

PORFIRIUSZ Z TYRU
LIST DO MARCELLI

Przekład, wstęp i komentarz
PIOTR ASHWIN-SIEJKOWSKI

WYDAWNICTWO WAM
KRAKÓW 2006

WSTĘP

„Największym owocem pobożności jest czczenie boskości zgodnie z tradycją przodków, i to nie dlatego, że ona jej potrzebuje, ale dlatego, że czcigodny i błogosławiony Majestat nas do tego nakłania. Kiedy czcimy ołtarze boże, nic złego nam się nie staje, ale i kiedy je zaniedbujemy, nic nie zyskujemy”.

List do Marcelli, 18.

1. WPROWADZENIE

List do Marcelli, autorstwa Porfiriusza, jest raczej na pewno czymś więcej niż tylko prywatną korespondencją¹. Dokument ten jest etyczno-filozoficznym traktatem, przy czym pamiętać należy, że w tym okresie filozofia podejmowała wiele tematów, które wieki później będą domeną teologii, filozofii religii czy też filozofii mistyki. *List do Marcelli* jest w dużej części poświęcony nauce o wznoszeniu się do świata umysłowego, lub ujmując temat bardziej w kategoriach religijnych, jest to traktat o dążeniu do zjednoczenia z bóstwem podczas naszej obecnej egzystencji. Z treści *Listu* jednoznacznie

¹ Wśród badaczy W. Pötscher przyjmuje, że *List* był napisany dla szerszego grona czytelników niż sama Marcella, zob. tenże *Porphyrios Πρὸς Μαρκέλλαν. Griechischer Text herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt*, Leiden: Brill, 1969, s. 50. Des Places uznaje, że dokument jest zarówno listem prywatnym autora, jak i okazją do rozważań filozoficznych o życiu duchowym, zob. tenże, ‘Porphyre, *Lettre à Marcella*’, Paris: Les Belles Lettres, 1982, s. 89. K. Alt utrzymuje, że pismo jest przeznaczone dla osób takich jak Marcella, pragnących poświęcić się życiu filozoficznemu, tenże, *Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung bei Porphyrios*, w: D. Wyrwa (wyd.), *Die*

wynika, że raczej był on zamierzony jako protreptyk (zachęta) do życia filozoficznego dla nowicjusza, niż stanowił wymianę myśli z czytelnikiem zaprawionym w filozofii. Dla historii neoplatonizmu, ale nie tylko dla tej tradycji, *List do Marcelli* stanowi unikatowe źródło poznania koncepcji filozoficznej konwersji, które ma wiele znamion tego, co chrześcijaństwo określa jako „nawrócenie”. *List* jest zatem rozważaniem o sposobach zmiany myślenia, nowym stylu egzystencji, ale odnosi się również do tematyki zbawienia, a dokładniej, samozbawienia, choć pomoc Boga jest ważną częścią owego procesu. Retoryka *Listu* Porfiriusza jest bardzo bliska nastrojowi religijnej medytacji, tj. koncentruje się na duchowo-umysłowym życiu adresata i wszelkie aspekty życia odnosi do Boga. Jak trafnie zauważył A.-J. Festugiere, *List* zaleca skupienie się na życiu bliskim Boga, na dążeniu do zbliżenia się do Niego². Taka tematyka ma więc wiele wspólnego ze współczesnym Porfiriuszowi chrześcijańskim motywem „upodobnienia się do Boga”, nawiązującym do słynnego postulatów Platona (*Teajtet* 176 a-b). Zasadniczo tekst *Listu* składa się z dwóch części: pierwszej, osobistej, skierowanej do małżonki Marcelli (rozdz. 1-8), i drugiej, pełnej krótkich filozoficznych aforyzmów, z których wiele odnosi się do pitagoreizmu (9-35)³. Niestety nie zachowało się zakończenie, stąd tekst po prostu się urywa. Postępując za tym podstawowy podziałem, spróbujemy dokonać rekonstrukcji kontekstu tego dokumentu, niezwykle ważnego dla neoplatonizmu, ale i dla historii późnego antyku.

Wirklichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag, Berlin: De Gruyter, 1997, ss. 25-26 i 30-31. Najbardziej znanym głosem utrzymującym tezę o publicznym charakterze *Listu* jest opinia H. Chadwicka, tenże, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Texts and Studies, 2nd ser. V, Cambridge: Cambridge University Press, 1959, ss. 142-143. Istnieje jednakże pogląd, jak na przykład teza K. O'Brien Wicera, że dokument był przede wszystkim prywatną korespondencją, tenże *Porphiry the Philosopher to Marcella. Text and translation with Introduction and Notes*, Atlanta: Scholars Press, 1987, s. 12.

² Tak we *Wprowadzeniu*, jak i w *Liście* używam dużej litery pisząc o Absolucie Porfiriusza, podkreślając w ten sposób realność Jego istnienia oraz ogromną wartość religijno-filozoficznego związku z bóstwem w świetle nauki neoplatonika.

³ Szczegółową analizę konstrukcji traktatu i roli fragmentów pitagorejskich można znaleźć w artykule Georges Rocca-Serra, *La Lettre à Marcella de Porphyre et Les Sentences des Pythagoriciens*, w: *Le Néoplatonisme. Colloques Internationaux Du Centre National De la Recherches Scientifiques*, Royaumont 9-13 Juin 1969 (Paris, 1971), ss. 193-199 i dyskusja ss. 200-202. Por. Pötscher, *op. cit.*

2. OKOLICZNOŚCI POWSTANIA TRAKTATU

Niewiele znamy szczegółów odnoszących się do okresu skomponowania *Listu*, zaś wyznaczenie dokładnej daty jego powstania jest niemożliwe. Chronologia życia Porfiriusza została przedstawiona przy okazji wydania jego *Grotty nimf*, dokąd odsyłam czytelnika⁴. W tym miejscu należy się skupić na okresie, w którym, według znawców życia filozofa, mógł on zredagować ów traktat, określając go mianem „listu”. Sam „list” jako gatunek literacki w okresie późnego antyku posiada bogatą literaturę, której nie będę tu omawiał ani streszczał⁵. Używanie gatunku literackiego „listu” jako formy przekazania i rozpowszechnienia idei filozoficznych było już stosowane przez samego Platona. Wśród jego korespondencji przyjmuje się rozróżnienie na listy prawdziwe, pisane do poszczególnych adresatów, oraz listy będące nośnikiem głoszonych poglądów⁶. Listy filozoficzne mogły być również formą publicznej odpowiedzi na pytania, z jakimi się spotykała dana nauka filozoficzna, czy też mogły stanowić rodzaj obrony przed krytyką. Taka forma literacka dawała okazję do mniej formalnego niż systematyczny traktat, a bardziej osobistego stylu formułowania myśli, z uwzględnieniem reguł sztuki retorycznej. Te elementy odnajdziemy także w *Liście do Marcelli*. Można też przypuszczać, że ten dokument jest odpowiedzią na wcześniejszy list Marcelli do Porfiriusza, który się nie zachował.

Wśród badaczy panuje opinia⁷, że *List* został skomponowany podczas wyprawy Porfiriusza do Grecji w 303 r. n.e., której celem było przygotowanie prześladowania chrześcijan. Sam tekst w rozdziale czwartym wspomina

⁴ Porfiriusz, *Grotta nimf*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005, ss. 6-12.

⁵ Bardzo dziękuję Dr Krystynie Stebnickiej z Zakładu Historii Starożytnej Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego za odpowiedź literatury odnoszącej się do tego gatunku literackiego. Podstawowa bibliografia to: F.X. Exler, *The Form of Greek Letter. A Study in Greek Epistolography*, Washington: Catholic University of America, 1923; S.K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia: Westminster Press, 1986; M. Stirewalt, *Studies in Ancient Epistolography*, Atlanta: Scholars Press, 1993; J. Reed, *The Epistle*, w: *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 BC-400 AD*, ed. S. Porter, Leiden: Brill, 1997.

⁶ Zob. M. Maykowska, *Wstęp*, w: Platon, *Listy*, Warszawa: PWN, 1987, s. XVI.

⁷ J. Bidez, *Vie de Porphyry*, Hildesheim: Georg Olms Verlagbuchhandlung, 1964, ss. 111-116; E. Des Places, *op. cit.*, s. 89; Chadwick, *op. cit.*, ss. 142-143.

o szczególnej misji autora: *teraz kiedy sprawy Greków mnie wzywają, jak i bogowie mnie ponaglają*. Chadwick interpretuje to stwierdzenie jako zaproszenie Porfiriusza do wzięcia udziału w debacie poprzedzającej kolejną próbę obrony wartości świata pogańskiego wobec zagrożenia ze strony chrześcijan, co ostatecznie spowodowało ukazanie się edyktu Dioklecjana w 303 roku⁸. Taki pogląd znajduje oparcie w opinii Laktancjusza, który wspomina o pewnym pogańskim filozofie, a zarazem antychrześcijańskim polemiste, działającym w Nikomedii w tym czasie⁹. Jednak opinii Chadwicka i jego identyfikacji filozofa z autorem *Listu* nie podziela Barnes, raz jeszcze otwierając debatę nie tylko nad udziałem Porfiriusza w przygotowaniu edyktu, ale i identyfikacją tegoż neoplatonika jako autora traktatu *Przeciw chrześcijanom*¹⁰. Bez względu jednak na okoliczności wyjazdu autora *Listu* pewne jest, że stara się on pocieszyć żonę w jej osamotnieniu, kiedy po zaledwie dziesięciu miesiącach wspólnego życia¹¹ musiał ją opuścić. Porfiriusz jest w trakcie podróży, stąd też swoiste filozoficzne pocieszenie jest głównym motywem pisma, ale i treścią wykładu. Porfiriusz ożenił się u progu swojej starości z nieznaną nam bliżej Marcellą, wdową po przyjacielu. Jeśli przyjmujemy, że datą powstania tekstu jest rok 303, to znając datę narodzin Porfiriusza (234 r. n.e.)¹², można łatwo stwierdzić, iż pisząc *List* miał ok. 69 lat. W życiu filozofa był to szczytowy okres wypracowywania jego poglądów, stąd tak cenna jest treść traktatu. Upięknęło bowiem ponad trzydzieści lat od śmierci Plotyna i Porfiriusz miał wystarczająco dużo czasu na rozważenie filozofii mistrza i ustosunkowanie się do niej. Myśl Plotyna jest obecna na wielu stronach traktatu, ale w inny sposób niż na przykład w metafizycznym

⁸ Chadwick, *op. cit.*, ss. 142-143.

⁹ *Divinae institutiones*, 5.2.3-4.

¹⁰ Tenze, *Porphyry Against the Christians: Date and the Attribution of Fragments*, „Journal of Theological Studies”, NS (24), 1973, ss. 438-439 i *Scholarship or Propaganda? Porphyry Against the Christians and its Historical Setting*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London”, 39 (1994), ss. 58-59. Więcej w: *Wstęp do Przeciw chrześcijanom*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006.

¹¹ *List do Marcelli*, 4.

¹² We wstępie do *Ennead (O życiu Plotyna, IV)* Porfiriusz wyznaje, że miał trzydzieści lat przed końcem dziesiątego roku panowania cesarza Galliena (264 r.). R. Goulet w swoim wnikliwym studium wylicza, że Porfiriusz urodził się w 234; zob. tenże, *Le système chronologique*, w: *Porphyry: la vie de Plotin*, Paris: J. Vrin, 1982, ss. 210-211.

dziele *Sentencje*, gdzie Porfiriusz odnosi się bezpośrednio do *Ennead*, czy jak to ma miejsce w przypadku innego traktatu *O wstrzeźliwości*, poświęconego między innymi ideałowi życia etycznego. Niemniej i w tym dokumencie myśl Plotyna jest wielokrotnie punktem odniesienia dla autora.

Interesującą interpretację motywów napisania *Listu* przedstawia Helen Whittaker¹³. Jako powód skomponowania traktatu uznaje ona możliwość zainteresowania się przez Marcellę nauczaniem chrześcijaństwa. *List* byłby zatem po pierwsze próbą przekonania Marcelli do wierności tradycyjnej religii i jej ochrony przed wpływem chrześcijaństwa, którego Porfiriusz był zaciekle oskarżycielem. Stąd też traktat wiązałby się z innym słynnym dziełem, *Przeciw chrześcijanom*, tym razem jednak zamiast bezpośredniej polemiki z doktryną chrześcijańską przedstawiałby w pozytywnym świetle wiarę i religię tak cenną dla autora. Po drugie, co jest zgodne z gatunkiem traktatu, Porfiriusz napisałby swoisty protreptyk, mając na uwadze o wiele więcej kobiet niż tylko małżonkę, popadających w „sidła” wrogiej doktryny. Takie wyjaśnienie genezy *Listu* z dużym prawdopodobieństwem jest słuszne. Jednakże, jeśli filozof rzeczywiście miał na myśli zachęcenie Marcelli, a za jej przykładem o wiele więcej czytelniczek i czytelników, do wierności tradycyjnej religii, to na pewno skorzystałby z okazji, aby choćby słowem wspomnieć o zagrożeniu nauką chrześcijańską. Być może takie wspomnienie znajdowało się w podsumowaniu *Listu*, niestety ta ostatnia część się nie zachowała. W samym tekście Porfiriusz bezpośrednio nie wspomina żadnych innych swoich pism, co nie ułatwia zrozumienia okoliczności powstania tego dokumentu. Na pewno jednak pisze *List* jako rodzaj refleksji podsumowującej swoją wiedzę, wiarę i doświadczenie. Henry Chadwick dostrzega w tym tekście „duchowy testament pogaństwa”¹⁴. Stąd też traktat jest swoistym testamentem Porfiriusza. Kres jego życia jest bliski, nie wiemy, czy ponownie ujrzał Marcellę, ale z przesłania *Listu* jasno wynika, że Porfiriusz nie tęsknił za fizycznym kontaktem z żoną, skoro łączyła ich głęboka duchowa, intelektualna przyjaźń i miłość. Ta więź była mu bliższa, głębsza i cenniejsza nad inne formy współżycia małżeńskiego. Do jej kulturowania zachęcał też swoją małżonkę.

¹³ *The purpose of Porphyry's Letter to Marcella*, „Symbolae Osloenses”, 76 (2001), ss. 150-168.

¹⁴ H. Chadwick, *op. cit.*, ss. 141-144.

3. ANTROPOLOGIA

Wielce pomocne przy lekturze tekstu byłoby zarysowanie tych aspektów antropologii, które wiążą się z przesłaniem *Listu do Marcelli*. Podstawowa dla neoplatonizmu nauka o oddzieleniu lub też uwolnieniu duszy od wpływów ciała jest także centralnym tematem niniejszego traktatu. Konieczne jest więc choćby zarysowanie teorii antropologicznej, a po niej etyki i filozofii mistyki, które są wszechobecne w tle dokumentu. Choć sama teoria związku duszy z ciałem jedynie fragmentarycznie pojawia się w wielu pismach Porfiriusza, możliwe jest zrekonstruowanie jej podstawowych cech. Jednym z głównych aksjomatów jego teorii człowieka stanowi nauczanie o obecności pierwiastka „niematerialnego” (τὰ καθ’ αὐτὰ ἀσώματα) w ciele¹⁵. Ów element określony jako „dusza” (ψυχή)¹⁶ jest o wiele bardziej spokrewniony z Duszą-Hipostazą (Ψυχή), częścią świata umysłowego, niż z ludzką cielesnością. Stąd też i jej obecność w „ciele” w żaden sposób nie ogranicza jej autonomii, jak i zasadniczego dla niej związku z Ψυχή¹⁷. Kiedy dusza zstępuje ze świata umysłowego ku ziemskiemu¹⁸, wcielona nie ulega podziałowi na żadne „części”. W konkretnym ciele istnieje jako swoista „moc” (δύναμις)¹⁹, a nie substancja (οὐσία). Synonimem duszy są dwa określenia; pierwsze, wspomniane, to „moc” (δύναμις), drugie to działanie (ἐνέργεια)²⁰. Zatem życie duszy w ciele Porfiriusz rozumie dwojako: albo jako obecność określonej „władzy” (δύναμις), albo też jako jej aktywność (ἐνέργεια)²¹. Mówiąc o aktywności duszy, filozof nauczał o jej „wyższych mocach” (πρώτη δύναμις) i niższych (δευτέρα δύναμις)²², co też oznacza dwa rodzaje działań

¹⁵ Zob. *Sentencje*, 4 i 5.

¹⁶ Np. *List do Marcelli*, 5; 6.

¹⁷ Por. paralela w *Enn.*, IV.8.4 i 8.2.

¹⁸ A zstąpienie ma miejsce, zdaniem Porfiriusza, aby dusza poznała, czym jest zło, i uniknęła kolejnych zstąpień. Tak naukę filozofa przedstawia świadectwo Augustyna w *De regressu animae*, Bidez, fr II, 39* 4. Por. Stob. II.172.

¹⁹ *Sent.*, 4.

²⁰ Porfiriusz uszczegółowia rozróżnienie między nimi w kontekście psychologii; zob. Stob. I.352.11 i *Sent.*, 41, co jednak nie jest tutaj istotne.

²¹ Filozof, choć zdecydowanie odrzuca tezę Numeniosa o numerycznie dwóch duszach (Stob. I.350.25nn), opowiada się za jej dwoistością.

²² *Sent.*, 4.

duszy. Jedne są skierowane ku światu umysłowemu, drugie ku światu materialnemu. Mamy więc do czynienia z teorią dwojakich działań czy też „dwojakiego życia duszy”. Z jednej strony, jest to egzystencja w ciele i w tym ziemskim wymiarze, z drugiej strony, tej o wiele bardziej istotnej dla neoplatonika, to obecność w „tamnym świecie”, świecie umysłowym (Νοῦς), do którego dusza przynależy na podstawie swojej natury. Takie rozróżnienie przywodzi na myśl kluczową teorię człowieka znaną z *Ennead*. Plotyn wyraźnie rozróżniał „człowieka tutaj” (np. ψυχὴ ὡς εἶδος ἐν ὑλῇ ἔσται ἐν τῷ σώματι)²³ i „człowieka tam” (ὁ αὐτός)²⁴. Ten na ziemi jest tylko swoistym „cieniem” (εἶδωλον) owego prawdziwego człowieka, swojego prawzoru. Do takiego zdefiniowania człowieka nawiązuje bezpośrednio Porfiriusz w *Liście do Marcelli*²⁵. Prawdziwe „ja” (ὁ αὐτός) jest pogrążone w kontemplacji (θεωρία) świata umysłowego, jego cień egzystuje w świecie materii i zmysłowości. Taka antropologia prowadzi do neoplatońskiej etyki, która naucza, w jakim sposób umocnić i rozwinąć zdolności spoglądania w kierunku świata umysłowego już tutaj na ziemi oraz w jaki sposób zapanować nad poruszeniami duszy, jej niższej części, które odwracają naszą uwagę od kontemplacji. Taki program życia filozoficznego zaoferuje etyka. Niemniej jednak w obrębie antropologii należy wspomnieć jeszcze o dwóch innych istotnych zagadnieniach.

Kolejnym rozróżnieniem w duszy, ważnym dla zrozumienia fragmentów z *Listu do Marcelli*, jest wyodrębnienie w niej paru aspektów. Zaczniemy od Plotyna, który i w tym miejscu jest autorytetem dla Porfiriusza. Plotyn wspominał o trojakim charakterze duszy. Zawierała ona w sobie umysł (νοῦς), duszę rozumną (λογιζομένη ψυχὴ) i duszę niższą (ψυχὴ), ożywiająca ciało

²³ *Enn.*, I.1.4.

²⁴ Chodzi o zasadnicze rozróżnienie na „człowieka ziemskiego” (np. σύνθετον, τὸ κοινόν) i „człowieka prawdziwego”, istniejącego w świecie umysłowym (np. *Enn.*, VI.7.4, więcej: IV.4.2; 8.4; VI.3.7). Więcej na temat Porfiriuszowej adaptacji antropologii Plotyna w: Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, ss. 1-19. O kontekście plotyńskiego rozróżnienia pisze Gerson, *Plotinus*, London: Routledge, 1994, ss. 127-150, jak i Cornelia J. De Vogel, *Plotinus Image of Man. Its relationship to Plato as well as to Later Neoplatonism*, w: *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke Ab Amicis et Collegis Dicata*, Leuven: Brill, 1976, ss. 147-168.

²⁵ Por. *List do Marcelli*, 10.

ziemskie²⁶. Jak to wyżej zaznaczyliśmy, zgodnie z neoplatońskim paradygmatem dusza ludzka może bądź to zwrócić się ku kontemplacji świata wyższego, bądź ku rzeczywistości ziemskiej²⁷. Porfiriusz jest w tym miejscu mniej precyzyjny od mistrza, jego wyodrębnienie umysłu i duszy rozumnej sprawiło i sprawia jego czytelnikom pewne kłopoty²⁸. Niemniej w świetle *Sentencji*²⁹ autor wyodrębnia νοῦς z λογίζομένη ψυχή, co więcej, to właśnie w umyśle są zakorzenione wyższe cnoty, zaś niższe w duszy. Ten aspekt antropologii wprowadza raz jeszcze bezpośrednio etykę w obręb zainteresowania neoplatonika.

Już z tego, co do tej pory przypomnieliśmy o teorii człowieka, jasno wynika, że jej główny akcent został położony na uświadomieniu, iż dopiero zjednoczenie z pierwowzorem istoty ludzkiej, tam w świecie umysłowym, dopełnia cel ludzkiej egzystencji. Tu w tym świecie i życiu zmysłowym jesteśmy „odłączeni” od naszej prawdziwego źródła. Jednak filozof optymistycznie pojmował możliwość umysłowego życia w warunkach obecnej sytuacji ludzkiej. Życie umysłowe jest, jego zdaniem, do pogodzenia z egzystencją i troskami dnia codziennego, choć domaga się czujności czy też, używając jego kategorii myślenia: ascezy, konsekwentnego panowania nad niższymi popędami. Antropologia zatem płynnie przechodzi w teorię gatunków cnót.

4. ETYKA

Niniejszy traktat jest przede wszystkim rozprawą etyczną. W drugiej, zdecydowanie obszerniejszej swojej części (9-35) jest kolekcją aforyzmów, ukazujących kierunek rozwoju życia cnót, co pobudza do refleksji, jak i zachęca do wysiłku podjęcia drogi powrotu duszy ludzkiej do jej ojczyzny, tj. świata umysłowego. W przeciwieństwie do np. *Sentencji*, traktatu nader metafizycznego, *List do Marcelli* zawiera bardzo praktycznie nauki, które niczym – jeśli można przywołać to odniesienie – krótkie zdania zen prowokują do ich prze-

²⁶ Zob. *Locus classicus: Enn.*, VI.7.6.

²⁷ Por. *Enn.*, II.9.2 (4nn).

²⁸ Zob. A. C. Lloyd, *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, wyd. A. H. Armstrong, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, ss. 290-291.

²⁹ Zob. *Sent.*, 5, 31, 32, 44 oraz *Do Gaura*, 22

myślenia. Jednakże nie jest to usystematyzowany wykład etyki. Jako zbiór aforyzmów nawiązuje do różnych autorów oraz przywołuje ich myśl wobec różnorodnych okoliczności życia. W tym miejscu należy się czytelnikowi ogólne zarysowanie struktury etyki Porfiriusza, która w ogromnej części nawiązuje do myśli etycznej Plotyna³⁰. Takie wprowadzenie powinno się rozpocząć od najważniejszego podziału na cztery poziomy życia, w jakich człowiek albo uczestniczy, albo też może uczestniczyć, o ile zdobędzie się na praktykowanie cnót. Wielce pomocna w tej rekonstrukcji jest treść fragmentu z *Sentencji* 32, która reasumuje naukę Porfiriusza, a dla *Listu* stanowi cenne jego objaśnienie:

(...) Zatem jest oczywistym, że istnieją cztery rodzaje cnót: cnoty umysłu, będące wzorcami istniejącymi we wzajemnym powiązaniu jak i z substancją {umysłową}; cnoty duszy, która kieruje swoje spojrzenie ku umysłowi i jest nim napełniona; cnoty duszy ludzkiej, która oczyszcza sama siebie i która została oczyszczona z ciała i jego irracjonalnych namiętności, oraz cnoty duszy ludzkiej nakładające miarę na człowieka przez uporządkowanie tego, co nierozumne, i wprowadzające umiar między namiętnościami³¹.

Ten, kto posiada cnoty wyższe, posiada również z konieczności cnoty niższe, lecz nie odwrotnie. Nie jest jednak prawdą, że na mocy posiadania cnót niższych ten, kto posiada cnoty wyższe, będzie postępował według tych niższych, ale będzie je praktykował, tylko gdy zaistnieją odpowiednie okoliczności w obrębie świata, który się staje³². Różnorakie są ich cele, jak to powiedziano, i różnią się według swego gatunku.

Celem cnót obywatelskich jest przypisanie miary namiętnościom podczas działania zgodnego z naturą. Celem cnót oczyszczających jest zupełne uwolnienie duszy od namiętności, które aż do tej pory były bez kontroli. Celem cnót skierowanych ku umysłowi jest działanie, w którym nie ma nawet śladu zastanawiania się nad uwolnieniem się od namiętności. Celem cnót niekierujących już więcej działań ku umysłowi, lecz które występują w powiązaniu z bytem <*>. Oto dlaczego ten kto postępuje za

³⁰ Na temat etyki Plotyna zob. Gerson, *op. cit.*, ss. 185-202 wraz z bibliografią.

³¹ Por. *Enn.*, I.2.2 (13-18).

³² Por. *Enn.*, I.2.7 (10-15; 19-21).

cnotami praktycznymi³³, jest człowiekiem dobrym³⁴, ten kto postępuje za cnotami oczyszczającymi, jest człowiekiem duchowym lub z dobrym duchem, ten zaś, kto działa wyłącznie pod wpływem cnót polegających na zwróceniu się ku umysłowi, jest bogiem, a ten kto postępuje naśladowując cnoty wzorcze, jest ojcem bogów (tłum. P.A.-S.)^{35 36}.

Zatem pierwszy poziom, najniższy, na którym pojawiają się cnoty, to życie podporządkowane zmysłom. Taka egzystencja, najdalsza od ideału etycznego, daje możliwość rozwoju cnót społecznych lub też „politycznych”, skoro odnoszą się one do współżycia z innymi ludźmi. Niewątpliwie życzliwość w kontaktach z innymi jest tu cnotą, ale i w życiu wewnętrznym cenne byłoby praktykowanie wstrzemięźliwości w dziedzinie wszelkich pożądań i namietności. Ów podstawowy styl życia etycznego dąży do harmonii między życiem jednostki a społecznością.

Drugi poziom wywodzi swoją dynamikę z życia duszy (ψυχή), stąd też odpowiadają jej „cnoty oczyszczające”, tj. wynoszące egzystencję człowieka z przyziemności dóbr zmysłowych i uciech poządlivosti ku sferze bardziej etycznie uporządkowanej.

Na trzecim poziomie pojawiają się cnoty wynikające z duszy oświeconej pięknem świata umysłowego. Rodzą się one w ścisłym związku z kontemplacją tegoż świata, jak i dążą do poznania owej sfery rzeczywistości umysłowej.

Wreszcie na najwyższym poziomie dostępnym człowiekowi istnieją (nie stają się ani nie pojawiają się, ale istnieją wiecznie) cnoty „paradygmatyczne”, „wzorcze” dla cnót rozwijanych w duszy człowieka, a przynależące do Umysłu-Hipostazy. Zbliżenie się do ich ideału to źródło szczęśliwego, wiecznego życia³⁷.

³³ Tj. cnotami „obywatelskimi”.

³⁴ Termin stoicki, określający moralną prawość.

³⁵ Tu terminologia Porfiriusza podobna jest do tej z *Wyroczni chaldejskich*, zob. R. Majercik, *The Chaldean Oracles. Text, Translation and Commentary*, Leiden: Brill, 1989, fr. 94: ‘...νοῦν μὲν ψυχῆ, <ψυχὴν δὲ> ἐνὶ σώματι ἀργῶ ἡμέας ἐγκατέθηκε πατῆρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.’ Por. tamże, fr: 165; 202.

³⁶ Sent., 32.75-90.

³⁷ Taki schemat nawiązuje do znanego plotyńskiego rozróżnienia na cnoty „obywatelskie” (πολιτικαί) i „oczyszczające” (καθαρτικαί). Nie jest moim zamiarem w tym miejscu porównywanie myśli etycznej Plotyna i Porfiriusza. Niemniej jednak dla obec-

List do Marcelli w wielu miejscach będzie się odnosił do takiej koncepcji życia etycznego, a retoryka tekstu będzie nakłaniała w pierwszym rzędzie Marcellę do podążania ku najwyższym cnotom. Porfiriusz zdaje się być przekonany, że już tu na ziemi możemy osiągnąć znaczne zbliżenie do wieczystej szczęśliwości, o ile tylko podejmiemy wysiłek wspinania się ku najwyższym szczytom doskonałości. Ową doskonałością jest dla Porfiriusza, podobnie jak przed nim dla Plotyna, upodobnienie się do Boga.

5. RELIGIA I MISTYKA

Trzecim ważnym odniesieniem traktatu jest rozumienie religii i mistyki przez autora *Listu*. Jedną ze znamienitych cech neoplatonizmu jako nurtu filozoficznego późnego antyku jest wzrastające zainteresowanie tematyką religijną i jej splót ze swoistą mistyką. Jak zauważył Dodds, neoplatonizm po Plotynie staje się mniej filozofią, a bardziej religią, skupioną wokół komentowania świętych tekstów pogaństwa³⁸. Jeśli ta generalna obserwacja przedstawia pewien kierunek rozwoju tej tradycji filozoficznej, to miejsce Porfiriusza jest tu szczególnie istotne. Porfiriusz, uczeń, o wiele bardziej niż Plotyn, nauczyciel, jest zainteresowany tematyką religijną, to znaczy tematyką odnoszącą się np. do zbawienia. Podobnie, bardziej od Plotyna interesuje Porfiriusza promocja swoistego modelu religijności przeciwnego chrześcijańskiej *via universalis animae liberandae*³⁹. Takie nastawienie być może wynika z faktu, że konfrontacja z chrześcijaństwem stała się za życia Porfiriusza o wiele bardziej istotna dla filozofii pogańskiej niż to miało miejsce jeszcze za życia Plotyna. Z drugiej jednak strony, Porfiriusz znacznie bardziej docenia pierwiastek filozoficzny (o czym możemy się przekonać na podstawie lektury

nego kontekstu etyki Porfiriusza pomocny jest fragment pracy Świtalskiego, *Plotyn a etyka św. Augustyna*, Warszawa 1938, ss. 12-23.

³⁸ E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, przekł. J. Partyka, Wydawnictwo HOMINI, Kraków 2004, s. 116

³⁹ Zgodnie z uwagą Augustyna z *O państwie Bożym*, X.32 Porfiriusz głosił w *De regressu animae*, że nie ma jednej uniwersalnej drogi do zbawienia duszy, sprzeciwiając się w ten sposób roszczeniu chrześcijan. Oczywiście ta uwaga winna być traktowana w kontekście współzawodnictwa pogańskiego neoplatonizmu z chrześcijaństwem (w tym czasie również opartym na tym nurcie filozoficznym) o priorytet w kulturze.

jego metafizyki z *Sentencji*) niż np. Jamblich, reprezentant następnego pokolenia neoplatoników⁴⁰. Umieszczenie zatem myśli Porfiriusza w „fazie przejściowej” między filozofią o coraz wyraźniejszym nasaczeniu pierwiastkiem religijnym a religią otwarcie zainspirowaną metafizyką pokazuje, jak płynnie jedna formacja przechodzi w inną oraz jak bardzo powinniśmy być krytyczni wobec kategorii, które stosujemy w odróżnianiu zjawisk kultury z późnego antyku. Obecny traktat ukazuje Porfiriusza bardziej w świetle jego przekonań religijnych, choć tekst w wielu miejscach jest paralełą do *Sentencji*, czyli nader filozoficznego, spekulatywnego komentarza do *Ennead*. Nie posiadając źródłowych dokumentów, nie jesteśmy w stanie ustalić, w której fazie życia Porfiriusz był bardziej filozofem niż teologiem, o ile takie rozróżnienie miało miejsce. Mimo to *List do Marcelli*, szczególnie obok fragmentów z komentarza do *Wyroczeni chaldejskich* i *O filozofii wyroczeni*, traktatu *O wstrzeźliwości*, *Listu do Anebo*, *Grotty nimf* oraz polemiki *Przeciw chrześcijanom*, dają nam możliwość wglądu w rozumienie religii, jak i całego procesu metamorfozy życia prowadzącej do zrealizowania Homerowego postulat „wzlotu do naszej ojczyzny”⁴¹, tj. mistyki.

Jaki jest zatem stosunek Porfiriusza do tradycyjnej religii? Dwuznaczny. Porfiriusz nakłania czytelnika do kontynuacji tradycyjnego kultu religijnego, pomimo swoich wątpliwości co do znaczenia różnorakich, w tym zwierzęcych, ofiar, rytuałów, modłów, jak i teurgii dla osiągnięcia celu życia religijnego, tj. wzniesienia duszy w krainę świata wiecznego⁴². Filozof jest zdania, że

⁴⁰ Zob. np. R.J. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, Leeds: Francis Cairns 1990. Proces ten jest również widoczny w świetle dokumentów zebranych przez R. Sorabjiego, *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD. A Sourcebook*, vol. I, London 2004, ss. 369-410.

⁴¹ *Iliada*, II.140. Por. *Enn.*, I.4.8 (16).

⁴² Porfiriusz neguje sens materialnych ofiar, skoro Bóg jest czystym Umysłem, stąd też i prawdziwym sposobem Jego kultu jest rozwój życia umysłowego człowieka, nie zaś mnożenie darów materialnych. Ten istotny element teologii Porfiriusza jest szerzej przez niego prezentowany we fragmentach traktatów *O powrocie duszy* (*De regressu animae*, Bidez, 27*-44*) i *O dziełach Juliana Chaldejczyka* (w: Lydus, *De mensibus*, IV.53; Marinus, *Vita Procli*, 26) nawiązujących do teologii *Wyroczeni chaldejskich*. Filozof jednoznacznie opowiada się za wzniesieniem umysłu (tj. duszy umysłowej) poprzez kontemplację, nie zaś przez rytuały, a nawet teurgie, która oczyszcza jedynie niektóre, niższe aspekty duszy. Dla filozofa zbawienie „ziemskiego” człowieka powiązane go „niższą duszą” ze światem materialnym (i przez to zmysłowym)

bogowie nie potrzebują rytuałów, a już szczególnie krwawych ofiar⁴³, a same ofiary nie mają wpływu na boskie wyroki⁴⁴. Krwawe rytuały przyciągają raczej złe demony. Jednakże Porfiriusz nie sugeruje zniesienia kultu⁴⁵, ale wypełnianie jego nakazów ze świadomością jego znaczenia dla czci bogów, wyrażania składanego im dziękczynienia oraz błagania ich o dobre rzeczy. Niemniej jednak prawdziwy kult to dążenie do czystości umysłu, to również postawa milczenia wobec bogów lub też wielbienia ich hymnami⁴⁶. Porfiriusz wyraźnie rozróżnia bezwartościowe praktyki religijne sprawowane przez różnego rodzaju „magików” i kult, w jakim uczestniczy mędrzec⁴⁷. Pierwsi, zniewoleni namiętnościami ciała, niepowstrzymujący się od pokarmów mięsnych i ofiar krwawych, przez różnorakie praktyki chcą osiągnąć tak świętość, jak i wieczne szczęście w krainie Boga. Inaczej zupełnie postępuje mędrzec, on bowiem, choć może nim być i kobieta (np. Marcella), panuje tak nad namiętnościami duszy, jak i nad pokarmami, które wywodzą się z zabijania, tj. z pożądliwości. Droga mędrca ku świętości, jego (lub jej) religia to kult Boga w czystym umyśle, gdzie wszelkie namiętności i złe pragnienia zostały uciśnione przez praktykowanie cnoty. To zwrócenie się ku życiu wewnętrznemu i sprawowanie „intelektualnej ofiary”⁴⁸. Takie bliskie Porfiriuszowi rozumienie religii znajduje wiele odniesień w *Liście do Marcelli*.

jest nader wątpliwe. Dlatego też główny wysiłek powinien skupić się na wyzwoleniu „wyższej duszy” bądź też części umysłowej człowieka z więzów tego świata. Porfiriusza interesuje przede wszystkim zbawienie pierwiastka umysłowego w człowieku tożsamego z „wyższą duszą”. Jest to możliwe przez uprawianie filozofii i wynikającej z niej etyki. Jednakże ta droga jest dostępna niewielu. Dla pozostałych szansą jest teurgia, która również pomaga oczyścić „niższą duszę” z elementu zmysłowego. Więcej zob. Piotr Ashwin-Siejkowski, *Porphyry and Theurgy. Neoplatonic Background to Religious Practice*, „The Journal of Neoplatonic Studies”, vol. IX, Spring 2004, nr. 2, ss. 219-242. Zob. także: Smith, *op. cit.*, ss. 138-139. Źródłowym tekstem jest *List do Anebo*.

⁴³ Por. *O wstrzemięźliwości*, II.24.1-5; II.33; II.37; *Filozofia wyroczeni*, w: *O państwie Bożym*, IX.23.

⁴⁴ *O wstrzemięźliwości*, II.39; 41.

⁴⁵ Tamże, II.23.1-4.

⁴⁶ Tamże, II.34.3

⁴⁷ Tamże, II.45.1-4.

⁴⁸ Tamże, II.45.1-4, szczególnie wers 4.

Drugi termin, „mistyka”, należy rozumieć jako „duchowe wstępowanie” (σύνδρομος)⁴⁹. Antropologia bądź też psychologia filozoficzna, dalej etyka oraz nie omawiana w tym miejscu metafizyka Porfiriusza – te dziedziny zbiegają się w centralnym punkcie, którym jest teoria drogi powrotu tak ku sobie (ὁ αὐτός), ku „prawdziwemu ja”, jak i ku światu umysłowemu. Można powiedzieć, że osią całego traktatu jest zintegrowanie elementu duchowego (νοῦς) w ciele z jego odwiecznym pierwowzorem. Droga prowadzi od zmiennego „ego” (ἐγώ), przez konwersję (ἐπιστροφή), ku prawdziwemu, autentycznemu „ja” istniejącemu w sferze Umysłu, odwiecznej, metafizycznej struktury-hipostazy. W tym motywie wyraźnie powraca platoński wątek „upodobnienia się do Boga” (*Teajtet* 176 a-b), który zupełnie zawładnął wyobraźnią żydów, chrześcijan i pogan późnego antyku⁵⁰. *List do Marcelli* jest niezwykle cennym źródłem poznania neoplatońskiej koncepcji pobożności, która wie dzie do „oddzielenia od ciała” i równocześnie zjednoczenia z Bogiem. Porfiriusz zaleca zatem zarówno szacunek dla tradycyjnej religii pogaństwa, jak i podkreśla rolę wiary w Boga. Tu należy się czytelnikowi szczególnie wyjaśnienie. Znamy Porfiriusza z jego zacieklego krytykowania wiary chrześcijan, którym to filozof zarzuca bezrozumną wiarę i głupotę⁵¹.

„Wiara” (πίστις), tak jak ją pojmuje Porfiriusz, nie opiera się na jakimś publicznym objawieniu dostępnym tylko niewielu „wierzącym”, ale wynika z racjonalnego zaakceptowania rzeczywistości wykraczającej poza zmysły, a wypełnionej tak różnymi duchowymi mocami, jak i królującym nad nim Jedynym Panem – Bogiem⁵². Jest to wiara, ale i religia, wyrażająca się, jak to powyżej wspomniano, w tradycyjnym kulcie. Porfiriusz zdaje się dążyć do syntezy pierwiastka religijnego z krytycznym, filozoficznym pojmowaniem świata i oczywistego w nim miejsca dla bogów, w tym dla ostatecznego Źró-

⁴⁹ Por. *Sent.*, 32.

⁵⁰ Więcej o tym można znaleźć w ogromnie interesującym studium: Norman Russel, *The Doctrine of Deification in The Greek Patristic Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

⁵¹ Między innymi taki argument możemy znaleźć w kontekście jego traktatu *Przeciw chrześcijanom*. Szczegółowo ten argument bada A. Meredith, *Porphyry and Julian against Christians*, ANRW (1980), II.23/2, ss.1120-1249, szczególnie strony 1125-1137.

⁵² Zob. bliższą, metafizyczną charakterystykę monoteistycznego Boga np. w *O wstrzeżliwości*, II.37.1.

dła całej rzeczywistości. Z tym Źródłem łączy nas, a przynajmniej powinno, nie trojake odniesienie (wiara, nadzieja i miłość), ale „wiara, prawda, miłość i nadzieja”⁵³. Komentując to ogromnie ważne dla religijności nauczanej przez Porfiriusza stwierdzenie, Rist twierdzi, że triada „wiara, prawda i miłość” wynika z inspiracji *Wyroczniami chaldejskimi*⁵⁴. Oprócz tego odniesienia należy pamiętać o definicji miłości z *Biesiady* Platona (210 a – 212 b): miłości erotycznej, pełnej dynamicznej, duchowej siły, zapładniającej i wynoszącej umysł ku światu piękna i dobra. Taka miłość towarzyszy prawdzie i nadziei, aby nią płonąć, trzeba – jak poetycko pisze Porfiriusz – *karmić duszę w tym życiu dobrą nadzieją* (ἐλπῖσιν ἀγαθαῖς)⁵⁵. Z miłością, prawdą i nadzieją wzrasta też i wiara.

Kategoria „wiary” którą znajdziemy w trakcie lektury *Listu do Marcelli*, nie pokrywa się ze znaną Pawłową semantyką z 1 Kor 13,13⁵⁶. Jest to raczej stan umysłu zupełnie podporządkowanego filozoficznemu myśleniu, a nie – co trzeba podkreślić – jakimkolwiek objawieniu. Porfiriusz znał chrześcijańskie rozumienie wiary, które było dla niego absolutnie nie do przyjęcia jako postawa bezrozumna i wyraz, jak to Whittaker trafnie formułuje, „lenistwa intelektualnego”⁵⁷. „Wiara” nie prowadzi do zjednoczenia z Bogiem, do tego celu przygotowuje nas życie umysłowe i praktykowanie cnót. „Wiara” nie rodzi się z subiektywnego „mistycznego” doświadczenia – niczym u chrześcijańskich gnostyków, ale do niego prowadzi. „Wiara”, o jakiej naucza Por-

⁵³ *List do Marcelli*, 24.

⁵⁴ Plotinus. *The Road to Reality*, Cambridge 1967, s. 239.

⁵⁵ *List do Marcelli*, 24. W terminie „dobra nadzieja”, który znajdujemy w *Liście do Marcelli* znajduje się odniesienie do treści tego określenia z *Fedona*, 67 c (1), a szczególnie z fragmentu 114 c. Cała platońska scena dobrze ilustruje troskę Porfiriusza, aby i Marcella kierowała się ową „nadzieją”:

„Odnośnie zaś do wszystkich, o których orzeka się, iż wiedli życie wyjątkowo cnotliwe, to uwalnia się ich ze świata podziemnego, skąd wychodzą jak z więzień i przenoszą się do świata czystego na powierzchni ziemi, aby tam zamieszkać. A spośród nich ci, którzy zostali wystarczająco oczyszczeni przez filozofię, będą wieść odtąd na zawsze życie bezcielesne i zamieszkają w miejscach jeszcze wspanialszych, lecz mięśca te niełatwo opisać, ani nie ma teraz czasu, by to uczynić. Tak więc Simmiasie, ze względu na choćby te rzeczy, o których mówiliśmy, powinniśmy zrobić wszystko, co w naszej mocy, by osiągnąć w życiu cnotę i mądrość, bo piękna jest nagroda, a nadzieja wielka”. Tłum. R. Legutko, Kraków: Znak, 1995.

⁵⁶ Choć np. Dodds, *op. cit.*, s. 123, przyp. 2 uważa za Harnackiem, że to właśnie Pawłowe nauczanie miało wpływ na Porfiriusza.

⁵⁷ Whittaker, *op. cit.*, s. 157.

firiusz, ani nie zaniedbuje wysiłku osiągnięcia mądrości i cnoty, ani ich nie zastępuje⁵⁸. Dalej, „wiara” nie inspiruje procesu etycznej metamorfozy, nie wynika z ἐπιστροφή, jak i nie potrzebuje wyrażenia w kulcie publicznym i liturgii (teurgii). *List do Marcelli* pozwala na dostrzeżenie wielu cech kategorii „wiary”, „religii” i „mistyki”, które nie znajdują paraleli ani w nauczaniu Plotyna, ani w późniejszej filozofii Jamblicha, jak i kolejnych pokoleń neoplatoników. Wnikliwemu czytelnikowi pozostaje bliższe poznanie tych kategorii, które współtworzą filozofię religii (teoria), jak i wyznaczają praktyczne postępowanie (etyka), gorąco zalecane Marcelli przez Porfiriusza.

Tak oto w kontekście *Listu do Marcelli* różne części filozofii Porfiriusza przenikają się wzajemnie, współtworząc nie tylko piękny literacko traktat, ale i przesłanie inspirujące do szukania harmonii między wiarą i rozumem, intencjami i czynkami, duchowym dojrzewaniem a praktykami religijnymi, a ostatecznie Porfiriusz zachęca do integracji życia poświęconego Bogu z codziennością obowiązków. Takie przesłanie tego dokumentu dostarcza natchnienia nie tylko żonom i matkom, ale każdemu, kto ma odwagę i wytrwałość wstępowania ku światu wiecznemu.

Piotr Ashwin-Siejkowski

Richmond, Londyn
sierpień 2005

⁵⁸ Echo nauczania Plotyna z *Enn.*, II.9.15.



redakcja naukowa serii
ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

AREJOS DIDYMOS
PODRĘCZNIK ETYKI

PORFIRIUSZ Z TYRU
GROTA NIMF

PORFIRIUSZ Z TYRU
PRZECIW CHRZEŚCIJANOM

PORFIRIUSZ Z TYRU
LIST DO MARCELLI

W przygotowaniu:

AUGUSTYN Z HIPONY
O ŻYCIU SZCZĘŚLIWYM

PORFIRIUSZ Z TYRU

GROTA NIMF

tekst grecki, polski

seria: *Źródła Myśli Filozoficznej*

ss. 84, 146x202 mm

cena det. 17.00 zł

Porfiriusz z Tyru, neoplatonik, wybitny intelektualista swej epoki, znany jest jako zwolennik i propagator tradycyjnej religii pogańskiej w czasach coraz wyraźniejszej dominacji chrześcijaństwa. *Grota nimf* jest komentarzem do fragmentu *Odysei* Homera. W opisie grotty Porfiriusz stara się znaleźć ukryty sens i interpretując go alegorycznie dowodzi uniwersalnego znaczenia motywu jaskini, wody czy miodu, a tym samym przekonuje, że religia pogańska jest pierwotna i prawdziwa. Oddawany do rąk Czytelników pierwszy polski przekład komentarza może być też dla nich ilustracją starożytnej metody krytyki literackiej, przykładem synkretyzmu kulturowego charakterystycznego dla późnego antyku oraz wyrazem niezwykłej umysłowości autora.

PORFIRIUSZ Z TYRU

PRZECIW CHRZEŚCIJANOM

tekst grecki, polski

seria: *Źródła Myśli Filozoficznej*

ss. 164, 146x202 mm

cena det. 24.00 zł

Traktat Porfiriusza nie zachował się w wersji oryginalnej, lecz został zrekonstruowany na podstawie dzieła Makarego Magnezjanina. Domniemany autor w czasach coraz większych wpływów chrześcijaństwa próbował ocalić pogańską religię i kulturę, opierając ją na podstawach intelektualnych. Starał się wykazać nieścisłości i sprzeczności w Ewangeliach i dowieść niedorzeczności nauki Jezusa. Z podobnymi argumentami można spotkać się i dziś, a książka prowokuje do poszukiwania odpowiedzi na podobne zarzuty.

AREJOS DIDYMOS

PODRĘCZNIK ETYKI

tekst grecki, polski

seria: *Źródła Myśli Filozoficznej*

ss. 216, 146x202 mm

cena det. 34.00 zł

Arejos Didymos szeroko znany w starożytności, później zapomniany, znów stał się przedmiotem zainteresowania współczesnych historyków filozofii po odkryciu jego tekstów w *Antologii* Jana ze Skopie (Stobajosa). *Podręcznik etyki* zawiera w skrócie najważniejsze zasady moralnego postępowania, wydobyte z pism Arystotelesa i stoików. Choć od czasu jego powstania upłynęło ponad dwa tysiące lat, wiele z myśli w nim zawartych zachowało swoją wartość i ważność. Polskie tłumaczenie greckiego tekstu Arejosa, dokonane przez Michała Wojciechowskiego ułatwi kontakt Czytelników z tym rzadko w historii filozofii wspomnianym autorem.

**Zamówienia pisemne, telefoniczne lub elektroniczne
prosimy kierować na adres:**

WYDAWNICTWO WAM
Księgarnia Wysyłkowa
ul. Kopernika 26
31-501 Kraków

tel. **012 629 32 60 - 61**, fax **012 430 32 10**

<http://WydawnictwoWam.pl>
e-mail: wysylka@wydawnictwowam.pl

**KOSZTY WYSYŁKI NA TERENIE KRAJU
POKRYWA WYDAWNICTWO WAM!**
