

Ewa OSEK
(Lublin, KUL)

„POZNAJ SAMEGO SIEBIE” W INTERPRETACJI BAZYLEGO WIELKIEGO

I. „POZNAJ SAMEGO SIEBIE” W ROZUMIENIU POTOCZNYM I W INTERPRETACJI FILOZOFICZNEJ

1. Napis delficki. Teksty źródłowe odnoszące się do słynnego delfickiego napisu „poznaj samego siebie” (gr. γνῶθι σαυτόν) zgodnie zapewniają o jego archaiczności, przypisując sformułowanie go w czasach mitycznych bogu Apollonowi, osobom związanym ze świątynią delficką (Pytia, dozorca świątynni Labys), poetce Femonoe albo w wiekach VII-VI przed Chr. – Siedmiu Mędrcom¹. Wobec tego pewne zdziwienie może budzić fakt, że najwcześniejszymi zachowanymi autorami, u których się pojawia, są dopiero pisarze IV wieku przed Chr., Platon i Ksenofont. Prawdopodobnie, wynika to ze słabego stanu zachowania pism filozofów jońskich, presokratyków i sokratyków. Jeśli raczej ma Plutarch, wiążąc enigmatyczny cytat z Heraklita z Efezu: ἐδίχησάμην ἐμωυτόν („badałem samego siebie”) z „poznaj samego siebie”², wówczas fragment 101B Heraklita byłby znacznie wcześniejszą niż pisma platońskie refleksją filozoficzną na temat delfickiego napisu.

Według dialogów Platona γνῶθι σαυτόν było napisem wotywnym, ofiarowanym Apollonowi jako „pierwociny mądrości” i umieszczonym na świątyni delfickiej przez Siedmiu Mędrców: Talesa z Miletu, Pittakosa z Mitylene, Biasa z Priene, Solona z Aten, Kleobulosa z Lindos, Myzona z Chen i Chilona ze Sparty³. Platon i inni autorzy od niego zależni określają γνῶθι σαυτόν mianem „napis delficki” (τὸ Δελφικὸν γράμμα i τὸ ἐν Δελφοῖς γράμμα)⁴. Nasze źródła, także te niezależne od Platona, potwierdzają obecność tego i innych napisów

¹ Bardzo wiele źródeł wypowiada się na temat autorstwa γνῶθι σαυτόν, por. m.in. Diogenes Laertios *Vitae philosophorum* 1, 40; Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 14, 60, 3.

² Por. Plutarchus, *Adversus Colotem* 1118 C.

³ Por. Plato, *Protagoras* 343a-b.

⁴ Por. Plato, *Phaedrus* 229e5; *Charmides* 164d; *Philebus* 48c; *Alcibiades I*, 124a; Xenophon, *Memorabilia Socratis* 4, 2; Aristoteles, frg 1 (apud Plutarchum); Plutarchus, *Consolatio ad Apollonium* 116c; Philo Alexandrinus, *Legatio ad Gaium* 69, 1.

w pronaosie (przedsionku) świątyni delfickiej⁵. Już w czasach Platona napis ten był słynny, i jak pisze on sam, śpiewany przez wszystkich⁶. Możliwe, że Platon ma na myśli przekazany przez *Scholia* (i w podobnym brzmieniu przez Plutarcha) dwuwiersz poety Iona⁷, następującej treści: „Poznać siebie – w słowach nic wielkiego, ale w działaniu tylko bóg potrafi”, do którego aluzję znajdujemy w *Alkibiadesie I*⁸. Istnieje także tradycja, być może pośrednio zainspirowana przez samego Platona, którą przekazują *Scholia do Fileba*. Podobno – odnotowuje scholiasta – Chilon ze Sparty miał zapytać boga, co jest najlepszą rzeczą, na co Pytia odpowiedziała: „poznanie siebie” (τὸ γνῶθι σαυτὸν)⁹.

2. Rozumienie potoczne. Nasze źródła różnią się co tego, czym było γνῶθι σαυτὸν: czy obiegowym powiedzeniem (ᾄσμα¹⁰, ἀπόφθεγμα¹¹, ἐπίφθεγμα¹²), sentencją (γνώμη¹³, ἀπόφα[v]σις¹⁴), przysłowiem (παροιμία¹⁵), czy może rozkazem boga (πρόσταγμα, παράγγελμα)¹⁶ lub zadaniem (ζήτημα)¹⁷ postawionym przed ludźmi. Scholiaści opowiadają się najwyraźniej za rozumieniem potocznym, zaliczając γνῶθι σαυτὸν do kategorii przysłów mówiących, że żaden człowiek nie powinien pragnąć tego, co jest poza jego zasięgiem, takich jak: „nie skacz ponad rów” (tzn. „nie przebijaj miary”), „bij własną żonę” (tj. „zajmij się swoimi sprawami”) czy „nie bierz się do rzeczy niewykonalnych”¹⁸. Diodor Sycylijski wymienia γνῶθι σαυτὸν jednym tchem wraz z takimi maksymami starożytnych, jak: „nie zadzieraj nosa” i „los wszystkim rządzi”¹⁹. Komediodpisarz Menander podaje szereg popularnych interpretacji γνῶθι

⁵ Por. Xenophon, *Memorabilia Socratis* 4, 2; Plutarchus, *De E apud Delphos*, 385d-392a; Pausanias Periegeta, *Graeciae descriptio* 10, 24, 1.

⁶ Plato, *Protagoras* 343 a-b.

⁷ Por. Plutarchus, *Consolatio ad Apollonium* 116d; *Scholia in Platonem: Alcibiades I*, 129a = *Fragmenta incertorum poetarum* 389.

⁸ Por. Plato, *Alcibiades I*, 129a.

⁹ Por. *Scholia in Platonem: Philebus* 48c,5.

¹⁰ Por. Menander, *Aspis* 189.

¹¹ Por. m.in. *Scholia in Platonem: Philebus* 48c, 5.

¹² Por. Origenes, *In Canticum Canticorum* X 141.

¹³ Por. Aristoteles, *Rhetorica* 1395a.

¹⁴ Por. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* XIII 24, 5.

¹⁵ Por. *Scholia et glossae in Olympia et Pythia Pindari* II 64, 1; *Scholia in Platonem: Philebus* 48c, 5.

¹⁶ Por. Pseudo-Plato, *Alcibiades I*, 130e; Plutarchus, *Demosthenes* 3, 3; *De E apud Delphos* 385d; Gregorius Thaumaturgus, *In Origenem oratio panegyrica* 11, 141; Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* I 13; Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 8, 45 (cyt. Dionizjusza Traka).

¹⁷ Por. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII 266.

¹⁸ Por. *Scholia et glossae in Olympia et Pythia Pindari* II 64, 1. Podobnie interpretują *Scholia in Platonem: Philebus* 48c, 5. („przysłowie dot. ludzi, którzy chcą się rzeczami przekraczającymi ich możliwości”).

¹⁹ Por. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* XIII 24, 5.

σαυτόν, takich jak: „znaj swoje miejsce”, „powinieneś wiedzieć, co masz robić”, „żyj dla innych, a nie tylko dla siebie”²⁰.

Ślady potocznego rozumienia są zresztą widoczne także u filozofów. Arystoteles interpretuje γνῶθι σαυτόν, które zalicza do ogólnie uznanych prawd, w następującym sensie: zrozum, że się nie nadajesz do pełnienia wysokich stanowisk²¹. Ksenofont wkłada w usta Sokratesa opinię, że napis na świątyni w Delfach oznacza, iż należy poznać własne możliwości, bo znajomość siebie, czyli własnych sił i zdolności, przynosi wielką korzyść w życiu, a nieznajomość ich – nieszczęście²². Tę opinię Ksenofonta powtarza w dużym skrócie Filon z Aleksandrii²³. Nawet Plutarch, który wielokrotnie w bardzo subtelny, platoinizujący sposób podchodzi do interpretacji napisu, w jednym miejscu zauważa, że poznanie siebie, nakazywane w zagadkowy sposób przez Apollona Pytyjskiego, to nic innego, jak poznanie swoich wad i zalet²⁴. Charakterystyczną cechą niefilozoficznego rozumienia „poznaj samego siebie” jest widoczna tendencja indywidualizująca, kładąca nacisk na poznanie swoich indywidualnych zdolności, cech charakteru, sytuacji życiowej, pozycji społecznej, itp., nieco zbliżona do naszego współczesnego podejścia do samopoznania.

3. Interpretacja filozoficzna. Plutarch z Cheronei trafnie zauważa, że rozkaz boga γνῶθι σαυτόν zainspirował badania wielu filozofów i wyrosło z niego niczym z ziarna, mnóstwo słów²⁵ – a trzeba zauważyć, że czasy Plutarcha poprzedzają ogrom literatury filozoficznej, jaki miał dopiero powstać na temat γνῶθι σαυτόν. Poza obfitym rozwinięciem wątków platońskich, Plutarch podaje bardzo ciekawą informację, opartą tym razem nie na dialogach Platona, lecz na niezachowanych dialogach Arystotelesa, mianowicie, Arystoteles miał uznawać γνῶθι σαυτόν za punkt wyjścia dla filozoficznych badań Sokratesa²⁶. Przekaz jest ciekawy, ponieważ wydaje się pochodzić z tradycji sokratycznej, nie będącej jednak tradycją platońską. Wiemy z bardzo ogólnikowej wzmianki u Diogenesa Laertiosa, że γνῶθι σαυτόν pozostawało w kręgu zainteresowań sokratyka Antystenesa²⁷. Skąpość materiału nie pozwala jednak powiedzieć niczego więcej na temat γνῶθι σαυτόν w interpretacji nie-platońskiego Sokratesa; mamy obszerny przekaz Ksenofonta, o którym pisaliśmy wyżej, ale nie sposób go uznać za interpretację filozoficzną.

²⁰ Por. Menander, *Aspis* 189-193; *Coneazomenae* 1, 1-2; Pseudo-Menander, *Sententiae* I 584-585.

²¹ Por. Arystoteles, *Rhetorica* 1395a.

²² Por. Xenophon, *Memorabilia Socratis* IV 2, 24-27.

²³ Por. Philo Alexandrinus, *Legatio ad Gaium* 69, 1.

²⁴ Por. Plutarchus, *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 49b.

²⁵ Por. Plutarchus, *De E apud Delphos* 385d.

²⁶ Por. Plutarchus, *Adversus Colotem* 118c = Arystoteles, frg. 1.

²⁷ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 40.

Przejdźmy zatem do Platona, autora pierwszej zachowanej filozoficznej interpretacji napisu delfickiego. W dialogach *Protagoras* (343a-b) i *Charmides* (164d-165a) relacjonuje on genezę powstania delfickiego napisu; w pierwszym z nich przypisuje jego autorstwo Siedmiu Mędrcom, kultywującym według niego „filozofię lakońską”, a w drugim traktuje go jako słowa powitania (πρόσρησις) od samego boga, skierowane do wchodzących do świątyni. *Charmides* zawiera ponadto wyjaśnienie wyrażenia „poznaj samego siebie” poprzez „panuj nad sobą” (σωφροῦναι), które Platon uważa za mniej zagadkowe. Jednakże σωφροῦναι („panować nad sobą”) i σωφροσύνη („panowanie nad sobą”, „umiarkowanie”), należące do tradycyjnych helleńskich pojęć, u Platona stały się terminami filozoficznymi, trudnymi do interpretacji i niemożliwymi do satysfakcjonującego przekładu na języki nowożytne. W *Charmidesie* 167a „panowanie nad sobą” (τὸ σωφροῦναι τε καὶ σωφροσύνη) zostało zdefiniowane jako „poznanie siebie samego i wiedza o tym, co się wie, a czego się nie wie” (τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γινώσκειν, τὸ εἰδέναι ἅ τε οἶδεν καὶ ἅ μὴ οἶδεν.), ale w dalszej części dialogu definicja ta zostaje obalona. Tak naprawdę wyjaśnienie γνῶθι σαυτὸν przez σωφροῦναι jest wyjaśnieniem zagadki przez inną zagadkę. W *Timajosie* 72a Platon nawiązując do tego wczesnego dialogu napisze: „robić swoje i poznać siebie samego potrafi tylko człowiek opanowany”, przy czym niezbyt dostojnie brzmiące „robić swoje” jest platońską definicją sprawiedliwości, a zatem należałoby to zdanie rozumieć następująco: postępować sprawiedliwie i poznać siebie potrafi tylko człowiek opanowany.

„Wiedza o wiedzy i wiedza o niewiedzy” z *Charmidesa*, jak zauważyli komentatorzy dialogu, pojawia się w bardzo podobnym sformułowaniu w platońskiej *Apologii* 21d, gdzie Sokrates przedstawia się jako ten, który nie sądzi, że coś wie, jeśli czegoś nie wie, a zatem jako człowiek „umiarkowany” (σωφρων) w rozumieniu platońskim²⁸. W *Apologii* 20e-23b znajduje się dłuższe opowiadanie o początkach misji Sokratesa i o tym, co stało się impulsem dla jego filozoficznych dociekań. Spodziewalibyśmy się, że tym impulsem będzie dla platońskiego Sokratesa γνῶθι σαυτὸν, jak w przekazie Plutarcha cytującego Arystotelesa, ale tak nie jest. Według Platona w stan „aporii” wprawiła Sokratesa wyrocznia boga w Delfach, który na pytanie Chajrefonta odpowiedział, że nie ma nikogo mądrzejszego od Sokratesa. Sokrates potraktował tę wyrocznię boga jako zagadkę do rozwiązania i doszedł do wniosku, że mądry jest jedynie bóg, a ludzka mądrość nie ma żadnej wartości, w związku z czym najmądrzejszym z ludzi jest ten, który zdaje sobie sprawę z własnej niewiedzy, przy czym niewiedza nie jest tym samym, co głupota (*Apologia*, 23a-b). Mimo tego, iż Platon nie chce otwarcie przyznać,

²⁸ Por. H.H. Benson, *A Note on Socratic Self-Knowledge in the Charmides*, „Ancient Philosophy” 23 (2003) 31-47.

iz zagadką do rozwiązania było γνῶθι σαυτόν, związek między poznaniem siebie a świadomością, że mądrość nie może być osiągnięta przez człowieka, wydaje się oczywisty²⁹.

Γνῶθι σαυτόν pojawia się także w dwóch innych dialogach platońskich, w *Filebie* 48c-49a i *Fajdosie* 229e-230a, ale w negatywnym sformułowaniu jako „nieznajomość samego siebie” (τὸ μὴ δαμῆ γιγνώσκειν αὐτόν). W *Filebie* Sokrates wypowiada się bardzo krytycznie o ludziach, którzy nie znają samych siebie, to znaczy, żywią błędne przekonanie co do swego statusu majątkowego, urody i zalet charakteru, z tej racji, że błędne mniemanie o samym sobie staje się przyczyną zła moralnego. W *Fajdosie* Sokrates mówi o sobie samym, że nie może zajmować się „cudzymi sprawami” (τὰ ἀλλότρια), przez które rozumie alegorezę mitów, ponieważ nie zdołał jeszcze poznać siebie, jak głosi napis delficki. Ponieważ zatem kwestii mitologicznych zgłębia samego siebie (σκοπῶ ... ἐμαυτόν) badając, czy jest zwierzęciem wściekłym i powikłanym jak Tyfon, czy łagodniejszym i mającym z natury jakiś udział w boskości. Dalszy ciąg dialogu, jak zauważa Ch. Griswold, pokazuje, że platońskie samopoznanie nie ma nic wspólnego z wiedzą o sobie jako indywiduum, lecz chodzi w nim o poznanie duszy jako takiej, jej natury i funkcji³⁰. Gdybyśmy chcieli w sposób bardzo ogólny podsumować platońskie wypowiedzi o γνῶθι σαυτόν, należałoby powiedzieć, że dla Platona samopoznanie oznacza samowychowanie.

Pewnego rodzaju wątek mistyczny wprowadza do omawianego zagadnienia dialog *Alkibiades I*, co do autentyczności którego trwają od dawna zażarte spory, przy czym najnowsze opracowania uznają jednak jego autentyczność³¹. W dialogu tym delficki slogan staje się zagadnieniem centralnym, a jego omówieniu autor poświęca bardzo dużo miejsca (124a-133c). Po krótkiej wzmiance o „napisie w Delfach” (124a) następuje stwierdzenie, że poznanie siebie jest niezmiernie trudne (129a), co jest prawdopodobnie aluzją do zachowanego dwuwiersza Iona, a dalej pojawia się po raz pierwszy w literaturze greckiej kluczowe dla całego zagadnienia wyjaśnienie, że „poznanie samego siebie” (γνῶναι ἑαυτόν) oznacza poznanie własnej duszy (130e), ponieważ człowiek nie jest niczym więcej niż duszą (130b). Ważne jest także rozróżnienie między tym, co naprawdę „twoje”, czyli duszy, od „twoich rzeczy”, czyli

²⁹ Podkreślają to autorzy komentarzy: C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, 188-203; E.de Strycker – S.R.Slings, *Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, Leiden 1994, 62-68.

³⁰ Por. Ch. Griswold, *Self-knowledge and the 'idea' of the soul in Plato's Phaedrus*, „Revue de Metaphysique et de Morale” 86 (1981) 477-494.

³¹ Autorzy najnowszych wydań i komentarzy do *Alkibiadesa I* opowiadają się za jego autentycznością, por. m.in. M.L. Desclos, *Platon: Alcibiade*, Paris 1996; C. Marboeuf – J.F. Pradeau, *Platon: Alcibiade*, Paris 1999; N. Denyer, *Plato: Alcibiades*, Cambridge 2001.

ciała (131e). Sokrates zapowiada następnie (132d), że wyjaśni w sposób obrazowy znaczenie napisu delfickiego, i każe Alkibiadesowi wyobrazić sobie oko, któremu napis delficki kazałby oglądać samo siebie, a następnie zastanowić się, w jaki sposób oko może samo siebie oglądać. Odpowiedź jest dość prosta: oko musi patrzeć w lustro, odbicie w wodzie lub w inne oko, czyli we wszelkie rzeczy, które są do niego podobne ze względu na swą przejrzystość (133a-b). Analogicznie do oka, dusza, która chce poznać samą siebie, powinna wpatrywać się w duszę, a szczególnie w jej najbardziej boskie i podobne do boga miejsce, związane z poznaniem i myśleniem. W to miejsce się wpatrując jak w zwierciadło dusza pozna zarówno samą siebie, jak i boga. To najbardziej boskie miejsce duszy okazuje się być identyczne z bogiem, wobec czego wywód kończy się stwierdzeniem, że możemy poznać samych siebie wpatrując się w boga i posługując się nim jak najpiękniejszym zwierciadłem (133c). Autor pisma dochodzi więc do wniosku, że najwyższa część duszy człowieka jest identyczna z bogiem, ale waha się stwierdzić wprost: pamiętaj, że jesteś bogiem. Dialog ten nie stosuje platońskiego wyrażenia „oko duszy” (ψυχῆς ὄμμα)³², choć jest ono zasugerowane przez porównanie myślącej części duszy do źrenicy, która odpowiada za widzenie.

Jeśli chodzi o pisarzy po Platonie, można ich podzielić na autorów, którzy tylko wyjaśniali czy rozwijali koncepcje Platona związane z γνῶθι σαυτόν, i na filozofów, którzy nadawali napisowi delfickiemu znaczenie odpowiadające ich własnemu systemowi filozoficznemu, nie troszcząc się o zgodność czy niezgodność z platonizmem. Plutarch z Cheronei, który będąc zagorzałym platonikiem i kapłanem w Delfach poświęcił napisowi delfickiemu sporo uwagi, wyciąga wnioski z wyżej omawianych fragmentów dialogów Platona, ale nie dokonuje oryginalnych innowacji. Uważa on, że dwa wspomniane przez Platona napisy delfickie „poznaj samego siebie” i „nic ponad miarę” znaczą jedno i to samo³³. Plutarchowi pozwala tak sądzić fakt, że „nic ponad miarę” ma znaczenie zbliżone do „panuj nad sobą”, a między „poznaj siebie” a „panuj nad sobą” został postawiony znak równości przez samego Platona w *Charmidesie*. Podobnie, rozwinięciem *Charmidesa* jest pismo *O inskrypcji E w Delfach*. Plutarch przypomina w nim czytelnikom pomysł Platona, że „poznaj siebie” jest powitaniem boga skierowanym do wchodzących i znaczącym mniej więcej tyle, co zwykle greckie χαῖρε („witaj”). Pielgrzym odpowiada na to powitanie boga słowem εἶ, które znaczy „istniejesz”³⁴.

Innym autorem, który powołuje się na autorytet Platona i jednocześnie wysuwa wnioski z jego pism, jest Diodor Sycylijski. Diodor pisze, zapewne pod wpływem filozofii medioplatońskiej, że poznać siebie znaczy „stać się

³² Por. Plato, *Respublica* 533d; *Sophista* 254a.

³³ Por. Plutarchus, *Consolatio ad Apollonium* 116c-d.

³⁴ Por. Plutarchus, *De E apud Delphos* 392a.

rozumnym” (φρόνιμον γενέσθαι), ale nie tylko we własnym mniemaniu, lecz obiektywnie³⁵. Autor ten bardzo umiejętnie powiązał wątki z różnych dialogów Platona: koncepcję σοφροσύνη, będącą w *Charmidesie* wiedzą o własnej niewiedzy, postać Sokratesa wykreowaną na ideał σοφροσύνη w *Apologii*, oraz pojawiającą się w *Teajtecie* 176b definicję „upodobnienia się do boga”, w której pojawia się sformułowanie „stać się sprawiedliwym i świętym wraz ze zrozumieniem [czym są sprawiedliwość i świętość]” (δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι).

W czasach cesarstwa rzymskiego bardzo popularnym rozumieniem γνῶθι σαυτὸν było *memento mori*, („pamiętaj o śmierci”). W *Dialogach zmarłych* Lukiana z Samosaty cynik Menippos śpiewa γνῶθι σαυτὸν do wtóru wycia zmarłych bogaczy: Krezusa, Sardanapala i Midasa, co ewidentnie ma znaczenie: „pamiętaj o śmierci”³⁶. Częste są również przedstawienia w sztuce okresu cesarstwa łączące wyobrażenie rozpadającego się trupa z napisem ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ³⁷. Nadawanie delfickiemu napisowi tego rodzaju znaczenia wydaje się należeć do tzw. ludowego platonizmu, ale po dogłębnej analizie, jaką przeprowadził E. Jungel, okazuje się, że interpretacja taka wynika logicznie z dialogów Platona (*Fedon*, *Gorgiasz*), i można powiedzieć, jest syntezą platonizmu³⁸. Według *Fedona* (66e; 80a-81b) czyste poznanie, tj. poznanie Idei, zostanie zrealizowane tylko przez duszę wyzwoloną z cielesnych okowów, czyli po śmierci człowieka, przez co śmierć staje się dla duszy sposobem oczyszczenia, dzięki któremu dusza – będąc z natury boska – odzyskuje utracone poprzez wcielenie naturalne podobieństwo do boga i zdolność poznawania „sama przez się”, tj. bez pomocy zmysłów. Dzięki temu, co zostało zasugerowane w dialogach Platona, że „poznaj siebie” znaczy „poznaj swą boską naturę”, i że według niego pełna realizacja poznania siebie, to jest, boskości swej duszy, nie jest możliwa za życia człowieka, „poznaj siebie” mogło zostać zinterpretowane jako „pamiętaj, że umrzesz”.

Powiedzieć wreszcie wypada o wielkich interpretacjach filozoficznych delfickiego napisu, których zależność od Platona można określić jako luźną. Jedna z nich pochodzi od stoików, a druga od Plotyna. Niezwykle istotne dla interpretacji patrystycznej źródła staro- i medio-stoickie są nam dostępne jedynie w wrywkowych relacjach stoików rzymskich (głównie Epikteta) czy dzięki przypadkowym wzmiankom. Epiktet, z pewnością postępując w wcześniejszą stoicką tradycją, łączy napis na świątyni delfickiej z Sokratesowym wezwaniem do „troszczenia się o samych siebie” (ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτῶν)³⁹, czyli o doskona-

³⁵ Por. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* IX 10, 2-3.

³⁶ Por. Lucianus Samosatensis, *Dialogi mortuorum* 2, 3.

³⁷ Por. E. Jungel, *Śmierć Sokratesa jako oddzielenie ciała i duszy*, tłum. W. Torzewski, „Analiza i egzystencja” 3 (2006) 32-37.

³⁸ Por. Jungel, *Śmierć Sokratesa*, s. 27-39.

³⁹ Por. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* III 1, 18-19.

łość (ἀρετή) własnej duszy, dobrze znanym także z dialogów Platona⁴⁰. Doskonałość moralna (ἀρετή), definiowana przez stoików jako „zdolność odróżniania tego, co szkodliwe, od tego, co zbawienne”⁴¹ oraz ćwiczenia duchowe (ἄσκησις) prowadzące do jej osiągnięcia, łączone były przez nich z tematem poznania siebie, o czym wiemy ze źródeł bardzo już późnych (Orygenes, Lukian z Samosaty)⁴², ale poprzedzających jeszcze Bazylego, u którego wątek ten także występuje. Także od Epikteta wiemy, że rozkaz wyrity na świątyni w Delfach miał dla stoików nowy, nieplatoński sens, integralnie związany ze stoickim panteizmem i nauką o roli człowieka w świecie. „Poznaj siebie” oznacza zrozumienie faktu, że człowiek został stworzony przez naturę nie dla samego siebie, lecz po to, by postępował w sposób nie naruszający harmonii wszechświata, jak tancerz, który zna swoje miejsce w układzie choreograficznym i dokładnie wie, jakie ruchy powinien wykonywać⁴³. Natomiast występująca u Epikteta interpretacja „poznaj samego siebie” jako odwrócenie się od „rzeczy zewnętrznych” (ἔξω) i „cudzych” (τὰ ἀλλότρια) oraz zwrócenie się ku samemu sobie (ἐπιστέψατε αὐτοὶ ἑφ’ ἑαυτούς) w poszukiwaniu naturalnych pojęć ogólnych, takich jak na przykład dobro⁴⁴, wydaje się być ewolucją poglądów wyrażonych w *Alkibiadesie I*. Zgodnie z *Alkibiadesem I* Epiktet przedstawia poznanie siebie jako konsultację z własnym δαίμονιον, czyli bogiem mieszkającym we wnętrzu człowieka⁴⁵, przy czym faktyczna tożsamość człowieka z bogiem w przypadku tak nieortodoksyjnego stoika pozostaje dyskusyjna.

Bardzo oryginalna interpretacja τὸ γνῶθι σαυτὸν została dokonana przez Plotyna, który przypisał temu powiedzeniu treść zgodną z własnym systemem filozoficznym. W swoich *Enneadach*⁴⁶ Plotyn pisze, że powiedzenie „poznaj samego siebie” dotyczy bytów ludzkich, o wiele mniej doskonałych od Absolutu, w którym umysł (νοῦς), zdolność myślenia (νόησις) i przedmiot myślenia (νοητόν) są tym samym, a także mniej doskonałych od bogów, którzy z kolei są mniej doskonali od Absolutu, i jako tacy mają zdolność myślenia oddzieloną od reszty (czyli umysłu i przedmiotu myślenia) jak gdyby coś w rodzaju oka. Ludzie zatem z powodu swej niedoskonałości i „wielości samych siebie” (τὸ πλήθος ἑαυτῶν) nie mogą się doliczyć, ilu ich naprawdę jest wewnątrz, ani jakie są te części ich samych, ani która którą rządzi. To bardzo skomplikowane zagadnienie zostaje przez Plotyna szerzej rozwinięte w traktacie 49 o samo-

⁴⁰ Por. Plato, *Apologia* 29e; *Alkibiades I* 127d. Szerzej na temat powiązania „poznaj siebie” i „troszcz się o siebie” u stoików i epikurejczyków, zob. *Technologies of the Self. A Seminar with Michael Foucault*, ed. L.H. Martin, London 1988, 16-49.

⁴¹ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 92.

⁴² Por. Origenes, *In Canticum canticorum* II 5; Lucianus Samosatensis, *De saltatione* 81.

⁴³ Por. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* I 13-24.

⁴⁴ Por. tamże III 22, 38-39.

⁴⁵ Por. tamże III 22, 53; II 8, 11-14; I 14, 12-15.

⁴⁶ Por. Plotinus, *Enneades* VI 7, 41.

poznaniu⁴⁷. W traktacie tym nie ma jednak bezpośredniego odniesienia do powiedzenia γνῶθι σαυτόν. Ponadto, stopień abstrakcji i komplikacji treści tego pisma był tak wysoki, iż nie mógł wywrzeć większego wpływu na Ojców Kapadockich i przez to nie został włączony do ich wyjaśnień o γνῶθι σαυτόν. Uczeń Plotyna, Porfiriusz, który bardzo silnie oddziaływał m.in. na Bazylego, miał napisać według Sudy, aż cztery księgi na temat „Poznaj samego siebie” (Περί τοῦ Γνωθι σαυτόν δ’)⁴⁸. Dzieło to nie zachowało się, trudno więc ocenić, czy miało bardziej przystępny charakter niż *Enneady* (V 3 [49]).

4. Tradycja aleksandryjska. Odrębną kwestią jest interpretacja γνῶθι σαυτόν przez Szkołę Aleksandryjską. Charakterystyczne dla interpretacji aleksandryjskiej jest pełne wykorzystanie tradycji platońskiej oraz dopełnienie jej wątkami biblijnymi lub chrześcijańskimi. Filon Aleksandryjski odnosi się do „poznaj siebie” w kilku miejscach, ale najbardziej oryginalna jest jego idea niemożliwości poznania samego siebie przez umysł (νοῦς), która jest wątkiem nieplatońskim (w *Alkibiadesie I* samopoznanie jest uznawane za bardzo trudne, ale nie za niemożliwe). Przyczyną niepoznawalności własnego umysłu jest według Filona fakt stworzenia umysłu na obraz obrazu Boga, czyli Logosu (w taki sposób Filon rozumie bowiem Rdz 1, 26: κατ’ εἰκόνα θεοῦ), a skoro Bóg jest niepoznawalny (ἀκατάληπτος), umysł ludzki, który jest odblaskiem jego obrazu, musi być także niepoznawalny (ἀγνωστος)⁴⁹. Pomimo doskonałej znajomości *Alkibiadesa I* i nawiązania do niego (porównanie umysłu do oka), Filon odrzuca zaproponowane tam rozwiązania:

„To, że umysł w każdym z nas może wszystko inne zrozumieć, ale nie może poznać samego siebie. Jak bowiem oko widzi wszystko inne, ale nie widzi siebie, tak samo i umysł, może wszystko inne pojmować, ale nie może pojąć sam siebie”⁵⁰.

Bardzo istotne jest powiązanie przez Filona samopoznania z samowychowaniem, co jest uogólnionym wnioskiem z myśli platońskiej, natomiast niezmiernie ważne i wręcz kluczowe dla literatury chrześcijańskiej, stanie się utożsamienie przez tego interpretatora Pisma wyrażenia γίνωσκε σεαυτόν (nieco zmieniona wersja γνῶθι σαυτόν) z często występującą w Septuagincie frazą πρόσεχε σεαυτῷ („zwróć się ku samemu sobie”)⁵¹:

⁴⁷ Por. tamże V 3; M.F. Hazebroucq, *La connaissance de soi-même et ses difficultés dans l'Ennéade V, 3 et le Charmide de Platon*, w: *La connaissance de soi: études sur le Traité 49 de Plotin*, ed. M. Dixsaut, Paris 2002, 107-131.

⁴⁸ Por. Suidas, *Lexicon* pi. 2098, 8.

⁴⁹ Por. Philo Iudaeus, *De mutatione nominum* 10; *Legum allegoriae* I 91; *De somniis* I 56-58; zob. też M. Osmański, *Filon z Aleksandrii etyka upodobniania się do Boga*, Lublin 2007, 73.

⁵⁰ Philo Iudaeus, *Legum allegoriae* I 91, tłum. L. Joachimowicz: *Filon Aleksandryjski, Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 107.

⁵¹ W Septuagincie πρόσεχε σεαυτῷ występuje 16 razy: Rdz 24, 6; Wj 10, 20; 23, 21; 43, 12; Pwt 4, 9; 6, 12; 8, 11; 11, 16; 12, 13. 19. 30; 15, 9; 24, 8; Tb 4, 12 i 14; Syr 29, 20.

„Ponieważ jesteś królem, wychowaj siebie tak, aby rządzić, a nie być rządzonym, i poznawaj siebie przez całe życie, tak jak także Mojżesz często poucza, mówiąc: «Zwróć się ku samemu sobie»”⁵².

Klemens Aleksandryjski odnosi się do γνῶθι σαυτὸν w sześciu miejscach. Autor ten przede wszystkim przejmując od Filona wnioskuje, że γνῶθι σαυτὸν, choć ani razu nie występuje w Septuagincie, tak naprawdę jest tam obecne, ponieważ Mojżesz wielokrotnie używa zwrotu πρόσεχε σεαυτῷ („zwróć się ku samemu sobie”, „uważaj na siebie”), a γνῶθι σαυτὸν i πρόσεχε σεαυτῷ znaczą, zdaniem Klemensa, to samo⁵³. Poprzez to stwierdzenie Klemens wprowadza γνῶθι σαυτὸν do literatury chrześcijańskiej. Inne interpretacje „poznaj samego siebie” to: „pamiętaj o śmierci” i „pamiętaj, że jesteś człowiekiem”⁵⁴, które należy uznać za wyjaśnienia będące konsekwencją platonizmu, oraz rozumienie napisu dellickiego jako poznanie celu, dla którego zostaliśmy stworzeni przez Boga, jako konieczność zachowywania przykazań i uzyskania zbawienia⁵⁵. To ostatnie, choć wydaje się interpretacją na wskroś nowatorską (tj. chrześcijańską), faktycznie jednak może być reminiscencją interpretacji stoickiej (poznanie siebie to zrozumienie celu, dla którego stworzyła nas natura, czyli Bóg) oraz pogłębionej lektury Filona.

Św. Grzegorz Taumaturg pokazuje, jak ważne miejsce zajmowała interpretacja γνῶθι σαυτὸν w etyce Orygenesa⁵⁶. Grzegorz referuje naukę Orygenesa o mądrej wskazówce, złożonej jako napis wotywny najbardziej wieszczemu spośród demonów. Poza znanymi wątkami platońskimi z *Charmidesa* (poznanie siebie to panowanie nad sobą) i *Alkibiadesa I* (motyw doskonałości duszy, ἀρετή, jako zwierciadła, w którym dusza ogląda samą siebie), relacja owa przekazuje pogląd Orygenesa o tym, że zwrócenie się do wnętrza jest równoznaczne ze sprawiedliwym postępowaniem i moralnym życiem, a poznanie siebie prowadzi do doskonałości i ubóstwienia (ἀποθέωσις). Ubóstwienie jest możliwe dzięki temu, że człowiekowi przysługuje zdolność pojmowania (φρόνησις) tak samo jak Bogu.

U samego Orygenesa znajdujemy wypowiedź na temat „poznaj samego siebie” w *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami*⁵⁷. Orygenes zajmuje się tym tematem, ponieważ zauważa oczywistą zbieżność między cytatem z Pnp 1, 8 „jeśli nie poznasz samej siebie” (Ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτήν), a bardzo głośną u Hellenów sentencją γνῶθι σαυτὸν. O wiele obszerniejsza i pełniejsza wer-

⁵² Philo Iudaeus, *De migratione Abrahami* 8. To ważne miejsce wskazuje u Filona Kittel: *Παυδεία and νόμος in Philo*, TWNT V 613..

⁵³ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 15, 71, 3.

⁵⁴ Por. tamże V 4, 23, 1.

⁵⁵ Por. tamże VII 3, 20, 7-8.

⁵⁶ Por. Gregorius Thaumaturgus, *In Origenem oratio panegyrica* 11, 138-144.

⁵⁷ Por. Origenes, *In Canticum Canticorum* X 141-142 (wersja grecka), II 5 (wersja łacińska).

sja łacińska *Komentarza* ujmuje samopoznanie w dwóch aspektach: (1) refleksji nad swymi czynkami dobrymi i złymi (rachunek sumienia), analizy emocji i indywidualnych skłonności, i (2) poznania przez duszę jej własnej natury, co stanowi według Orygenesza część poznania stworzenia bożego. Ten drugi rodzaj samopoznania, który można nazwać ogólnym albo teoretycznym, jest uznawany przez Orygenesza za znacznie trudniejszy od pierwszego, wobec czego autor uważa, że polecenie „poznaj samego siebie” w tym drugim sensie jest skierowane nie do wszystkich, ale tylko do wybranej duszy, którą PnP 6, 9 nazywa „jedyną i doskonałą”. Ten bardzo ważny w patrystycznej interpretacji „poznaj samego siebie” tekst Orygenesza, który będzie jeszcze analizowany niżej, wiąże problematykę samopoznania z ćwiczeniami duchowymi, takimi jak rachunek sumienia, z pewnością czyniąc to pod wpływem tekstów stoickich, a także epikurejskich i neopitagorejskich, dla nas straconych⁵⁸.

II. „SKIERUJ UWAGĘ NA SIEBIE SAMEGO” ZNACZY „POZNAJ SAMEGO SIEBIE” U BAZYLEGO

W pismach Bazylego Wielkiego fraza $\gamma\omega\theta\iota$ $\sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ nie pojawia się ani razu. Mamy natomiast sformułowania: „poznać samego siebie” ($\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\gamma\omega\theta\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), „poznamy samych siebie” ($\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon\varsigma$ $\acute{\epsilon}\pi\gamma\omega\theta\acute{\iota}\sigma\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$), „poznasz samego siebie” ($\gamma\omega\theta\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ $\sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$) i „badając samego siebie” ($\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ $\acute{\epsilon}\xi\acute{\epsilon}\tau\acute{\alpha}\sigma\alpha\upsilon\tau\alpha$), które występują w *Heksaameronie*⁵⁹. W *Homiliach na temat Psalmów* pojawia się zwrot „poznaj swoją wartość” ($\gamma\omega\theta\iota$ $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon$ $\tau\acute{\iota}\nu$ $\acute{\alpha}\xi\acute{\iota}\alpha\nu$)⁶⁰ w kontekście omawianej problematyki. Ale najpełniejszy zestaw tematów związanych tradycyjnie z $\gamma\omega\theta\iota$ $\sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ zawiera *Homilia na temat Πρόσεχε σεαυτῷ*⁶¹. Celowo nie tłumaczę greckiego cytatu z LXX, żeby położyć nacisk na niemożliwość satysfakcjonującego przekładu na język polski i na języki nowożytny w ogóle. Πρόσεχε σεαυτῷ ma bowiem wszystkie następujące znaczenia: „uważaj na siebie”, „skieruj uwagę na siebie samego”, „skup się na sobie samym”, „skoncentruj się na sobie samym”⁶². Fraza ta traktowana jest

⁵⁸ Por. P. Hadot, *Filozofia jak ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, 69-93; *Technologies of the Self*, s. 16-49.

⁵⁹ Por. Basilius Caesariensis, *Homiliae in Hexaameron* IX 6, PG 29, 204, lub Sch 26bis, 512, lub GCS NF 2, 158; VI 1, PG 29, 117, lub Sch 26 bis, 328, lub GCS NF 2, 88.

⁶⁰ Por. Basilius Caesariensis, *Homiliae super Psalmos* 48, 8, PG 29, 452.

⁶¹ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”*, PG 31, 197-217; wydanie krytyczne, na którym opiera się tekst niniejszego artykułu: *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot 'Observe-toi toi-même'*. Édition critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite par S.Y. Rudberg, Stockholm 1962.

⁶² Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1976, 1169, s.v. προσέχω; Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 69-93.

przez Bazylego jako ekwiwalent $\gamma\tilde{\nu}\tilde{\omega}\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\tilde{\omicron}\nu$ ⁶³, na co wskazuje cały kontekst jej użycia, między innymi, przypisanie $\pi\rho\acute{o}\sigma\epsilon\chi\epsilon\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\omicron}$ takiego oto znaczenia: „Badaj samego siebie, kim jesteś, poznaj swoją własną naturę” ($\text{Ἐξέτασον σεαυτὸν τίς εἶ, γνῶθι σεαυτοῦ τὴν φύσιν}$)⁶⁴. Ponadto, komentator nazywa cytat z Pwt 15, 9, $\pi\rho\acute{o}\sigma\epsilon\chi\epsilon\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\omicron}$ ⁶⁵, „rozkazem” i „poleceniem” ($\text{παράγγελμα, πρόσταγμα}$)⁶⁶ – a są to przecież określenia tradycyjnie nadawane właśnie napisowi delfickiemu. Tym, co pozwoliło Bazylemu na tego rodzaju nadinterpretację⁶⁷, było miejsce z *Kobierców* Klemensa Aleksandryjskiego, które brzmi następująco: „Jeszcze wyraźniej wskazuje Mojżesz na zasadę «Poznaj samego siebie» mówiąc często «Uważaj na siebie»”⁶⁸. Sam zaś Klemens, jak zaznaczono wyżej, oparł się z kolei na wcześniejszej interpretacji Filona z Aleksandrii.

III. CO ZNACZY SFORMUŁOWANIE „SAMEGO SIEBIE” U BAZYLEGO?

W *Homilii na temat Πρόσεχε σεαυτῶ* Bazyli zastanawia się, co znaczy użyty w tym wyrażeniu grecki zaimek zwrotny $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\omicron}$ („siebie samego”) i w trakcie deliberacji dochodzi do wniosku, że „skieruj uwagę na siebie samego” znaczy: „skieruj uwagę na własną duszę”⁶⁹. Wniosek ten nie ma raczej związku z komentowanym werselem biblijnym, lecz jest transpozycją ważnego tekstu na temat poznania siebie, a mianowicie *Alkibiadesa I* 130 a-e⁷⁰, gdzie Sokrates przeprowadza dowód, że człowiek jest duszą (130c: $\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \epsilon\iota\sigma\tau\iota\nu\ \alpha\tilde{\nu}\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$), a zatem rozkaz boga każący poznać samego siebie oznacza, że mamy poznać duszę (130e: $\Psi\upsilon\chi\eta\tilde{\nu}\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota\ \gamma\tilde{\nu}\omega\rho\iota\sigma\alpha\iota\ \acute{o}\ \epsilon\pi\iota\tau\acute{\alpha}\tau\tau\omega\nu\ \gamma\tilde{\nu}\tilde{\omega}\nu\alpha\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\tilde{\omicron}\nu$).

Bazyli wyróżnia w człowieku jak gdyby trzy warstwy: najbardziej wewnętrzna jest „dusza i umysł” ($\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \kappa\alpha\iota\ \acute{o}\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$), przy czym umysł został stworzony

⁶³ Jest to pogląd powszechnie przyjmowany, por. np. C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, II Brescia 2005, 527-528.

⁶⁴ Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 3, s. 27, 11 (dalej cytuję i podaję lokalizację wg wydania krytycznego).

⁶⁵ Fraza $\pi\rho\acute{o}\sigma\epsilon\chi\epsilon\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\omicron}$ występuje w LXX wielokrotnie (zob. wyżej). Bazyli zaznacza na wstępie, w rozdz. 1, że będzie komentować właśnie to miejsce – Pwt 15, 9 („Uważaj na siebie samego, aby słowo ukryte w twoim sercu nie stało się przekroczeniem prawa”), por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 1, s. 24.

⁶⁶ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 2, s. 25, 13 i 24.

⁶⁷ Bez wątplenia, należy przyznać rację P. Hadot, który odnosząc się do tego właśnie kazania Bazylego, napisał (*Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, 311): „Aluzja do tekstów biblijnych opiera się często wyłącznie na interpretacji alegorycznej, która sprowadza się do nadania tekstom sensu, jaki się im nadać pragnie, zgoła nie uwzględniającego intencji ich autora”.

⁶⁸ Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 15, 71, 3, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, I, Warszawa 1994, 177.

⁶⁹ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 3, s. 27, 7.

⁷⁰ Por. Th. Špidlík, *La sophologie de S. Basile*, Roma 1961, 101-102.

na obraz Boga, następnym kręgiem jest ciało i spostrzeżenia zmysłowe, i jako ostatni, najbardziej odległy od wnętrza, zostaje wymieniony stan posiadania⁷¹. To miejsce Bazylego przypomina znaną stoicką koncepcję człowieka jako koncentrycznych, coraz bardziej rozszerzających się kręgów, zwaną οἰκείωσις⁷², którą opisuje współczesny Epiktetowi stoik Hierokles we fragmencie zachowanym w antologii Stobajosa pod tytułem, *Jak należy żyć z krewnymi*⁷³. Do tego właśnie, jak gdyby centrum człowieka, „duszy i umysłu”, odnosi się zaimiek zwrotny „siebie samego”, argumentuje w tym samym miejscu Bazyl, odróżniając „siebie samego” od „twoich rzeczy” (τὰ σά), za które uważa ciało i doznania zmysłowe, oraz od rzeczy „wokół ciebie” (τὰ περὶ σέ), czyli rzeczy należących do człowieka, takich jak np. majątek. Rozróżnienie między „sobą samym”, „twoim” i „wokół ciebie” jest niemal identyczne jak to przeprowadzone przez Sokratesa w *Alkibiadesie I* 131e.

Charakterystyczny sposób wypowiedzania się zawiera fragment, gdzie „siebie samego”, „twoje” i „rzeczy wokół ciebie” zostało zastąpione przez „my sami” (ἡμεῖς αὐτοί), „nasze” (τὰ ἡμέτερα) i „rzeczy wokół nas” (τὰ περὶ ἡμᾶς). Autor osiąga w ten sposób następujący efekt:

„My jesteśmy duszą i umysłem [...], nasze jest ciało i wrażenia zmysłowe, wokół nas znajdują się pieniądze, itd.”⁷⁴.

Wyrażenie „my”, jako odnoszące się do istoty człowieka, własnego „ja”, zostało zapożyczony od Plotyna, który lubił stosować zwrot np. „my jesteśmy duszą”⁷⁵. Z pewnością zwrot ten został przejęty przez Plotyna z wcześniejszej literatury filozoficznej (np. podobnie *Alkibiades I*, 128e) czy nawet z języka mówionego. Występujące u Bazylego i w innych tekstach wyrażenie „my jes-

⁷¹ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 3, s. 26.

⁷² Więcej na temat *oikeiosis* por. R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals, The Origins of the Western Debate*, London 1993, 122-133 i 177. Koncepcja ta występowała już we wczesnej Stoi, u Zenona z Kition, por. Porphyrius, *De abstinentia* 3, 19 – 3, 20.

⁷³ Por. Hierocles, *Fragmenta ethica* 61= Stobaeus, *Florilegia* 84, 23 (vol. III, p. 134, 1 Mein.): „Každy z nas jest opisany jak gdyby wieloma kręgami, mniejszymi i większymi, zarówno otaczającymi, jak i otaczanymi [przez inne kręgi]. Pierwszy i najbliższy jest ten krąg, który – jak gdyby wokół centrum – opisuje własną myśl (δίανοια): w kręgu tym zawiera się ciało i spostrzeżenia zmysłowe. Jest to krąg najmniejszy i najbliższy środka. Drugi po nim i bardziej oddalony od środka, otaczający krąg pierwszy, jest krąg, w którym znajdują się rodzice, bracia, żona i dzieci. A po nich następuje krąg trzeci, w którym są stryjowie, ciotki, dziadkowie i babki, i dzieci braci, a nadto kuzynki. Po tym kręgu następuje krąg, który obejmuje pozostałych krewnych. A po nim kolejny obejmujący członków tego samego demu, następny członków tej samej fyli, jeszcze dalsze – współobywateli, sąsiadów, rodaków. Najodleglejszy i największy, obejmujący wszystkie kręgi, to krąg całego rodzaju ludzkiego”. Wszystkie przekłady z języka greckiego, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki artykułu.

⁷⁴ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 3, s. 26, 17.

⁷⁵ Por. Plotinus, *Enneades I* 1, 7, 6; I 1, 10, 1; III 4, 3; V 3, 3; VI 4, 14. Czasem tłumacze, jak czyni to np. A. Krokiewicz, tłumaczą plotyńskie „my” przez „jażń”.

teśmy duszą” można byłoby przełożyć „ja jestem duszą”, co jest przyjęte i stosowane przez tłumaczy z zastrzeżeniem, że nie należy wiązać z tym nowożytną problematyką „ja”. Pojawiająca się w omawianym tekście definicja „ja” (w tekście oryginalnym: „siebie samego” i „my sami”) jest określana przez badaczy jako platońska czy też stoicko-platońska⁷⁶.

IV. PIĘĆ DRÓG INTERPRETACJI „POZNAJ SIEBIE SAMEGO” U BAZYLEGO

1. Zwróć się ku samemu sobie. Jedną z dróg interpretacji, przedstawionych w *Homiliach* na temat *Πρόσεχε σεαυτῷ*, polega na rozumieniu „przykazania Ducha Świętego” w sensie poniechania myśli o cudzych grzechach (dosł. „nie trać czasu na badanie cudzej choroby”) i zwrócenia „oka duszy” (τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς) ku badaniu samego siebie⁷⁷. „Oko duszy”, znane sformułowanie platońskie⁷⁸, zostaje dla jeszcze większej jasności wyjaśnione przez autora jako „zdolność duszy do myślenia (o rzeczach bezcielesnych)” (ἡ νοεῖα τῆς ψυχῆς δύνάμεις)⁷⁹. Wyjaśnienie to zostało poczynione pod wpływem Plotyna, który wyróżnia w duszy, czyli całościowej osobowości człowieka, trzy części: umysł (νοῦς), czynność myślenia (νόησις, νοεῖν) utożsamianą z platońskim „okiem duszy”, oraz przedmiot myśli (νοητόν)⁸⁰. Zwrócenie się duszy od rzeczy zewnętrznych ku samej sobie było z kolei toposem, zwłaszcza w stoicyzmie i neoplatonizmie⁸¹. A zatem użyta przez Bazylego fraza „zwróć oko duszy ku badaniu siebie” (ἐπὶ τὴν οἰκείαν ἔρευναν στρέφε σου τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς)⁸² jest całkowicie zgodna z tradycją platońską i neoplatońską.

Jednakże zgodność z platonizmem nie sięga zbyt głęboko, co się okazuje, gdy czytamy przeprowadzone przez Bazylego porównanie czynności umysłu do widzenia oczu, które nawiązuje do *Alkibiadesa I*. Bazyli interpretuje w tym miejscu „zwróć uwagę na samego siebie” jako „ogłądaj się ze wszystkich stron” (πανταχόθεν σεαυτὸν περισκόπει). Uważa on taką czynność, jak ogłądanie samego siebie, za całkowicie niemożliwą do wykonania przez oczy cielesne, wobec czego wyprowadza wniosek, że polecenie to – ponieważ jest niewykonalne fizycznie – musi odnosić się do oka duszy, czyli czynności umysłu⁸³. Jest

⁷⁶ Por. Špidlík, *La sophologie de S. Basile*, s. 133-134; Hadot, *Filozofia jak ćwiczenie duchowe*, s. 77, przypis 33.

⁷⁷ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 5, s. 31, 19.

⁷⁸ Por. Plato, *Sophista* 245a; *Respublica* 533d.

⁷⁹ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 2, s. 25, 22.

⁸⁰ Por. Plotinus, *Enneades* VI 7, 41.

⁸¹ Por. np. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* III 22, 39; Plotinus, *Enneades* V 3, 3.

⁸² Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 5, s. 31, 18-19.

⁸³ Por. tamże 2, s. 26, 5.

to bardzo interesujące miejsce. Przypomnijmy, że w *Alkibiadesie I* znajduje się analogiczne porównanie widzenia oczu do czynności wykonywanej przez umysł, ale w tym dialogu samo-oglądanie się oka nie jest bynajmniej uważane za niemożliwe, wręcz przeciwnie: oko może bez większych problemów oglądać samo siebie, jeśli spojrzy np. w lustro lub w oczy innego człowieka. W dalszej części tegoż dialogu za zwierciadło, dzięki któremu dusza może sama siebie oglądać, został uznany bóg, tożsamy z najwyższą i najdoskonalszą częścią duszy, odpowiedzialną za myślenie (lokalizacja miejsc, por. wyżej). Zatem, Bazyl postępuje tu za treścią *Alkibiadesa I* do pewnego tylko miejsca, wyznaczonego wcześniej przez Filona z Aleksandrii⁸⁴, ale dalej już nie, bo kontynuacja toku myślenia z *Alkibiadesa I* doprowadziłaby do przyjęcia tezy, że człowiek jest z natury bogiem. Zaznaczmy na marginesie, że *Mowa pochwalna na cześć Orygenesza* Grzegorza Taumaturga stosuje metodę zwierciadła w samopoznaniu dokładnie za *Alkibiadesem I*, co staje się równoznaczne z apoteozą człowieka⁸⁵.

2. Poznaj Boga poprzez samego siebie. Zanim przedstawimy teksty z dwóch pism Bazylego, będące przykładami interpretacji, którą można umownie nazywać teleologiczną, powróćmy na chwilę do wspomnianej już wypowiedzi Orygenesza z *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami* (II 5). Orygenes stara się połączyć tradycję stoicką z platońską poprzez odróżnienie samopoznania w aspekcie praktycznym (ćwiczenia ascetyczno-moralne, tj. rachunek sumienia) od samopoznania w aspekcie teoretycznym. Poznanie samego siebie w aspekcie teoretycznym należy uznać za pewien wyższy poziom samopoznania, ponieważ Orygenes zaznacza, że jest ono przeznaczone dla wybranych, podczas gdy praktyczne jest dla wszystkich. „Wyższe” samopoznanie duszy jest częścią wiedzy, wiedza bowiem dzieli się na poznanie Trójcy Świętej i poznanie stworzenia Bożego, którego część stanowi właśnie samopoznanie duszy. Samopoznanie teoretyczne, będące rodzajem wiedzy czy nauki, polega na znalezieniu odpowiedzi na pytania od dawna stawiane przez filozofów, takie jak: czy dusza jest materialna czy niematerialna, z ilu części jest złożona, czy została stworzona czy jest niestworzona, czy podlega reinkarnacji, czy istnieją inne byty rozumne analogiczne do niej, czy jest boska z natury. Z łatwością dają się rozpoznać wśród tych pytań zagadnienia, które Platon porusza w *Fajdrosie* w kontekście samopoznania odnośnie do wyglądu, natury i funkcji duszy.

U Bazylego znajdujemy syntezę platońsko-orygenesowego samopoznania duszy jako części stworzenia ze znaną stoicką nauką o poznaniu Boga poprzez

⁸⁴ Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* I 91, jego omówienie wyżej.

⁸⁵ Por. Gregorius Thaumaturgus, *In Origenem oratio panegyrica* 11, 142, tłum. S. Kalinkowski, *ŻMT* 11, 69: „słusznie mówili starożytni [...], że sama dusza ogląda samą siebie i boski umysł jak w zwierciadle, jeśli jest godna zjednoczenia z bogiem, i przeglądając się w sobie samej podąża niewypowiedzianą jakąś drogą ku apoteozie”.

obserwację świata⁸⁶, przejętą przez Szkołę Aleksandryjską. Poznanie Boga, opisywane w terminach stoickich, takich jak „naturalne pojęcie Boga” (ἡ ἔννοια τοῦ θεοῦ ἢ περὶ θεοῦ ἢ κατάληψις)⁸⁷, może być osiągnięte poprzez obserwację rzeczy wobec człowieka zewnętrznych (τὰ ἔξω ἢ τὰ ἀλλότρια) w takim samym stopniu jak poprzez poznanie samego siebie (σεαυτοῦ κατανόησις ἢ τῶν οἰκείων ἐπίγνωσις)⁸⁸. Wydaje się więc, że zostało tu przyjęte stoickie założenie, że człowiek ma się do świata tak, jak część do całości, stąd poznanie świata i poznanie samego siebie są w swej istocie tym samym, i jeśli można uzyskać jakieś wyobrażenie o Bogu na podstawie obserwacji świata, to na podstawie obserwacji samego siebie również.

Jeśli natomiast zadamy pytanie, czy Bazyli konsekwentnie stosuje założenie, że człowiek jest integralną częścią świata (to znaczy: zarówno jego ciało, jak i umysł należą do świata i partycypują w jego strukturze), to będziemy musieli na to pytanie odpowiedzieć: nie. Według wyrażenia użytego przez Bazylego w *Homilii o Πρόσεχε σεαυτῶ* = człowiek nie jest mikrokosmosem, ale jest „jak gdyby mikrokosmosem”:

„W sobie samym, jak gdyby w jakimś mikrokosmosie, zobaczysz wielką mądrość Tego, który cię stworzył (ἐν σεαυτῶ, οἶονεὶ μικρῶ τινι διακόσμῳ, τὴν μεγάλην κατόφει τοῦ κτίσαντός σε σοφίαν)”⁸⁹.

Zagadnienie, dlaczego Bazyli nie mógł nazwać człowieka mikrokosmosem, dlaczego idea mikrokosmosu jest dla niego możliwa do przyjęcia jedynie w sensie metaforycznym, może być wyjaśnione na podstawie całościowego opracowania zagadnienia mikrokosmizmów w filozofii starożytnej i późniejszej, jakie przedstawił R. Allers⁹⁰. Żeby idea mikrokosmosu mogła zostać przyjęta w jakimkolwiek z czterech podawanych przez autora opracowania znaczeń (mikrokosmizm elementarystyczny, strukturalny, holistyczny i symboliczny), należy zaakceptować istnienie Duszy Świata, oraz wierzyć, że wszechświat jest przez taką siłę ożywiany. Bazyli natomiast odrzuca koncepcję duszy świata, wobec czego idea mikrokosmosu w żadnym z czterech wymienionych sensów jest niemożliwa do przyjęcia⁹¹. Bazyli odwołuje się w tym miejscu do tzw. mikrokosmizmu psychologicznego lub metaforycznego (który *de facto* mikrokosmizmem już nie jest), pochodzącego od Arystotelesa, w którego sys-

⁸⁶ Por. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (= SVF), coll. Joannes ab Arnim, II, nr 1009-1010, Lipsiae 1903, 300-301 (= Chrysippus, Πόθεν θεῶν ἔννοιαν ἔλαβον ἀνθρώποι).

⁸⁷ Na temat terminów *ennoia* i *katalepsis*, ich genezy i użycia przez Bazylego, por. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, s. 522-523.

⁸⁸ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 7, s. 35, 12 i 22; *Hexaameron* IX 6, PG 29, 204, lub SCh 26bis, 512, lub GCS NF 2, 158.

⁸⁹ Basilius Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 7, s. 35, 14-15.

⁹⁰ Por. R. Allers, *Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus*, „Traditio” 2 (1944) 319-407.

⁹¹ Por. tamże, s. 356, przypis 93; por. Basilius Caesariensis, *Hexaameron* III 9, PG 29, 76AB.

temie kosmologicznym nie było miejsca dla Duszy Świata. Według Arystotelesa bowiem dusza ludzka przez myślenie czy poznawanie wszechświata staje się „w pewnym sensie” wszechświatem (ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα)⁹².

Wypada wreszcie przyrzeć się, w jaki sposób wygląda poznanie Boga za pośrednictwem „samego siebie”, czyli „jak gdyby mikrokosmosu”. Na podstawie obserwacji samego siebie można stwierdzić przez analogię do duszy mieszkającej w człowieku, że Bóg jest niematerialny, niewidzialny i daje się poznać jedynie na podstawie swego działania. Bazyli w sposób bardzo szczegółowy omawia najpierw związki duszy z ciałem, posługując się terminami stoickimi (jak σύμπτωια i συμπάθεια), a następnie poświęca uwagę fizjologii ciała⁹³. Obserwacja zatem samego siebie jest tu traktowana tak samo jak badanie przyrody, które – przez analogię – może dostarczyć pewnych, aczkolwiek bardzo ogólnikowych informacji na temat Stwórcy.

Najbardziej „mistycznym” miejscem *Homilii o Πρόσεχε σεαυτῶ* = jest efektowny cytat:

„Skup się na sobie samym, abyś mógł skupić się na Bogu (Πρόσεχε οὖν σεαυτῶ)”⁹⁴.

Zdanie to zestawione zostało ze sławnym werselem z Księgi Psalmów (Ps 138, 6), często cytowanym przez Bazylego: „Cudowne poznanie Ciebie uzyskałem ze mnie” (Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσις σου ἔξ ἐμοῦ). P. Hadot interpretuje to tajemnicze miejsce w takim sensie, że samoświadomość oznacza świadomość Boga⁹⁵, a N. Russell w takim, że samopoznanie jest warunkiem upodobnienia się do Boga⁹⁶. Ten sam cytat z Księgi Psalmów pojawia się też w zakończeniu *Heksaameronu*, również w kontekście samopoznania, gdzie Bazyli tłumaczy go w ten sposób: „przez poznanie siebie zostałem pouczony o nadzwyczajnej mądrości w Tobie”. Bazyli pisze tam, nawiązując do *Alkibiadesa I*, że:

„poznanie samego siebie wydaje się być naprawdę najtrudniejszą ze wszystkich rzeczy (Τῶ ὄντι γὰρ ἔοικε πάντων εἶναι χαλεπώτατον ἑαυτὸν ἐπιγνῶναι)”⁹⁷.

Można się zastanawiać, dlaczego to poznanie siebie jest takie trudne, skoro – zgodnie z wyjaśnieniem przedstawionym przez Bazylego w *Homilii o Πρόσεχε σεαυτῶ* – mamy zrozumieć tylko tyle, że nasza dusza, podobnie jak Bóg w świecie, jest niematerialna, niewidzialna i porusza ciałem. Wydaje się, że to miejsce *Heksaameronu* jest odniesieniem do jakiegoś wątku mistycznego, którego Bazyli nie zamierza jednak rozwijać. Zakończenie *Heksaameronu*

⁹² Por. Arystoteles, *De anima* 431b, 21-23; por. Allers, *Microcosmos*, s. 330 i 383-385.

⁹³ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 7, s. 35.

⁹⁴ Tamże 8, s. 37, 14-15.

⁹⁵ Por. Hadot, *Filozofia jak ćwiczenie duchowe*, s. 80.

⁹⁶ Por. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2005, 211-212.

⁹⁷ Basilius Caesariensis, *Hexaameron* IX 6, PG 29, 204, lub SCH 26bis, 512, lub GCS NF 2, 158.

zapowiada, ale też zupełnie pomija wyjaśnienie, co znaczy stworzenie człowieka „na obraz i podobieństwo”, odsyłając do następnych homilii, które nie zostały nigdy napisane⁹⁸. Jeśli mogę pozwolić sobie na pewną supozycję, to nadzwyczajna trudność poznania siebie, o której mówi autor w tekście, wskazuje, że ma on na myśli poznanie „istoty” (οὐσία) duszy, czyli, że nie chodzi tu o wyliczanie jej cech, takich jak np. niewidzialność, ale o pełne poznanie jej istoty. W taki sam sposób, w jaki Bazyl zaprzecza możliwości poznania „istoty” Boga, tak samo uważa za niepoznawalną „istotę” wszystkich rzeczy stworzonych⁹⁹. W takim razie, jeśli mam rację, tajemnicze zdanie Προόσεχε οὖν σεαυτῶ, ἵνα προσέχης θεῶν oznaczałoby, że wewnętrzne „ja” człowieka jest tak samo niepoznawalne jak „istota” Boga, co byłoby nawiązaniem do Filona, który uważał poznanie Boga i poznanie siebie za równie niemożliwe. Św. Grzegorz z Nyssy wyraża wprost konkluzję myśli, która pozostała niedokończona u Bazylego, pisząc, że jeśli ktoś chce poznać Boga, niech pozna samego siebie. Jedno i drugie jest niewykonalne, ponieważ stworzona na obraz Boga myśląca i nieśmiertelna „istota duszy” (τῆς ψυχῆς οὐσία), jest niepoznawalna (ἀγνώστος), na zasadzie analogii do „nieznanej” (ἀγνώριστος) istoty Boga¹⁰⁰.

3. Troszcz się o duszę. Przenosimy się teraz ze sfery intelektualnej w moralną. Skupienie się na samym sobie, czyli swojej duszy, ma bowiem cel moralny, przedstawiany w *Homilii na temat Προόσεχε σεαυτῶ* jako troska o duszę („troszcz się o duszę, element nieśmiertelny”)¹⁰¹. Dbałość o duszę w kontekście samopoznania jest dobrze znana z Epikteta, który przypisuje tego rodzaju interpretację Sokratesowi¹⁰², ale u Bazylego ma ona więcej wspólnego z Platonem, niż z Epiktetem, albowiem Bazyl na sposób typowo platoński przedstawia ciało jako czynnik antagonistyczny wobec duszy. Troska o duszę oznacza dla niego zaniedbywanie ciała: im skrajniejsze będzie to zaniedbanie, w tym lepszej kondycji znajdzie się dusza. „Troszcz się o swoją duszę” jest równoznaczne z brakiem dbałości o zdrowie, wygląd, a nawet pokarm („nie tucz ciała i nie dbaj o tę kupę mięsa”). Człowiek jako złożony z dwóch walczących ze sobą elementów różnej natury, tj. ciała i duszy, musi starać się przywrócić kontrolę elementu lepszego i nieśmiertelnego nad słabszym i śmiertelnym¹⁰³.

W *Homilii na temat Προόσεχε σεαυτῶ* znajdujemy także dwa fragmenty, które opisują badanie siebie w terminach praktyk ascetyczno-moralnych, ta-

⁹⁸ Por. D.T. Runia, *Philo and the Church Fathers*, Leiden 1995, 126-143.

⁹⁹ Jeśli chodzi o stopień poznawalności Boga odsyłam do opracowania: Špidlík, *La sophiologie de S. Basile*, s. 130-137 i 188-193.

¹⁰⁰ Por. Gregorius Nyssenus, *Ad imaginem Dei et ad similitudinem*, PG 44, 1332.

¹⁰¹ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 3, s. 27, 16.

¹⁰² Por. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* III 1, 18-19.

¹⁰³ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 3, s. 27.

kich jak nieustanna analiza swoich myśli i czynów (rachunek sumienia), wyznaczenie grzechów, żal za grzechy, skrucha, czuwanie i post¹⁰⁴. Miejsce to z pewnością zostało zainspirowane Orygenesowym *Komentarzem do Pieśni nad Pieśniami*. Orygenes ujmuje tam samopoznanie w system, którego niższym szczeblem praktycznym, jest właśnie rachunek sumienia, przeznaczony dla wszystkich chrześcijan, podczas gdy wyższy szczebel, teoretyczny, zastrzeżony został tylko dla wybranych. Wersja łacińska *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami* (II 5) omawia rachunek sumienia w sposób bardzo szczegółowy. Tekst ten w oryginalnej redakcji greckiej musiał być dobrze znany Bazylemu, a jednak nie idzie on za Orygenesem w rozróżnieniu samopoznania dla tłumu i dla wybranych. Reliktem tego Orygenesowego rozróżnienia jest u Bazylego jedynie uwaga, że wszyscy powinni czynić rachunek sumienia, bo popełnianie grzechów jest rzeczą ludzką.

Celem, do którego się dąży poprzez praktyki ascetyczno-moralne, będące przejawem troski o duszę, jest moralna doskonałość, identyczna z możliwością osiągnięcia wiecznego zbawienia, którą Bazyl obszernie przedstawia zgodnie ze stoicką nauką jako zdolność odróżniania tego, co szkodzi, od tego, co zbawienne¹⁰⁵. Również stoicka jest idea „straży nad samym sobą” (σεαυτοῦ φυλακή), „bezsenne oko duszy” (ἀκοίμητον ... τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα), która pojawia się w kontekście dbałości o duszę¹⁰⁶.

4. Panuj nad sobą. Interpretacja poznania siebie, jako panowania nad silnymi emocjami takimi jak gniew czy żądze cielesne, jaką znajdujemy w *Homilii na temat Πρόσεχε σεαυτῶ*, jest w swej genezie platońska. Do sławnej platońskiej interpretacji z *Charmidesa* nawiązuje także użycie w tym miejscu wyrazu σῶφρων („opanowany”)¹⁰⁷. Natomiast szata, w jaką autor ją przybrał, jest już chrześcijańska. Panowanie nad wybuchami gniewu i poskramianie żądz ma się dokonywać według Bazylego poprzez przywoływanie w myśli obrazów wiecznej kary w piekle (jadowity robak, wieczny ogień), bo to pozwala przywrócić kontrolę rozumu nad zmysłami. Wtedy to przyjemności, przerażone perspektywą wiecznej i strasznej kary, uciekną w popłochu, a wewnątrz duszy zapanuje spokój (ἡσυχία)¹⁰⁸ i cisza taka, jak wtedy, gdy w komnacie pełnej rozwrzeszczanych służebnych zjawia się „opanowana”

¹⁰⁴ Por. tamże 5, s. 31-32; 4, s. 28-29.

¹⁰⁵ Por. tamże 2, s. 25; zob. też stoicką definicję cnoty w: Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 92; Origenes, *In Canticum canticorum* II 5.

¹⁰⁶ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 2, s. 26, 5-6; zob. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* I 14, 12.

¹⁰⁷ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 7, s. 34-35.

¹⁰⁸ Ἠσυχία (spokój jako warunek pamięci i myśli o Bogu), to termin techniczny, związany z życiem duchowym, wspólny dla Bazylego i etyki pitagorejskiej, epikurejskiej, plotyńskiej i porfiriańskiej, por. A. Meredith, *Asceticism – Christian and Greek*, JTS 27 (1976) 313 -332.

(σώφρων) pani. Możemy tu mówić o pewnym spłyceciu czy spopularyzowaniu interpretacji platońskiej, która – gdyby została przedstawiona zgodnie z intencjami jej autora – byłaby zapewne zbyt trudna do zrozumienia dla odbiorców homilii.

Motywy samokontroli został dodatkowo powiązany z trzeźwym osądem własnej sytuacji, pozycji, stanu majątkowego, itp. i z mocnym stąpieniem po ziemi: „bądź trzeźwy, zaradny, pilnuj tego, co masz [...] i nie obiecuj sobie używania tego, czego nie masz, a może i nie będziesz miał”. Dalej następuje bardzo mocna i obszerna krytyka młodych ludzi, którzy bujają w obłokach, wyobrażając sobie bogactwa, których nie będą posiadać, i zaszczyty, których nigdy nie dostąpią¹⁰⁹. Taka interpretacja samopoznania, jako rezygnacja z pragnienia rzeczy nieosiągalnych, jest zgodna z potocznym rozumieniem delfickiej maksymy, jaką znajdujemy m.in. u Menandra i u scholiastów, a poniekąd także z myślą wyrażoną w platońskim *Filebie* 48c-49a.

5. Pamiętaj, że jesteś człowiekiem. Jest to chrześcijańska modyfikacja tematu „pamiętaj o śmierci”, bo w taki sposób – jak pokazaliśmy wyżej – napis delficki był rozumiany przez „ludowy” platonizm. Samo *memento mori* zajmuje niezbyt wiele miejsca u naszego autora, Bazyli wzmiankuje ten wątek, ale go nie rozwija („Skup się na sobie samym, wiedząc, że jesteś śmiertelny, że ziemią jesteś i do ziemi powrócisz”¹¹⁰). Badanie czy poznawanie własnej, ludzkiej natury ma dla Bazylego sens bardziej nakierowany na nieśmiertelność duszy („troszcz się o duszę, która jest nieśmiertelna”)¹¹¹ niż na śmiertelność ciała czy znikomość spraw doczesnych. Szeroko omawiana przez Bazylego koncepcja dwoistości człowieka (διπλή τις ἔστιν ἡμῶν ἡ ζῶή) jako istoty na poły śmiertelnej, a na poły nieśmiertelnej, jest dobrze znanym toposem z filozofii helleńskiej¹¹². Pamięć o „naturze ludzkiej”, jako w połowie śmiertelnej i z tego powodu słabej, nakazuje być pokornym, a nie zarozumiałym („Jeśli więc będziesz pamiętał o naturze ludzkiej, nigdy nie będziesz się wynosił”)¹¹³, co przypomina jedną z popularnych interpretacji γνῶθι σαυτόν.

Dominująca u Bazylego jest natomiast tendencja w interpretacji γνῶθι σαυτόν, która podkreśla nie znikomość, lecz przeciwnie, godność człowieka i jego wyjątkowe miejsce we wszechświecie. Pojawia się ona w kilku jego pismach, między innymi w *Heksaameronie*:

„Poznasz samego siebie, to znaczy: że jesteś ziemski z natury, że jesteś dziełem boskich rąk, pozostającym w tyle za nierozumnymi zwierzętami pod względem siły, a mimo to panującym nad nierozumnym i nieożywionym stworzeniem. [...]

¹⁰⁹ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 4-5, s. 30.

¹¹⁰ Tamże 5, s. 32, 11-12, por. Rdz 3, 19.

¹¹¹ Tamże 3, s. 27, 16.

¹¹² Por. tamże 3, s. 27, 12; na temat źródeł, por. Špidlík, *La sophiologie de S. Basile*, s. 100-108.

¹¹³ Basilius Caesariensis, *Homilia in illud*: „Attende tibi ipsi” 5, s. 32, 20.

Jeśli zrozumiemy to, poznamy samych siebie, poznamy Boga, oddamy pokłon Stwórcy”¹¹⁴.

Homilia o Προσεχε σεαυτῶ jeszcze szerzej i z pewną nawet retoryczną przesadą rozwija temat ludzkiej supremacji nad światem zwierzęcym („są tobie poddane i podległe zwierzęta lądowe: domowe i dzikie, wszystkie zwierzęta wodne i wszystkie latające”)¹¹⁵ i przyrodą nieożywioną („czyż nie otwarłeś sobie mórz za pomocą rozumu? Czyż ziemia i morze nie służą twojemu życiu?”)¹¹⁶. Sposób ujęcia przez Bazylego toposu dominacji człowieka nad światem materialnym bardzo przypomina grecką wersję *Księgi Syracha* (7, 1-4), według której Bóg przyodziewa człowieka – ulepionego z ziemi i mającego do ziemi powrócić – w moc podobną do swojej, stwarzając go na swój obraz i powołując do panowania nad zwierzętami i ptactwem.

Zdanie „jesteś człowiekiem” (ἄνθρωπος εἶ) powinno według Bazylego napaść dumą i sprawiać najwyższą radość, ponieważ człowiek jest jedyną we wszechświecie istotą, której ciało zostało uformowane rękoma samego Boga (por. Rdz 2, 7), stąd jego dostojny wygląd i nietypowa dla zwierząt wyprostowana postawa (dobrze rozpoznawalny motyw z *Timajosa* 90a-b), dusza zaś, także w drodze wyjątku, została stworzona na „obraz Boga” (por. Rdz 1, 27)¹¹⁷.

W *Homiliach o Psalmach* Bazyli pisze: „poznaj swoją wartość” (γνώθι σεαυτοῦ τὴν ἄξιαν) i używa tego zwrotu nie w odniesieniu do poszczególnej, indywidualnej jednostki ludzkiej (tak jak używa się tego zwrotu dzisiaj), lecz odnośnie do człowieka w ogóle, stworzenia Bożego, które przez Stwórcę zostało otoczone niezwykłą czcią, a następnie odkupione za cenę krwi Chrystusa¹¹⁸. Interpretacja poznania siebie w sensie uświadomienia sobie swej godności jako człowieka w ogóle, ma także cel moralny, bo poprzez świadomość swej ludzkiej godności i dumę z niej człowiek będzie (czy przynajmniej powinien) postępować w sposób godny i właściwy nawet w sytuacji niesprzyjającej, spowodowanej np. przez ubóstwo¹¹⁹.

Charakterystyczną cechą wszystkich przedstawionych wyżej interpretacji „poznaj samego siebie” jest całkowity brak motywu, jaki w czasach nowożytnych jest obowiązkowo łączony z samopoznaniem, a mianowicie, analizowania

¹¹⁴ Basilius Caesariensis, *Homiliae in Hexaemeron* VI 1, PG 29, 117, lub SCh 26bis, 328, lub GCS NF 2, 88.

¹¹⁵ Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 6, s. 33, 11-13

¹¹⁶ Tamże 6, s. 33, 15-16.

¹¹⁷ Por. tamże 6, s. 33, 5; 8, s. 36.

¹¹⁸ Por. Basilius Caesariensis, *Homiliae super Psalmos* 48, 8, PG 29, 452.

¹¹⁹ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 6, s. 33-34.

własnego „ja” w aspekcie indywidualistycznym. Pomijanie swoich własnych cech indywidualnych w badaniu „samego siebie” jest niewątpliwie dziedzictwem platońskim, przejętym przez późniejszą tradycję, w tym aleksandryjską. Sprawia to takie wrażenie, jak gdyby indywidualna osobowość dla takich autorów jak Orygenes, Bazyli czy Grzegorz z Nazjanazu (który także interpretuje γνῶθι σαυτόν¹²⁰), po prostu nie istniała. Wychodząc z założenia, platońskiego w swej genezie, że to, co jednostkowe, musi być gorsze od tego, co uniwersalne, pisarze ci w interpretacji „poznaj samego siebie” nie przywiązują wagi do badania cech indywidualnych, ale zastanawiają się nad człowiekiem w ogóle, jego miejscem i rolą w świecie, budową ciała, strukturą duszy, itp.¹²¹. W klasycznych interpretacjach maksymy γνῶθι σαυτόν było marginalnie obecne coś, co nazwalibyśmy tendencją indywidualistyczną, ale nie należało ono nigdy do głównego nurtu, zdominowanego przez platonizm, lecz do potocznego jej rozumienia.

Poza uogólniającym, anti-indywidualistycznym podejściem do poznania samego siebie, inną cechą, która odróżnia ujęcie patrystyczne od nowoczesnego, jest zapatrywanie na cel samopoznania. Dla nas celem, dla którego warto poznawać własną osobowość, jest własne szczęście, spełnienie, samorealizacja tu i teraz, na ziemi, w życiu doczesnym. Takie ujęcie występuje wprawdzie u Ksenofonta, ale jego interpretacja nie wpłynęła na Szkołę Aleksandryjską ani na Ojców Kapadockich. Ujęcie patrystyczne, idąc drogą wskazaną przez Platona, pomija szczęście doczesne jako obojętne czy mało istotne, a za cel, o który warto walczyć, uważa moralną doskonałość (Orygenes), równoznaczną z upodobnieniem się do Boga (Orygenes u Grzegorza Taumaturga). W interpretacjach Bazylego na temat „poznaj samego siebie” nie został zaakcentowany wątek upodobnienia do Boga, natomiast za cel, do którego dąży się poprzez poznanie siebie (czyli: troskę o duszę, panowanie nad sobą, praktyki ascetyczno-moralne, postępowanie zgodne z ludzką godnością, dążenie do poznania Boga), została uznana zdolność odróżniania tego, co szkodliwe, od tego, co zbawienne (stoicka definicja cnoty) z wyraźnym odniesieniem do zbawienia duszy.

¹²⁰ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio 32: De moderatione in disputando* 26, PG 36, 204-205, tłum. pol.: Św. Grzegorz z Nazjanazu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 378.

¹²¹ Por. G.C. Stead, *Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers*, w: *Arche etelos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, ed. U. Bianchi – H. Crouzel, Milano 1981, 170-191.

‘KNOW THYSELF’ IN ST. BASIL’S INTERPRETATION

(Summary)

There are some references to the famous Delphic inscription „Know thyself” (γνώθι σαυτόν) in the *Hexaemeron* (IX 6; VI 1) and the *Homilia in illud: Attende tibi ipsi* by St. Basil of Caesarea. In the *Homilia in illud: Attende tibi ipsi* St. Basil accepts the Philo’s and Clement of Alexandria’s opinion that the Septuagint Πρόσεχε σεαυτῷ („Attend to yourself”) and the Hellenic γνώθι σαυτόν („Know thyself”) are the same. According to St. Basil, influenced by the *Alcibiades I*, „yourself” means „a soul” as an opposite to a body and its environment. St. Basil interprets the Delphic maxim in the following meanings: (1) „Turn to yourself”, (2) „Know God from yourself”, (3) „Take care of your soul”, (4) „Control yourself”, and (5) „Remember you are a human”. His interpretation is influenced by the many philosophical writings, especially the Platonic dialogues (the *Charmides*, the *Alcibiades I*), the *Stromata* of Clement of Alexandria, and the Origen’s *In Canticum canticorum*.