

Wprowadzenie

W ostatnich dekadach dużą popularnością cieszy się temat wzajemnych relacji między psychoterapią i filozofią. Może się więc wydawać, że istnieje atmosfera bardzo sprzyjająca poszukiwaniu pokrewieństwa między starożytną etyką a współczesną teorią i praktyką psychoterapii. Nie tylko psychoterapeuci odwołują się do antycznej etyki praktycznej¹, ale i historycy antycznej filozofii używają pojęć nasyconych psychologicznymi sensami, jak angielskie „self” czy „(psycho)terapia” właśnie². Nie będę zajmował się tutaj skomplikowanym, problematycznym niekiedy charakterem tych odwołań, chcę tylko zaznaczyć, że wydają się one czymś więcej niż tylko kolejnym wyłaniającym się polem badań czy intelektualnych zainteresowań. Podstawowe pytanie, jakie musi sobie wobec tego postawić badacz antyku, brzmi: w jakim

¹ Twórcy psychoterapii kognitywnej i kognitywno-behawioralnej, tacy jak Aaron Beck i Albert Ellis, odwoływali się do antycznego stoicyzmu. W ostatnich latach pojawiają się też prace wprost przedstawiające stoicyzm jako psychoterapię, takie jak Donalda Robertsona (2010, 2013) i Williama Irvine’a (2009), a w Polsce – poradnik Marcina Fabiańskiego (2010). Psychoterapia humanistyczno-egzystencjalna niekiedy również sięga do korzeni filozoficznych – współcześnie szczególnie widać to u Irvina Yaloma, który spośród antycznych autorów inspirował się głównie epikurejczykami (Yalom 2003; 2008). W tym kontekście symboliczny wydaje się fakt, że pierwszy od blisko stu lat przekład *Rozmyślań* Marka Aureliusza (Warszawa 2011) ukazał się w wydawnictwie „Czarna Owca” (dawniej: „Jacek Santorski & Co”), czyli w oficynie, która publikuje m.in. książki z pogranicza duchowości i psychoterapii humanistyczno-egzystencjalnej (wśród nowości wydawniczych są prace autorów takich jak Jon Kabat-Zinn, Marshall Rosenberg czy Viktor Frankl).

² Panizza 1991; Gill 1995, 2006; Sorabji 2000; Brennan 2009.

stopniu antyczne wyobrażenie o terapeutycznej funkcji filozofii podobne jest do współczesnych wyobrażeń o tym, czym jest psychoterapia? Odpowiedź wcale nie jest prosta.

Amerykański socjolog i teoretyk kultury, Philip Rieff, w swoich dwóch książkach, wydanych w 1959 i 1966 roku, wskazuje na istotną przemianę zachodzącą w kulturze zachodniej. W roku 1959 pisał o nastaniu ery „człowieka psychologicznego”, którego poprzedzał człowiek polityczny antyku, człowiek religijny tradycji judeochrześcijańskiej oraz człowiek ekonomiczny nowożytności³. Po siedmiu latach Rieff pisze już o „triumfie terapii”, która jest „areligijną religią” człowieka psychologicznego. Socjolog ostrzega, że dla kultury człowieka psychologicznego charakterystyczne jest zachowywanie użyteczności tradycyjnych praktyk kulturowych przy podtrzymywaniu ich nazw, ale przy jednoczesnej, fundamentalnej transformacji sensu i funkcji tych praktyk⁴.

Pod koniec minionego wieku Charles Taylor i Alasdair MacIntyre próbowali uchwycić wielość języków etycznych tworzących moralny świat, w którym żyje współczesny człowiek. Taylor pisał o „pierwotnym fundamencie teizmu” oraz o dwóch frontach moralnych nowożytności, którymi są oświeceniowy naturalizm i romantyczny ekspresywizm⁵, a MacIntyre – o Tradycji, Encyklopedii i Genealogii⁶. Choć obaj zwracali uwagę na konflikt, w jakim pozostają te postawy moralne, zwłaszcza MacIntyre podkreślał ich wzajemną nieprzekładalność jako pewnych systemów założeń. Pomimo to posługują się one podobnie brzmiącymi pojęciami etycznymi (np. sprawiedliwość, wolność, szczęście itd.), może się więc wydawać, że starożytni filozofowie, Zygmunt Freud oraz współcześni propagatorzy praktycznej psychologii mają na myśli to samo, gdy mówią o „terapii”. W istocie jednak wydaje się daleko bardziej prawdopodobne, że Cyncero, Freud i Yalom określeniu temu nadawali inne znaczenie. Taka świadomość powinna zachęcać

³ Rieff 1959, 356–357.

⁴ Idem 2006, 1–21.

⁵ Taylor 2001, 590–595, 910–958.

⁶ MacIntyre 2009, *passim*.

uczonego do ostrożności w dokonywaniu porównań i poszukiwaniu pokrewieństw.

Przedmiotem niniejszej pracy będzie późnoantyczna etyka praktyczna właśnie w perspektywie takich pojęć, jak terapia, leczenie, diagnoza, choroba i zdrowie, lecz terminy te traktowane są jako metaforyczne i nie jest moim zamiarem powierzchowne utożsamienie ze sobą fenomenów antycznych i współczesnych ani nawet porównywanie ich ze sobą. W końcowych wnioskach, niejako na marginesie prowadzonych badań, pozwolę sobie na pewne sugestie dotyczące tego, co, w moim przekonaniu, stanowi o różnicy między antycznym rozumieniem terapeutycznej filozofii a współczesnym, spopularyzowanym rozumieniem psychoterapii.

*

Nurt, w obrębie którego jest umieszczona niniejsza praca, to badania historyczne i filologiczne nad tekstami powiązаныmi ze starożytnym fenomenem praktycznej etyki. Autorzy zajmujący się tym tematem kładą mniejszy lub większy nacisk na medyczną lub terapeutyczną metaforę filozofii, lecz niemal wszyscy odwołują się do rozpowszechnionego w nauce za sprawą Pierre'a Hadota pojęcia *ćwiczeń duchowych*. Nie jestem tu w stanie omówić dokładniej stanowisk wyrażonych w poszczególnych pracach ani tym bardziej ustosunkować się do nich, toteż poniższy przegląd ma jedynie na celu naszkicowanie głównych kierunków badawczej refleksji.

W latach pięćdziesiątych Paul Rabbow opublikował pracę poświęconą „metodyce ćwiczeń” w antycznej filozofii. Samo pojęcie ćwiczenia duchowego autor zaczerpnął od Ignacego Loyoli; Rabbow przekonany był, że starożytni, zwłaszcza w okresie Cesarstwa, mieli spójny system praktycznej etyki osnuty wokół takich ćwiczeń właśnie⁷. Niemiecki uczoney uznaje medytację za podstawowe ćwiczenie i definiuje ją jako „sposób moralnie nakierowanego rozmyślenia i rozważania”⁸,

⁷ Rabbow 1954, 15–22.

⁸ Ibidem, 23.

podkreśla związki ćwiczeń duchowych z retoryką⁹, wymienia również i podaje w tekstach przykłady takich „technik” jak swobodna medytacja (*freie Meditation*), medytacja o przyszłości (*Praemeditation*), badanie siebie (*Selbstprüfung*) i solilokwium (*Selbstgespräch*)¹⁰, a także wskazuje na związki ćwiczeń duchowych stosowanych w chrześcijaństwie z wcześniejszą tradycją filozoficzną¹¹.

Hiszpański filozof Pedro Laín Entralgo w wydanej w 1970 roku po angielsku pracy zajmuje się terapeutycznym wpływem słowa w greckiej kulturze od poematów Homera do dzieł Arystotelesa. Jego rozważania nie skupiają się przede wszystkim na filozofii ani też nie pojmuje on tytułowej „terapii słowem” w taki sposób, w jaki będzie ona rozumiana w dojrzałych, hellenistycznych koncepcjach leczniczej filozofii, ale pokazuje, że od początku Grecy przekonani byli o możliwości leczenia duszy za pomocą mowy. Laín Entralgo wyróżnia trzy formy takiego oddziaływania, które znajduje już u Homera – modlitwę, zaklęcie i mowę sugestywną¹². W kontekście rozwijającej się koncepcji filozofii jako terapii na uwagę z pewnością zasługuje szczególnie jego omówienie Platona i Platońskiej teorii oczyszczenia duszy od wpływów ciała (*Fedon*) oraz, alternatywnie, zdrowia jako harmonii wewnętrznej (*Państwo*)¹³. Laín Entralgo kładzie też nacisk na rolę retoryki w filozoficznej i poetyckiej terapii, na jej moc „psychagogiczną”.

W latach siedemdziesiątych Pierre Hadot, wcześniej zajmujący się głównie neoplatonizmem, zaczął pisać o filozofii antycznej rozumianej nie jako zbiór doktryn lub poszukiwanie prawdy, ale jako „sposób życia”¹⁴. Drugim pojęciem kluczowym w refleksji Hadota stały się – znowu zaczerpnięte od Ignacego Loyoli – „ćwiczenia duchowe”. Hadot pisał o charakterystycznych dla poszczególnych szkół praktykach,

⁹ Ibidem, 64–65.

¹⁰ Ibidem, 140–150; 160–179; 180–188; 189–220.

¹¹ Ibidem, 151–159.

¹² Laín Entralgo 1970, 240.

¹³ Ibidem, 108–138. Platona uważa ten uczyony za autora pierwszej dojrzałej, teoretycznej koncepcji „psychoterapii słowem” (ibidem, 126).

¹⁴ Hadot 2000 i 2003.

a także próbował zrekonstruować historię i tradycję ćwiczeń duchowych od czasów presokratycznych¹⁵. Ostatecznie jednak jego uwaga skupiła się przede wszystkim na epoce hellenistycznej, a zwłaszcza na autorach okresu Cesarstwa, z tego względu, że wcześniejsze teksty zawierające aluzje do ćwiczeń zachowały się tak fragmentarycznie, że trudno o przekonującą rekonstrukcję¹⁶. Znaczące w badaniach Hadota jest również położenie nacisku na ćwiczenia nie tylko związane ze słowem, jak różnego typu medytacje dyskursywne, ale też na ćwiczenia ciała oraz takie, które operują wyobraźnią, a także na intuicyjne ćwiczenia, wykraczające poza myśl dyskursywną. Pierre Hadot tak mocno akcentował znaczenie praktycznego wymiaru filozofii, że wydaje się, iż momentami teoretyczne poszukiwanie prawdy, charakterystyczne dla koncepcji Platona i Arystotelesa, ma dlań funkcję wtórną w stosunku do praktyki. W tych momentach wyraża on też pogląd o istnieniu jednego, uniwersalnego doświadczenia, swego rodzaju *intuitio mystica* stojącej u źródeł filozofii¹⁷.

Trzeba też wspomnieć o pracach Michela Foucaulta, autora związanego z kręgiem francuskiej myśli poststrukturalistycznej, który pod koniec życia zainteresował się antyczną etyką, zainspirowany koncepcjami Hadota. Na przykład, w ostatniej części swojej *Historii seksualności* pisze o antycznych „technikach/technologii” Ja (warto zwrócić uwagę na grę z nowoczesnym przekształceniem znaczenia antycznej τέχνη), polegających na kształtowaniu własnej tożsamości za pomocą praktycznych ćwiczeń¹⁸. W eseju „Sobąpisanie” (*l'écriture de soi*) francuski autor zwraca uwagę na rolę, jaką w tym kształtowaniu siebie odgrywa praktyka pisania osobistych notatek (tzw. hypomnematów) oraz listów¹⁹. Antycznym ćwiczeniom duchowym i terapeutycznej kon-

¹⁵ Głównie w: Hadot 2000.

¹⁶ Por. nie tylko Hadot 2003, ale też Hadot 2004b.

¹⁷ Podobnego zdania jest Karl Albert (2002, 5–20).

¹⁸ Foucault 1995, 383–602, zob. zwłaszcza 415–446.

¹⁹ Foucault 1999. Por. również krytykę koncepcji Foucaulta ze strony badaczy antycznej etyki, szczególnie dotyczącej estetyczno-nietzscheańskiego charakteru tej koncepcji: Hadot 2003, 305; Nussbaum 1994, 5–6; Long 2006, 28–29. Z krytyką Hadota

cepcji filozofii poświęcił też Foucault swoje wykłady w Collège de France, wygłoszone w 1982 roku²⁰

Nieco w stylu Foucaulta o antycznej „sztuce życia” pisze Alexander Nehamas w książce poświęconej całkowicie postaci Sokratesa. Uczony ten, operując poststrukturalistyczną metodologią, „konstruuje” – tak trzeba by rzec – obraz Sokratesa jako tajemniczego indywiduum, które stanowi wprawdzie bezdyskusyjne *exemplum* cnoty i szczęśliwego życia, ale nie wiadomo, za sprawą jakiego światopoglądu i jakich technik stan ten osiągnął²¹. Posługując się własnymi interpretacjami tekstów Montaigne’a, Nietzschego i Foucaulta, Nehamas utożsamia Sokratejską sztukę życia z tworzeniem samego siebie w sposób indywidualistyczny, tajemniczy i niepowtarzalny, co traktuje jako inspirację, z której – z właściwym sobie ironicznym dystansem – wycofuje się na ostatniej stronie swojej książki²². Nehamas programowo odrzuca istnienie – przynajmniej u Sokratesa – jakichkolwiek skodyfikowanych ćwiczeń, które moglibyśmy odkryć na podstawie źródeł.

W 1994 roku Martha Nussbaum wydała pracę *The Therapy of Desire*, w której, krytykując Hadota i Foucaulta za ich mało racjonalną wizję antycznej etyki, skupia się przede wszystkim na filozofii hellenistycznej i jej rzymskiej recepcji. Przedmiotem jej zainteresowań jest również literatura, w tym epicko-filozoficzna poezja Lukrecjusza i tragiczna – Seneki. Nussbaum przedstawia w tej pracy własne rozumienie terapeutycznej struktury hellenistycznej filozofii, ostro krytykuje tradycję platońską i chrześcijańską oraz podkreśla związki terapii filozoficznej z retoryką²³. Do pewnych koncepcji Nussbaum odniosę się jeszcze krótko poniżej.

Richard Sorabji także skupia się na ćwiczeniach szkół, które powstały w epoce hellenistycznej i pisze o istnieniu „psychoterapii”

i Nussbaum polemizuje w wyważony, choć nie do końca przekonujący sposób John Sellars (Sellars 2003, 117–118).

²⁰ Foucault 2012.

²¹ Nehamas 1998, 85–86.

²² Ibidem, 188.

²³ Nussbaum 1994.

w antycznej filozofii. Identyfikuje ją głównie z metodami kognitywnymi, czyli opartymi na modyfikacji sądów w celu uzdrowienia życia emocjonalnego. Podejmując problem klasyfikacji ćwiczeń i ich konkretnych form, autor w interesujący sposób omawia te oparte na stosunku do czasu – przeszłości, przyszłości i teraźniejszości – oraz skupione na Ja (*self*), czyli zorientowane na uzyskanie terapeutycznej ciągłości i spójności tożsamości. Śledzi też powiązania historyczne między różnymi szkołami i metodami terapeutycznymi, które się w nich pojawiały, a także wpływ pogańskiej tradycji etyki praktycznej na filozofię chrześcijańską, ze szczególnym naciskiem na myśl Augustyna²⁴.

John Sellars w 2003 roku dokonał znakomitej systematyzacji i doprecyzowania badań na polu praktycznej etyki, przedstawiając ją w terminach „sztuki życia”. Autor broni używanego przez Hadota pojęcia „ćwiczenia duchowego” przed zarzutem anachroniczności²⁵, lecz twierdzi, że ten, podkreślając aspekty praktyczne, „zapomniał o roli λόγος”.²⁶ Sellars pisze, że celem ćwiczeń duchowych jest „nabycie zdolności do wyrażania własnych filozoficznych pryncypiów (λόγοι) w działaniach (ἔργα), a przez to przekształcenie własnego sposobu życia (βίος)”²⁷. Jego wielkim osiągnięciem jest wyróżnienie w obrębie filozofii antycznej (a także późniejszej) dwóch wizji relacji teorii do praktyki – jedna to „techniczna koncepcja filozofii”, a druga – „filozofia pojmowana prosto jako aktywność związana z racjonalnym wyjaśnianiem”. Dzięki temu wydaje się, że badaczowi udało się zrekonstruować antyczną, głównie stoicką, wizję filozofii wierniej niż Hadotowi, Foucaultowi i Nussbaum. Istotą „technicznej” koncepcji filozofii jest to, że zespół doktryn filozoficznych nie jest sam w sobie ostatecznym ἔργον filozofii, ale że jest nim przemiana duszy, która wyraża się w konkretnych, codziennych ἔργα²⁸. Istotą koncepcji „nietechnicznej” jest to, że celem jej jest zdobycie teoretycznej wiedzy wyrażonej w słowach

²⁴ Sorabji 2000, zwł. 211–252.

²⁵ Ibidem, 111–114.

²⁶ Ibidem, 116.

²⁷ Sellars 2003, 119.

²⁸ Ibidem, 170.

(λόγος)²⁹. Nie wykluczają się one, gdyż ta pierwsza koncepcja po prostu przekłada wiedzę teoretyczną na praktyczne ćwiczenia.

Temat filozofii jako sztuki życia podejmuje także Anthony Long, który odnosi ją do nowożytnej koncepcji moralności i szczęścia, przedstawiając tę hellenistyczną τέχνη jako swego rodzaju bycie „ekspertem w życiu wewnętrznym”³⁰.

Paul Kolbet w pracy o terapii duszy u Augustyna posługuje się głównie pojęciem psychagogii, którą definiuje jako „użyteczny termin do identyfikowania specyficznych praktyk i strategii, używanych przez klasycznych i późnoantycznych filozofów, poetów i retorów. Robocza definicja byłaby taka, że psychagogia odnosi się do tych filozoficznie artykułowanych tradycji terapii – powszechnych w literaturze hellenistycznej – które zajmują się kwestią tego, w jaki sposób dojrzała osoba prowadzi mniej dojrzałą do dostrzeżenia i zinternalizowania mądrości”³¹. Podkreśla też zasadnicze znaczenie retoryki³². Kolbet omawia spośród pogańskich autorów głównie Platona i Senekę, ale pokazuje też ciągłość terapeutycznej tradycji, która osiągnęła dojrzałość i autorytet w okresie Cesarstwa, a w dalszej części książki analizuje, w jaki sposób ta właśnie tradycja wpłynęła na Augustyńską koncepcję psychagogicznie rozumianej terapii duszy³³.

*

Pisząc o terapeutyczności filozofii, należy odróżnić *metaforę* medyczną, która była stosowana do ilustrowania istoty praktycznej etyki, od medycznej *struktury* filozofii, która może, lecz nie musi odwoływać się do medycznych porównań. Przedmiotem analizy w tej książce będzie nie tyle obecność czy nieobecność metafor i obrazów związanych ze sztuką leczenia u wybranych autorów (choć i o nich wspomnę), ile

²⁹ Ibidem, 171.

³⁰ Long 2006, 38.

³¹ Kolbet 2010, 8.

³² Ibidem, 9.

³³ Ibidem, 17–61.

wykazanie, że sama struktura napisanych przez nich dzieł jest medyczna. Zanim jednak przedstawię, jak rozumiem tę „terapeutyczną strukturę”, która wydaje mi się tak istotna w tekstach okresu późnego Cesarstwa, wspomnę – w uproszczeniu i dużym skrócie – o rozwoju medycznej metafory.

Klemens Aleksandryjski przekazał nam wypowiedź Demokryta, że medycyna leczy choroby ciała, a mądrość uwalnia duszę od namiętności (fr. 30; *Paed.* I.6). Wątek ten podjęty zostaje przez Platona w *Gorgiaszu*, gdzie Sokrates wyróżnia dwie sztuki zajmujące się zdrowiem duszy i ciała – politykę i nieposiadającą odrębnej nazwy umiejętność dotyczącą ciała, która z kolei dzieli się na gimnastykę i medycynę, podobnie jak polityka – na prawodawstwo i sprawiedliwość. Następnie Sokrates zestawia ze sobą prawodawstwo i gimnastykę jako sztuki „profilaktyczne”, które mają zapobiegać chorobom, a wymierzanie sprawiedliwości i medycynę jako sztuki bezpośrednio leczące schorzenia dotyczące ciała i duszy. W tym wywodzie wyraźnie pojawia się wątek terapii duszy jako analogicznej do terapii ciała, choć to nie bezpośrednio filozofia, ale sprawiedliwy system karania ma pełnić tę leczącą funkcję (*Gorg.* 464b–c). W *Protagorasie* pojawia się określenie „obeznany z leczeniem [chorób] duszy” (*Prot.* 313e)³⁴, a w *Kritonie* Sokrates porównuje ze sobą powodowanie i leczenie szkód ciała i duszy oraz sugeruje, że istnieje wiedza dotycząca tego, co szkodzi duszy i co czyni ją zdrową, analogiczna do medycyny (*Crit.* 47c–48a).

Również w późniejszych dialogach Platon przedstawia filozofię jako umiejętność zapewniającą duszy zdrowie. W *Fedonie* i *Fajdrosie* nie odwołuje się wprost do metafory medycznej, ale opisuje stan upadku duszy, czyli jej połączenia z ciałem, jako upośledzenie jej naturalnych możliwości poznawczych (*Phae.* 65b–67b; *Phaedr.* 248c i 250b–c), a więc stan patologiczny. W pełni jednak korzysta z metafory medycznej w czwartej księdze *Państwa*, gdzie opisuje zło moralne jako wewnętrzną dysharmonię i chorobę duszy, podobną do dysharmonii po-

³⁴ περὶ τὴν ψυχὴν ἂν ἰατρικὸς ὄν. Wszystkie przekłady cytatów z tekstów antycznych są mojego autorstwa, chyba że zaznaczone jest inaczej.

wodującej choroby ciała, zainspirowany prawdopodobnie Hipokratejską koncepcją εὐκρασία i δυσκρασία. Równowaga części duszy, czyli sprawiedliwość, w jakiejś mierze odpowiadałaby metaforycznie równowadze czterech płynów cielesnych w medycynie (*Resp.* 443d–445c).

Arystoteles, syn lekarza, w swoich rozważaniach etycznych również odwołuje się do tej metafory, porównując etykę do sztuki leczniczej, jednak używa jej zgoła inaczej niż Demokryt i Platon. W wielu miejscach odwołuje się do medycyny po prostu jako do przykładu jednej ze sztuk, których cel jest praktyczny³⁵. Niekiedy posługuje się tą metaforą do zilustrowania konkretnych problemów – na przykład pisze, że mądrość wytwarza szczęście nie tak, jak medycyna zdrowie, ale jak zdrowie wytwarza zdrowie (VI, 1145a5) albo mówi o tym, że rozkosz jest rodzajem lekarstwa na cierpienia (VII, 1154a25 i 1154b10–15). Arystoteles porównuje też etykę do medycyny, żeby pokazać, że cel tej pierwszej jest praktyczny, a nie teoretyczny, oraz że teoria w etyce ogranicza się do kwestii ogólnych, a nie dawania jednostkowych, konkretnych wskazówek. Nawet kiedy – za Sokratesem i Platonem – mówi o karze jako zabiegu leczniczym (II, 1104b4), ma na myśli mechanizm zmiany pewnego stanu przez wprowadzenie jego przeciwieństwa, a nie koncepcję filozofii jako medycyny duszy. W księdze III napisał jednak o moralnych wadach jako o chorobie. Ogólnie rzecz biorąc, medycyna jest dla Stagiryty przede wszystkim przykładem sztuki i praktycznego zastosowania wiedzy, a jej powiązanie z filozofią jest dość luźne i opiera się na rozpowszechnionym już wówczas przekonaniu o namiętności jako patologii duszy.

Pełną formę osiąga metafora terapeutyczna w okresie hellenistycznym, zwłaszcza w stoicyzmie, ale także w epikureizmie. Epikur w przekazanym przez Diogenesa Laertiosa *Liście do Menojkeusa* w pierwszym zdaniu porównuje filozofię do medycyny, mówiąc, że nigdy nie jest za późno na zajęcie się filozofowaniem, ponieważ nigdy nie jest za późno na to, by zatroszczyć się o zdrowie własnej duszy

³⁵ Por. 1094a5, 1096a30, 1097a15, 1102a20, 1112b4–13, 1127b20, 1137a10–25, 1138a30, 1138b30, 1141a30, 1143a1, 1143b25, 1144a1, 1148b5, 1180b25, 1180b35.

(D.L. X.122). Tradycja epikurejska określała też cztery zasadnicze twierdzenia na temat natury człowieka i świata mianem „poczwórnego lekarstwa” (τετραφάρμακον). W jednym z fragmentów pism Epikura czytamy zaś: „próżny jest wywód tego filozofa, przez który to wywód żadna namiętność człowieka nie zostaje wyleczona. Jak bowiem nie ma żadnego pożytku ze sztuki lekarskiej, jeśli nie usuwa ona chorób ciała, tak i żadnego pożytku nie ma z filozofii, jeśli nie usuwa ona namiętności duszy” (fr. 221)³⁶. Metafora medyczna była też wszechobecna w szkole stoickiej – Chryzyp stwierdza na przykład, że tak jak istnieje sztuka zajmująca się chorobami ciała, tak też istnieje analogiczna sztuka zajmująca się chorobami duszy (*SVF* III.471).

Rzymscy filozofowie przejęli ten motyw i uczynili go czymś w zasadzie oczywistym i nieodzownym w refleksji etycznej. Cyccero w *Rozmowach tuskulańskich* poświęca w zasadzie całą księgę III i IV na rozważania o terapeutycznej mocy filozofii, a w szóstym rozdziale księgi III wprost nazywa filozofię *animi medicina*. Porównuje też namiętności do chorób, a ćwiczenia filozoficzne do środków leczniczych stosowanych na podstawie odpowiedniej diagnozy problemu. Terapeutyczną metaforę napotykaemy też w wielu listach Seneki do Lucyliusza. Filozof porównuje namiętności do chorób (*Ep.* 2.1; 27.1; 56.10), a filozofa do chirurga (*Ep.* 52.9), twierdząc, że starożytni wynaleźli lekarstwa dla duszy, analogiczne do lekarstw leczących choroby cielesne (*Ep.* 64.8), a o filozofii jako środku terapeutycznym mówi, na przykład, że wymaga ona czasu i wytrwałości w stosowaniu (*Ep.* 40.5) oraz że na początku smakuje gorzko, ale z biegiem czasu zaczyna sprawiać przyjemność (*Ep.* 50.9). Podobne przykłady można znaleźć w wielu listach. Również w *Diatrybach* Epikteta napotykaemy odniesienia do terapeutycznego obrazu filozofii. Filozof bywa porównywany tam do lekarza, który diagnozuje chorobę i zaleca odpowiednią terapię (np. II.13.11–13, II.14.19–22, III.13.8).

³⁶ κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὅφ' οὐ μὴδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται· ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων ἐκβαλλούσης, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος.

Tak wygląda zatem historia medycznej metafory, która stała się *locus communis*. Jeśli zaś chodzi o terapeutyczną strukturę filozofii, to niekoniecznie musi ona wprost odwoływać się do tej metafory, choć niekiedy tak czyni. Na przykład Cycero w *Rozmowach tuskulańskich* pisze: „Jak bowiem lekarze sądzą, iż znaleźli sposób leczenia, ponieważ odkryli przyczynę choroby, tak i my odkryjemy sposób terapii, gdy odkryjemy przyczynę schorzenia” (III.23)³⁷. Bardziej precyzyjną koncepcję relacji teorii i diagnozy do terapii znajdujemy u Klemensa Aleksandryjskiego: „Leczenie zaś zarozumiałstwa, tak jak wszelkiego schorzenia, składa się z trzech elementów: poznanie przyczyny, poznanie tego, jak ją usunąć oraz, po trzecie, ćwiczenie duszy...” (*Strom.* VII.16.98–99)³⁸.

Tak rozumianą strukturę widać już u presokratyków, na przykład u Parmenidesa i Heraklita, którzy twierdzą, że większość ludzi żyje w iluzji, we śnie, pozbawiona kontaktu z prawdziwą naturą rzeczywistości. Podobnie u Platona, u którego koncepcja upadku duszy, obecna zwłaszcza w dialogach *Fedon* i *Fajdros*, sugeruje, że ludzkość znajduje się w stanie patologicznym, z którego wyzwolić ją może tylko filozofia. Czy jednak nie każda szkoła etyczna w antyku stawia sobie za cel opanowanie namiętności i osiągnięcie szczęścia?

Żeby zilustrować różnicę między etyką rozumianą jako proces rozwoju i stopniowego doskonalenia się a etyką posiadającą strukturę terapeutyczną, przywołam znowu Arystotelesa. Podejście Stagiryty przypomina nie tyle medycynę jako sztukę leczenia, lecz raczej profilaktykę. W drugiej księdze *Etyki nikomachejskiej* (II, 1103a20–1103b25) przedstawia on koncepcję, w myśl której cnoty są zgodne z naturą, ale ich wykształcenie wymaga wychowania i uczenia się, podobnego do nabywania umiejętności w zakresie budownictwa czy muzyki (II, 1103a30). Arystoteles podkreśla systematyczne wychowanie od najwcześniejszych lat jako kluczowy czynnik umożliwiający nabycie cnót.

³⁷ nam ut medici causa morbi inventa curationem esse inventam putant, sic nos causa aegritudinis reperta medendi facultatem reperiemus.

³⁸ τριττὴ δὲ θεραπεία οἰήσεως, κατάπερ καὶ παντὸς πάθους, μάθησις τε τοῦ αἰτίου καὶ τοῦ πῶς ἂν ἐξαίρεθείη τοῦτο, καὶ τρίτον ἢ ἄσκησις τῆς ψυχῆς.

Wyraźnie widać zarówno w jego rozważaniach, jak i w całej koncepcji etycznej zasadniczo optymistyczną wizję kondycji ludzkiej. Stagiryta uważa, że człowiek rodzi się jako z natury zdolny do nabycia cnót, choć większość ludzi nie osiąga doskonałości etycznej. Ponadto filozof koncentruje się raczej na doskonaleniu jednostki jako członka wspólnoty (w kontekście politycznym) niż na leczeniu jakiejś choroby, zawsze już obecnej w ludzkiej kondycji.

Platon niekiedy również przedstawia podobną, profilaktyczną wizję – na przykład opisany w *Państwie* model wychowania człowieka przez gimnastykę i muzykę, a następnie przez matematykę i dialektykę, wydaje się podobny do Arystotelejskiego modelu polityczno-etycznego. Niemniej jednak już w przywołanej wcześniej księdze IV Platon uznaje brak cnoty za chorobę, sugerując, że większość ludzi żyje w stanie patologicznym, a w księdze VII, w słynnej alegorii jaskini, przedstawia kondycję ludzką jako więzienie, w którym pozbawieni jesteśmy dostępu do prawdy i szczęścia. Filozof to ten, kto wyzwala innych z kajdan, a poprzez wizję idealnego państwa stara się ich także uleczyć z choroby niesprawiedliwości. Człowiek Arystotelesa natomiast nie musi być wyzwolony z żadnej egzystencjalnej jaskini, lecz, będąc potencjalnie dobry, wymaga jedynie wychowania, by stawał się coraz lepszy i unikał zła moralnego. Inna sprawa, że Arystoteles nie jest aż tak optymistyczny, jeśli chodzi o kondycję moralną większości ludzi – wyznaje typowe dla swych czasów przekonanie, że jedynie elita osiąga jakiś rodzaj pożądanej kondycji moralnej, podczas gdy większość, poszukując zmysłowej rozkoszy, żyje na sposób bydła (I, 1095b15–25). W księdze III (III, 1114a10) Stagiryta wyraźnie jednak mówi, że zapadamy na chorobę zła moralnego, będąc uprzednio zdrowi, ponieważ nie stosujemy się do profilaktycznych reguł. Filozoficzna terapia następuje dopiero w reakcji na taki przypadek.

Platon, a później głównie stoicy i neoplatonicy, myślą o etyce inaczej niż Arystoteles, gdyż wychodzą od rozpoznania jakiegoś głębokiego zaburzenia w naturze ludzkiej, czyli od rozumienia kondycji człowieka jako wypełnionej cierpieniem i moralnym złem, które jest tego cierpienia przyczyną. Ten moment pierwotnej diagnozy egzystencji,

w której, mówiąc nieco kolokwialnie, „coś jest nie tak”, stanowi punkt wyjścia etycznych modeli terapeutycznych, w kontraście do bardziej optymistycznych koncepcji, jak ta Arystotelesa. Na jakiej jednak podstawie można uznać coś za zaburzone? Tylko poprzez odniesienie do obiektywnej miary, do jakiegoś teoretycznego stanu idealnego. Innymi słowy, żeby móc rozpoznać, co z człowiekiem „jest nie tak”, trzeba mieć jasną koncepcję tego, jak być powinno. Stąd antyczne modele terapeutyczne opierają się wszystkie na pojęciu natury ludzkiej rozumianej jako stan idealny, którą wiążą silnie z powszechną naturą rzeczywistości na zasadzie korespondencji mikrokosmosu i makrokosmosu.

Korespondencja ta ma znaczenie zasadnicze. Leo Strauss podkreślał, że u podstaw klasycznej koncepcji prawa naturalnego leży nie tylko badanie natury człowieka jako części kosmosu, ale także badanie „wszystkich rzeczy”, całości rozumianej jako powszechny ład, gdyż tylko zrozumienie miejsca człowieka w tym ładzie umożliwia zrozumienie „rzeczy ludzkich”. Można się nie zgadzać ze Straussem, że myślenie takie zapoczątkował Sokrates, lecz wydaje się, że trafnie oddaje ono istotę ontologicznych podstaw klasycznej refleksji etycznej³⁹. W podobny sposób rzecz bowiem ujmują Charles Taylor i Alasdair MacIntyre. Taylor mówi o ontologiach moralności, które są nieodzownymi założeniami na temat natury świata i człowieka, i z których wyrasta wszelka moralność. Mogą one być wyartykułowane lub stłumione i nieświadome – Taylor dowodzi, że artykulacja uległa stłumieniu w okresie nowożytnym, lecz pomimo to ontologie moralne nadal funkcjonują, tyle że w ukryciu. Regułą pozostaje, że „radykalnie odmienne wyobrażenia na temat dobra towarzyszą całkowicie odmiennym koncepcjom ludzkiej osoby, odmiennym sposobom rozumienia podmiotowości”⁴⁰.

MacIntyre również pokazuje, w jaki sposób oświeceniowa moralność wyrwana została z kontekstu całości, który jest dlań, jak dla Taylora, przede wszystkim kontekstem teologicznym. Ilustruje tę sytuację klarownym przykładem fenomenu tabu w kulturach pierwotnych, który

³⁹ Strauss 1969, 115–116.

⁴⁰ Taylor 2001, 206.

stanowił dla XIX-wiecznych intelektualistów znaczący punkt odniesienia. Tabu w danej społeczności jest zawsze powiązane z wizją całości kosmosu i miejsca w niej człowieka – przedmiot jakiś stanowi tabu i nie wolno go dotykać na przykład dlatego, że należy on do sfery bogów, niedostępnej ludziom. Gdy jednak kultury pierwotne zetknęły się ze światem zachodnim, można było obserwować proces izolowania tabu od tego kosmicznego, całościowego kontekstu, w efekcie czego pozostawał jedynie zakaz, który stał się przesądem. Ludzie wiedzieli, że nie wolno danego przedmiotu dotykać, ale nie wiedzieli już, dlaczego. To nieuchronnie prowadzi do zakwestionowania racjonalności i sensowności tabu. Ten proces w świecie zachodnim dotknął oświeceniowy paradygmat moralny, gdy Nietzsche i jego postmodernistyczni uczniowie ogłosili nie tylko, że „Bóg umarł”, ale także, że „Bóg” był zamaskowanym sposobem sprawowania władzy nad ludźmi⁴¹.

Specyfika antycznej etyki i związane z nią myślenie terapeutyczne wynikają z jej zakorzenienia w filozoficznej wizji całościowego ładu, która ma charakter teologiczny (w szerokim sensie tego słowa). Dlatego antyczne zalecenia terapeutyczne nie funkcjonują na zasadzie nowożytnej etyki powinności, gdzie „powinieneś” zawisło niejako w ontologicznej próżni, lecz na zasadzie opisanej przez MacIntyre’a, którą można by sformułować tak: „powinieneś to robić, gdyż jest to zgodne z twoją naturą i dzięki temu osiągniesz szczęście”. Zalecenia moralne funkcjonują na zasadzie modelu medycznego, gdzie lekarz mówi „powinieneś” i „nie wolno”, mając na uwadze wiedzę o naturalnym funkcjonowaniu organizmu i mechanizmach patogenezy. Dlatego właśnie zasadniczą rolę odgrywa w antycznej koncepcji terapeutycznej filozofii wizja obiektywnie rozumianej natury powszechnej i powiązanej z nią natury ludzkiej (Taylorowska „ontologia moralna”), gdyż pozwala ona na dokładną analizę przyczyn i mechanizmu chorobotwórczego, rozumiejąc chorobę duchową człowieka jako zaburzenie stanu naturalnego.

Z tej diagnozy – z rozumienia natury i jej zniekształcenia – wyłania się koncepcja metod leczenia filozoficznego. Ich dobór ściśle wpływa

⁴¹ MacIntyre 2009, 211–240.

z rozumienia choroby – nie chodzi o rozumienie pojęcia choroby, ale o rozumienie konkretnego schorzenia, jego mechanizmów, natury itd., podobnie jak w medycynie. Metody te to ćwiczenia duchowe. Mogą one być przekazywane i praktykowane w sposób ustny, we wspólnotach szkół filozoficznych lub w relacji mistrz–uczeń, lecz niektóre ćwiczenia wkomponowane zostają w tekst filozoficzny i wtedy mogą stać się szczególnym przedmiotem zainteresowania literaturoznawcy. Tekst bowiem sam staje się ćwiczeniem duchowym, a jego pisanie, wygłaszanie czy odczytywanie ma za zadanie leczyć duszę. W związku z tym autor korzysta ze środków retorycznych, żeby oddziaływać na odbiorcę, a ćwiczenie duchowe przestaje być wyłącznie sprawą indywidualną; toczy się w swoistym dialogu między nadawcą i odbiorcą tekstu. Autor operuje zarówno kompozycją, organizacją tekstu, jak i pewnymi aspektami formy czy gatunku literackiego oraz bardziej konkretnymi środkami retorycznymi, takimi jak zwroty do adresata, użycie obrazów, wywoływanie emocji, logiczna argumentacja lub użycie języka rytualnego czy religijnego. Taka oparta na tekście praktyka ćwiczeń w zamiarze wywoływać ma w odbiorcy pewne filozoficzne lub egzystencjalne doświadczenia, których opis stanowi zwykle integralną część tego typu dzieł i które to opisy same w sobie mają również moc terapeutyczną.

Wreszcie, zwieńczeniem medycznej struktury etyki jest idealny obraz dobrego i szczęśliwego życia – *bene beateque vivere*, jak można powiedzieć za Cyncerem (*Tusc.* IV.84) – jako skutku zastosowanej terapii. Ten obraz powoduje, że struktura staje się kolista, gdyż odsyła on do stanu natury, do pierwotnego, idealnego stanu, od którego oddzielenie się jest właśnie chorobą.

Martha Nussbaum przedstawiła podobne rozumienie struktury hellenistycznej filozofii, lecz wyróżniła jedynie trzy elementy: (1) wstępną diagnozę, (2) wstępną normę zdrowia oraz (3) koncepcję „metody i procedury” filozoficznej⁴². W ujęciu autorki dostrzegam dwa zasadnicze błędy, z którymi również niniejsza praca stanowi polemikę. Po pierwsze, wydaje się, że należy rozszerzyć strukturę do czterech ele-

⁴² Nussbaum 1994, 28–29.

mentów oraz skorygować ich kolejność. Wyglądałaby ona wtedy następująco: (1) natura ludzka (stan pierwotny, harmonia z naturą powszechną), (2) diagnoza, czyli analiza przyczyn i mechanizmu zaburzenia, (3) wynikająca z diagnozy metoda terapii oraz (4) stan zdrowia egzystencjalnego jako zamierzony skutek terapii (opisany w relacji do stanu natury, z uwzględnieniem problemu, w jakim stopniu pełne zdrowie możliwe jest do uzyskania w tym życiu). Drugim błędem, który ściśle wiąże się z pierwszym, jest twierdzenie Nussbaum, że szkoły platońskie (i później chrześcijańskie) nie mają charakteru terapeutycznego. Autorka krytykuje wyrosłe z platonizmu przekonanie, że istnieje przekraczający człowieka porządek rzeczywistości i że można go poznać i uczynić podstawą terapii. Odniesienie ludzkiego cierpienia i zła moralnego do transcendentnej miary znajdującej się w platońskim „niebie” powoduje, zdaniem Nussbaum, że owi „niebiańscy doktorzy” nie mogą właściwie leczyć, bo nie mają kontaktu z ludzkim cierpieniem i przynoszą jedynie oderwane od człowieka, wymyślone przez siebie normy zdrowia. Szczególnie Augustynowi odmawia na tej podstawie zdolności do formułowania terapeutycznej etyki. Nussbaum nazywa platońskich lekarzy filozoficznych „sadystycznymi i nieczułymi”⁴³. Uczona proponuje rozumienie terapii filozoficznej, określone przez nią jako „pragmatyczne”⁴⁴, które wydaje się być raczej modelem subiektywistycznym i relatywistycznym, bardziej odpowiadającym pewnym trendom etyki oświeceniowej niż jakiegokolwiek szkole antycznej⁴⁵. Znamienne jest choćby to, że Nussbaum sugeruje, jakoby w hellenistycznej filozofii nie było pojęcia natury ludzkiej i obiektywnej prawdy, które uważa za wytwór platonizmu⁴⁶.

W niniejszej pracy spróbuję pokazać, że stoicyzm i neoplatonizm pogański i chrześcijański są oparte na tej samej strukturze terapeutycz-

⁴³ Ibidem, 19–20.

⁴⁴ Ibidem, 19–23.

⁴⁵ Głównym problemem wydaje się być to, że Nussbaum odczytuje antyczną etykę przez pryzmat założeń właściwych dla nowoczesności (na temat różnic por. Strauss 1969, zwłaszcza 16–78; Taylor 2001, 105–178; MacIntyre 2009, 211–240).

⁴⁶ Nussbaum 1994, 22.

nej oraz że podział na sadystycznych „niebiańskich doktorów” i współczujących, „pragmatycznych” lekarzy dusz, który wprowadza Nussbaum, nie ma racji bytu. Ponadto, postaram się dowieść, że odniesienie do natury i obiektywnej prawdy – najbardziej wyeksponowane w platońskich modelach – wcale nie przedstawia się tak, jak w karykaturze prezentuje to Nussbaum, ale stanowi jedyną sensowną podstawę dla terapeutycznej filozofii. Spośród autorów okresu Cesarstwa wybrałem trzech, których można uznać za modelowych przedstawicieli swoich szkół myślenia – Marka Aureliusza – cesarza i stoika epoki zmierzchu stoicyzmu, Plotyna – twórcę neoplatonizmu oraz Augustyna – filozofa neoplatońskiego, który był chrześcijańskim biskupem. W przypadku tego ostatniego autora zdecydowałem się ograniczyć pole badań do *Wyznań* – z dwóch względów: pierwszy z nich to szeroki zakres problemów zawartych w pismach Augustyna, ewolucja jego myśli oraz ogrom istniejącej literatury badawczej poświęconej temu autorowi, drugi to fakt, że *Wyznania*, będąc dziełem powstałym, gdy Augustyn był u progu dojrzałej syntezy pogańskiej filozofii z chrześcijaństwem, są zarazem wybitnym tekstem literackim, co sprawia, że w najlepszy sposób wyrażają one Augustyński ideał terapeutycznej filozofii.

Wybrane przeze mnie dzieła bardzo różnią się od siebie – pod względem gatunku, formy literackiej, założonego odbiorcy i filozoficznej doktryny, którą przedstawiają. Pomimo to, jak mam nadzieję wykazać, w tych trzech dziełach wyraża się ten sam *sposób myślenia* o filozofii jako terapii. Pokazują one w równym stopniu nie tylko różnorodność, ale też ciągłość i spójność antycznej tradycji filozoficznej, która w Augustynie osiąga swój schyłek, stanowiący jednocześnie syntezę istniejących prądów intelektualnych. Ponieważ w książce obok zagadnień *stricte* etycznych podejmuję też wątki mieszczące się w obrębie ontologii, kosmologii i antropologii, a nie jestem w stanie uczynić w pełni zadość złożoności tych problemów i rozmiarom współczesnego stanu badań, przedstawię te zagadnienia w zarysie jedynie, ograniczając się do podania wskazówek bibliograficznych i zaznaczenia istniejących w nauce problemów badawczych. Skoncentruję się też na tych tylko aspektach ontologii i antropologii, które konieczne są do zrozumienia koncepcji etycznych.

Metodologia przyjęta w niniejszej pracy obejmuje, z jednej strony, historycznofilozoficzną rekonstrukcję filozoficznych koncepcji na podstawie analizy tekstów, której celem będzie pokazanie istnienia wspomnianej terapeutycznej struktury w dziełach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna, z drugiej zaś – zawiera bardziej filologiczną analizę wybranych urywków tych dzieł, której celem jest ukazanie, w jaki sposób treść tekstu, jego struktura, kompozycja i użyte środki retoryczne pełnią funkcję terapeutyczną, organicznie związaną z całościowym modelem stworzonym przez danego autora. W aspekcie historycznofilozoficznym praca niniejsza ma ambicje wypełnienia luki w badaniach nad antyczną etyką praktyczną poprzez wskazanie podobieństw i różnic u wybitnych przedstawicieli trzech wielkich szkół filozoficznych okresu Cesarstwa oraz poprzez pokazanie ciągłości i przekształceń w obrębie tradycji filozoficznej. Wydaje się jednak, że najbardziej wartościowym wkładem do istniejącej literatury przedmiotu są te właśnie części książki, które koncentrują się na tym, jak ćwiczenie duchowe wplecione zostaje w tekst filozoficzny. Zaproponowana bowiem klasyfikacja i koncepcja ćwiczeń duchowych oraz metod komponowania tekstu stanowi oryginalny wkład do badań nad praktyczną etyką.

Każdy rozdział książki jest skonstruowany tak, by odzwierciedlał wspomniany wcześniej czteroelementowy model terapeutyczny: pierwsza część zatytułowana jest „Człowiek w świecie” i stanowi opis natury ludzkiej oraz przyczyn jej zaburzeń na tle natury powszechnej; druga, „Metoda filozoficznej terapii”, przedstawia, jak diagnoza choroby przekłada się na sposób leczenia, oraz zawiera analizę tekstów pod kątem ich terapeutycznego oddziaływania; trzecia część każdego rozdziału – zatytułowana „*Bene beateque vivere*” – zawiera krótką charakterystykę stanu egzystencjalnego zdrowia jako efektu terapii. Bibliograficzne odniesienia do prac poświęconych zagadnieniom filozoficznym w większości znajdują się w przypisach, a krótkie omówienie stanu badań w przypadku zagadnień formy literackiej i ćwiczeń duchowych w poszczególnych dziełach przedstawione zostaje *respectively* zawsze w części drugiej każdego rozdziału.

Wydania krytyczne dzieł trzech omawianych autorów, z których korzystałem, podane są w bibliografii, a wszystkie polskie przekłady są

mojego autorstwa⁴⁷. Tłumaczę również na język polski cytaty z obcojęzycznej literatury naukowej w tekście głównym. W rozdziale pierwszym odsyłam do *Rozmyślań* Marka Aureliusza, podając tylko numer księgi i rozdziału, bez podawania skróconego tytułu dzieła. Podobnie postępuję w rozdziale o Plotynie, gdzie wszelkie odniesienia do *Ennead* nie są poprzedzone tytułem i – odpowiednio – w rozdziale o Augustynie odniesienia do *Wyznań* (inne dzieła są zawsze poprzedzone tytułem). Odsyłając do *Ennead*, podaję numer enneady, traktatu, a potem w nawiasie kwadratowym numer traktatu w chronologicznym układzie Porfiriusza oraz wreszcie numer rozdziału i wersy (np. V.3[49].9.1–5). Przy *Wyznaniach* Augustyna podaję, obok numeru księgi, obydwa rozdziały (np. X.43.69).

Wydaje się, że praca niniejsza nie tylko wpisuje się w budzący coraz większe zainteresowanie nurt badań nad antyczną praktyczną etyką, ale stanowić będzie uzupełnienie naukowej wiedzy na temat terapeutycznego aspektu filozofii i sposobów jego ekspresji w antycznych tekstach. Jednocześnie jest przyczynkiem do lepszego rozumienia tego, czym była w ogóle filozoficzna terapia w kulturze antycznej, co pozwolić może także na lepsze zrozumienie terapeutycznych trendów obecnych w naszych czasach.

*

Na koniec chciałbym złożyć serdeczne podziękowania wszystkim osobom, które służyły mi pomocą w czasie pracy na tą książką. Podziękowania należą się moim szanownym Kolegom i Koleżankom, pracownikom Instytutu Filologii Klasycznej UAM, których uwagi i reflek-

⁴⁷ Istnieją polskie przekłady wszystkich omawianych dzieł. *Rozmyślenia* przekładał Marian Reiter (Lwów–Warszawa 1913) – jego tłumaczenie zostało dwukrotnie zrewidowane i poprawione: w 1937 roku przez Tadeusza Sinkę, a w 1958 roku przez Kazimierza Leśniaka. Najnowszy, w pełni oryginalny przekład dokonany został przez Krzysztofa Łapińskiego (Warszawa 2011). *Enneady* Plotyna przetłumaczył Adam Krokiewicz (Warszawa 1959 i 2000–2003), a *Wyznania* Augustyna dostępne są w przekładzie Jana Czujka (Poznań 1929 i wznowienia) i Zygmunta Kubiaka (Warszawa 1978 i wznowienia).

sje pozwoliły mi uniknąć wielu błędów. Podczas pracy nad tekstem książki skorzystałem z kwerendy bibliotecznej w Berlinie, finansowanej częściowo przez Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej (w ramach Funduszu dla Młodych Naukowców), częściowo zaś przez Dyрекcję Instytutu Filologii Klasycznej. Składam też serdeczne podziękowania mojej Żonie Magdzie za pomoc i wsparcie w ciągu minionych trzech lat, kiedy to powstawała niniejsza książka.