumista, eikä sielulla ole mitään tuonpuoleista elämää, jossa se voisi kohdata minkäänlaisia kauhuja. Haluista ja tuskista vapaudutaan etsimällä kohtuullisia, pitkäkestoisia ja tasapainoisia nautintoja, sekä välttelemällä kaikkea tarpeetonta, mikä voi lisätä kärsimystä. Nautinto on ainoa hyvä. Ihanteellinen elämä on elämistä ystävien kanssa pienessä yhteisössä filosofiaa harjoittaen, poliittista elämää välttäen ja kohtuullisia nautintoja etsien.²

Epikurolainen fysiikka perustuu Demokritokselta ja Leukippokselta lainattuun atomioppiin. Sen sisältöön ei tarkemmin voida paneutua tässä. Mielenkiintoista on kuitenkin, että sen tähtäimenä on, kuten todettu, mielenrauhan saavuttaminen ja haitallisista käsityksistä vapautuminen. Diogenes Laertioksella on säilynyt Epikuroksen kirje Herodotokselle, jossa selostetaan epikurolaista fysiikkaa: ”Ensimmäinen seikka on, että taivaan asioiden tuntemisella [...] ei pidä ajatella olevan muuta päämäärää kuin mielenrauha ja varma vakuuttuneisuus.” (*DL* 10.85, suom. Marke Ahonen.) Epikuroksen mukaan kaikista suurin tuska aiheutuu väärinkäsityksistä, jotka koskevat jumalia, olevaisen luonnetta ja sielun kohtaloa (Long 1974, 66). Kuolemanpelosta vapautumiseen ohjaa esimerkiksi seuraava *Pääoppien* aforismi: ”Kuolema ei ole meille mitään. Se, mikä on hajonnut, ei havaitse. Se, mikä ei havaitse, ei ole meille mitään.” (*KD* II, suom. Marke Ahonen.)

² Pierre Hadot on siteerannut ytimekkään epikuroalaisen opinkappaleen: ”Jumalia ei tarvitse pelätä, kuolemaa ei tarvitse kavahtaa, hyvä on helppo saavuttaa, paha helppo sietää.” (Hadot 2010, 133, suom. Tapani Kilpeläinen.)

Haluista vapautumisessa keskeistä on tyydyttää halut, jotka ovat luonnollisia ja välttämättömiä. Tällaiset halut koskevat perustarpeita, kuten nälän ja janon tyydyttämistä. Esimerkiksi seksuaaliset tarpeet ovat luonnollisia, joskaan eivät välttämättömiä. Rikkaus ja kunnia puolestaan ovat sekä luonnottomia että tarpeettomia. (Hadot 2010, 127.) Eräässä Epikuroksen kirjeessä todetaan muun muassa, että ”kaikki luonnollinen on saavutettavissa helposti mutta tyhjänpäiväinen vaikeasti” (*DL* 10.130, suom. Marke Ahonen). Toisin kuin jo antiikin aikana yleisesti kuviteltiin, epikurolaiset eivät siis suositelleet minkäänlaista ylellistä luksuselämää, vaan olivat taipuvaisia kallistumaan jopa enemmän askeesin suuntaan. Liian ylellinen elämäntyyli todennäköisesti aiheuttaa joko itsessään enemmän kärsimystä, tai sitten siihen pyrkiminen saattaa tuottaa vaikeuksia (Long 1974, 67).

Rikkaus ja kunnia on siis luokiteltu sekä luonnottomiksi että ei-välttämättömiksi haluiksi, jotka häiritsevät mielenrauhaa. Tästä on seurauksena, että epikurolainen luopuu poliittisesta kunnianhimesta ja siten myös poliittisesta toiminnasta. Viisas ei osallistu valtiollisiin asioihin (*DL* 10.119). Epikuroksen nimiin laitettu aforismi toteaa kuvaavasti: ”Meidän on vapautettava itsemme politiikan ja arkielämän vankilasta” (*Sent. Vat.* 58, suom. Marke Ahonen). Tämän perusteella voisi todeta, että Epikuros on kokenut yhteisön taholta tulevan painostuksen poliittiseen osallistumiseen niin vahvaksi – ja arkipäiväiseksi – että hän puhuu siitä vankilana. Epikurolainen viisas ei myöskään mene naimisiin eikä hanki lapsia, mikäli olosuhteet eivät sitä vaadi (*DL* 10.199). Epikuroksen mukaan ihmiset osallistuvat aktiivisesti politiikkaan halutessaan turvata omaa elämäänsä muita vastaan, mutta todellisuudessa oikea keino tälle on aivan päinvastainen, nimittäin vetäytyminen (Long 1974, 71). Ainakin täydellisempi ja puhtaampi turva saavutetaan vain vetäytymällä:

Osittainen turva ihmisistä voidaan saavuttaa vakaan aseman ja vaurauden avulla, mutta sitä puhtaampaa on se turva, joka saavutetaan rauhallisella elämäntavalla ja ihmisten parista vetäytymällä. (*KD XIV*, suom. Marke Ahonen.)

Epikuroksen käsitykset poikkeavat siis kreikkalaisen ajattelun valtavirrasta. Hänen mukaansa ihmisellä ei ole luonnostaan yhteisöllisiä taipumuksia. Sivilisaatio on eräänlaisen evoluution tulos. Ihmiset ovat halunneet ulkoisten olosuhteiden painostuksessa turvata mielihyvän saannin ja kivun välttämisen, ja siten vähitellen muodostaneet kaikkien kannalta hyödyllisiä yhteisöjä. (Long 1974, 70.) Poliittisen toiminnan ja kunnianhimon sijaan epikurolaisuus korostaa ystävyuden merkitystä, mistä kertoo esimerkiksi seuraava Epikuroksen nimiin laitettu aforismi: ”Ystävyys käy tanssien yli maanpiirin kehottaen meitä kaikkia heräämään autuaaseen elämään.” (*Sent. Vat.* 52, suom. Marke Ahonen.) Eräät seikat Epikuroksen omasta elämästä todistavat ystävyuden merkityksestä. Kuolemansa lähestyessä Epikuros kirjoitti ystävälleen, että muistot heidän yhteisistä keskusteluistaan tekivät hänet yhä onnelliseksi (Long 1974, 72).

Epikuroksen koulua ei voi suoraan verrata Platonin Akatemiaan tai Aristoteleen Lykeioniin. Pikemminkin kyse on ystävien yhteisöstä, joka eli yhteisten periaatteiden mukaan yhteiskunnasta vetäytyneenä. Epikuros osti Ateenan ja Pireuksen väliseltä alueelta talon ja puutarhan, johon toiminta sijoittui. Yhteisöön kuului myös naisia ja orjia. Mitään muodollista koulutusohjelmaa ei ilmeisesti ollut, vaan tärkeintä oli halu pyrkiä epikurolaiseen elämäntyyliin. Epikuroksen tekstejä opiskeltiin yhdessä, ja myös ulkolukuna. Epikuroksen maailmasta vetäytyminen ei suinkaan ollut aivan täydellistä, vaan hänen kerrotaan osallistuneen esimerkiksi yleisten juhlapäivien viettoon. Joka tapauksessa hänen tunnuslauseenaan voisi pitää lausetta ”elä huomaamatta”³. (Long 1974, 15–16.)

Epikuroksen mukaan jumalat siis eivät vaikuta ihmisten maailmaan millään tavalla, eikä ihminen voi vaikuttaa niihin. Silti jumalat näyttävät tarjoavan jonkinlaisen onnellisen elämän mallin ihmisille. Jumalten olemassaolo on nimittäin täydellisen onnellista, sillä he ovat vapaita kaikista vaivoista ja elävät täysin häiriöttömästi. Ja suurinta mielihyvää Epikuroksen mukaan on kivun puute, joten jumalten on oltava kaikkein onnellisimpia. Jumalten palvonta voi tulla kyseeseen tässä mielessä: niille voi osoittaa kunnioitusta tietyin rituaalein, sillä ne ovat autuaan elämän esikuvia. (Long 1974, 48–49.)

Epikuroksen filosofian omintakeisuus kreikkalaisessa maailmassa on siis selvää, vaikka erityisesti sen fysiikalla on esikuvansa Kreikan varhaisemmassa atomistisessa ajattelussa. Nautinnon nostaminen korkeimmaksi hyväksi, ajatus sielun kuolevaisuudesta, näkemykset jumalten olemuksesta sekä erityisesti vetäytyvän elämäntavan suosittelu ja politiikan välttäminen ovat melko vastakkaisia monille muille filosofille koulukunnille ja kreikkalaiselle ajattelulle yleensä. Epikurolaisuus ei koskaan saavuttanut samanlaista asemaa kuin stoalaisuus, vaikka niitä tietyssä mielessä voikin pitää kilpailijoina. Huomattavaa on myös epikurolaisen opin dogmaattisuus. Koko koulun olemassaolon ajan Epikuroksen omat kirjoitukset olivat täysin keskeisessä asemassa (Long 1974, 19).

Epikurolaisuus saavutti Rooman tasavallan loppuun mennessä jonkinasteista suosiota Italian niemimaalla. Roomalainen runoilija Lucretius (99–55 eaa.) oli tunnetuin epikurolainen, ja hänen laajaa runoelmaansa *De rerum natura* (Maailmankaikkeudesta) on pidetty roomalaisen runouden suurimpiin kuuluvana saavutuksena. Runoelma keskittyy selostamaan Epikuroksen luonnontieteellistä oppia. Julius Caesarin on arveltu suhtautuneen epikurolaisuuteen myönteisesti, samoin Ciceron läheisen ystävän Attikuksen (Long 1974, 17). Sen sijaan eettisissä käsityksissään stoalaisuuteen kallistunut Cicero itse laski epikurolaiset arkkihollisikseen, mikä tulee ilmi tämän

³ Kr. *lathe biōsas*.

tutkielman luvussa 3. Erityisesti politiikasta vetäytyvän elämäntavan suosimista hänen oli vaikea ymmärtää. Vakaasti stoalainen Seneca osoittaa Rooman keisariajalla puolestaan kasvavaa ymmärrystä Epikurosta kohtaan, ja siteeraa tätä moneen otteeseen, kuten luvussa 4 selostan.

2.4. Stoalaisuus

Stoalaisen koulun perusti kitionilainen, Ateenassa vaikuttanut Zenon (333–264 eaa.). Varhaisen stoalaisuuden oppi muotoutui Zenonin lisäksi hänen seuraajiensa Kleanteen (330–230 eaa.) ja Khrysippoksen (279–206 eaa.) myötä. Stoalaiset olivat tuotteliaita kirjoittajia. Khrysippoksen kerrotaan kirjoittaneen yli 700 tutkielmaa. Kaikki varhaisten stoalaisten tutkielmat ovat kadonneet. Keskeisiä lähteitä ovat Epikuroksen kohdalla mainittu Diogenes Laertioksen *Merkittävien filosofien elämät ja opit*, sekä roomalaisajan kirjoittajien, kuten Ciceron ja Senecan teokset. Diogenes Laertios on kirjoittamassaan Zenonin elämäkerrassa esittänyt yhteenvedon stoalaisesta opista.

Stoalainen oppi jaetaan kolmeen osaan: logiikkaan, fysiikkaan ja etiikkaan. Usein käytetyn vertauksen mukaan stoalaisen filosofian osat muodostavat ikään kuin puutarhan, jossa logiikka on muuri, fysiikka maaperä, ja etiikka puutarhan hedelmät (*DL* 7.40). Siinä missä varhaisstoalaiset painottivat etiikan rinnalla logiikkaa ja fysiikkaa yhtä tärkeinä filosofian osa-alueina, myöhempi stoalaisuus painottuu yhä enemmän etiikkaan, mikä voidaan huomata Ciceroon ja Senecaan tultaessa. Sen vuoksi en tässä tutkielmassa mene stoalaisen logiikan ja luonnontutkimuksen yksityiskohtiin. Yleisesti voisi kuitenkin todeta, että stoalaisen filosofian perusajatus on järjen ohjaaman luonnon mukaisesti eläminen.

Logiikan ja fysiikan tunteminen on siis stoalaiselle viisaalle aivan keskeistä. Filosofian kaikilla kolmella osa-alueella on yhteisenä tutkimuskohteena sama rationaalinen universumi. Kaksi stoalaisen filosofian perustavaa käsitettä ovat juuri järki (*logos*) ja luonto (*fysis*). (Long 1974, 119–120.) Diogenes Laertios selostaa: ”Päämäärä on eläminen sopusoinnussa luonnon kanssa, mikä tarkoittaa elämistä hyveen mukaisesti. Luonto nimittäin johdattaa meitä hyvettä kohti.” (*DL* 7.87, suom. Marke Ahonen.) Thesleff ja Sihvola kiteyttävät hyvin stoalaisen suhtautumisen luonnon tuntemiseen:

Ihmisen viisaus ja onnellisuus on juuri inhimillisen toiminnan sovittamista kosmiseen järjestykseen. Siksi ihmisen on perehdyttävä myös logiikkaan ja luonnonfilosofiaan: onnellisuus on mahdollista vain, jos ihminen tietää, millainen maailma on ja millaisessa suhteessa sitä koskevat tietolauseet ovat keskenään. (Thesleff, Sihvola 1994, 305.)

Kleantes korosti, että ihmisen on elettävä saman järjen mukaisesti kuin luonnonkin (Perälä 2015, 44). Zenonin mukaan hyve on ainoa asia, jolla on onnellisuudelle merkitystä, ja hyveellä hän

tarkoittaa nimenomaan todellisuutta koskevaa tietoa ja sen hyväksymistä. Millään ulkoisilla asioilla ei ole onnellisuuden kannalta merkitystä. (Sihvola 2015b, 93.)

Stoalaisuudelle keskeinen ajatus on ihmisen ja luonnon suhde osan ja kokonaisuuden suhteena. Ihminen on vain osa isompaa kokonaisuutta, ja osan näkökulmasta moni asia saattaa näyttää luonnottomalta tai haitalliselta. Luonnon näkökulmasta kaikella on kuitenkin tarkoituksensa. (Long 1974, 180–181.) Ihmisen tehtävänä on ”toimia omalla paikallaan täydellisen kokonaisuuden osana”, kuten Knuuttila toteaa (2015, 59). Pelkkään osan näkökulmaan rajoittuminen on syynä tunteille, jotka stoalaisen opin mukaan ovat pahasta. Asioita ei tulisi arvioida vain omasta näkökulmasta, vaan pitää mielessä universumin näkökulma, josta ihminen on vain osa. (Ibid.) Tunteet siis muodostuvat, kun ihminen arvioi ulkoiseen maailmaan kuuluvia asioita hyviksi tai pahoiksi. Ne perustuvat virheellisiin uskomuksiin, että jokin muu kuin hyve, eli sielun sisäinen tila olisi hyvää. Stoalaisen viisaan ihanneolotila on tunteeton ja hallittu. Ulkoinen maailma on hänen onnellisuutensa kannalta yhdentekevä. (Sihvola 2015a, 17.)

Edellä sanotusta päästään tämän tutkielman aiheeseen. Onnellisuus on siis määritelty kaikesta ulkoisesta riippumattomaksi sielun tilaksi, tietoisuudeksi universumin luonteesta ja sen mukaan elämiseksi. On mielenkiintoista, että stoalaiset päätyvät tämän perusteella etiikkassaan suosittelemaan aktiivista osallistumista poliittiseen elämään. Diogenes Laertios on selostanut stoalaisen viisaan ihannetta Zenonin elämäkerrassa. Ohjeet ovat täysin päinvastaiset kuin Epikuroksella:

Viisas osallistuu valtioelämään, ellei mikään estä häntä, kuten Khrysispos sanoo teoksen *Elämänmuodoista* ensimmäisessä kirjassa. Näin hän hillitsee pahetta ja edistää hyvettä. Hän myös avioituu, kuten Zenon sanoo *Valtiossa*, ja hankkii lapsia. (DL 7.121, suom. Marke Ahonen.)

Samoin stoalaisten mukaan ”hyvä ihminen ei elä yksinäisyydessä, sillä hän on luonnostaan yhteisöllinen ja toiminnanhaluinen” (DL 7.123, suom. Marke Ahonen). Elämänmuotoja on stoalaisten mukaan kolme: mietiskelevä, toiminnallinen ja järjellinen. Järjellisessä yhdistyvät sekä mietiskelevä että toiminnallinen, ja se on suositeltavin elämänmuoto, koska ihminen on luonnostaan sekä mietiskelevä että toiminnallinen. (DL 7.130.) Stoalaiset eivät siis itse asiassa näytä tekevän vastaavanlaista yhtä jyrkkää eroa poliittis-toiminnallisen ja filosofis-mietiskelevän elämäntavan välille kuin epikurolaiset. Kummatkin ovat ihmiselle *luonnollisia*. Poliittinen osallistuminen on ihmiselle luonnollista, ja koska luonnon mukaan eläminen on stoalaisen filosofian perusta, tulee kehoitus siihen tätä kautta ymmärrettäväksi.

Stoalaiset selittävät tätä ihmisen luontaista sosiaalisuutta ja taipumusta yhteisöllisyyteen *oikeiōsis*-käsitteellä. Se on usein käännetty sanaparilla ”omaksi ottaminen”. *Oikeiōsis* viittaa elävien olioiden

tietoisuuteen itsestään ja ruumiistaan ja pyrkimykseen suojella itseään. (Perälä 2015, 43.) *Oikeiōsis* laajenee jälkeläisiin, ja sitä kautta toisiin ihmisiin. Tätä kautta tulee selitetyksi siis myös ihmisen luonnollinen sosiaalisuus. (Perälä 2015, 52–53.) Ihminen kokee luonnostaan kuuluvansa yhteen muiden ihmisten kanssa, ja tästä seuraa halu huolehtia myös muiden hyvinvoinnista (Sihvola 2015b, 95). Hyvän selostuksen asiasta tarjoaa Cicero teoksessaan *De Finibus*, jonka otan esille jo tässä yhteydessä⁴.

Luonto saa vanhemmissa aikaan kiintymyksen lapsiaan kohtaan, ja tähän kiintymykseen juontavat ihmisen yhteisöllisten taipumusten juuret. Luonto on tarkoittanut elävät olennot lisääntymään, ja olisi outoa, jos myös luonnollinen kiintymys jälkeläisiin puuttuisi. Eläinkuntaa tarkkailemalla voidaan huomata, että jopa alemmat eläinlajit pitävät huolta jälkeläisistään. Juuri tässä kuuluu luonnon ääni. Esimerkiksi ampieiset tai muurahaiset toimivat tietyissä tapauksissa yhteisön hyväksi, eivät pelkästään itsensä. Ihmisiä yhdistävä kiintymys johtuu siis samasta luonnollisesta taipumuksesta, ja siten yhdyskuntien ja valtioiden muodostaminen on luonnollista ihmiselle. (*Fin.* 3.62–63.) Tästä seuraa, että viisas ihminen pyrkii osallistumaan politiikkaan ja hallintoon, ottamaan vaimon ja saamaan lapsia. Se on siis luonnonmukaista toimintaa. (*Fin.* 3.68.)

Khrysispos on luonnehtinut kolmea erilaista viisaalle sopivaa elämäntapaa: hallitsijan tai hallitsijan neuvonantajan elämä, poliittinen elämä tai tiedolle omistettu elämä. Näitä vastaavat ikään kuin kolme ammattia: hallitsija tai hallitsijan lähipiirin jäsen, valtiomies tai valtiomiehen ystävä ja opettaja. (Sihvola 2015b, 95.) Tiedolle omistettu elämä ei siis viittaa vetäytyvää elämää viettävään filosofiaan, vaan opettajaan. Kuten Sihvola toteaa, Khrysispos suhtautui joutilaaseen elämään halveksivasti. Sen päämääränä oli hänen käsityksensä mukaan nautinto, eikä sellainen sopinut viisaalle. Khrysisposen kritiikki kohdistui erityisesti Aristoteleen koulukuntaan. He nimittäin viettivät filosofista, joutilasta elämää ymmärtämättä, että sellainen elämäntapa tavoittelee pohjimmiltaan nautintoa. Filosofian pitäisi aidoimmillaan Khrysisposen mielestä olla aktiivista elämää. Filosofian tarkoituksena on opetuksen ja kirjoittamisen kautta hyödyttää muita. Mietiskely on siis tässä mielessä osa aktiivista elämää (Sihvola 2015b, 95–96.)

Stoalaisen filosofianharjoituksen tulisi siis olla toimintaa yhteisön keskellä. Se asettuu sekä epikurolaista vetäytymistä että aristoteelista tieteellistä elämää vastaan. Sellainen oppineisuus ja filosofia, joka ei suoraan tähtää muiden hyödyttämiseen, on tarpeetonta. ”Hyödytöntä” teoreettista tutkimusta eivät stoalaiset itseisarvoisena vaikuta hyväksyvän, vaan kaiken tarkoituksena olisi siis stoalaisen järjestelmän omaksuminen, universumin luonteen ymmärtäminen ja siten mielenrauha.

⁴ Sihvolan (2015, 95) mukaan Cicero kuvaa tässä Khrysisposen argumentteja.

Tulevissa luvuissa nähdään, että stoalainen muiden hyödyttämisen ja palvelemisen ihanne toistuu roomalaisessa ajattelussa, Cicerolla ja Senecalla alituisesti.

2.5. Roomalaisia asenteita

Kuten mainittu, sekä kreikkalainen että roomalainen yhteiskunta olivat pohjimmiltaan vahvasti käytännöllisesti ja poliittisesti suuntautuneita. Roomalaisten kohdalla käytännöllisyys näyttää korostuvan voimakkaasti. Seuraavaksi yritän luonnehtia sitä pohjaa, jolle kreikkalainen oppineisuus, filosofian harjoittaminen ja filosofinen joutilaisuus roomalaisessa yhteiskunnassa pyrkivät juurtumaan.

Thesleff ja Sihvola ovat luonnehtineet ”aitoroomalaista” ajatusmaailmaa. Siihen liitetään esimerkiksi sellaisia piirteitä kuin vakavuus, velvollisuudentunto, arvokkuus, perinteiden korostuminen, vieraiden vaikutteiden torjunta, askeettinen elämäntapa sekä käytännöllisyys ja aineellisyys. Roomalaisen yhteiskunnan kehittyessä sille luonteenomaiseksi on kuvattu esimerkiksi seremoniallisuutta, suurellisuutta, järjestelykykyä, valtakoneiston korostumista ja tehokkuutta. Roomalaisiksi perushyveiksi on mainittu miehuullisuus (*virtus*), lempeys (*clementia*), hurskaus (*pietas*), arvokkuus (*auctoritas*), vakavuus (*gravitas*), uskollisuus (*fides*), kohtuullisuus (*temperantia*) ja luotettavuus (*constantia*). (Thesleff, Sihvola, 354–355.)

Filosofisia vaikutteita oli luonnollisesti vuotanut roomalaiseen maailmaan jo ainakin 200-luvulta eaa. asti. Roomalaisten ja kreikkalaisten vuorovaikutus lisääntyi Rooman vaikutusvallan kasvaessa. Silti voidaan nimetä yksi merkittävä tapahtuma, joka toi filosofian yleiseen roomalaiseen tietoisuuteen. Vuonna 155 eaa. saapui Ateenasta niin kutsuttu filosofilähetystö Roomaan. Lähetystöön kuuluivat skeptikko Karneades (214–129 eaa.), stoalainen Diogenes Babylonialainen (240–152 eaa.) ja peripateetikko Kritolaos (200–118 eaa.). Epikurolaiset puuttuivat joukosta, ilmeisesti oman politiikasta vetäytyvän elämäntyylinensä vuoksi. Lähetystöllä oli ratkaiseva vaikutus Rooman filosofiselle elämälle, sillä ensi kertaa eri filosofiset koulukunnat esiintyivät julkisuudessa. (Morford 2002, 14–15.) Lähetystön vierailua seuranneen sadan vuoden aikana katsotaan erityisen roomalaisen filosofian saaneen alkunsa. Roomalaiset saivat oppia kreikkalaisilta filosofeilta niin Rooman kuin Kreikankin puolella. Kreikkalainen filosofia sopeutettiin roomalaiseen käytännölliseen ajatteluun. Filosofista tuli vähitellen hyväksyttävää. Tänä aikana vakiintui filosofian painotus etiikkaan ja erityisesti kysymyksiin velvollisuuksista valtiota, jumalia, perhettä ja jälkeläisiä kohtaan. (Morford 2002, 4.)

Tunnettu esimerkki kreikkalaisia kohtaan tunnetusta epäluulosta oli esiintynyt jo aiemmin. Vanhan roomalaisuuden perikuvana tunnettu Cato vanhempi (234–149 eaa.) oli esittänyt, että kreikkalaiset ideat turmelevat roomalaisen nuorison ja heikentävät roomalaisia arvoja. Kyseessä oli siis uhka kasvatukselle ja koulutukselle. Kasvatuksen tähtäimenä tuli Caton mukaan olla poliittisiin ja sotilaallisiin tehtäviin valmentaminen ja roomalaisten hyveiden harjoittaminen. Oikea oppi tuli esi-isien tavoista ja kokeneemmilta poliitikoilta ja itse Rooman laeista. Kreikkalainen filosofia näytti ohjaavan nuorison ajatuksia pois tästä. Kreikkalaiset näyttivät muutenkin Caton silmissä paheellisilta ja heidän poliittinen elämänsä epävakaa. Jo ennen vuoden 155 filosofilähetystä kerrotaan filosofeja karkotetun pois Roomasta, esimerkiksi epikurolaisia. Filosofien nimittäin katsottiin houkuttelevan nuorisoa ennemmin laiskottelemaan kouluissaan kuin osallistumaan poliittiseen ja sotilaalliseen valmennukseen. (Morford 2002, 18–20.)

On helppoa nähdä, että lopulta juuri stoalaisuus oli roomalaiseen makuun sopivin filosofia, mutta sekin tarvitsi muokkausta. Tässä asiassa Panaitioksen (185–109 eaa.) rooli on keskeinen. Panaitios muokkasi varhaisstoalaisesta opista käytännöllisemmän ja vähemmän ankaran version, jonka monet roomalaisen politiikan keskeiset edustajat, mukaan lukien myöhemmin Cicero, saattoivat hyväksyä. (Morford 2002, 25.) Hän ei antanut yhtä suurta painoarvoa logiikalle ja fysiikalle kuten Zenon ja Khrysispos. Hän näyttää olleen kiinnostuneempi nimenomaan ihmisluonnosta, eikä luonnosta universumin tasolla, vaikka ei suinkaan hylännyt rationaalisen universumin ideaa. (Long 2014, 211.) Panaitioksen käsittelyssä stoalaisuus muuttui humanimmaksi: jyrkkää ja ehdotonta eroa viisaiden ja ei-viisaiden välillä hän ei tehnyt, ja ylipäätään stoalaista ihanneviisasta koskevat kysymykset näyttävät olleen hänelle arkielämän kannalta merkityksettömiä (Long 1974, 214–215.)

Stoalaisen opin korostama poliittiseen toimintaan osallistuminen teki siitä siis yhteensopivan roomalaisten arvojen kanssa. Ciceron mukaan juuri Panaitios osasi yhdistää roomalaisen käytännön ja kreikkalaisen teorian. Hänen voi nähdä ikään kuin vastaavan Cato vanhemman esittämään kritiikkiin koskien kreikkalaisen filosofian nuorisoa turmelevaa vaikutusta. (Morford 2002, 27–28.)

Epikurolaiset eivät olleet edustettuina vuoden 155 filosofilähetystössä. Silti he näyttävät saaneen jonkinlaista jalansijaa Roomassa. Cicero on turhautuneena todennut koko Italian olevan täynnä epikurolaisuuden kannattajia (Long 1974, 17). Juuri Cicerolla tiedetään olleen monia epikurolaisia ystäviä, joiden kanssa hän myös keskusteli aiheesta vakavasti. Hän suhtautui silti epikurolaisuuteen kielteisesti. (Morford 2002, 99.) Jälkimaailmalle merkittävimpänä roomalaisena epikurolaisena tunnettu Lucretius näyttää olleen eristäytynyt hahmo, joka ei ilmeisesti osallistunut ajankohtaisiin filosofisiin keskusteluihin. Häntä on kutsuttu epikurolaiseksi fundamentalistiksi, jonka kritiikki kohdistui aikaisempiin, Epikurosta edeltäneiden koulukuntien kiistoihin. (Morford 2002, 101.)

Kuten aiemmin on mainittu, epikurolainen tunnuslause *lathe biōsas*, ”elä huomaamatta”, sopii huonosti yhteen sekä kreikkalaisen kaupunkivaltion että roomalaisen poliittisen elämän kanssa. Kuitenkin tasavallan aikana näyttää esiintyneen muutamia yläluokkaisia epikurolaisia, jotka osallistuivat jossakin määrin julkiseen vaikuttamiseen hakeutumatta poliittisiin virkoihin. Ystävyydellä (*amicitia*) on ollut poliittisia ulottuvuuksia, jotka ovat tehneet siitä eräänlaisen vaikutusmahdollisuuden suoran poliittisen toiminnan sijaan. (Morford 2002, 107–108.)

Kyynikot jäävät tässä tutkielmassa laajemman käsittelyn ulkopuolelle, mutta kyynisen koulun asema roomalaisessa yhteiskunnassa on silti mainitsemisen arvoinen yksityiskohta. He jäivät roomalaisessa filosofiassa marginaaliseen asemaan, vaikka heidän vaikutuksensa tietyssä määrin on nähtävissä, erityisesti stoalaisen filosofian kautta. Kyynikoiden harjoittama sosiaalisten ja poliittisten käytäntöjen halveksunta oli kuitenkin roomalaisille yleisesti ottaen liikaa. He eivät kehottaneet osallistumaan politiikkaan. Maine ei merkinnyt heille mitään, eikä julkinen tai yksityinen velvollisuudentunto (*officium, pietas*). Kyynikoiden käytös loukkasi roomalaisen arvokkuuden (*gravitas*) ja sopivan käytöksen (*decorum*) ihanteita. (Morford 2002, 6–8.) On mielenkiintoista pohtia, millaisen vastaanoton esimerkiksi Diogenes Sinopelainen olisi saanut Roomassa. Toimettomana kerjäläisenä ja poliittista valtaa ja kunniaa halveksuvana kuljeskelleen Diogeneen kerrotaan olleen ateenalaisten rakastama (*DL* 6.43). Roomalaisten sietokyvyn hän olisi saattanut ylittää.

Roomalaiset – muutkin kuin epikurolaiset – tunsivat kuitenkin myös vapaa-ajan ja joutilaisuuden käsitteen. Kreikkalaisten *skholē*, joka alkuperäiseltä merkitykseltään merkitsi joutoaikaa, ja joka Platonista alkaen alkaa merkitä oppinutta keskustelua ja joutilaisuutta, saa latinassa vastineen *ōtium* (Stroup 2010, 39). Lyhyesti muotoiltuna sen voisi sanoa merkitsevän ”vapaasyntyisen miehen työstä, valtiollisista toimista ja liiketoiminnasta vapaata aikaa” (Riikonen 2009, 224). Kyseistä sanaa käyttävät sekä Cicero että Seneca usein kuvatessaan joutilaisuutta, ja se esiintyy esimerkiksi luvussa 4.4. käsiteltävän Senecan joutilaisuutta käsittelevän *De Otio* -tutkielman nimessä. Onkin syytä tehdä muutamia huomautuksia sanan käytöstä.

Stroup on käsitellyt *ōtiumin* käyttöä laajasti Ciceron ja runoilija Catulluksen (87–54 eaa.) tuotannossa. Sillä on painokkaasti kirjalliseen toimintaan viittaava merkitys. *Ōtium* on muista, julkisista toimista yli jäänyttä aikaa, joka käytetään kirjallisiin tuotoksiin ja lukemiseen. (Stroup 2010, 37–38.) Varhaisemmassa kirjallisuudessa *ōtiumin* merkitykset saattavat olla monimuotoisia. Sen voi katsoa merkitsevän esimerkiksi aikaa, tilaisuutta, lepoa, rauhaa tai hitautta. *Ōtiumin* vastakohta on *negōtium*, joka puolestaan merkitsee esimerkiksi toimintaa, liiketoimea, tehtävää tai työtä. Kuten Laidlaw huomauttaa, mielenkiintoisesti *ōtium* on sanana semanttisesti ensisijainen. Toiminnallisten

ja käytännöllisten roomalaisten *negōtium* on ikään kuin *ōtiumin*, joutilaisuuden puutetta. (Laidlaw 1968, 42–43.)

3. Cicero filosofisesta joutilaisuudesta ja poliittisesta elämästä

Tässä luvussa käsittelen joutilaisuuden, filosofian harjoittamisen ja politiikan teemoja Ciceron tuotannossa. Tarkoituksena on kiinnittää huomiota julkisen elämän ja politiikan korostuneeseen merkitykseen, ja verrata siihen Ciceron huomioita joutilaasta elämäntavasta. Pyrin tutkimaan, tapahtuuko Ciceron käsityksissä joutilaisuudesta muutoksia hänen elämänvaiheidensa ja filosofisen kirjoittamisen kausiensa välillä. Lopulta pohditaan kokoavasti kysymystä siitä, mikä oli lopulta joutilaan, filosofisen elämäntavan merkitys Cicerolle vaihtelevissa poliittisissä olosuhteissa.

Luvussa 3.1. käyn läpi Ciceron biografiaa siinä määrin, kuin katson sen tarpeelliseksi. Nähdäkseni Ciceron elämänvaiheiden tunteminen antaa merkittävää taustoitusta hänen filosofiansa ymmärtämiseen tutkimusaiheeni kannalta. Lisäksi Cicero viittaa omaan elämäntilanteeseensa lukuisissa eri teoksissaan. Täten hänestä itsestäänkin muodostuu merkityksellinen kirjallinen hahmo omista teoksistaan. Cicerolle on hyvin tyypillistä viitata teostensa johdanto-osuuksissa ja eri kirjojen alkuosissa kirjoitusajankohtaan ikään kuin teoksen syntyhistoriaa selittävänä tekijänä (Schofield 2013).

Samassa luvussa kiinnitän huomiota eritoten Ciceron koulutukseen ja hänen aatteelliseen taustaansa. Tässä yhteydessä on syytä jälleen sivuta roomalaista aatehistoriaa ja filosofisten koulukuntien asemaa yleisemminkin. Ciceroa usein pidetään stoalaisena. Tosiasiassa hän ei varsinaisesti sitoutunut mihinkään tiettyyn koulukuntaan. Stoalaisuus oli hänelle eettisissä ja yhteiskunnallisissa kysymyksissä läheisin, mutta muissa asioissa häntä viehätti eniten akatemialainen skeptisismi. Lisäksi Corbeill on nostanut esiin eräitä tärkeitä Ciceron henkilökohtaisia tuttavuuksia ja aikalaisia, joiden ajattelutavat ja elämänvalinnat poikkeavat hänen omistaan (Corbeill 2013).

Luvut 3.2 ja 3.3. keskittyvät poliittisen ja julkisen elämän korostuneeseen merkitykseen ja Ciceron epäluuloiseen suhtautumiseen joutilasta ja poliittisesti passiivista elämää kohtaan. Käsittelen Ciceron ensimmäisen merkittävän luomiskauden (50-luku eaa.) yhteiskunnallisia aiheita käsittelevää kirjallisuutta. Tältä ajalta on peräisin vaikutusvaltainen teoskokonaisuus, joka muodostaa eräänlaisen trilogian. *De Oratore* (Puhujasta) käsittelee retoriikan yhteiskunnallista merkitystä ja hahmottelee eräänlaista ihanteellisen puhujan mallia. *De Re Publica* (Valtiosta) on Ciceron valtio-opillinen tutkielma, joka on suurelta osin kadonnut. Säilyneistä osista tunnetuinta kutsutaan nimellä *Somnium Scipionis* (Scipion unennäkö). *De Leges* (Laeista) on puolestaan lainopillinen tutkielma, joka jäi keskeneräisenä julkaisematta. Cicero on tällä teoskokonaisuudella pyrkinyt luomaan eräänlaisen vastineen Platonin teoksille *Valtio, Lait* sekä *Gorgias* ja *Faidros*, jotka käsittelevät samoja aiheita (Zetzel 2013). Ciceron trilogian sisältö on suurelta osin hyvin yksityiskohtaista ja pikkutarkkaa

pohdintaa retoriikan, lakien ja valtion yksityiskohdista, mutta niissä on myös yleisempiä, tutkimusaiheeni kannalta merkittäviä jaksoja, joihin tässä tutkielmassa keskityn.

De Oratore luo henkilöhahmojensa vapaamuotoisen dialogin myötä kuvan ihanteellisesta puhujasta eräänlaisena valtion kulmakivenä. Puhujalla on oltava laaja yleissivistys ja hyvä lain ja historian tuntemus. Pelkkä käytännössä harjaantuminen tai luonnonlahjakkuus ei riitä. Puhujan ja filosofin hahmoja vertaillessa painavampi osa lankeaa puhujalle, sillä tällä on viisauden lisäksi kaunopuheisuutta ja siten yhteiskunnallista vaikuttavuutta. Joutilaat filosofit, joilta puuttuu yhteiskunnallinen kunnianhimo, saavat osakseen jopa pilkallisia äänenpainoja – eritoten epikurolaiset, jotka ovat Ciceron pilkan vakiokohteita (Powell 1999, 28). Tässä hahmottuu myös Ciceron ajama filosofian ja kaunopuheisuuden liitto, jota hän piti tärkeänä.

De Re Publican säilyneet osat ovat samalla linjalla. Cicero puolustaa teoksen alussa omaa poliittista uraansa ja kritisoi hyödyttömäksi katsomaansa joutilasta elämäntapaa. *Somnium Scipionis*, joka toimii teoksen loppumyyttinä, on lyhykäisyydessäänkin hyvin kuvaava. Cicero esittää siinä, että valtion palvelukseen omistautuneet saavat kuolemansa jälkeen välittömästi paikan eräänlaisessa taivaassa.

Luvuissa 3.4. ja 3.5. siirrytään käännekohtaan Ciceron tuotannossa. Toisen merkittävän luomiskautensa (40-luku eaa.) aikana Ciceron elämää varjostivat monenlaiset vastoinkäymiset. Hän joutui Caesarin diktaattorikauden myötä jälleen syrjään poliittisesta elämästä ja rakkaalta forumiltaan, ja hänen ihannoimansa tasavalta oli lopultakin mennyttä. Kenties raskaimpana menetyksenä oli kuitenkin hänen ainoan tyttärensä Tullian kuolema. Tapahtuman seurauksena syntyi myöhemmin kadonnut teos *Consolatio* (Lohdutuksesta), joka aloitti suoranaisten filosofisten kirjoitusten tulvan.

Ciceron parin viimeisen elinvuoden aikana teoksia syntyi lähes hengästyttävään tahtiin, ja aihepiiri moninaistui. Voidaan puhua projektista, jonka avulla Cicero halusi sivistää Rooman kansaa kirjoittamalla kreikkalaisista lähteistä ammennettua filosofiaa. Monet teokset on mukailtu melko suoraan ja osin kääntämälläkin kreikkalaisten alkuteosten pohjalta, mutta Cicero lisäsi joukkoon myös paljon omaansa. Lisäksi hän korosti nimenomaan roomalaista näkökulmaa, minkä vuoksi kreikkalaista aineistoa oli muokattava siihen sopivaksi.

Cicero puhuu eräänlaisesta pakotetusta joutilaisuudesta. Kun hän on joutunut siirtymään syrjään julkisesta elämästä, on hänellä yllin kyllin joutilasta aikaa, joka on käytettävä parhaalla mahdollisella tavalla. Kunniakasta joutilaisuutta on tietenkin kirjallinen ja filosofinen toiminta. Täten Ciceron filosofinen sivistysprojekti tuleekin ymmärrettäväksi, ja voidaan alkaa puhua toiseksi parhaasta

kansalaispalveluksesta. Jos poliittinen toiminta ei ole mahdollista, on pyrittävä olemaan hyödyksi jollakin toisella tavalla, ja paras vaihtoehto on sivistystyö. Ciceron suhtautuminen kirjalliseen joutilaisuuteen vaikuttavaa ymmärtävämmältä, ja hän korostaa myös tieteellisen tutkimuksen ihanuutta.

Keskityn erityisesti kahteen teokseen, *Tusculanae Disputationes* (Keskusteluja Tusculumissa) sekä *De Officiis* (Velvollisuuksista), jotka sisältävät molemmat tärkeitä huomioita joutilaisuudesta. Teokset ovat muutenkin sisällöltään erittäin merkittäviä, mutta teknisimmät yksityiskohdat on tässä tutkielmassa jätettävä sivuun. *Tusculanae Disputationes* on stoalaisen tunneteorian tärkeimpiä lähteitä, ja *De Officiis* puolestaan vaikutusvaltainen moraalifilosofinen teos, joka on kirjoitettu hänen poikansa Marcuksen opastamiseksi.

Luku 3.6. tarkastelee Ciceron suhdetta filosofiaan, politiikkaan ja joutilaisuuteen yleisemmältä kannalta ja kokoavasti. Ciceron käsitys filosofiasta on lähtökohtaisesti käytännöllinen ja retoriikan värittävä. Filosofian ja retoriikan tulee yhdistyä, jotta ne saavuttavat kasvattavan ja yhteiskunnallisesti vaikuttavan tavoitteensa. Kuitenkin Ciceron voi sanoa alkavan ymmärtää teoreettisempaa lähestymistapaa, tai ”antavan anteeksi” teoreettisesti suuntautuneille filosofeille. Lisäksi hänen myöhemmissä teoksissaan tulee esiin myös filosofian terapeutisempi puoli, mitä usein pidetään hellenististen koulukuntien tärkeimpänä piirteenä. Lisäksi huomataan, että filosofinen joutilaisuus näyttäytyy soveliaana toimintana poliittiselta uralta eläköityneelle valtiomiehelle. Aivan kuin vuosien aktiivinen työ politiikan parissa oikeuttaisi rentouttavampaan, mutta silti hyödylliseen toimintaan valtion hyväksi.

3.1 Cicero – tasavaltalaisfilosofi

Ciceron (106–43 eaa.) perhetausta oli yläluokkainen, joskaan ei erityisen varakas. Hän oli kotoisin Arpinumin kaupungista, mutta yläluokkaiseen tapaan sai Roomassa koulutuksen, johon sisältyi puhetaitoa, kreikkalaista filosofiaa ja oikeustiedettä. Hänen puhujanuransa alkoi Roomassa jo varhain, mutta väliin sijoittui myös kahden vuoden mittainen opintomatka Kreikkaan, jonka aikana Cicero kuunteli epikurolaisten, akatemialaisten ja stoalaisten filosofien opetuksia.

Palattuaan Cicero jatkoi asianajajan- ja oikeuspuhujan uraansa suurella menestyksellä, ja eteni nopeassa tahdissa valtakunnan huipulle, ensin ediiliksi, sitten preettoriksi ja lopulta konsuliksi vuonna 63 eaa. Poliitikassa Cicero oli *homo novus*, nousukas, sillä hänen suvussaan ei ollut aiemmin korkeita virkoja hoitaneita henkilöitä. Konsulivuoteen osui Ciceron poliittisen uran huippukohta,

Catilinan salaliittona tunnetun vallankaappausyrityksen paljastaminen. Tästä tapauksesta ovat peräisin hänen tunnetuimmat puheensa, jotka on suunnattu nimenomaan Catilinaa vastaan. Tapauksen johdosta hänelle myönnettiin arvonimi *pater patriae*, isänmaan isä. Cicerolla oli tapana muistella tätä uransa kohokohtaa usein ja jopa korostaa sen merkitystä jopa liioitteluun asti.

Catilinan vallankaappauksen estäminen kuitenkin aiheutti Ciceron ensimmäisen syrjäyttämisen politiikasta. Hän oli osallistunut salaliittolaisten laittomiin teloituksiin, ja joutui yli vuodeksi maanpakoon vuonna 58 eaa. Saatuaan armahduksen ja palattuaan Roomaan oli poliittisten olojen muutos jo näkyvissä: vuodesta 60 eaa. valtaa piti Caesarin, Pompeiuksen ja Crassuksen välinen triumviraatti. Cicero pääsi kuitenkin hyviin suhteisiin vallanpitäjien kanssa, mutta pysytteli taka-alalla. Juuri tältä ajalta on peräisin poliittisten teosten kokonaisuus *De Oratore*, *De Re Publica* ja *De Legibus*. Vuosina 51–50 hän toimi virkamiestehtävissä Kilikiassa.

Kansalaissodan melskeessä 40-luvulla eaa. Caesar otti vallan yksin käsiinsä ja hallitsi Roomaa diktaattorina. Tasavalta oli iäksi mennyttä. Cicero kuului Caesarin vastustajiin, mutta sai olojen vakiinnuttua armahduksen, joskin hänen oli nyt pakosta vetäydyttävä poliittisesta elämästä. Samoihin aikoihin sijoittuu tytär Tullian kuolema, jonka Cicero otti raskaasti. Vuosiin 45–43 eaa. sijoittuukin hänen toinen, filosofisempi kirjallinen luomiskautensa, jonka aikana syntyi huomattava määrä teoksia, muun muassa *Tusculanae Disputationes* ja *De Officiis*.

Caesarin murhan myötä vuonna 44 eaa. Cicero palasi vielä kerran politiikkaan toiveenaan, että tasavaltainen järjestys voitaisiin palauttaa. Hän soimasi kovasanaisesti lukuisissa puheissaan kuollutta Caesaria ja tämän seuraajana pidettyä Antoniusta. Tämä koitui hänelle kohtaloksi. Antoniuksen ja Lepiduksen solmiman toisen triumviraatin aikana Antonius sai Ciceron julistetuksi valtion viholliseksi, minkä seurauksena hänet murhattiin vuonna 43 eaa.

Cicero ei pitänyt itseään varsinaisena filosofina, vaan hän katsoi ansioidensa olevan puhujantaidossa (*Off.* 1.2). Kuten Powell huomauttaa, hänen taustansa johti hänet poliittiselle uralle, mutta filosofia kuitenkin kiehtoi häntä ja hän ymmärsi sen arvon. Roomalaisen senaattorin olisikin ollut hankalaa toimia ammattifilosofina. Cicero mielsi itsensä enemmän kuuliaisiksi oppilaaksi, jonka laaja kokemus politiikasta ja Rooman yhteiskunnasta erotti hänet aikansa tavanomaisesta kreikkalaisesta filosofista. Skeptisestä filosofiasta omaksutut vaikutteet ja eklektinen suhtautuminen olivat hänelle sopivia lähestymistapoja. (Powell 1999, 2–3.)

Ciceron eklektiseen filosofiaan kuuluu olennaisena stoalaisuus. Stoalaisuus alkoi olla Rooman filosofisessa elämässä suosittua ainakin Panaitioksesta (185–109 eaa.) saakka (Powell 1999, 23). Panaitioksen katsotaan aloittaneen stoalaisuudessa eklektisen murrosvaiheen, jossa siitä muokattiin

todelliseen elämään sopivampi, etiikkaan keskittyvä filosofia, joka sopi hyvin myös roomalaiselle yläluokalle (Sihvola 2015a, 19–20). Cicero piti Panaitiosta kaunopuheisempänä ja muutenkin humanimpana kuin varhaisempia, ankaran jäykkiä ja kirjallisessa ilmaisussaan tönkköjä stoalaisia. Viisaan miehen ehdottoman ideaalin saavuttamisesta ei pidetty kiinni yhtä kovasti, vaan tärkeää oli pyrkiä lähestymään sitä niin hyvin kuin suinkin. (Powell 1999, 23–24). Stoalaisuuden suosio Roomassa oli mittava, ja erityisesti juuri yhteiskunnallisen toiminnan korostaminen sopi roomalaiseen mielenlaatuun. Eettisissä katsomuksissaan Cicero tukikin pitkälti stoalaisia oppeja, vaikkei häntä varsinaisena stoalaisena pidetäkään. (Sihvola 2015a, 21–22.)

Oppivuosinaan Cicero opiskeli myös epikurolaisuutta, mutta hylkäsi sen opit. Ilmeisesti epikurolaisuus nautti stoalaisuuden ohella kohtalaista suosiota Roomassa. (Powell 1999, 26–27). Myös Ciceron läheinen ystävä Atticus omaksui epikurolaisia katsantokantoja. Perinteisen roomalaisen arvomaailman kannalta epikurolaisuuden korostama nautinnon tärkeys ja poliittisen elämän vieroksuminen olivat arveluttavia aatteita. Epikurolaisuus näyttäytyikin erityisesti Rooman poliittisesti epävakaina aikoina liian sisäänpäin kääntyneeltä ja todellisuuspakoiselta filosofialta. Todellisuudessa tämä käsitys on liian ankara, mutta kuitenkin Cicero alinomaa kritisoi epikurolaisia ja pitää heitä yleisestikin pääasiallisina vastustajinaan. (Powell 1999, 29–30.) Epikurolaisissa tuskin olisi ollut ainesta tasavallan ja perinteisten roomalaisten hyveiden säilyttäjiksi (Powell 1999, 31). Yhteiskunnallinen velvollisuudentunto, poliittinen elämä, puhujan- asianajajan- ja virkamiehen ura, perinteiset roomalaiset hyveet näyttävätkin sopivan huomattavasti paremmin yhteen stoalaisuuden kanssa.

Corbeill on nostanut esiin kolme Ciceron tuttavaa ja aikalaista, jotka samankaltaisesta taustasta päätyivät erilaisiin elämänvalintoihin. Käyn heidät lyhyesti läpi, sillä se tuo Ciceron ajatusten kontekstointiin mielenkiintoista lisäväriä. Titus Pomponius Atticus (110–32 eaa.) oli Ciceron lapsuudenajan opiskelutoveri ja ystävä. Hän lähti jo Ciceroa ennen opiskelemaan Kreikkaan välttääkseen poliittisia epävakauksia, ja jäi sille tielleen pariaksi kymmeneksi vuodeksi. Hän ei koskaan hakeutunut mihinkään virkaan, vaan omistautui kokonaan taiteelle ja kirjallisuudelle liikemiehenä keräämässä omaisuuden turvin. Perusteluja elämänvalinnalleen hän sai epikurolaisuudesta. Mielenkiintoista on, että Cicero epikurolaisia kohtaan tuntemastaan halveksunnasta huolimatta näytti syvästi arvostavan ja ymmärtävän Atticusta. Kirjeessään Atticukselle hän kutsui tämän elämänvalintaa kunnialliseksi, ja syyt, jotka hänet olivat siihen saaneet, eivät hänen mielestään olleet missään tapauksessa halveksittavia. (Corbeill 2013, ”Atticus”.)

Marcus Terentius Varron (116–27 eaa.) perhe- ja koulutustausta oli niin ikään hyvin samanlainen kuin Ciceron. Hän teki kuitenkin merkittävän sotilasuran, jonka jälkeen toimi myös preettorin virassa.

Kansalaissodan loppuvaiheilla kummatkin joutuivat sivuun politiikasta. Cicero ohjeisti kirjeissään Varroa, että tilanteesta syntynyt vapaa-aika täytyisi käyttää valtiollisiin asioihin perehtymällä ja niistä kirjoittamalla, ikään kuin osallistumalla politiikkaan sivusta käsin. Varron oppineet kiinnostuksen kohteet olivat kuitenkin aivan muualla, Rooman menneisyydessä. Cicero kirjeissään näyttää ymmärtävän tällaisen suoraan päivänpolitiikkaan liittymättömän oppineen harrastuksen tuoman mielihyvän ja mielenrauhan, mutta pitää sitä kuitenkin vääränä elämänvalintana. Valtion ei ollut varaa menettää yhtäkään oppinutta miestä julkisesta elämästä. Varrokin perusteli lopulta vetäytymistään epikurolaisilla näkökulmilla. (Corbeill 2013, ”Varro”.)

Gaius Julius Caesarin (100–44 eaa.) koulutustausta oli hyvin samankaltainen kuin Ciceron, Varron ja Atticuksen. Hän opiskeli myös Kreikassa, ja oli erityisen kiinnostunut retoriikasta ja grammatiikasta, ja osoittikin selviä puhujanlahjoja. Hän käytti kielellistä lahjakkuuttaan taitavasti hyväksi poliittisissa pyrkimyksissään. Hänen sotakomentaarinsa *Gallian sodasta* sekä *Kansalaissodasta* saivat jo aikalaisilta ylistystä elegantista tyylistään. Hän antoi Roomassa opettaville reettoreille, grammatikoille ja filosofeille automaattisesti kansalaisuuden, konsultoi astronomeja kalenteriuudistuksessaan, ja pyrki avaamaan Roomaan ensimmäisen julkisen kirjaston. Caesar käytti siis oppineisuuttaan hyväksi poliittisen ja sotilaallisen uransa tärkeimmissä kohdissa, toisin kuin Cicero, jonka kirjallinen tuotanto syntyi vasta politiikasta vetäytymisen seurauksena. (Corbeill 2013, ”Julius Caesar”.)

3.2. De Re Publica

De Re Publica -teoksesta on säilynyt noin kolmasosa. Teoksen johdannosta, jossa Cicero kirjoittaa omana itsenään, on kadonnut muutaman nykyisen painosivun verran tekstiä, ja säilynyt osuus alkaakin keskeltä itse asiaa. Cicero puolustaa melko kiihkeään sävyyn omaa poliittista uraansa ja uhrautuvaa isänmaallisuutta sekä kritisoi erityisesti epikurolaisten poliittista passiivisuutta.

Cicero luettelee joukon historiallisia henkilöitä, jotka ovat vaaratilanteissa merkittävästi auttaneet Rooman tasavaltaa. Esimerkiksi Marcus Cato olisi hyvin kyennyt nauttimaan joutilaasta elämästä, mutta päätti tieteen tahtoen omistautua myrskyiselle julkiselle elämälle. Kaikkia esimerkkejä on mahdotonta mainita, ja Cicero tyytyy toteamaan, että luonto on istuttanut ihmiseen hyveen ja niin suuren tarpeen puolustaa yhteisön turvallisuutta, että ne päihittävät kaiken mukavuuden- ja nautinnonhalun. (*Rep.* 1.1.) Hyveen tunteminen ei itsessään kuitenkaan riitä, vaan sitä on myös käytettävä. Ilman käyttöä siitä ei ole mitään hyötyä, ja jaloin käyttötarkoitus on valtiollisten asioiden hoito. Hyvettä tulee toteuttaa käytännössä, eikä vain puheissa, kuten filosofit tekevät. Cicero jopa

väittää, ettei ole mitään sellaista jaloa ja kunniallista periaatetta, jonka filosofit olisivat keksineet, mutta valtiomiehet eivät. Kaupunkien viisaat hallitsijat ovat paljon mahtavampia, jopa viisaampia kuin ne, jotka eivät ota osaa politiikkaan (*Rep.* 1.2.)

Cicero kuvailee konsulikautensa jälkeen ilmenneitä vaikeuksia, viitaten ilmeisesti karkotukseensa, jotka omasta mielestään toivat hänelle oikeastaan enemmän kunniaa kuin murhetta. Poliittisen elämän käänteet eivät suinkaan tulleet hänelle yllätyksenä. Hänen olisi ollut hyvinkin mahdollista jatkaa oppivuosiensa kaltaista, joutilasta elämää, mutta sen sijaan hän päätti tietien tahtoen ”altistaa itsensä ankarimmille myrskyille” ja vaarantaa jopa henkilökohtaisen turvallisuutensa, jotta muut kansalaiset saisivat elää rauhassa. Valtio ei nimittäin ole kasvattanut ja kouluttanut ketään odottamatta saavansa jonkinlaista vastapalvelusta. Valtio ei ole joutilaisuuden ja rauhaan vetäytymisen takaaja, vaan se vaatii käyttöönsä kunkin kansalaisen parhaat ominaisuudet silloin kun niitä tarvitsee. Henkilökohtainen vapaa-aika tulee tärkeysjärjestyksessä vasta tämän jälkeen. (*Rep.* 1.4.)

Joutilaat väittävät, että enimmäkseen arvottomat kansalaiset ottavat osaa politiikkaan, ja viisaan miehen on vaarallista sekaantua siihen, sillä kesyttämätöntä ja kiihkeätä väenpaljoutta on mahdotonta hallita. Viisas mies pelaa ikään kuin eri sarjassa, ja väkijoukon tasolle alentuminen ei sovi viisaan arvolle. Cicero toteaa päinvastaista: jalompaa motiivia poliittiselle elämälle ei voisi ollakaan, kuin halu taistella hyvän hallinnon puolesta, etenkin kun filosofit itse ovat kyvyttömiä tekemään mitään. (*Rep.* 1.5.) Cicero ihmettelee epikurolaista periaatetta siitä, että politiikkaan ei pidä lähteä muuten kuin välttämättömyyden pakosta. Cicero vetoaa omaan poliittiseen uraansa: suurempaa vaaratilannetta ei voisi olla, kuin se, johon hän konsulina ollessaan joutui⁵. Jos Cicero ei olisi ollut tuohon aikaan konsulina, mitä hän olisi voinut tehdä asialle? Jollei hän olisi jo lapsuudesta asti tavoitellut poliittista uraa, ei hän olisi kyennyt saavuttamaan konsulin virkaa. Mahdollisuus palvella valtiota ei avaudu yhtäkkiä eikä varsinkaan itse toivomallamme hetkellä. Jos filosofit eivät osaa ohjata valtiota sillä hetkellä, kun asiat ovat hyvin, miten he osaisivat tehdä sen levottomina aikoina? (*Rep.* 1.6.)

Cicero huomauttaa tässä kohtaa juuri epikurolaisen opin ristiriidasta: filosofit julistavat avoimesti, ettei valtiomiestaito kuulu heidän alaansa millään tavalla, ja että sellaiset asiat eivät ole viisaalle soveliaita, vaan ne täytyy jättää asiassa harjaantuneille. Miten he kuitenkin voisivat tulla valtion avuksi hätätilanteessa, jos heillä ei ole valtiollisista asioista mitään tietoa? Vaikka siis olisikin viisaalle soveliaista pysytellä omassa piirissään valtiollisten asioiden ”yläpuolella”, olisi kuitenkin järkevää perehtyä niihin mahdollista tulevaa pakkotilannetta varten. (*Rep.* 1.6.) Lopuksi Cicero

⁵ Cicero viittaa kaatamaansa Catilinan vallankaappausyritykseen.

mainitsee pitkän johdantonsa tarkoituksen: poistaa poliittista elämää koskevat ennakkoluulot, jottei politiikkaa käsittelevää teosta katsottaisi turhaksi. Hän vetoaa filosofien oppien seuraajia muistamaan niitä oppineita, jotka ovat käsitelleet valtiollisia asioita teoksissaan ja pitää tätä eräänlaisena valtion asioihin osallistumisena. Lopuksi hän vetoaa vielä Kreikan seitsemään viisaaseen, joista lähes kaikki ottivat osaa hallinnollisiin asioihin. Valtioiden perustaminen ja niiden säilyttäminen on toimintaa, jossa inhimillinen hyve lähestyy jopa itse jumalia. (*Rep.* 1.7.)

De Re Publican varsinainen dialogisuus on monin paikoin pahasti turmeltunut, ja joistakin kirjoista on jäljellä vain yksittäisiä fragmentteja. Säilyneen osuuden sisällön kiinnostavuudesta huolimatta on aiheen kannalta siirryttävä aivan teoksen loppuun, sen kuuluisimpaan osaan, joka tunnetaan nimellä *Somnium Scipionis* (Scipion uni). Se on dialogin pääkeskustelija Scipio Africanus nuoremman esittämä kuvaus unestaan, jossa hän kohtaa isoisänsä Scipio Africanus vanhemman⁶.

Vanhempi Africanus pyrkii rohkaisemaan sotatribuunina Afrikassa toimivaa Scipiota, ja kertoo tälle tämän tulevaisuuden menestyksistä ja tälle koituvasta poliittisesta vastuusta tasavallan myllerryksissä. (*Rep.* 6.10–12.) Hän kertoo, että isänmaataan puolustaneille, auttaneille ja laajentaneille on varattu erityinen paikka taivaassa, jossa he voivat nauttia ikuisesta onnesta. Korkeimmalle Jumalalle nimittäin ovat maanpäällisistä asioista juuri valtiot kaikkein mieluisimpia. (*Rep.* 6.13.) Nuoremman Scipion isä ilmaantuu myös uneen, ja pyytää häntä seuraamaan omia ja isoisänsä jalanjälkiä: rakastamaan oikeudenmukaisuutta ja velvollisuutta vanhempiensa ja sukulaistensa suhteen, mutta aivan erityisesti isänmaataan kohtaan. Sellainen on nimittäin tie taivaaseen, jossa ruumiistaan vapautuneet hyväntekijät elävät. Ja samassa Scipio huomaakin olevansa ihmeellisen kauniissa paikassa tähtien keskellä. Sieltä käsin maa näyttää mitättömän pieneltä, ja Scipio tulee tietoiseksi Rooman valtakunnan pienuudesta. (*Rep.* 6.14–16.)

Scipio nuoremman huomio on kiinnittynyt maahan, ja vanhempi Scipio Africanus siirtyy kosmologisiin huomioihin. Hän kuvailee taivaan rakennetta ja planeettoja sekä selittää sfäärien soittamaa musiikkia. (*Rep.* 6.17–18.) Kun nuorempi Scipio kuitenkin yhä tähyää maahan, seuraa huomioita maapallon rakenteista ja vyöhykkeistä. Suurin osa maasta on asumatonta, ja asuttuja seutuja erottavat autiot vyöhykkeet, joiden ylitse ei mahtavimmankaan valtakunnan eikä varsinkaan yksittäisen ihmisen maine voi kiiriä. Rooman valtakunta, jossa Scipio voi niittää mainetta, on häviävän pieni osa pohjoisempaa vyöhykettä. (*Rep.* 6.19–20.) Ajatteleamalla ikuista elämää taivaassa on helppoa jättää rahvaan juoruilu omaan arvoonsa, sillä sekään ei kannan maan päällä kovin kauas.

⁶ Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus Numantinus (185–129 eaa.) ja Publius Cornelius Scipio Africanus (236–183 eaa.). *De Re Publican* kuvaama keskustelu tapahtuu ensin mainitun puutarhassa vuonna 129 eaa.

Samoin ajatus maallisen kunnian tarpeettomuudesta tulee selväksi. Vain hyve johtaa todelliseen kunniaan. (*Rep.* 6.23.) Scipio lupaa kaiken tämän kuultuaan yrittää vieläkin kovemmin palvella maataan, jotta saisi paikan taivaassa. (*Rep.* 6.24). Vanhempi Africanus huomauttaa vielä aivan lopuksi, että nautiskelulle antautuneiden sekä jumalan lakeja rikkovien osa on kaikista kurjin: heidän sielunsa jäävät liitelemään maan ylle pitkäksi aikaa, ennen kuin ne pitkän piinan jälkeen saavat palata taivaaseen. Tämän jälkeen vanhempi Scipio Africanus poistuu, ja uni päättyy. (*Rep.* 6.26.)

Cicero on näissä tärkeissä tekstijaksoissa siis puolustanut poliittisen elämän tärkeyttä ja omaa poliittista uraansa. Viisaat hallitsijat on asetettu jopa filosofien yläpuolelle. Cicero tunnetusti käväisi itsekin konsulina ollessaan tasavallan huipulla vuonna 63 eaa., ja juuri puheillaan onnistui kaatamaan Catilinan vallankaappausyrityksen.

3.3. *De Oratore*

Seuraavaksi on syytä tarkastella puhujantaitoa käsittelevää *De Oratore* -teosta. Cicero keskittyy puhetaitoon valtiota ohjaavana ja säilyttävänä voimana (Steel 2013). Yleisesti Cicero esittää tasavallan olemassaolon kannalta keskeiseksi tekijäksi juuri retoriikan (Dugan 2013). Teoksen sävyä on kuvailtu nostalgiseksi: triumviraatin hallitsemassa Roomassa puhujilla ei näyttänyt olevan enää vaikutusta politiikkaan (Dugan 2013, ”*De Oratore: performing rhetorical theory*”). Ehkä myös *De Re Publica* on johdannossaan yhtä nostalginen, sillä Cicero vetoaa vanhoihin saavutuksiinsa, jonka veroisiin hän ei enää yltänyt. Joka tapauksessa nämä kaksi teosta ovat siinä mielessä yhtäläisiä, että ne tuovat esiin puhujan ja poliitikon ensisijaisuutta filosofeihin nähden, ja siinä mielessä korostavat hänen poliittisen elämän ihannettaan.

Teoksen johdannossa Cicero luonnostelee lyhyesti jälleen omia kantojaan. Hänen mukaansa kaunopuheisuuden perustana ovat sivistys ja oppineisuus. Huomionarvoista on se, että merkittävien ja älykkäiden miesten määrään nähden hyviä puhujia on aina ollut erittäin harvassa. Puhetaito yhdistetään usein vaikeaselkoisia asioita ja kirjallisuutta käsitteleviin vapaisiin tieteisiin, kuten filosofiaan, matematiikkaan, musiikkiin ja grammatiikkaan. Kuitenkin puhetaidon pitäisi koskettaa ihmisten yleisiä ajattelu- ja puhetapoja, eikä mitään mahdollottoman vaikeaselkoista. Samalla erityisesti Roomassa puhetaitoa on opiskeltu innokkaastikin, erityisesti kreikkalaisten vaikutuksesta. (*De Or* 1.5–16.)

Syynä puhujien vähäiseen määrään onkin puhujantaidon alan laajuus ja vaikeus, opiskelijoiden ja opettajien suuresta määrästä huolimatta. Puhujan on hallittava laajaa tietomäärää ja yleissivistystä

ollakseen uskottava. Inhimillisten tunteiden tuntemus on myös välttämätöntä, puhumattakaan kielellisistä seikoista. Historian, lakien ja oikeuden tuntemus on myös tärkeää. Tämän kaiken lisäksi tulevat käytännölliset seikat kuten elekieli, äänenmuodostus, ja ”hienovarainen sulokkuus ja hienostuneisuus”. Kun siis yhdenkin osan tunteminen vaatii paljon vaivaa, on hyvien puhujien harvinaisuus ymmärrettävää. Pätevän puhujan on tunnettava tärkeimmät alat, sillä ”puheen tulee versoa ja tulvia asioiden tietämyksestä”. (*De Or.* 1.16–23. suom. Aulikki Vuola.) Näillä kovilla vaatimuksilla Cicero siis haluaa korostaa puhetaidon ja puhujan tärkeyttä tasavaltaisessa valtiossa. Esimerkiksi ihmisen tunteiden tunteminen edellyttää filosofian opintoja, joten ei ole kyse mistään vähäpätöisestä opintiestä.

Kun varsinainen dialogi alkaa, siirtyy keskustelukin hyvin nopeasti käsittelemään puhujan ja filosofin suhdetta. *De Oratore*n pääpuhujana toimii Crassus⁷. Suoraa yhtäläisyysmerkkiä Crassuksen puheiden ja Ciceron omien kantojen välille ei liene syytä vetää, mutta monet Crassuksen puheenvuoroista näyttävät olevan lähellä Ciceron ajatuksia. Esimerkiksi aivan alussa Crassus pitää kaunopuheisuutta ja puhujan viisautta keskeisenä tekijänä sivilisaation synnyssä ja yhteiskunnan vakiintumisessa (*De Or.* 1.33–34). Puolustaessaan teoreettisen tietämyksen merkitystä puhujille Crassus mainitsee, että tunteisiin vetoamiseen tarvitaan syvällistä ihmisluonnon tuntemista, joka kuuluu filosofian alaan. Filosofit keskittyvät teoreettiseen tietoon, kun taas puhuja keskittyy puheen muotoiluun, joka olisi arvotonta ilman filosofien tietoa. (*De Or.* 1.53–54). Filosofit kuitenkin puhuvat ”kuivin ja niukoin sanoin” asioista, jotka puhuja voi esittää ”miellyttävästi ja arvovaltaisesti” (*De Or.* 1.57. suom. Aulikki Vuola). Cicero tunnetusti vieroksui filosofien kuivakkaa esitystapaa (Powell 1999, 20).

Kolmannessa kirjassa Crassus puhuu filosofian ja kaunopuheisuuden suhteesta. Hän mainitsee Pythagoraan, Demokritoksen ja Anaksagoraan viisaina miehinä, jotka tavoittelivat lepoa ja rauhaa, jättivät julkisen elämän ja omistautuivat kokonaan luonnontieteelliselle tutkimukselle. Tällainen elämäntyyli oli viehättävä valinta, sillä tieteellinen tutkimus tuottaa mielihyvää ja kaikista suloisinta nautintoa, mutta se viehätti useampia viisaita kuin valtion kannalta olisi ollut eduksi. Lisäksi he joutilaan vapaa-ajan ansiosta jatkoivat tutkimuksiaan huomattavasti pidemmälle kuin oli tarpeen. Näin he viettivät lomaa poliittisesta toiminnasta (*De Or.* 3.56–58). Huomautukset ovat selvästi lähellä Ciceron omia ajatuksia: muualla, kuten *De Re Publicassa*, hän on sitä mieltä, että oppineiden henkiset voimavarat tulisi ensisijaisesti suunnata valtion hyväksi.

Epikuroalaisista Crassus puhuu tavalla, joka on myös hyvin yhteensopiva Ciceron pilkallisen suhtautumisen kanssa. Epikurolaisten käsitykset ovat hyvin kaukana siitä, mitä Cicero pitää

⁷ Lucius Licinius Crassus (140–91 eaa.) opetti Ciceroa puhetaidossa tämän nuoruudessa.

tavoittelemisen arvoisena. Epikuroalaisen, velttona pitämänsä joutilaisuuden Crassus kuittaa seuraavaan tapaan:

Yhä olemassa olevista filosofikoulukunnista se, joka on ottanut tunnukseksi nautinnon puolustamisen, saattaa kyllä jostakusta tuntua oikealta, mutta se on varsin kaukana miehestä, jota nyt etsimme ja jonka haluaisimme olevan poliittinen suunnannäyttävä, kansakunnan hallitsemisen johtaja sekä viisauden ja kaunopuheisuuden pääedustaja senaatissa, kansankokouksessa ja julkisissa oikeudenkäynneissä. Emme kuitenkaan halua mitenkään loukata tätä filosofian suuntausta, sillä ei sitä suinkaan häädetä paikalta, jonka se mieli vallata. Lepäilköön se vain puistikossaan missä haluaa, pehmeästi makiillen ja kutsuen meitä viehkösti pois puhujalavalta, oikeudenkäynneistä ja kuuriasta – mikä on ehkä ihan viisastakin tässä valtiollisessa tilanteessa. (*De Or.* 3.63, suom. Aulikki Vuola.)

Jos epikuroalaiset saisivat kaikki vakuuttuneiksi opistaan, tyhjentyisivät puhujanlavat täysin, eivätkä he silloin voisi jatkaa enää joutilasta elämää, jota tavoittelevat. Sen vuoksi heidän olisikin Crassuksen mukaan parempi harjoittaa oppiaan keskenään ja hiljaa. (*De Or.* 3.64).

Mielenkiintoisia ovat myös Crassuksen huomiot Sokrateesta, jolta hän katsoo filosofien ja puhujien välisen vastakkainasettelun juontuvan. Sokrates nimittäin erotti viisaan ajattelun ja kaunopuheisuuden toisistaan. Hänestä alkaen filosofit alkoivat suhtautua puhetaitoon vähätellen, ja samoin puhujat vähätelivät filosofiaa. (*De Or.* 3.72.) Hieman myöhemmin Crassus huomauttaa, kuinka monet kreikkalaiset valtiomiehet hallitsivat nimenomaan oppineisuuden ja kaunopuheisuuden yhdistelmällä. Kaunopuheisista valtiomiehistä esimerkiksi Ateenan pitkäaikainen hallitsija Perikles oli saanut koulutuksensa kuuluisalta filosofi Isokrateelta (*De Or.* 3.138).

Crassuksen mukaan ei ole syytä ylistää viisasta ihmistä, joka ei osaa tuoda asiaansa kaunopuheisesti esille, eikä myöskään kaunopuheista, jolla ei ole kummoisia ajatuksia. (*De Or.* 3.143). Crassuksen puheenvuoron päätös asettaa selväsanaisesti puhujan filosofia tärkeämmäksi:

Jos tutkitaan, mikä kaikista asioista on hienointa, etusija on annettava oppineelle puhujalle. Mikäli puhujan sallitaan olevan myös filosofi, koko kiista on poispyyhkäisty. Mikäli puhuja ja filosofi halutaan erottaa toisistaan, filosofi on alempiarvoinen, koska täydellinen puhuja hallitsee koko filosofian alan. Filosofiaan sitä vastoin ei välttämättä sisälly kaunopuheisuutta, joka kuitenkin on tavallaan välttämätön lisä filosofien tietämykseen, vaikka he sitä ylenkatsovatkin. (*De Or.* 3.143. Suom. Aulikki Vuola.)

Crassuksen puheessa on ehkä hieman liioittelua – kuinka realistista on lopulta vaatia puhujaa hallitsemaan koko filosofian alaa, jollei tässä ole kyse sitten puhtaasti teoreettisesta ihannepuhujasta? – mutta yleisesti ottaen Crassuksen repliikit ovat hyviä kiteytyksiä Ciceron asenteista ja hänen hahmottelemistaan ajatuksista. Valtiollinen toiminta on kaikista tärkeintä, ja sen kulmakiviä ovat

puhujat. Pelkillä filosofeilla ei ilman puhujantaitoa ole edellytyksiä menestyksekkääseen valtiolliseen toimintaan.

3.4. *Tusculanae Disputationes*

Vuonna 46 eaa. Ciceron elämää vaivasi moninainen ongelmien vyyhti. Rooman tulevaisuus näytti huonolta, sillä Caesar oli vaientanut opposition ja hallitsi yksinvaltaisesti. Cicero päätyi eroamaan vaimostaan 30 vuoden jälkeen, samoin hänen tyttärensä Tullian toinen avioero vaivasi häntä. Lisäksi hänen poikansa Marcus halusi liittyä Caesarin sotaretkelle Espanjassa. Tältä ajalta ovat peräisin retoriikkaa käsittelevät dialogit *Brutus* ja *Orator*, sekä kadonnut dialogi *Cato*. (White 1999, 221–222.) Tullia oli raskaana, ja synnytti Ciceron ensimmäisen lapsenlapsen alkuvuonna 45, mutta kuoli pian synnytyksen jälkeen. Tyttären kuolema jätti Ciceron musertavan surun valtaan. Hän eristäytyi muista, eikä kyennyt edes kirjoittamaan ainakaan kuukauteen. Kun hän viimein kykeni olemaan kirjeitse yhteydessä Atticukseen, hän mainitsi kirjoittavansa filosofista teosta lohduttaakseen itseään. (White 1999, 223.)

Consolatio-nimellä tunnettu teos on kadonnut. Cicero kuitenkin viittaa siihen useita kertoja, ja esimerkiksi *Tusculanae Disputationes* -teoksessa on säilynyt sitaatti. Lohdutus kirjallisessa muodossa oli Cicerolle jotain aivan uutta. *Consolation* katsotaan aloittaneen suoranaisten filosofisten kirjoitusten tulvan. Ilmeisesti se oli alkusysäys, joka innoitti Ciceroa palaamaan laajempien kirjallisten harrastusten pariin, ei niinkään syy itsessään. *Consolatiota* seurasi sittemmin kadonnut teos *Hortensius*, joka on kehoitus filosofian harjoittamiseen. (White 1999, 224).

Hortensiuksen katoaminen on tämän tutkielman aiheen kannalta erityisen harmillista. Cicero toteaa *Tusculanae Disputationes* -teoksessa: ”Missä määrin filosofiaa ylipäänsä on harjoitettava ja tutkittava, olen luullakseni selittänyt kyllin kattavasti teoksessani *Hortensius*.” (*Tusc.* 3.6, suom. Veli-Matti Rissanen.) Kun aihetta on siis käsitelty omassa teoksessaan jo tarpeeksi, muissa teoksissa Cicero viittaa siihen vain lyhyesti. Sen vuoksi filosofian harjoittamista koskevat huomiot onkin poimittava sieltä täältä muista teoksista. *Hortensius* on epäilemättä sisältänyt huomioita koskien oppinutta joutilaisuutta. Teoksesta kannattanee kuitenkin mainita, että se oli keskeinen teos, joka innoitti kirkkoisä Augustinusta syventymään filosofian opiskeluun (*Conf.* 3.4). Vaikka teoksen sisältöä ei tunneta kovin tarkasti, on sillä siis ollut huomattava jälkivaikutus.

Consolation jälkeen Ciceron teokset olivat siis luonteeltaan filosofisempia kuin koskaan ennen, joskaan eivät vailla poliittisia sävyjä. *Hortensiusta* seurasi tieto-opillinen teos *Academica*, joka on

antiikin skeptisismien tärkeimpiä lähteitä, sekä etiikkaa käsittelevä *De Finibus*. Sen jälkeen on vuorossa *Tusculanae Disputationes*, jonka on katsottu poikkeavan Ciceron muusta tuotannosta. Viiden kirjan keskustelut käsittelevät kuolemaa, tuskaa, kärsimystä, tunteita sekä viisaan onnellisuutta. Erityisesti viimeinen kirja sisältää ylistäviä näkemyksiä filosofiasta. Puhujat ovat nimettömiä, mutta keskustelussa esiintyvien viittausten perusteella on selvää, että pääpuhujana on Cicero itse. Teoksen tunnelma on sisäänpäin kääntynyt ja politiikka on siitä kaukana. Douglas kiinnittää huomiota erityisesti filosofian ylistykseen kohdassa 5.5, jollaista ei löydy Ciceron teoksista muualta. (Douglas 1999, 198, 208, 213.)

Tusculanae Disputationes on tämän tutkielman kannalta mielenkiintoinen siis erityisesti seuraavien seikkojen vuoksi. Cicero ensinnäkin mainitsee oman joutilaisuutensa ja pyrkimyksensä kirjalliseen toimintaan sen aikana. Toiseksi hän korostaa filosofian lääkitsevää, parantavaa ja lohduttavaa vaikutusta. Kolmanneksi hän ylistää filosofiaa ja oppineen elämän autuutta. Nämä seikat antavat aiheen tulkita, että filosofisella joutilaisuudella olisi lopulta oikeutettu paikkansa poliittisen elämän lomassa. Keskityn seuraavaksi kuvailemaan näitä näkökulmia.

Teos alkaa tuttuun tapaan johdannolla. Cicero kertoo Brutukselle jättäneensä vihdoin puolustusasianajan työt ja senaattorin velvollisuudet taakseen, jonka vuoksi hänellä on aikaa palata filosofisten tutkimusten pariin. Oikeaa elämäntapaa käsittelevät tieteenalat perustuvat filosofiaan, jonka vuoksi siitä olisi hyvä tehdä selkoa myös latinaksi. (*Tusc.* 1.1.). Cicero vertailee kreikkalaista ja roomalaista sivistystä, ja tunnustaa kreikkalaisen oppineisuuden korkean tason. Roomalainen oppineisuus on aina ollut käytännönläheistä (*Tusc.* 1.2–4). Cicero esittää ikään kuin ohjelmanjulistuksen projektilleen, jonka tarkoituksena on kirjoittaa latinankielistä filosofiaa:

Filosofia sen sijaan on ollut alennustilassa näihin päiviin asti ja jäänyt täysin pimentoon latinankielisessä kirjallisuudessa. Minun on tuotava se päivänvaloon ja pantava kukoistamaan. Sillä jos olin virassa ollessani hyödyksi maanmiehilleni, haluaisin olla sitä myös vapaa-aikanani, jos mahdollista. (*Tusc.* 2.5, suom. Veli-Matti Rissanen.)

Cicero siis katsoo, että tuomalla esiin filosofiaa latinan kielellä hän voi hyödyttää maanmiehiään. Kyse on samaan aikaan yleishyödyllisestä ja isänmaallisesta projektista. Latinankieliset filosofian saavutukset halutaan nostaa kreikkalaisten rinnalle. Toisen kirjan alussa Cicero on vieläkin selväsanaisempi. Hän kehottaa ”riistämään” filosofian maineen kreikkalaisilta ja tuomaan sen Roomaan, jotta latinankielinen filosofia nousisi kunniaan (*Tusc.* 2.5). Samalla kun hankitaan isänmaalle kunniaa, luodaan pohjaa oikean elämäntavan tuntemiselle. Cicero korostaa jälleen kerran myös puhetaidon merkitystä. Huonosti kirjoitettu filosofia nimittäin on ”vapaa-ajan ja kirjoitustaidon

tolkutonta haaskausta”. Hän toteaa myös, että ”jos siis omalla panoksellani olen onnistunut kasvattamaan meikäläistä puhujanmainetta, vielä hartaammin haluan paljastaa filosofian alkulähteet, joista nuo aiemmat saavutuksenikin pulppusivat.” (*Tusc.* 1.6. suom. Veli-Matti Rissanen.) Cicero siis tunnustaa filosofian merkityksen omille saavutuksilleen puhujana.

Kuinka hyödyllisenä Cicero filosofiaa pitää, tulee kenties ilmi seuraavasta kohdasta:

Eivät liioin kaikki kultivoidut sielut kanno hedelmää. Ja samaa vertausta jatkaakseni, hedelmällinen maa ei voi olla satoisa ilman viljelyä, kuten ei sielukaan ilman koulumista. Toinen on arvoton ilman toista. Ja filosofia on hengen viljelyä. Se kitkee paheet juuria myöten ja muokkaa sielut siemenille otollisiksi sekä niin sanoakseni kylvää niihin sellaiset siemenet, että kypsyttyään ne kantavat runsaan sadon. (*Tusc.* 2.13, suom. Veli-Matti Rissanen.)

Edellisessä lainauksessa tulee varsin selvästi ilmi filosofian merkitys pyrittäessä kohti oikeaa elämäntapaa. Sielun koulujana se raivaa tietä kaikelle muulle hyödylliselle. Oletettavasti *Hortensius*-teos on ollut sisältänyt vastaavanlaisia huomioita, ja kohtien voisi tulkita heijastelevan kadonneen teoksen materiaalia.

Edellä mainitut kehotukset filosofian harrastamiseen ovat siis ensimmäinen seikka *Tusculumin* materiaalista, johon haluan kiinnittää huomiota. Cicero on itse joutilaana ollessaan harjoittanut filosofiaa ja löytänyt sen hyödyt, ja nyt saatuaan taas vapaata valtiollisista velvollisuuksista hän pyrkii tuomaan ne muidenkin käyttöön. Seuraavaksi nostan esiin huomioita filosofiasta sielun lääkitäjänä. Cicero korostaa filosofian lohduttavaa ja lääkitsevää vaikutusta elämän vastoinkäymisissä. Tämä tuntuisi siis viestivän, että filosofinen joutilaisuus itsensä lääkitsemiseksi olisi ainakin toisinaan paikallaan poliittisen elämän aiheuttaman epävarmuuden ja tuskan keskellä, sekä luonnollisesti myös kuoleman kohtaamisessa.

Tuskaa käsittelevän toisen kirjan kuvaama keskustelu alkaa erään keskustelijan maininnalla kuolemanpelosta, jolloin Cicero toteaa, että filosofia ”lääkitsee mieliä ja hälventää joutavat huolet, vapauttaa haluista ja haihduttaa pelot.” (*Tusc.* 2.11. suom. Veli-Matti Rissanen.) Kolmas kirja käsittelee väitettä, että viisas kokee kärsimystä. Kirja alkaa ruumiillisten ja sielullisten sairauksien vertailulla. (*Tusc.* 3.1–4.) Ciceron mielestä sielun sairauksia on ruumiillisia sairauksia enemmän, ja ne ovat tuhoisampia. Kuitenkin sielulla on mahdollisuus parantua niistä kaikista täysin varmasti, mikäli se itse sitä tahtoo ja noudattaa viisaita ohjeita. Sielun lääketiede on nimenomaan filosofia. (*Tusc.* 3.4–5.)

Tuonnempana kolmannessa kirjassa Cicero käsittelee lohduttamista ja viittaa jälleen omaan *Consolatio*-teokseensa. Hän selostaa eri koulukuntien ja filosofien käsityksiä siitä, mikä

lohdutuksessa on olennaista. Joidenkin mukaan täytyy kertoa, ettei pahaa ole olemassa, toisten mukaan pahojen asioiden sijaan on ajateltava hyviä. Toisten mukaan täytyy korostaa, että tapahtunut paha asia ei ole millään tavalla yllätyksellinen. Cicero mainitsee yhdistäneensä kaikki lohdutuksen muodot yhdeksi suureksi lohdutuskeinoksi *Consolatio*ssa. Lisäksi tärkeä on valita lohdutukselle oikea hetki. (*Tusc.* 3.76.) Cicero kuvaa asiaa seuraavalla tavalla:

Lohduttaessa siis ensimmäisenä hoitokeinona on osoittaa, ettei pahaa ole lainkaan tai sitä on hyvin vähän. Toisena hoitokeinona on keskustella ihmisen osasta yleisesti sekä tarpeen vaatiessa erityisesti murheellisen ihmisen kohtalosta. Ja kolmantena hoitokeinona on tehdä selväksi, että on täysin typerää antautua turhaan murheen valtaan, kun tajuaa, ettei siitä ole mitään hyötyä. (*Tusc.* 3.77. suom. Veli-Matti Rissanen.)

Neljännessä kirjassa, joka käsittelee yhä kärsimystä, Cicero puhuu jälleen filosofian lääkkeiden vaikutuksesta sielun tauteihin. Samoin kuin luonto on keksinyt ruumiille lääkkeitä, on se tehnyt niin myös sielulle, mutta avokätisemmin: ruumiin lääkkeet ovat ulkoisia, mutta sielun lääkkeet löytyvät siitä itsestään. (*Tusc.* 4.58.) Kärsimys ja muut sielun taudit parannetaan osoittamalla ne kuvitteelliseksi ja kitkemällä harhat, minkä filosofia lupaa voivansa tehdä (*Tusc.* 4.83).

Antautukaamme siis filosofian hoiviin ja suokaamme sen parantaa meidät. Jos pahat asiat syöpyvät meihin, emme voi olla onnellisia, emme edes terveitä. Meidän pitää siis joko uskoa, että järjellä ei voi saavuttaa mitään (vaikka asiahan on aivan päinvastoin: ilman järkeä ei voi tehdä mitään oikein) tai – jos haluamme olla kunnollisia ja onnellisia – etsiä filosofiasta (filosofia kun on järjellisten argumenttien vertailemista) kaikki mahdollinen apu ja tuki saavuttaaksemme hyvän ja onnellisen elämän. (*Tusc.* 4.84. suom. Veli-Matti Rissanen.)

Viidennessä kirjassa selostus filosofian parantavavasta vaikutuksesta sielun tauteihin muuttuu sujuvasti filosofian ylistykseksi. Cicero mainitsee kovat kohtalonsa, joiden ripottelemana hän on menettänyt uskoaan siihen, että hyve yksinään riittää onnellisuuteen. Tällaisen virheellisen ajattelun, paheiden ja erehdysten kitkemiseksi onkin turvattava filosofiaan. Cicero katsoo jo varhaisesta iästä saakka olleensa menossa sitä kohti, ja vaikeissa elämänvaiheissaan hän on kokenut filosofian turvallisena satamana. Filosofia opastaa elämässä, karkottaa paheet ja löytää hyveen. Ihmiselämäkään ei olisi mitään ilman filosofiaa, sillä se on luonut inhimillisen yhteiselämän: kaupungit, avioliitot, yhteisen kielen, kirjoituksen, lait, tavat, kurin. Lisäksi filosofia takaa rauhallisen elämän ja poistaa kuolemanpelon, ja Cicero tunnustaa olevansa kokonaan filosofian oma turvatessaan siihen ja pyytäessään siltä apua. (*Tusc.* 5.3–5.)

Kyseessä on melko voimakassanainen filosofian ylistys. Mielenkiintoista on, kuten Rissanen toteaa selityksissään *Tusculumiin*, että Cicero on aiemmin *De Oratore* -teoksessaan lukenut inhimillisen

yhteiselämän järjestämisen puhetaidon ansioksi. Cicero toisaalta yhä uudelleen korostaa retoriikan ja filosofian yhteenliittymisen merkitystä, joten kyseessä ei olisi mikään ristiriita. Uutta olisi kuitenkin nimenomaan filosofian korottaminen puhetaidon yläpuolelle. (Rissanen 2009, 278). Kuten aiemmin käsiteltiin, *De Oratore* -teoksessa puhujahan korotettiin filosofin yläpuolelle – etenkin kun täydellinen puhuja hallitsee koko filosofian alan.

Viides kirja käsittelee kysymystä siitä, riittääkö hyve yksinään onnellisuuteen, vai tarvitaanko sen lisäksi jotakin muutakin, kuten vaikkapa omaisuutta, terveyttä, kunniaa tai valtaa. Kirjan keskivaiheilla Cicero käy läpi esimerkkejä onnettomien valtaapitävien elämästä. Esiin nousee Syrakusan tyranni Dionysios, jonka luonteen ja tekojen huonoutta kuvataan tarkasti.⁸ Cicero vertaa Dionysioksen elämää saman kaupungin ehkä kuuluisimpaan asukkaaseen, matemaatikko Arkhimedeeseen. (*Tusc.* 5.54–64.) Ciceron mukaan näyttää selvältä, että kuka tahansa haluaisi mieluummin olla Arkhimedes kuin Dionysios, matemaatikko tyrannin sijaan. Tyranni käytti aikansa murhiin ja rikoksiin, ja joutui elämään alituudessa vihamiesten pelossa. Matemaatikko taas täytti elämänsä teoreettisella tutkimuksella ja sai siitä täyttymyksensä, kuten myös kekseliäisyydestään. Samaten Cicero mainitsee Demokritoksen, Pythagoraan ja Anaksagoraan, joiden tutkimuksia mikään valta tai rikkaus ei voittaisi. (*Tusc.* 5.66.) Cicero päättelee siis, että onnellisuus – hyve – löytyy mielestä. (*Tusc.* 5.67).

Cicero kuvailee hyveellistä miestä älykkääksi ja halukkaaksi etsimään totuutta. Tällainen henkinen vireys tuottaa kolmenlaista tietoutta: luonnontieteellistä tietoa, tietoa tavoiteltavista ja kartettavista asioista sekä hyvästä elämästä, sekä lopuksi johdonmukaisuudesta, epäjohdonmukaisuudesta ja argumentoinnista. (*Tusc.* 5.68).⁹ Tällaiset tutkimukset saavat *sielun riemuitsemaan*. Maailmankaikkeuden tutkimus inspiroi laajentamaan tutkimuksia yhä kauemmas kaiken alkuperään, elämään, kuolemaan, muutokseen ja muuttumattomuuteen ja muihin aiheisiin. (*Tusc.* 5.69). Täten siis sielu tulee tajuamaan, että

mielen tulee tuntea itsensä ja tajuta yhteytensä jumalalliseen – seikka joka saa sen täyttymään kyltymättömällä ilolla. Sillä jumalten olemuksen ja luonnon pohdiskelu itsessään herättää halun jäljitellä jumalallisen mielen kuolemattomuutta ja näin sielu ei enää pidä itseään lyhytikäisenä [...] (*Tusc.* 5.70. suom. Veli-Matti Rissanen.)

⁸ Dionysiokseen liitetään kuuluisa kertomus Damokleen miekasta, jonka Cicero selostaa (*Tusc.* 5.61–62). Hännytelijä Damokles tahtoo kokea edes yhden päivän Dionysioksen tyranninelämän loistoa ja rikkautta. Dionysios ripustaa notkuvassa pitopöydässä hänen ylleen jouhen varassa riippuvan miekan, jonka jälkeen Damokles haluaa välittömästi pois. Dionysioksen tarkoituksena on osoittaa, kuinka tyrannin elämä on alituisten vaarojen varjostamaa.

⁹ Stoalainen filosofian kolmijako fysiikkaan, etiikkaan ja logiikkaan. (Ks. esim. *DL* 7.39).

Tällainen elämäntapa edistää tyyntä suhtautumista myös inhimilliseen elämään, mikä auttaa hyveiden tuntemisessa. Täten korkein hyvä, korkein paha, velvollisuudet ja oikea elämäntapa opitaan tuntemaan. Ja tämän pitäisi johtaa myös sen tajuamiseen, että hyve itsessään riittää onnellisuuteen. (*Tusc.* 5.71.) Cicero ylistää myös väittelytaitoa, josta on monenlaista hyötyä. Se on ”ylevää, viisauden arvoista ajanvietettä”, jota kuitenkin harjoitetaan joutilaisuudessa. Tässä kohtaa Cicero katsoo vihdoinkin tarpeelliseksi huomauttaa, että viisaan on osallistuttava myös valtion hoitoon. Joka tapauksessa oppineiden välinen ystävyys, samanhenkisyys ja kanssakäyminen on myös niin suunnaton ilon lähde, ettei elämä voisi olla enää onnellisempaa. (*Tusc.* 5.72.)

Teoksen loppupuolella Cicero toteaa jälleen kerran: ”Onko ihanampaa kuin tieteelle omistettu joutilaisuus?” (*Tusc.* 5.105. suom. Veli-Matti Rissanen)¹⁰. Cicero näyttää siis moneen kertaan korostavan tieteellisen, mietiskelevän, filosofialle ja muille opinnoille omistetun elämäntavan ihanuutta. Vastaavanlaisia ylistyksiä kuin *Tusculumissa* ei silti juuri löydy muualta.

Ciceron suhtautuminen täysin julkisesta elämästä vetäytyviin oppineisiin on muualla hänen kirjallisessa tuotannossaan lähtökohtaisesti penseä – henkilökohtainen kirjeenvaihto vaikkapa Atticuksen kanssa saattaa tosin kertoa muunlaisistakin suhtautumisista. Ihanuudestaan huolimatta täysin joutilas elämä, olkoon kuinka kunniallinen tahansa, näyttää sotivan yhteiskunnallisia velvollisuuksia vastaan.

3.5. *De Officiis*

Ciceron filosofisen tuotannon päättää *De Officiis* (Velvollisuuksista), joka monista aiemmista teoksista poiketen ei ole dialogi. Teos on omistettu hänen Marcus-pojalleen, joka parhaillaan opiskelee filosofiaa Ateenassa. Tarkoituksena on rohkaista tätä opinnoissaan, opastaa eettisissä kysymyksissä ja lisäksi opettaa hyvää latinankielistä tyyliä. Painotuksena on opastaa henkilöä, joka on lähitulevaisuudessa päätyvä poliittiselle uralle (Schofield 2013). Teoksen ensimmäinen kirja käsittelee moraalista hyvää, toinen edullisuutta ja kolmas moraalisen hyvän ja edullisuuden näennäistä ristiriitaa, tarkoituksena osoittaa, että niitä ei voi erottaa toisistaan. Painopiste on yksilön yhteiskunnallisissa velvollisuuksissa. *De Officiis* seuraa pitkälti stoalaisen filosofin Panaitioksen samankaltaista esitystä.

Ciceron mukaan elollisilla olennoilla on luonnollinen vaisto itsensä, ruumiillisen ja henkisen hyvinvointinsa säilyttämiseen ja kaiken vahingollisen välttämiseen, ja tästä seuraten kaiken elämälle

¹⁰ Alkuteksti: “Quid est enim dulcius otio litterato?” (*Tusc.* 5.105.)

välttämättömän hankkimiseen. Suvunjatkamisvietti ja huolenpito jälkeläisistä kuuluu myös luonnollisiin piirteisiin. Ihminen poikkeaa muista eläimistä järkensä ansiosta. Luonto tämän järjen avulla puolestaan kokoaa ihmiset yhteen ja saa heidät järjestämään yhteiselämänsä. Se saa aikaan myös rakkauden jälkeläisiin, sekä pyrkimyksen yhteisölliseen elämään. Tästä seuraa pyrkimys hyvinvoinnin, toimeentulon ja kaiken hyödyllisen edistämiseen.¹¹ (*Off.* 1.11–12.) Ihmiselle on myös tyypillistä etsiä ja tutkia totuutta. (*Off.* 1.13.) Cicero pitää totuuden tuntemista yhtenä moraalisen hyvän lähteistä. Muut ovat inhimillisen yhteiskunnan ylläpito, mielen suuruus ja voima, sekä kohtuuden noudattaminen. (*Off.* 1.15.) Totuuden tuntemus on Ciceron mielestä kaikista voimakkain näistä. Mikäli totuuden tutkiminen kuitenkin vie liiaksi huomiota pois käytännön elämästä, toimitaan velvollisuuden vastaisesti. (*Off.* 1.18–19.)

Ciceron kritiikki suuntautuu filosofiin, jotka ovat liian keskittyneitä oppeihinsa. He unohtavat ne, joita heidän olisi velvollisuus suojella, mikä on velvollisuuden pakoilua. Jotkut toiset taas väittävät, että tahtovat elää rauhassa, ja tällä tavalla he ainakaan eivät tee kenellekään vääryyttä. Täten hekin kuitenkin kääntävät selkänsä yhteiselämälle, mitä Cicero pitää yhtenä epäoikeudenmukaisuuden lajina. (*Off.* 1.28–29.) Cicero selostaa laajasti auttamisen ja ihmisten välisten yhdyssiteiden teemoja. Kiinteitä yhdyssiteitä on heimon, kansakunnan ja kieliyhteisön välillä, samoin valtion ja suvun. (*Off.* 1.53.) Kaikista tärkeimmäksi yhdyssiteeksi Cicero nostaa kuitenkin valtion.

Rakkaita ovat vanhemmat, rakkaita lapset, omaiset ja ystävät, mutta kaiken, mikä meille kullekin on rakasta, sulkee sisäänsä isänmaa. Epäröisikö kukaan kunnon mies käydä sen puolesta kuolemaan, jos voisi tällä sitä hyödyttää? (*Off.* 1.57, suom. Marja Itkonen-Kaila.)

Eniten velvollisuuksia on siis isänmaata ja vanhempia kohtaan, seuraavaksi lapsiaan, ja niin edelleen. (*Off.* 1.58.) Kyseinen kohta on hyvin selkeäsanainen kiteytys Ciceron isänmaallisesta, poliittiseen toimintaan suuntautuneesta asenteesta.

Hieman tuonnetun tulee puhe mielentyyneydestä, joka on ollut monien syy vetäytyä pois julkisesta elämästä. Tässä joukossa on maineikkaita filosofi ja periaatteen miehiä. Heidän päämääränään on ollut elää riippumattomana ja vapaana, samaan tapaan kuin kuninkaat, jotka eivät kärsi mistään puutetta, kuitenkin tyytymällä verrattain vähään. Syrjäanvetäytyvä elämä on helpompi ratkaisu ja aiheuttaa vähemmän hankaluuksia muille. Hyödyllisempää ja kunniallisempaa on kuitenkin omistautua valtiollisille asioille ja hyödyttää muita. (*Off.* 1.69–70.) Seuraavan katkelman sanamuoto on hyvin kuvaava:

¹¹ Luvussa 2.4. käsitelty stoalainen *oikeiösis*-periaate.

On siis ehkä annettava anteeksi sellaisille, jotka erityisen nerokkaina miehinä ovat antautuneet tieteelliseen tutkimustyöhön ja pysyttelevät erillään valtiollisesta toiminnasta, ja myös niille, jotka heikon terveyden takia ovat vetäytyneet valtiollisista toimista syrjään ja jättäneet tilaisuuden niiden hoitamiseen samoin kuin tästä koituvan kunnian toisille. Mutta jos sellaiset, joilla ei ole mitään tällaista syytä, sanovat halveksivansa korkeita asemia ja virkoja, joita useimmat ihailevat, tätä ei mielestäni ole suinkaan luettava heille ansioksi vaan päinvastoin viaksi. Siinä, että he halveksivat kunniaa eivätkä anna sille mitään arvoa, heidän kantansa on täysin hyväksyttävä, mutta kaikesta päättäen he pelkäävät vaivoja ja hankaluuksia ja sitä maineen menetystä, joka heitä kohtaisi mikäli he epäonnistuisivat tai joutuisivat syrjäytetyiksi. (*Off.* 1.71. suom. Marja Itkonen-Kaila.)

Niiden, joilla on luonnostaan edellytykset poliittiseen toimintaan, tulisi epäröimättä hakeutua virkoihin ja valtion hoitoon. Tällaiset tehtävät vaativat kuitenkin tietynlaista hengen suuruutta, välinpitämätöntä suhtautumista ulkonaisiin asioihin, sekä mielenrenteyttä – filosofin ominaisuuksia kaikki. (*Off.* 1.72.) Cicero mainitseekin, että tehtävä olisi helppo filosofeille (*Off.* 1.73). Julkisesta elämästä vetäytymisen Cicero näyttää siis hyväksyvän vain siinä tapauksessa, että se omistetaan suuren lahjakkuuden vaalimiseen, kuten merkittävään tieteelliseen työhön, sekä esimerkiksi terveydellisistä syistä. Ja siinäkin tapauksessa se ei ole mikään suositeltava vaihtoehto. Joutilaan elämän valitsijoille on annettava anteeksi – ehkä. Tässä tulee taas ilmi, kuinka Ciceron on vaikea hyväksyä sitä, että potentiaaliset lahjakkaat valtiomiehet valuvat pois valtion palveluksesta.

Myöhemmin Cicero toteaa, että ”olevaisen tunteminen ja tutkistelu” olisi puutteellista, mikäli siitä ei seuraisi minkäänlaista toimintaa, toisin sanoen, että oppineita harrastuksia ei käytettäisi mihinkään käytännön hyötyyn. Hän esittää retorisen kysymyksen: voisiko kukaan oppinut uppoutua omiin tutkimuksiinsa niin perusteellisesti, ettei säntäisi puolustamaan isänmaataan, mikäli sitä kohtaisi jokin merkittävä vaara? Kuitenkin Cicero katsoo, että myös tutkimukselle omistautuneet palvelevat yhteiskuntaa ja opettavat ihmisiä. Nämä tutkijat ovat käyttäneet hiljaisen elämänsä aktiivisessa elämässä toimivien hyväksi – olettaen tietysti, että he ovat mietiskelynsä lisäksi harjoittaneet retoriikkaa (*Off.* 1.154–156).

Omaan tilanteeseensa Cicero palaa jälleen kolmannen kirjan alussa olevassa lyhyessä johdannossa. Hän palauttaa mieliin *De Re Publica*stakin tutun Scipio Africanuksen ja tämän kunniallisen joutilaisuuden. Scipio Africanus ei ”milloinkaan ole vähemmän joutilas kuin jouten ollessaan eikä milloinkaan vähemmän yksinäinen kuin ollessaan yksin.” (*Off.* 3.1. suom. Marja Itkonen-Kaila.) Hän siis käytti vapaa-aikansa valtiollisten tehtäviensä pohdintaan eikä ollut toimeettomana. Cicero ilmaisee ihailunsa tällaista asennoitumista kohtaan. Joutilaisuudella ja yksinäisyydellä nimittäin on tapana saada ihminen veltostumaan, mutta Africanuksen tapauksessa kävi päinvastoin. Cicero toivoisi itse

pystyvän samaan, sillä hänen poliittinen uransa ja toimintansa puhujana on loppunut pakon edessä. Hän on lähtenyt Roomasta kokonaan ja viettää aikaansa yksin maataloillaan. (*Off.* 3.1.)

Cicero korostaa nimenomaan, että hänen joutilaisuutensa ei ole vapaaehtoinen valinta, vaan se johtuu valtion rappiotilasta. Hänellä ei ole enää mitään sijaa valtiollisessa elämässä. Cicero näyttää haluavan korostaa poliittista tarmokkuuttaan ja kaikin puolin vältyä näyttämästä veltostuneen joutilaalta:

Mutta tätä minun joutilaisuuttani ei voi verrata Africanuksen joutenoloon eikä yksinäisyyttäni hänen yksinoloonsa. Hän näet otti silloin tällöin itselleen vapaata saadakseen levähtää valtiolle suorittamiensa loistavien palvelusten jälkeen ja vetäytyi toisinaan ihmisvilinästä yksinäisyyteen kuin satamaan ikään; minun joutilaisuuteni sen sijaan johtuu julkisen toiminnan puutteesta, ei levon tarpeesta. Sillä kun senaatin ääni on tukahdutettu ja tuomioistuimet lakkautettu, onko minulla sen paremmin kuuriassa kuin forumillakaan enää mitään arvolleni sopivaa tehtävää? (*Off.* 3.2. suom. Marja Itkonen-Kaila).

Cicero kertoo yrittävänsä siis saada pakotetusta joutilaisuudestaan kaiken irti, jottei se muuttuisi velttoudeksi. Niinpä hän keskittääkin tarmonsä kirjalliseen toimintaan, ja kertoo saaneensa lyhyessä ajassa kirjoitettua enemmän kuin koskaan aikaisemmin tasavallan olemassaolon aikana. (*Off.* 3.3–4.).

Täten palataan taas samaan aihepiiriin kuten *Tusculanumin* alussa, jossa Cicero viittaa suureen projektiinsa kirjoittaa filosofisia teoksia latinaksi. *Tusculanumin* alussa hän tuntuu ilmaisevan pikemminkin helpotusta siitä, että on päässyt eroon velvollisuuksistaan ja saa palata filosofian pariin. *De Officiis* -teoksessa Cicero tuntuu puhuvan jopa katkeraan sävyyn huomautuksissaan tasavallan instituutioiden lakkaamisesta ja korostaa pakotettua joutilaisuutta. Vaikka kirjallinen toiminta valtion hyväksi olisi kuinka kunniallista tahansa, se ei tuntunut riittävän Cicerolle.

On kuitenkin tiedossa, että teoksen kirjoittamisen aikaan Cicero yritti vielä kerran paluuta poliittiseen elämään: samaan aikaan *De Officiis* -teoksen kanssa hän kirjoitti Marcus Antoniusta vastaan suunnattua toista filippiläispuhetta (Corbeill 2013, ”Cicero in Retirement”). Kuten hyvin tiedetään, puheista loukkaantunut Antonius julisti Ciceron valtion viholliseksi ja lähetti murhaajat hänen peräänsä.

3.6. Joutilaisuuden merkitys Cicerolle

Francesco Petrarca (1304–1374), renessanssihumanisti, runoilija ja antiikin tutkija tunnettiin suurena Ciceron ihailijana. Hän onnistui löytämään erään kadoksissa olleen Ciceron kirjekokoelman käsikirjoituksen ja oli pöyristynyt saadessaan kirjeiden välityksellä tietää, että Cicero oli vielä

vanhoilla päivillään jättänyt joutenolonsa ja palannut politiikkaan. (Kallela, Oksala 2019, 25–26.)
Petrarca puhutteli rakasta Ciceroaan kirjeessä, jonka sanamuoto tuo hyvin ilmi hänen pettymyksensä.

Voi sinua alati levotonta ja ahdistunutta sielua tai käyttäkseni omia sanojasi, ”voi sinua oikukasta ja surkeaa vanhusta”, mihin olet pyrkinyt kaikella rettelöinnillä ja hyödyttömällä vihanpidolla? Mihin olet unohtanut tuon tyynen rauhan, joka niin hyvin sopi ikääsi, kutsumukseesi ja kohtaloosi? Mikä väärä kunnianhimo sotki sinut, vanhan miehen, nuorten sotiin ja heitettyään sinut kaikenlaisiin kohtaloihin tempasi kuolemaan, joka ei vastannut filosofin arvoa? [...] Kuinka paljon parempi olisi ollut, varsinkin filosofille, vanheta maaseudun rauhassa ja ”ajatella ikuista elämää”, kuten itse eräässä kohdin kirjoitat, ”eikä tätä vähäistä elinaikaa”: ei olisi tarvinnut huolehtia virkaurasta, ei ahnehtia triumfeja eikä ylpistyä joidenkin Catilinojen tähden. Mutta turha sinua on enää moittia. (*Familiares* 24. 3,4, suom. Teivas Oksala.)

Petrarcan moitteet tiivistävät erinomaisesti poliittisen ja joutilaan, mietiskelevän elämän vastakkainasettelun. Petrarcale näyttää käsittämättömältä, miten kukaan voisi hylätä miellyttävän joutilaan elämäntavan, kun on siihen kerran saanut tilaisuuden – ainakaan vanhana miehenä ja etenkin filosofina. Näihin moitteisiin on sinänsä helppo yhtyä. Jälkiviisaasti ajateltuna Cicero olisi varmasti kyennyt jatkamaan kirjallista toimintaansa ja ollut siten paljon enemmän hyödyksi isänmaalleen kuin sekaantumalla muutenkin epävakaiseen poliittiseen tilanteeseen. Varomattomuus maksoi hänelle hengen, ja vieläpä melkoisen karulla tavalla.

Cicero selvästikään ei ollut Petrarcan kuvittelemassa tyynen rauhan tilassa. Hänen teoksistaan saattaa saada kuvan, että hän olisi hyväksynyt tullessa lopullisesti syrjäytetyksi politiikasta. Mutta kuten Cicero *De Officiis* -teoksen kolmannessa kirjassa toteaa, hänen joutilaisuutensa ei ole vapaaehtoista, vaan johtuu julkisen toiminnan puutteesta (*Off.* 3.2.). Kun tilaisuus toimintaan Caesarin kuoleman jälkeen avautui, hän tietenkin luonteensa mukaisesti käytti sen hyväksi. Mutta olisiko Cicerolla ollut *velvollisuus* toimia? Kuten Petrarcan olettaa, olisi Ciceron voinut kuvitella ymmärtäneen syrjässä pysyttelyn järkevyyden. Omien standardiensä mukaan hän olisi mitä ilmeisimmin ansainnut virkauran jälkeisen joutilaisuuden. Hänen uransa Catilinan salaliiton paljastamisesta menestyksekkääseen puhujanuraan ja virkamiestehtävistä ennennäkemättömään latinankieliseen kirjalliseen projektiin – jonka merkityksen hän itse tiedosti varsin hyvin – luulisi oikeuttavan hänet jopa *Scipion unessa* kehittelmänsä myyttiseen taivaspaikkaan. Toisaalta, mikäli Cicero katsoi Caesarin murhan jälkeisen poliittisesti sekavan tilanteen juuri sellaiseksi vaaratilanteeksi, josta hän kirjoittaa *De Re Publicassa* (1.6.), toimi hän kuitenkin periaatteidensa mukaan menemällä väliin. Näin tekisi tietenkin stoalainen toiminnan mies, jos mikään ei häntä estä.

De Oratore -teoksen alussa, joka on peräisin Ciceron aikaisemmalta 50-luvun eaa. luomiskaudelta, Cicero näyttää ajattelevan lepoa ja henkisiä harrastuksia jonkinlaisena palkintona poliittisen uran jälkeen (*De Or.* 1.1). Samassa teoksessa käsitellään ihanteellisen puhujan koulutusta, joka on yleissivistävää, ja johon kuuluvat olennaisena osana filosofian opinnot¹². Näyttäisi siis siltä, että joutilaisuus – *otium*, jota opiskelu luonnollisesti vaatii – ja filosofian harrastus tapahtuisivat ihannetapauksessa poliittisen uran kummallakin puolen. Ensin nuorena yleissivistävän koulutuksen myötä, ja lopuksi eläkkeellä henkisten harrastusten parissa. Filosofian harrastus olisi siis toisaalta nuorten, toisaalta iäkkäiden asia, ehkä lukuun ottamatta joitakin harvalukuisia ansioituneita tutkijoita, jotka omistavat koko elämänsä sille. Cicero muutenkin korostaa vanhojen ihmisten velvollisuutta pysytellä henkisesti vireinä ja neuvoa nuorempia (*Off.* 1.122). Tähän kuvaan filosofian harrastus sopiikin erinomaisesti. Esimerkiksi *Vanhuudesta*-dialogissa Cicero korostaa Cato vanhemman suulla toimeliasta vanhuutta – filosofitkin ovat työskennelleet aivan elämänsä loppuun asti (*Sen.* 23, 26).

Ainakaan Cicerolle itselleen oppineen elämäntavan ja poliittisen uran yhdistäminen ei näyttänyt varteenotettavalta vaihtoehdolta. Nuoruuden filosofian opintojensa jälkeen Cicero omistautui kokonaan virkauralle, jolloin filosofia sai vain sen ajan, joka valtion palvelemiselta ja ystäviltä liikenä. Tämän ajan Cicero käytti lukemiseen, kirjoittamaan hän ei ehtinyt¹³. (*Off.* 2.4.) Ainakin tässä mielessä hän katsoo pakotetussa joutilaisuudessaan olleen jotakin hyvääkin, sillä se on mahdollistanut kirjoittamisen (*Off.* 2.5). Ciceron merkittävä 50-luvun luomiskausi poliittisine dialogeineen osui juuri tällaiseen kohtaan.

Myöhemmän kautensa teoksessa *De Divinatione* vuodelta 44 eaa. Cicero toteaa suoraan pitäneensä kirjallista toimintaansa poliittisen toiminnan jatkajana. Corbeill (2013, ”Cicero in Retirement”) muotoilee Ciceron näkemyksen kirjallisesta toiminnasta ”poliittisen toiminnan korvikkeeksi”¹⁴. Schofieldin mukaan Ciceron ”vetäytyminen politiikasta ei tarkoita vetäytymistä ’julkislaatusesta’ toiminnasta” (Schofield 2013)¹⁵. Douglas käsitellessään *Tusculanae Disputationes* -teoksen poikkeavuutta Ciceron muuhun tuotantoon nähden, muotoilee asian parhaiten. Cicero tuntuu monien teostensa johdannoissa pitävän filosofista toimintaa ”toiseksi parhaana kansalaispalveluna poliitikolle, joka on pakosta joutunut vetäytymään syrjään.”¹⁶ (Douglas 1999, 207.)

¹² Roomalaiset nuoret miehet kävivät muutenkin ahkerasti kuuntelemassa eri koulukuntia edustavien kreikkalaisten filosofien opetusta. Tämä kuului roomalaiseen sivistysihanteeseen. (Riikonen 2009, 221.)

¹³ Caesar, joka eli varsin sodantäyteistä elämää – *vita activa* tuki sekini – onnistui puolestaan löytämään aikaa eleganttien sotakommentaarien laatimiselle ja oppineisuuden vaalimiselle.

¹⁴ ”[...] a substitute for political activity.” (Suom. RV.)

¹⁵ ”Retirement from politics does not mean retirement from public-spirited activity.” (Suom. RV.)

¹⁶ ”[...] philosophical writing as a second-best form of public service for a politician in compulsory retirement.” (Suom. RV.)

Syrjään vetäytyminen ja filosofian harrastus ei siis näytä Cicerolle koskaan tarkoittavan varsinaista *vita contemplativa*, vaan yhteisön ja isänmaan palvelua hieman vähemmän aktiivisessa muodossa. Ja kirjoittaminen nimenomaan on toimintaa. (Knoche 1976, 130.) Ajatus palvelemisesta ja yhteiskunnallisista velvollisuuksista istui Cicerossa tiukasti. Sen voi katsoa olevan peräisin sekä roomalaisesta elämäntavasta, että stoalaisesta filosofiasta, jotka kumpikin tukevat toisiaan. Ciceron tapauksessa täytynee katsoa, että hän on saanut nimenomaan stoalaisesta filosofiasta tukea perinteiselle roomalaiselle katsantokannalle. *De Finibus* -teoksessa Cicero on käsitellyt stoalaista *oikeiōsis*-argumenttia, jonka mukaan vastasyntyneen luonnollinen itsesäilytysvaisto kehittyvä vähitellen kiintymykseksi vanhempia kohtaan, josta seuraa taas kiintymys yhteisöä kohtaan, jonka seurauksena on järjen myötä ymmärrys yhteisöllisistä velvollisuuksista. (Wright 1999, 171–173.) Sama tematiikka esiintyy edellä käsitellyn *De Officiis* -teoksen ensimmäisessä kirjassa.

Cicero siis katsoi, että paras tapa, jolla hän poliittisesta toiminnasta estyneenä voisi olla hyödyksi maalleen, on kirjallinen toiminta. Voisi puhua laajasta kirjallisesta ”missiosta” (Rissanen 2010, 52). Ciceron pyrkimyksenä oli tuoda koko kreikkalainen sivistys olennaisimmilta osiltaan roomalaisten käyttöön latinankielisenä, tasokkaana ja retorisesti huoliteltuna kirjallisuutena. 50-luvun eaa. luomiskaudella syntyvät teokset käsitelivät valtiota (*De Re Publica*), puhujaa (*De Oratore*) sekä lakeja (*De Legibus*), joista viimeksi mainittu tosin jäi julkaisematta. 40-luvun eaa. olennaisimmat teokset olivat puolestaan kehoitus filosofian harrastamiseen (*Hortensius*), tieto-opillinen tutkielma (*Academica*), tutkielma onnellisuudesta (*De Finibus*), kuolemanpelkoa, tuskaa ja tunteita käsittelevät keskustelut (*Tusculanae Disputationes*), uskonnonfilosofinen teos (*De Natura Deorum*), ja tutkielma velvollisuuksista (*De Officiis*). Aihepiirit ovat suurimmaksi osaksi hyvin käytännönläheisiä ja *hyödyllisiä*. Cicero ei juuri käsittele esimerkiksi logiikkaa. Kaiken lisäksi toteutus on tehty elegantilla tyyllillä, jota Cicero pitää aivan keskeisenä (ks. esim. *Tusc.* 1.6.).

Kun muistetaan *De Oratore* -teoksessa hahmoteltu ihannepuhuja, joka on omaksunut laajan yleis- ja filosofisen sivistyksen, voisi Ciceron koko projektin nähdä tähtäävän taitavan puhujan kompetenssin saavuttamiseen. Hänen tuotantonsa nimittäin käsittelee lähes kaikkia tarpeellisia aiheita, alkaen itse retoriikasta, päätyen valtiollisten asioiden kautta filosofiaan. Filosofian merkitystä omalle puhujanuralleen hän ei koskaan lakannut korostamasta (Knoche 1976, 124–125). Ciceron koko tuotanto opettaisi siis olennaiset asiat sekä tyylin mahdollisille tuleville puhujille, jotka pääsisivät takaisin forumille ja senaattiin, mikäli tasavalta joskus palautettaisiin. On huomautettu, että viisauden ja kaunopuheisuuden – *sapientia* ja *eloquentia* – liitto ei suinkaan ollut hellenistisenä aikana eikä Ciceron nuoruudessa mitenkään yleisesti hyväksytty asia (Knoche 1976, 126–127). Tämä tietenkin selittäisi sen, että Cicero sitä niin suuresti tuotannossaan painottaa.

Filosofian ja retoriikan historiassa Ciceroa voisi verrata ehkäpä Isokrateeseen (436–338 eaa.). Riikosen mukaan

Isokrateen pyrkimyksenä oli niin ikään filosofia, mutta sillä tarkoitettiin pikemminkin eräänlaista yleistä kulttuuritietoutta (*enkyklios paideia*), joka oli apuna varsinaiseen puhetaitoon pääsemiseksi. (Riikonen 2009, 233.)

Isokrateen päämääränä oli myös opettaa oppilaansa sekä puhumaan taidokkaasti että ymmärtämään, ja siten muuttamaan yhteiskuntaa (Riikonen 2009, 233). ”Yleinen kulttuuritietous” kuulostaa Ciceron tapauksessa jokseenkin sopivalta. Yleissivistys, filosofia ja kaunopuheisuus yhdessä tähtäävät ihanteelliseen valtionhoitoon puhujan kautta. Toisaalta Ciceron suhde filosofiaan on ollut kuitenkin paljon syvällisempi kuin Isokrateella. Todisteina tästä voi pitää sitä, mitä tiedetään kadonneesta *Hortensius*-teoksesta, joka oli kehoitus filosofian opiskeluun, sekä *Tusculumissa* esiintyviä filosofian ylistyksiä.

Isänmaallinen sävy näkyy esimerkiksi niissä Ciceron huomautuksissa, joissa hän tunnustaa kreikkalaisen sivistyksen ylivallan, mutta kertoo avoimesti pyrkivänsä nostamaan roomalaisen sivistyksen samalle tasolle, ja ylikin. Kirjallisen mission tarkoitus on siis myös haastaa kreikkalaiset ja kilpailla, eikä pelkästään esitellä kreikkalaisia ideoita roomalaisille (Douglas 1999, 206). Cicero itse toisaalta näyttää pitäneen itseään vain välittäjänä (Knoche 1976, 119). Hänen latinankielinen tuotantonsa olisi siis vain alkusysäys latinankielisen kirjallisen kulttuurin nousulle. Ylipäänsä Ciceron vahva isänmaallinen eetos näkyy monilla muillakin tavoin. Hän ylistää roomalaisten vahvuuksina pidettyä lainsäädäntöä, sodankäyntiä sekä kodin, perheen ja elämän sääntöjen kunnioittamista, sekä urhoollisuutta, kurinalaisuutta ja arvokkuutta (ks. esim. *Tusc.* 1.2.). Hänen dialogiensä keskustelijoina on lukuisia roomalaisen hyveellisyyden perikuvia, kuten Scipio Africanus tai Cato vanhempi, ja keskustelut ovat pullollaan esimerkkejä vanhojen roomalaisten kunniakkaista teoista.

Consolatiota voi pitää jonkinlaisena käännekohtana Ciceron tuotannossa. Tytär Tullian kuoleman jälkeen kirjoitettu teos kytkeytyy lohdutuskirjallisuuden perinteeseen, ja on ilmeisesti ensimmäinen teos, jossa kirjoittaja lohduttaa itse itseään (Riikonen 2009, 538). Kuten edellä on todettu, *Consolatio* aloitti Ciceron elämän viimeisten vuosien erittäin tuotteliaan luomiskauden. Samalla hänen tuotantoonsa ilmestyy henkilökohtaisempia sävyjä, joista *Tusculanae Disputationes* on hyvä esimerkki. Ciceron elämää vaivasivat tuona aikana tyttären menetyksen lisäksi ihmissuhteet sekä poliittinen tilanne. Tähän kuvaan filosofia astuu lohduttajaksi ja sielun lääkitsijäksi. Cicero suorastaan ylistää filosofiaa, ja kuvailee filosofisen elämäntavan ihanuutta. Saman teoksen alussa hän

kylläkin viittaa kirjoitusprojektiinsa, joten poliittiset päämäärät eivät ole unohtuneet. Mutta *Tusculanumissa* korostuu filosofian rooli turvasatamana, johon voi paeta kohtalon riepotellessa (*Tusc.* 5.5.). Cicero viittaa tässä mitä ilmeisimmin omiin koviin kokemuksiinsa myös politiikassa. Juuri tämän vuoksi *Tusculanae Disputationes* on Ciceron tuotannossa äärimmäisen kiinnostava teos, sillä se väläyttelee toisenlaisia sävyjä Ciceron filosofiakäsityksestä kuin aiemmin.

Cicero on nyt valmiimpi hyväksymään tai ymmärtämään, tai ainakin antamaan anteeksi niille, jotka perustelluista syistä ovat vetäytyneet pois julkisesta elämästä harjoittamaan tutkimuksia. Olisi tietysti outoa ylistää filosofiaa, mutta syyttää suurta osaa filosofian historian merkkihenkilöistä veltoista joutilaisuudesta. Tietysti Ciceron läheinen ystävä Atticuskin vietti elämänsä poissa politiikasta. Mielenkiintoisena yksityiskohtana voi lisätä, että omien sanojensa mukaan Cicero nuoruudessaan vuoden 88 tienoilla oli vähällä itsekin päättää omistaa elämänsä täysin filosofialle, mutta päätyi kuitenkin roomalaiseen tapaan valitsemaan *vita activan* (Knoche 1976, 125). Joka tapauksessa hän joutui moneen kertaan kokemaan joutilaisuuden, ja oli hänen suhtautumisensa siihen sitten helpottunut tai kyllästynyt, hän pyrki ainakin omien sanojensa mukaan tekemään siitä oppinutta, kunniakasta ja hyödyllistä.

4. Seneca filosofisesta joutilaisuudesta ja poliittisesta elämästä

Tässä luvussa käsittelen filosofista joutilaisuutta ja poliittista elämää Senecan tuotannossa. Seneca edustaa Rooman keisariajan filosofiaa, ja muodostaa siten vertailukohdan tasavallan loppuaikana vaikuttaneelle Cicerolle. Kumpikin filosofi on jättänyt oman jälkensä sekä roomalaiseen kulttuuriin että latinan kieleen ajanlaskun alun molemmin puolin. Kummankin tuotannossa ja elämässä on tiettyjä yhteneviä piirteitä. Ciceron aikana alkanut poliittinen kehityskulku kohti keisarinvaltaa on Senecan aikana tullut päätökseen, ja Senecan todellisuus on siten myös merkittävällä tavalla erilainen.

Senecan suhtautuminen joutilaisuuteen vaikuttaa alusta alkaen ymmärtävältä, sikäli kun se suuntautuu jonkinlaiseen hyödyttämiseen ja palvelemiseen. Stoalaisena Seneca kuitenkin pitää poliittista osallistumista ensisijaisena vaihtoehtona, ainakin tuotantonsa alussa. Loppua kohti hän näyttää kuitenkin löytävän lisää argumentteja joutilaisuuden puolustukseksi, ja pitää sitä jopa suositeltavana valintana, kunnes viimeisinä vuosinaan tuntuu itse valitsevan filosofisen joutilaisuuden. Jonkinlainen kehityskulku on siis hahmotettavissa.

Luvussa 4.1. kuvaan ensin Senecan kiehtovia elämänvaiheita, jotka erityisesti loppupuolella kietoutuvat yhteen keisarillisen hovin kanssa. Keisarin Neron neuvonantajana toiminut Seneca on oivallinen esimerkki filosofista poliittisen vallan keskiössä. Hänen elämässään vuorottelevat Ciceron tapaan poliittisen aktiivisuuden ja joutilaisuuden jaksot. Samaten hänen kuolemansa poliittisten valtapelien kiemuroissa asettuu jatkumoksi eräille aiemmille antiikin filosofeille.

Samassa luvussa luonnehdin myös hieman varhaisen keisariajan intellektuaalisen elämän piirteitä ja filosofian kehityskulkuja. Perinteiset filosofikoulukunnat jatkavat toimintaansa, mutta kysymyksenasettelujen fokus näyttää muuttuvan yhteiskunnallisesta yksilölliseen. Luonnehdin hieman myös Senecan tuotannon yleisiä piirteitä. Seneca pitää itseään selkeästi stoalaisena. Hän ei tulkitse stoalaisuutta kuitenkaan kovin ankarasti, vaan hyödyntää usein myös muiden koulukuntien ajatuksia.

Luvun 4.2. aiheena on tutkielma *De Tranquillitate Animi* (Mielentyyneystestä). Muiden Senecan dialogien tapaan tutkielma on osoitettu tietylle henkilölle yritykseksi ratkaista jokin tämän henkilökohtaisen elämän ongelma. Tässä tapauksessa kyseessä on Serenus, jota vaivaa häilyvä, rauhaton olotila. Seneca esittää hänelle näkemyksensä mielenrauhan saavuttamisesta, ja sivuaa samalla kiintoisasti joutilaisuuden ja poliittisen aktiivisuuden teemoja. Hän esittää, että julkiseen elämään on osallistuttava mahdollisuuksiensa mukaan, ja että joutilaisuuteen tulee vetäytyä vähitellen sitä mukaa kun se käy välttämättömäksi. Seneca sivuaa ajatusta siitä, että ihminen vetäytyessään

poliittisesta yhteisöstä voi omistautua laajemman maailmanyhteisön palvelemiseen. Tätä ”kaksoiskansalaisuuden doktriinia” (Morford 2014, 181) käsitellään myös tuonnempana.

Luvun 4.3. aiheena on *De Brevitate Vitae* (Elämän lyhydestä). Tutkielma on omistettu Senecan appiukko Paulinukselle, joka on tehnyt pitkän virkauran. Seneca käsittelee tutkielmassa ajankäyttöä, ja päätyy kehottamaan Paulinusta olemaan tuhlaamatta aikaansa enempää ja siirtymään joutilaisuuteen. Todellinen joutilaisuus on omistettu filosofian harrastamiselle. Menneillä filosofeilla on aina aikaa, heidän puoleensa voi kääntyä koska tahansa, ja heiltä voi ammentaa oppia niin paljon kuin haluaa.

Tutkielma kuvaa värikkäästi myös keisariajan Rooman jokapäiväistä elämää. Keskeinen vertailukohta on klienttijärjestelmä: Roomassa monet tienasivat elantonsa toimimalla varakkaiden *patronusten* palveluksessa klientteinä. He kävivät aamuvastaanotoilla, päivällisillä, tukivat *patronusta* poliittisessa elämässä ja tekivät muita palveluksia, eikä päivistä yleensä puuttunut kiirettä ja väenpaljoutta. Seneca irvailee kummankin osapuolen naurettavuudelle. Häpeällisen nautintoihin keskittyvän elämäntavan monet muodot asetetaan myös filosofisen joutilaisuuden ihanuutta vasten. Kirjoitus on mielenkiintoinen nimenomaan painokkaana kehotuksena vetäytyä poliittisesta elämästä: Seneca katsoo Paulinuksen ansainneen sen jo palvelusvuosiensa perusteella, mutta syytä olisi myös omistautua ”korkeammille” asioille ja kultivoida hyvettä myös opiskelemalla.

4.4. käsittelee tutkielmaa *De Otio* (Joutilaisuudesta). Tutkielma on säilynyt lyhyenä fragmenttina, eikä sen vastaanottajaa tiedetä varmuudella. *De Otio* on tärkeä kooste niistä argumenteista, joita Seneca joutilaisuuden puolesta kehittäi. Hän katsoo, että joutilaisuuteen voi päätyä rikkomatta stoalaisia perusteita ja että perusteita on hyviä ja varsin monenlaisia. Poliittinen elämä voi olla monista syistä vaikeaa tai peräti kokonaan mahdotonta. Hallitsijan ja poliittisen järjestelmän turmeltuneisuus voi olla syy vetäytymiseen, mikäli mitään ei ole tehtävissä sen hyväksi. Itsensä suojeleminen on myös hyvä peruste, samoin varakkuuden tai vaikutusvallan puute tai heikko terveydentila.

Seneca tarjoaa asialle kosmopoliittisen ratkaisun. Hän korostaa, että olemme kaikki osallisia kahdesta valtiosta: toinen on suurempi, koko maailmankaikkeuden käsittävä yhteisö, toinen pienempi paikallinen yhteisö kuten Rooma tai Karthago. Mikäli toiminta pienemmässä valtiossa on estynyt, voi joutilaisuudessa omistautua suuremman valtion palvelemiselle oppineen toiminnan muodossa. Tärkeintä on nimenomaan palveleminen ja hyödyttäminen. Filosofian historia tuntee tästä monia esimerkkejä, kuten ”ihmiskunnan lainsäätäjät” Zenon ja Khrysippos, filosofit, jotka eivät osallistuneet valtiollisiin asioihin, mutta hyödyttivät koko ihmiskuntaa filosofiallaan. Seneca

käsittelee myös toiminnan ja mietiskelyn suhdetta. Kumpikin ovat luonnollisia toimintoja, ja ne sekoittuvat toisiinsa. Mietiskelyssä on oltava aina toimintaa ja päinvastoin. Vaikka valitsisi mietiskelevän elämäntavan, ei käytännön elämää saa kokonaan unohtaa. Samoin silkka toiminta ilman kontemplaatiota on järjetöntä.

Luku 4.5. käsittelee *Epistulae Morales* -teosta, joka koostuu Senecan kirjeistä hänen ystävälleen Luciliukselle. Kyse ei ole puhtaasti henkilökohtaisesta kirjeenvaihdosta, vaan pikemminkin kyseessä on eräänlainen etiikan kurssi, jossa Seneca pyrkii rohkaisemaan ja opastamaan Luciliusta filosofian opinnoissa ja filosofisessa elämäntavassa. 124 kirjettä on kirjoitettu aikana, jona Seneca oli vetäytynyt lopullisesti syrjään asemastaan Neron neuvonantajana. Siten ne dokumentoivat kiintoisalla tavalla myös hänen omaa filosofian harjoittamiseen keskittyvää joutilaisuuttaan. Kirjeissä korostuu Senecan lämmennyt suhde epikurolaisuuteen, sillä Epikurokseen viitataan lukuisia kertoja. Seneca myös korostaa poliittisen elämän ja filosofisen elämän yhteensopimattomuutta. Seneca vaikuttaa päätyvän ajattelemaan filosofista elämäntapaa ainoana hyveellisenä vaihtoehtona.

Luvussa 4.6. esitän jälleen kokoavasti johtopäätöksiä joutilaisuuden merkityksestä Senecalle. Tutkielmissaan hän osoittaa, että joutilaisuus on stoalaisen viisaan elämäntapaan sopiva vaihtoehto. Hän kehottaa muita ihmisiä siihen, ja perustelee myös omaa joutilaisuuttaan. Poliittisten elämän sijasta joutilaisuus on kosmopoliittisesti suuntautunutta, ja Seneca löytää tälle pohjan oman koulukuntansa stoalaisten filosofiasta. Joutilaisuuden tulee olla tietyllä tavalla toiminnallista, esimerkiksi muita opettamalla. Senecan viimeiset vuodet antavat elävän esimerkin stoalaisen viisaan vetäytymisestä joutilaisuuteen.

4.1. Seneca – filosofi keisariaikana

Senecan elämää ennen 40-lukua jKr. tunnetaan suhteellisen heikosti, mutta tiettyjä kiintopisteitä voidaan luetella. Senecan syntymä on sijoitettu vuosien 4 eKr.–1 jKr. välille. Hänen perheensä oli kotoisin Hispanian provinssissa sijaitsevasta Corduban kaupungista, joka nykyään tunnetaan Espanjan Cordobana. Corduba oli sijainniltaan syrjäinen provinssikaupunki, johon oli kuitenkin keskittynyt jonkin verran merkittävää puhetaidon opetusta. Isä Seneca vanhempi (54 eKr.–39 jKr.) oli jokseenkin tunnettu kirjailija, joka kirjoitti sittemmin kadonneen Rooman historian sekä retoriikkaan liittyviä teoksia.

Seneca lähetettiin jo nuorena Roomaan, jossa hän sai retoriikkaan ja politiikkaan painottuneen koulutuksensa, joskin filosofia kiinnosti häntä eniten. Varhaisia filosofisia vaikutteitaan hän on

käynyt läpi eräissä kirjeissään (*Ep.* 64, 108). Hän oli eräässä vaiheessa viehtynyt pythagoralaisuuteen ja innostui joksikin aikaa muun muassa kasvissyönnistä. Stoolaisuuden perusteet hän oppi kreikkalaisfilosofi Attalokselta, jonka luentoja hän seurasi hyvin innokkaasti.

Senecan tiedetään toimineen Roomassa puhujana ja päätyneen mahdollisesti johonkin virkaan, joka kohotti hänet senaattorisäätyyn. Ciceron tapaan hän on ollut *homo novus*, sillä hän on tullut politiikkaan perinteisten senaattorisukujen ulkopuolelta – tästä tosin oli keisariaikana pikemminkin hyötyä. Varhaisin Senecan teos, joka on voitu ajoittaa, sijoittuu näihin aikoihin 30-luvulle. Kyseessä on lohdutusteksti *Consolatio ad Marciam*. 30-luvun loppua kohden Seneca on ilmeisesti alkanut saavuttaa jo jonkinlaista kuuluisuutta kirjailijana. Suurin osa hänen teoksistaan on tosin hankalasti ajoitettavissa.

Seneca on mitä ilmeisimmin ollut läheisissä suhteissa keisarillisiin piireihin jo Tiberiuksen valtakauden (14–37 jaa.) ajalta lähtien. Claudiuksen (hallitsi 41–54 jaa.) aika toi hänelle ongelmia. Häntä syytettiin, ilmeisesti tekaistusti, liian läheisestä suhteesta erääseen keisariperheen jäseneseen, jonka seurauksena Claudius lähetti hänet maanpakoon Korsikan saarelle vuosiksi 41–49 jaa. Seneca ikävöi Roomaa, mutta pystyi toisaalta Korsikalla omistautumaan rauhassa kirjoittamiselle. Korsikalla vietetty aika olikin tuottelias, ja jätti jälkeensä joitakin tragedioita sekä ainakin yhden merkittävän filosofisen tutkielman. *Consolatio ad Helviam* on lohdutusteksti Senecan omalle äidille, joka suri poikansa maanpakoa. Kun keisariperheen suhdekuviot muuttuivat, Seneca sai lopulta mahdollisuuden palata Roomaan. Claudiuksen uusi vaimo Agrippina kutsui Senecan takaisin, sillä halusi tämän poikansa Domitiuksen kotiopettajaksi. Agrippina aikoi juonitella poikansa keisarin seuraajaksi, missä lopulta onnistuikin, ja Domitius tultiin lopulta tuntemaan keisari Nerona (hallitsi 54–68 jaa.).

Seneca alkoi opettaa 12-vuotiaalle Nerolle retoriikkaa ja politiikkaa. Valtakautensa alkaessa vuonna 54 jaa. Nero oli 16-vuotias, ja Seneca toimi tästä lähtien yhdessä Burruksen kanssa Neron epävirallisena, joskin hyvin läheisenä neuvonantajana. Senecan ja Burruksen on katsottu käytännössä hallinneen Roomaa Neron valtakauden ensimmäisten vuosien aikana, ja hallintoa on pidetty onnistuneena. Tältä aikakaudelta on peräisin Nerolle kirjoitettu teos *De Clementia* (Lempeydestä), jossa Seneca pyrkii opastamaan tätä johtamaan ennemmin lempeydellä kuin ankaruudella. Samoihin aikoihin Senecan omaisuus alkoi karttua erityisesti Nerolta saatujen lahjoitusten, muun muassa lukuisten mautilojen myötä, ja hän harrasti merkittävää taloudellista toimintaa ja myönsi lainoja aristokraateille. Kaiken kaikkiaan vuosia 54–62 jaa. on pidetty Senecan elämässä menestyksenä. (Braund 2015, ”Fortune’s Favor 54–62 CE”)

Kaikki muuttui vuonna 62 jaa., kun Burrus kuoli ja Seneca menetti vaikutusvaltansa Neron hovissa. Tästä lähtien keisarin despoottiset piirteet alkoivat tulla esiin, ja hän alkoi kuunnella muita, turmeltuneita neuvonantajia. Seneca pyysi Nerolta lupaa saada palauttaa omaisuutensa sekä vetäytyä syrjään hovi-elämästä. Tätä lupaa Nero ei hänelle suonut. Historioitsija Tacitus on kuvannut *Annales*-historiateoksessaan (14.52–56) oman näkemyksensä Senecan ja Neron käymästä keskustelusta. Seneca oli nyt joutunut keisarin epäsuosioon, ja vetäytyi joka tapauksessa syrjään:

Mutta hän muutti elämäntyyliään, jota oli noudattanut vaikutusvaltansa vuosina, lopetti aamuvastaanotot, vältti saattajien seurueita ja kävi harvoin kaupungissa, sanoen pysyttelevänsä kotosalla heikentyneen terveytensä tai filosofisten harrastustensa vuoksi. (*Ann.* 14.56. suom. Iiro Kajanto.)

Viimeiset vuotensa 62–65 jaa. Seneca siis eli hyvin eristynyttä elämää. Hän käytti aikansa filosofiseen ja tieteelliseen kirjoittamiseen. Etiikkaan keskittyvä *Epistulae Morales* -kirjekokoelma syntyi kirjeenvaihdossa Luciliuksen kanssa. Muun muassa sääilmiöitä, maanjäristyksiä ja Niiliä käsittelevä *Naturales Quaestiones* edustaa hänen tuotantonsa luonnontieteellistä puolta.

Senecan kuolema saavutti jo omana aikanaan mainetta, ja Tacituksen yksityiskohtainen, paikoitellen makaaberiksi kuvaus (*Ann.* 15,60–65) on luonut kuvaa tyynen stoalaisesta kuoleman kohtaamisesta. Vuonna 65 jaa. paljastui Neroa vastaan suunnattu Pison salaliitto, johon osallistumisesta Senecaakin syytettiin. Nero määräsi Senecan tekemään itsemurhan, ja tieto siitä saatettiin hänen seurueensa tietoon kesken päivällisen.¹⁷ Seneca oli mitä ilmeisimmin täysin varautunut kyseiseen kohtaloon. Hän antoi tyynesti vaimonsa Paulinan kanssa avata suonensa, sanellen sihteerilleen viimeisiä muistiinpanojaan, kunnes kohtasi loppunsa kuumassa kylvyssä. Paulina selvisi lopulta hengissä. Senecan viimeiset sanat jäävät arvoitukseksi, sillä Tacitus ei niitä toista.

Jos Cicero oli filosofiaan suuntautunut poliitikko, oli Seneca ehkä enemmän politiikkaan sotkeutunut filosofi. Heidän kohtalonsa kuitenkin muistuttavat tietyllä tavalla toisiaan: kumpikin vietti merkittäviä aikoja aivan poliittisen vallan keskiössä, kumpikin siirrettiin useita kertoja syrjään, ja kumpikin kohtasi loppunsa arvaamattoman poliittisen kehityksen – ja henkilökohtaisten kaunojen – seurauksena. Mutta yhteiskunta, Senecan Rooma oli merkittävällä tavalla erilainen kuin Ciceron.

Keisari Augustuksen valtakausi päättyi vuonna 14 jaa., ja kun hänen seuraajansa Tiberius astui valtaan, unohdettiin haaveet tasavallan palauttamisesta lopullisesti. Roomaan vakiintui yksinvaltainen hallinto. Tasavalta oli tietenkin ollut mennyttä jo Ciceron aikana, mutta Senecan

¹⁷ Seneca ei ollut suinkaan ainut Pison salaliiton jälkimainingeissa henkensä menettänyt, vaan Neron aloittama puhdistus ravisteli intellektuellipiirejä laajemminkin (Morford 2002, 161).

aikaan tultaessa ei sen vapaudesta osattu haaveillakaan, sillä harvoja aikalaisia oli edes elossa. Tilalla oli suuri poliittinen epävarmuus, jonka vaihtuvat keisarit aiheuttivat.

Morford kuvaa eroa osuvasti: Cicero oli vielä kirjoittanut hyvin homogeeniselle, sivistyneelle ylhäisöjoukolle, joka oli sisäistänyt tasavaltalaiset ideaalit ja toimi yleensä aktiivisesti politiikassa. Tasavalta säilyi katoamisensakin jälkeen tämän piirin keskuudessa jonkinlaisena vakaana ideaalina. Seneca puolestaan kirjoittaa yleisölle, jolla ei ole mitään tämänkaltaista kiintopistettä, vaan pikemminkin pelko kuolemasta ja maanpaosta, jonka keisari voi langettaa minä hetkenä hyvänsä. Aivan kuin *Scipion uni* mahtavine visioineen olisi hajonnut pirstaleiksi. Tämän on sanottu heijastuvan myös tyyliissä: Seneca loi cicerolaisen, hillityn ja rauhallisen proosatyylin rinnalle värikkäämmän ja poukkoilevamman tyylin, joka sopi aikakauteensa paremmin. (Morford 2002, 167.)

Morford jatkaa muutoksen vaikutuksista filosofialle: sananvapautta rajoitettiin, ja mielipiteen varomaton ilmaisu saattoi johtaa vaikeuksiin valtaapitävien kanssa. Tämä alkoi vaikuttaa myös ajatteluun. Filosofian poliittinen puoli keskittyi käsittelemään sitä, kuinka voidaan sietää tilannetta, jossa kaikki valta on keskitetty yhdelle ihmiselle ja alamaisten vaihtoehtoina ovat yhteistyö, vaikeneminen tai vetäytyminen – tai kuolema, tai maanpako. Tästä on seurauksena, että *otium* nousee yhä tärkeämmäksi aiheeksi varhaisen keisariajan filosofien keskuudessa. (Morford 2002, 132.)

Neljä suurta perinteistä koulukuntaa, akatemialaiset, peripateetikot, stoalaiset ja epikurolaiset jatkoivat kaikki olemassaoloaan. Epikurolaisuutta harjoitettiin, kuten sen luonteelle sopii, lähinnä yksityisesti. Epikurolainen yksinkertaisen ja rauhallisen elämän ihanne oli sopiva myös aikakauden stoalaisille, ja esimerkiksi Seneca viittaa Epikurokseen huomattavan usein tuotannossaan. Stoalaistenkin suhtautuminen epikurolaisuuteen oli muuttunut hyväksyvämmäksi. Mutta Rooman poliittisten olojen muutoksesta huolimatta sen ajama vetäytymisen oppi ei vielääkään istunut yläluokkaiseen roomalaiseen kulttuuriin: senaatti jatkoi kaikesta huolimatta – joskin pelkän kumileimasimen asemassa – toimintaansa, ja osallistuminen kokouksiin oli senaattoreille pakollista 65. ikävuoteen saakka. Tästäkin syystä stoalaisuus oli edelleen vallitseva ja aikakauden ainoa varsinaisesti kukoistava koulukunta. Se rohkaisi edelleen poliittista osallistumista, ja sen opit tarjosivat tukea ja lohtua siinäkin tilanteessa, että hallitsija ja poliittinen järjestelmä olivat moraalisesti kelvottomia. Keisariajan stoalaisuudessa Seneca nousee johtavaksi hahmoksi ylitse muiden. (Morford 2002, 164.)

Yleisesti keisariajan filosofiasta voi todeta, että stoalaisten ja epikurolaisten opinkappaleet ja päämäärät pysyivät samoina kuin aiemmin. Hyvä elämä, joka merkitsi mielenrauhan ja järkkymättömyyden saavuttamista järjen ja hyveen avulla, oli yhä kummallekin koulukunnalle

keskeistä. Keskiöön tulivat kuitenkin yksilöitä koskevat ongelmat. (Morford 2002, 133.) Ciceron ajattelun ydin oli vakaasti Rooman aatemaailmassa, historiassa ja roomalaisen politiikan perusteissa. Hänen tarkoituksenaan oli sovittaa kreikkalaisia oppeja nimenomaan roomalaisen yhteiskunnan käyttöön. Senecan filosofia keskittyy lähes täysin yksilöihin ja heidän ongelmiinsa. Senecan moraaliset tutkielmat on useimmiten omistettu jollekin tuttavalle, ja tarkoituksena on neuvoa tätä jossakin tietyssä ongelmassa tai tilanteessa. Kuten Morford korostaa, jopa Senecan poliittisin tutkielma, *De Clementia*, on kirjoitettu antamaan neuvoa Nerolle, yhdelle yksilölle. Samoin *Epistulae Morales* kaikessa laajuudessaan keskittyy ohjeistamaan yhtä ihmistä, Luciliusta. (Morford 2002, 168.)

Seneca oli tuottelias kirjoittaja, eikä ainoastaan filosofian alalla. Häneltä tunnetaan yhdeksän tragediaa, sekä jonkin verran runoutta. Filosofisia kirjoituksia, joita joskus kutsutaan dialogeiksi, on säilynyt kaksitoista, joista kaksi on laajempia tutkielmia: *De Beneficiis* käsittelee hyväntekeväisyyttä, jo mainittu *De Clementia* neuvoa keisaria. Kolme teoksista on lohdutuksia. Loput käsittelevät seuraavia aiheita: *De Ira* (Suuttumuksesta), *De Providentia* (Kaitselmuksesta), *De Brevitate Vitae* (Elämän lyhydestä), *De Constantia Sapientis* (Viisaan ihmisen mielenlujudesta), *De Tranquillitate Animi* (Mielentyyneystestä), *De Vita Beata* (Onnellisesta elämästä), ja *De Otio* (Joutilaisuudesta). Näiden lisäksi tulevat vielä Senecan tuotannon päättävät jo mainitut *Epistulae Morales* ja *Naturales Quaestiones*.

Senecan aihepiirit ovat hyvin käytännönläheisiä. Hän ei ole aikansa stoalaisista poiketen kovin kiinnostunut esimerkiksi logiikasta, muuten kuin siinä määrin, missä se on välttämätöntä hyveellisen elämän tavoittelussa. Luonnontieteellisiä seikkoja käsittelevä *Naturales Quaestiones* on virkistävä poikkeus: Seneca tunnusti luonnontieteellisen tutkimuksen positiivisen vaikutuksen eettiseen kehitykseen (Schiesaro 2015, ”Sublimity and the Will to Knowledge”). Muuten, kuten todettu, teokset ovat pitkälti yksilöllistä neuvontaa.

Senecan tutkielmien henkilökohtaisia motiiveja on myös pohdittu. Erityisesti kysymys joutilaisuudesta, jota useissa tutkielmissa käsitellään, on luultavasti saanut materiaalia Senecan omasta elämästä, jossa vetäytymisen ja poliittisen aktiivisuuden jaksot vuorottelivat (Schofield 2015, ”The Choice of Lives”). Toisaalta on korostettu, että kirjoituksissaan Seneca puhuu oman kirjallisen persoonansa kautta, eivätkä ne ole henkilökohtaisia (Vogt 2020, 1). Kirjeissä Seneca luonnollisesti viittaa alati omaan elämäänsä.

Vaikka Seneca pitää itseään stoalaisena, korostaa hän usein vapauttaan ajatella koulukuntarajoista riippumatta. Hän kirjoittaa usein me-muodossa viitaten stoalaisiin, mutta ei pidä itseään varsinaisesti

kenenkään oppilaana. Hän ei ole kiinnostunut vaalimaan stoalaisen opin puhtautta, ja rohkenee usein olla eri mieltä aikaisempien stoalaisten kanssa, sekä poiketa muiden koulukuntien alueille. (Vogt 2020, 2.1). Tietystä mielessä tämä tuo mieleen Ciceron eklektismin, joka ei sitoutunut liian tiukasti mihinkään koulukuntaan: Cicero katsoi esimerkiksi voitavansa soveltaa stoalaisuutta käytännön elämässä, mutta akateemista skeptisismiä teoreettisemmissä kysymyksissä.

4.2. *De Tranquillitate Animi*

De Tranquillitate Animi on osoitettu Senecan ystäväille Annaeus Serenukselle, joka Senecan tavoin toimi korkea-arvoisessa asemassa keisari Neron hovissa. Tutkielman alussa Serenus selostaa omaa epämääräistä olotilaansa. Hän toteaa olevansa jonkinlaisessa välitilassa: pelko ja viha eivät varsinaisesti vaivaa häntä, mutta hän ei ole myöskään niistä vapaa. Kyseessä on jonkinlainen kahden vaiheilla häilyminen. Serenus kertoo seuraavansa stoalaisten opettajiensa Zenonin, Kleanteen ja Khrysippoksen oppeja, ja osallistuvansa julkiseen elämään. Tämän hän tekee puhtaasta halusta olla hyödyksi kaikille ihmisille, ei kunnianosoitusten tai vallan takia. Kuitenkin poliittisen elämän sattumukset ja epävarmuudet saavat hänet taas kaipaamaan joutilaisuutta. Joutilaisuudessa hänet taas valtaa uudelleen varmuus palata opettajiensa kehotuksen mukaan politiikkaan. Samaten omissa opinnoissaan häntä vaivaa tasapainottelu vaatimattomuuden ja kunnianhimon välillä. Sanalla sanoen: Serenus kaipaava keinoa, jolla voisi lopettaa tämän häilyvän olotilan ja saavuttaa mielentyneiden, ja siihen hän pyytää Senecan apua. (*Tranq.* 1.)

Seneca aloittaa koko loppututkielman mittaisen puheenvuoronsa hyvin polveilevasti selostaen näkemystään mielentyneistä, sekä julkisen elämän tuottamia pettymyksiä. Mielentyneytensä menettäneitä tuntuu vaivaavan jatkuva tyytymättömyys, ikävystyminen ja suunnitelmien muuttaminen. Julkisissa asioissa koetut epäonnistumiset ajavat heidät yksinäiseen joutilaisuuteen, joka ei missään tapauksessa sovi kaikille, vaan aiheuttaa lisää tyytymättömyyttä. Tuloksena on jonkinlainen onneton, vihattu joutilaisuus. Tämä puolestaan saattaa ilmetä esimerkiksi haluna matkustella, mikä muuttuu kuitenkin päättömäksi harhailuksi, jossa missään ei ole hyvä olla. Tarkoituksena on ikään kuin paeta itseään, mutta yritys on täysin hyödytön. Ongelmana on nimenomaan oma itse, eikä suinkaan ympäristö, ja omaa itseään ei voi paeta. (*Tranq.* 2.)

Paras keino vältellä edellä kuvattua kyllästymistä olisi jatkaa julkista toimintaa. Ihmisen, joka on päättänyt omistautua julkiselle elämälle, olisi parasta pysyä yhdellä ja samalla alalla. Seneca siteeraa

seuraavaksi stoalaisen filosofi Athenodoroksen tekstiä¹⁸: Athenodoroksen mukaan oikeastaan on järkevämpää vetäytyä yksityiselämään, sillä hyvin toimiminen julkisessa elämässä tulee aina kohtamaan monia esteitä. Ihminen voi nimittäin hoitaa suuria ja tärkeitä tehtäviä poissa julkisesta elämästä, eikä se muodosta jalolle mielelle mitään rajoitetta. Yksityiselämässäänkin voi suorittaa julkista palvelua eräänlaisena opettajana ja kehottajana käyttäen hyväksi älyään ja ääntään. Julkisesta elämästä vähennetyn ajan voi käyttää opintoihin ilman että hylkää toisten ihmisten palvelemista. Opintoihin paneutuminen vapauttaa kyllästymisestä, vähentää rasituksia, mutta ei tee hyödyttömäksi. Kaikista ihmiskontakteista ei silti saa luopua, sillä pelkästään itseään ajatellen eläminen on mieleetöntä. (*Tranq.* 3.)

Seneca näyttää muuten ymmärtävän joutilaisuutta, mutta ei täysin hyväksy Athenodoroksen ratkaisua: hänen mielestään Athenodoros tulee antaneeksi periksi liian helpolla. Senecan mukaan julkisesta elämästä tulisi pikemminkin vetäytyä ikään kuin asteittain, ”säilyttäen sotilaan kunnian”, eikä kertaheitolla – Seneca puhuu tässä julkisesta elämästä sotilaallisin termein. Aina kun julkista elämää välttämättömyyden pakosta täytyy joltakin osin rajoittaa, keksitään tilalle jokin korvaava, hyödyllinen toimi.

Eikö hänen sallita olla sotilaana? Hakekoon julkista virkaa. Onko hänen pakko elää yksityishenkilönä? Esiintyköön puhujana. Onko hänet tuomittu olemaan vaiti? Hän voi auttaa kansalaisia äänettömällä kannatuksellaan. Onko hänen vaarallista edes tulla forumille? Olkoon yksityisten taloissa, julkisissa näytännöissä ja pidoissa hyvänä seuratoverina, uskollisena ystävänä, kohtuullisena pöytäkumppanina. Onko hän luopunut kansalaisen velvollisuuksista? Täyttäköön ihmisen velvollisuuksia. (*Tranq.* 4, suom. J. A. Hollo.)

Seneca korostaa, että näkökulman laajentaminen yhden kaupungin sijasta koko maailmaan antaa hyveelle laajemman liikkumatilan. Kun isänmaanaan pitää koko maailmaa, on yhdentekevää, saako harjoittaa puhujantointia forumilla. Aina on jokin valtavan paljon laajempi alue, jota voi palvella. Ja vaikka yksityisesti elävän ihmisen toiminta näyttäisi vähäpätöiseltä, se ei sitä suinkaan ole. Hyvän kansalaisen työ vaikuttaa, vaikka hän pysyisi ääneti. Tärkeintä on, että syrjään vetäytyvä elämä säilyttää myös jonkinlaisen toiminnallisuuden. Vaikka toiminta julkisessa elämässä olisi estynyt, koskaan ei voi olla niin estynyt, ettei kykenisi edes jonkinlaiseen kunnialliseen toimintaan. (*Tranq.* 4.)

Aikana, jolloin valtion palveleminen on vaikeaa, täytyy siis käyttää aikaansa enemmän opintoihin ja muuhun yksityiselämään. Seneca korostaa kuitenkin vielä itsetuntemuksen merkitystä. On monia,

¹⁸ Athenodoros Kananalainen (74 eaa.–7 jaa).

joille julkinen toiminta ei yksinkertaisesti sovi, ja täten siihen ryhtymistä täytyy harkita tarkkaan. Samaten on harkittava tarkkaan itse tehtäviä, joihin on ryhtymässä, sekä henkilöitä, joiden kanssa tulee toimimaan. (*Tranq.* 6–7.) Omaa luontoaan ei loppujen lopuksi voi muuttaa:

Sinun on harkittava soveltuuko luonnonlaatusi paremmin julkiseen toimintaan vai mietiskelyyn, ja suuntauduttava sinne, minne syntymähenkesi sinua ohjaa. Isokrates kävi käsiksi Eforukseen ja vei hänet pois forumilta ollen sitä mieltä, että tämä tekisi hyödyllisempää työtä kerätessään merkittäviä tietoja historiasta: sillä synnynnäiset taipumukset eivät hevin taivu pakotukseen, ja kun luonto on vastahakoinen, työ on turhaa. (*Tranq.* 7., suom. J. A. Hollo.)

De Tranquillitate Animi esittää jo suurin piirtein kosmopoliittisen ajatuksen ”kahden valtion opista”. Ihminen voi samaan aikaan palvella sekä pienempää poliittista yhteisöä, kuten Roomaa, ja suurempaa kaikkien ihmisten muodostamaa ihmiskuntaa. Mielenkiintoinen on ajatus, jossa kansalaisen velvollisuuksista luopumisen tulisi Senecan mukaan johtaa ihmisen velvollisuuksien korostumiseen. Mitä vähemmälle velvollisuudet omassa pienemmässä poliittisessa yhteisössä käyvät, sitä tärkeämmäksi tulee toteuttaa yleistä inhimillisyyttä – Athenodoroksen mukaan opettajana ja ”hyveen istuttajana”. Stoalaisten mukaan ihmisen velvollisuus on hyödyttää ja palvella muita, ja yksi stoalaisten itsensäkin suosittama elämäntapa on opettajana toimiminen. Tällä tavalla voisi luontevasti viettää syrjäänvetäytyvää, oppinutta elämää.

Schofield (2015, ”The Choice of Lives”) kiinnittää huomiota Senecan siteeraaman Athenodoroksen radikaaliin tulkintaan stoalaisista opeista, joita Seneca ei ole aivan valmis hyväksymään: osallistuminen politiikkaan olisi Athenodoroksen mielestä pelkkä ideaali, joka ei ole koskaan toteutettavissa. Tällöin ainoaksi käytännön vaihtoehdoksi jäisi syrjäänvetäytyvä, oppinut elämä. Stoalaisen filosofin näkemykseksi tämä on epätavallinen, mutta saattaa toisaalta kertoa paljon filosofin ahdingosta Roomassa Athenodoroksen aikana.

4.3. *De Brevitate Vitae*

De Brevitate Vitae on sävyllään eloisa tutkielma, joka käsittelee ajankäyttöä. Se on kirjoitettu Senecan appiukko Paulinukselle, joka oli korkea-arvoinen valtion viljavarastoista vastaava virkamies. Paulinus on pohtinut, olisiko jo aika vetäytyä eläkkeelle, ja tutkielmassa Seneca päättyy lopulta melko selkeään sävyyn suosittamaan joutilaisuuden valitsemista. Seneca maalailee monisanaisesti julkiseen elämään liittyvän kiireen ja ajanhukan, ja puolustaa sen vastineena joutilaisuutta. Samalla käy osuvasti ilmi Senecan käsitys oikeanlaisesta, kunniallisesta *ōtiumista*. Tutkielman ydinsanomana

voisi tiivistää seuraavasti: yhteiskunnallisen elämän kiireiden tai nautinnoille omistautumisen sijasta todellista elämää on viisaudelle omistettu joutilaisuus.

Elämän lyhyys on Senecan mukaan seikka, jota yleisesti valitellaan ja päivitellään. Tämä johtuu siitä, että elämästä tulee huonojen valintojen ja ajan tuhlauksen seurauksena lyhyt. Seneca mainitsee omaisuuden aiheuttamat huolet, julkisen puhumisen aiheuttamat paineet, nautiskelun, sekä erityisesti roomalaisen klienttijärjestelmän tuottamat vaivat. Ihmiset näyttävät kuluttavan suuren osan ajastaan jonkun toisen asioilla, ja samalla lyövät oman itsensä laimin. Omaa omaisuutta kyllä puolustetaan hyvin hanakasti, mutta omaa aikaa jaetaan pois toisille täysin surutta (*Brev.* 1–3).

Seneca mainitsee joutilaisuuden kaipuun olevan yleinen puheenaihe. Joutilaisuuteen siirtymistä suunnitellaan viisissä- kuusissakymmenissä, vaikka ei ole mitään takeita siitä, että elämää siinä vaiheessa on edes jäljellä. Senecan mielestä on häpeällistä jättää jäljelle pelkät ”tähteet elämästä”. On myös erityisen arveluttavaa, että viisaudenharjoitukselle varattaisiin tällainen mahdollisesti jäljellejäävä aika, aivan kuin se tulisi tärkeysjärjestyksessä viimeisenä. (*Brev.* 3.)

Joutilaisuutta kaipaavat myös hallitsijat ja muut mahtihenkilöt. Tärkeimpänä esimerkkinä Seneca mainitsee ”jumalaisen” keisari Augustuksen, joka alinomaa toivoi pääsevänsä nauttimaan joutilaisuudesta ja pääsevänsä vapaaksi julkisesta elämästä. Toive tulevasta joutilaisuudesta antoi hänelle voimaa jaksaa pitkän hallituskautensa läpi:

Hän joka näki kaiken riippuvan itsestään, joka jakoi ihmisten ja kansojen kohtaloita, ajatteli mitä suurimmalla ilolla päivää, jolloin saisi luopua suuruudestaan. (*Brev.* 5, suom. Juhana Torkki.)

Seneca viittaa kiintoisasti myös Ciceroon. Ciceroa käsittelevä kappale on niin kuvaava, että rohkenen lainata sen tähän kokonaisuudessaan. Senecan kuvaus Cicerosta täyttäneen sellaisen levottoman sielun tunnusmerkit, joita on kuvattu edellä käsitellyssä *De Tranquillitate Animi* -tutkielmassa: poliittinen elämä synnyttää kaipuun oppineen joutilaisuuden turvasatamaan, mutta lopulta itse joutilaisuus alkaa tuntua turhauttavalta ja toimeettomalta. Pakotettu joutilaisuus aiheuttaa ”puolivapaan” olotilan. Cicero ei ehkä tosin kaivannut joutilaisuutta samaan tapaan kuin Augustus. Mutta Senecan osuva kuvaus Ciceron häilyvästä mielenlaadusta tuntuu viestivän, että tämä olisi tarvinnut samanlaista ohjausta kuin mitä Seneca tässä tutkielmassa parhaillaan tarjoaa Paulinukselle.

Marcus Cicero joutui Catilinojen ja Clodiusten, Pompeiusten ja Crassusten riepottelemaksi, edelliset avoimia vihollisia, jälkimmäiset kyseenalaisia ystäviä. Hän ajautui myrskyyn yhdessä tasavallan kanssa, yritti estää sitä vajoamasta syvyyksiin ja lopulta hänet itsensä pyyhkäistiin syrjään. Hän ei löytänyt rauhaa menestyksen keskellä eikä kestävyyttä vastoinkäymisissä, ja kuinka monta kertaa hän kiroaakaan konsulikautensa, sen saman jota hän oli loputtomasti ylistänyt, ei ehkä aiheettomasti, mutta loputtomasti

kylläkin. Kuinka sääliä sanat hän päästää ilmoille kirjeessään Atticukselle, kun isä Pompeius oli jo voitettu mutta poika vielä Espanjassa lietsomassa tulta lyötyyn armeijaan: ”Kysyt”, hän kirjoittaa, ”mitä täällä teen? Oleilen puolivapaana Tusculanumissani.” Sitten hän mainitsee muita seikkoja, joilla hän parkuu menneisyyttään, valittaa nykyisyyttä ja ilmaisee epätoivoa tulevaisuudesta. Cicero kutsuu itseään ”puolivapaaksi”. Kautta Herkuleen, viisas ihminen ei päädy koskaan käyttämään itsestään noin viheliäistä nimitystä! Hän on aina kokonaan vapaa ja eheä, oman itsensä herra ja kaikkea korkeammalla. Sillä mikä voi olla ylempänä häntä, joka on itsensä kohtalon yläpuolella? (*Brev.* 6, suom. Juhana Torkki.)

Seneca kuvailee tarkoin myös vääränlaista joutilaisuutta, joka sekin on kiireen täyttämää. Tähän lukeutuu monenlaisia hyödyttömiä toimia, kuten vaikkapa painiotteluissa istuminen, tuntikausien mittaiset parturikäynnit, ylenpalttisten juhlien järjestäminen, päämäärätön kantotuolissa ajelu pitkin kaupunkia. Kyse on siis aivottomista huvituksista ja tarpeettomasta ylellisyydestä, joihin käytetään aikaa aivan kuin kyse olisi velvollisuuksien hoidosta tai työstä (*Brev.* 12.) Samaten Seneca moittii erityisesti turhanpäiväisiä opintoja. Hyödyttömiä, triviaalien kysymysten tutkiminen on tyhjätoimittamista. Seneca mainitsee lukuisia esimerkkejä turhasta nippelitiedosta, jonka olisi syytä unohtua. (*Brev.* 13.)

Tutkielman ydinkohdassa Seneca pääsee vihdoinkin kuvaamaan sitä, mitä todellinen joutilaisuus on. Vain viisaudenharjoittajat ovat joutilaita. Kun omistaa aikansa viisaudelle, pääsee oman aikansa lisäksi käsiksi kaikkiin menneisiin aikakausiin, ja kaikkien aiemmin eläneiden viisaiden ajatustyön tulokset ovat hyödynnettävissä. Kun ottaa oman aikansa tällä tavalla hallintaan, voi sitä saada valtavasti lisää. Kuten seuraava katkelma osoittaa, joutilas, viisaudelle omistettu elämäntapa avaa siis yhteyden johonkin arkielämään paljon suurempaan ja tärkeämpään. Huomionarvoista on myös, että Seneca mainitsee kaikki merkittävimmät hellenistiset koulukunnat, eikä tyydy vain korostamaan omiaan eli stoalaisia. Viisauden harjoittaminen ei ole sidottu mihinkään koulukuntarajoihin.

Voimme väitellä Sokrateen kanssa, epäillä Karneadeen kanssa, löytää rauhan Epikuroksen kanssa, voittaa ihmislunnon stoalaisten kanssa, kyynikkojen kanssa mennä sen tuolle puolen. Kun luonto sallii meille osallisuuden kaikkiin aikakausiin, miksi emme suuntaisi koko mieltämme tästä haihtuvasta ja mitättömästä ajan rahtusesta siihen, mikä on valtavaa, ikuista ja missä meillä on itseämme parempaa seuraa? (*Brev.* 14, suom. Juhana Torkki.)

Seneca rinnastaa tilanteen jälleen roomalaisen klienttijärjestelmän vaikeuksiin. Klientit joutuvat juoksemaan päivät pitkät talosta taloon hulluuden partaalla. Pöyhkeillä, juhlimisesta väsyneillä ja krapulaisilla isännillä on taas usein tapana vältellä runsasväkisen klienttijoukkonsa tapaamista, jolloin nämä jäävät tyhjin käsin. Sen sijaan menneiden aikakausien viisaat ovat aina tavattavissa.

Yhteydenpito Zenoniin, Pythagoraaseen tai Demokritokseen on paljon tärkeämpää velvollisuuksien hoitamista. Kellään heistä ei ole kiire, kukaan heistä ei käännytä pois luotaan, ja he ovat tavattavissa päivin öin. (*Brev.* 14.) Siksi kannattaa ryhtyä ennemmin heidän klienteikseen:

Kukaan noista ei aja sinua kuolemaan, mutta kaikki opettavat kuolemista. Kukaan heistä ei kuluta vuosiasi, vaan he antavat sinulle omistaan. Heistä kenenkään kanssa seurustelu ei ole vaarallista, kenenkään ystävyys ei uhkaa henkeäsi, kenenkään heistä kunnioittaminen ei käy kukkarollesi. Voit ottaa heiltä niin paljon kuin tahdot; ei ole heidän vikansa jos et ammenna kaikkea haluamaasi. Kuinka onnellinen elämä, kuinka kaunis vanhuus sillä joka ryhtyy heidän klientikseen! (*Brev.* 15, suom. Juhana Torkki.)

Seneca korostaa, että filosofikouluista voi valita mieleisensä. Heiltä voi periä valtavan aineettoman omaisuuden, jonka kanssa ei tarvitse kitsastella. Viisauden harjoittaminen on tie kuolemattomuuteen ja ikuisuuteen. Viisautta ei itse aikakaan hävitä, vaan sen arvostus vain kasvaa. Viisaan elämä on siis vapaa sellaisista rajoista, joita muut kohtaavat, sillä hän osaa hyödyntää kaikkia aikoja, menneisyyttä, nykyisyyttä ja tulevaisuutta. (*Brev.* 15.)

Seneca kehottaa nyt Paulinusta vetäytymään joutilaisuuteen. Senecan mielestä hän on kokenut jo tarpeeksi myrskyisiä aikoja sekä yksityisessä, että julkisessa elämässä. Kaiken tämän keskellä hän on osoittanut hyveellisyytensä, joten seuraavaksi olisi syytä katsoa, miten se toimii joutilaisuudessa. Hän on omistanut elämästään jo niin suuren osan yhteisille asioille, että on vihdoinkin aika jättää osa siitä myös itselleen. Velton joutilaisuuden sijasta hänen tulisi löytää korvaavia tärkeitä tehtäviä, joita voisi hoitaa joutilaana. (*Brev.* 18.)

Seneca viittaa Paulinuksen asemaan valtion viljavarastoja hoitavana virkamiehenä. Kyseessä on kunniallinen virka, mutta se ei sovi hyvin yhteen onnellisen elämän kanssa. Paulinuksella olisi mahdollisuuksia johonkin vielä korkeampaan, kuten hänen nuoruudessaan harjoittamat vapaan miehen opinnot osoittavat. Viljasta huolehtimisen rinnalle Seneca nostaa paljon tärkeämpänä ikuisten kysymysten tutkimisen. Paulinuksen olisi paljon parempi ”jättää maalliset asiat” ja keskittyä suurempiin asioihin. Ei ole mitään syytä kadehtia niitä, jotka saavuttavat kuuluisuutta forumilla. Korkeimmat virat saavutetaan ”elämän kustannuksella”. Palkintona kaikesta aherruksesta on vain ”kaiverrus hautakivessä”. (*Brev.* 18–20.)

Mielenkiintoisena perusajatuksena tässäkin tutkielmassa on jälleen poliittisen osallistumisen rajoittaminen ja siitä seuraava perspektiivin laajeneminen. Kun arkipäiväisiltä ja maallisilta toimilta säästyy aikaa, sen voi hyödyntää ”paremmassa seurassa” menneiden filosofien rajattomasta viisaudesta ammentaen. Edellä käsitellyssä *De Tranquillitate Animi* -tutkielmassa huomattiin, että

poliittisen toiminnan rajoittaminen omassa paikallisessa yhteisössä mahdollistaa oppineen elämäntavan ja yleisen inhimillisyyden korostumisen.

4.4. *De Otio*

Tärkein yksittäinen joutilaisuuteen keskittyvä teksti Senecan tuotannossa on *De Otio* (Joutilaisuudesta). Se on säilynyt vain lyhyehkönä fragmenttina, eikä tekstin kokonaishahmosta ole täyttä varmuutta, saati siitä, kenelle se on osoitettu. Sekä tutkielman alku että loppu ovat kadonneet.

Seneca vastaa aluksi syytöksiin siitä, että hän olisi hylännyt stoalaiset opit puolustaessaan joutilaisuutta. Seneca kuitenkin pyrkii osoittamaan, että joutilaisuus on sopusoinnussa stoalaisuuden kanssa, ja että sekä epikurolaisten että stoalaisten on mahdollista päätyä vetäytymään politiikasta eriyistä. Seneca toteaa tutkielmansa jakautuvan kahteen osaan: ensiksi käsitellään joutilaisuutta totuuden etsimiseen ja itsensä kehittämiseen keskittyvänä elämäntapana, ja toiseksi virkavuosien jälkeisenä oikeutettuna lepona (*Ot. 2*). Mikäli hän on jälkimmäistä aihetta käsitellyt, se ei ole fragmentissa säilynyt. Samaa teemaa hän on kuitenkin jonkin verran jo sivunnut edellä käsitellyssä *De Brevitate Vitae* -tutkielmassa, jossa hän katsoo Paulinuksen olevan oikeutettu vetäytymään julkisesta elämästä. Seneca myös tarkentaa ajatusta kahden valtion ajatuksesta, jota aavistellaan jo *De Tranquillitate Animi* -tutkielmassa. Lisäksi hän käsittelee sekä toimintaa että mietiskelyä ihmiselle luonnollisina asioina, jotka myös limittyvät toisiinsa.

Seneca referoi tekstin vastaanottajan mahdollista syytöstä siitä, että hän on hylännyt ”joukkonsa”, eli stoalaisen koulukunnan. ”Miksi julistat Epikuroksen oppeja Zenonin päämajassa?” (*Ot. 2*, suom. Juhana Torkki). Stoalaisten nimittäin täytyisi olla aktiivisia elämänsä loppuun saakka, eikä koskaan lakata auttamasta kanssaihmiä ja toimimasta heidän hyväkseen. Vapautusta tällaisesta yhteiskunnallisesta palvelusta ei suo itse kuolemakaan. (*Ot. 2*.) Senecan tarkoituksena on osoittaa, että hänen näkemyksensä ei ole ristiriidassa stoalaisten oppien kanssa. Hän lisäksi korostaa oikeuttaan olla olematta samaa mieltä joka asiassa Zenonin ja Khrysippoksen kanssa. (*Ot. 3*.)

Epikurolaisuuden näkemys siis on, että viisas ei osallistu politiikkaan, ellei jokin erityinen syy siihen pakota. Zenonin mukaan taas viisas osallistuu politiikkaan, jollei mikään häntä estä. Toiselle joutilaisuus on päämäärä, mutta toinen vaatii siihen syyn. Tällaisia stoalaisuuden hyväksymiä syitä Seneca löytää kuitenkin useampia. Yksi syy on valtion turmeltuneisuus. Jos se etenee tarpeeksi pitkälle, ei valtiota hyödytä enää palvella. Mikäli pahat hallitsevat valtiota, viisas luovuttaa suosiolla,

mikäli mitään sen hyväksi ei ole tehtävissä. Omien henkilökohtaisten ominaisuuksien ja poliittisten olosuhteiden suhteen on oltava realistinen, eikä mahdottomiin yrityksiin tule ryhtyä, kuten seuraava katkelma osoittaa.

Jos hänellä ei ole tarpeeksi vaikutusvaltaa tai voimia eikä valtio hyväksy häntä tehtäviinsä, jos huono terveys estää häntä, hän ei ryhdy matkaan, jonka tajuaa mahdottomaksi – eihän vesillekään lasketa pirstoutunutta venettä, eikä rampa ilmoittaudu asepalvelukseen. Toisaalta myös se, joka ei vielä ole kokenut mitään vahinkoja, voi etsiä turvaan jo ennen joutumistaan myrskyihin. Hän voi omistautua vapaille tieteille, nauttia rikkumattomasta joutilaisuudesta. (*Ot. 3. suom. Juhana Torkki.*)

Seneca korostaa, että vetäytymisen taustalla on kuitenkin oltava halu palvella toisia. Kun tuottaa toisille hyötyä, osallistuu yhteisiin asioihin. Mikäli mahdollista, on joutilaisuudessa siis tuotettava hyötyä monille. Mikäli tämä ei onnistu, on hyödytettävä harvoja, ja jos tämä ei onnistu, niin lähipiiriään ja viime kädessä itseään. Itsensäkin hyödyttäminen hyödyttää lopulta muita. (*Ot. 3.*)

Seuraavaksi Seneca viittaa kahden valtion ajatukseen. Toisen valtion muodostaa koko universumi. Siihen kuuluvat kaikki maailmankolkat, ihmiset ja jumalat. Toinen on se paikallinen poliittinen yhteisö kuten Rooma tai Ateena, johon synnymme, ja joka kuuluu vain kansalaisille. Kumpaakin on mahdollista palvella yhtä aikaa, mutta jotkut palvelevat vain toista kerrallaan, suurempaa tai pienempää. Joutilaisuudessa on mahdollista omistautua suuren valtion palveluun, Senecan arvion mukaan jopa paremmin kuin julkisessa elämässä. Hän luettelee koko joukon tärkeitä filosofisia kysymyksiä, joita tutkimalla suurta valtiota voi palvella. Tällaisia ovat kysymys hyveestä, maailmankaikkeuden luonteesta, jumalan olemassaolosta ja luomisesta ja vaikkapa maailman kuolemattomasta tai häviävästä luonteesta. Tällaisten kysymysten tutkistelija ”pitää huolta että jumalan mahtavat teot eivät jää vaille todistajaa” (*Ot. 4. suom. Juhana Torkki.*)

Kuten todettu, sama ajatus esiintyy edellä käsitellyssä *De Tranquillitate Animi* -tutkielmassa. Kun vähentää aktiivisuuttaan paikallisessa poliittisessä yhteisössään, tulee tärkeämmäksi laajentaa näkökulmaa ja palvella koko maailmaa ja harjoittaa ihmisyyden velvollisuuksia kansalaisen velvollisuuksien sijaan. (*Tranq. 4.*)

Seuraavaksi Seneca siirtyy käsittelemään mietiskelyä, tai maailman tarkastelun (*contemplatio*) ja toiminnan (*actio*) luonnetta. Kumpikin näistä ovat ihmiselle luonnollisia asioita. Ihmisellä on synnynnäinen uteliaisuus ja halu tutkia tuntematonta, ja itse asiassa luonto haluaa, että joku ihailee ja tutkii sen töitä, jotta ne eivät jäisi huomiotta. Luonnontutkimukselle omistautuminen on siis luonnollista elämää. Luonto kuitenkin haluaa myös toimintaa, joka itse asiassa sisältyy mietiskelyyn. (*Ot. 5.*)

Keskustelukumppaninsa mahdollisena vasta-argumenttina Seneca esittää, että mietiskelyyn on mahdollista hakeutua myös silkan nautinnon vuoksi, tavoittelematta mitään hyödyllistä lopputulosta, sillä sellainen elämä tunnetusti on ihanaa – ja nautiskelijan elämänsä stoalaiset poikkeuksetta tuomitsevat.¹⁹ Senecan mukaan samanlainen yksipuolisuus on yhtä lailla moitittavaa julkisessakin elämässä. Yhtä väärin olisi raataa ja rehkiä yhteisten asioiden parissa ilman että vetäytyisi hetkeksikään mietiskelemään. Parasta on, että molemmat limittyvät toisiinsa. Hyvettä täytyy kokeilla käytännön elämässä, ja sitä täytyy kehittää joutilaisuudessa. (*Ot. 6.*)

Viitaten yleiseen kolmijakoon nautiskelevan, toiminnallisen ja mietiskelevän elämäntavan välillä, Seneca toteaa, ettei niitä voi edes yksiselitteisesti erottaa toisistaan. Nautiskelijankin täytyy jonkin verran mietiskellä, jotta osaa järjestellä nautintonsa kestäviksi, eikä mietiskelijä voi olla toimimatta, eikä toimija mietiskelemättä. Mietiskely on siis jonkinlainen osa kaikkien elämää. Seneca lisää mielenkiintoisesti: ”meille”, eli stoalaisille, ”se on poukama johon pysähtyä, ei satama” (*Ot. 7*, suom. Juhana Torkki).

Oman koulukuntansa historiasta Seneca löytää mainion esimerkin siitä, miten viisaan tulisi asennoitua joutilaisuuteensa, kuten seuraava katkelma osoittaa. Seneca esittää tärkeän apologian koulukuntansa merkittävien filosofien toiminnalle. Vaikka heidän elämänsä on voinut näyttää hyödyttömältä ja joutilaalta, koska he eivät osallistuneet politiikkaan, ovat heidän ajatustyönsä ja opetustensa tulokset verrattavissa sotilaallisiin ja valtiollisiin saavutuksiin – mikäli eivät ole jopa niitä suurempia.

Jos jotkut niin me olemme sitä mieltä, että Zenon ja Khryssippos saivat aikaan suurempia asioita kuin olisivat saaneet johtamalla divisioonia, hoitamalla valtiollisia virkoja tai säätämällä lakeja. Niitä he tosin säätivätkin, mutteivät jollekin tietylle valtiolle vaan koko ihmisluvulle. Miksi siis ei tuollainen joutilaisuus soveltuisi viisaalle miehelle, joka sen avulla johtaa kokonaisia tulevia sukupolvia? (...) Yhteenvedona kysyn, elivätkö Kleanthes, Khryssippos ja Zenon oppiensa mukaisesti? Epäilemättä vastaat, että he elivät niin kuin opettivat ihmisen tulevan elää. Eikä kukaan heistä osallistunut valtion hallintoon. (...) He löysivät keinon, jolla he rauhaan vetäytyneinä olivat suuremmaksi hyödyksi ihmiskunnalle kuin kaikki nuo toiset, jotka juoksentelevat hikisinä sinne tänne. Siksi heidän ajatellaan tehneen suuria tekoja, vaikeivät he hoitaneet julkisia tehtäviä. (*Ot. 6*, suom. Juhana Torkki.)

¹⁹ Tällaisesta elämästä stoalainen voisi syyttää Aristoteleen koulukuntaa, joka antautui mitä erilaisimpiin tutkimuksiin vailla selviä käytännön intressejä (ks. tämän tutkielman luvut 2.2. ja 2.4.).

Kleantheella, Khrysippoksella ja Zenonilla ei myöskään ollut suurta omaisuutta eikä arvovaltaa, jota vaaditaan julkisten asioiden hoitoon – ja kuten Seneca aiemmin totesi (*Ot.* 3), vallan tai voimien, tässä tapauksessa omaisuuden puute on syy vetäytyä syrjään.

Lopulta Seneca palaa vielä kysymykseen valtioiden turmeltuneisuudesta. Stoalaisillakin on rajansa, minkälaista valtiota he palvelevat. Kun katsotaan tarkkaan, huomataan ettei yksikään valtio loppujen lopuksi ole viisaiden arvoinen – lähtien vaikka Ateenasta, jossa Sokrates tuomittiin kuolemaan ja josta Aristoteles karkotettiin. Ei ole olemassa ainuttakaan valtiota, jossa viisas voisi elää täysin turvassa. ”Jos siis kuvittelemaamme valtiota ei löydy yhtään mistään, joutilaisuus alkaa näyttää välttämättömältä joka ihmiselle, sillä silloin sitä ainoaa asiaa, jonka voisi panna joutilaisuuden edelle, ei ole.” (*Ot.* 8, suom. Juhana Torkki.)

Tässä kohtaa fragmentti katkeaa, ja Senecan loput argumentit jäävät hämärän peittoon. Tässä keskeneräisessä muodossaankin *De Otio* -tutkielman argumentit filosofisen joutilaisuuden puolesta ovat vahvoja. Erityisen painokas on Senecan maininta stoalaisen koulun perustajista, Zenonista, Kleantheesta ja Khrysippoksesta, jotka eivät osallistuneet valtiollisiin asioihin. Tästä huolimatta heidän panoksensa ihmiskunnan puolesta on ollut huomattava. Lopussa esille tuleva maininta valtioista, joista viisaita on karkotettu ja tuomittu kuolemaan, korostaa myös viisauden kosmopoliittista puolta. Stoalaisella filosofilla on siis lukuisia hyviä syitä olla häpeilemättä joutilaisuuttaan, mikäli sen päätyy valitsemaan – olosuhteiden pakosta tai vapaaehtoisesti.

4.5. *Epistulae Morales*

Epistulae Morales -nimellä tunnettu kokoelma koostuu Senecan ystävälleen Luciliukselle lähettämistä kirjeistä. 124 kirjeen kokonaisuus muodostaa eräänlaisen etiikan peruskurssin, jonka aikana Seneca pyrkii ohjeistamaan ja rohkaisemaan Luciliusta filosofian opinnoissa ja filosofisen elämän noudattamisessa. Kirjeet eivät ole puhtaasti henkilökohtaisia, vaan Seneca on selvästi tarkoittanut ne myös yleisesti luettaviksi.

Kirjeiden kirjoitusajankohta sijoittuu Senecan viimeisiin elinvuosiin, jolloin hän eli lähes täysin vetäytyneenä julkisesta elämästä. Hän ei ollut saanut Nerolta virallista lupaa jäädä eläkkeelle, joskin oli jo täysin menettänyt vaikutusvaltansa eikä osallistunut hovin asioihin. Elämä arvaamattomasti käyttäytyvän keisarin alaisuudessa loi suurta epävarmuutta. Tämä näkyy vahvasti myös kirjeiden sisällössä. Yleisesti ottaen kirjeiden sanomaa leimaa poliittisen elämän ja filosofisen elämän vastakkainasettelu ja yhteensopimattomuus. (Davies 2014, 69–70.)

Kirjeiden aihepiirit ovat vaihtelevia, ja kokoelma itsessäänkin hyvin laaja. Siksi nostan esille vain eräitä tärkeitä ja mielenkiintoisia huomioita. On huomautettu, että Epikuroksen oppien vaikutus kirjekokoelman kolmessa ensimmäisessä kirjassa on huomattava (Schiesaro 2015, ”The Boundaries of Eclecticism”). Sen vuoksi on järkevää käsitellä tässä yhteydessä vielä tarkemmin Senecan suhdetta Epikurokseen ja epikurolaisuuteen, mihin on aiemminkin jo viitattu. Edellä käsitellyssä *De Otio* -tutkielmassa Seneca on tunnustanut joutilaisuuden sekä epikurolaisuudelle että stoalaisuudelle mahdolliseksi yhteiseksi päämääräksi. *De Vita Beata* -tutkielmassa (Onnellisesta elämästä) Seneca osoittaa ymmärrystä Epikuroksen opin eräitä piirteitä kohtaan, ja tunnustaa koulukunnan olevan vain huonon maineen tahrina (*Vit. Beat.*, 14). Kirjeissä Epikuroksen vaikutus on voimakasta kolmessa ensimmäisessä kirjassa, mutta vähenee tämän jälkeen tuntuvasti.

Schiesaro mainitsee useita kirjeissä esiintyviä viittauksia sellaisiin epikurolaisen opin piirteisiin, joita Seneca näyttää arvostavan: epikurolaiset suosivat kohtuullisia nautintoja, korostavat ystävyysmerkkisyyttä ja arvostavat viisautta tavoittelevaa elämäntapaa. Samoin epikurolaisen joutilaisuuden ihanteen arvostusta on havaittavissa, ja Schiesaro yhdistää sen Senecan omaan elämäntilanteeseen, jossa tämä on vihdoin päässyt vetäytymään syrjään. (Schiesaro 2015, ”The Boundaries of Eclecticism”.)

Kirjekokoelman loppupuolella esiintyvä kritiikki puolestaan summaa hyvin kahden koulukunnan väliset erot: stoalaiset uskovat, että universumi on jumalan ohjauksessa, kun taas epikurolaiset kieltävät jumalan vaikutuksen maailmaan. Epikurolaiset eivät suosittelle poliittista elämää kuin poikkeustapauksissa, kun taas stoalaiset rohkaisevat siihen²⁰. Kaikkein suurimpana erona kuitenkin on epikurolaisten korostama nautinto, jonka he nostavat korkeimmaksi hyväksi stoalaisen hyveen sijasta. Seneca ei silti suinkaan pidä epikurolaisia häpeällisinä nautinnoissa piehtaroina, vaan hänen käsityksensä epikurolaisesta tuskan välttämisen periaatteesta on oikeasuuntainen. (Schiesaro 2015, ”The Boundaries of Eclecticism”.)

Davies esittelee mahdollisia syitä Epikuroksen kattavalle edustukselle kirjekokoelman alkuosassa. Seneca pyrki ilmeisesti antamaan kuvan, että hän olisi vetäytynyt julkisesta elämästä epikurolaisin perustein, sillä se olisi arvaamattoman keisarillisen hallinnon alaisuudessa vähemmän arveluttavaa. Jos hän olisi korostanut stoalaisuuttaan, olisi vetäytyminen saatettu tulkita vastalauseeksi keisarillisen hovin turmeltuneisuudelle – mistä oli edellä puhetta *De Otio* -tutkielman yhteydessä (*Ot.* 3). Mikäli Senecan vetäytyminen olisi siis tulkittu hallinnon julkiseksi arvosteluksi, olisi hän saattanut joutua

²⁰ Epikurolaisen vetäytymisen ihanne siis toisaalta näyttäytyy hyväksyttävänä, toisaalta saa osakseen kritiikkiä. Ratkaiseva tekijä on juuri stoalaisen palvelemisen ja hyödyttämisen päämäärän puute epikurolaisuudessa. Jos pyrkii hyödyttämään muita, politiikasta vetäytyminen on suotavaa.

vaikeuksiin. (Davies 2014, 70–71.) Tulkinta on mielenkiintoinen, ja kertoisi paljon siitä epävarmuudesta ja sensuurista, jonka kanssa keisariajan kirjoittajat ja filosofit joutuivat aina elämään.

Eräs esimerkki Epikurokseen viittaamisesta löytyy jo toisesta kirjeestä. Senecalla on tapana päättää kokoelman alkuosan kirjeet sitaattiin, jotka hän usein löytää Epikurokselta. Hän sanoo olevansa usein valmis pistäytymään vihollisen leirissä, mutta ei petturina, vaan tiedustelijana (*Ep.* 2,5–6). Kahdeksannessa kirjeessä hän toteaa, että Lucilius varmasti ihmettelee, miksi hän siteeraa niin usein Epikuroksen ”jaloja lauseita” oman koulukuntansa sijaan. Senecan mukaan niitä pitäisi ennemminkin pitää yhteisenä omaisuutena kuin Epikuroksen itsensä sanoina. (*Ep.* 8, 8.) Tämä kertoo tietenkin Senecan arvostuksesta ”vihollisensa” ajattelua kohtaan. Kahdeksannen kirjeen Epikuros-sitaatti onkin osuva: ”Sinun täytyy palvella filosofiaa, jos tahdot tulla todella vapaaksi.”²¹ (*Ep.* 8, 7.)

Kyseinen kahdeksas kirje antaa myös tärkeän selostuksen Senecan elämästä Neron hovista vetäytymisen jälkeen. Seneca siteeraa aluksi Luciliusta, joka ihmettelee Senecan kehotuksia vetäytyä syrjään julkisesta elämästä. Hänen oma koulukuntansahan kehottaa jatkamaan aktiivista elämää jopa kuolemaan saakka. Vastaukseksi Seneca kuvaa omaa arkeaan. Hänen vetäytymisensä tarkoitus on olla hyödyksi mahdollisimman monille. Hän ei vietä päivääkään täysin toimeettomana, vaan omistaa jopa osan yöstä opiskelulle. Hän on vetäytynyt ihmisten lisäksi myös liiketoimistaan, ja sanoo työskentelevänsä tulevia sukupolvia varten. (*Ep.* 8, 1–2.) Lopulta hän kysyy, eikö hänen nykyinen toimintansa ole hyödyllisempää kuin toiminta neuvonantajana hovissa tai senaatissa. Hänen kaltaisensa, jotka ensi silmäykseltä näyttävät toimeettomilta, puuhastelevat itse asiassa hyvin suurten asioiden parissa: samaan aikaan kuolevaisten ja kuolemattomien. (*Ep.* 8, 6.)

Senecan omaksuma käsitys filosofisen elämän ja julkisen elämän yhteensopimattomuudesta tiivistyy kirjeeseen 29, jossa hän siteeraa jälleen Epikurosta:

En ole koskaan halunnut miellyttää väkijoukkoja. He eivät pidä arvossa sitä, mitä minä tiedän, ja mitä he pitävät arvossa, sitä minä en tiedä.²² (*Ep.* 29, 10.)

Lause voisi Senecan mukaan olla kuitenkin minkä tahansa koulukunnan edustajan suusta, peripateetikon, akateemikon, stoalaisen tai kyynikon. Filosofia on tavallisen kansan keskuudessa aina epäsuosiossa. Kansan suosioon voi päästä ainoastaan petoksella, ja samalla on alennettava itsensä heidän tasolleen. Hyveellinen ei voi täten koskaan miellyttää kansaa. (*Ep.* 29, 11.) Siksi poliittinen

²¹ ”Philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas.” (Suom. RV.)

²² ”Numquam volui populo placere. Nam quae ego scio, non probat populus; quae probat populus, ego nescio.” (Suom. RV.)

elämä on loppujen lopuksi viisaalle ja hyveelliselle aina epämiellyttävä vaihtoehto. Kuten Davies toteaa, Seneca näyttää omivan täten hyveellisen elämän vain filosofien omaisuudeksi (2014, 75).

Kirjeessä 104 Seneca palaa samaan teemaan kuin *De Brevitate Vitae* -tutkielmassa. Hän suosittelee etsimään parempaa seuraa Sokrateen, Zenonin, Khrysippoksen ja Posidoniuksen kaltaisista menneistä filosofeista – siis kuolleista. (*Ep.* 104, 21–22.) Davies toteaa, että kirjeistä saa helposti vaikutelman, että Senecan vetäytyminen oli niin täydellinen, ettei hän edes seurustellut elävien kanssa. Tämä ei kuitenkaan pidä aivan paikkaansa, sillä samassa kirjeessä on lämminhenkisiä mainintoja hänen vaimostaan Paulinasta. (Davies 2014, 90.) Kirjeessä 67 hän taas toteaa keskustelewansa lähinnä kirjojen kanssa (*Ep.* 67, 2.) Tämä kuolleiden filosofien ja heidän kirjojensa kanssa seurustelu oli Senecalle hänen elämänsä loppua kohti parempi vaihtoehto kuin julkinen elämä (Davies 2014, 90). Tätä kautta hän saattoi ajatella elävänsä paljon arvokkaampaa julkista elämää, ja sitä tulisivat jatkamaan jälkimaailman kanssa hänet omat kirjoituksensa (Davies 2014, 70).

Seneca on siis kirjeiden perusteella päätenyt jotakuinkin sellaiseen elämäntapaan, jota hän aikaisemmin on Paulinukselle *De Brevitate Vitae* -tutkielmassa suositellut. Hän on lopettanut klienttien tapaamisen, ja ryhtynyt itse Sokrateen tai Zenonin klientiksi. Maallisten asioiden sijaan hän tutkii taivaallisia, ja huomattavasta maallisesta omaisuudestaan huolimatta pitää huolta filosofikoulujen paljon laajemmasta omaisuudesta. Mutta tiivis kirjeenvaihto ja Luciliuksen aktiivinen opastaminen pitävät hänet kiinni myös tämänpuoleisessa – aina kun Luciliuksen kirje saapuu, hän kokee olevansa läsnä hänen kanssaan myös fyysisesti, ja kirjoittamisen sijasta puhuvansa hänelle (*Ep.* 67, 2).

4.6. Joutilaisuuden merkitys Senecalle

Senecan aikana joutilaisuus, *ōtium*, oli filosofien keskuudessa paljon keskusteltu aihe, ja siitä haaveilivat myös poliittisella uralla kunnostautuneet. Syitä siihen oli lukuisia: filosofeille ja kirjalliselle toiminnalle vihamielinen ilmapiiri, jonka luomisessa erityisesti Caligula ja Nero kunnostautuivat, toisaalta julkisen elämän kuormittavuus ja mahdoton kiire, jota Senecan tutkielmat myös kuvaavat, toisaalta arvaamaton, keisarien myötä vaihteleva hallinto, jonka moraalista ei ollut mitään takeita. Erityisesti stoalaisen filosofin kannalta kysymys moraalisesti arveluttavan hallinnon palvelemisesta oli hankala.

Seneca näyttää aina hyväksyvän joutilaisuuden toisena mahdollisena elämäntapana poliittisen elämän rinnalla. Hän on valmis tietyin ehdoin suosittelemaan sitä niille, joita on kirjoituksillaan neuvonut.

Serenukselle hän esittää, kuinka poliittisesta elämästä vetäytyään vähitellen, mikäli se syystä tai toisesta muuttuu mahdottomaksi. Paulinusta hän kehottaa jättämään pitkän virkauransa taakseen ja siirtymään joutilaisuuteen, jossa hän voi hoitaa suhteita tärkeempien henkilöiden, kuten Zenonin, Sokrateen tai Epikuroksen kanssa. Todellinen, arvokas joutilaisuus koostuu filosofian harjoittamisesta. *De Otio* -tutkielman vastaanottaja on saanut liudan joutilaisuutta puolustavia argumentteja – on tosin suuri tragedia, että tutkielman alku ja loppu ovat kadonneet. *Epistulae Morales* -kirjekokoelma, joka koostuu Luciliuksen kanssa käydystä kirjeenvaihdosta, on osoitus Senecan oman joutilaisuuden arvokkaista tuotteista. Neron hovista vetäytyminen on mahdollistanut hänelle rakkaan filosofian harjoittamisen ja ystävänsä opastamisen.

Kuten Morford selostaa, Senecalle ratkaisu poliittisen elämän ja joutilaisuuden väliseen jännitteeseen löytyi hänen ”omiensa” keskuudesta stoalaisen filosofian perinteestä. Kosmopoliittisuuden ajatus, jonka voi katsoa palautuvan jo kyynikoihin, näkyy jo Zenonin tuotannossa. Stoalaisen *oikeiōsis* -argumentin mukaan vastasyntyneen itsesuojeluvaisto laajenee kiintymykseksi perheeseen, sukuun, ystäviin, kansalaisiin ja lopulta koko maailmaan. Näin on luotu eräänlainen kaksoiskansalaisuus oman poliittisen yhteisön, kuten Rooman, ja koko maailman välillä. (Morford 2002, 182.)

Vähentämällä osallistumista paikalliseen politiikkaan ja keskittymällä palvelemaan koko maailmaa voi ristiriidattomasti noudattaa stoalaista oppia joutilaisuudessa. Näin siis Seneca

soveltaa Zenonin ja Khrysippoksen oppeja Neron aikaisen poliittisen elämän rajoittuneisiin olosuhteisiin. Kuten Cicero, hän suuntautuu päivänpolitiikan rajoituksista laajempaan jumalten ja ihmisten muodostamaan kaikkeuteen, ja rohkaisee kaksoiskansalaisuuden idean avulla hyveellistä ihmistä aktiiviseen toimintaan ihmiskunnan puolesta, vaikka poliittinen toiminta hänen omassa yhteisössään onnistuu vain rajallisesti.²³ (Morford 2002, 182.)

Vogt toteaa, että Senecalle kosmopoliittisuuden idea ei ole kuormittava vaatimus auttaa kaikkia. Pikemminkin se on vapauttava tekijä. Jos senaattorin ura Roomassa menee pieleen, on jäljellä aina mahdollisuus hyödyttää maailmaa filosofina. Kumpikin on yhtä hyvä vaihtoehto. Filosofia ja politiikka edustavat samaan aikaan kahta eri maailmaa, johon kuulumme. Aktiivinen poliittinen ura pyrkii hyödyttämään lähellämme olevia. Filosofiseen elämään vetäytyminen on elämistä koko maailmaa varten. (Vogt 2020, 2.2.)

²³ “Thus Seneca adapts the doctrines of Zeno and Chrysippus to the constricting circumstances of public life under Nero. Like Cicero, he turns from the constraints of contemporary politics to the wider universe of gods and human beings, using the doctrine of dual citizenship to encourage the virtuous person still to be active on behalf of humankind, even when political activity in his own community is restricted.” (Suom. RV.)

Kuten *De Otio* -tutkielmassa on huomattu, Seneca ei halua erottaa mietiskelyä ja toimintaa tiukasti toisistaan. Niiden tulisi olla toisiinsa liittyneitä ja täydentää toisiaan. Seneca esittää asian perinteisenä kolmijakona nautiskelevan, toiminnallisen ja mietiskelevän elämän välillä (josta nautiskeleva elämä tosin jätetään yleensä käsittelemättä). Tämä ei Vogtin mukaan ole stoalaisuudelle mitenkään tyypillinen jaottelu, vaan palautuu jo Aristoteleeseen. Seneca hyödyntää tätä jaottelua selkeyttääkseen asiaa. (Vogt 2020, 2.2.)

Mietiskelyssä tulee siis olla toimintaa ja toiminnassa mietiskelyä. Filosofin tulisi siis harjoittaa hyvettä välillä myös yhteiselämässä, ja poliitikon pysähtyä miettimään toimintansa perusteita. Filosofista elämää viettävän tapauksessa tämän pitäisi näkyä haluna hyödyttää ja auttaa muita esimerkiksi opettamalla ja kirjoittamalla. Tämän tutkielman luvussa 2.4. mainittiin stoalaisen Khrysippoksen luettelemat järkevän ihmisen elämänvalinnat, joista yksi oli ”tiedolle omistettu elämä” ja opettajan ammatti. Viimeisten vuosiensa joutilaisuuden aikana Seneca opetti Luciliusta kirjeenvaihdon avulla, jonka tuloksena syntyi *Epistulae Morales*. Hän pystyi näin yhdistämään omat filosofiset harrastuksensa stoalaiseen palvelemisen ihanteeseen.

Seneca ei lisäksi palvellut vain Luciliusta, vaan hän itse kertoo kirjoittavansa tuleville sukupolville. (*Ep.* 8.2). Kokoelma on mitä ilmeisimmin tarkoitettu laajemmalle yleisölle (Oikarinen 2021, 35). Mutta vaikka Seneca olisikin koettanut opettaa vain henkilökohtaisesti Luciliusta, olisi hän siltikin toiminut stoalaisen opin mukaisesti. Lähipiirinsä, tai viime kädessä vain oman itsensäkin hyödyttäminen riittää, jos muu ei ole mahdollista (*Ot.* 3).

Epistulae Morales on tässä käsitellyistä teoksista kiinnostavimpia juuri sen henkilökohtaisuuden vuoksi. Se tarjoaa kurkistuksia Senecan omaan tilanteeseen joutilaana, politiikasta syrjään vetäytyneenä. On hyvä hieman miettiä, mitkä kaikki Senecan itsensä esittämät argumentit joutilaisuuden puolesta sopivat hänen omaan tilanteeseensa. Ensinnäkin hallinnon turmeltuneisuus on yksi mahdollinen este politiikkaan osallistumiselle – jopa stoalaiselle viisaalle. Kun mitään ei ole enää tehtävissä, viisas keskittää tarmonsa muihin vaikutuskeinoihin. Myös vaikutusvallan menetys on yksi syy vetäytyä. Senecaa koskivat tunnetusti molemmat. Keisari Neron hallinto alkoi riistäytyä käsistä, ja eikä Nero kuunnellut enää Senecaa neuvonantajanaan.

Halu palvella suurempaa, koko maailman käsittävää yhteisöä on eräs joutilaisuuteen vetäytymisen piirteistä, jonka Seneca mainitsee usein. Tämä tulee esille kirjeissä (ks. esim. *Ep.* 14.14). Ajankäyttöön liittyvät seikat tulevat myös esille. Kuten Seneca on kehottanut Paulinusta seurustelemaan menneiden filosofien kanssa, hän tekee itsekin (*Ep.* 104, 21–22). Samalla hän kirjallisen tuotantonsa avulla pyrkii palvelemaan jälkipolvia (*Ep.* 8.2). Tätä voisi kutsua eräänlaiseksi

ajankäytön optimoinniksi. Menneet aikakaudet tarjoavat aikaa jatkuvasti lisää, ja tulevien polvien neuvominen kirjoittamalla maksimoi hyödyn. Poliittisessa elämässä vaikutukset voisivat jäädä paljon lyhytaikaisemmiksi, eikä ainutkertaisesta elämästä saisi yhtä paljon irti.

Käytännön syistä täytyy tiettenkin mainita, että Senecaa vaivasivat lukuisat terveysongelmat hänen koko elämänsä ajan (Oikarinen 2021, 12). Eikä politiikkaan osallistuta terveytensä uhalla, kuten rampakaan ei ilmoittau du armeijaan (*Ot.* 3). Voisi myös olettaa, että korkeassa iässä oleva Seneca olisi omasta mielestäänkin ansainnut vetäytymisen, samaan tapaan kuten Paulinus aiemmin. Nämä lukuisat perusteet joutilaisuudelle näyttävät siis käytännössä toteutuneet Senecan tapauksessa.

Kuten aiemmin todettiin, keisari Neron hallinnon alkuvaihe sujui kuitenkin suhteellisen hyvin. Stoalaisen filosofin kannalta Senecan asema on ollut melko ihanteellinen: Nero on ollut nuori, alaikäinen keisari, jota Seneca vanhempana ja kokeneempana filosofina on voinut neuvoa. Senecalle filosofin ja poliitikon roolien leikkauspiste tuntuu olevan Nerolle kirjoitetussa *De Clementia* - tutkielmassa, joka jäi tässä tutkielmassa varsinaisen käsittelyn ulkopuolelle. Sitä voisi pitää ehkä jonkinlaisena ideaalitapauksena siitä, miten stoalaisen filosofin voisi kuvitella parhaiten vaikuttavan politiikkaan Senecan aikakaudella. Poliittisen vallan ytimessä toimiva filosofi kirjoittaa entiselle kasvatilleen, keisarille, filosofisen tutkielman, jossa pyrkii ohjaamaan tätä viisaisiin päätöksiin, ja josta on hyötyä myös jälkipolville. Senecan kynästä ovat lähtöisin myös monet keisari Neron pitämät puheet (Oikarinen 2021, 17).

Nero ei loppujen lopuksi omaksunut Senecan jaloja periaatteita, vaan muotoutui hirmuhallitsijaksi. Senecan joutilaisuuden puolustukset alkavat jo sinä aikana, kun kaikki oli suhteellisen hyvin. Voi olla, että hän oli jo varhain valmistautunut siirtymään toisenlaiseen julkiseen elämään, nimittäin filosofiaan, jonka yhteisö on ajallisesti ja paikallisesti äärimmäisen laaja. On vaikea uskoa, etteikö se Senecan kaltaisellekin filosofille tuntuisi jonkinlaiselta pakopaikalta sellaisessa ahtaassa yhteiskunnassa kuin keisariajan Rooma.

5. Johtopäätökset

Tässä tutkielmassa olen tarkastellut filosofisen joutilaisuuden ja poliittisen elämän välistä suhdetta Ciceron ja Senecan tuotannossa. Olen myös esittänyt tärkeimpiä piirteitä aikaisemmassa filosofiassa käydystä keskustelusta Platonista roomalaiseen aatemaailmaan asti, millä olen pyrkinyt antamaan Ciceron ja Senecan näkemyksille aatehistoriallista kontekstia. Tutkimusongelmanani on ollut kartoittaa argumentteja ja ajatuskulkuja, joilla filosofista joutilaisuutta ja poliittisesta elämästä vetäytymistä on puolustettu tai problematisoitu antiikissa. Keskiössä on usein kysymys filosofin, tai väljemmin ilmaistuna oppineen tai tutkijan roolista yhteiskunnassa, ja filosofin ja poliitikon roolien hankalasta suhteesta.

Viittasin tutkielman johdannossa antiikin yhteiskuntien poliittista osallistumista ja yhteiskunnallisia velvollisuuksia korostavaan luonteeseen. Roomassa tai kreikkalaisissa kaupunkivaltioissa vapaan miehen on oletettu omistautuvan yhteisön palvelemiseen. Tältä kannalta on helppoa huomata, että filosofialle, mietiskelylle, oppineisuudelle ja tutkimukselle omistautuva elämäntapa on vaatinut jonkinlaista perustelua ja oikeutusta.

Luvussa 2.1. aloitin käsittelyn esittelemällä lyhyesti, kuinka Platon on käsitelty aiheetta dialogeissaan. Vaikka en keskittynyt Platoniin tätä enempää, haluan korostaa *Gorgias*-dialogin Kallikleen sekä *Theaitetoksen* Sokrateen filosofista ja poliittista elämää kommentoivia puheenvuoroja tärkeinä lähtökohtina aiheen käsittelylle. Kallikles suhtautuu pilkallisesti liian pitkälle menevään filosofian harjoittamiseen. Filosofialla on paikkansa nuoren miehen koulutuksessa, mutta pidemmän päälle siitä ei ole julkisessa elämässä enää hyötyä. Pikemminkin filosofit vieraantuvat maailmasta, ovat kyvyttömiä toimimaan yhteiskunnassa, eivät hallitse puhetaitoa, tekevät itsensä naurunalaisiksi eivätkä toimi vapaan miehen arvolle sopivalla tavalla. Kallikleen puheenvuoroa voi lukea ilmauksena siitä, minkälaista suhtautumista filosofi saattoi pahimmillaan odottaa Ateenassa. Platon on tiedostanut filosofin roolin mahdollisena poliittisena teoreetikkona, mutta usein kyvyttömänä käytännön toimijana. Sama huoli maailmasta vieraantuneesta filosofista pätee myöhemminkin antiikissa, eikä vähiten käytännöllisessä Roomassa.

Theaitetoksessa Sokrates puolestaan korostaa, että filosofi voi huoletti näyttää muun yhteiskunnan silmissä naurettavalta. Joutilas filosofi on muihin, esimerkiksi oikeuspuhujiiin verrattuna vapaa ja hänellä on parempi käsitys siitä, mikä on todellista onnellisuutta. Hänen kiinnostuksensa on suuntautunut koko maailman tutkimiseen, sen sijaan että hän olisi näkökulmaltaan rajoittunut pelkästään yhteiskuntaan. Sekä *Gorgiaan* että *Theaitetoksen* hahmojen näkemyksiä on mielenkiintoista verrata Ciceroon. Vaikka Cicero tuskin jakaisi Kallikleen poliittisia näkemyksiä,

hänen olisi helppo kuvitella yhtyvän Kallikleen huoleen siitä, että filosofit vieraantuvat maailmasta eivätkä hallitse puhetaitoa. Cicero ilmaisee usein samaan tapaan tyytymättömyytensä filosofeihin, jotka jatkavat tutkimuksiaan liian pitkään eivätkä ota osaa valtiolliseen elämään. Platonin nuiva suhtautuminen retoriikkaan on täysin päinvastainen Cicerolle, joka usein näyttää pitävän retoriikkaa yhteiskuntaa koossa pitävänä voimana. Poliitikon taidot nousevat filosofin taitoja tärkeämmäksi. Näitä Ciceron näkemyksiä käsittelemme erityisesti luvussa 3.2.

Aristoteleen näkemykset mietiskelystä, poliittisen ja mietiskelevän elämän jännitteestä sekä hänen koulukuntansa tutkimukselle omistetusta elämäntavasta tulivat käsitellyiksi luvussa 2.2. Aristoteles käsittelee kysymystä *Nikomakhoksen etiikassa* ja *Politiikassa*, ja häntä voi pitää Platonin ohella aihepiiristä käydyin keskustelun aloittajana, minkä vuoksi olen hänet nostanut esiin. Lopullista kantaa kummankaan elämäntavan puolesta Aristoteles ei esitä, vaan puolustaa kumpaakin ja esittää *Nikomakhoksen etiikan* lopussa eräänlaisen mietiskelyn ylistyksen, tai puolustuksen. Aristoteleen koulu lienee antiikin filosofisista koulukunnista puhtaimmin korostanut juuri teoreettisen elämän ja tutkimuksen arvoa, ja toteuttanut sitä käytännössä, vaikka päämääränä oli osittain myös valtaapitävien neuvominen.

Hellenistisen ajan suurista filosofisista koulukunnista vain epikurolaiset luopuvat kokonaan poliittisista päämääristä. He suosittelivat poliittisesta elämästä vetäytymistä. Käsittelemme epikurolaisuutta luvussa 2.3. Mielenrauhaa kohtuullisista nautinnoista ja tuskien välttämisestä etsineet epikurolaiset pyrkivät elämään melko vaatimattomasti eräänlaisessa ystävien yhteisössä Epikuroksen tekstejä opiskellen. He suhtautuivat kielteisesti jopa perheen perustamiseen ja liikaan omaisuuteen. Jo koulukunnan omista opeista johtuen on luonnollista, ettei epikurolaisuudesta tullut samanlaista yhteiskunnallisesti vaikutusvaltaista filosofiaa kuin stoalaisuudesta tuli erityisesti Roomassa. Ja juuri yhteiskunnallisia velvollisuuksia korostaneiden roomalaisten keskuudessa epikurolaisuus kohtasi vastustusta – erityisesti Ciceron taholta (ks. esim. tämän tutkielman luvut 2.5. ja 3.3.).

Juuri suhtautuminen Epikurokseen on eräs mielenkiintoisista eroista Ciceron ja Senecan välillä. Cicerolle näyttää lähes mahdottomalta ymmärtää, miten joku voisi kannattaa Epikurosta, ja esimerkiksi teoksessaan *De Re Publica* hän kohdistaa ankaraa kritiikkiä epikurolaisten poliittista passiivisuutta kohtaan. *De Oratore*n Crassus ivailee puistikossa makaileville epikurolaisille. Käsittelemme näitä teoksia luvuissa 3.2. ja 3.3. Seneca, joka puolestaan oli vankasti stoalainen, siteeraa Epikurosta huomattavan usein, erityisesti *Epistulae morales* -kirjekokoelmassaan, ja ymmärtää jossain määrin myös heidän joutilasta elämäntapaansa. Tätä käsittelemme erityisesti luvussa 4.5. Syitä Senecan lämpimämmälle Epikuros-suhteelle voi tietenkin etsiä Rooman keisariajan poliittisista

oloista, jotka tekivät joutilaisuuteen vetäytymisen houkuttelevammaksi vaihtoehdoksi monille, mihin palaan vielä tuonnempana.

Stoalaisella koulukunnalla, jota käsittelin luvussa 2.4., on eittämättä ollut tärkein vaikutus sekä Ciceroon että Senecaan tutkielmani aiheen kannalta. Stoalaiset esittävät, että mielenrauha ja onnellisuus seuraavat elämisestä luontoa ohjaavan universaalien järjen mukaisesti. Onnellisuus perustuu ihmisen sisäiseen tietoisuuteen maailmasta ja oman paikkansa hyväksymiseen. Muut asiat ovat merkityksettömiä. Ihmisen luonnollisista taipumuksista stoalaiset johtavat näkemyksensä siitä, että viisaan tulee mennä naimisiin, hankkia lapsia ja ottaa aktiivisesti osaa julkiseen elämään. Tätä periaatetta kutsutaan nimellä *oikeiōsis* eli ”omaksi ottaminen”. Se selittää, kuinka ihmisen luonnollisen itsesuojelutaipumuksen pohjalta syntyy vähitellen kiintymys vanhempia, läheisiä, yhteiskuntaa ja lopulta koko maailmaa kohtaan.

Cicero ei pitänyt itseään varsinaisena stoalaisena, mutta hän on useissa teoksissaan tehnyt selkoa stoalaisesta opista ja pitää stoalaista etiikkaa itselleen läheisimpänä. Esimerkiksi *Tusculanae Disputationes* sisältää laajaa keskustelua stoalaisista doktriineista. Cicero viittaa usein *oikeiōsis*-oppiin, esimerkiksi teoksissaan *De Finibus* ja *De Officiis*, joista viimeksi mainittu seuraa pitkälti stoalaisfilosofi Panaitioksen ajatuksia. Valtiollisen ja julkisen toiminnan ensisijaisuus suhteessa oppineeseen joutilaisuuteen Ciceron teoksissa on edellä käynyt ilmi lukuisaan kertaan, ja nähdäkseni juuri hänen stoalaiset vaikutteensa ovat tässä yksi keskeinen selittävä tekijä.

Senecan stoalaisuus käy hyvin selvästi ilmi useista kohdista, ja stoalaisen *oikeiōsis*-opin vaikutus näkyy epäilemättä hänenkin tuotannossaan. On kuitenkin huomattava, että se korostuu Senecalla eri tavalla kuin Cicerolla, ja se paljastuu juuri hänen ymmärtävässä suhtautumisessaan joutilaisuuteen. Valtiollisen toiminnan sijaan Seneca korostaa yleisempää palvelemista ja hyödyttämistä. Täyttääkseen stoalaisen opin mukaiset inhimilliset velvoitteensa ei Senecan mukaan tarvitse osallistua valtion hallintoon, vaan se käy yhtä hyvin myös oppineessa joutilaisuudessa. Seneca korostaa Ciceroa enemmän palvelemisen kosmopoliittista puolta, koko maailman palvelemista. *De Otio* -tutkielmassa, jossa Seneca puolustaa joutilaisuutta, hän selostaa:

Meidän tulee ymmärtää, että on kaksi valtiota. Toinen on se suuri ja todella julkinen valtio, johon kuuluvat niin ihmiset kuin jumalat ja joka ei rajoitu tuohon tai tähän maailmankolkkaan: tämän valtakuntamme rajat piirtää auringon kehä. Toinen on se valtio, johon satumme syntymään. Tällaisia ovat esimerkiksi ateenalaisten tai karthagolaisten valtiot tai mikä tahansa valtio, joka ei kuulu kaikille vaan vain tietyille ihmisille. Jotkut palvelevat yhtäaikaan molempia valtioita, suurempaa ja pienempää; jotkut vain suurempaa, jotkut vain pienempää. Tälle suuremmalle valtiolle voimme omistautua myös

joutilaisuudessa – itse asiassa arvelen, että joutilaisuudessa jopa paremmin. (*Ot.* 4., suom. Juhana Torkki.)

Ciceron näkemys on Senecaan verrattuna patriootinen. Hän korostaa isänmaata ja sen palvelemisen tärkeyttä, kuten seuraava sitaatti teoksesta *De Officiis* hyvin ilmaisee:

Mutta kun järkevästi ja tarkkaan punnitsee koko tätä aihetta, toteaa että ei ole tärkeämpää eikä rakkaampaa yhdyssidettä kuin se, joka on meidän jokaisen ja valtion välillä. Rakkaita ovat vanhemmat, rakkaita lapset, omaiset ja ystävät, mutta kaiken, mikä meille kullekin on rakasta, sulkee sisäänsä isänmaa. Epäröisikö kukaan kunnon mies käydä sen puolesta kuolemaan, jos voisi tällä sitä hyödyttää? (*Off.* 1.57, suom. Marja Itkonen-Kaila.)

Tässä on siis kiteytettynä isänmaallisen Ciceron ja kosmopoliittisen Senecan välinen ero, jota olen koettanut edellisissä luvuissa hahmotella. Selitystä voi etsiä vaikkapa siitä tosiseikasta, että Cicerolla oli tuoreessa muistissa Rooman tasavalta, jota hän oli ehtinyt palvella, ja jonka palauttamisen hän ilmeisesti uskoi olevan mahdollista. Voisi myös olettaa, että perinteinen ”aitoroomalainen” patriootisuus vaikuttaa Ciceron ajattelussa yhtä vahvasti kuin kreikkalainen, stoalainen filosofia. Kuvailin luvussa 2.5. roomalaisten suhtautumista filosofian harjoittamiseen, ja nostin esille roomalaisen isänmaallisuuden perikuvan Cato vanhemman, joka kritisoi kreikkalaisen filosofian vaikutusta roomalaiseen nuorisoon – filosofian harrastaminen vie heidän huomiotaan pois valtion palvelemiselta, ja filosofian sijasta heidän tulisi keskittyä poliittiseen ja sotilaalliseen kouluttautumiseen esi-isien mallin mukaan. Ciceron aikaan tultaessa käytännölliseen roomalaisuuteen sopeutunut stoalaisuus yhtyy luontevasti tällaiseen valtion palvelemisen ihanteeseen.

Jos verrataan Ciceroa Senecaan, sopii kysyä, oliko Senecalla paljonkaan syitä tällaiseen isänmaallisuuden korostamiseen. Kuvailin luvussa 4.1. Senecan elämää, ja selostin myös Morfordin (2002, 132, 164, 167–168) huomioimia yleisiä piirteitä aikakauden intellektuaalisesta elämästä. Esille nousi keisariajan Rooman epävarma ilmapiiri, jossa hallitsija saattoi olla Neron kaltainen despootti. Maanpaon tai kuolemantuomion vaara saattoi kohdata filosofeja ja kirjailijoita, etenkin keisarin lähipiirissä. Filosofiasa painopiste siirtyi yksityisten ihmisten ongelmiin, ja joutilaisuus, *otium* nousi yleisemmäksi teemaksi, mikä ei liene ihme. Seneca sai kokea ensin vuosien pituisen karkotuksen, lopulta kuoleman. Hän tietenkin teki myös poliittisessa elämässä parhaansa Rooman hyväksi keisari Neron neuvonantajana, mutta silti on huomionarvoista, kuinka paljon hän kirjoittaa joutilaisuudesta. Ja kuten edellä todettiin, joutilaisuudessa tapahtuva palveleminen on Senecalle nimenomaan kosmopoliittista, ”suuremman valtion” palvelemista. Stoalaiselle filosofille tällainen maailmankansalaisuus on turmeltuneessa valtiossa vapauttava ajatus.

Osuvasti juuri joutilaisuutta käsittelevässä tutkielmassa *De Otio* Seneca viittaa viisaan ihmisen ja valtion hankalaan suhteeseen. Viisaalla ei nimittäin näytä olevan lopulta mitään sopivaa valtiota, johon voisi turvallisesti mielin asettua. Seneca mainitsee Sokrateen ja Aristoteleen kohtalon Ateenassa, jossa toinen tuomittiin kuolemaan ja josta toinen karkotettiin. Joutilaisuus näyttää siis tarkemmin ajatellen yhä luontevammalta vaihtoehdolta viisaalle. (*Ot.* 8.) Itse asiassa aivan samaan teemaan viittaa myös Cicero *Tusculumissa* – filosofisimmassa teoksessaan. Cicero luettelee koko joukon merkittäviä filosofi, jotka ovat joutuneet jättämään kotimaansa, Ksenokrateesta Posidoniukseen, ja väittää Sokrateen kutsuneen itseään koko maailman kansalaiseksi, ja kysyy lopulta, minkä arvoisena voi pitää sellaista maata, josta viisaat karkotetaan. (*Tusc.* 5.106–109.) Cicerokin tiedostaa saman viisasta koskevan problematiikan, ja *Tusculanae Disputationes* on sopivin teos hänen tuotannossaan sen esille tuomiseen.

Perinteisesti ensimmäiseksi, joka on kutsunut itseään maailmankansalaiseksi (kr. *kosmopolitēs*), on mainittu kyynikko Diogenes (Ahonen 2015, 27; *DL* 6.63). Laertioksen kirjoittaman elämäkerran mukaan hän joutui maanpakoon kotikaupungistaan Sinopesta (*DL* 6.20). Hän oli omien sanojensa mukaan monin kertaan kirottu, sillä hän oli isänmaaton, maanpakoon ajettu ja kerjäläinen (*DL* 6.38). Laertioksen kertoma anekdootti kuvaa maattoman ja kodittoman filosofin asennetta:

Kun joku moitiskeli hänen maanpakoaan, hän sanoi: ”Juuri sen ansiostahan minusta tuli filosofi, senkin onneton hölmö.” Joku sanoi hänelle: ”Sinopen asukkaan tuomitsivat sinut maanpakoon.” ”Ja minä tuomitsin heidät jäämään sinne”, hän vastasi. (*DL* 6.49, suom. Marke Ahonen.)

Kyynikot jäivät tässä tutkielmassa varsinaisen käsittelyn ulkopuolelle, mutta Diogeneen haluan tuoda jälleen esiin juuri häntä koskevien anekdoottien kiinnostavuuden vuoksi. ”Maailmankansalainen” sanana palautuu ilmeisesti juuri häneen. Lisäksi maanpaon aiheuttaman tukalan tilanteen ja filosofian yhteys käy edellä siteeratusta tekstikohdasta hyvin ilmi.

Cicero ja Seneca joutuivat molemmat myös aikanaan karkotetuiksi, ja heidän on täytynyt nähdä itsensäkin karkotettujen filosofien jatkumossa. Ciceron *Tusculanae Disputationes*, jossa hän karkotetuista filosofiista mainitsee, on syntynyt henkilökohtaisten ja poliittisten hankaluuksien tuloksena, ja juuri samassa teoksessa hän ylistää filosofiaa ja kutsuu tieteelle omistettua joutilaisuutta ihanaksi. Senecan *De Otio* -tutkielmaa lukiessa on vaikea olla ajattelematta, kuinka Neron hovin tukala ilmapiiri on ruokkinut ajatuksia joutilaisuuteen vetäytymisestä ja maailmankansalaisuudesta. Kun menettää poliittisen vaikutusvaltansa tai kun vallanpitäjien palveleminen on moraalisesti arveluttavaa, filosofia, ja sen myötä koko maailma on viisaan kotimaa, ja joutilaisuus otollinen olotila.

Lopuksi haluan palata vielä stoalaisen oppi-isän Khrysippoksen ajatuksiin. Luvussa 2.4. mainitsin Khrysippoksen kolmijaon viisaalle sopivista elämäntavoista. Sihvola on selostanut asian hyvin:

Teoksellaan ”Elämäntavoista” Khrysippos osallistui Aristoteleen aloittamaan keskusteluun siitä, onko parempi elää aktiivista vai vetäytyvää elämää. Hän erotti kolme rationaaliselle ihmiselle sopivaa elämänuraa, jotka olivat elämä kuninkaana tai kuninkaan neuvonantajana, poliittinen elämä ja tiedolle omistettu elämä. Vastaavasti hän erotti kolme tapaa hankkia toimeentulo: kuninkaana tai kuninkaan seurueen jäsenenä, valtiomiehenä tai vaikutusvaltaisten miesten ystävänä ja opettajana. (Sihvola 2015b, 95.)

Tämän perusteella voidaan vielä arvioida stoalaisin kriteerein, kuinka onnistuneita ja rationaalisia Ciceron ja Senecan elämänurat olivat. Nähdäkseni kummatkin edustivat melkein kaikkia. Kuninkaina heidän ei varsinaisesti voi sanoa toimineen. Cicero tosin hoiti konsulin virkaa, joka oli Rooman tasavallan korkein virka, ja Seneca oli käytännössä Neron sijaishallitsija. Vaikutusvaltaisten miesten ystäviksi kumpaakin voi hyvällä syyllä kutsua, ja Seneca toimi hallitsijan neuvonantajana. Jälkimaailman silmissä heidän suurimmat saavutuksensa ovat kuitenkin tiedolle omistetun elämän saralta. Jos mietitään Ciceron kirjallisen projektin kunnianhimoisuutta ja laajuutta, häntä voi epäilemättä kutsua eräänlaiseksi opettajaksi – niin puhetaidossa kuin filosofiassakin. Senecan pääteoksena voi pitää laajaa kirjekokoelmaa *Epistulae Morales*, jossa hän toimii Luciliuksen opettajana filosofiassa. Täten heidän voinee katsoa täyttävän Khrysippoksen kriteerit. Sihvola jatkaa Khrysippoksen ajatuksista:

Vetäytyvää ja joutilasta elämää Khrysippos halveksi, sillä hänen mielestään sellainen tähtäsi viime kädessä nautintoon, joka taas ei sopinut järkevän ihmisen elämän päämääräksi. Epikurolaiset olivat sentään kyllin rehellisiä myöntääkseen nautinnon päämääräkseen, mutta aristoteelikoita Khrysippos arvosteli siitä, että nämä eivät edes huomanneet joutilaan elämän ja nautinnontavoittelun yhteyttä. Aristoteelikit olivat väärässä myös yhdistäessään vetäytyvän ja filosofisen elämäntavan. Khrysippoksen mukaan filosofian aito harjoittaminen on yksi aktiivisen elämän muoto. Aktiivinen ja mietiskelevä elämäntapa eivät ole toistensa vastakohtia, vaan viisas ihminen toimii yhteisöllisen luontonsa mukaisesti: filosofisen kirjoittamisen ja opettamisen tavoite on edistää toisten ihmisten moraalista kehitystä. (Sihvola 2015b, 95–96.)

Stoalaisen Khrysippoksen joutilaan elämäntavan kritiikki näyttää siis koskevan etupäässä aristoteelikoita. Asia täytynee tulkita siten, että Khrysippos kritisoi aristoteelikkojen tutkimuksia, jotka ovat käytännöllisiä intressejä vailla. Heidän pääasiallisena tavoitteenaan ei siis olisi toisten ihmisten moraalisen kehityksen edistäminen. Tällainen ”puhtaasti” joutilas, nautinnollinen, tutkiva elämäntapa näyttää olleen antiikin filosofien keskuudessa lopulta harvinainen ideaali, ja vaikka siitä

löytyy mainintoja Cicerolta ja Senecalta, heidän voi katsoa kuitenkin pitäneen toisten palvelemista aina ehdottoman keskeisenä tekijänä joutilaassa elämäntavassa. Mielenkiintoista on, että Seneca tutkielmassaan *De Otio* vetoaa juuri stoalaisen filosofian perustajien, Zenonin, Kleantheen ja Khrysippoksen joutilaisuuteen! He kun pysyttelivät erossa valtiollisista asioista. (*Ot.* 6.). Joutilas, vetäytyvä elämä on voitu siis ymmärtää monella tavalla: Seneca on pitänyt Khrysippoksen elämää joutilaana, Khrysippos lienee puolestaan itse katsonut oman elämänsä aktiiviseksi. Tämä luonnollisesti osoittaa, kuinka monitulkintainen käsite joutilaisuus on. Se tuntuu myös osoittavan, että Khrysippos ja stoalaiset ovat oikeilla jäljillä sanoessaan, ettei toisaalta joutilasta ja mietiskelevää, toisaalta aktiivista ja toiminnallista elämää voi selkeästi erottaa toisistaan. Valtiollisesta elämästä vetäytymisen näkökulmasta elämä voi olla mietiskelevää ja joutilasta, muiden ihmisten palvelemisen ja opettamisen kannalta se on kuitenkin aktiivista, toiminnallista – ja poliittista.

Ciceron ja Senecan lukuisat tärkeät ja vaikutusvaltaiset filosofiset kirjoitukset, joita he kirjoittivat joutilaana, ja joita on luettu vuosisatojen ajan, ovat nykynäkökulmasta heidän arvokkain palveluksensa jälkimaailmalle. Samaa voisi sanoa Khrysippoksen ja lukemattomien muiden filosofien ja kirjailijoiden joutilaisuuden tuotteista, jos ne eivät olisi aikojen kuluessa joutuneet kadoksiin.

Tässä tutkielmassa olen käsitellyt joutilaisuutta lähinnä antiikin filosofisessa kirjallisuudessa. Tutkimusta voisi laajentaa koskemaan myös muita kirjallisuudenlajeja, esimerkiksi runoutta, historiankirjoitusta tai draamaa. Myös kirjeet olisivat hedelmällinen aineisto – tutkielmassani käsitelty Senecan filosofinen kirjeenvaihto edustaa tämän genren alalajia. Tällaisesta aineistosta voisi hahmotella tarkemmin esiin sitä, kuinka oppineeseen joutilaisuuteen on antiikin aikana suhtauduttu ja millä tavoin filosofeja, oppineita ja muita tutkijoita ja heidän elämäntapaansa on muiden toimesta kuvattu. Kiinnostavaa olisi tutkia yhä laajemmin, kuinka ”hyödyttömiltä” vaikuttavat filosofit ja oppineet ovat perustelleet ja oikeuttaneet elämäntapansa ja paikkansa yhteiskunnassa. Aihe ei liene nykypäivän filosofinkaan kannalta epärelevantti. Siksi oppineen joutilaisuuden aatehistorian kirjoittaminen olisi mielekäästä.

Antiikin filosofiaan rajattuna tämän tutkielman aihepiiri jatkuu luontevasti myös Senecan tuolle puolen, jossa erityisesti nouseva uusplatonistinen filosofia antaisi aihetta filosofisen ja poliittisen elämäntavan suhteen tarkastelulle – puhumattakaan kristinuskon vaikutuksesta. Esimerkiksi merkittävin uusplatonisti Plotinos (205–270) ja viimeiseksi roomalaiseksi kutsuttu syvällinen filosofi Boëthius (480–524) olisivat aihetta koskevan filosofianhistoriallisen tarkastelun mahdollisia askelia.

6. Kirjallisuus

6.1 Lyhenteet

Aristoteles

EN. *Ethica Nicomachea*

Pol. *Politica*

Augustinus

Conf. *Confessiones*

Cicero

De Or. *De Oratore*

Fin. *De Finibus Bonorum et Malorum*

Off. *De Officiis*

Rep. *De Re Publica*

Sen. *De Senectute*

Tusc. *Tusculanae Disputationes*

Diogenes Laertios

DL *Merkittävien filosofien elämät ja opit*

Epikuros

KD *Kyriai Doksai*

Sent. Vat. *Sententiae Vaticanae*

Seneca

Brev. *De Brevitate Vitae*

Ep. *Epistulae Morales*

Ot. *De Otio*

Tranq. *De Tranquillitate Animi*

Vit. Beat. *De Vita Beata*

Tacitus

Ann. *Annales*

6.2. Antiikin kirjallisuus

Aristofanes (1952): *Pilvet*. Suom. V. Arti. Werner Söderström Osakeyhtiö: Porvoo. Helsinki.

Aristoteles (1991): *Politiikka*. Suom. A. M. Anttila. Gaudeamus: Helsinki.

Aristoteles (2005): *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. Simo Knuuttila. Gaudeamus: Helsinki.

Augustinus (2017): *Bekennnisse*. Aus dem Lateinischen übersetzt und herausgegeben von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Reclam: Stuttgart.

Cicero (1970): *De Re Publica. De Legibus*. English Translation by Clinton Walker Keyes. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts. William Heinemann Ltd.: London.

Cicero (1971): *De Finibus Bonorum et Malorum*. English translation by H. Rackham. William Heinemann Ltd: London. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.

Cicero (1971): *Tusculan Disputations*. English Translation by J. E. King. William Heinemann Ltd: London. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.

Cicero (1998): *Vanhuudesta. Ystävydestä. Velvollisuuksista*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Werner Söderström Oyj: Porvoo – Helsinki – Juva.

Cicero, Marcus Tullius (2009): *Keskusteluja Tusculumissa*. Suom. Veli-Matti Rissanen. Faros: Turku.

Cicero, Marcus Tullius (2010): *Puhujasta*. Suom. Aulikki Vuola. Gaudeamus: Helsinki.

Laertios, Diogenes (2002): *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Suom. Marke Ahonen. Summa: Helsinki.

Platon (1999): *Teokset. Toinen osa*. Suom. Marja Itkonen-Kaila, Pentti Saarikoski, Marianna Tyni. Otava: Helsinki.

Platon (1999): *Teokset. Kolmas osa*. Suom. Marja Itkonen-Kaila, Pentti Saarikoski, Marianna Tyni, A. M. Anttila. Otava: Helsinki.

Platon (1999): *Teokset. Seitsemäs osa*. Suom. A. M. Anttila, Marja Itkonen-Kaila. Otava: Helsinki.

Seneca (1964): *Tutkielmia ja kirjeitä*. Suom. J. A. Hollo. Werner Söderström Osakeyhtiö: Porvoo – Helsinki.

Seneca (1970): *Ad Lucilium Epistulae Morales II*. English Translation by Richard M. Gummere. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts. William Heinemann Ltd.: London.

Seneca (1971): *Ad Lucilium Epistulae Morales III*. English Translation by Richard M. Gummere. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts. William Heinemann Ltd.: London.

Seneca (1979): *Ad Lucilium Epistulae Morales I*. English Translation by Richard M. Gummere. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts. William Heinemann Ltd.: London.

Seneca (2018): *Elämän lyhydestä*. Suom. Juhana Torkki. Kustannusosakeyhtiö Otava: Helsinki.

Seneca, Lucius Annaeus (2021): *Kirjeet Luciliukselle*. Suom. Antti T. Oikarinen. Basam Books: Helsinki.

Tacitus (2001): *Keisarillisen Rooman historia*. Suom. Iiro Kajanto. Werner Söderström Osakeyhtiö: Helsinki.

6.3. Tutkimuskirjallisuus

Ahonen, Marke (2015): *Koiria ja ihmisiä – stoalaisen etiikan kyyniset juuret*. Teoksessa *Stoalaisuus*. Toim. Teija Kaarakainen ja Jari Kaukua. Gaudeamus: Helsinki, 25–41.

Braund, Susanna (2015): *Seneca Multiplex: The Phases (and Phrases) of Seneca's Life and Works*. Teoksessa *The Cambridge Companion to Seneca*. Edited by Bartsch, Schadi, Schiesaro, Alessandro. Cambridge University Press, Cambridge, 15–28. URL = <https://www-proquest-com.libproxy.tuni.fi/books/seneca-multiplex-phases-phrases-senecas-life/docview/2137996296/se-2?accountid=14242>

Carlson, Lauri; Thesleff, Holger (1999): *Selitykset*. Teoksessa *Platon: Teokset*. Kolmas osa. Suom. Marja Itkonen-Kaila, Pentti Saarikoski, Marianna Tyni, A. M. Anttila. Otava: Helsinki.

Corbeill, Anthony (2013): *Cicero and the Intellectual Milieu of the Late Republic*. Teoksessa *The Cambridge Companion to Cicero*. Edited by Steel, Catherine. Cambridge: Cambridge University Press, 9–24. URL = <https://www.proquest.com/books/cicero-intellectual-milieu-late-republic/docview/2137993430/se-2?accountid=14242>

Davies, Mark (2014): *Living with Seneca through his Epistles*. Greece & Rome April 2014, Second Series, Vol. 61, No. 1. Published by Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, 68–90.

- Douglas, A. E. (1999): *Form and Content in Tusculan Disputations*. Teoksessa Cicero the Philosopher. Edited and Introduced by J. G. F. Powell. Clarendon Press: Oxford, 197–218.
- Dugan, John (2013): *Cicero's Rhetorical Theory*. Teoksessa The Cambridge Companion to Cicero. Edited by Steel, Catherine. Cambridge: Cambridge University Press, 25–40. URL = <https://www.proquest.com/books/ciceros-rhetorical-theory/docview/2137998934/se-2?accountid=14242>
- Hadot, Pierre (2010): *Mitä on antiikin filosofia?* Suom. Tapani Kilpeläinen. Niin & Näin: Tampere.
- Kallela, Maija-Leena; Oksala, Teivas (2019): *Johdanto*. Teoksessa Petrarca, Francesco: Africa. Suom. Maija-Leena Kallela ja Teivas Oksala. Basam Books: Helsinki.
- Kivistö, Sari (2009): *Yhteisöjä, yhdistyksiä ja nuorisojengejä*. Teoksessa Kulttuuri antiikin maailmassa. Toim. Mika Kajava *et al.* Kustannusosakeyhtiö Teos: Helsinki, 272–288.
- Knoche, Ulrich (1976): *Cicero: Ein Mittler griechischer Geisteskultur*. Teoksessa Römische Philosophie. Herausgegeben von Gregor Maurach. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 118–141.
- Knuuttila, Simo (1999): *Selitykset*. Teoksessa Platon: Teokset. Toinen osa. Suom. Marja Itkonen-Kaila, Pentti Saarikoski, Marianna Tyni. Otava: Helsinki.
- Knuuttila, Simo (2005): *Selitykset*. Teoksessa Aristoteles: Nikomakhoksen etiikka. Suom. Simo Knuuttila. Gaudeamus: Helsinki.
- Knuuttila, Simo (2015): *Ensimmäinen liike*. Teoksessa Stoalaisuus. Toim. Teija Kaarakainen ja Jari Kaukua. Gaudeamus: Helsinki, 57–67.
- Laidlaw, W. A. (1968): *Otium*. Greece & Rome, Apr. 1968, Vol. 15, No. 1. Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, 42–52.
- Long, A. A. (1974): *Hellenistic Philosophy*. Duckworth: London.
- Morford, Mark (2002): *The Roman Philosophers*. Routledge: London and New York.
- Oikarinen, Antti T.: (2021): *Senecan elämä ja teokset*. Teoksessa Seneca: Kirjeet Luciliukselle. Suom. Antti T. Oikarinen. Basam Books: Helsinki.
- Perälä, Mika (2015): *Itse, tietoisuus ja toiminta stoalaisessa psykologiassa ja etiikassa*. Teoksessa Stoalaisuus. Toim. Teija Kaarakainen ja Jari Kaukua. Gaudeamus: Helsinki, 42–56.

Powell, J. G. F. (1999): *Introduction: Cicero's Philosophical Works and their Background*. Teoksessa *Cicero the Philosopher*. Edited and Introduced by J. G. F. Powell. Clarendon Press: Oxford, 1–36.

Riikonen, H. K. (2009): *Koulu, kasvatus ja sivistysihanteet*. Teoksessa *Kulttuuri antiikin maailmassa*. Toim. Mika Kajava *et al.* Kustannusosakeyhtiö Teos: Helsinki, 220–240.

Rissanen, Veli-Matti (2009): *Selitykset*. Teoksessa *Cicero, Marcus Tullius: Keskusteluja Tusculumissa*. Suom. Veli-Matti Rissanen. Faros: Turku.

Rissanen, Veli-Matti (2010): *Ciceroniana. Mies ja hänen teoksensa historian pyörteissä*. Teoksessa *Hiekkalinna, Tiina, ja Minna Seppänen: Philologia Classica. Lähteitä, lähestymistapoja ja metodeja*. Turun yliopisto, klassiset kielet ja antiikin kulttuuri, 45–68.

Sarasti-Wilenius, Raija (2009): *Elämän epävarmuustekijät*. Teoksessa *Kulttuuri antiikin maailmassa*. Toim. Mika Kajava *et al.* Kustannusosakeyhtiö Teos: Helsinki, 517–534.

Schiesaro, Alessandro (2015): *Seneca and Epicurus: The Allure of the Other*. Teoksessa *The Cambridge Companion to Seneca*. Edited by Bartsch, Shadi, Schiesaro, Alessandro. Cambridge: Cambridge University Press, 239–251. URL = <https://www-proquest-com.libproxy.tuni.fi/books/seneca-epicurus-allure-other/docview/2137996136/se-2?accountid=14242>

Schofield, Malcolm (2013): *Writing Philosophy*. Teoksessa *The Cambridge Companion to Cicero*. Edited by Steel, Catherine. Cambridge: Cambridge University Press, 73–87. URL = <https://www.proquest.com/books/writing-philosophy/docview/2138001876/se-2?accountid=14242>

Schofield, Malcolm (2015): *Seneca on Monarchy and the Political Life: De Clementia, De Tranquillitate Animi, De Otio*. Teoksessa *The Cambridge Companion to Seneca*. Edited by Bartsch, Shadi, Schiesaro, Alessandro. Cambridge: Cambridge University Press, 68–81. URL = <https://www-proquest-com.libproxy.tuni.fi/books/seneca-on-monarchy-political-life-de-clementia/docview/2137995164/se-2?accountid=14242>

Sihvola, Juha (1991): *Selitykset*. Teoksessa *Aristoteles: Poliitikka*. Suom. A. M. Anttila. Gaudeamus: Helsinki.

Sihvola, Juha (1994): *Hyvän elämän politiikka*. Tutkijaliitto: Helsinki.

Sihvola, Juha (2015): *Stoalainen koulu ja sen kehitys*. Teoksessa *Stoalaisuus*. Toim. Teija Kaarakainen ja Jari Kaukua. Gaudeamus: Helsinki, 11–24.

Sihvola, Juha (2015b): *Stoalainen yhteiskuntafilosofia ja maailmankansalaisuus*. Teoksessa Stoalaisuus. Toim. Teija Kaarakainen ja Jari Kaukua. Gaudeamus: Helsinki, 89–114.

Steel, Catherine (2013): *Cicero, Oratory and Public Life*. Teoksessa *The Cambridge Companion to Cicero*. Edited by Steel, Catherine. Cambridge: Cambridge University Press, 160–170. URL = <https://www.proquest.com/books/cicero-oratory-public-life/docview/2137995755/se-2?accountid=14242>

Stroup, Sarah Culpepper (2010): *Catullus, Cicero, and a Society of Patrons: The Generation of the Text*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thesleff, Holger; Juha Sihvola (1994): *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. Werner Söderström Osakeyhtiö: Porvoo – Helsinki – Juva.

Thesleff, Holger (1999): *Selitykset*. Teoksessa *Platon: Teokset*. Seitsemäs osa. Suom. A. M. Anttila, Marja Itkonen-Kaila. Otava: Helsinki.

Thesleff, Holger (2011): *Platonin arvoitus*. Gaudeamus Helsinki University Press: Helsinki.

Vogt, Katja (2020): *Seneca*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/seneca/>.

Wright, M. R. (1999): *Cicero on Self-Love and Love of Humanity in De Finibus 3*. Teoksessa *Cicero the Philosopher*. Edited and Introduced by J. G. F. Powell. Clarendon Press: Oxford, 171–196.

Zetzel, James E. G. (2013): *Political Philosophy*. Teoksessa *The Cambridge Companion to Cicero*. Edited by Steel, Catherine. Cambridge: Cambridge University Press, 181–195. URL = <https://www.proquest.com/books/political-philosophy/docview/2137995451/se-2?accountid=14242>