

SOLILOKWIUM PRZED AUGUSTYNEM. PRZYPADEK LUCJUSZA ANNEUSZA SENEKI

Pre-Augustinian Soliloquy: The Case of Lucius Annaeus Seneca

MONIKA KOPCIK

Uniwersytet Warszawski, Polska

E-mail: m.kopcik@uw.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9560-0951>

Abstract

In this paper, the author discusses the use of soliloquy, an internal dialogue that takes its origins in the Stoic spiritual meditation exercises, and examines its version in selected works of Seneca the Younger. It is argued that Seneca employs various modes of presenting subject's dialogical attitude towards itself in order to provide the reader with the Stoic guidance, i.e. instructions for so-called 'care of the self.' Therefore, one may see Seneca as someone who employed the introspective turn and dialogical examination of self before Augustine's *Soliloquies* and *Confessions*. Also, the analysis of Seneca's letters indicates the adequacy of soliloquy for pedagogical purposes as they do not expose a ready-made doctrine, but rather serve as a means of expressing constant exhortation. Soliloquies assume close relationship between Seneca and the reader, which consists in collective thinking.

Keywords: soliloquy, inner dialogue, care of the self

Streszczenie

Forma solilokwium (dialogu wewnętrznego, rozmowy z samym sobą) kojarzona jest zazwyczaj z realizacjami św. Augustyna (*Solilokwia*, *Wyznania*). Można jednak wskazać jej wariant wcześniejszy, wywodzący się z praktyk medytacyjnych zalecanych przez stoików, występujący w tekstach Seneki Młodszego. Seneka stosuje różne tryby prezentacji dialogowego stosunku podmiotu do samego siebie, wśród których ważne miejsce zajmuje solilokwium. Można zatem upatrywać w filozofie poprzednika Augustyna, konstruującego autorski model literackiej introspekcji, nakierowanej na wypracowanie postawy stoickiej i realizację ideału mędrca. Solilokwia Senekańskie wykorzystywane są również jako środki pedagogiczne – forma ta pozwala bowiem wyeksponować element subiektywny etyki stoickiej i przedstawić adeptom warianty troski o siebie.

Słowa kluczowe: solilokwium, dialog wewnętrzny, troska o siebie

1.

Na kartach jednego z czterech dialogów pisanych w Kasycjakum, na przedmieściach Mediolanu, Augustyn wprowadził termin „solilokwium”. Określając nowy, prywatny modus refleksji, dostrojony do celu poznania Boga i duszy, Rozum Augustiański odnotowuje: „ponieważ rozmawiamy ze sobą w samotności, chcę nadać tym naszym rozważaniom nazwę i tytuł *Solilokwia*. Jest to wprawdzie nazwa nowa, może nawet niezręczna, ale dość dobrze myśl moją wyraża”¹. W dialogu słowami Rozumu podważona zostaje wartość poznawcza publicznych sporów, a owa krytyka wypływa z przekonania, że w kilkuosobowej debacie wspólne dochodzenie do prawdy przestaje być celem nadrzędnym i zostaje zastąpione pragnieniem pokonania pozostałych uczestników dzięki sprawności retorycznej². W takich okolicznościach „beżładne krzyki uporu zagłuszają rozumowanie, które miało już doprowadzić do wyjaśnienia prawdy”³, rozmówcy wstrzymują się zaś od wysłowienia autentycznych wątpliwości („trudno znaleźć człowieka, który nie wstydzi się ulec w dyskusji”⁴). Aby uniknąć podobnych komplikacji na drodze prowadzącej do rozpoznania prawdy o sobie i Bogu⁵, Augustyn projektuje scenę rozmowy z głosem Rozumu w prywatnej przestrzeni myślowej, bez udziału świadków⁶. Po latach tak wyjaśnia genezę

¹ Augustyn, *Solilokwia*, ks. II, VII, 14, tłum. A. Świderkówna, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1953, s. 51.

² Cf. M. P. Foley, *A Spectacle to the World: The Theatrical Meaning of St. Augustine's Soliloquies*, „Journal of Early Christian Studies” 2014, Vol. 22, No. 2, s. 250. Taka forma dyskusji byłaby więc przeciwieństwem lub zdegenerowaną wersją dialogu sokratycznego (platońskiego), który zakłada współudział – nie współzawodnictwo – rozmówców w poszukiwaniu prawdy. Tak przedstawia ową różnicę Sokrates: „Gdyby pytający był kimś spośród mędrców, którzy lubią dyskusje i spory, to bym dodał: ja powiedziałem swoje, a jeżeli nie mam słuszności, to twoja rzecz zabrać głos i zbijać. Ale jeżeliby się chciało rozmawiać po przyjacielsku, tak jak ja z tobą teraz, to by trzeba jakoś łagodniej opowiadać; raczej tak, jak w zwyczajnej rozmowie. A charakter zwyczajnej rozmowy może na tym polegać, żeby nie tylko dawać odpowiedzi prawdziwe, ale opierać się na tym, co zgodzi się przyjąć, jako rzecz uznaną, uczestnik rozmowy” (Platon, *Menon*, 75 C–D, w: idem, *Dialogi*, t. 1, tłum. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Kęty 2005, s. 466). Należy mieć jednak na uwadze, że modelowe dochodzenie do prawdy w optyce Augustiańskiej różni się od dialogu sokratycznego. Prawda nie jest bowiem wypracowywana w ramach zestawiania stanowisk poszczególnych rozmówców, lecz odkrywana introspekcyjnie jako niezmienna i odniesiona do Boga.

³ Augustyn, *Solilokwia*, s. 51.

⁴ Ibidem.

⁵ Jak odnotowuje Gerard O’Daly, są to główne cele poznawcze Augustyna, których nie trzeba wcale uznawać za rozłączne, jako że introspekcyjne poznanie własnej duszy jest pośrednio poznaniem Boga, zgodnie z biblijną koncepcją człowieka jako obrazu i podobieństwa. Vide G. O’Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley–Los Angeles 1987.

⁶ Ta osobliwa konstrukcja tematyzowana jest w ramach samego dialogu. Kiedy Augustyn stwierdza, że wstydzi się nazbyt pochopnego udzielenia złej odpowiedzi na jedną z kwestii, Rozum wyjaśnia: „Śmieszne, że się wstydzisz, bo przecież wybrałiśmy ten rodzaj rozmowy właśnie dlatego, żebyś nie miał takich obaw. [...] Sądzę więc, że najmądrzej jest szukać prawdy przy pomocy Bożej

nazwy: „[...] napisałem także dwa traktaty moich własnych przemyśleń, zgodnie ze swoimi upodobaniami poszukując prawdy odnośnie do tych zagadnień, które przede wszystkim pragnąłem poznać, stawiając sobie pytania i sam na nie odpowiadając jakby nas dwóch było, choć byłem sam; dlatego dzieło to nazwałem *Solilokwiami* [...]”⁷.

Charakterystyki solilokwium na gruncie (nielicznych)⁸ opracowań w polskim literaturoznawstwie odsyłają do realizacji u Augustyna – *Solilokwiów* bądź *Wyznań*⁹. Rozmowę wewnętrzną jako metodę samopoznania zalecano w szkołach hellenistycznych, a związana z nią forma literacka występowała powszechnie również w tekstach przed-Augustiańskich, na co wskazują analizy Briana Stocka, ujęcie przez Pierre’a Hadota rozmowy wewnętrznej jako ćwiczenia duchowego¹⁰ oraz komentarze Michela Foucaulta na temat etopojetycznego¹¹

tak, jak to właśnie postanowiliśmy, to znaczy w samotnej rozmowie, w której ja ciebie pytam, a ty mi odpowiadasz. Dlatego też jeśli zaplątałeś się nierozważnie w jakieś trudności, nie potrzebujesz się wcale wstydzić i możesz spokojnie cofnąć swoje twierdzenia i wydobyć się z matni – inaczej wyjść z niej nie można”. Augustyn, *Solilokwia*, s. 51–52.

⁷ Idem, *Sprostowania*, w: idem, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, tłum., wstęp i oprac. J. Sulowski, Warszawa 1979, s. 190.

⁸ Podstawowe braki odnotowuje Dorota Kulczycka: „Brakuje opracowania tego terminu w *Retoryce opisowej* Jerzego Ziomka (Wrocław 2000) i w *Sztuce retoryki. Przewodniku encyklopedycznym* Mirosława Korolki (Warszawa 1998). Również *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, autorstwa Heinricha Lausberga (tłum., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002), milczy na interesujący nas temat. Podobną sytuację obserwujemy w przypadku obszernego *Słownika rodzajów i gatunków literackich*, red. Grzegorz Gazda i Słownia Tynecka-Makowska (Kraków 2006), również jego nowego wydania w opracowaniu Grzegorza Gazdy (Warszawa 2012). Nie odnajdziemy definicji także w pomniejszych leksykonach (*Mały słownik terminów teorii tekstu czy Od teorii do literatury. Słownik literacki*)” (D. Kulczycka, „*Soliloquia*” z *dramaturgii Szekspira – w świetle teorii*, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski” 2014, nr 12, s. 73–92). Do tego inwentarza można dopisać jeszcze tom: *Od aforyzmu do zinu. Gatunki twórczości słownej*, red. G. Godlewski et al., Warszawa 2014. Należy jednak podkreślić, wbrew przytoczonemu wyliczeniu, że w pracy Lausberga solilokwium zostało uwzględnione.

⁹ Vide J. Sławiński, ‘Soliloquium’, w: *Słownik terminów literackich*, red. idem, Wrocław 1989, s. 475; ‘Solilokwium’, w: *Słownik gatunków literackich*, red. M. Bernacki, M. Pawlus, Bielsko-Biała 2004, s. 198; D. Kulczycka, *Czym jest soliloquium? W kręgu refleksji teoretycznoliterackiej*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2013, nr 4, s. 171–186.

¹⁰ P. Hadot, *Ćwiczenia duchowe*, w: idem, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992, s. 11–55. Zalecenia ćwiczeń w postaci rozmów wewnętrznych sięgają wcześniej niż czasów szkół hellenistycznych, wywodzą się bowiem z dialogów sokratejskich (platońskich), które nie są wykładem teoretycznym, lecz mają na celu „doprowadzenie rozmówcy do pewnej określonej postawy umysłowej” (ibidem, s. 32). Hadot odnotowuje, że „[...] ściśła więź między rozmową z innymi a rozmową ze sobą ma głębsze znaczenie. Ten tylko, kto zdolny jest do prawdziwego spotkania z innymi, zdolny jest do prawdziwego spotkania z sobą samym; twierdzenie odwrotne jest również prawdziwe” (ibidem, s. 30–31).

¹¹ Vide M. Foucault, *Sobapisanie*, tłum. M. P. Markowski, w: idem, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wyb. i oprac. T. Komendant, tłum. B. Banasiak et al., Warszawa 1999, s. 303–319. Jak odnotowuje Foucault, pisanie (czy raczej – przepisywanie, związane z autorską

wymiaru pisarstwa starożytnych. Zgodnie z rozpoznaniem Stocka solilokwium („dialog wewnętrzny”¹²) na początku IV w. było już ugruntowane w kontekstach filozoficznych jako funkcjonujący obok otwartego dialogu osobny gatunek wypowiedzi: wykorzystywali tę formę m.in. Seneka, Epiktet czy Marek Aureliusz¹³. Warto wspomnieć zatem, że wariant ćwiczeń duchowych w postaci rozmowy wewnętrznej Augustyn miał poznać dzięki pismom Cyserona i Plotyna¹⁴, który z kolei przekazał biskupowi Hippony inspiracje platońskie¹⁵ (przekształcone w doktrynie świętego w duchu chrześcijańskim). Według koncepcji Augustyna, wypracowywanej m.in. w czasie pisania *Solilokwiów*, możliwość komunikacji zamocowana jest w boskim porządku, „który odsłania jedną i tą samą prawdę w umyśle zarówno mówiącego, jak i słuchacza”¹⁶. Utekstowanie introspekcji w formie rozmowy podmiotu i figury jego władz poznawczych – Rozumu – pozwala mówić o *Solilokwiach* jako „udramatyzowanym procesie poznania”¹⁷, rozgrywanym w prywatnej przestrzeni myślowej. Na styku replik występują niejako kolejne kroki logicznego argumentu,

selekcją odpowiednich fragmentów) stanowi część projektu troski o siebie. Ćwiczenie to polega na gromadzeniu notatek oraz wypisów lekturowych, do których należy powracać w celu ich kontemplacji, etopojetyczny wymiar pisarstwa oznacza zaś „przekształcanie czyjejś wypowiedzi uznanej za prawdziwą w racjonalny fundament działania” (ibidem, s. 306). Foucault wspiera te rozpoznania fragmentami *Listów moralnych do Lucyliusza* Seneki: „W przypadku epistolarnej opowieści o sobie samym chodzi o zbieżność spojrzenia innego i spojrzenia skierowanego na siebie, kiedy to codzienną aktywność mierzy się wedle reguł określonej techniki życia” (ibidem, s. 319). Pisanie o sobie jest więc wariantem autoanalizy, który służy wdrożeniu podmiotu w postawę stoicką. W *Technikach siebie* filozof mówi na ten temat więcej: „W kulturze troski o siebie równie ważną rolę odgrywało pisarstwo. Jedną z jej głównych cech była związana z robieniem zapisków, które należało później ponownie przemyśleć, pisaniem naukowych rozpraw i listów do przyjaciół, prowadzeniem notatnika po to, aby przypominać sobie dzięki niemu potrzebne prawdy. Przykładem takiego samoćwiczenia są listy Seneki” (idem, *Techniki siebie*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 257).

¹² Stock stosuje zamiennie terminy *inner dialogue* i *soliloquy*. Vide B. Stock, *Augustine's Inner Dialogue: The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*, Cambridge 2010.

¹³ Vide idem, *The Integrated Self: Augustine, the Bible, and Ancient Thought*, Philadelphia 2017, s. 257.

¹⁴ Idem, *Self, Soliloquy, and Spiritual Exercises in Augustine and Some Later Authors*, „The Journal of Religion” 2011, Vol. 91, No. 1, s. 7.

¹⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński et al., Warszawa 2001, s. 242.

¹⁶ É. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, transl. L. E. M. Lynch, New York 1967, s. 74 (tłum. własne).

¹⁷ Cf. J. D. Staykova, *The Augustinian Soliloquies of an Early Modern Reader: A Stylistic Relation of Shakespeare's Hamlet?*, „Literature and Theology” 2009, Vol. 23, No. 2, s. 121. Zabieg zwielokrotnienia podmiotu inaczej realizuje Augustyn w późniejszych *Wyznaniach*, odwołując się tym razem do „ja» przeszłego”. Złożoną sytuację komunikacyjną tego tekstu analizuje Andrea Nightingale: A. Nightingale, *The “I” and “Not I” in Augustine's “Confessions”*, „Arion: A Journal of Humanities and the Classics” 2015, Vol. 23, No. 1, s. 55–78.

a forma dialogu zachowuje czytelność przejść między poszczególnymi etapami rozumowania¹⁸.

W klasycznym opracowaniu Heinricha Lausberga „solilokwium” funkcjonuje jako nazwa jednego z wariantów *sermocinatio*, czyli „zmyślenia stwierdzeń, rozmów, solilokwiów lub niewyrażonych głośno refleksji osób (historycznych albo fikcyjnych), będących przedmiotem wypowiedzi”¹⁹. Nawiasowa alternatywa stanowić może nawiązanie do fragmentu *Kształcenia mówcy*, w którym Kwintyliian odnotowuje, że niektórzy autorzy²⁰ wyróżniają dwa rodzaje fingowanych wypowiedzi – mowy postaci zmyślonych oraz mowy postaci rzeczywistych (historycznych). Dla pierwszych, w których „fikcyjne są zarówno osoby, jak i słowa”²¹, rezerwują oni termin *prosopopoiia*, dla drugich – *sermocinatio* (lub greckie *diálogoi*)²². Sam Kwintyliian uznaje oba rodzaje mów za realizujące w zasadzie tę samą figurę (*prosopopoiia*), gdyż „bez wątpienia nie można wyobrazić sobie mowy, jeśli w wyobraźni nie stwarza się osoby, która posługuje się nią”²³. Jako jedną z funkcji prozopopei wymienia wydobywanie „na jaw myśli przeciwników, jakby rozmawiających sami ze sobą”²⁴. Zastosowanie tej figury w celu ujawnienia czyjejs „niesformułowanej refleksji mentalnej”²⁵ opatruje Lausberg natomiast nazwą znaną z dialogu Augustyna. Tworzenie solilokwiów umożliwia *animi coniectura*, czyli dyspozycja przyjmująca postać „domysłu co do intencji”²⁶.

¹⁸ Podobne założenie transparentności schematu myślowego, który podjąć może dowolny czytelnik, eksponowane jest w solilokwium nowożytnym. Ma ono „potencjał logiczny, który służy samej intersubiektywności, otwiera jednostkę na innych i na pozasubstancjalną różnorodność ludzką”. J. Płuciennik, *Literatura, głupcze! Laboratoria nowoczesnej kultury literackiej*, Kraków 2009, s. 99.

¹⁹ H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 450.

²⁰ Kwintyliian może nawiązywać do *Czterech ksiąg na temat teorii wymowy dla Gajusza Herenniusza* – anonimowego traktatu pisanego w latach ok. 86–82 p.n.e, jak zaznacza Stanisław Śnieżewski. Vide M. F. Kwintyliian, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII 6–XII*, wstęp, tłum. i przyp. S. Śnieżewski, Kraków 2012, ks. IX, 2, 31–32, s. 69. Polskie tłumaczenie fragmentów wspomnianego dzieła obejmuje jedynie fragmenty, vide *Rhetorica ad Herennium*, tłum. S. Stabryła, w: *Rzymska krytyka i teoria literatury. Wybór*, oprac. S. Stabryła, tłum. M. Brożek et al., Wrocław 1983, s. 129–145.

²¹ M. F. Kwintyliian, op. cit., s. 69.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem. Kwintyliian zaznacza, że należy konstruować mowy przeciwników, respektując wymóg zachowania racjonalności. Projektowane w solilokwium wypowiedzi adwersarzy „wtedy dopiero nie utracą wiarygodności, jeśli przedstawimy ich jako mówiących i myślących w sposób całkowicie racjonalny” (ibidem, s. 69). Mimo że to mówca konstruuje w solilokwium głos cudzy, nie powinien go zniekształcać, sprowadzać do nonsensu. Podważyłby wtedy podłoże polemiki, która – choć wyraża się w różnicy dwóch głosów – ufundowana jest na intersubiektywnym porządku ideowym.

²⁵ Ibidem, s. 453.

²⁶ Ibidem, s. 93.

W architektonice *Retoryki literackiej* solilokwium sytuuje się w obrębie figur myśli i jako „fenomen konceptualny”²⁷ nie jest ściśle związane z konkretną realizacją słowną, obejmuje więc także konstrukcje o formie innej niż rozpisana na dwa głosy rozmowa wewnętrzna, np. mowę wprowadzoną przez *verbum dicendi*²⁸. Solilokwium nie realizuje się zatem bezwyjątkowo w formie naprzemiennych replik, lecz raczej – w mowie, którą podmiot adresuje do samego siebie²⁹.

2.

Włączanie solilokwiiów w dialogi³⁰ pozwala Senece zaprezentować naukę stoicką w formie złożonego projektu pedagogicznego, który wyróżnia przekonanie o samowystarczalności podmiotu w opanowywaniu afektów i dążeniu do ideału osobowego dzięki ich racjonalnej kontroli. Pisze Seneka w dialogu *O gniewie*:

Co jest piękniejsze niż zwyczaj przetrząsania i dokładnego badania całego dnia? Jaki sen smaczny następuje po takim zbadaniu siebie! Jaki spokojny, jaki głęboki, jaki niezakłócony, gdy dusza jako stróż siebie samej i tajny sędzia człowieka po wnikliwym rozpoznaniu swego postępowania albo pochwali swe obyczaje, albo je zgani. Ja również praktykuję ten zwyczaj i dzień w dzień zdaję rachunek przed sobą³¹.

Skrupulatną rekonstrukcję przebiegu dnia („przechodzę w pamięci dzień od świtu do zmierzchu, uważnie badam i wszechstronnie roztrząsam wszystkie słowa i czyny”³²) dopełnia ocena postępowania. Istotą przeglądu przeszłych zachowań nie jest jednak potępienie błędu³³, ale sam moment wyboru tych zdarzeń, w których przejawia się brak opanowania, niedostrojenie woli do okoliczności niezależnych od podmiotu. Personalny wymiar etyki stoickiej dotyczy właśnie subiektywnego konstruowania miary, polega na „ciągłym procesie

²⁷ Ibidem, s. 417.

²⁸ Taka konstrukcja występuje w *Rhetorica ad Herennium*. Vide *Ad C. Herennium libri IV de ratione dicendi*, transl. H. Caplan, London 1954, ks. IV, XLIII, 55, s. 367. Lausberg uwzględnia to wystąpienie w korpusie przykładów.

²⁹ Cf. D. Kulczycka, *Czym jest soliloquium?...*, s. 184.

³⁰ To m.in. dialogi *O życiu szczęśliwym*, *O gniewie*, *O pokoju ducha*. W ramach dyskusji tematyzowane są także korzyści wynikające z prowadzenia medytacji w samotności.

³¹ Seneka, *O gniewie*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, wyd. 2 popr., Warszawa 1965, s. 413.

³² Ibidem.

³³ Foucault zaznacza, że zwrot podmiotu do samego siebie „przyjmuje nie tyle kształt relacji sądowej, gdzie oskarżony stoi naprzeciw sędziemu; przybiera raczej postać inspekcji, gdzie kontroler ocenia pracę i wykonane zadanie [...]. Tym bardziej, że tak wykonywany obrachunek nie odnosi się, a byłoby tak w razie imitowania procedury sądowej, do pogwałceń prawa; nie prowadzi do wyroku skazującego i wymierzenia sobie kary”. M. Foucault, *Kultura siebie*, w: idem, *Historia seksualności*, t. 3: *Troska o siebie*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2020, s. 48–49.

samookreślenia, [...] identyfikacji ze światem wewnętrznym, który »jest w naszej mocy«³⁴. Warto zapytać zatem, jaka instancja dokonuje wyboru „słów i czynów”, skoro wyznacza on dystans dzielący działającego Senekę od stoickiego wzorca osobowego³⁵. Uzyskuje ona niezależny głos w solilokwium, w którym występuje z retrospektywnym pouczeniem:

Niczego przed sobą nie zatajam, niczego nie pomijam. Dlaczego miałbym się obawiać któregoś z swych błędów, skoro mogę sobie powiedzieć: „Strzeż się abyś już więcej tego nie czynił! Tym razem jeszcze tobie przebaczam. W tej dyskusji zbyt ostro głos zabierałeś. Pamiętaj, abyś na przyszłość nie wdawał się w spory z niebiegłymi w przedmiocie!”³⁶.

Zgodnie z programem etycznym stoików „droga wskazywana przez »prawy rozum« jest ścieżką, po której powinna podążać wola [...]»³⁷. Przytoczone solilokwium nie projektuje sytuacji czujnego śledzenia afektów³⁸, nie daje wglądu w kształtujący się dopiero konflikt dążeń, lecz podkreśla znaną już hierarchię dwóch instancji: podążającej za pragnieniem oraz kontrolującej, wyznaczającej właściwe postępowanie zgodnie z miarą dyktowaną przez rozum. Retrospektywne pouczenie realizuje model „samozwrotnej podmiotowości”³⁹.

³⁴ Ch. H. Kahn, *Discovering the Will: From Aristotle to Augustine*, w: *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, ed. J. M. Dillon, A. A. Long, Berkeley–Los Angeles 1988, s. 253 (tłum. własne). Martha Nussbaum zwraca również uwagę na uwikłanie stoickiej koncepcji panowania nad sobą w kwestię aktywności politycznej – vide M. C. Nussbaum, *Anger in Public Life*, w: eadem, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994, s. 402–438.

³⁵ O różnych ujęciach dwoistości podmiotu (wyrażającej się w ogólnej opozycji: „ja” aktualne – „ja” idealne) w ramach edukacji stoickiej Seneki – vide S. Bartsch, *Senecaan Selves*, w: *The Cambridge Companion to Seneca*, ed. S. Bartsch, A. Schiesaro, Cambridge 2015, s. 187–198.

³⁶ Seneka, *O gniewie*, s. 413.

³⁷ M. Budzowska, *Techniki siebie według Seneki*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 2012, nr 22/2, s. 25.

³⁸ Cf. ibidem, s. 27.

³⁹ W *Kulturze siebie* Foucault przywołuje formuły *conversio ad se* oraz *epistrophē eis heauton*, oznaczające relację poznawczą, którą podmiot nawiązuje z samym sobą. Charakteryzuje ją jako pozwalającą „cieszyć się sobą jako jedyną rzeczą, którą człowiek ma zarazem w posiadaniu i na względzie. A kiedy zwrot ku sobie stanie się odwrotem od zewnętrznych zajęć, od ambiciozalnych zabiegów, od lęku o przyszłość, można będzie powrócić do własnej przeszłości, przeprowadzić jej rekolacje, rozpamiętywać ją do woli i wejść z nią w związek, którym nic nie będzie w stanie zagrozić [...]” (M. Foucault, *Kultura siebie*, s. 52). Implikowane w tym fragmencie odniesienie do własnej przeszłości przywodzi na myśl model autobiografii z *Wyznań*. Warto zatem podkreślić, że Foucaultowski analizy kwestii podmiotu w pismach Seneki nie są akceptowane przez wszystkich badaczy. *Votum separatum* zgłosił Brad Inwood, który zarzuca francuskiemu myślicielowi niesłuszne upatrywanie w Senecie nowatora, wprowadzającego w tekstach oryginalny model podmiotowości. Jak wskazuje Inwood, taka praktyka analityczna jest w gruncie rzeczy rzutowaniem koncepcji z *Wyznań* na teksty Seneki, w których elementy autobiograficzne – zdaniem badacza – służą raczej wzmocnieniu wiarygodności przykładów w oczach adepta doktryny stoickiej (konstruuje on bowiem *exempla*, odwołując się do doświadczeń osobistych) i podkreślaniu niezależności filozofa wobec utrwalonych interpretacji tej doktryny, nie stanowią zaś pełnej

W solilokwium Seneka przemawia głosem naprawczym, który zarówno wyznacza miarę przeszłych zachowań, jak i zaleca na przyszłość inne wzorce postępowania⁴⁰. Można interpretować go jako hipostazę władz racjonalnych, które w okolicznościach samotnej medytacji mogą realizować się bez zakłóceń i egzekwować adekwatne sądy, lub potencjalny głos Seneki, który przemawia w roli stoickiego mędrca⁴¹. Polaryzacja wewnątrz świadomości, ujawniająca się w dwugłosie, zyskuje wyraz również w przytoczeniu słów Kwintusa Sekstiusza – nauczyciela stoickiego, od którego Seneka przejął metodę autorefleksji⁴²: „Jeśli zaś chodzi o duszę, to trzeba ją przyzwyczać do codziennego rachunku sumienia. Czynił tak Sekstiusz, który po skończonym dniu, kiedy się już udawał na spoczynek, zapytywał swoją duszę: »Jaką chorobę swoją dziś uleczyłaś? Jakiej się wadzie przeciwstawiłaś? Pod jakim względem stałaś się lepsza?«⁴³. Solilokwium Sekstiusza wyróżnia apostrofa do samego siebie, zastępowanego tutaj metonimicznie przez duszę, czyli ośrodek spełniający dyrektywy racjonalne. Warunkiem poddania się szczegółowej samoobserwacji jest samotność⁴⁴, która wyklucza czynniki rozpraszające, zawęża pole obserwacji do wewnętrznej przestrzeni myślowej jednej tylko osoby i pozwala jej zachować zupełną szczerłość⁴⁵, co tematyzuje w późniejszym dialogu Augustyn.

3.

W *Listach moralnych do Lucyliusza* Seneka wykorzystuje solilokwium jako matrycę autorskiego projektu pedagogicznego⁴⁶, realizowanego na przestrzeni ponad stu listów do adepta praktyk stoickich. W postaci tej można upatrywać

koncepcji podmiotowości (B. Inwood, *Seneca and Self-Assertion*, w: idem, *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005, s. 346). Krytyka Inwooda nie jest, jak sądzę, w pełni uzasadniona. W Senecie można bowiem upatrywać inicjatora pisarstwa introspekcyjnego, które dojrzałą realizację zyska w autobiografii Augustyna. *Listy...* byłyby zatem „poprzednikami *Wyznań*” (vide C. Edwards, *Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca's Letters*, „Greece & Rome” 1997, Vol. 44, No. 1, s. 25).

⁴⁰ Foucault porównuje ten wariant troski o siebie z kontrolą administracyjną, której celem jest „zmierzenie wykonanej pracy, aby przypomnieć o jej zasadach i ulepszyć jej realizację w przyszłości”. M. Foucault, *Kultura siebie*, s. 48.

⁴¹ Cf. M. Roller, *The Dialogue in Seneca's "Dialogues" (and Other Moral Essays)*, w: *The Cambridge Companion...*, s. 62.

⁴² B. Stock, *The Integrated Self...*, s. 262.

⁴³ Seneka, *O gniewie*, s. 412–413.

⁴⁴ Oznaczająca w tym kontekście niekoniecznie fizyczną izolację, lecz niezależnienie od bodźców zewnętrznych w czasie rozważań.

⁴⁵ Cf. M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1976, s. 184: „dialogowe podejście człowieka do siebie rozsądza zewnętrzne otoczki jego oblicza, istniejące dla innych, kształtujące ocenę człowieka z zewnątrz (jak go widzą cudze oczy) i mącające proces jego samopoznania”.

⁴⁶ M. C. Nussbaum, *Stoic Tonics: Philosophy and the Self-Government of the Soul*, w: eadem, *The Therapy...*, s. 337–338.

figuracji szerokiego grona odbiorców, których Seneka pragnie przekonać o korzyściach uprawiania filozofii⁴⁷. Takie ujęcie adresata włącza *Listy*... do kręgu literatury moralizatorsko-dydaktycznej⁴⁸, a z Seneki czyni przewodnika, który wdraża Lucyliusza w stoicki model pracy nad sobą. Seneka zaświadcza o efektywności i potrzebie stosowania tych praktyk, odwołując się do własnego doświadczenia⁴⁹:

„Nie jestem tak bezczelny, bym będąc chory sam, zabierał się do leczenia innych, lecz mówię z tobą o wspólnej nam niemocy i naradzam się co do leków tak, jakbym leżał w tym samym szpitalu. Słuchaj mnie więc, jak gdybym wiódł rozmowę z samym sobą. Oto przypuszczam cię do mych tajemnic i w twojej obecności chcę zastanawiać się nad sobą. Wołam do siebie: „Policz no swoje lata, a wstyd ci będzie, że pragniesz tego samego, czegoś pragnął będąc dzieckiem. [...] Pozwól sobie wreszcie na to przed samą śmiercią: niechaj wady twe umrą przed tobą. [...] Rozejrzyj się raczej za jakimś dobrem nieprzemijającym. Lecz nie ma innego prócz tego, co duch wynajduje sam w sobie”⁵⁰.

Apostrofy w solilokwiach, które włączone zostają do listów, zyskują podwójny walor. Ich adresat bezpośredni jest tożsamy z Seneką, który kieruje pouczenie do samego siebie, a następnie zdaje w korespondencji sprawę z przebiegu praktyk medytacyjnych. Drugi odbiorca to adept nauk stoickich. Włączając solilokwia do poszczególnych listów, Seneka przewiduje lekturę Lucyliusza, który w ramach wymiany korespondencyjnej uczy się filozofii stoickiej, m.in. poprzez przejęcie prezentowanych technik autoanalizy. Niezależny głos naprawczy, artykułujący w solilokwiach myśli Seneki, imituje rozmowę i pozwala „ukonkretnić” pouczenia, powiązać je z kontekstem praktycznym. Na założone w *Listach*... podwojenie

⁴⁷ R. Wagoner, *Seneca on Moral Theory and Moral Improvement*, „Classical Philology” 2014, Vol. 109, No. 3, s. 246. Kwestia autentycznego bądź fikcyjnego statusu tej korespondencji pozostaje nierozstrzygnięta. Zwolennicy tezy o autentyczności powołują się m.in. na odniesienia do biografii Lucyliusza (dowiadujemy się z listów, że pochodzi z Kampanii, jest młodszy od Seneki itd.). Trudno jednak uznać te informacje za argument rozstrzygający. Jak zauważa Robert Coleman, odwołania do biografii Lucyliusza są w korespondencji najczęściej pretekstem do wprowadzenia nauk moralnych, funkcjonują zatem – podobnie jak odwołania do zdarzeń z życia Seneki – jako *exempla* (vide R. Coleman, *The Artful Moralist: A Study of Seneca's Epistolary Style*, „The Classical Quarterly” 1974, Vol. 24, No. 2, s. 278–288). Argumenty na rzecz obu stanowisk w sporze o status *Listów*... przedstawia Miriam Griffin – M. Griffin, *The Fictional Character of Seneca's Correspondence with Lucilius*, w: eadem, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford 1976, s. 416–419.

⁴⁸ S. Skwarczyńska, *Wstęp do nauki o literaturze*, t. 3, Warszawa 1965, s. 92.

⁴⁹ Erik Gunderson stwierdza, że Seneka „tworzy teatr filozoficzny. [...] Na głównej scenie występuje postać o imieniu Seneka, która odgrywa rolę przewodnika filozoficznego. Tymczasem drugi Seneka, Seneka – autor [...], tworzy rozmaite solilokwia tej postaci”. E. Gunderson, *The Sublime Seneca: Ethics, Literature, Metaphysics*, Cambridge 2015, s. 37 (tłum. własne).

⁵⁰ Seneka, *List XXVII*, w: idem, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1998, s. 123.

adresata⁵¹ w solilokwiach dydaktycznych wskazuje również fragment listu dwudziestego szóstego (w szczególności zdanie ostatnie):

Ja przynajmniej traktuję siebie tak jakby zbliżała się już próba i nadchodził ów dzień, mający wydać wyrok o wszystkich latach mego bytowania. Mówię przy tym: „[...] Odrzuć ludzkie mniemania: są one zawsze niepewne i przemawiają za obu stronami. Odrzuć uprawiane przez całe życie zajęcia naukowe: śmierć ma wydać o tobie wyrok. [...]”. Tak oto rozmawiam sam ze sobą, lecz uważaj, że mówiłem to także i do ciebie⁵².

W liście ósmym Seneka rozciąga zasięg „wspólnej niemocy” na przyszłe pokolenia, poszerzając tym samym krąg odbiorców prezentowanych zaleceń stoickich („trudzę się obecnie dla potomności”⁵³):

Wołam: „Unikajcie wszystkiego, co odpowiada pospólstwu i czym obdarza was przypadek [...]”. Kiedy rozprawiam tak samo z sobą lub gdy omawiam to z potomnością, czy nie wydaje ci się, że jestem pożyteczniejszy, niż gdybym w charakterze adwokata chadzał na rozprawy sądowe, pieczętował spisane na tabliczkach testamenty lub kandydatom na urzędy używał w senacie swego głosu i ramienia? Wierz mi, ci, co na pozór nic nie robią, robią nieraz więcej od innych: zajmują się naraz sprawami ludzkimi i boskimi⁵⁴.

Co istotne, zbiór obejmuje tylko listy pisane przez Senekę. Można upatrywać w tej asymetrii wsparcia dla tezy, że Lucyliusz jest projekcją jednego z głosów wewnętrznych samego filozofa⁵⁵. Korespondencja byłaby zatem epistolarną narracją o sobie samym, w której postać Seneki oraz figura Lucyliusza „reprezentują »siebie« i »innego« wewnątrz umysłu rzeczywistego Seneki”⁵⁶. Seneka antycypuje zastrzeżenia Lucyliusza i włącza jego repliki do swoich wypowiedzi:

Nadmiar książek zaś powoduje roztargnienie. Skoro tedy nie jesteś w stanie przeczytać ich tyłu, ile mógłbyś mieć, dosyć jest mieć tyle, ile przeczytasz. „Lecz – mówisz na to – pragnę zaglądać raz do tej księgi, a raz drugi do tamtej”⁵⁷.

⁵¹ Relacja między postaciami z korespondencji jest złożona i trudno mówić o jednokierunkowym oddziaływaniu Seneki – nauczyciela na Lucyliusza – ucznia. Seneka w ramach korespondencji również ćwiczy się w etyce stoickiej i wspomina, że sam uczy się dzięki wymianie myśli z Lucyliuszem. John Schafer wyróżnia następujące warianty relacji zobrazowanej w korpusie listów: „przyjaciele, nauczyciel – uczeń, mentor – adept, zwierzający się – powiernik” (J. Schafer, *Seneca's Epistulae Morales as Dramatized Education*, „Classical Philology” 2011, Vol. 106, No. 1, s. 33, tłum. własne). O wyłaniającym się z Listów... modelu pedagogicznym – vide M. Griffin, *Seneca's Pedagogic Strategy: "Letters" and "De Beneficiis"*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 2007, Vol. 50, Iss. Suppl. 94.1, s. 94–95.

⁵² Seneka, *List XXVI*, w: idem, *Listy...*, s. 121.

⁵³ Idem, *List VIII*, w: idem, *Listy...*, s. 48.

⁵⁴ Ibidem, s. 49.

⁵⁵ Brian Stock uznaje Lucyliusza za *alter ego* Seneki. B. Stock, *The Integrated Self...*, s. 211.

⁵⁶ Idem, *Augustine's Inner Dialogue...*, s. 69. Ujmując wywód filozoficzny w formę listów, Seneka kontynuuje konwencję stosowaną m.in. przez Platona, Cyncerona czy Horacego. J. Schafer, op. cit., s. 35.

⁵⁷ Seneka, *List II*, w: idem, *Listy...*, s. 33.

[...] przedłożę ci znaną u naszego Hekatona wypowiedź, iż opanowanie pożądań jest równocześnie środkiem zaradczym przeciw lękowi. „Przestaniesz bać się – wywodzi – jeśli porzucisz swe oczekiwania”. Powiesz na to: „W jakim sposobie te tak różne rzeczy chodzą w parze z sobą?”. A jednak tak jest, mój Lucyliuszu: chociaż wydają ci się różne, są związane ze sobą⁵⁸.

[...] życie należy miarkować tak, ażeby obyczaje nasze były dobre, a zarazem nie odbiegały od obyczajów ogólnie uznanych; niech wszyscy podziwiają nasze życie, lecz niech się z nim zgadzają. „Cóż tedy? Mamyż czynić to samo, co inni? Nie będzie między nami i nimi żadnej różnicy?”. Jak największa. Kto bliżej nam się przyjrzy, pojmie, że nie jesteśmy podobni do gminu⁵⁹.

Czyż jest bowiem na co się skarżyć, czy można poczytywać za nieszczęście, jeśli to, co powinno było skończyć się, już ustało? „Największym nieszczęściem jest – powiesz – maleć, podupadać i, żebym ujął to właściwie, stawać się gnuśnym. Nie od razu wszak bywamy uderzani i obaleni: osłabiamy się powoli. Każdy dzień odejmuje nam nieco siły”. Czyż jest jakieś lepsze wyjście niż dojść do kresu przez stopniowe osłabnięcie wrodzonych sił?⁶⁰

Filozof wyraża zastrzeżenia wobec własnych zaleceń lub rozważanych założeń szkoły stoickiej słowami Lucyliusza, pozostaje więc w projektowanym przez solilokwia „ruchu pomiędzy przeciwstawnymi reprezentacjami »ja«”⁶¹. Upomnienia kierowane do adepta można uznać za formy „autokorekty” Seneki, który w listach przemawia wieloma głosami.

4.

Upatrywanie w postaci Lucyliusza projekcji jednego z głosów wewnętrznych samego Seneki znajduje uzasadnienie również w poglądzie filozofa na stoicki ideał mędrca, który uosabia model jednolitej tożsamości, niepodlegającej podziałom. Jak pisał Charles Taylor, stoicki mędrzec uwalnia się „od zabiegania o doraźne korzyści oraz od cierpienia wskutek niepowodzeń; od nadziei i strachu, przyjemności i przykrości”⁶². Stoicka wizja ładu dyktowała logikę oceny poszczególnych aktów i zdarzeń, ujmowanych w relacji do kosmicznego porządku⁶³. Mędrzec zatem „odnosił się do wszystkiego, co mu się przydarzało, z jednakową radością, jako do elementów owej całości [...]”⁶⁴. Schematy ćwiczeń duchowych, wprowadzone z solilokwii Seneki, mają służyć jako praktyczne instrukcje kształtowania osobowości na wzór mędrca stoickiego, realizującego formę życia kontemplacyjnego⁶⁵.

⁵⁸ Idem, *List V*, w: idem, *Listy...*, s. 39.

⁵⁹ Ibidem, s. 41.

⁶⁰ Idem, *List XXVI*, w: idem, *Listy...*, s. 121.

⁶¹ J. Płuciennik, op. cit., s. 99.

⁶² Ch. Taylor, op. cit., s. 238.

⁶³ Vide J. Schafer, op. cit., s. 50.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Seneka w *Listach...* podkreśla wartość nastawienia kontemplacyjnego, mniej uwagi poświęca zaletom działalności publicznej. Vide M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to Early Middle Ages*, Leiden 1985, s. 40.

Medytacje stanowią jedną z technik wyrabiania w sobie uważności po to, by w przyszłości wzmacniać racjonalną kontrolę i świadomie panować nad afektami. Mędrzec stoicki to jednostka postępująca zgodnie z naturą, zachowująca umiar, niepodlegająca gwałtownym poruszeniom woli. Jak pisał William Tarn, był on modelem „beznamiętnym, bezlitosnym, doskonałym; chciał czynić dobrze, lecz bez współczucia dla innych, bowiem jego spokój musiał pozostać niezakłócony”⁶⁶. Realizacja owego ideału oznaczałaby zatem ostateczne stłumienie głosów wewnętrznych, poświadczających niestałość oraz podatność na uleganie afektom niezgodnym z racjonalną naturą człowieka⁶⁷. W jednym z listów sam Seneka odwołuje się do „wielopostaciowości”, mówiąc do Lucylusza: „Za wielką rzecz miej odgrywanie jednej roli. Atoli nikt prócz mędrca jednej roli nie odgrywa; wszyscy inni jesteśmy wielopostaciowi. [...] Nagle zmieniamy swoją rolę i przybieramy przeciwną tej, jaką porzucamy”⁶⁸. Ideałem byłoby więc osiągnięcie jednolitej tożsamości, dostrojonej do porządku świata, dzięki stałemu egzekwowaniu racjonalnej kontroli nad wrażeniami. Jak pisze Małgorzata Budzowska,

Konieczność stosowania tego typu autorefleksji wynika z faktu zanurzenia człowieka w świecie obiektów, inicjujących coraz to nowe nie tyle potrzeby, ile pragnienia. Uzależnienie od świata zewnętrznego zmusza człowieka do nieustannej pogoni za nowymi wrażeniami i emocjami [...]. Technika Senecjańska dążyłaby zatem do uwolnienia od emocji, a raczej do próby znieczulenia się na impulsy świata zewnętrznego ewokujące emocje⁶⁹.

Filozof powinien zbliżyć się do modelu mędrca poprzez ustawiczne rozpatrywanie przeszłych zachowań oraz wypracowane w ramach samoobserwacji pouczenia. W przedstawionych fragmentach pism Seneki zyskują one artykulację w formie solilokwiiów.

Bibliografia

- Ad C. Herennium libri IV de ratione dicendi*, transl. H. Caplan, London 1954.
Augustyn, *Solilokwia*, tłum. A. Świderkówna, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1953.
Augustyn, *Sprostowania*, w: idem, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, tłum., wstęp i oprac. J. Sulowski, Warszawa 1979.
Bachtin, Michaił, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1976.

⁶⁶ W. Tarn, *Cywilizacja hellenistyczna*, tłum. C. Kunderewicz, Warszawa 1957, s. 531.

⁶⁷ S. Bartsch, op. cit., s. 191.

⁶⁸ Seneka, *List CXX*, w: idem, *Listy...*, s. 641.

⁶⁹ M. Budzowska, op. cit., s. 27.

- Bartsch, Shadi, *Senecan Selves*, w: *The Cambridge Companion to Seneca*, ed. S. Bartsch, A. Schiesaro, Cambridge 2015.
- Budzowska, Małgorzata, *Techniki siebie według Seneki*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 2012, nr 22/2, s. 23–31.
- Coleman, Robert, *The Artful Moralist: A Study of Seneca’s Epistolary Style*, „The Classical Quarterly” 1974, Vol. 24, No. 2, s. 276–289.
- Colish, Marcia L., *The Stoic Tradition from Antiquity to Early Middle Ages*, Leiden 1985.
- Edwards, Catharine, *Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca’s Letters*, „Greece & Rome” 1997, Vol. 44, No. 1, s. 23–38.
- Foley, Michael P., *A Spectacle to the World: The Theatrical Meaning of Augustine’s Soliloquies*, „Journal of Early Christian Studies” 2014, Vol. 22, No. 2, s. 243–260.
- Foucault, Michel, *Kultura siebie*, w: idem, *Historia seksualności*, t. 3: *Troska o siebie*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2020.
- Foucault, Michel, *Sobąpisanie*, tłum. M. P. Markowski, w: idem, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wyb. i oprac. T. Komendant, tłum. B. Banasiak et al., Warszawa 1999.
- Foucault, Michel, *Techniki siebie*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000.
- Gilson, Étienne, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, transl. L. E. M. Lynch, New York 1967.
- Griffin, Miriam, *Seneca’s Pedagogic Strategy: “Letters” and “De Beneficiis”*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 2007, Vol. 50, Iss. Suppl. 94.1, s. 89–113.
- Griffin, Miriam, *The Fictional Character of Seneca’s Correspondence with Lucilius*, w: eadem, *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford 1976.
- Gunderson, Erik, *The Sublime Seneca: Ethics, Literature, Metaphysics*, Cambridge 2015.
- Hadot, Pierre, *Ćwiczenia duchowe*, w: idem, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992.
- Inwood, Brad, *Seneca and Self-Assertion*, w: idem, *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005.
- Kahn, Charles H., *Discovering the Will: From Aristotle to Augustine*, w: *The Question of “Eclecticism”. Studies in Later Greek Philosophy*, ed. J. M. Dillon, A. A. Long, Berkeley–Los Angeles 1988.
- Kulczycka, Dorota, „*Soliloquia*” z dramaturgii Szekspira – w świetle teorii, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski” 2014, nr 12, s. 73–92.
- Kulczycka, Dorota, *Czym jest soliloquium? W kręgu refleksji teoretycznoliterackiej*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2013, nr 4, s. 171–186.
- Kwintylian, Marek Fabiusz, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII 6–XII*, wstęp, tłum. i przyp. S. Śnieżewski, Kraków 2012.
- Lausberg, Heinrich, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Nightingale, Andrea, *The “I” and “Not I” in Augustine’s “Confessions”*, „Arion: A Journal of Humanities and the Classics” 2015, Vol. 23, No. 1, s. 55–78.

- Nussbaum, Martha C., *Anger in Public Life; Stoic Tonics: Philosophy and the Self-Government of the Soul*, w: eadem, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994.
- O'Daly, Gerard, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley–Los Angeles 1987.
- Od aforyzmu do zinu. Gatunki twórczości słownej*, red. G. Godlewski et al., Warszawa 2014.
- Platon, *Menon*, w: idem, *Dialogi*, t. 1, tłum. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Kęty 2005.
- Pluciennik, Jarosław, *Literatura, głupcze! Laboratoria nowoczesnej kultury literackiej*, Kraków 2009.
- Rhetorica ad Herennium*, tłum. S. Stabryła, w: *Rzymska krytyka i teoria literatury. Wybór*, oprac. S. Stabryła, tłum. M. Brożek et al., Wrocław 1983.
- Roller, Matthew, *The Dialogue in Seneca's "Dialogues" (and Other Moral Essays)*, w: *The Cambridge Companion to Seneca*, ed. S. Bartsch, A. Schiesaro, Cambridge 2015.
- Schafer, John, *Seneca's Epistulae Morales as Dramatized Education*, „Classical Philology” 2011, Vol. 106, No. 1, s. 32–52.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1998.
- Seneka, *O gniewie*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, wyd. 2 popr., Warszawa 1965.
- Skwarczyńska, Stefania, *Wstęp do nauki o literaturze*, t. 3, Warszawa 1965.
- Sławiński, Janusz, ‘Soliloquium’, w: *Słownik terminów literackich*, red. idem, Wrocław 1989.
- ‘Solilokwium’, w: *Słownik gatunków literackich*, red. M. Bernacki, M. Pawlus, Bielsko-Biała 2004.
- Staykova, Julia D., *The Augustinian Soliloquies of an Early Modern Reader: A Stylistic Relation of Shakespeare's Hamlet?*, „Literature and Theology” 2009, Vol. 23, No. 2, s. 121–141.
- Stock, Brian, *Augustine's Inner Dialogue: The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*, Cambridge 2010.
- Stock, Brian, *Self, Soliloquy, and Spiritual Exercises in Augustine and Some Later Authors*, „The Journal of Religion” 2011, Vol. 91, No. 1, s. 5–23.
- Stock, Brian, *The Integrated Self: Augustine, the Bible, and Ancient Thought*, Philadelphia 2017.
- Tarn, William, *Cywilizacja hellenistyczna*, tłum. C. Kunderewicz, Warszawa 1957.
- Taylor, Charles, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński et al., Warszawa 2001.
- Wagoner, Robert, *Seneca on Moral Theory and Moral Improvement*, „Classical Philology” 2014, Vol. 109, No. 3, s. 241–262.

MONIKA KOPCIK – doktorantka w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych UW (dyscyplina literaturoznawstwo), absolwentka filologii polskiej i filozofii w ramach Kolegium MISH, współredaktorka monografii *Poetyki protestu* (2021).