

SENECA MEDICUS. PRACTICI TERAPEUTICE ȘI PROTREPTIC FILOSOFIC ÎN CONSOLATIO AD HELVIAM*

Constantin-Ionuț MIHAI¹

Abstract: *In this article, I pursue two aims. First, I will discuss some therapeutic techniques and strategies Seneca made use of in his Ad Helviam, focusing on the philosopher's role qua medicus. I will explore to what extent the acquaintance with the tradition of philosophical therapy allowed Seneca to portray himself as a 'physician of the soul' with moral and intellectual authority, relating his text to other works of 'ancient psychotherapy'. The second aim is to provide a close analysis of Ad Helviam, 17, 1-18, 1, in which we find an encouragement to the study of the liberal arts and philosophy. As I intend to demonstrate, Seneca's main concern here was to show his audience the value of a life dedicated to moral improvement, in other words, to persuade his would-be readers to convert to philosophy. The content and the rhetorical structure of the text invite comparison with other philosophical writings of protreptic intent from Greco-Roman antiquity. Such an approach will allow us to readdress not only the question of the genre of Seneca's text but also that of its intended audience.*

Keywords: *Seneca, Ad Helviam, ancient consolation, philosophical therapy, protreptic, conversion to philosophy.*

Scrierile filosofice redactate de Seneca atestă o largă influență din partea literaturii medicale antice, fapt observabil și în cazul altor autori din perioada stoicismului roman. Familiaritatea autorului cu limbajul și practicile medicale recurente în epocă este atestată nu doar prin uzul unor termeni specifici științei medicale, ci și prin intenția, de multe ori manifestată explicit, de a transforma discursul filosofic într-un demers cu finalitate terapeutică. De altfel, în multe dintre scrierile sale, Seneca își asumă rolul unui „medic al sufletelor” (*medicus animorum*), urmărind să pună la îndemâna destinatarilor săi o serie de precepte ale filosofiei morale în măsură să asigure ceea ce am putea numi, cu o expresie consacrată de Seneca însuși,

*Acest articol a fost realizat în cadrul unui proiect de cercetare finanțat de Ministerul Cercetării, Inovării și Digitalizării, CNCS/CCCDI – UEFISCDI, proiect nr. PN-III-P1-1.1-PD-2019-0519, în cadrul PNCDI III.

¹ Institute of Interdisciplinary Research, „Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, Iași, Romania.

tranquillitas animi.² Demersul său se înscrie astfel în tradiția mai vastă a „terapiilor filosofice” din antichitatea greco-romană, tradiție la care Seneca se raportează de multe ori în chip nemijlocit, împrumutând diferite *topos*-uri și strategii retorice.³

Deși joacă un rol cât se poate de important la nivelul tehnicii argumentative desfășurate de Seneca, imaginile și conceptele medicale prezente în scrierile sale filosofice nu au fost încă studiate îndeajuns. Lecturi noi, din perspective multiple, sunt încă necesare pentru a înțelege mai bine semnificațiile și funcțiile retorice ale acestui imaginar medical, la care Seneca recurge frecvent în scrierile sale. Studiul de față își propune să aducă o contribuție în acest sens, analizând câteva secvențe ale imaginarului medical prezent în *Consolatio ad Helviam*. Una dintre mizele analizei va fi aceea de a pune în lumină o serie de concepte și tehnici retorice prezente în argumentația lui Seneca prin care discursul său dobândește valențele unui demers terapeutic. Așa cum vom vedea, Seneca recurge la un vast repertoriu de *argumenta consolatoria*, împrumutate din *vulgata* diferitelor școli filosofice și construite, cel mai frecvent, pe baza unor analogii cu știința medicală a vremii. Alături de discutarea acestor aspecte, studiul de față își propune totodată să releve dimensiunea exortativă care caracterizează și individualizează, în bună măsură, discursul consolator din *Ad Helviam*. O serie de secvențe din partea de final a textului, în care autorul formulează un îndemn la studiul artelor liberale (*liberalia studia*) și un elogiu al acestora, apropie textul în cauză de tradiția protrepticului filosofic. Deși nu a fost citit din această perspectivă, textul avut în vedere poate fi interpretat în termenii unui protreptic filosofic, autorul lui manifestând o bună familiaritate cu scrierile aparținând acestui gen literar.⁴ Cum bine se știe, Seneca

² Seneca, *De tranquillitate animi*, 2, 3-4.

³ Vezi în acest sens Paul Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung*, I: *Die Therapie des Zorns*, Teubner, Leipzig – Berlin, 1914; Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, De Gruyter, Berlin, 1969; Christopher Gill, „Ancient Psychotherapy”, *Journal of the History of Ideas*, 46:3, 1985, pp. 307–325; David H. Kaufman, „Seneca on the Analysis and Therapy of Occurrent Emotions”, în Julia Wildberger & Marcia L. Colish (eds.), *Seneca Philosophus*, De Gruyter, Berlin, 2014, pp. 111-134.

⁴ Pentru o bună introducere în tematica și istoricul scriilor protreptice, vezi studiile semnate de Sophie Van der Meeren, „Le protreptique en philosophie: essai de définition d’un genre”, *Revue des études grecques*, 115, 2002, pp. 591-621; S. R. Slings,

însuși este autorul unui protreptic, intitulat sugestiv *Exhortationes*, la care vom reveni pe parcursul analizei noastre.

Consolatio ad Helviam a fost redactată de Seneca în perioada în care se afla în exil (*relegatio*) în insula Corsica, cel mai probabil în anul 41 p. Chr. Intenția autorului, așa cum singur mărturisește, este aceea de a înlătura tristețea mamei sale, Helvia, cauzată de faptul că fiul ei se află în exil. Textul este calificat încă din primele rânduri drept o *consolatio*, pe care Seneca urmărește să o pună în relație cu tradiția literară și filosofică de până la el. Acest fapt îi permite să sublinieze nota de originalitate (*res nova* – 1, 2) pe care demersul său o comportă, dat fiind faptul că în tradiția scrierilor de consolare redactate până atunci nu putuse afla exemplul cuiva „care să-i fi consolat pe ai săi, fiind el însuși pricina plânsului” (*ibidem*).⁵ Așa cum vom vedea, Seneca refuză categoric ipostaza unui *consolandus* – a celui care ar avea nevoie de o consolare – asumându-și în schimb rolul unui *consolator* (1, 4).⁶

„Protreptic in Ancient Theories of Philosophical Literature”, în J. G. J. Abbens, S. R. Slings & I. Sluiter (eds.), *Greek Literary Theory after Aristotle*, VU University Press, Amsterdam, 1995, pp. 173-192; Mark, D. Jordan, „Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres”, *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric*, 4, 1986, pp. 309-333; Olga Alieva, Annemaré Kotzé, Sophie Van der Meeren (eds.), *When Wisdom Calls: Philosophical Protreptic in Antiquity*, Brepols, Turnhout, 2018.

⁵ Pentru pasajele din *Ad Helviam* redactate în traducere am urmat ediția realizată de Ioana Costa: Seneca, *Dialoguri*, vol. II, Polirom, Iași, 2004.

⁶ Marcus Wilson, „Seneca the Consoler? A New Reading of his Consolatory Writings”, în Han Baltussen (ed.), *Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and Its Afterlife*, The Classical Press of Wales, Swansea, 2013, pp. 93-121 (p. 95), atrage atenția asupra faptului că *Ad Helviam* poate fi citită, în egală măsură, și ca o *consolatio ad se* („self-consolation”). Un demers similar întâlnim la Cicero, care redactase o *consolatio ad se* după moartea prematură a fiicei sale, Tullia, în luna februarie a anului 45 a. Chr. Ca și Seneca mai târziu, în scrierea respectivă Cicero își asumase rolul unui *consolator*: *Nihil enim de maerore minuendo scriptum ab ullo est quod ego non domi tuae legerim. Sed omnem consolationem vincit dolor. Quin etiam feci, quod profecto ante me nemo, ut ipse me per litteras consolaretur.* (*Ad Atticum*, XII, 14, 3). În *Ad Polybium*, o altă *consolatio* datând tot din perioada exilului, Seneca oferă însă o imagine cu totul diferită (un *alter Seneca*, am putea spune), înfățișându-se în ipostaza unui *consolandus* care își deplânge soarta nefericită, într-o manieră prea puțin demnă de un filosof (e.g. 13, 3: *miseria mea*; 18, 9: *sua mala*), toate acestea, firește, cu scopul de a câștiga bunăvoința autorității politice, în speranța de a fi rechemat la Roma. Pentru o discuție mai amplă privitoare la problema exilului în scrierile lui

Încă din partea de debut a textului, Seneca îi adresează mamei sale îndemnul de a se lăsa în seama tratamentului pe care pretinde că i-l poate oferi (*ita tu nunc debes fortiter praeberere te curationi*, 3, 1), făcând cunoscută, în mod explicit, intenția sa de a-și asuma statutul unui medic al sufletului. Pentru a descrie registrul stărilor afective ale Helviei, Seneca va recurge la o serie de termeni și imagini din domeniul practicii medicale (substantive precum *dolor*, *-oris*, *morbus*, *-i*, *exulceratio*, *-onis*, *remedium*, *-i*, *medicina*, *-ae* sau verbe precum *sanor*, *-are*, *medeor*, *-eri*, *curo*, *-are* etc.), care descriu și totodată justifică demersul terapeutic.

Una dintre mizele principale asumate de Seneca va fi aceea de a proba faptul că exilul nu constituie un rău (*malum*) sau o experiență generatoare de suferință. Potrivit autorului, exilul nu este nimic altceva decât o schimbare de loc (*loci commutatio*, 6, 1), iar schimbarea locului nu poate fi ceva înspăimântător sau greu de suportat (*commutatio ipsa locorum gravis non est* – 6, 5).⁷ Alături de o serie de argumente de ordin istoric, care descriu fenomenul migrației în formele sale multiple (*ibid.*, 7, 1-10), Seneca va recurge la argumente de factură filosofică, prin care va urmări să combată opinia comună potrivit căreia experiența exilului este generatoare de suferință.⁸ Sarcina autorului va fi aceea de a înlătura o serie de opinii false, datorate mulțimii (*iudicium plurimum*, 6, 1), opinii care provoacă și amplifică neliniștea și suferința interioară. Discursul va fi îndreptat, în mod predilect, spre domeniul afectelor și al dispozițiilor sufletești, fiind destinat să acționeze în sensul unei terapii spirituale (*medicina animi*).⁹

Seneca vezi și Constantin Răchită, „Ovidius și Seneca – perspective asupra exilului în Antichitate”, în *Philologica Jassyensia*, X, 1 (19), 2014, Supliment, pp. 457-469.

⁷ Cf. *Ad Helviam* 9, 7: pentru înțelept, patria poate fi oriunde (*ut scires omnem locum sapienti viro patriam esse*).

⁸ Pentru o analiză din perspectiva discursurului consolator a textului din *Ad Helviam*, vezi și studiul recent semnat de Alex W. Muir, „«Our πολίτευμα Belongs in Heaven» (Phil 3:20). Comparing Paul’s and Seneca’s Narratives of Consolation”, *Novum Testamentum*, 64, 2022, pp. 249-266, în special pp. 253-258.

⁹ Multe dintre scrierile de consolare din literatura greco-latină comportă, în fapt, o dimensiune terapeutică. Așa cum notează Christopher Gill, „Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine”, în W. V. Harris (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*, Brill, Leiden – Boston, 2013, pp. 339-360 (p. 343), „the consolatory writings overlap in themes and approach with philosophical writings on therapy.”

Dacă privim mecanismele care susțin o astfel de terapie, observăm că una dintre principalele sarcini ale filosofului *qua* medic al sufletului era aceea de a-l convinge pe destinatarul discursului său de faptul că suferința sa este, înainte de toate, produsul unei opinii false și al unei reprezentări eronate cu privire la sine și la lumea din jur. Motivul se regăsește în multe dintre scrierile autorilor antici, fiind utilizat, cu precădere, de reprezentanții filosofiei stoice. Descriind pe larg diferitele sarcini pe care trebuie să și le asume un *consolator* (așa-numitele *officia consolantis*), Cicero atribuia această practică terapeutică lui Cleanthes, succesorul lui Zenon la conducerea școlii stoice. Potrivit acestuia, singura sarcină a unui *consolator* ar fi aceea de a dovedi și de a-l convinge pe destinatar că suferința sa este lipsită de temei, că evenimentul pe care îl consideră nefericit nu trebuie socotit astfel. În cuvintele lui Cicero – *Sunt qui unum officium consolantis putent – [docere] malum illud omnino non esse, ut Cleanthi placet.* – „Sunt unii care consideră că singura sarcină care îi revine celui ce oferă o consolare este aceea de a arăta că răul respectiv nu este deloc astfel, după cum afirmă Cleanthes.” (*Tusc. disp.* III, 76 = *SVF*, I, 576) (trad. n.).¹⁰ Cum bine se știe, stoicii considerau că singurul bine este virtutea, iar singurul rău – viciul, toate celelalte constituind vastul domeniu al lucrurilor indiferente – τὰ ἀδιάφορα – care nu pot ori nu ar trebui să influențeze în vreun fel dispozițiile sufletului.¹¹ Dar, în vreme ce înțeleptul stoic va fi în măsură să discearnă între lucrurile care contează cu adevărat – τὰ διαφέροντα – și cele care nu contează – τὰ ἀδιάφορα, cel lipsit de exercițiul filosofiei nu va fi capabil să opereze, în termeni potriviți, cu această distincție, socotind adesea ca fiind bune ori rele lucruri care, pentru el, ar trebui să rămână indiferente. Suferința lui este astfel produsul unei opinii false (κενή δόξα / *falsa opinio*), care are la bază un set de credințe convenționale, care se cuvin corectate prin preceptele filosofiei.¹²

Acest exercițiu terapeutic, care comportă și o dimensiune didactică și moralizatoare, este exploatat pe larg în *Consolatio ad Helviam*. Iată un pasaj reprezentativ:

¹⁰ Cf. *Tusc. disp.*, III, 77 (= *SVF*, I, 577).

¹¹ Vezi în acest sens Diogenes Laertios, VII, 102-104.

¹² Cf. Cicero, *Tusc. disp.*, III, 24: *Est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum...*; *ibid.* IV, 14: *Sed omnes perturbationes iudicio censent [Stoici] fieri et opinione.*

„Am hotărât să-ți înfrâng durerea, nu să îi dau târcoale. Și o voi înfrânge dacă, înainte de toate, te voi convinge că nimic din ceea ce îndur nu mă poate face să mă numesc nefericit. (...) Voi atinge mai întâi ceea ce iubirea ta dorește cel mai mult să audă: faptul că nu am suferit nici o nenorocire (*nihil mihi mali esse*). (...) În privința mea, nu-i crede pe alții: eu însumi ți-o spun, ca să nu te lași tulburată de păreri nesigure (*ne quid incertis opinionibus perturberis*), că nu sunt nefericit. Voi mai adăuga, ca să fii încă și mai împăcată, că nici nu este cu putință să devin nefericit (*ne fieri quidem me posse miserum*).” (*Ad Helviam* 4, 1-3, trad. de Ioana Costa, ed. cit., p. 197).

În pasajul citat mai sus se observă insistența autorului asupra importanței pe care o are faptul de a discerne între evenimentele ca atare și percepția pe care o avem asupra lor: ideea de bază este aceea că răul nu este, de cele mai multe ori, decât produsul unor opinii lipsite de judecată (*incertae opiniones*), care afectează registrul lăuntric prin deformarea percepției pe care o avem asupra realității. Așa cum afirmă Seneca într-o altă scriere cu rol consolator, anume *Ad Marciam*, 19, 1, „ceea ce ne chinuiește este părerea, iar răul este doar atât cât i-am îngăduit noi să fie” (*opinio est ergo quae nos cruciat, et tanti quodque malum est quanti illud taxavimus*).¹³ Locul și rolul opiniei trebuie luate de rațiune (*ratio*), singura în măsură să discearnă adevărata natură a lucrurilor. Acesta este și motivul pentru care Seneca înfierează opinia mulțimii, nu doar în *Ad Helviam*, ci și în multe alte scrieri de-ale sale.¹⁴ Pentru cel capabil de acest exercițiu filosofic, exilul și toate celelalte *incommoda vitae* nu mai pot constitui motiv de tristețe sau suferință. Este ceea ce declară însuși Seneca în consolarea adresată mamei sale: „Acum, în întâmplările numite nenorociri (*quae mala vocantur*), nu găsesc nimic atât de înspăimântător și de crud pe cât amenința părerea mulțimii.” (*opinio vulgi*, 5, 6, trad. de Ioana Costa, ed. cit., p. 199).

Alături de acest exercițiul filosofic, Seneca invocă o altă tehnică recurentă în câmpul terapiilor filosofice din antichitatea greco-romană, și anume, anticiparea, la nivel mental, a unui posibil rău viitor (*praemeditatio mali*).¹⁵

¹³ Aceeași concepție o întâlnim și la Plutarh, *De exilio*, 599c-f și 600d-e (ὄλον καὶ πᾶν τὸ λυποῦν ἐκ κενῆς δόξης ἀναπέπλαστοι).

¹⁴ E. g. *De vita beata*, 1, 3-5; 2, 1-2; *De brevitae vitae*, 18, 1.

¹⁵ O serie întregă de autori care se revendică de la școli filosofice diferite recurg la acest procedeu: pe lângă cirenaici, îl întâlnim la Diogene Cincul (vezi Diogenes Laertios, VI, 63), la Chrisip (citat de Cicero în *Tusc. disp.*, III, 55 – *hoc enim fere tum*

Potrivit acestui exercițiu, evenimentele nefericite nu sunt percepute astfel și nu îl afectează decât pe cel al cărui suflet nu a fost pregătit pentru a le înfrunța. Cicero atribuie paternitatea acestei tehnici spirituale adepților școlii filosofice din Cirene, potrivit cărora tristețea și suferința morală (gr. λύπη / lat. *aegritudo*) sunt cauzate nu atât de o întâmplare nefericită, cât de caracterul neașteptat pe care aceasta îl are de cele mai multe ori. În cuvintele lui Cicero, *Cyrenaici non omni malo aegritudinem effici censent sed insperato et necopinato malo* („Cirenaicii sunt de părere că suferința nu este produsă de orice rău, ci doar de cel negândit și neașteptat.” – trad. n.) (*Tusc. disp.*, III, 28).

Seneca recunoaște importanța acestui exercițiu în multe dintre scrierile sale, iar *Consolatio ad Helviam* oferă, de asemenea, un exemplu elocvent în acest sens. Invocând scrierile autorilor din vechime, care oferă diferite *remedia* pentru situațiile nefericite, Seneca notează: „Acei [înțelepți] mi-au poruncit să stau fără încetare de veghe, ca într-un post de pază și să țin sub observație orice încercare a sorții (*omnis impetus prospicere*), orice atac, mai înainte de a se produce. Căci întâmplarea este apăsătoare (*gravis*) pentru cei nepregătiți; o îndură însă ușor cel care a așteptat-o dintotdeauna.” (5, 3) (trad. de Ioana Costa, ed. cit., p. 198)¹⁶

Exercițiul mental al anticipării (*praemeditatio*) are rolul de a diminua gravitatea unui eveniment nefericit care ar putea surveni în viitor. Cel ce practică un astfel de exercițiu nu va resimți cu aceeași intensitate forța evenimentelor, fiind pregătit să le suporte într-o manieră demnă, rațională. El va putea socoti „răul” drept ceva care putea și chiar trebuia să se întâmple. Este ceea ce recomandă Seneca în *Ep.* 99, către Lucilius: „...te îndemn ca pe viitor să te ridici cu curaj împotriva sorții, privind toate loviturile ei nu ca și cum te-ar putea izbi, ci ca și cum neapărat te vor izbi.” (trad. de Gh. Guțu, ed. cit., p. 385)

habemus in promptu, nihil oportere inopinatum videri), la stoicul Panaetius (citat de Plutarh, în *De coh. ira*, 463d) etc. Vezi și Plutarh, *De tranquillitate animi*, 474e; Ps. Plutarh, *Consolatio ad Apollonium*, 112d.

¹⁶ Cf. *Ep.* 91: „Nenorocirile neașteptate sunt mai grele: noutatea sporește gravitatea dezastrului și orice muritor suferă și mai mult durerea de care se miră.” (trad. de Gh. Guțu, în Seneca, *Scrisori către Luciliu*, Editura Științifică, București, 1967, p. 318). Ideea se regăsește și în *De tranquillitate animi*, 11, 6; *Ep.* 63; 107 ș. a. Vezi și Cicero, *Tusc. disp.*, III, 76: *sunt qui satis putant ostendere nihil inopinati accidisse <ut Cyrenaici>*.

Eficacitatea terapeutică a discursului filosofic dezvoltat de Seneca în *Ad Helviam* este susținută și prin recursul la un alt tip de exercițiu, care vizează o reorientare a atenției dinspre lucrurile aducătoare de suferință spre cele care pot constitui o sursă de consolare sau chiar de fericire. Tehnica respectivă, care poate fi sintetizată în formula *ad alia traducere*, este considerată a fi de sorginte epicureică, dovadă în acest sens fiind cuvintele lui Cicero din *Tusc. disp.* III, 33: *Levationem autem aegritudinis in duabus rebus ponit [Epicurus], avocatione a cogitanda molestia et revocatione ad contemplantas voluptates.*¹⁷

Această practică, prin care gândurile cuiva sunt întoarse *a malis ad bona*, este, la rândul ei, destul de răspândită în scrierile de filosofie morală din antichitatea greco-romană.¹⁸ Seneca recurge la ea atunci când își îndeamnă mama să își îndrepte atenția dinspre el, ca sursă a nefericirii, spre persoanele care îi sunt în preajmă și care pot constitui pentru ea un motiv sau o sursă de fericire:

„Întoarce-te către frații mei (*respice fratres meos*). Ai în fiecare din ei prilej de bucurie (...) iar dorul de unul dintre fiii tăi va fi înlocuit de iubirea celorlalți doi” (*unius desiderium duorum pietate supplebitur*) (*Ad Helviam*, 18, 2-3, trad. de Ioana Costa, ed. cit., p. 220).¹⁹

Argumentele expuse de Seneca imprimă discursului anumite valențe terapeutice, intenția asumată fiind aceea de a-i oferi mamei sale un suport de ordin moral, un exercițiu didactic prin intermediul căruia percepția sa asupra exilului și a nefericirii să poată fi modificată. Condamnând opinia mulțimii, autorul militează pentru o re poziționare față de evenimentele exterioare și o întoarcere spre interior, spre lumea lăuntrică, în care Seneca vede

¹⁷ Cf. *Tusc. disp.*, III, 76: *sunt qui abducunt a malis ad bona, ut Epicurus*; *ibid.*, V, 74. Vezi și *De fin.* I, 57: *Est autem situm in nobis ut et adversa quasi perpetua oblivione abruamus et secunda iucunde ac suaviter meminerimus*. În scrierile lui Epicur găsim cel puțin un exemplu de punere în practică a acestui mecanism terapeutic: este vorba despre *Scrisoarea către Idomeneus* (în Diogenes Laertios, X, 22 = fr. 138 Us.): „Ți-am scris în această zi fericită, care-i și cea din urmă a vieții mele. Suferințele mele (...) sunt la paroxism și întru nimic nu-și micșorează intensitatea lor; dar tuturor acestor dureri le opun fericirea pe care o simt în suflet amintindu-mi convorbirile noastre trecute.” (trad. de C. I. Balmuș, în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Polirom, Iași, 1997, p. 318).

¹⁸ Plutarh, *De tranq. an.*, 469a-d; *De exilio*, 600d. În scrierile lui Seneca acest procedeu se regăsește în *Ad Polyb.*, 10, 3; 12, 1; *Ad Marc.*, 16, 7-9; *Ep.* 63, 4-7; 99, 3-5 etc.

¹⁹ Același îndemn este reluat și în secvența 18, 4: *ad nepotes quoque respice*.

adevăratul izvor al unei *vita beata*.²⁰ La un nivel mai profund, toate aceste exerciții sau practici terapeutice implică un demers paideic, în măsura în care vizează și o transformare lăuntrică a cititorului. Această intenție didactică și edificatoare devine tot mai vizibilă în partea de final a textului, acolo unde Seneca imprimă discursului său o evidentă notă protreptică.

Astfel, în capitolul 17 al scrierii sale, Seneca formulează un elogiu la adresa studiilor liberale (*liberalia studia*), elogiu însoțit de un îndemn explicit la cultivarea acestora. Cele două componente retorice – elogiu și îndemnul – transformă textul într-un exemplu de discurs protreptic, care poate fi comparat cu alte scrieri de această factură din antichitatea greco-romană. La o privire atentă, observăm familiaritatea autorului cu multe dintre categoriile retorice specifice acestui tip de discurs, așa cum sunt teoretizate acestea în manualele de retorică din antichitate. Recunoașterea acestei dimensiuni protreptice este importantă întrucât ne permite să regândim atât problema genului literar căruia îi aparține acest text, cât și problema destinatarilor săi. Așa cum voi încerca să argumentez în continuare, îndemnul la cultivarea studiilor liberale nu-i este adresat, în realitate, doar Helviei, ci și – sau în primul rând – unui public mai vast, pe care autorul urmărește să-l convingă de importanța asumării unui anumit demers paideic.

Îndemnul la o viață retrasă, dedicată studiului, constituie un motiv recurent în scrierile lui Seneca. Îl regăsim, spre exemplu, în *Consolatio ad Polybium*, unde preocupările intelectuale (*studia*) sunt descrise ca cele care „înălță în chip desăvârșit fericirea omului și îi restrâng ușor nefericirea” (*et optime felicitatem extollunt et facillime minuunt calamitatem*) (*ad Polybium*, 18, 1). Acesta este motivul pentru care Polybius este îndemnat să se dedice cu și mai multă râvnă acestor studii, pentru a-și face din ele o „pavăză a sufletului”, așa încât durerea (*dolor*) să nu găsească nicio cale pe unde să pătrundă (*ibid.*).²¹ Același motiv este reluat și în *De brevitae vitae*, un text cu evidentă dimensiune protreptică²², în care Seneca nu ezită să afirme faptul că doar cei care își consacră timpul filosofiei (*qui sapientiae vacant*) trăiesc cu adevărat (*soli vivunt*) (*De brev. vit.*, 14, 1). O viață închinată studiilor, consideră Seneca, ne dă posibilitatea de a ne întoarce din prezentul neînsemnat și

²⁰ Cf. *Ad Helviam*, 5, 1: *unusquisque facere se beatum potest*.

²¹ Cf. *ibid.*, 8, 2.

²² Vezi în acest sens Anne Bănățeanu, „Filozofie, echilibru și libertate”, studiu introductiv la Seneca, *Dialoguri*, vol. II, ed. cit., p. 10.

trecător către „acel trecut nemăsurat și veșnic, pe care îl avem în comun cu unii mai buni decât noi.” (*ibid.*, 14, 2) Comuniunea cu cei pe care autorul îi numește „sacerdoți ai artelor liberale” (*antistites bonarum artium*) (*ibid.*, 14, 5) constituie nu doar un mijloc de edificare lăuntrică, ci și o sursă constantă de fericire, căci „niciunul dintre aceștia nu îi va da drumul vizitatorului său să plece fără să fie mai fericit, mai împăcat cu sine decât la venire, nici unul nu-l va lăsa să se ducă de la el cu mâinile goale.” (*ibid.*, 14, 5, trad. de Vichi-Eugenia Dumitru, în Seneca, *Dialoguri*, vol. II, ed. cit., p. 160). Destinatarul scrierii, Paulinus, este îndemnat așadar ca, în locul unei vieți trăite în mijlocul mulțimii, să se retragă la lucrurile care sunt „mai pașnice, mai sigure și mai însemnate” (*Recipe te ad haec tranquilliora, tutiora, maiora!*) (*ibid.* 19, 1), cu alte cuvinte, la o viață de tihnă, dedicată studiilor „sacre și înalte” (*sacra et sublima*) (*ibid.*).

Dimensiunea protreptică a pasajele invocate mai sus este evidentă: autorul îi îndeamnă pe destinatarii scrierilor sale la alegerea unui anumit mod de viață, și tocmai acest aspect constituie una dintre trăsăturile definitorii ale unui discurs protreptic.²³ Adoptând o astfel de perspectivă interpretativă, în cele ce urmează vom citi pasajul din *Ad Helviam*, 17, 1 - 18, 1, referitor la importanța studiilor liberale, în termenii unui protreptic filosofic, raportându-l la tradiția scrierilor exortative din filosofia greco-romană.

Dincolo de protrepticele redactate de autori precum Aristip din Cirene, Antistene Cinicul, Aristotel, Teofrast, Epicur, Zenon din Citium, Chysip sau Posidonius din Apamea (din care nu avem, din păcate, decât puține fragmente), merită amintit faptul că, în literatura latină, exemplul cel mai celebru de discurs protreptic îl constituia dialogul lui Cicero intitulat *Hortensius sive de philosophia*, din care Seneca însuși citează uneori.²⁴ Dacă ținem cont de larga răspândire a acestei tradiții literare și filosofice, înțelegem mai

²³ Sophie Van der Meeren, „Le protreptique en philosophie”, art. cit., p. 597: „Tous ces texts (pour la philosophie, pour les arts et pour la religion) invitent à embrasser un mode de vie, dans son ampleur, ce qui est un signe distinctif evident du genre”. Vezi și Mark D. Jordan, „Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres”, art. cit., pp. 330-331.

²⁴ Vezi ediția critică alcătuită de Alberto Grilli, *Marco Tullio Cicerone: Ortensio*. Testo critico, introduzione, versione e commento, Pàtron Editore, Bologna, 2010, fr. 12, 22 și 77a, transmise sub formă de citate în scrierile lui Seneca. Același Alberto Grilli, într-un articol intitulat „Democrito e l’*Hortensius*”, publicat în *Studi in onore di Adelmo Barigazzi*, vol. I, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1986, p. 276, vedea în dialogul *Hortensius* „lo scritto più celebre dell’antichità romana”.

ușor familiaritatea lui Seneca – prea puțin recunoscută în literatura de specialitate din prezent – cu scrierile de această factură. De altfel, așa cum aminteam, Seneca însuși este autorul unor *Exhortationes*²⁵, păstrate, din păcate, doar fragmentar, iar alte câteva dintre scrierile sale se apropie, prin stil și conținut, de genul protrepticului filosofic. În această categorie intră, cu siguranță, dialogul *De vita beata*, dar și câteva dintre *Epistolele către Lucilius*. Toate acestea oferă deja premisele pentru interpretarea pasajului din *Ad Helviam*, 17, 1 - 18, 1, în termenii unui discurs protreptic.

Să amintim mai întâi faptul că o caracteristică a discursurilor protreptice constă în dispunerea argumentației pe două planuri relativ distincte: autorul unui protreptic urmărește, pe de o parte, critica și devalorizarea unor puncte de vedere opuse, concurente, pentru a trece ulterior la elogierea și promovarea acțiunii care face obiectul discursului său. Acest aspect a fost teoretizat și recunoscut ca atare încă din antichitate, dovadă în acest sens definiția dată protrepticului de Philon din Larissa (sec. II-I a. Chr.), într-un fragment păstrat în *Anthologia* lui Stobaios:

„[Discursul] protreptic este cel care îndeamnă la virtute; o parte a lui subliniază (ἐνδείκνυται) folosul nespus pe care îl poate aduce filosofia, în vreme ce o alta îi combate (ἀπελέγχει) pe cei care o denigrează, o nescotesc sau clevetesc împotriva ei.”²⁶

²⁵ În ciuda condiției fragmentare în care ne este disponibil astăzi, acest protreptic filosofic atestă preocuparea lui Seneca pentru justificarea și promovarea filosofiei în mediile intelectuale ale lumii romane de la mijlocul secolului I p. Chr. Pentru o discuție asupra acestei scrieri, vezi Giancarlo Mazzoli, „Sul *Protrettico* perduto di Seneca: le *Exhortationes*”, *Memorie dell’Istituto Lombardo – Accademia di Scienze e Lettere, Classe di Lettere, Scienze Morali e Storiche*, 36/1, Milano, 1977, pp. 7-47. Pentru alte corespondențe între scrierile lui Seneca și tradiția protrepticului filosofic vezi Sophie Van der Meeren, „*Recta ratio vivendi*: sur une définition sénéquienne de la philosophie, rapportée et critiquée par Lactance”, *Revue des études latines*, 83, 2005, pp. 154-178.

²⁶ Stobaios, *Anthologia*, vol. II, p. 40, 6-9 Wachsmuth & Hense, Weidmann, Berlin, 1884: Ἔστι γὰρ ὁ προτροπτικὸς ὁ παρορμῶν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν. Τοῦτου δ’ ὁ μὲν ἐνδείκνυται τὸ μεγαλωφελὲς αὐτῆς, ὁ δὲ τοὺς ἀνασκευάζοντας ἢ κατηγοροῦντας ἢ πῶς ἄλλως κακοθηζομένους εἰς τὴν φιλοσοφίαν ἀπελέγχει. Vezi discuțiile cu privire la acest aspect în Paulus Hartlich, „De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole”, *Leipziger Studien zur classischen Philologie*, 11 (1889), pp. 209-336 (p. 302); David, E. Aune, „Romans as a Logos Pro-

Critica unor școli filosofice concurente, a unor *technai* sau a unor moduri de viață diferite are rolul de a sublinia superioritatea alegerii la care îndeamnă autorul unui protreptic, prin discreditarea celorlalte opțiuni posibile. La o privire atentă, discursul din *Ad Helviam*, 17, 1-3, urmează o astfel de structură bipartită.

Pentru început, Seneca trece în revistă, cu vădită dezaprobare, câteva dintre activitățile la care oamenii recurg cel mai adesea pentru înlăturarea tristeții. Astfel, remarcă Seneca, unii aleg să-și țină sufletul mereu ocupat cu spectacole sau lupte de gladiatori, dar tristețea nu este învinsă cu totul, ci persistă chiar și în timpul acestor distracții (*spectacula*, 17, 1). Este mai bine, consideră Seneca, să-ți învingi durerea, nu doar să o înșeli, „căci durerea care e înșelată și îndepărtată cu plăceri și ocupații se înalță din nou” (*resurgit*) și, la vreme de liniște, „se repede să muște” cu și mai multă violență (17, 2). Numai durerea care a cedat în fața rațiunii poate înceta definitiv (*quisquis rationi cessit, in perpetuum componitur, ibid.*). Acesta este și motivul pentru care Seneca se delimitează de așa-numitele „remedii” pe care le recomandă și la care recurg cei mai mulți:

„Nu am însă de gând să-ți arăt acele remedii de care s-au folosit mulți (*illa ... quibus usos esse multos scio*): să te așterni la drum lung sau să te alini cu ceva plăcut, să-ți ocupi din plin timpul cu supravegherea atentă a cheltuielilor casei, cu administrarea patrimoniului – în așa fel încât să ai mereu ceva nou de făcut. Toate acestea sunt de folos pentru scurtă vreme și nu sunt leacuri pentru durere, ci piedici.” (*nec remedia doloris sed impedimenta sunt*) (*ibid.*, trad. de Ioana Costa, ed. cit., p. 219).

Preocuparea autorului de a sublinia caducitatea acestor „false remedii” este evidentă și ea poate fi interpretată ca fiind prima dintre cele două secțiuni „tradiționale” ale unui discurs protreptic. După această retorică negativă, care vizează critica și discreditarea altor practici sau mecanisme tera-

treptikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda”, în Martin Hengel & Ulrich Heckel (eds.), *Paulus und das antike Judentum*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1991, pp. 91-121 (p. 91); Sophie Van der Meeren, „Le protreptique en philosophie”, art. cit., pp. 600-602. Așa cum notează Annemaré Kotzé, *Augustine's «Confessions»: Communicative Purpose and Audience* (Supplements to „Vigiliae Christianae” 71), Brill, Leiden – Boston, 2004, p. 57, „apart from showing the audience that they are in need of help, the merits of the recommended way of life must be presented together with a refutation of the claims of rival groups that they represent the best *modus vivendi*.”

peutice concurente, Seneca va propune propriul remediu împotriva tristeții, pe care îl identifică în cultivarea studiilor liberale. Dorința de a se delimita de opiniile și practicile recurente la nivelul mulțimii este marcată la nivel sintactic prin formula emfatică *ego autem ...* (*ibid.*, 17, 2), așezată – fapt la fel de sugestiv – chiar în debutul celei de a doua secțiuni a discursului său protreptic.

În paragraful 17, 3, Seneca formulează un îndemn explicit la cultivarea studiilor liberale, înscriind de această dată discursul în cadrele unei retorici elogiative:

„Te călăuzesc (...) acolo unde trebuie să-și găsească adăpost toți cei care încearcă să fugă de soartă, și anume în învățăturile demne de oamenii liberi (*ad liberalia studia*): acelea îți vor vindeca rana, ele îți vor înlătura orice tristețe (*illa sanabunt vulnus tuum, illa omnem tristitiam tibi evellent*).” (trad. de Ioana Costa, ed. cit., p. 219).

Îndemnul formulat de Seneca vizează în definitiv însușirea preceptelor filosofiei (*praecepta sapientiae*) (*ibid.*, 17, 4), care sunt în măsură să ofere un sprijin sigur împotriva sorții (*auxilium contra fortunam*) (*ibid.*). Adresările directe din finalul acestei *exhortatio* conferă și mai multă forță persuasivă discursului:

„Întoarce-te acum la ele (*nunc ad illas revertere*): te vor apăra bine. Ele te vor consola, te vor mângâia; dacă au intrat cu bună credință în sufletul tău, nu va mai pătrunde acolo niciodată durerea, niciodată îngrijorarea, niciodată – tulburarea fără rost a unei dureri deșarte; inima nu-ți va mai fi deschisă către nici una dintre aceste neliniști.” (*ibid.*, 17, 4-5, trad. de Ioana Costa, ed. cit., p. 220)²⁷

Să notăm faptul că motivul filosofiei ca *auxilium* este frecvent în scrierile protreptice. O argumentație în multe privințe similară oferă Cicero în dialogul *Hortensius*, fr. 111 Grilli, atunci când înfățișează filosofia drept singurul sprijin pe care cineva îl poate afla împotriva necazurilor vieții (*contra miseriae huius vitae unicum auxilium*).²⁸ Dimensiunea practică a filosofiei constă însă, în opinia lui Seneca, în faptul că aceasta poate reprezenta o „artă a vieții”, o „lege a traiului drept și frumos”. Acestea sunt chiar definițiile pe

²⁷ Cf. *ibid.*, 5, 2: *ad omnis miseriae leniendas, sapientibus me uiris dedi*.

²⁸ O argumentație în multe privințe similară se regăsește și în *Protrepticului* lui Aristotel, fr. 104-110 Düring.

care Seneca le dă filosofiei în *Exhortationes*²⁹, un înțeles similar al acesteia fiind asumat și în discursul din *Ad Helviam*.

În fapt, discursul lui Seneca se sprijină pe o serie de categorii retorice specifice genului protreptic. Alături de dimensiunea encomiastică, menită să pună în lumină caracterul nobil al preocupărilor intelectuale, discursul din *Ad Helviam* insistă asupra caracterului util și chiar necesar al studiilor liberale. Nu întâmplător, Seneca relevă rolul terapeutic al acestor preocupări intelectuale, recurgând, așa cum am văzut, la termeni și imagini din sfera științei medicale (e.g. *illa sanabunt vulnus tuum*, 17, 3). Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că recursul la imaginarul medical constituia o strategie retorică prin care autorii de texte protreptice urmăreau, în definitiv, justificarea și promovarea filosofiei.³⁰ Descrierea condiției malade care-i caracterizează pe destinatarii unui protreptic este o constantă a genului, iar textul lui Seneca poate fi considerat un alt exemplu în acest sens. Abundența termenilor care descriu afecțiunile sufletești ale Helviei (e.g. *dolor*: 1, 2; 2, 1; 2, 5; 4, 1; 19, 3; *vulnus*, 16, 5; 17, 3; *exulceratio*: 1, 3 etc.) au rolul de a proba necesitatea unui demers terapeutic. În acord cu specificul unui protreptic, această *medicina animi* nu poate fi obținută, consideră Seneca, decât prin întoarcerea la preceptele filosofiei³¹, care sunt descrise în con-

²⁹ *Exhortationes*, fr. 82 Vottero: *Philosophia nihil aliud est quam recta ratio vivendi vel honeste vivendi scientia vel ars rectae vitae agenda. Non errabimus si dixerimus philosophiam esse legem bene honesteque vivendi, et qui dixerit illam regulam vitae, suum illi reddidit.* (în Lucio Anneo Seneca, *La clemenza, Apocolocyntosis, Epigrammi, Frammenti*, a cura di Luciano di Biasi, Anna Maria Ferrero, Ermanno Malaspina e Dionigi Vottero, UTET, Torino, 2009, p. 792).

³⁰ Vezi în acest sens Sophie Van der Meeren, „Le protreptique en philosophie”, art. cit., pp. 610-611 și p. 614: „Dans l’optique du modèle thérapeutique, la philosophie ne s’appréhende donc pas comme un art dont on apprend les règles, mais comme une médication que l’on subit”.

³¹ Definiția filosofiei ca *medicina animi* se regăsește formulată ca atare la Cicero, *Tusc. disp.*, III, 6: *est profecto animi medicina, philosophia*; cf. *ibid.*, IV, 84: *Demus igitur nos huic excolendos patiamurque nos sanari.* O imagine asemănătoare oferă Cicero și în *Academica posteriora*, I, 11: *Nunc vero et fortunae gravissimo percussus vulnere et administratione reipublicae liberatus, doloris medicinam a philosophia peto, et otii oblectationem hanc, honestissimam iudico.* În aceeași ordine de idei, stoicul Epictet nu va ezita să descrie școala filosofului în termenii unui „cabinet medical” – vezi *Dissertationes*, III, 23, 30: *Ἰατρειὸν ἐστὶν, ἀνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον· οὐ δεῖ ἡσθέντας ἐξελεθεῖν, ἀλλ’ ἀλγήσαντας.*

tinuare ca „pavezele cele mai sigure” (*certissima praesidia*, 18, 1) împotriva sortii, ca un port liniștit în care cei aflați în primejdii pot adăsta.³²

Elogiul închinat unei activități anume, sublinierea caracterului util, nobil sau necesar pe care respectiva activitate îl comportă, toate acestea reprezintă, în fond, câteva dintre principalele categorii retorice care definesc specificul unui protreptic, fiind teoretizate ca atare în manualele de retorică antice.³³ Recursul, din partea lui Seneca, la aceste categorii retorice probează, o dată în plus, intenția sa de a conferi textului o anumită finalitate protreptică.

Perspectiva interpretativă propusă mai sus ne permite să regândim nu doar problema genului literar căruia îi aparține acest text al lui Seneca, în care putem vedea atât o *consolatio*, cât și un protreptic³⁴, ci și pe aceea a destinatarilor săi. Critica tehnicilor și mecanismelor terapeutice aflate în uz în rândul mulțimii, precum și îndemnul explicit la însușirea preceptelor filosofiei, transformă textul într-o invitație directă la urmarea unui parcurs filosofic. Nu mai puțin important însă, discuția privitoare la diferitele *reme-*

³² *Ad Helviam*, 18, 1: *in illum portum quem tibi studia promittunt*. O formulă similară întâlnim și în *De brevitae vitae*, 18, 1, tot sub forma unui îndemn adresat destinatarului scrierii respective: *in tranquillioem portum ... recede*.

³³ Pentru categoria elogiului (ἔπαινος), recurentă în discursurile protreptice, vezi Aristotel, *Retorica*, 1358b. În *Rhetorica ad Alexandrum*, 1421b, un text apocrif, atribuit uneori lui Aristotel, se insistă asupra faptului că autorul unui protreptic va înfățișa lucrurile la care discursul său îndeamnă ca fiind drepte (δίκαια), legitime (νόμιμα), folositoare (συμφέροντα), nobile (καλά), plăcute (ἡδέα) și ușor de îndeplinit (ῥάδια πραχθῆναι), iar în cazul în care activitatea la care îndeamnă este greu de realizat, aceasta va trebui înfățișată în termenii necesarului (ἀναγκαῖα πάντα ποιεῖν ἐστί). La rândul său, Quintilian, *Institutio oratoria*, III, 8, 22, va insista asupra categoriilor de nobil (*honestum*), util (*utile*) și necesar (*necessarium*), care definesc, de regulă, specificul unui discurs cu valoare protreptică. Așa cum am văzut, pasajele din *Ad Helviam* la care ne-am referit reiau o bună parte din categoriile retorice amintite mai sus.

³⁴ Pentru apropierile dintre *consolatio* și protreptic, vezi observația formulată de Sophie Van der Meeren, „L'influence du protreptique à la philosophie sur la *Consolatio* de Boèce: réexamen de la question”, *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 57, 2011, pp. 287-323 (p. 294): „Protreptique et consolation en tant que modes de discours ont pour caractéristique commune leur intention efficiente: agir concrètement sur l'âme du lecteur ou de l'auditeur pour le faire sortir d'un état et l'amener vers un autre état.”

dia împotriva tristeții atestă rolul social pe care autorul, în calitate de *medicus animorum*, dorește să și-l asume.³⁵ O intenție similară, care are la bază dorința de a influența opiniile și comportamentul celorlalți, este vizibilă în multe dintre textele filosofice redactate de Seneca. Pasajele în care autorul discută despre rolul social pe care îl poate avea filosoful, chiar și atunci când optează pentru o viață de tihnă, sunt o bună dovadă în acest sens.³⁶ Nu mai puțin important, caracterizarea studiilor liberale și a filosofiei ca activități cu miză terapeutică ne invită să îl privim pe Seneca în raport cu diferitele tehnici psihoterapeutice din epoca sa. Textul din *Ad Helviam* reprezintă astfel o mărturie directă a intenției autorului de a lua parte la amplele dezbateri purtate pe tema așa-numitelor „patologii spirituale”, identificate și teoretizate ca atare în multe dintre scrierile autorilor antici.³⁷ Deși adresată, formal, mamei sale, *Consolatio ad Helviam* viza un public mai vast. Îndemnul la cultivarea studiilor liberale împrumută, așa cum am văzut, multe dintre trăsăturile specifice unui discurs protreptic, una dintre mizele

³⁵ Un rol similar este asumat de Seneca și în *De tranquillitate animi*, 1, 2, o scriere foarte apropiată ca tematică și intenție de *Ad Helviam*. Pentru o discuție mai amplă privitoare la rolul și impactul social al filosofului în calitate de *medicus animorum*, precum și despre relația dintre „terapia filosofică” și practicile medicale, vezi Christopher Gill, „Philosophical Psychological Therapy: Did It Have Any Impact on Medical Practice?”, în Chiara Thumiger and P. N. Singer (eds.), *Mental Illness in Ancient Medicine: From Celsus to Paul of Aegina*, Brill, Leiden – Boston, 2018, pp. 365-380.

³⁶ Un pasaj sugestiv este cel din *De tranquillitate animi*, 3, 3: „De fapt, nu este de folos statului doar acela care aduce în față candidații, îi apără pe acuzați și votează pentru pace și pentru război, ci și acela care îi îndeamnă pe tineri, care, într-o lipsă atât de mare de buni învățători, le picură virtutea în suflete, care îi prinde cu mâna și îi oprește pe cei care aleargă după bani și lux și, dacă nu obține nici un alt rezultat, cel puțin îi întârzie, și chiar în viața privată el se ocupă de treburi publice.” (trad. de Ștefania Ferchedău, în Seneca, *Dialoguri*, vol. II, ed. cit., p. 111). Cf. *De brevitae vitae*, 14-15; *De otio*, 6, 4.

³⁷ Marcus Wilson, „Seneca the Consoler? A new Reading of his Consolatory Writings”, art. cit., p. 113, consideră că publicarea textului răspunde intenției lui Seneca de a influența comportamentul celorlalți („the desire to influence the lives of others”), vizând, prin aceasta, un public mai vast: „By the act of publishing his *consolationes* he asserts to his readers the place of the Stoic within a social network and his practical obligation and willingness to alleviate the unhappiness of his acquaintances, even at the risk of his own peace of mind.”

principale asumate de Seneca fiind aceea de a atrage publicul în sfera preocupărilor filosofice.³⁸

³⁸ Cu privire la intenția lui Seneca de a determina convertirea la filosofie a destinatarilor scrierilor sale, vezi studiul semnat de Robert Wagoner, „Seneca on Moral Theory and Moral Improvement”, *Classical Philology*, 109, 2014, pp. 241-262. Analiza oferită de Wagoner se axează pe o serie de pasaje din *Epistulae ad Lucilium*, dar aceeași intenție „protreptică” este vizibilă, credem, și în alte scrieri filosofice redactate de Seneca. Autorul combate astfel poziția susținută anterior de John M. Cooper, „Moral Theory and Moral Improvement: Seneca”, în idem, *Knowledge, Nature, and the Good. Essays on Ancient Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2004, pp. 309-334, potrivit căruia convertirea la filosofie nu reprezintă o componentă esențială a operei lui Seneca. Cu privire la publicul vizat de Seneca în scrierile sale filosofice, vezi și observația lui Brad Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 18: „[H]is audience included readers who had considerable philosophical training, perhaps even professional teachers of philosophy who cared to read contributions to their problems written in Latin.”