



3/2 (2017)

E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Miłość własna w nauce starożytnych pisarzy greckich

ISSN 2392-0351

3/2 (2017)

E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Miłość własna (filautía) w nauce starożytnych
pisarzy greckich



Uniwersytet
Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Katedra Teologii Patrystycznej

Rada Naukowa E-Patrologos

ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL)

ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rzym)

ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII

ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski

prof. dr hab. Heike Grieser (J. Gutenberg-Univ., Mainz)

ks. prof. dr hab. Józef Woliński (Collège des Bernardins w Paryżu)

Komitet Redakcyjny

ks. prof. dr hab. Leon Nieścior OMI (redaktor naczelny)

ks. dr Mirosław Mejzner SAC (sekretarz I)

dr Kinga Puchała (sekretarz II)

Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW (teologia patrystyczna)

ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (teologia patrystyczna)

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (egzegeza patrystyczna)

ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW (starożytna historia Kościoła)

ks. dr hab. Tomasz Stępień, prof. UKSW (filozofia antyczna)

Redaktor językowy

Kinga Baszczuk

Okładka

Agata Trenczak

Kontakt

Redakcja „E-Patrologos”, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

patrologia@uksw.edu.pl; www.patrologia.uksw.edu.pl

Wersję pierwotną (referencyjną) wydawanego czasopisma stanowi publikacja online w postaci pliku pdf.

SPIS TREŚCI

MIŁOŚĆ WŁASNA (FILAUTÍA) W NAUCE STAROŻYTNYCH PISARZY GRECKICH

LEON NIEŚCIOR OMI ARYSTOTELES I POPRZEDNICY O MIŁOŚCI WŁASNEJ (FILAUTÍA)	5
DOMINIKA BUDZANOWSKA-WEGLENDA PERÍ TĒS FILAUTÍAS. FILAUTÍA I FÍLAUTOS W ANONIMOWYM KOMENTARZU DO ETYKI NIKOMACHEJSKIEJ ARYSTOTELESA	18
KS. MARCIN WYSOCKI FILAUTÍA – ZŁA MIŁOŚĆ SIEBIE W PISMACH ALEKSANDRYJCZYKÓW	32
MARTA PRZYSZYCHOWSKA MIŁOŚĆ WŁASNA (FILAUTÍA) W ROZUMIENIU OJCÓW KAPADOCKICH	49
BOGNA KOSMULSKA FILAUTÍA W PISMACH ŚW. MAKSYMA WYZNAWCY	56
ANNA BRISKINA-MÜLLER МОТИВ ПРЕОДОЛЕНИЯ СЕБЯ-ЛЮБИЯ В «АПОФТЕГМАТА ПАТРУМ»	74
ILLYA BEY ΦΙΛΑΥΤΙΑ В «ВЕЛИКОМ ОГЛАШЕНИИ» ПРЕП. ФЕОДОРА СТУДИТА	90
VARIA	
KS. KRZYSZTOF KUDERSKI FUNKCJE I ZNACZENIE SERCA W TEOLOGII ŚW. KLEMENSA Z ALEKSANDRII	105

Leon Nieścior OMI*

ARYSTOTELES I POPRZEDNICY O MIŁOŚCI WŁASNEJ (FILAUTÍA)

W nurcie etycznej myśli greckiej powstała w starożytności ciekawa refleksja na temat miłości własnej: Czy miłość własna, czyli miłość do siebie samego (jak mówimy współcześnie), albo przyjaźń z samym sobą (jak chętniej mówili starożytni Grecy) jest możliwa? Czy jest godziwa? Jeśli tak, to pod jakimi warunkami? Jakie są jej rodzaje? Nie sposób wyczerpać całego zagadnienia, więc ograniczymy się do tematyki formalnie wyznaczonej takim słownictwem jak φιλαυτία, ἑαυτὸν φιλεῖν itp. Korzystamy z opracowania słoweńskiego filologa klasycznego Kajetana Gantara, który przedstawił syntetycznie temat miłości własnej w dwóch obszernych artykułach¹. W centrum naszych zainteresowań znajduje się nauka Arystotelesa. Wypowiedzi Stagiryty poddaliśmy systematyzacji i dokładniejszej analizie. Zajmując się refleksją antyczną, przygotowaliśmy niejako przedpole do konfrontacji późniejszej myśli autorów chrześcijańskich z myślą klasyczną na ten temat.

1. Sublimacja miłości własnej przed Arystotelesem

W odniesieniu do Arystotelesowskiej idei φιλαυτία wskazuje się na to, że filozof pogodził miłość własną i samowyrzeczenie². Przy całym uznaniu dla wkładu Arystotelesa w sformułowanie tej idei, należy ją jednak postrzegać jako owoc wielowiekowej refleksji etycznej Greków.

* Ks. prof. dr hab. Leon Nieścior – profesor teologii patrystycznej w Katedrze Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym UKSW; e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl.

¹ Por. K. Gantar, *Amicus sibi. I. Zur Entstehungsgeschichte eines ethischen Begriffs in der antiken Literatur*, „Živa antika” 16 (1966), s. 135-175; tenże, *Amicus sibi. II*, „Živa antika” 17 (1967), s. 49-80; artykuł *Amicus sibi. I*, w zmienionej nieco i skróconej postaci, został zamieszczony w innej jeszcze publikacji: tenże, *Zur Entstehungsgeschichte des aristotelischen Begriffs der philautía*, [w:] *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums*, hrsg. J. Harmatta, Budapest 1968, s. 90-97. Literatura na temat φιλαυτία w starożytności, zwłaszcza u Arystotelesa, jest dość obszerna, na co wskazuje wybór załączony na końcu naszego artykułu. W wyborze, dla pełniejszej orientacji czytelnika, wykraczamy poza literaturę formalnie przez nas wykorzystaną.

² Por. H. Joachim, *A Commentary to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford 1951, s. 257.

Grecy byli powszechnie przekonani o tym, że najpierw trzeba mieć na uwadze swój pożytek, który wiąże się z rodziną, krewnymi, ojczyzną i bogiem³. Homer zdawał się utożsamiać to, co dobre, z tym, co pożyteczne⁴. Jeśli okazuje się pełną miłość do kogoś, to miłość ta ma swoje granice, mianowicie nie przewyższa miłości własnej. Nimfa Kalipso zabiega o dobro Odysuseusza i obmyśla to samo, co by obmyśliła dla samej siebie⁵. Miłość siebie stanowi najpełniejszą miarę miłości. W istocie jest miłością własnej duszy, którą na przykład Achilles kocha ponad wszystkie skarby świata. Miłość ta oznacza przede wszystkim zamiłowanie do życia i własnej egzystencji⁶. W liryce starogreckiej nie tyle samo życie jest przedmiotem miłości, co życie pełne słodyczy, przyjemności. Gdy te przemiją z upływem młodości, miłsza staje się śmierć aniżeli życie⁷. W tragedii attyckiej miłość do własnego życia jako najdroższego dobra staje się toposem literackim⁸.

Według starożytnych dwa główne czynniki sprzyjają uszlachetnieniu miłości własnej: jeden, powiedzmy, zewnętrzny, drugi, wewnętrzny. Co do czynnika zewnętrznego, to miłość własna staje się zdolna do sublimacji dzięki odniesieniu do bliźniego. Wrażliwość na bliźniego uzdalnia ją do pewnej transcendencji. Stojąc przed wyborem własnego i cudzego dobra, człowiek z natury swej zdolny jest do wyjścia poza własny pożytek. Co więcej, na przykład siła miłości między mężczyzną a kobietą może doprowadzić do postawienia życia kochanej osoby nad własne. U Eurypidesa Alkestis kocha swego męża Admetosa bardziej niż siebie i dlatego poświęca za niego własne życie⁹. Tym bardziej jest możliwe postawić cudze dobro na tej samej płaszczyźnie co własne. Odysuseusz dokonuje pochówku Ajaksa, ponieważ i sam kiedyś będzie potrzebował podobnego czynu¹⁰. Pojawia się racja wspólnego losu, nakazująca solidarność z drugim. Uzasadniana i nauczana przez stoików, wprowadza relacje międzyludzkie na poziom pewnej szlachetności. Zanim Jahwe ustanowił miłość bliźniego „jak siebie samego” (Kpł 19, 18 par.) jako prawo w Izraelu, zapisał je w naturze każdego człowieka.

Drugi czynnik, bardziej wewnętrzny, przyczynia się do dalszego uszlachetniania miłości samego siebie. Polega na sublimacji przedmiotu miłości własnej. Co mamy kochać w sobie? W *Medei* Eurypidesa rozróżnia się dwa powody tej miłości: „Czy dopiero od dzisiaj wiesz, że każdy kocha siebie bardziej aniżeli bliźniego? Jedni [kochają tak] ze słusznej przyczyny (δικαίως), inni ze względu na własną korzyść (κέρδους χάριν)”¹¹. Miłość siebie powodowana własną korzyścią, jak to wynika z kontekstu, jest interesowna i mało szlachetna. Eurypides zna jednak drugi rodzaj miłości

³ Por. Epiktet, *Dissertationes ab Arriano digestae*, II, 22, 16; K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 138.

⁴ Por. K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 138.

⁵ Por. Homer, *Odyssea*, V, 188-189; K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 139.

⁶ Homer, *Ilias*, IX, 401-409; 489-491; por. K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 140.

⁷ Por. Mimnermos z Kolofonu, *Fragmenta*, 2, 9-10; K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 141.

⁸ Por. K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 141.

⁹ Por. Eurypides, *Alcestis*, 282-283; K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 140n.

¹⁰ Por. Sofokles, *Ajax*, 1364-1367; K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 142.

¹¹ Eurypides, *Medea*, 85-87; por. K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 143-145.

własnej, uzasadniony etycznie, godny uznania. Opisuje go w innej swojej tragedii, *Helenie*¹². Kochamy siebie w sposób słuszny, gdy miłujemy samą najszlachetniejszą substancję naszego jestestwa: znajdujący się w nas „wielki przybytek sprawiedliwości” (μέγαν Δίκας βωμὸν)¹³, odpowiedzialności i nieśmiertelności.

W tragedii Eurypidesa odbija się echem współczesna mu filozofia, opisująca wielkość i wieczność człowieka: nauka Anaksagorasa, Sokratesa, pitagorejczyków i orfików¹⁴. Filozofia miała swój niezaprzeczalny wpływ na właściwe rozumienie miłości własnej. Dla Sokratesa głoszącego etyczny eudajmonizm, uznającego cnotę za najwyższe dobro i szczęście, najwłaściwszym sposobem życia jest praktykowanie sprawiedliwości, tak by żyć we wszelkiej cnotcie, a także w niej umrzeć¹⁵. Sokrates przygotował drogę dwóm myślicielom, szczególnie zasłużonym dla refleksji nad miłością własną: Platonowi i Arystotelesowi.

Platon uczynił ważny krok w rozumieniu miłości własnej w perspektywie etycznej. Nakreślił pewien ideał etyczny człowieka głównie w kluczu cnoty sprawiedliwości, której z kolei podlega wstrzemięźliwość. Sprawiedliwość polega w istocie na tym, by każdy czynił to, co do niego należy i co jemu jest właściwe¹⁶. Tak ma być w państwie, ale również i w samym człowieku.

Taki człowiek urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiające, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, nie jakimś zbiorem wielu jednostek¹⁷.

Dusza ludzka składa się z części rozumnej, popędliwej oraz pożądlivej. Sprawiedliwość wewnętrzna polega na tym, że każda z tych części wykonuje swoją funkcję, przyczyniając się do ogólnej harmonii, a więc i „zdrowia” duszy. Wtedy właśnie człowiek staje się przyjacielem samego siebie, a więc prawdziwie miłuje siebie. Jeśli natomiast nie ma w sobie tego porządku, nie jest „sprawiedliwy”, to staje się obcy i wrogi nie tylko dla siebie, ale i dla innych, którzy są sprawiedliwi¹⁸.

Platon posługiwał się obrazem trzech istot, trzech postaci zamieszkujących wnętrze ludzkie. Część rozumną symbolizuje postać człowieka, część popędliwą – lew, część pożądlivą – zwierzę o kilku głowach. Kiedy człowiek, czyli rozum, jest w

¹² Por. Eurypides, *Helena*, 998-1003; K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 146 n.

¹³ Ajschylos, *Agamemnon*, 383-384; por. K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 147.

¹⁴ Por. K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 147.

¹⁵ Por. Platon, *Gorgias*, 527e. Spośród pism Platona, ucznia Sokratesa, *Gorgiasz* jest pismem najbardziej sokratejskim; por. K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 164.

¹⁶ Por. Platon, *Respublica*, 433a; 433e.

¹⁷ Platon, *Respublica*, 443d-e, tł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 145n.; por. K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 168.

¹⁸ Por. Platon, *Respublica*, 351e-352a; K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 169.

nim zbyt słaby, część zwierzęca może wziąć górę i pożreć w nim człowieka. Kiedy odpowiednio troszczymy się o wszystkie te istoty w sobie i istnieje równowaga między nimi, mogą one nawet zaprzyjaźnić się ze sobą, doprowadzając wszystko do harmonii¹⁹. Praktykując sprawiedliwość, zdobywając na tej drodze szczęście, człowiek staje się nie tylko przyjacielem samego siebie, ale i bogów²⁰, i innych ludzi²¹. Popadając w zło, staje się niepodobny do samego siebie, i nie może zaprzyjaźnić się z samym sobą, bo przyjaźń zakłada wzajemne podobieństwo²². Zachodzi w nim rozdarcie na dwie części: inną postawę zajmuje część niższa duszy, zmysłowa, a inną część wyższa duszy, rozum. Ulegając niższym władzom, człowiek odchodzi od tego, kim powinien być.

Platon pogłębił pojęcie miłości własnej, osadzając je w kontekście swojej antropologii, co wywrze spory wpływ na następców. Chociaż Arystoteles będzie w wielu miejscach polemizował z Platonem, to jednak przejmie do swojej nauki to antropologiczne ujęcie φιλαυτία.

2. *Filautia* w nauce Arystotelesa

Spróbujemy usystematyzować naukę Stagiryty na temat miłości własnej. Bezpośrednie dotarcie do źródeł wystarcza, by uchwycić jej istotę.

Możliwość miłości własnej

W *Etyce wielkiej* filozof stawia pytanie, czy w ogóle jest możliwa przyjaźń względem siebie samego (πρὸς αὐτὸν φιλία). Zaczynając od opisu tego zjawiska, stwierdza, iż wydaje się, że można zaprzyjaźnić się z samym sobą²³.

a. *Filautia* o cechach prawdziwej przyjaźni

Autor pobieżnie charakteryzuje przyjaźń z samym sobą i stwierdza, że zachowuje ona te same cechy, co przyjaźń z innymi ludźmi. Tak oto dotykamy pierwszej racji, dla której miłość własna zdaje się być możliwa:

Pragniemy wszak wszystkiego dla siebie samych: bo pragniemy przecież własnego towarzystwa (i to nie może być inaczej), i pragniemy dla siebie życia szczęśliwego, i życia w ogóle, i dobra, a nie dla kogoś drugiego. Ponadto współczucie żywimy głównie dla siebie samych. Bo jeżeli nam się coś nie powiedzie, bądź zdarzy jakiś inny nieszczęśliwy przypadek, natychmiast odczuwamy strapienie²⁴.

Otóż widzimy, [...] że przyjaźń poznaje się na podstawie poszczególnych elementów, a pragniemy ich przede wszystkim sami dla siebie (bo i dobra, i istnieje

¹⁹ Por. Platon, *Respublica*, 588c-589b; K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 169n.

²⁰ Por. Platon, *Respublica*, 621b-d; K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 171.

²¹ Por. Platon, *Lysis*, 332c-d; K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 172.

²² Por. Platon, *Lysis*, 214b-d; K. Gantar, *Amicus sibi. I*, s. 171n.

²³ Por. Arystoteles, *Magna moralia*, II, 11, 1210b, tł. W. Wróblewski, s. 376.

²⁴ Arystoteles, *Magna moralia*, II, 11, 1210b, tł. W. Wróblewski, s. 376.

nia, i życia szczęśliwego; a uczuciem jesteśmy najbardziej zwrócenii sami ku sobie i najbardziej pragniemy przebywać w swoim własnym towarzystwie). Stąd, jeżeli przyjaźń poznaje się po poszczególnych elementach, a pragniemy je posiadać sami dla siebie, to jest sprawą jasną, że istnieje przyjaźń względem nas samych, tak jak stwierdziliśmy, że i niesprawiedliwość istnieje w stosunku do siebie samego²⁵.

W *Etyce nikomachejskiej* Stagiryta podejmuje ten sam temat. Dwa dłuższe rozdziały o przyjaźni z samym sobą, z których ostatni ma najdonioślejsze znaczenie, wprowadzają bezpośrednio w centralny temat – życia kontemplacyjnego (ὁ βίος θεωρητικός)²⁶. Autor bardziej systematycznie niż w *Etyce wielkiej* podchodzi do zagadnienia i definiuje przyjaciela za pomocą pięciu cech:

[1] Za przyjaciela bowiem uważamy kogoś, kto drugiemu dobrze życzy i okazuje mu lub zdaje się okazywać mu czynnie swą dobroć, [i to] ze względu na osobę przyjaciela; [2] albo też kogoś, kto ze względu na niego samego życzy przyjacielowi, by istniał i żył; to właśnie odczuwają matki dla swych dzieci i przyjaciele nawzajem dla siebie, nawet jeśli się poróżnili. [3] Inni [uważają za przyjaciela] kogoś, kto z przyjacielem współżyje i [4] te same ma upodobania lub też [5] wspólnie z nim smuci się i raduje; także ta cecha występuje najczęściej u matek. [...] Otóż wszystko to zachodzi w stosunku człowieka prawego do siebie samego (a także w stosunku wszystkich innych ludzi do siebie samych, o ile uważają się za takich). [...] Przekonania bowiem takiego człowieka są zawsze w zgodzie z sobą, i całą swą duszą dąży on do jednego i tego samego; życzy sobie więc tego, co dobre, oraz tego, co się nim wydaje, i czyni to, co dobre dla niego. [...] I pragnie i żyć, i uchronić się, a pragnienie to dotyczy przede wszystkim tego pierwiastka, dzięki któremu posiada rozsądek. [...] Każdy człowiek życzy sobie tego, co dobre dla niego, i nikt nie chce zmienić się w kogoś innego, choćby ten ktoś inny miał posiadać najwyższe dobro (wszak i teraz posiada Bóg najwyższe dobro); każdy [pragnie dobra] tylko pod warunkiem, że zostanie tym, kim jest. [...] Taki człowiek pragnie żyć sam z sobą; czyni to bowiem z przyjemnością; bo wspomnienia czynów dokonanych są mu miłe, a nadzieje na przyszłe są dobre, a więc przyjemne. Jego umysł jest dobrze wyposażony przedmiotami kontemplacji i [człowiek taki] smuci się, a także raduje sam z sobą bardziej niż ktokolwiek inny; bo ta sama rzecz jest dlań zawsze przykra i ta sama zawsze przyjemna, nie zaś w pewnym czasie jedna rzecz, w innym zaś inna²⁷.

Arystoteles opisuje przyjaźń za pomocą następujących jej oznak: 1) pragnąć i czynić dobro przyjacielowi; 2) pragnąć jego istnienia; 3) trwać w pewnej wspólnotcie życia z nim; 4) przejawiać te same upodobania co on, a więc mieć takie same pragnienia; 5) dzielić jego smutki i radości. Przyjaźń zatem to: a) życzyć dobra przyjacielowi, a w tym najistotniejszego, czyli samego życia; b) czynić mu dobro; c) trwać w łączności z nim przez wspólne przebywanie, wspólnotę pragnień oraz losu, zarówno w powodzeniu,

²⁵ Arystoteles, *Magna moralia*, II, 11, 1211a, tł. W. Wróblewski, s. 377.

²⁶ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 4, 1166a-b; IX, 8, 1168a-1169b, tł. W. Wróblewski, s. 263-266; 269-271; K. Gantar, *Amicus sibi. II*, s. 51n.; 55n.

²⁷ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 4, 1166a, tł. W. Wróblewski, s. 264.

jak i niepowodzeniu. Filozof uważa, że wszystkie te przejawy przyjaźni występują w przyjaźni człowieka względem siebie samego.

Stagiryta zdaje się też dopuszczać przyjaźń o charakterze częściowym, zaznaczając, że przyjaźń ze sobą samym jest możliwa, „o ile występują w kimś dwie lub więcej ze wspomnianych cech”²⁸. Przy dopuszczeniu takiej gradacji moralnej, warto zapytać, jaki stan moralny znajduje się najniżej i czy wolno przypisać mu jakąś formę przyjaźni. Stagiryta dowodzi, że ludzie źli, niegodziwi, nie mogą być przyjaciółmi ani siebie samych, ani innych. Trwają w niezgodzie z samymi sobą, gdyż czego innego pożądamy, a czego innego w głębi pragną: pragną dobra, a wybierają zło²⁹.

Ludzie niegodziwi szukają takich, z którymi by współżyli uciekając od siebie samych; w samotności bowiem przypominają sobie wiele rzeczy przykrych i spodziewają się podobnych w przyszłości, w towarzystwie zaś innych znajdują zapomnienie. Ponieważ zaś nie mają w sobie nic miłości godnego, przeto nie odczuwają też żadnej ku sobie miłości. Toteż tacy ludzie nie dzielą swych radości ni swych smutków z podobnymi sobie, jako że dusza ich pełna jest rozterki, i jedna jej część z powodu swej niegodziwości boleje nad zaniechaniem pewnych rzeczy, druga zaś raduje się tym, i jedna część ciągnie ich w tę, druga w ową stronę, jak gdyby miały ich rozzerwać³⁰.

Ludzie tacy w gruncie rzeczy nie są zdolni do prawdziwej miłości siebie, gdyż nie mają czego kochać w sobie. Ponieważ przyjaźń możliwa jest z podobnym sobie, więc w tym wypadku tym bardziej jest niemożliwa, bo w podobnych sobie też nie znajdują przedmiotu godnego miłości.

b. Przyjaźń dwóch części duszy

Stagiryta wskazuje też na inny warunek niezbędny dla przyjaźni, który dotyczy już nie tyle sposobu jej praktykowania, co samego jej podmiotu. Mianowicie potrzeba dwóch stron, aby istniała przyjaźń. Filozof zaznacza, że możliwa jest nasza przyjaźń ze sobą samym, jeśli wyróżnimy w sobie pewną dwoistość (δύο), a więc dwie części duszy³¹.

Odpowiednio do tego można przyjąć, że istnieje przyjaźń względem siebie samego. Bo skoro mamy przyjaciela, jak mówimy, i chcemy podkreślić, że on nam jest szczególnie drogi, mówimy: jedną mamy wspólną duszę. Skoro więc dusza składa się z kilku części, wtedy będzie stanowiła jedność, ilekroć rozum i uczucia nawzajem będą ze sobą zgodne i w ten sposób osiągnie się jedność. Tak że jeżeli będzie jedna, zaistnieje przyjaźń do siebie samego. Ale ten rodzaj przyjaźni, tj. przyjaźni do siebie samego, spotkamy u człowieka wartościowego. Albowiem u niego jednego części duszy pozostają wzajemnie w poprawnych sto-

²⁸ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 4, 1166a, tł. W. Wróblewski, s. 265.

²⁹ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 4, 1166b, tł. W. Wróblewski, s. 265.

³⁰ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 4, 1166b, tł. W. Wróblewski, s. 265; por. tenże, *Magna moralia*, II, 11, 1211b, tł. W. Wróblewski, s. 378.

³¹ Por. Arystoteles, *Ethica Eudemia*, VII, 6, 1240a14.21, tł. W. Wróblewski, s. 469; K. Gantar, *Amicus sibi. II*, s. 55.

sunkach dzięki temu, że nie są sobie przeciwne, gdy tymczasem człowiek bezwartościowy nigdy sam sobie nie jest przyjazny, ponieważ zawsze walczy sam ze sobą. W każdym razie człowiek nieopanowany, ilekroć dokonuje czegoś powodowany przyjemnością, wkrótce potem żałuje i sam siebie przeklina. Podobnie zachowuje się człowiek zły w przypadkach pozostałych wad: bez przerwy sam ze sobą walczy i sam do siebie jest w opozycji³².

Tłumaczenie *σπουδαῖος* na *wartościowy* zdaje się sphycać sens tego słowa u Stagiryty. Lepsze wydaje się być polskie słowo *szlachetny*. Zespolony wewnętrznie człowiek, nie kierując się przyziemnymi pobudkami, nabywa czystości intencji. Gdzie indziej Arystoteles zaznacza, że pojęciem przyjaźni względem samego siebie można posługiwać się jedynie w sensie analogicznym (*κατ'ἀναλογία*)³³. W rozumieniu przyjaźni ze sobą samym jako harmonii pomiędzy różnymi częściami duszy pobrzmiewa echo platońskiej nauki o miłości własnej³⁴.

Godziwość miłości własnej

Jak stwierdza powyżej Stagiryta, właściwie rozumiana i praktykowana miłość własna nie psuje człowieka, ale przeciwnie, go uszlachetnia. Niemniej, filozof podejmuje temat bardziej gruntownie i rozróżnia dwa rodzaje tejże miłości:

A skoro, jak twierdzimy, człowiek kocha sam siebie, czy człowiek wartościowy będzie samolubem, czy nie? Samolubem zaś jest ten, kto czyni wszystko ze względu na siebie samego w sprawach, gdzie chodzi o korzyść. A zatem człowiek zły jest samolubem (jako że sam wszystko robi ze względu na siebie samego), ale nie człowiek wartościowy. Przez to właśnie jest wartościowy, że działa w interesie drugiego i dlatego nie jest samolubny. Lecz wszyscy dążą do dóbr i są przekonani, że głównie im się one należą. A to uwidacznia się przede wszystkim, gdy chodzi o bogactwo i władzę. Otóż człowiek wartościowy rezygnuje z tych rzeczy na korzyść innego nie z tego powodu, że one się tamtemu w pierwszym rzędzie należą, tylko ponieważ widzi, że ktoś inny potrafi lepiej z tych rzeczy skorzystać aniżeli on sam. A inni tego nie zrobią z powodu niewiedzy (nie są przekonani, że źle będą z tych dóbr korzystać) albo z powodu żądzy władzy. Człowiek wartościowy natomiast nie dozna żadnego z tych uczuć, dlatego nie jest samolubny, przynajmniej w odniesieniu do tego rodzaju dóbr. Ale jeżeli mimo to jest [samolubny], to tylko wtedy, kiedy chodzi o [piękno] moralne, bo z tego jednego nie rezygnuje na rzecz drugiego człowieka, a rezygnuje z korzyści i z przyjemności. Wobec tego przy podejmowaniu decyzji w zakresie [piękna] moralnego okaże się samolubny, podczas gdy przy podejmowaniu decyzji w zakresie tego, co nazywamy korzyścią lub przyjemnością, samolubnym nie będzie człowiek wartościowy, tylko człowiek bezwartościowy³⁵.

³² Arystoteles, *Magna moralia*, II, 11, 1211a-b, tł. W. Wróblewski, s. 377-378.

³³ Por. Arystoteles, *Ethica Eudemia*, VII, 6, 1240a14, tł. W. Wróblewski, s. 468n.

³⁴ Por. Platon, *Respublica*, 352a; 443d-e; K. Gantar, *Amicus sibi. II*, s. 52.

³⁵ Arystoteles, *Magna moralia*, II, 13, 1212a-b, tł. W. Wróblewski, s. 380.

Arystoteles w żadnym innym dziele nie wchodzi tak głęboko w istotę miłości własnej, dlatego ten fragment zasługuje na szczególną uwagę³⁶. Już na początku podaje definicję: „Samolubem zaś jest ten, kto czyni wszystko ze względu na siebie samego w sprawach, gdzie chodzi o korzyść”. Autor rozróżnia pomiędzy φίλαυτος a αὐτῷ φίλος³⁷, czyli pomiędzy samolubem a kochającym samego siebie we właściwy sposób. To terminologiczne rozróżnienie nie jest jednak jednoznaczne. W związku z tym i określenie φίλαυτος nie ma jednoznacznie pejoratywnego charakteru. Gdzie indziej terminem φίλαυτος określa Arystoteles także człowieka szlachetnego, który, owszem, może zrezygnować ze względu na drugiego z dobra doczesnego: władzy i bogactwa, ale nie może zrezygnować dla niego z dobra moralnego³⁸. Jednakże Stagiryta chętniej używa słowa φίλαυτος w opozycji do φιλάγαθος³⁹, wskazując na pewną przeciwstawność pomiędzy miłowaniem samego siebie a miłowaniem wyższego dobra.

W podobnym sensie w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles zestawia miłość własną w znaczeniu pejoratywnym i miłość własną w znaczeniu szlachetnym. Ta pierwsza, czyli samolubstwo, skłania do pozyskiwania nadmiaru pieniędzy, zaszczytów, przyjemności, a w następstwie do walki, żądz, pretensji, namiętności. Tymczasem szlachetna miłość siebie skłania do ubiegania się o rzeczy najlepsze i najpiękniejsze pod względem moralnym, a więc i najistotniejsze, a kształtuje gotowość do rezygnacji z innych, doczesnych dóbr, na przykład dla dobra przyjaciół czy ojczyzny. Człowiek samolubny, egoistyczny żyje w wewnętrznym rozdarciu, podczas gdy właściwie miłujący samego siebie doświadcza wewnętrznej harmonii, poddając rozumowi niższe sfery duszy. Pierwsza miłość popycha do poszukiwania tego, co wydaje się korzystne, druga – do tego, co jest z pewnością dobre. Jednak większość ludzi ulega pierwszemu rodzajowi miłości siebie⁴⁰.

Filozof pyta, czy nie jest większym samolubem człowiek ubiegający się o dobra moralne duchowe w porównaniu z ubiegającym się o dobra ziemskie. Przecież pragnie dla siebie rzeczy większych niż ten drugi. Stagiryta wyjaśnia, że owszem, miłuje on samego siebie pod tym względem bardziej niż innych, ale jest to miłość w dobrym, szlachetnym znaczeniu. Podczas gdy dążenie do dóbr ziemskich prowadzi do wzajemnej rywalizacji i na ogół odbywa się kosztem innych, to dążenie do dóbr duchowych nigdy nie kłóci się z prawdziwym pożytkiem innych, wręcz przeciwnie, służy dobru wszystkich⁴¹.

Gdyby zaś wszyscy współzawodniczyli w dążeniu do moralnego piękna i nie szczydzili wysiłku, by postępować jak najpiękniej, to nie tylko wszystko byłoby takie, jak być powinno ze względu na wspólne dobro, lecz też każdy z osobna

³⁶ Por. K. Gantar, *Amicus sibi. II*, s. 52.

³⁷ Por. Arystoteles, *Magna moralia*, II, 11, 1211a.39; 1212a.31.

³⁸ Arystoteles, *Magna moralia*, II, 11, 1212b.6.

³⁹ Arystoteles, *Magna moralia*, II, 11, 1212b.18-19.

⁴⁰ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 8, 1168b-1169b, tł. W. Wróblewski, s. 270-271.

⁴¹ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 8, 1168b-1169b, tł. W. Wróblewski, s. 270-271.

posiadałby największe spomiędzy dóbr, skoro przecież dobrem tym jest dzielność etyczna⁴².

Integracja wewnętrzna idzie w parze z integracją zewnętrzną, społeczną. Między nimi istnieje sprzężenie zwrotne. A więc i życie społeczne, akceptacja drugiego człowieka, wejście w relacje międzyludzkie sprzyjają jakoś akceptacji własnej. Na pytanie dyskutowane w czasach Arystotelesa, czy człowiek samotnie może być szczęśliwy, Stagiryta odpowiada negatywnie: „życie samotne jest przykre”⁴³; „brak przyjaciół i samotność to rzeczy bardzo straszne”⁴⁴; „człowiek jest istotą społeczną i do współżycia z innymi się narodził”⁴⁵.

Przy okazji dostrzegamy pewną różnicę w podejściu Arystotelesa i Platona do miłości samego siebie. Chociaż, jak wskazaliśmy wyżej, Platon uznaje za możliwe bycie przyjacielem samego siebie, jednak uściśla, że człowiek powinien kochać nie tyle samego siebie, co samą sprawiedliwość (οὔτε γὰρ ἑαυτὸν οὔτε τὰ ἑαυτοῦ χρῆ τὸν γε μέγαν ἄνδρα ἐσόμενον στέργειν, ἀλλὰ τὰ δίκαια)⁴⁶. Zgodnie ze swoim systemem Platon dostrzega ową sprawiedliwość jako część *pleromy*, która będąc światem idei znajduje się poza człowiekiem. Tymczasem dla Arystotelesa sprawiedliwość jest realnym przymiotem człowieka, znajduje się w nim. I to człowiek ucieleśnia ową cechę, staje się jej miarą⁴⁷. Dlatego też Arystoteles zdaje się mieć mniejsze opory w posługiwaniu się pojęciem miłości samego siebie.

Prymat miłości własnej

Autor pyta w *Etyce wielkiej*, czy człowiek szlachetny w istocie kocha siebie bardziej niż innych. Odpowiedź brzmi: pod względem dobra doczesnego (κατὰ τὸ συμφέρον) jest w stanie kochać przyjaciela bardziej niż samego siebie, ale pod względem dobra moralnego (κατὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν) – nie:

Ale czy wtedy człowiek wartościowy najbardziej będzie kochał siebie samego czy nie? Więc powiemy, że z jednej strony będzie najbardziej kochał samego siebie, a z drugiej nie. Bo skoro twierdzimy, że człowiek szlachetny rezygnuje z dóbr na rzecz przyjaciela, będzie kochał przyjaciela bardziej aniżeli samego siebie. Owszem, ale chociaż zrezygnował z tych rzeczy na rzecz przyjaciela, dla siebie zachowuje piękno moralne i z tego punktu widzenia rezygnuje z tamtych dóbr. Zatem z jednej strony bardziej miłuje przyjaciela aniżeli samego siebie, z drugiej natomiast głównie samego siebie, bo kocha przyjaciela, gdy chodzi o jego korzyść, ale kiedy chodzi o piękno i dobro, przede wszystkim kocha samego siebie, albowiem dla siebie zachowuje to, co jest moralnie piękne w najwyższym stopniu. A zatem jest on miłośnikiem dobra, a nie samego siebie. Bo jeżeli

⁴² Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 8, 1169a, tł. W. Wróblewski, s. 271.

⁴³ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 9, 1170a.5-6, tł. W. Wróblewski, s. 273.

⁴⁴ Arystoteles, *Ethica Eudemia*, VII, 1, 1234b.33, tł. W. Wróblewski, s. 455.

⁴⁵ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 9, 1169b.18-19, tł. W. Wróblewski, s. 272; por. K. Gantar, *Amicus sibi. II*, s. 77.

⁴⁶ Platon, *Leges*, 732a.

⁴⁷ Por. Arystoteles, *Magna moralia*, I, 1, 1183a.27-28; K. Gantar, *Amicus sibi. II*, s. 53.

kocha samego siebie, to jest tylko jeden powód, mianowicie ten, że on sam jest dobry. A człowiek zły jest samolubny. Nie ma bowiem żadnego powodu, dla którego miałby siebie miłować, chyba że z powodu jakiegoś piękna moralnego, a i bez tego będzie siebie miłował, ponieważ jest sam sobą. Dlatego można go nazwać samolubnym w ścisłym tego słowa znaczeniu⁴⁸.

W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles nie rezygnuje z ostatecznego rozstrzygnięcia co do pierwszeństwa w miłości. Kogo należy kochać najbardziej: siebie czy drugiego?

Powiadają bowiem ludzie, że najbardziej kochać należy najlepszego przyjaciela, a jest nim ten, kto życząc drugiemu dobrze, czyni to ze względu na niego samego, nawet gdyby nikt nie miał się o tym dowiedzieć; te zaś cechy występują u każdego najbardziej w odniesieniu do niego samego, podobnie jak wszystkie inne cechy, za pomocą których określa się przyjaciela; bo [...] z tego stosunku do siebie samego przenosi się wszystkie cechy przyjaźni na stosunek do innych osób. [...] Człowiek jest sam sobie najlepszym przyjacielem, powinien więc siebie samego najbardziej kochać⁴⁹.

Autor przyznaje rację pogładowi, że przyjaźń względem siebie jest nie tylko pierwszorzędna, ale i miarodajna. Nie występuje taka możliwość, żeby człowiek kochał kogoś bardziej niż siebie. Miłość siebie jest dla Arystotelesa najwyższą miarą miłości⁵⁰.

Tak oto, wobec różnych pytań dotyczących φιλαυτία, odpowiedź Arystotelesa brzmi następująco: przyjaźń ze sobą samym jest możliwa, godziwa moralnie, co więcej, pierwszorzędna i miarodajna dla innych przyjaźni. W *Etyce eudemejskiej* autor wskazuje na innych zwolenników takiego poglądu. Podkreśla, że są tacy, którzy nie tylko przyjmują taką możliwość, ale przyjaźń tę uznają za podstawową i miarodajną dla przyjaźni z innymi. W pierwszym bowiem rzędzie człowiek przyjaźni się z sobą samym⁵¹. Arystoteles zdaje się nawiązywać do opinii pitagorejczyków⁵².

Stagiryta uczynił zatem z miłości własnej istotną ideę swojej nauki etycznej. Podczas gdy przed nim φιλαυτία zachowywała w potocznym języku na ogół sens pejoratywny, oznaczając samolubstwo człowieka, to w jego pismach staje się terminem technicznym wyrażającym postawę słuszną moralnie. Taka miłość do siebie jest wszczepiona w naturę ludzką⁵³. Późniejsze pisma Arystotelesa nie potwierdzają determinacji autora, aby słowem φιλαυτία posługiwać się w ścisłym, pozytywnym znaczeniu. Sens techniczny, pozytywny, i potoczny, negatywny, przeplatają się ze sobą⁵⁴. Tym bardziej późniejsi autorzy greccy nie są związani interpretacją φιλαυτία Arystotelesa. Słowo to występuje u nich niemal wyłącznie w znaczeniu pejoratywnym⁵⁵.

⁴⁸ Arystoteles, *Magna moralia*, II, 14, 1212b, tł. W. Wróblewski, s. 380n.

⁴⁹ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 8, 1168b, tł. W. Wróblewski, s. 269n.

⁵⁰ Por. K. Gantar, *Amicus sibi. II*, s. 62.

⁵¹ Por. Arystoteles, *Ethica Eudemia*, VII, 6, 1240a.8-10, tł. W. Wróblewski, s. 468n.

⁵² Por. K. Gantar, *Amicus sibi. II*, s. 54n.

⁵³ Por. Arystoteles, *Politica*, II, 1263a.41-b.3; K. Gantar, *Amicus sibi. II*, s. 64.

⁵⁴ Por. K. Gantar, *Amicus sibi. II*, s. 64-66.

⁵⁵ Por. tamże, s. 66.

Odejście Arystotelesa od zwyczaju językowego było zbyt radykalne i nie znalazło naśladowców⁵⁶, niemniej idei przypisanej przez niego temu słowu dane było przetrwać znacznie dłużej.

Zasługą Arystotelesa jest poddanie analizie filozoficznej zjawiska miłości własnej przy pomocy elementów antropologii i etyki. Jego dociekania w zasadzie nie zdążają bezpośrednio do perspektywy teologicznej, która pojawi się u autorów chrześcijańskich, aczkolwiek się do niej zbliżają. Rozszerzając z właściwą sobie przenikliwością perspektywę moralną, Arystoteles wprowadził pojęcie φιλαυτία na przedpola teologii. Teologowie chrześcijańscy będą kontynuować jego spekulacje i w perspektywie objawienia stawiać te same lub nowe pytania: czy miłość samego siebie znajduje uzasadnienie w prawdzie o obrazie Bożym w człowieku? Czy nauka o grzechu pierworodnym nie wzmaga ostrożności w aprobowaniu miłości samego siebie? Czy prymat miłości Boga nie znosi prymatu miłości własnej? Czy nowe przykazanie miłości (por. J 13, 34) nie podważa miłości siebie samego jako miary miłości innych?

Streszczenie

Autor omawia zagadnienie miłości własnej (φιλαυτία) w literaturze greckiej przedchrześcijańskiej. Nawiązuje do myśli starogreckich pisarzy o przyjaźni z samym sobą: Homera, Eurypidesa oraz Platona. Odwołuje się przy tym do opracowania tematu słoweńskiego uczonego K. Gantara. W drugiej części artykułu poświęca uwagę nauce Arystotelesa, którą systematyzuje. Przedstawia następujące wątki w refleksji Stagiryty: I. Możliwość miłości własnej. A. φιλαυτία o cechach prawdziwej przyjaźni. B. Przyjaźń dwóch części duszy. II. Godziwość miłości własnej. III. Prymat miłości własnej. Arystoteles wprowadził pojęcie φιλαυτία na przedpola teologii. Studium kończy się otwartym pytaniem: co teologia chrześcijańska wniosła w rozumienie miłości własnej?

Słowa kluczowe

Miłość własna, przyjaźń ze sobą samym, φιλαυτία, antropologia/filozofia grecka, Homer, Eurypides, Platon, Arystoteles.

Aristotle and predecessors about self-love (abstract)

The author discusses the issue of self-love (φιλαυτία) in pre-Christian Greek literature. He refers to the deliberations on the friendship with oneself by ancient Greek writers: Homer, Euripides and Plato. He refers to the useful study by Slovenian classical philologist, K. Gantar. In the second part of the paper, he focuses on Aristotle and systematizes his teaching about self-love. Thus he presents the following themes in the Stagirite's reflection: I. Possibility of self-love. A. φιλαυτία with the features of true friendship. B. Friendship of two parts of the soul. II. The virtue of self-love. III. Primacy of self-love. Aristotle introduced the concept of φιλαυτία into the forefront of

⁵⁶ Por. tamże, s. 67.

theology. The study ends with an open question: how did Christian theology contribute to the understanding of self-love?

Keywords

Self-love, friendship with oneself, φιλαυτία, Greek anthropology/philosophy, Homer, Euripides, Plato, Aristotle.

Bibliografia

Źródła

- Ajschylos, *Agamemnon*, ed. D.L. Page, [w:] *Aeschyli septem quae supersunt tragoedias*, Oxford 1972, s. 139-198.
- Arystoteles, *Ethica Eudemia*, ed. F. Susemihl, *Aristotelis ethica Eudemia*, Leipzig 1884 (repr. Amsterdam 1967), s. 1-12; *Etyka eudemejska*, tł. W. Wróblewski, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 403-493.
- Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford 1894 (repr. 1962), s. 1-224; *Etyka nikomachejska*, tł. W. Wróblewski, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, s. 77-300.
- Arystoteles, *Magna moralia*, ed. F. Susemihl, [w:] *Aristotle*, vol. 18, Cambridge 1935 (repr. 1969), s. 446-684; *Etyka wielka*, tł. W. Wróblewski, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, s. 309-383.
- Arystoteles, *Politica*, ed. W.D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford 1957 (repr. 1964).
- Epiktet, *Dissertationes ab Arriano digestae*, ed. H. Schenkl, *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig 1916.
- Eurypides, *Alcestis*, ed. J. Diggle, [w:] *Euripidis fabulae*, vol. 1, Oxford 1984, s. 37-83.
- Eurypides, *Helena*, ed. J. Diggle, [w:] *Euripidis fabulae*, vol. 3, Oxford 1994, s. 5-70.
- Eurypides, *Medea*, ed. J. Diggle, [w:] *Euripidis fabulae*, vol. 1, Oxford 1984, s. 93-155.
- Homer, *Ilias*, ed. T.W. Allen, *Homeri Ilias*, vol. 2-3, Oxford 1931.
- Homer, *Odyssea*, ed. P. von der Mühl, *Homeri Odyssea*, Basel 1962.
- Mimnermos z Kolofonu, *Fragmenta*, ed. M.L. West, [w:] *Iambi et elegi Graeci*, vol. 2, Oxford 1972, s. 83-90.
- Platon, *Gorgias*, ed. J. Burnet, [w:] *Platonis opera*, vol. 3, Oxford 1903 (repr. 1968).
- Platon, *Leges*, ed. J. Burnet, [w:] *Platonis opera*, vol. 5, Oxford 1907 (repr. 1967).
- Platon, *Lysis*, ed. J. Burnet, [w:] *Platonis opera*, vol. 3, Oxford 1903 (repr. 1968).
- Platon, *Respublica*, ed. J. Burnet, [w:] *Platonis opera*, vol. 4, Oxford 1902 (repr. 1968); *Państwo*, tł. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Sofokles, *Ajax*, ed. H. Lloyd-Jones, N.G. Wilson, [w:] *Sophoclis fabulae*, Oxford 1990, s. 2-57.

Opracowania

- Annas J.E., *Self-love in Aristotle*, with comments by K. Richard, [w:] *Aristotle's ethics*, ed. T. D. Roche, Memphis 1988, s. 1-23.
- Calhoun D.H., *Friendship and self-love in Aristotle's ethics*, Evanston 1989.
- Dziob A.M., *Aristotelian friendship: self-love and moral rivalry*, „The Review of Metaphysics” 46 (1992/1993), s. 781-801.
- Gallagher D.K., *Self-love in Plato's Symposium*, Carbondale 1976.

- Gantar K., *Amicus sibi. I. Zur Entstehungsgeschichte eines ethischen Begriffs in der antiken Literatur*, „Živa antika” 16 (1966), s. 135-175.
- Gantar K., *Amicus sibi. II*, „Živa antika” 17 (1967), s. 49-80.
- Gantar K., *Zur Entstehungsgeschichte des aristotelischen Begriffs der philautía*, [w:] *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums*, hrsg. J. Harmatta, Budapest 1968, s. 90-97.
- Gigon O., *Die Selbstliebe in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, [w:] *Δόρυμα H. Diller zum 70. Geburtstag. Dauer und Überleben des antiken Geistes*, Athen 1975, s. 77-113.
- Joachim H., *A Commentary to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford 1951, s. 257.
- McKerlie D., *Friendship, self-love, and concern for others in Aristotle's ethics*, „Ancient Philosophy” 11 (1991), s. 85-101.
- Pangle L.S., *The philosophy of friendship: Aristotle and the classical tradition on friendship and self-love, dissertation*, The University of Chicago 1999.
- Schönrich G., *Würde, Wert und rationale Selbstliebe*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 69/2 (2015), s. 127-158.
- Schulz P., *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles: semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität*, München 2000.
- Shearman R., *Self-love and the virtue of species preservation in Aristotle*, [w:] *The Greeks and the environment*, ed. L. Westra, Th. M. Robinson, Lanham 1997, s. 121-132.
- Vogel C. de., *Selbstliebe bei Platon und Aristoteles und der Charakter der aristotelischen Ethik*, [w:] *Aristoteles, Werk und Wirkung. P. Moraux gewidmet, I: Aristoteles und seine Schule*, hrsg. J. Wiesner, Berlin-New York 1985, s. 393-426.
- Warner M., *Love, self and Plato's Symposium*, „The Philosophical Quarterly” 29 (1979), s. 329-339.
- Whiting J., *Self-love and authoritative virtue: prolegomenon to a Kantian reading of Eudemian ethics VIII 3*, [w:] *Aristotle, Kant, and the Stoics: rethinking happiness & duty*, ed. S. Engstrom and J. Whiting, Cambridge-New York 1996, s. 162-199.
- Wigodsky M., *Horaces' miser (S.1.1.108) and Aristotelian self-love*, „Symbolae Osloenses” 55 (1980), s. 33-58.
- Wood A.W., *Self-love, self-benevolence, and self-conceit*, [w:] *Aristotle, Kant, and the Stoics*, s. 141-161.
- Wright M.R., *Cicero on self-love and love of humanity in De finibus 3*, [w:] *Cicero the philosopher: twelve papers*, ed. J. G. F. Powell, Oxford-New York 1995, s. 171-195.

Dominika Budzanowska-Weglenda*

PERÍ TĒS FILAUTIAS. FILAUTIA I FÍLAUTOS W ANONIMOWYM KOMENTARZU DO ETYKI NIKOMACHEJSKIEJ ARYSTOTELESA

Pojęcie φιλαυτία (miłość do siebie samego czy też samolubstwo) szczególnie mocno kojarzy się z Arystotelesem i księgą IX jego słynnej *Etyki Nikomachejskiej*. Do księgi tej powstały liczne komentarze, lecz do dziś zachowały się trzy: Michała z Efezu, Aspazjusza i anonima. Ten ostatni komentarz, obejmujący ósmą i dziewiątą księgę dzieła Arystotelesa, jest właściwie parafrazą *Etyki Nikomachejskiej*.

Niestety, tożsamość komentatora jest nieznana. Gustav Heylbut, wydawca tekstu (Berolini 1889), na którym opiera się niniejszy artykuł, przypisał autorstwo parafrazy Heliodorowi – to wydanie w *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG tom 19)¹ podąża bowiem za tym, co podaje większość rękopisów z komentarzem. O samym Heliodorze niewiele wiadomo, być może był bratem Ammoniusza². Co najmniej jeden manuskrypt przypisuje parafrazę Andronikowi z Rodos, a ekscerpty – także Olimpiodorowi³. Z czasem uczeni zakwestionowali autorstwo Heliodora (i pozostałych) i obecnie dość zgodnie uważa się ten tekst za anonim o niepewnym datowaniu⁴.

Jak wyjaśnia sam Gustav Heylbut, wydawca owego anonimowego komentarza (oraz komentarza Aspazjusza i Michała z Efezu), oparł się on dla wcześniejszych

* Dr hab. Dominika Budzanowska-Weglenda – adiunkt w Katedrze Filozofii i Kultury Antycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW; e-mail: d.budzanowska@onet.pl.

¹ CAG to wydanie komentarzy do dzieł Arystotelesa w 23 tomach i kilku suplementach, pod redakcją Hermanna Dielsa.

² Żył w II-III wieku po Chr. w Aleksandrii, był nauczycielem Plotyna.

³ Jako komentator Arystotelesa znany jest zarówno Olimpiodor Starszy (perypatetyk żyjący w V wieku po Chr.), jak i Olimpiodor Młodszy (neoplatonik żyjący w VI wieku po Chr.). Obaj związani byli z Aleksandrią.

⁴ Por. D. Konstan, *Introduction*, [w:] Aspasius, Anonymous, Michael of Ephesus, *On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9*, London-New Delhi-New York-Sydney 2014, s. 9.

fragmentów (do księgi VI 4) na kodeksie B (*Parisinus* 1870), a w pozostałej części parafrazy na kodeksie D (*Parisinus* 1872⁵ – oba pochodzą z XVI wieku), uwzględniając zapis z drukowanego wydania Daniela Heinsiusa z XVII wieku. Heinsius (i nie tylko on⁶) uważał komentarz nie za dzieło Heliodora z Prusy, ale za tekst Andronika z Rodos, filozofa perypatetyckiego z I wieku przed Chr., podążając za tytułem z *codex Leidensis*, a nie z *Parisinus* 1870 (spisanego przez Konstantyna Paleokappę)⁷. Heylbut wspomina, że imię filozofa Olimpiodora jako autora parafrazy podają kodeksy watykańskie z XVI wieku, przede wszystkim *Vaticanus* 272 i *Vaticanus* 273, a także *Vaticanus* 1902 i *Canonicus* 120, natomiast Andronika z Rodos – *Parisinus* lat. 6251 (również z XVI wieku)⁸.

Przechodząc już do samej parafrazy księgi IX *Etyki Nikomachejskiej* do omawianego w niej pojęcia φιλαυτία, trzeba zauważyć, że komentator dość wiernie podąża za tekstem i myślą samego Arystotelesa, ale wprowadza też pewne zmiany. Już sam początek rozdziału VIII ubiera w inne słowa. Arystoteles, przypomnijmy, pisze:

ἀπορεῖται δὲ καὶ πότερον δεῖ φιλεῖν ἑαυτὸν μάλιστα ἢ ἄλλον τινά. ἐπιτιμῶσι γὰρ τοῖς ἑαυτοῦς μάλιστ' ἀγαπῶσι, καὶ ὡς ἐν αἰσχυρῶ φιλαυτοῦς ἀποκαλοῦσι, δοκεῖ τε ὁ μὲν φαῦλος ἑαυτοῦ χάριν πάντα πράττειν, καὶ ὅσῳ ἂν μοχθηρότερος ᾖ, τοσοῦτῳ μᾶλλον – ἐγκαλοῦσι δὴ αὐτῷ οἷον ὅτι οὐδὲν ἀφ' ἑαυτοῦ πράττει – ὁ δ' ἐπιεικὴς διὰ τὸ καλόν, καὶ ὅσῳ ἂν βελτίων ᾖ, μᾶλλον διὰ τὸ καλόν, καὶ φίλου ἔνεκα, τὸ δ' αὐτοῦ παρίησιν.

Przedmiotem dyskusyj jest też pytanie, czy najbardziej kochać należy siebie samego, czy też kogoś innego. Gani się bowiem tych, co siebie samych najbardziej kochają, i nazywa się ich samolubami używając tego wyrazu w znaczeniu potępiającym; i człowiek zły zdaje się czynić wszystko ze względu na siebie, i to tym bardziej, im jest gorszy (zarzuca mu się tedy np., że nie czyni niczego, nie⁹ myśląc przy tym o sobie samym); człowiek natomiast prawy [czyni wszystko] ze względu na to, co moralnie piękne (i to tym bardziej, im jest lepszy), i ze względu na przyjaciela, i poświęca własne swoje sprawy¹⁰.

Autor parafrazy zaczyna podobnie, bo od stwierdzenia, że „trzeba zaś i to zbadać, czy

⁵ Prawdopodobnie sporządzony dla Arseniosa, arcybiskupa Monembasii (dzisiejszej Monemvasii – miejscowości na Peloponezie). Obok tych kodeksów Gustav Heylbut wspomina też *Parisinus* 1871 (również z XVI wieku), ale jako tekst z wieloma błędami (*male scriptus*) i poprawiany przez „drugą rękę” (*correctus ab altera manu*), który nie podaje autora tekstu – podobnie jak i spokrewnione z paryskimi kodeksami: *Vindobonensis*, *Laurentianus*, *Monacensis*, *Marcianus*, *Ambrosianus* oraz *Borbonicus* i *Barberinus*; por. G. Heylbut, *Praefatio*, [w:] *Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis*, ed. G. Heylbut, Berolini 1889, s. V-VI.

⁶ Por. ibidem, s. VII.

⁷ Por. ibidem, s. V-VI.

⁸ Por. ibidem, s. VI-VII.

⁹ Tłumacz zaznacza, że przyjmuje w tym miejscu dodatek Imelmanna: οὐκ πο οὐδὲν.

¹⁰ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 8, 1168a.25-1168a.35, ed. J. Bywater, Oxford 1894, tł. D. Gromska, s. 340.

najbardziej trzeba kochać siebie samego czy kogoś innego”¹¹ (ζητητέον δὲ κάκεινο, πότερον ἑαυτὸν δεῖ φιλεῖν μάλιστα ἢ ἄλλον τινά). Zatem jedynie pierwsza część wypowiedzi jest nieco odmiennie sformułowana (myśl jednak pozostaje taka sama). Podążając za wywodem Arystotelesa i trochę go poszerzając, komentator wyjaśnia, że φίλαυτος – *samolub* jest postrzegany przez ludzi negatywnie jako człowiek zły (ὁ φαῦλος – w odróżnieniu od człowieka prawego, zacnego, ὁ ἐπιεικής) i jest za to obelżywie krytykowany:

δοκεῖ γὰρ τὸ ἑαυτὸν μάλιστα φιλεῖν οὐκ ἀγαθῶν ἀνδρῶν εἶναι καὶ διὰ τοῦτο ἐπιτιμῶνται οἱ ἑαυτοὺς μάλιστα ἀγαπῶντες καὶ ὡς ἐν αἰσχυρῷ φίλαυτοι ἀποκαλοῦνται· ἐτι δὲ καὶ ὅτι ὁ μὲν φαῦλος δοκεῖ πάντα πράττειν ἑαυτοῦ χάριν, καὶ τοσοῦτω μᾶλλον ὄσῳ φαυλότερος· καὶ ἐγκαλεῖται διὰ τοῦτο, ὅτι οὐδὲν τῶν ἰδίων πλέον ἐπιζητεῖ ἀλλ’ ἑαυτοῦ χάριν πάντα ποιεῖ· ὁ δὲ ἐπιεικής διὰ τὸ καλὸν πάντα πράττει καὶ τοσοῦτω μᾶλλον ὄσῳ βελτίων καὶ ἐπιεικέστερος καὶ διὰ τὸν φίλον καὶ ἴνα δῶ τοῖς ἄλλοις τυχεῖν, ὧν δέονται, παρήσει τὰ ἑαυτοῦ.

Wydaje się bowiem, że kochanie najbardziej siebie samego nie jest cechą dobrych mężczyzn i dlatego kochający najbardziej siebie samych są krytykowani i obelżywie nazywani samolubami: jeszcze zaś i dlatego że wydaje się, iż zły wydaje się czynić wszystko ze względu na siebie i to o tyle bardziej, o ile [jest] gorszy: i stawia się [mu] zarzuty o to, że o nic więcej nie dba niż o swoje [sprawy] i wszystko robi ze względu na siebie: zacny zaś wszystko czyni ze względu na to, co piękne, i o tyle bardziej, o ile [jest] lepszy i zacniejszy, i ze względu na przyjaciela i żeby poświęcić się, by innym stało się to, czego potrzebują, nie zważa na to, co jego¹².

W tym momencie – czego nie ma u Arystotelesa – anonim dobitnie podsumowuje owe „potoczne” poglądy: „Z tych [powodów] więc wydaje się, że nie należy kochać siebie samego najbardziej spośród wszystkich innych” (διὰ ταῦτα μὲν οὖν δοκεῖ μὴ δεῖν μάλιστα πάντων φιλεῖν ἑαυτόν). Dalej, jak i sam Arystoteles, stwierdza, że fakty jednak przeczą takiemu pogładowi. Arystoteles:

τοῖς λόγοις δὲ τούτοις τὰ ἔργα διαφωνεῖ, οὐκ ἀλόγως.

φασὶ γὰρ δεῖν φιλεῖν μάλιστα τὸν μάλιστα φίλον, φίλος δὲ μάλιστα ὁ βουλόμενος ᾧ βούλεται τὰγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα, καὶ εἰ μηδεὶς εἴσεται: ταῦτα δ’ ὑπάρχει μάλιστα αὐτῷ πρὸς αὐτόν, καὶ τὰ λοιπὰ δὴ πάνθ’ οἷς ὁ φίλος ὀρίζεται: εἴρηται γὰρ ὅτι ἀπ’ αὐτοῦ πάντα τὰ φιλικὰ καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους διήκει. καὶ αἱ παροιμίαι δὲ πᾶσαι ὁμογενῶμονοῦσιν, οἷον τὸ „μία ψυχὴ” καὶ

Ale fakty są niezgodne z tymi argumentami i nic w tym dziwnego.

Powiadają bowiem ludzie, że najbardziej kochać należy najlepszego przyjaciela, a jest nim ten, kto życząc drugiemu dobrze, czyni to ze względu na niego samego, nawet gdyby nikt nie miał się o tym dowiedzieć; te zaś cechy występują u każdego najbardziej w odniesieniu do niego samego, podobnie jak wszystkie inne cechy, za pomocą których określa się przyjaciela; bo jak już o tym była mowa¹³, z tego stosunku do

¹¹ *Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis*, IX, 9, ed. G. Heylbut, [w:] *Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. 19, Berolini 1889, s. 199. Fragmenty parafrazy w tłumaczeniu Dominiki Budzanowskiej-Wegleńda.

¹² *Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis*, IX, 9, ed. G. Heylbut, s. 199-200.

¹³ Por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 4, 1166a.1-33.

„κοινὰ τὰ φίλων” και „ισότης φιλότης” και „γόνυ κνήμης ἔγγιον”. πάντα γὰρ ταῦτα πρὸς αὐτὸν μάλιστα ἂν ὑπάρχοι: μάλιστα γὰρ φίλος αὐτῶ: και φιλητέον διῆ μάλιστα ἑαυτὸν. ἀπορεῖται διῆ εικότως ποτέροις χρεῶν ἔπεσθαι, ἀμφοῖν ἔχόντων τὸ πιστόν.

Autor parafrazy:

τούτοις δὲ τὰ ἔργα διαφωνεῖ, και οὐκ ἀλόγως.

φασὶ γὰρ δέον εἶναι μάλιστα φιλεῖν τὸν μάλιστα φίλον, μάλιστα δὲ φίλος ὁ σώζων πάντα τὰ φιλικὰ περι τὸν φιλούμενον· φιλικὰ δὲ ἐστὶ τὸ βούλεσθαι τὰ ἀγαθὰ τῶ φίλω ἐκείνου ἔνεκα, και εἰ μηδεὶς εἴσεται τοῦτο, και τὸ συζῆν μάλιστα ζητεῖν και τὸ συναλγεῖν και συναχαιρεῖν· ταῦτα δὲ πάντα αὐτός τις ἑαυτῶ ἀπονέμει, και ἀπὸ τῶν πρὸς ἑαυτὸν και τὰ πρὸς τοὺς φίλους ἐλήφθη, καθὼς ἐν τῶ δ' εἴρηται κεφαλαίῳ. τούτοις δὲ και αἱ παροιμίαι πᾶσαι μαρτυροῦσι. τοὺς γὰρ σφόδρα φίλους δηλοῦντες „μία ψυχὴ” φασι· ἐτι δὲ και τὸ „κοινὰ τὰ τῶν φίλων” εἰς τοῦτο φέρει και „ισότης φιλότης” και „γόνυ κνήμης ἔγγιον”. εἰ γὰρ τὸ κοινὸν και ἡ ἰσότης και τὸ ἔγγιστα φιλία, τί γένοιτ' ἂν ἐκάστῳ φιλικότερον ἑαυτοῦ; μάλιστα ἄρα φίλος αὐτός ἑαυτῶ. εἰ δὲ τὸν μάλιστα φίλον μάλιστα δεῖ φιλεῖν, ἑαυτὸν δεῖ μάλιστα φιλεῖν. οὕτω τοίνυν ἀμφοτέρων μὲν λόγων ἀληθῶν εἶναι δοκούντων, εικότως

siebie samego przenosi się wszystkie cechy przyjaźni na stosunek do drugich osób. Zgodne są z tym wszystkie przysłowia, jak np. „[Dwaj, trzej wierni przyjaciele] – jedna dusza [w różnym ciele]” i „Przyjacielskie rzeczy są wspólne”, i „Równość matka przyjaźni”, i „Bliższa koszula ciała niż kaftan”¹⁴ – wszystko to bowiem istnieje przede wszystkim w stosunku do siebie samego; gdyż człowiek jest sam sobie najlepszym przyjacielem, powinien więc siebie samego najbardziej kochać. Dlatego słusznie można mieć wątpliwość, do którego z tych dwu stanowisk należy się przychylić, bo oba zdają się zasługiwać na wiarę¹⁵.

Tym [wywodom] zaś przeczą fakty i to nie w sposób nieracjonalny.

[Ludzie] bowiem mówią, że trzeba najbardziej kochać najlepszego przyjaciela, najbardziej zaś [jest] przyjacielem ten, kto zachowuje wszystkie dowody przyjaźni (φιλικά)¹⁶: dowodami przyjaźni są zaś pragnienie rzeczy dobrych dla przyjaciela z powodu niego samego, choćby nikt miał o tym nie wiedzieć, i szukanie najbardziej wspólnego życia i współcierpienia, i współradowania się. To zaś wszystko każdy sam sobie samemu przydziela i [to,] co od nich [tj. przyjaciół] dla siebie samego otrzymał, i to, co przyjacielom [dał], jak powiedziano ogólnie. To zaś poświadczają wszystkie przysłowia. Mówią bowiem dobitnie o przyjacielach: „jedna dusza”; i jeszcze przysłowie „rzeczy przyjaciół wspólne” do tego się odnosi, oraz „równość [tworzy] przyjaźń”, i „kolano bliższe niż goleń”. Jeżeli przyjaźń [jest] wspólnotą i równością, i czymś najbliższym, to cóż dla każdego może się stać się bardziej przyjacielskim niż on sam? Zatem każdy [jest] przyjacielem najbardziej dla siebie samego. Skoro

¹⁴ Dosłownie: „Kolano jest bliższe niż goleń”.

¹⁵ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 8, 1168a.35-1168b.10; tł. D. Gromska, s. 340-341.

¹⁶ Inaczej: to, co jest związane z przyjaźnią (lub: miłością) w odniesieniu do przyjaciela (lub: do miłowanego); cechy przyjaźni.

ἀπορεῖται ποτέρῳ δέον ἀκολουθεῖν.

zaś najbardziej trzeba kochać największego przyjaciela, to najbardziej trzeba kochać siebie samego. Ponieważ więc oba twierdzenia wydają się być prawdziwe, słusznie porusza się problem, za którym z dwóch należy podążać¹⁷.

Anonim zatem objaśnia „dowody przyjaźni” (φιλικὰ) słowami wziętymi niemal dokładnie z Arystotelesa – jako „pragnienie rzeczy dobrych dla przyjaciela z powodu jego samego, choćby nikt miał o tym nie wiedzieć”. Jednak, co ciekawsze, komentator poszerza tę definicję: „i szukanie najbardziej wspólnego życia i współcierpienia, i współradowania się” (καὶ τὸ συζῆν μάλιστα ζητεῖν καὶ τὸ συναλγεῖν καὶ συναίρειν) oraz wyjaśnia, że w owej wspólnocie przyjaźni każdy sam sobie samemu przydziela: i to, co dał przyjacielom, i to, co otrzymał od nich (ταῦτα δὲ πάντα αὐτός τις ἑαυτῷ ἀπονέμει, καὶ ἀπὸ τῶν πρὸς ἑαυτὸν καὶ τὰ πρὸς τοὺς φίλους ἐλήφθη). Poglądy te popiera takimi samymi jak Arystoteles przysłowiami oraz bardzo podobnymi dwoma stwierdzeniami, że każdy jest przede wszystkim dla siebie samego przyjacielem i, skoro najbardziej trzeba kochać największego przyjaciela, to najbardziej trzeba kochać siebie samego, ale komentator dodatkowo najpierw eksponuje fakt, że przyjaźń opiera się na wspólnocie i równości (τὸ κοινὸν καὶ ἡ ἰσότης).

Dalszy ciąg wywodu parafrazy, choć różni się w doborze wyrazów czy ich szyku (co pokazuje poniższe zestawienie), przedstawia tę samą myśl, którą zawiera *Etyka*. Mianowicie komentator wskazuje, że należy przeanalizować dwa różne sposoby patrzenia na „samoluba” – najpierw negatywny, czyli widzący w nim człowieka zachłannego w zdobywaniu (jak czyni to większość ludzi) majątku, zaszczytów i przyjemności cielesnych, nie zaś – jak dodaje od siebie – dobra i cnoty (οὐκ ἐν τῷ ἀγαθῷ καὶ τῇ ἀρετῇ):

Arystoteles

ἴσως οὖν τοὺς τοιοῦτους δεῖ τῶν λόγων διαρεῖν καὶ διορίζειν ἐφ’ ὅσον ἑκάτεροι καὶ πῆ ἀληθεύουσιν. εἰ δὴ λάβοιμεν τὸ φιλαυτον πῶς ἑκάτεροι λέγουσιν, τάχ’ ἂν γένοιτο δῆλον. οἱ μὲν οὖν εἰς ὄνειδος ἄγοντες αὐτὸ φιλαυτοὺς καλοῦσι τοὺς ἑαυτοῖς ἀπονέμοντας τὸ πλεῖον ἐν χρήμασι καὶ τιμαῖς καὶ ἡδοναῖς ταῖς σωματικαῖς: τούτων γὰρ οἱ πολλοὶ ὀρέγονται, καὶ ἐσπουδάκασι περὶ αὐτὰ ὡς ἄριστα ὄντα, διὸ καὶ περιμάχητά ἐστιν. οἱ δὲ περὶ ταῦτα πλεονέκται χαρίζονται ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ὅλως τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς: τοιοῦτοι δ’ εἰσὶν οἱ πολλοί: διὸ καὶ ἡ προσηγορία γεγένηται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ φαύλου ὄντος: δικαίως δὲ τοῖς οὕτω φιλαυτοῖς

Anonim

εὐρήσομεν δὲ διελόντες καὶ διορισάμενοι, ἐφ’ ὅσον καὶ πῶς ἑκάτερος ἀληθεύει. εἰ γὰρ λάβοιμεν τὴν τοῦ φιλαύτου σημασίαν, ὃ βούλεται παρ’ ἑκατέρῳ τῶν λόγων, δῆλον τὸ ζητούμενον γένοιτ’ ἂν. ὁ μὲν οὖν πρῶτος λόγος αὐτὸ φιλαυτοὺς καλεῖ οὐ τοὺς ἑαυτοῦς φιλοῦντας ἀπλῶς ἀλλὰ τοὺς ζητοῦντας ἑαυτοῖς ἀπονέμειν τὸ πλεόν, οὐκ ἐν τῷ ἀγαθῷ καὶ τῇ ἀρετῇ ἀλλ’ ἐν χρήμασι καὶ τιμαῖς καὶ ταῖς σωματικαῖς ἡδοναῖς: τούτων γὰρ οἱ πολλοὶ ὀρέγονται, καὶ ἐσπουδάκασι περὶ αὐτὰ ὡς ἄριστα ὄντα, διὸ καὶ περιμάχητά ἐστιν. οἱ δὲ περὶ ταῦτα πλεονέκται χαρίζονται ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ὅλως τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς: τοιοῦτοι δ’ εἰσὶν οἱ πολλοί: διὰ τοῦτο καὶ τούτοις ἡ προσηγορία

¹⁷ *Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis*, IX, 9, ed. G. Heylbut, s. 200.

ὄνειδίζεται. ὅτι δὲ τοὺς τὰ τοιαῦθ' αὐτοῖς ἀπονέμοντας εἰώθασι λέγειν οἱ πολλοὶ φιλαύτους, οὐκ ἄδηλον: εἰ γὰρ τις ἀεὶ σπουδάζοι τὰ δίκαια πράττειν αὐτὸς μάλιστα πάντων ἢ τὰ σώφρονα ἢ ὅποια οὖν ἄλλα τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς, καὶ ὅλως ἀεὶ τὸ καλὸν ἑαυτῷ περιποιεῖτο, οὐδεὶς ἐρεῖ τοῦτον φίλαυτον οὐδὲ ψέξει.

Może więc trzeba tego rodzaju argumenty sprecyzować i określić, o ile i pod jakim względem każdy z tych poglądów jest trafny. Jeśli weźmiemy pod uwagę, w jakim znaczeniu jedni i drudzy używają wyrazu „samolub”, to rzecz może się łatwo wyjaśnić. Kto więc używa tego wyrazu w znaczeniu potępiającym, nazywa samolubami tych, co chcą zagarnąć dla siebie zbyt wiele pieniędzy, zaszczytów i przyjemności cielesnych; ludzie bowiem na ogół do takich rzeczy dążą i o te zabiegają jako o największe dobro; dlatego też te rzeczy stają się przedmiotem gorącej walki. Ci więc, którzy pod tym względem mają wygórowane pretensje, ulegają swym żądzom i w ogóle namiętnościom i nierozumnej części duszy. Taki właśnie jest szeroki ogół ludzi (stąd znaczenie¹⁸ wyrazu „samolub”, które rodzi się z faktu, że szeroki ogół to ludzie źli), i słusznie potępia się ludzi, którzy w tym znaczeniu są samolubami. Że tych właśnie, którzy chcą zagarnąć dla siebie tego rodzaju rzeczy, szeroki ogół nazywać zwykł samolubami – jest rzeczą jasną; jeśliby bowiem ktoś sam

γέγονε. τοῖς γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γινομένοις τὰ ὀνόματα τίθεται· τὰ δὲ σπάνια οὐδὲ σφόδρα ὀνομάζονται· καὶ γὰρ τούτων ἓνια οὐδὲ γινώσκονται. εἰσὶ δὲ οἱ μὲν φαῦλοι καὶ τὰ δοκοῦντα ἀγαθὰ ἑαυτοῖς ἀπονέμοντες πολλοί, οἱ δὲ σπουδαῖοι σπάνιοι. διὰ τοῦτο τοὺς πολλοὺς [ὀνομάζουσι] φαύλους ὄντας καὶ φιλαύτους ἀποκαλοῦσιν· οἱ δὲ οὕτω φίλαυτοι καὶ δικαίως ἐγκαλοῦνται. ὅτι δὲ τοὺς φαύλως ἔχοντας περὶ τὰς ἐπιθυμίας φιλαύτους οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, οὐκ ἄδηλον. εἰ γὰρ τις ἀεὶ σπουδάζει τὰ δίκαια πράττειν αὐτὸς μάλιστα πάντων ἢ τὰ σώφρονα ἢ ὅποια οὖν ἄλλα τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς καὶ ὅλως ἀεὶ τὸ καλὸν ἑαυτῷ περιποιεῖτο, οὐδεὶς αὐτὸν ἐρεῖ φίλαυτον οὐδὲ ψέξει.

Znajdziemy zaś [odpowiedź], wyjaśnwszy i ustaliwszy, na ile i jak każdy [z tych poglądów] jest trafny. Jeśli bowiem weźmiemy znaczenie [wyrazu] samolub, co oznacza w każdym z [tych dwóch] poglądów, jasnym się stanie to, co jest badane. Zatem pierwszy pogląd nazywa samolubami nie po prostu kochających siebie samych, lecz szukających dla siebie większego przydziału, nie w dobru i cnocie, lecz w majątku i zaszczytach, i przyjemnościach cielesnych: do tego bowiem wielu podąża i stara się o nie same jako o coś najlepszego i dlatego są [one] przedmiotami walki. Ci bowiem, którzy są na nie zachłanni, ulegają żądzom i w ogóle namiętnościom i nierozumnej części duszy; a wielu jest takich: dlatego otrzymali taką nazwę [samolubów]. Do nich bowiem, jako do najliczniejszych, te określenia są stosowane; natomiast rzeczy rzadko spotykane nie mają powszechnie używanej nazwy, bo ich cechy charakterystyczne nie są znane ogółowi. Wielu jest złych ludzi, którzy przydzielają sobie samym te rzeczy, które wydają się dobre, a pracownicy²⁰ rzadko się trafiają: dlatego wielu złych nosi

¹⁸ Domyślne: ujemne.

²⁰ Grecki przymiotnik σπουδαῖοι ma szerokie pole semantyczne i można go też przetłumaczyć: *stosowni, dobrzy, wyjątkowi, dzielni, szlachetni, zacni, uczciwi, staranni, poważni, stateczni, obrotni, gorliwi, staranni, zaradni, zapobiegliwi*.

starał się zawsze postępować przede wszystkim sprawiedliwie albo w sposób umiarkowany lub w sposób zgodny z jakąś inną cnotą i w ogóle moralnie piękne, to takiego człowieka nikt nie nazwie samolubnym i nie zgani go¹⁹.

miano samolubów: i w ten sposób samolubni słusznie są napiętnowani. Jasne jest zatem, że wielu ludzi nazywa samolubami tych, którzy niegodziwie realizują pragnienia. Jeżeli bowiem ktoś zawsze trzyma się, by czynić rzeczy przede wszystkim sprawiedliwe lub mądre, lub jakiegokolwiek rodzaju inne spośród tych, które zgodne są z cnotą, i w ogóle pozyskuje zawsze to, co dobre, dla siebie samego, nikt o nim nie powie „samolub” ani [go] nie zgani²¹.

Jak wynika z powyższego zestawienia, anonim poszerza wyjaśnienie stosowania nazwy φίλαυτος. Uważa, że złych samolubów, którzy sięgają po dobra pozorne, jest tak wielu (są wręcz najliczniejsi), że łatwo jest ich zaobserwować i społeczeństwo głównie ich widzi, poznaje i – oczywiście – określa pejoratywnie. Pozytywne samolubstwo – jako rzadko spotykane – nie jest aż tak szeroko znane ogółowi. Wiąże się z pracowitością (są pracowici – σπουδαῖοι). Komentator zatem sygnalizuje istotną cechę pozytywnych samolubów: z wysiłkiem i starannością zdobywają prawdziwe dobro. Czym ono jest, komentator powtarza za Arystotelesem: są to rzeczy sprawiedliwe, mądre, piękne albo jakiegokolwiek inne spośród tych, które zgodne są z cnotą. Ludzi trudzących się nad zdobyciem takich dóbr nikt nie gani i nie określa negatywnie – przekazują zgodnie oba teksty.

W kolejnym fragmencie anonim poszerza uwagę Arystotelesa:

Arystoteles

δόξειε δ' ἂν ὁ τοιοῦτος μᾶλλον εἶναι φίλαυτος: ἀπονέμει γοῦν ἑαυτῷ τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστα ἄγαθά, καὶ χαρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ, καὶ πάντα τούτῳ πείθεται: ὥσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριώτατον μάλιστα εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα, οὕτω καὶ ἄνθρωπος: καὶ φίλαυτος δὴ μάλιστα ὁ τοῦτο ἀγαπῶν καὶ τούτῳ χαριζόμενος, καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μὴ, ὡς τούτου ἐκάστου ὄντος: καὶ πεπραγέναι δοκοῦσιν αὐτοῖ καὶ ἐκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα. ὅτι μὲν οὖν τοῦθ' ἕκαστός ἐστιν ἢ μάλιστα, οὐκ ἄδηλον, καὶ ὅτι ὁ ἐπιεικὴς μάλιστα τοῦτ' ἀγαπᾷ. διὸ φίλαυτος μάλιστα ἂν εἴη, καθ' ἕτερον εἶδος τοῦ ὀνειδίζομένου, καὶ διαφέρων τοσοῦτον ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος, καὶ ὀρέγεσθαι ἢ τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ δοκοῦντος συμφέρειν. τοὺς μὲν οὖν περὶ τὰς καλὰς

Anonim

ὁ μὲν οὖν πρῶτος λόγος φίλαυτον ὀνομάζει τὸν φαύλως ἑαυτὸν φιλοῦντα καὶ διὰ τοῦτο ἀληθῆς ἐστίν: οὐ γὰρ δεῖ τοῦτον τὸν τρόπον φιλεῖν ἑαυτόν: ὁ δὲ δευτερός τὸν σπουδαῖον καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὸ ἀγαθὸν περιποιούμενον ἑαυτῷ μάλιστα φησι φιλεῖν ἑαυτόν. ὅς καὶ φίλαυτος δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον εἰκότως: ἑαυτῷ γὰρ χαρίζεται: τῷ γὰρ κυριωτάτῳ ἑαυτοῦ, τῷ διανοητικῷ, τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστα ἀποδίδωσιν ἀγαθά. ὁ δὲ τῷ κυριωτάτῳ ἑαυτοῦ χαριζόμενος, οὗτος μάλιστα χαρίζεται ἑαυτῷ. καὶ γὰρ ὥσπερ πόλις ἐστὶ μάλιστα τὸ κυριώτατον τῆς πόλεως καὶ οἱ ἄριστοι τῶν πολιτῶν, οὕτω καὶ ἄνθρωπος ἐστὶ μάλιστα τὸ κυριώτατον τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ. διὰ τοῦτο καὶ φίλαυτος μάλιστα ὁ τοῦτο ἀγαπῶν καὶ τούτῳ χαριζόμενος: ἐπεὶ καὶ ἐγκρατὴς τις ἢ ἀκρατὴς λέγεται οὐ τῷ

¹⁹ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 8, 1168b.10-1168b.25; tł. D. Gromska, s. 341-342.

²¹ *Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis*, IX, 9, ed. G. Heylbut, s. 200.

πράξεις διαφερόντως σπουδάζοντας πάντες ἀποδέχονται καὶ ἐπαινοῦσιν: πάντων δὲ ἀμιλλωμένων πρὸς τὸ καλὸν καὶ διατεινομένων τὰ κάλλιστα πράττειν κοινῇ τ' ἂν πάντ' εἴη τὰ δέοντα καὶ ἰδίᾳ ἐκάστῳ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, εἶπερ ἡ ἀρετὴ τοιοῦτόν ἐστιν.

Mogłoby się jednak zdawać, że właśnie taki człowiek jest raczej samolubem: wszak chce uzyskać dla siebie to, co moralnie najpiękniejsze i najlepsze, i ulega temu, co w nim jest najistotniejsze, i we wszystkim jest mu posłuszny. I jak państwem i każdym innym złożonym z części tworem zdaje się być przede wszystkim to, co w nim jest najistotniejsze, tak też ma się rzecz z człowiekiem; i dlatego też człowiek, który to właśnie kocha i temu ulega, zasługuje najbardziej na miano samolubnego. Podobnie też miano opanowanych lub nieopanowanych zyskują ludzie zależnie od tego, czy rządzą się nakazami rozumu, czy też nie, bo zakłada się, że rozum właśnie jest istotą każdego, i za czyny najbardziej osobiste człowieka i najbardziej zależne od jego woli uważa się te, które mu rozum dyktuje. Że to więc jest istotą każdego człowieka lub jest nią bardziej niż co innego i że człowiek prawy najbardziej to właśnie w sobie miłuje – jest rzeczą jasną. Wynika stąd, że przede wszystkim tego właśnie człowieka uważać można za samoluba, ale nie w ujemnym tego wyrazu znaczeniu, lecz w znaczeniu, które się tak od tamtego różni, jak życie zgodne z nakazami rozumu od życia kierowanego namiętnościami i jak dążenie do tego, co moralnie piękne, od dążenia do tego, co wydaje się korzystne. Ci więc, co szczególnie starają się postępować w sposób moralnie piękny, znajdują powszechnie uznanie i pochwałę; gdyby zaś wszyscy współzawodniczyli w dążeniu do

ἀπλῶς κρατεῖν ἢ κρατεῖσθαι ἀλλὰ τῷ τὸν νοῦν ἢ ἄρχειν τῶν παθῶν ἢ ἄρχεσθαι ὥστε τοῦ μὲν νοῦ κρατοῦντος αὐτὸς τις λέγεται κρατεῖν, τῶν δὲ παθῶν κρατούντων οὐκ αὐτὸς κρατεῖν ἀλλὰ μᾶλλον κρατεῖσθαι. ὅθεν φανερόν, ὅτι αὐτὸς τις ἐστὶ μάλιστα ἕκαστος τὸ αὐτοῦ διανοητικόν· καὶ ὁ τὸ ἑαυτοῦ διανοητικόν ἀγαπῶν καὶ πάντα τρόπον αὐτῷ χαριζόμενος φίλαυτος εἰκότως ἂν λέγοιτο καθ' ἕτερον εἶδος τοῦ ὄνειδιζομένου, καὶ διαφέρων τοσοῦτον, ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ὄρεξις τῆς φούλης ἐπιθυμίας.

Pierwszy więc pogląd samolubem nazywa podle siebie samego kochającego i dlatego jest prawdziwy. Nie należy bowiem w ten sposób kochać siebie samego: drugi zaś [pogląd] głosi, że pracowity, cnotę, i dobro najbardziej dla siebie pozyskując, kocha siebie samego. I ten samolub mógłby wydawać się, że jest bardziej właściwie [tak nazywany]: samemu sobie bowiem wyświadcza przysługę; [temu] bowiem, co w nim najważniejsze, rozumne, dostarcza [rzeczy] najpiękniejszych i najlepszych. Zaspokajając zaś najważniejsze w sobie samym, wyświadcza sobie samemu największą przysługę. Bo też jak państwo jest przede wszystkim [tym, co jest elementem] najważniejszym państwa i najlepszymi z obywateli, tak i człowiek jest przede wszystkim [tym, co jest elementem] najważniejszym spośród tych, które [są] w człowieku. Dlatego i samolub [jest] najbardziej miłośnikiem tej [części] i dla niej [wszystko] pozyskuje, skoro także nazywa się kogoś opanowanym lub nieopanowanym nie po prostu dlatego, że panuje lub jest opanowany, lecz dlatego że rozum rządzi nad namiętnościami lub jest rządzony [przez nie]; dlatego, kiedy rozum panuje, mówi się, że ten ktoś panuje, a kiedy namiętności panują – że nie ten [ktoś] panuje, ale raczej jest opanowywany. Stąd też oczywiste jest, że każdy jest najbardziej częścią rozumną i na wszelki sposób [wszystko]

moralnego piękna i nie oszczędzili wysiłku, by postępować jak najpiękniej, to nie tylko wszystko byłoby takie, jak być powinno ze względu na wspólne dobro, lecz też każdy z osobna posiadałby największe wspomędy dóbr, skoro przecież dobrem tym jest dzielność etyczna²².

pozyskuje dla niej, samolubem może być nazwany – nie w znaczeniu ujemnym tego wyrazu, ale w znaczeniu, które się tak od tamtego różni, jak życie zgodne z nakazami rozumu od życia kierowanego namiętnościami i jak pragnienie dobra od pożądania zła²³.

Już na samym początku tego passusu anonim dodaje jakby podsumowanie dwóch poglądów na temat samolubstwa: pierwszy, negatywny, jest prawdziwy, bo mówi o złym samolubie, który niegodziwie, podle kocha siebie samego – w ten sposób nie należy kochać siebie samego, jest to naganne postępowanie; drugi, pozytywny, też jest właściwy, odpowiedni dla takiego człowieka, bo dobry samolub jest zapobiegliwy, pracowity i pozyskuje dla siebie cnotę i dobro – w taki sposób należy siebie kochać: samego siebie zaspokajając tym, co najważniejsze, czyli rozumne (τῷ διανοητικῷ), a także – jak i w *Etyce* zostało zapisane – najpiękniejsze i najlepsze (τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστα ἀγαθά). Arystoteles jedynie pisze tu o tym drugim, pozytywnym, aspekcie samolubstwa – w odniesieniu do człowieka, który chce uzyskać dla siebie to, co moralnie jest najpiękniejsze i najlepsze (τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστα ἀγαθά), i ulega temu, co w nim jest najistotniejsze, i we wszystkim jest mu posłuszny (πειθεταί).

Dalej w obu tekstach występuje porównanie człowieka do πόλις – państwa (a u Arystotelesa także do πᾶν ἄλλο σύστημα – „każdego innego złożonego z części tworu”). I w państwie, i w człowieku to, co jest najistotniejsze (w przypadku państwa są to także najlepsi obywatele, καὶ οἱ ἄριστοι τῶν πολιτῶν – jak dodaje anonim), właściwie jest odpowiednio państwem czy człowiekiem. Komentator za Arystotelesem stwierdza, że słusznie dlatego samolub najbardziej miłuje tę najistotniejszą w sobie część i dla niej wszystko pozyskuje – dla rozumu, co anonim krótko (krócej niż Arystoteles) ujmuje w zdaniu: αὐτός τις ἐστὶ μάλιστα ἕκαστος τὸ αὐτοῦ διανοητικόν – „każdy jest najbardziej częścią rozumną siebie” – oraz w krótkim podsumowaniu, w którym potwierdza, że człowiek kochający swoją część rozumną i dla niej wszystko zdobywający może być nazwany samolubem, lecz nie w znaczeniu ujemnym, ale w znaczeniu przeciwnym, bo pozytywnym, tak od tamtego różnym „jak życie zgodne z nakazami rozumu od życia kierowanego namiętnościami i jak pragnienie dobra od pożądania zła”.

W ostatnim fragmencie rozdziału poświęconego samolubstwu komentator kolejny raz zwraca uwagę na pracowitość i zacność (ἐπεὶ τοῖνυν τοὺς σπουδαίους καὶ ἐπιεικεῖς ἐπαινοῦσι καὶ ἀποδέχονται πάντες, δεῖ δὲ πάντας ἐπιεικεῖς εἶναι), jakby wyjaśniał w ten sposób i rozwijał wątek ἀγαθοῖ, obecny bardzo krótko w tym miejscu *Etyki*. Anonim uważa, że wszyscy powinni być dobrymi samolubami (a zły człowiek przeciwnie – nigdy nie powinien być samolubem, gdyż swymi samolubnymi działaniami, podążając za złymi namiętnościami, krzywdzi siebie samego i bliźnich), czyli współzawodniczyć o to, co piękne, i starać się, by czynić rzeczy najpiękniejsze, by walczyć o

²² Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX 8, 1168b.25-1169a.10; tł. D. Gromska, s. 342-343.

²³ *Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis*, IX, 9, ed. G. Heylbut, s. 200-201.

dobro – zarówno o to wspólne dla wszystkich, jak i dla każdego z osobna. Dobry samolub nie tylko sam odnosi korzyści, czyniąc rzeczy piękne, ale także i innych pobudza do takich działań. Człowiek dobry, który jest σπουδαῖος, w przeciwieństwie do człowieka złego (φάυλος) robi to, co godzi się czynić, bo bierze to, co jest dla niego najlepsze, kierując się rozumem:

Arystoteles

ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φίλαυτον εἶναι (καὶ γὰρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ καλὰ πράττων καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει), τὸν δὲ μοχθηρὸν οὐ δεῖ: βλάψει γὰρ καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς πέλας, φαύλοις πάθειν ἐπόμενος. τῷ μοχθηρῷ μὲν οὖν διαφωνεῖ ἃ δεῖ πράττειν καὶ ἃ πράττει: ὁ δ' ἐπεικῆς, ἃ δεῖ, ταῦτα καὶ πράττει: πᾶς γὰρ νοῦς αἰρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ, ὁ δ' ἐπεικῆς πειθαρχεῖ τῷ νῷ. ἀληθὲς δὲ περὶ τοῦ σπουδαίου καὶ τὸ τῶν φίλων ἕνεκα πολλὰ πράττειν καὶ τῆς πατρίδος, κἂν δέη ὑπεραποθνήσκειν: προήσεται γὰρ καὶ χρήματα καὶ τιμὰς καὶ ὅλως τὰ περιμάχητα ἀγαθὰ, περιποιούμενος ἑαυτῷ τὸ καλόν: ὀλίγον γὰρ χρόνον ἡσθῆναι σφόδρα μᾶλλον ἔλοιτ' ἂν ἢ πολὺν ἡρέμα, καὶ βιώσαι καλῶς ἐνιαυτὸν ἢ πόλλ' ἔτη τυχόντως, καὶ μίαν πρᾶξιν καλὴν καὶ μεγάλην ἢ πολλὰς καὶ μικράς. τοῖς δ' ὑπεραποθνήσκουσι τοῦτ' ἴσως συμβαίνει: αἰροῦνται δὴ μέγα καλὸν ἑαυτοῖς, καὶ χρήματα προσοῖντ' ἂν ἐφ' ᾧ πλείονα λήψονται οἱ φίλοι: γίνεται γὰρ τῷ μὲν φίλῳ χρήματα, αὐτῷ δὲ τὸ καλόν: τὸ δὴ μείζον ἀγαθὸν ἑαυτῷ ἀπονέμει. καὶ περὶ τιμὰς δὲ καὶ ἀρχὰς ὁ αὐτὸς τρόπος: πάντα γὰρ τῷ φίλῳ ταῦτα προήσεται: καλὸν γὰρ αὐτῷ τοῦτο καὶ ἐπαιετόν. εἰκότως δὴ δοκεῖ σπουδαῖος εἶναι, ἀντὶ πάντων αἰρούμενος τὸ καλόν. ἐνδέχεται δὲ καὶ πράξεις τῷ φίλῳ προῖεσθαι, καὶ εἶναι κάλλιον τοῦ αὐτὸν πρᾶξαι τὸ αἴτιον τῷ φίλῳ γενέσθαι. ἐν πᾶσι δὴ τοῖς ἐπαιετοῖς ὁ σπουδαῖος φαίνεται ἑαυτῷ τοῦ καλοῦ πλεον νέμων. οὕτω μὲν οὖν φίλαυτον εἶναι δεῖ, καθάπερ εἴρηται: ὡς δ' οἱ πολλοί, οὐ χρή.

Anonim

ἐπεὶ τοίνυν τοὺς σπουδαίους καὶ ἐπεικεῖς ἐπαινοῦσι καὶ ἀποδέχονται πάντες, δεῖ δὲ πάντας ἐπεικεῖς εἶναι (καὶ γὰρ πάντων εἰς τὸ καλὸν ἀμιλλωμένων καὶ διατεινομένων τὰ κάλλιστα πράττειν, πάντα ἀπαντήσκειν τὰ ἀγαθὰ, καὶ κοινῇ πᾶσι καὶ ἰδίᾳ ἐκάστω), φανερόν ὅτι δέον ἐστὶ τὸν μὲν ἀγαθὸν φίλαυτον εἶναι. καὶ γὰρ αὐτὸς τε ἑαυτὸν ὠφελήσει τὰ καλὰ πράττων καὶ τοὺς ἄλλους ἐπὶ τὰ ἴσα κινήσει: τὸν δὲ μοχθηρὸν οὐκέτι. φίλων γὰρ καὶ χαριζόμενος ἑαυτῷ βλάψει καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς πέλας, πάθειν ἐπόμενος φαύλοις: ἐπεὶ παρὰ μὲν τῷ σπουδαίῳ ταυτὸν ἐστὶν ὁ πράττειν καὶ ὁ πράττειν προσήκει: καὶ γὰρ πᾶς μὲν <ἀνήρ ἀγαθὸς ὁ νοῦς αὐτοῦ ἐστίν· ὁ> νοῦς <δὲ> αἰρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ: οἱ δὲ πειθαρχοῦσι καὶ ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ· παρὰ δὲ τοῖς φαύλοις τὸ δέον καὶ ὁ ποιοῦσι διαφωνεῖ: καὶ διὰ τοῦτο τοὺς μὲν οὐ δεῖ φιλαύτους εἶναι, τοὺς δὲ ἑαυτοὺς μάλιστα προσήκει φιλεῖν. οὕτω μὲν οὖν ὁ ἀληθῆς διώριστα λόγος. λυτέον δὲ καὶ τὸν πρῶτον λόγον, δι' ὃν ἐδόκει τὸν ἀγαθὸν μὴ εἶναι φίλαυτον, ὅτι τῶν μὲν ἑαυτοῦ ἀμελεῖ, ζητεῖ δὲ τὰ τῶν φίλων καὶ τῆς πατρίδος ἀγαθὰ, ὑπὲρ ὧν καὶ ἀποθνήσκει δεῖσαν. ὅτι μὲν οὖν τοιοῦτός ἐστὶν ὁ σπουδαῖος, ἀληθὲς ἐστίν. οὐ μὴν διὰ τοῦτο ῥητέον αὐτὸν μὴ μάλιστα φίλαυτον εἶναι: δι' αὐτὰ μὲν οὖν φαίνεται φίλαυτος εἶναι. καὶ γὰρ ἀντὶ μεγάλων μικρὰ προῖεται, καὶ τὰ μικρὰ ῥίπτων τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἑαυτῷ περιποιεῖται: τοῖς μὲν γὰρ φίλοις καὶ τῇ πατρίδι χρήματα καὶ τιμὰς καὶ τοιαῦτα παρέχει, ἑαυτῷ δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν καὶ χρηστὸν καὶ φιλόπολιν εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα, ὧν ἐκεῖνα πάντα ἐλάττω· καὶ ὅταν δὲ ὑπὲρ τῶν φίλων καὶ τῆς πόλεως ἀποθάνῃ καὶ τὴν ἑαυτοῦ πρόηται ζωὴν, μείζω ἐκέρδανεν ἢ προήκατο. αἰρεῖται γὰρ ὀλίγον <χρόνον> ἡσθῆναι σφόδρα τὴν ἀγαθὴν καὶ ἐπαιετὴν ἡδονὴν ἢ πολλὴν ἡρέμα· καὶ

βέλτιον αὐτῷ εἶναι ἡγεῖται τὸν βίον μικρὸν ὄντα μεγάλων γέμειν κατορθωμάτων, ἢ μακρὸν βιώσαντα μὴ οὕτως ἐπαινετὸν εἶναι, καὶ μίαν πράξιν ποιῆσαι καλὴν καὶ μεγάλην ἢ πολλὰς καὶ μικράς. ταῦτα γὰρ ἐκείνων καλλίω. καὶ πράξεις δὲ σπουδαίας ἐνίστε προῖεται τῷ φίλῳ, καὶ ἐξὸν αὐτὸν πράττειν, ἐκείνῳ τῆς φιλοτιμίας παραχωρεῖ, καὶ τηλικαῦτα δὲ τὸ μείζον ἀγαθὸν ἑαυτῷ ἀπονέμει· κάλλιον γὰρ τοῦ αὐτὸν πράξαι τὸ αἴτιον τοῦ καλοῦ τῷ φίλῳ γενέσθαι. διὰ ταῦτα δὴ εἰκότως δοκεῖ σπουδαῖος εἶναι ἀντὶ πάντων αἰρούμενος τὸ καλὸν καὶ τὸ πλεον ζῆτων ἐν τοῖς ἀγαθοῖς καὶ σπουδαίοις. φαίνεται τοίνυν μάλιστα ἑαυτὸν φιλῶν ὁ σπουδαῖος καὶ ἑαυτῷ τοῦ καλοῦ τὸ πλεον ἐκάστοτε νέμων. οὕτω μὲν οὖν δεῖ φίλαυτον εἶναι, καθάπερ εἴρηται, ὡς δὲ οἱ πολλοί, οὐ χρήτως μὲν οὖν δεῖ μάλιστα φιλεῖν ἑαυτὸν, ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω.

Tak tedy człowiek etycznie dzielny powinien nawet być samolubem (i sam bowiem odniesie korzyść postępując pięknie, i innym jej przysporzy), ale człowiek zły nie powinien nim być (bo ulegając niskim namiętnościom działać będzie na szkodę zarówno własną, jak swych bliźnich). U człowieka złego istnieje tedy rozdźwięk między tym, co czynić powinien, a tym, co czyni; człowiek zaś prawy to, co czynić powinien, rzeczywiście też czyni, bo u każdego rozum wybiera to, co jest dla niego najlepsze, a człowiek prawy posłuszny jest rozumowi. Prawdą też jest o człowieku etycznie wysoko stojącym, że wiele rzeczy czyni ze względu na przyjaciół i na ojczyznę, a nawet, jeśli trzeba, umiera za nich; wyrzeknie się bowiem i majątku, i zaszczytów, i w ogóle wszelkich dóbr, o które ludzie walczą, a będzie usiłował uzyskać to, co moralnie piękne; bo wolałby krótką a intensywną radość od długiej, lecz słabej, i życie piękne przez jeden rok niż byle jakie przez długie lata, i jeden czyn piękny i wielki niż wiele nic nie znaczących. To zaś właśnie może jest udziałem tych, którzy giną za coś; jako że w ten sposób wybierają

Skoro więc wszyscy aprobują i chwalać pracowitych i zacnych, a trzeba, żeby wszyscy byli zacni (a [dzieje się tak], kiedy wszyscy współzawodniczą o to, co dobre, i wyteżają siły, by czynić rzeczy najlepsze, by zawalczyć o wszystkie rzeczy dobre i dla wszystkich, i dla każdego z osobna), oczywiście, że konieczne jest, by dobry był samolubem. Bo też sam dla siebie odniesie korzyści, czyniąc rzeczy dobre, i innych ku takim samym [rzeczom] pobudzi: ale występny [człowiek] nigdy [nie powinien być samolubem]. Albowiem kochając i zyskując coś dla siebie, skrzywdzi i siebie samego, i bliźnich, podążając za złymi namiętnościami; tymczasem u szlachetnego tym samym jest to, co robi, i to, co godzi się czynić, bo każdy <człowiek dobry jest swoim rozumem: ten> rozum <zaś> bierze [to, co] najlepsze dla niego: ci słuchają i podążają za rozumem; zaś u podłych to, co trzeba [czynić], i to, co czynią, jest niezgodne: i dlatego nie powinni być samolubami, choć godzi się, by najbardziej kochali siebie samych. Tak więc prawdziwy pogląd został wyodrębniony. Trzeba zaś rozwickać i pierwszy pogląd, z powodu którego wydawało się, że dobry

dla siebie coś, co jest bardzo piękne. Gotowi są też wyrzec się majątku, aby przyjaciółom większej przysporzyć korzyści; przyjacielowi bowiem przypada wówczas majątek, im zaś samym – moralne piękno; tak więc większe dobro przeznaczają sobie samym. Tak samo ma się rzecz z zaszczytami i władzą; gdyż wszystkiego tego wyrzeknie się [taki człowiek] dla przyjaciela; bo to jest dla niego moralnie piękne i chwalebne. Słusznie więc uchodzi za człowieka etycznie wysoko stojącego, jako że nad wszystko przekłada to, co moralnie piękne. Może nawet pewnych działań rzec się na rzecz przyjaciela, ponieważ może być piękniej stać się przyczyną działania przyjaciela aniżeli działać samemu. Ilekroć tedy idzie o rzecz chwalebną, człowiek etycznie wysoko stojący przeznaczają sobie, jak się zdaje, większy udział w pięknie moralnym. W tym więc znaczeniu należy, jak już wspomniano, być samolubem, nie zaś w tym znaczeniu, w którym szeroki ogół najczęściej jest samolubny²⁴.

nie jest samolubem, ponieważ nie dba o swoje [dobro], ale poszukuje dobra przyjaciół i ojczyzny, za których umiera, gdyby [taka] była potrzeba. Prawdziwie więc jest [zdanie], że szlachetny jest taki. Nie należy twierdzić, że dlatego w ogóle nie jest samolubem, wręcz przeciwnie – z tego powodu wydaje się być samolubem. Bo porzuca [rzeczy] małe na rzecz wielkich, a porzucając małe pozyskuje dla siebie największe z dóbr: przyjaciółom bowiem i ojczyźnie daje majątek i zaszczyty i [rzeczy] tego rodzaju, a dla siebie samego pozyskuje bycie dobrym i pięknym, i pożytecznym, i miłującym państwo i [rzeczy] tego rodzaju, od których owe wszystkie [inne są] gorsze: a kiedy za przyjaciół i państwo może umrzeć i swojego życia się wyrzeka, więcej zyskuje, niż oddaje. Wybiera bowiem krótki <czas>, by rozkoszować się bardzo dobrą i chwalebną przyjemnością niż wieloma trochę: i uważa się, że lepsze dla niego jest krótkie życie, by napelnił je wielkimi czynami cnotliwymi, niż by przeżywszy długi [czas], nie był tak godnym pochwały, by jednego czynu dokonał pięknego niż wielu, ale małych. To bowiem jest lepsze. Natomiast kiedy czasem powstrzymuje się od szlachetnych działań ze względu na przyjaciela, a wolno mu [to] czynić, i rezygnuje dla niego z żądy zaszczytów, wtedy zdobywa dla siebie samego jeszcze większe dobro: od czynienia dobra bowiem lepsze jest stanie się przyczyną dobra dla przyjaciela. Oczywiście dlatego słusznie wydaje się być szlachetnym, bo przedkłada dobro ponad wszystko inne, i szuka pełni [dobra] w dobrych i szlachetnych [uczynkach]. Wydaje się zatem, że człowiek szlachetny najbardziej kocha siebie samego i dla siebie samego zdobywa pełnię dobra. Trzeba więc być samolubem w taki sposób, jak to zostało powiedziane, a nie należy być nim tak, jak wielu [nim jest w zły

²⁴ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 8, 1169a.10-1169b.1; tł. D. Gromska, s. 343-344.

sposób]; tyle niech wystarczy o tym, jak trzeba najbardziej kochać siebie samego²⁵.

Dalej zatem anonim, podobnie jak i Arystoteles, rozważa pogląd, który przeczy, że dobry jest samolubem, bo nie dba o swoje dobro, ale poszukuje dobra przyjaciół i ojczyzny, za które nawet umiera, jeśli jest taka potrzeba. Komentator potwierdza, że taki człowiek w ten sposób postępuje, ale właśnie z powodu takich czynów wydaje się, że jest φίλαυτος: rezygnuje bowiem z rzeczy małych (jak majątek i zaszczyty, i rzeczy tego rodzaju) na rzecz wielkich, a porzucając małe, pozyskuje dla siebie największe dobra. Autor parafrazy rozbudowuje zakończenie rozdziału i – co potwierdza powyższe zestawienie w tabeli – inaczej je formułuje. Podkreśla, że σπουδαῖος takim postępowaniem wobec przyjaciół i ojczyzny więcej zyskuje niż oddaje, bo sam staje się dobry, piękny, pożyteczny i miłujący nie to, co gorsze, ale to, co jest wartościowe, jak choćby państwo. Stanie się takim człowiekiem ma większą wartość niż samo życie, ściślej: niż długie życie. Lepsze jest bowiem krótkie życie dobre i chwalebne, napełnione wielkimi – a nie wieloma drobnymi – czynami cnotliwym niż długie, ale nie tak godne pochwały, i lepiej jest dokonać jednego czynu pięknego niż wielu małych. Kiedy σπουδαῖος ustępuje przyjacielowi w zaszczytach, przydziela sobie samemu większe dobro, przyczyniając się do dobra przyjaciela, a dla siebie zdobywa to, co piękne. Dlatego to, podsumowuje komentator, wydaje się taki człowiek najbardziej siebie samego kochającym i udzielającym sobie samemu zawsze pełni piękna i właśnie takim samolubem – w pozytywnym znaczeniu – trzeba być: najbardziej trzeba kochać siebie samego.

Anonimowy autor parafrazy pozostaje zatem dość wierny układowi wyводу i poglądom Arystotelesa odnośnie do samolubstwa. Dodaje jednak początkowo krótsze, a ostatecznie dłuższe wstawki, zmienia zdania, dając własną propozycję wyjaśnienia pozytywnej i wręcz zalecanej samolubnej postawy życiowej: kierowania się rozumem w celu zdobycia tego, co najlepsze i najpiękniejsze. Pozytywna φιλαυτία zostaje obroniona i polecona do praktykowania.

Streszczenie

Arystoteles omówił pojęcie φιλαυτία (miłość do siebie samego czy też samolubstwo) w księdze IX swojej słynnej *Etyki Nikomachejskiej*. Do tej księgi powstały też komentarze, wśród nich anonim. Jest on właściwie parafrazą *Etyki Nikomachejskiej*. Anonimowy autor pozostaje wierny układowi wyводу i poglądom Arystotelesa odnośnie do samolubstwa. Dodaje jednak słowa czy zdania, zmienia je i poszerza, dając własną propozycję wyjaśnienia pozytywnego samolubstwa. Zaleca kierowanie się rozumem w celu zdobycia tego, co najlepsze i najpiękniejsze.

Słowa kluczowe

Filautía, filautos, samolubstwo, komentarz, *Etyka Nikomachejska*, Arystoteles.

²⁵ *Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis*, IX, 9, ed. G. Heylbut, s. 201-202.

Filautia and *filautos* in an anonymous commentary on the *Nicomachean Ethics* by Aristotle (abstract)

Aristotle discussed φιλαυτία (love for oneself or selfishness) in the 9th book of his famous *Nicomachean Ethics*. There are some commentaries on this book, including anonymous. It is actually a paraphrase of the *Nicomachean Ethics*. An anonymous author remains faithful to Aristotle's argument and views on selfishness. However, he adds words or sentences, modifies them and widens them, giving his own suggestion to explain the *filautía* in a positive sense. He recommends to discover what is the best and the most beautiful through the intellectual reflexion.

Keywords

Filautía, *filautos*, self-love, commentary, *Nicomachean Ethics*, Aristotle.

Bibliografia

- Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. J. Bywater, Oxford 1894; *Etyka Nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 2007.
- Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis*, ed. G. Heylbut, [w:] *Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. 19, Berolini 1889 [CAG].
- Konstan D., *Introduction*, [w:] Aspasius, Anonymous, Michael of Ephesus, *On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9*, London-New Delhi-New York-Sydney 2014.
- Heylbut G., *Praefatio*, [w:] *Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis*, ed. G. Heylbut, Berolini 1889.

Ks. Marcin Wysocki*

FILAUTIA – ZŁA MIŁOŚĆ SIEBIE W PISMACH ALEKSANDRYJCZYKÓW

Nie ulega wątpliwości, że spośród „ośrodków naukowo-teologicznych”, w których u progu ery chrześcijańskiej kładzione były podwaliny pod uprawianie teologii i egzegezy biblijnej, palma pierwszeństwa należy do Aleksandrii i środowiska filozoficzno-teologicznego z nią związanego. To Aleksandria właśnie stała się wielkim ośrodkiem kultury hellenistycznej i istotnym centrum rozwoju judaizmu zhellenizowanego, w którym powstało greckie tłumaczenie Starego Testamentu – Septuaginta¹. W środowisku tym, zarówno w kręgach intelektualistów greckich, jak i żydowskich, a następnie chrześcijańskich, rozwijały się alegoryczne metody interpretacji tekstu². To przedstawiciele tego środowiska wywarli ogromny wpływ na rozwój teologii nie tylko w świecie języka greckiego i we wschodniej części Kościoła, ale także w kręgu języka łacińskiego i części zachodniej³. Warto zatem prześledzić, w jaki sposób w środowisku, które ode-

*Ks. dr hab. Marcin Wysocki – adiunkt w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: mwysocki@kul.pl.

¹ Por. P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edynburg 1996; J. Zieliński, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000; H. Chadwick, *Mysł wczesno-chrześcijańska a tradycja klasyczna*, tł. P. Siejkowski, Poznań 2000; W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002.

² Por. J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958; B.L. Mack, *Exegetical traditions in Alexandrian Judaism. A program for the analysis of the Philonic corpus*, „Studia Philonica” 3 (1974-75), s. 71-112; J.D. Dawson, *Ancient Alexandrian interpretation of Scripture*, New Heaven 1988; D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992; H. Graf Reventlow, *Storia dell'interpretazione biblica*, vol. I. *Dall'Antico Testamento a Origene*, Piemme 1999; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.

³ Wystarczy wspomnieć św. Ambrożego, który obficie korzystał przede wszystkim z myśli Filona Aleksandryjskiego, ale również i innych autorów aleksandryjskich. Por. D.T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Arsen-Minneapolis 1993, s. 291-311; E. Lucchesi, *Utrum Ambrosius Mediolanensis in quibusdam epistulis Philonis Alexandrini opusculum quod inscribitur „Quis rerum diuinarum heres sit” usurpauerit an non quaeritur*, „Le

grało znaczącą rolę również w kształtowaniu poglądów św. Augustyna, używano i rozumiano greckie pojęcie φιλαυτία.

Pierwszym z autorów, któremu należy poświęcić uwagę, jest bezsprzecznie Filon z Aleksandrii⁴, który rozwinął alegoryczną egzegezę Starego Testamentu i na którego interpretacjach Biblii opierali się autorzy chrześcijańscy⁵; uważany niemal za Ojca Kościoła, a z pewnością za Ojca *honoris causa*⁶. Filon dzierży palmę pierwszeństwa nie tylko z racji chronologicznych, ale również dlatego, że to właśnie w jego pismach termin φιλαυτία, którego on nie jest oczywiście twórcą⁷, pojawia się najczęściej spośród omawianych autorów, bo aż 39 razy⁸. Używa przy tym całej rodziny tego wyrazu, stosując zarówno formy rzeczownikowe, przymiotnikowe, jak i czasownikowe. Dla Filona jako interpretatora Biblii podstawowym kontekstem, w jakim używa on terminu φιλαυτία, jest Kain i złożona przez niego ofiara, która nie została przyjęta przez Boga, oraz związane z tym zabójstwo Abła⁹. Kain pozostaje oczywiście dla Filona przykładem niegodziwości i miłości własnej, a Abel świętości i miłości Boga, ich konflikt zaś jest wzorem walki zła i dobra w każdej ludzkiej duszy¹⁰. Aleksandryczyk, komentując jako pierwszy grecką wersję Księgi Rodzaju ze wszystkim jej zmianami i poprawkami, zwraca uwagę, że ofiara Kaina – kochającego siebie – była dobra, ale niepoprawnie złożona, ponieważ po pierwsze okazał swoją wdzięczność Bogu po kilku dniach, a nie natychmiast, oraz ofiarował Bogu jakiejkolwiek owoce, a nie pierwociny,

Muséon” 90 (1977), s. 347-354; A.R. Sodano, *Ambrogio e Filone: leggendo il „De Paradiso”*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata” 8 (1975), s. 65-82; M. Zelzer, *Origenes in der Briefsammlung des Ambrosius: „cum ipse Origenes longe minor sit in nouo quam in ueteri testamento...”* (*Ambr., epist. 65, 1*), [w:] *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, red. W.A. Bienert, V. Künweg, Leuven 1999, s. 591-596; H. Savon, *Remploi et transformation de thèmes philoniens dans la première lettre d’Ambroise à Just*, [w:] *Chartae caritatis: études de patristique et d’antiquité tardive offertes à Y.-M. Duval*, red. B. Gain, P. Jay, G. Nauroy, Paris 2004, s. 83-95.

⁴ Por. J. Daniélou, *Philon d’Alexandrie*, Paris 1958; L. Joachimowicz, *Filon - filozof alegoryzujący*, [w:] *Filon Aleksandryjski, Pisma*, t. I, Warszawa 1986, s. 5-30; P. Borgen, *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time*, Leiden-New York-Köln 1997.

⁵ Por. D.T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Arsen-Minneapolis 1993.

⁶ Por. tamże, s. 3-7, 31-33; S. Matuszewski, *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962.

⁷ Por. φιλαυτέω, [w:] *Greek-English Lexicon*, red. H.G. Liddell, R. Scott, Oxford 1996⁹, s. 1932.

⁸ Tematyce rozumienia terminu φιλαυτία przez Filona poświęcono już istniejące studia, por. F. Deutsch, *La philautie chez Philon d’Alexandrie*, [w:] *Philon d’Alexandrie et le Langage de la Philosophie*, red. C. Lévy, Turnhout 1998, s. 87-98; G. Reydam-Schils, *Philautia, self-knowledge, and oikeiōsis in Philo of Alexandria*, [w:] *Mélanges en l’honneur de Carlos Lévy, offerts par ses amis et ses disciples*, Brepols 2016, s. 333-342.

⁹ Por. Rdz. 4, 1-8. Na temat Filońskiej interpretacji Kaina i Abła por. H. Najman, *Cain and Abel as Character Traits: a Study in the Allegorical Typology of Philo of Alexandria*, [w:] *Eve’s Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, red. G.P. Luttikhuisen, Leiden 2003, s. 107-118.

¹⁰ Por. Filon Aleksandryjski, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 3.

i najlepszą część ofiary zachował on dla siebie¹¹. Na tej bazie Filon budował interpretację postawy Kaina, w której ważną jego cechą była właśnie φιλαυτία.

W dziele *Quaestiones in Genesim*, w którym autor zadaje pytania dotyczące kolejnych trudnych miejsc w Księdze Rodzaju i odpowiada na nie, dwukrotnie używa terminu φιλαυτία. Zgodnie z linią interpretacji twierdzącej, że Kain złożył ofiarę z opóźnieniem¹², Filon wyjaśniając tę kwestię stwierdza, że Pismo ukazuje przez to różnicę pomiędzy miłośnikiem samego siebie (φιλαυτος), tj. Kainem, a miłośnikiem Boga (φιλόθεος), tj. Ablem, który właśnie Bogu przypisuje pierwszeństwo, a nie sobie¹³. Tłumacząc dalej różnicę pomiędzy oboma braćmi, a w rzeczywistości pomiędzy dwoma rodzajami ludzi, Aleksandryjczyk opisuje określanego przez termin φιλαυτος jako tego, kto dla siebie zawłaszcza pierwociny, to, co lepsze, i bezbożnie uważa, że Bogu przysługują jedynie resztki, co jest niegodziwością¹⁴. Kontynuując omawianie zagadnień związanych z ofiarą Kaina i Abła, Filon wyjaśnia, na czym polega różnica pomiędzy darem a ofiarą, i używając powtórnie słowa φιλαυτος wskazuje, że „człowiek kochający siebie jest rozdzielaczem ofiary, jak Kain, lecz ten, kto kocha Boga jest dawcą daru składanego z wolnością jak Abel”¹⁵. Kochający siebie wydziela więc Bogu część, zostawiając mu jedynie krew na ołtarzu a resztę – lepszą – zabierając dla siebie. Jest więc człowiekiem bezbożnym i oszukującym Boga.

Komentując zaś w dziele *Quod deterius potiori insidiari soleat* wydarzenia związane ze składaniem ofiar przez Kaina i Abła, Filon wyraźnie przeciwstawia sobie obydwu braci i wskazuje na alegoryczną interpretację obu postaci: Abel, który wszystko odnosi do Boga, jest miłośnikiem Boga (φιλόθεος), zaś Kain, patrzący tylko przez pryzmat siebie, jest wzorem miłości własnej. Aleksandryjczyk ponadto dokonuje wykładni znaczenia imienia Kaina, która jednoznacznie ukierunkowuje czytelnika: imię Kain znaczy bowiem według niego „nabycie, posiadanie, majątek”¹⁶. W

¹¹ Por. tamże, 52; B. Strzałkowska, *Księga Rodzaju w Septuagincie*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011), s. 115-116. W języku angielskim widać wyraźniej różnicę językową wyrażającą złożone przez Kaina dary: „fruits” – „firstfruits”, której nie można wyrazić w języku polskim.

¹² Por. Z. Grochowski, „...miłujemy się wzajemnie. Nie tak jak Kain...” (1 J 3, 11c-12a), „Studia Elbląskie” 8 (2007), s. 76.

¹³ Por. Filon Aleksandryjski, *Quaestiones in Genesim*, I 60.

¹⁴ Por. Tamże.

¹⁵ Tamże, I 62: Ὁ μὲν οὖν φίλαυτος διανομεὺς οἶος ὁ Κάιν, ὁ δὲ φιλόθεος δωρητικὸς οἶος ὁ Ἄβελ, tł. własne.

¹⁶ Filon używa tu słowa κτήσις – por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. II, Warszawa 1960, s. 724. Por. Filon Aleksandryjski, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 2. Warto więc zwrócić uwagę na rzecz niezwykle ważną w całości rozważań tego cyklu – na korelację z myślą św. Augustyna. W *De civitate Dei* Hipponczyk nawiązuje do intuicji Filona wskazując, że Kain założył miasto, stanowiące załazek państwa ziemskiego; natomiast Abel stał się pierwszym obywatelem państwa Bożego w jego ziemskim wymiarze. Sięgając zaś do etymologii imienia założyciela *civitatis terrena*, Augustyn zauważył, że Kain znaczy posiadanie; por. Augustyn, *O państwie Bożym*, XV 17; D.T. Runia, *The Idea and Reality of the City in the Thought of Philo*

dalszym ciągu interpretacji ofiary braci, Filon pozostając przy omawianiu zaproszenia Abła przez Kaina na jego pole, jako symbolu walki i współzawodnictwa, przechodzi do określenia w tym kontekście, kim jest człowiek miłujący siebie (φίλαυτος) i stwierdza stosując metaforę agonistyczną, że są nimi ci, którzy

rozebrawszy się i wszedłszy na arenę z tymi, którzy czczą cnotę, nigdy nie przestają walczyć z nimi wszelkimi rodzajami broni, dopóki nie zmuszą ich do podania się albo zupełnie ich nie zniszczą¹⁷.

Człowiek miłujący siebie nie cofnie się więc przed niczym, nawet tak jak Kain przed zabójstwem; walczy on z ludźmi cnotliwymi. Co więcej, w świecie współczesnym, w którym żyją potomkowie Kaina, to właśnie tacy ludzie, którzy troszczą się tylko o siebie, stają się ludźmi sławnymi, bogatymi, przywódcami, cieszącymi się szacunkiem i poważaniem, są zdrowi, tężdzy i silni¹⁸. Filon ukazuje więc zdegenerowanie świata i potomstwa Kaina, oskarżając go, że ów kochający siebie Kain mógł oszczędzić Abła i przez to odmienić swoje życie oraz uchronić siebie i świat od niezmiennej i absolutnej niegodziwości¹⁹, która wyraża się chociażby w wymienionych powyżej niesprawiedliwościach. Kain, a właściwie każdy, kto miłuje siebie, zabija w Ablu wszystko to, co on symbolizuje, niszczy gatunek, indywidualność, obraz stworzony według modelu Boga, miłość miłującą Boga, jedyną rzeczywistość, dzięki której Kain i jego potomstwo mogli żyć nienagannie²⁰. Filon podkreśla więc stanowczo wyjątkowe następstwa czynu Kaina, który został dokonany z miłości siebie.

Oczywiście Filon nie kryje sympatii wobec ludzi, określanych jako kochających Boga, których przykładem jest Abel, i jednocześnie nie skrywa oburzenia na ludzi należących do potomków Kaina, jak zresztą nazwał jedno ze swoich dzieł – *De posteritate Caini*. W dziele tym stwierdza:

Jesteśmy strapieni z powodu owego miłośnika siebie – Kaina, który pozostawił swoją duszę bez jakiegokolwiek idei o Istniejącym, przez co dobrowolnie pozbaWił się tego, dzięki czemu mógł Go zobaczyć²¹.

of Alexandria, „Journal of the History of Ideas” 61 (2000), s. 361-379. O wpływie Filona na Augustyna por. D.T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, s. 320-330.

¹⁷ Filon Aleksandryjski, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 32: φίλαυτοι δέ, ὅταν τοῖς ἀρετῆν τιμῶσιν ἐπαποδυσάμενοι κονίσωνται, [καὶ] παγκρατιάζοντες οὐ παύονται, tł. własne.

¹⁸ Por. tamże, 34.

¹⁹ Por. tamże, 68.

²⁰ Por. tamże, 78.

²¹ Filon Aleksandryjski, *De posteritate Caini*, 21: Τοῖς μὲν οὖν φιλοθέοις τὸ ὄν ἀναζητοῦσι, κἂν μηδέποτε εὕρωσι, συγκαίρομεν – ἰκανὴ γὰρ ἐξ ἑαυτῆς προευφραίνειν ἐστὶν ἢ τοῦ καλοῦ ζήτησις, κἂν ἀτυχῆται τὸ τέλος -, τῷ δὲ φιλαύτῳ Κάινι συναχθόμεθα, ὃς ἀφάνταστον τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τοῦ ὄντος καταλέλοιπεν, τὸ ᾧ μόνῳ βλέπειν ἠδύνατο ἐκουσίως πηρώσας, φίλαυτοι δέ, ὅταν τοῖς ἀρετῆν τιμῶσιν ἐπαποδυσάμενοι κονίσωνται, [καὶ] παγκρατιάζοντες οὐ παύονται, tł. własne.

²¹ Por. tamże, 34.

²¹ Por. tamże, 68.

²¹ Por. tamże, 78.

²¹ Filon Aleksandryjski, *De posteritate Caini*, 21: Τοῖς μὲν οὖν φιλοθέοις τὸ ὄν ἀναζητοῦσι, κἂν

Znowu zatem przedstawia Filon egoistę Kaina jako bezbożnego, a co więcej świadomie pozbawiającego siebie i swoich potomków, a więc ludzi swojego pokroju, łączności z Bogiem i spojrzenia na swoje życie z Jego perspektywy. Ludzie miłujący siebie świadomie wybierają życie bez Boga, stają się bezbożni, a nawet stają się symbolem ateizmu jako pewnego rodzaju kategorii moralnej²². W tym samym dziele, nawiązując do budowy wieży Babel przez potomków Kaina, Aleksandryczyk wskazuje, że każde miasto składa się z domów, mieszkańców, praw, murów służących do obrony, a w przypadku Kaina i jego potomstwa, służą one do walki z wrogiem, lecz wrogiem tym jest prawda. Mieszkańcy miasta Babel – potomstwo Kaina – są „towarzyszami bezbożności, ateizmu, miłości własnej (οἱ φιλαυτίας ἑταῖροι), wyniosłości, fałszu, próżnych opinii”²³. Spośród potomków Kaina szczególnym antywzorem miłości własnej jest dla Filona Onan (por. Rdz 38, 7-10), który „przekroczył wszelkie granice miłości własnej i zamięłowania do przyjemności” (φιλαυτίας καὶ φιληδονίας ὑπερβεβηκώς τοὺς ὅρους)²⁴. Miłość własna wyraziła się u niego w onanizmie i karmieniu przyjemności, która jest żarłocznym i nieumiarkowanym źródłem wszelkiego zła. Z tego wynikło wyrzeknięcie się przez Onana dobra, które mogło być jego udziałem, jak na przykład: szacunek należny rodzicom, wychowanie dzieci, zarząd domostwem, stanowienie praw, troszczenie się o obyczajność, pobożność w słowach i czynach²⁵. Ponownie więc odwołuje się Filon do „grzechów”, o które obwinił już Kaina. Dzieci bowiem, według Filona, dziedziczą po ojcach ten szczególny grzech, jakim jest miłość własna²⁶.

Z Kainem i Ablem kojarzy się składanie ofiary, a co za tym idzie, kult świątynny, który istniał jeszcze w czasach Filona. W związku z nim Aleksandryczyk również używa terminu φιλαυτία. W dziele *De specialibus legibus* Filon mówiąc o ofiarach podkreśla, że istnieją dwa powody ich składania: oddanie czci Bogu oraz dobra, które otrzymuje składający ofiarę. Ofiara całopalna ma być doskonała i całkowita, i, co podkreśla autor, bez żadnej skazy egoizmu²⁷. Ofiara ma być wdzięcznością Bogu za to wszystko, co się od niego otrzymało. Są jednak tacy, którzy „z powodu egoizmu (διὰ φιλαυτίαν) uparcie nie chcą przyznać, iż hojny i wszechmocny Bóg jest Twórcą dóbr”²⁸. I w innym dziele tak o nich mówi:

μηδέποτε εὔρωσι, συγχαίρομεν – ἰκανὴ γὰρ ἐξ ἑαυτῆς προευφραίνειν ἐστὶν ἢ τοῦ καλοῦ ζήτησις, κἂν ἀτυχῆται τὸ τέλος -, τῷ δὲ φιλαύτῳ Κάιν συναχθόμεθα, ὃς ἀφάνταστον, tl. własne.

²² Podobnie zresztą jak faraon w czasie wyjścia Izraelitów z Egiptu. Por. J. Reynard, *La notion d'athéisme dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie*, [w:] *Nier les dieux, nier Dieu*, red. G. Dorival, D. Pralon, Aix-en-Provence 2002, s. 211-221.

²³ Filon Aleksandryjski, *De posteritate Caini*, 52, tl. własne.

²⁴ Tamże, 180, tl. własne. Ci, którzy dążą tylko do przyjemności, są właśnie egoistyczni; por. Filon Aleksandryjski, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 32.

²⁵ Por. Filon Aleksandryjski, *De posteritate Caini*, 181.

²⁶ Por. Filon Aleksandryjski, *De confusione linguarum*, 128.

²⁷ Por. Filon Aleksandryjski, *De specialibus legibus*, I 196.

²⁸ Filon Aleksandryjski, *De agricultura*, 173, 4; *O rolnictwie*, tl. S. Kalinkowski, [w:] Filon Aleksandryjski, *Pisma*, Kraków 1994, s. 80

Jakże bowiem wielu jest tych, którzy zaprzeczają, że powierzono im jakieś święte dary, i z niezmierzonej zachłanności nadużywają dóbr cudzych jak własnych. Ty zaś, przyjacielu, za wszelką cenę staraj się nie tylko strzec starannie i uczciwie tego, co ci powierzono, lecz także uznawać za wartę wszelkiej troskliwości, aby Ten, który ci powierzył dobra, nie mógł znaleźć żadnego zarzutu przeciw twemu strażowaniu. Stwórca życia powierzył ci duszę, mowę i zmysły, które w świętych pismach nazwano symbolicznie jałówką, kozłem i baranem (Rdz 15, 9). Niektórzy zaraz samolubnie (ὑπὸ φιλαυτίας) zawłaszczyli te dobra, podczas gdy inni gromadzą je, by oddać we właściwym czasie odpłaty²⁹.

Dla takich ludzi, którzy kultywują raczej miłość własną niż miłość Boga, Aleksandryczyk ma jedną radę: niech trzymają się z daleka od świętych miejsc, od ołtarza, aby jako nieczyści i skalani nie rozpalili na ofierze doskonałej i oczyszczonej ognia zła³⁰. A przez przeciwieństwo Filon zaleca, aby każdy, kto nie jest oślepiiony miłością własną, kto dostrzega Twórcę i Przyczynę wszystkiego, składał Bogu dziękczynienie za wszystko, co otrzymał³¹.

Terminu φιλαυτία i jemu pokrewnych Filon jednak używa nie tylko w kontekście Kaina i jego potomstwa (o ile można po wydarzeniu Kaina mówić, że wszystko inne nie dotyczy Kaina, skoro wszyscy w jakiś sposób uczestniczą w miłości własnej Kaina), ale także nie wspominając go dosłownie. Gdy w dziele *Legatio ad Gaium* mówi na przykład o postępowaniu współczesnych sobie mieszkańców Aleksandrii, podkreśla, że ludzie z natury są skłonni do popełniania niegodziwości. Wskazuje, że z powodu miłości własnej w niebezpieczeństwie przedkładali oni własne interesy nad los ojczyzny³². W tym samym dziele podaje przykład, co dziwne, pozytywny, Kastora i Pollukusa, z których drugi, będąc nieśmiertelnym, stosował według Filona różne zabiegi, by podzielić się nieśmiertelnością z bratem, nie kierując się miłością własną³³. W dziele *Hypothetica* mówiąc o Esseńczykach wskazuje, że nie żenią się oni, ponieważ kobieta jest stworzeniem samolubnym, a przy tym zazdrosnym w ogromnym stopniu, wyrachowanym w wykorzystywaniu naturalnych skłonności mężczyzny³⁴.

W swoich dziełach Filon z Aleksandrii wyróżnia kilka grup społecznych, którym przypisuje cechę miłości własnej. Do takich ludzi należą artyści, o których pisze tak w dziele *De decalogo*:

Znam mianowicie pewnych tego rodzaju artystów, którzy się modlą do dzieł wykonanych przez siebie i składają im również ofiary. Postąpiliby oczywiście o wiele słuszniej, gdyby boską cześć oddawali swym obu rękoma albo jeśliby nie

²⁹ Filon Aleksandryjski, *Quis rerum divinarum heres sit*, 105-106; *Kto jest dziedzicem boskich dóbr*; tł. A. Pawlaczyk, Poznań 2002, s. 34.

³⁰ Por. Filon Aleksandryjski, *De fuga et inventione*, 80-81; *De praemiis et poenis et de execrationibus*, 12.

³¹ Por. Filon Aleksandryjski, *De mutatione nominum*, 220-221; *De sacrificiis Abelis et Caini*, 56-58.

³² Por. Filon Aleksandryjski, *Legatio ad Gaium*, 193.

³³ Por. tamże, 84.

³⁴ Por. Filon Aleksandryjski, *Hypothetica sive Apologia pro Judaeis*, 199.

godzili się na to, chcąc oddalić od siebie objaw miłości własnej (εἰ δὲ μὴ βούλοιντο δόξαν φιλαυτίας ἐκτρεπόμενοι) – gdyby jak bogów czcili młoty, kowadła, ryłce, pędzle i wszelkie inne narzędzia pracy, za pomocą których nadają materii formę. W każdym razie byłoby rzeczą wskazaną, aby do takich niemądrych powiedzieć w ten sposób: najlepsze życzenie, dobrzy ludzie, i największe szczęście polega na tym, aby stać się podobnym do Boga³⁵.

Ich miłość własna ukazuje się zatem w całej pełni w oddawaniu czci ich własnym dziełom. Równie ostro wyraża się Aleksandryjczyk o sofistach, których duch jest samolubny i znajduje w sobie upodobanie, a przez to zajmuje się sofistycznymi zagadkami i w ten sposób traci prawdę³⁶. Podobnie ci, którzy podążają tylko za ludzkim rozumem, są naśladowcami największego zła – miłości własnej³⁷. Nie najlepsze zdanie ma również Filon o takich nauczycielach, którzy uważają, że wszystko, co osiągnął wychowanek, pochodzi od nich. Oni również w przeciwieństwie do tych, którzy uznają, że istnieje Bóg, który zasiał w nich to dobro, nie odrzucają największego zła – miłości własnej³⁸. Przykładem bezbożności i miłości własnej jest również według Filona faraon, który opowiadając Józefowi sen nie dostrzega swojej małości, przemijania, zmienności, lecz przypisuje sobie to, co należy do Boga samego – niezmienność i trwałość³⁹. Co więcej, jest pewien, że nikt z poddanych nie zarzuci mu miłości własnej, skoro dzieli się z Józefem władzą w państwie⁴⁰. Mówiąc o snach i ich tłumaczeniu Aleksandryjczyk również wobec tłumaczy snów stawia wymagania, aby jasno wyjaśniali to, co przedstawia w nich miłość własną, egoizm⁴¹.

Dla Filona z Aleksandrii zatem φιλαυτία ma jednoznacznie negatywny wydźwięk, związana jest z bezbożnością i ateizmem, zaprzeczaniem Boskiej wszechmocy:

Zamiłowany w sobie (φίλαυτος) i bezbożny jest umysł, jeżeli uważa siebie za równego Bogu i sądzi, że samodzielnie coś działa, chociaż tylko bierne doznawanie jest mu właściwe⁴².

Dlatego jako religijny Żyd i komentator Prawa Mojżeszowego zachęca: „Niech każdy usiłuje zadowolić Boga, i świat, i przyrodę, i mędrców, odrzucając miłość własną, aby stać się dobrym i cnotliwym człowiekiem”⁴³. Tylko więc człowiek, który pozbedzie się

³⁵ Filon Aleksandryjski, *De decalogo*, 72-73; *O dekalogu*, tł. L. Joachimowicz, [w:] Filon Aleksandryjski, *Pisma*, Warszawa 1986, s. 209.

³⁶ Por. Filon Aleksandryjski, *Legum alegoriarum libri*, III 231.

³⁷ Por. Filon Aleksandryjski, *De specialibus legibus*, I 333-335.

³⁸ Por. Filon Aleksandryjski, *De congressu eruditionis gratia*, 129-130.

³⁹ Por. Filon Aleksandryjski, *De somnis*, II 219.

⁴⁰ Por. Filon Aleksandryjski, *De Josepho*, 118.

⁴¹ Por. tamże, 144.

⁴² Filon Aleksandryjski, *Legum alegoriarum libri*, I 49; *Alegorie praw*, tł. L. Joachimowicz, [w:] Filon Aleksandryjski, *Pisma*, Warszawa 1986, s. 96.

⁴³ Filon Aleksandryjski, *De specialibus legibus*, IV 131: εὐαρεστεῖται γὰρ τις θεῷ, κόσμῳ, φύσει, νόμοις, σοφοῖς ἀνδράσι, φιλαυτίαν παραιτούμενος, εἰ μέλλει καλὸς κἀγαθὸς γενήσεσθαι, tł. własne.

egoizmu i miłości własnej, staje się doskonały, piękny i dobry, spełniając wymagania greckiej paidei, a jednocześnie żyje w harmonii z Bogiem i otaczającym światem.

Drugim z autorów, znowu nie tylko chronologicznie, ale również jeżeli chodzi o ilość użyc terminu φιλαυτία i jego derywatów, jest Klemens Aleksandryjski⁴⁴. W swych dziełach używa ich 15 razy. Niestety, o ile Filon Aleksandryjski zbudował wokół Kaina quasi system dotyczący miłości własnej, o tyle Klemens – niejako programowo⁴⁵ – nie tworzy takiego systemu, a jedynie w poszczególnych dziełach kontynuuje pewne wątki. Jednym z takich wątków, który pojawia się w *Kobiercach*, a z którym wiąże Klemens pojęcie φιλαυτία, jest propagowana przez Aleksandryjczyka tzw. teoria kradzieży, zgodnie z którą wszyscy pogańscy filozofowie, pisarze i mędracy, jeżeli zawarli w swych dziełach coś dobrego, to pochodziło to z pism przypisywanych Mojżeszowi, które powstały wcześniej niż jakiegokolwiek pisma pogańskie, i z których owo dobro „ukradli” autorzy pogańscy. Teoria ta była obecna już w myśli Filona Aleksandryjskiego, jednak nie wiązał on z nią – jak można to wysnuć na podstawie wcześniejszych rozważań – kwestii miłości własnej. To Klemens powiązał ją z samolubstwem i, cytując św. Pawła, określał Hellenów, czyli pogan, jako samolubnych i chępliwych⁴⁶. Na temat kradzieży poglądów tak zaś pisał:

Pomijam już Heraklita z Efezu, który najwięcej zapożyczył od Orfeusza. A sam Platon zaczerpnął ideę nieśmiertelności duszy od Pitagorasa, ten znowu od Egipcjan. Wielu zaś zwolenników Platona napisało całe traktaty, w których wykazują, że zarówno stoicy wedle tego, cośmy powiedzieli na początku, jak Arystoteles zapożyczyli najwięcej i to najważniejszych twierdzeń od Platona, ponadto jeszcze Epikur swe główne twierdzenia zaczerpnął z Demokryta. Tyle więc na razie. Bo życia mi nie starczyłoby, gdybym miał po kolei analizować samolubne kradzieże Hellenów (εἰ καθ' ἕκαστον ἐπεξίεναι αἰροίμην τὴν Ἑλληνικὴν διελέγχων φίλαυτον κλοπὴν) i wykazywać, że to oni przypisują sobie, jako własny wynalazek, najpiękniejsze poglądy, które od nas przejęli⁴⁷.

Ich miłość własna czy też egoizm polegał zatem na przypisywaniu sobie stworzenia idei, które – według poglądów Klemensa – zostały tak naprawdę ukradzione tym, któ-

⁴⁴ Por. S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study on Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971; J. Pałucki, *Principi fondamentali di una corretta esegesi nel pensiero di Clemente Alessandrino*, [w:] *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. II-IV)*. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis) Roma 26-28 marzo 1992, red. S. Felici, Roma 1993, s. 107-120. O egzegezie Klemensa i jego zależności od Filona por. A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the „Stromateis”*. *An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln 1988.

⁴⁵ Por. F. Drączkowski, *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1996, s. 22-23.

⁴⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, I 17, 87.

⁴⁷ Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VI 2, 27; *Kobierce*, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, Warszawa 1994, s. 126.

rzy posiadają Przymierze. Dlatego też w innym miejscu *Kobierców* nasz autor wskazuje, że „należy im też wykazać, odarłszy ich z pewności siebie, oraz udowodnić im pozorność ich butnego nowatorstwa, wynikłego jakoby z ‘poszukiwania samych siebie’”⁴⁸. Owo poszukiwanie ma więc wymiar egoizmu – dla własnej czci i zadowolenia.

Z teorią kradzieży, a więc z drogą dojścia do pewnych prawd, idei, związana jest druga kategoria tematyczna, z którą Klemens wiąże termin φιλαυτία, a mianowicie zagadnienie poznania i sposób dojścia do prawdy⁴⁹. W *Kobiercach* Aleksandryjczyk stwierdza:

Jedne poglądy zapożyczyli, inne źle zrozumieli, inne jeszcze głosili, jakby otrzymawszy natchnienie z zewnątrz, lecz nie dopracowali w sposób ostateczny, jeszcze inne rozwiązywali przy pomocy ludzkiego domysłu i obrachunku, dopuszczając się oczywiście błędów. W swym własnym mniemaniu uchwycili prawdę w sposób doskonały, a jak my myślimy – częściowo tylko. W gruncie rzeczy nie wiedzą jednak nic o tym, co wykracza poza świat ziemski podobnie bowiem jak geometria [...] tak samo i filozofowie na wzór malarzy naśladowują prawdę. Ale samolubstwo (φιλαυτία) jest jednak dla każdego za każdym razem przyczyną wszystkich pomyłek. Dlatego nie należy być samolubnym (φιλαυτον) wybierając sławę u ludzi, lecz należy stać się ‘religijnym i rozumnym’ przez prawdziwą miłość do Boga⁵⁰.

Filozofowie, poganie, wszyscy w ogóle ludzie, gdy samolubnie zdobywają wiedzę, błędzą, bo nie zdobywają prawdziwej wiedzy, lecz jedynie częściową. Prawdziwą wiedzę posiada bowiem chrześcijanin, kochający Boga – gnostyk. Dlatego też w VII księdze *Kobierców* Klemens wyjaśniał, że

prawda nie w ten sposób bywa odkrywana, że się przekreśla znaczenie wyrazów, bo tak postępując można wywrócić całą prawdziwą naukę, ale poprzez dokładne rozważanie, co Panu i Wszechwładnemu Bogu jest w sposób doskonały przynależne i właściwe, oraz poprzez poparcie każdego dowodu, zgodnego z Pismem Świętym, z kolei innym analogicznym wyjątkiem z Pisma Świętego. Dlatego ani nie chcą zawrócić na drogę prawdy, wzdragając się przed rezygnacją z korzyści samolubstwa (τὸ τῆς φιλαυτίας πλεονέκτημα), ani też nie mogą uzyskać żadnego ładu w swych własnych poglądach, bez pogwałcenia Pisma Świętego⁵¹.

Klemens wyraźnie podkreśla, że w dążeniu do prawdy konieczne jest wyrzeczenie się

⁴⁸ Tamże, II 1, 2: ὧν μὲν γὰρ διή κλέπται, καὶ διή καὶ ταῦτα ἀποδεικτέα περιαιρεθείσης αὐτοῖς τῆς φιλαυτίας, ἃ δὲ αὐτοὶ διζησάμενοι ἑαυτοῦς ἐξευρηκέναι φρουάττονται, τούτων ὁ ἐλεγχος, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 128.

⁴⁹ Niestety nie zachowało się dzieło Klemensa, w którym omawiał zasady poznawcze i ontologiczne rzeczywistości oraz możliwość poznania Boga. Jest ono wspomniane przez Klemensa w *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, 26 i w *Kobiercach*, III 13, 1; III 21, 2. Por. P. Nautin, *La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d'Alexandrie*, „Vigiliae Christianae” 30 (1976), s. 292-293.

⁵⁰ Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VI 7, 55-56, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 144.

⁵¹ Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VII 16, 96, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 297.

miłości własnej, przy jednoczesnym pokojowym usposobieniu i dowodzeniu naukowym⁵². Z poszukiwaniem prawdy wiąże Klemens istnienie herezji, które powstają z trudnego ustalania prawdy. Ich przyczyną jest właśnie samolubstwo i żądza sławy, gdyż założyciele herezji nie zdobyli uczciwie nauki, nie przyswoili jej sobie rzetelnie, lecz opierają się jedynie na swoim wyobrażeniu o poznaniu⁵³. Również miłość własna w przypadku Hellenów, czyli pogan, sprawia, że w poszukiwaniu prawdy powołują się oni wyłącznie na nauczycieli spośród ludzi, a nie na Prawdę ostateczną czyli Boga⁵⁴. Jedną z takich filozofii, która tylko częściowo poznaje i poucza jedynie o sprawach tego świata, jest, według Klemensa, zapatrzony w rozkosz i w miłość samego siebie epikureizm⁵⁵.

Ostatnim kontekstem, w którym Klemens nieco więcej używa słowa φιλαυτία, jest kwestia posiadania i bogactwa. Zagadnienie to porusza tym razem w III księdze *Wychowawcy*, choć oczywiście głównym dziełem temu poświęconym jest Klemensowa praca *Który człowiek bogaty może być zbawiony*⁵⁶. W *Wychowawcy* wskazuje Klemens przede wszystkim na sposób używania bogactw i dlatego stwierdza:

Z bogactwa należy korzystać w sposób godny i dzielić się nim po ludzku, a nie prostacko i pyszałkowato. Nie przystoi też zamieniać zamięłowania do rzeczy pięknych na brak smaku lub samolubstwo (εις φιλαυτίαν), żeby nikt nie mógł nam powiedzieć: Tego oto koń, posiadłość, niewolnik i złoto są warte piętnaście talentów, podczas gdy on sam zaledwie trzy sztuki brązu⁵⁷.

Autor znowu podkreśla negatywne znaczenie słowa φιλαυτία, które wprowadzone w życie może prowadzić do umniejszenia znaczenia człowieka i jego degradację. Nadmierne posiadanie, zbytnie staranie o złoto i srebro grozi bowiem strąceniem do Hadesu, jak ostrzega Klemens samochwałów i egoistów⁵⁸. Jak zgubne może być upodobanie do zbytku świadczy według Aleksandryjczyka przykład Grecji, a przede wszystkim Sparty, i dlatego przestrzega:

Barbarzyńskie strojenie się i zniewieścianość mężczyzn wyrwały Grecję! Spartańską obyczajność zniszczyły szaty, strojny zbytek i uroda. Barbarzyńska elegancja sprawiła, że córka Zeusa stała się ladaczną. Zabrakło tam Wychowawcy, który pohamowałby żądze, mówiąc: ‘Nie będziesz cudzołożyc’, ani też

⁵² Por. Tamże, VIII 1, 2.

⁵³ Por. Tamże, VII 15, 91.

⁵⁴ Por. Tamże, VI 7, 58.

⁵⁵ Por. Tamże, VI 8, 68. Por. J.A. Wojtczak, *Stosunek Klemensa Aleksandryjskiego do filozofii według Stromata*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9/1 (1971), s. 263-288.

⁵⁶ Por. J. Pałucki, *Dobre bogactwo*, Lublin 1992; C. Nardi, *Quale rico si salva? La proposta di Clemente di Alessandria*, „Parola, Spirito e Vita” 31/42 (2000), s. 177-190; R.M. Pancierz, *Chrześcijanin a dobra materialne w refleksji Szkoły Aleksandryjskiej: od Klemensa do Dydyma*, „Vox Patrum” 57 (2012), s. 483-493; P. Szczur, *Chrześcijanie wobec bogactwa w nauczaniu Klemensa Aleksandryjskiego*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 98 (2012), s. 393-406.

⁵⁷ Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, III 6, 34; *Wychowawca*, tł. M. Szarmach, Toruń 2012, s. 186.

⁵⁸ Por. Tamże, II 3, 36.

‘Nie będziesz pożądać’, i przestrzegającego, by nie wejść na drogę rozpusty i nie rozpałać w sobie upodobania do zbytku. Tych, którzy tego słuchają, spotka dobry koniec, ci zaś, którzy nie chcą poskramiać egoizmu (φιλαυτία), doświadczają zła⁵⁹.

Egoista więc, według Klemensa, dąży do nadmiernego posiadania bogactw, rozkoszy i może to być powodem jego upadku, podobnie jak upadła pogańska Grecja.

Ostatni z wielkiej trójki Aleksandryczyków pierwszych wieków chrześcijaństwa – Orygenes⁶⁰ – w temacie rozumienia terminu φιλαυτία pozostawił niestety najmniej informacji. W dziełach, które z pewnością wyszły spod ręki Adamantiosa i które zachowały się w języku greckim, jedynie w trzech miejscach dzieł zachowanych w całości i w czterech spośród zachowanych fragmentów spotykamy słowo greckie słowo φιλαυτία. Niestety w przypadku tłumaczeń Rufina bardzo trudno jest określić, jakim słowem łacińskim oddał on grecki oryginał, dlatego z konieczności oprzemy się na materiale bardzo mało reprezentatywnym i wybrakowanym. Te jednak miejsca, w których występuje słowo φιλαυτία, pozwalają stwierdzić, że Orygenes używał go dość rzadko, skoro w zachowanym materiale nie występuje ono często.

W dziele *Contra Celsum* używa Orygenes tego terminu dwukrotnie. Raz w odniesieniu do Celsusa, określając jego postępowanie jako samolubne/arbitralne, wskazując, że dowolnie wybiera i daje wiarę jednym narodom, uważając je za mądre, a inne lekceważy, traktując je jako pozbawione rozsądku⁶¹. Drugi raz w kontekście wyjścia Narodu Wybranego z Egiptu, Orygenes opisuje tak postępowanie Egipcjan:

Egipcjanie okrutnie potraktowali Żydów, których głód w Judei zmusił do przeniesienia się do Egiptu, skrzywdzili błagalników i przybyszów, ponieśli więc karę, słusznieadaną przez Opatrzność Bożą narodowi, który wyrządził niesprawiedliwość przybyszom, od których nie zaznał żadnej krzywdy. Dlatego też później, smagani biczem Bożym, z oporami pozwolili wziętym w niesprawiedliwą niewolę odejść, dokąd zechcą. Samolubni (φιλαυτοι), wyżej ceniąc własnych rodaków niż najsprawiedliwszych nawet cudzoziemców, nie pominęli żadnego oszczerstwa, które mogliby rzucić pod adresem Mojżesza i Żydów; skoro więc nie odważyli się zaprzeczyć zupełnie cudownym uczynkom Mojżesza, przypisali je raczej sztuczkom magicznym niż mocy Bożej⁶².

Miłość własna Egipcjan objawia się w ufności własnym siłom i magom i nieuznawaniu mocy nie tyle ludzi, co Boga.

⁵⁹ Tamże, III 2, 13, tł. M. Szarmach, s. 172-173.

⁶⁰ Por. J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948; H. Crouzel, *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996; E. Stanula, *Teologiczne zasady interpretacji Pisma świętego*, [w:] Orygenes, *O zasadach*, Warszawa 1979, PSP 23, s. 34-56 (= E. Stanula, *Eseje patrystyczne*, Warszawa 2014, s. 43-70); E. Stanula, *Ojciec chrześcijańskiej interpretacji Pisma świętego*, [w:] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, Warszawa 1981, PSP 28/1, s. 20-48 (= E. Stanula, *Eseje patrystyczne*, Warszawa 2014, s. 131-165); M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997; J. Zieliński, *Alegoreza jako metoda filozoficzno-egzegetyczna w ujęciu Orygenesesa*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 36 (1999), s. 295-320.

⁶¹ Por. Orygenes, *Contra Celsum*, I 14, 24.

⁶² Tamże, III 5; *Przeciw Celsusowi*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 143.

Trzecie i czwarte użycie słowa φιλαυτία przez Orygenesza znajdujemy w *Komentarzu do Ewangelii według św. Jana* i w zachowanym fragmencie tegoż komentatora. Pierwszy tekst jest interpretacją słów Ewangelii o tym, że Jezus nie występował publicznie, lecz ukrył się w pobliżu pustyni (por. J 11, 54). Jezus staje się więc przykładem postępowania w okolicznościach dawania świadectwa wiary. Orygenes widzi egoizm w zbyt łatwym wystawianiu się na prześladowania i śmierć, a przez to możliwość stania się przyczyną grzechu i bezbożności dla ich sprawców. Adamantios tłumaczy:

Uważam, że te i tym podobne słowa zostały zapisane dlatego, iż Słowo Boże chce nas odwieść od zbyt zuchwałego i nierozważnego podejmowania śmiertelnej walki o prawdę i narażanie się na niebezpieczeństwo. To piękne, jeśli człowiek, który znajdzie się w wirze walki o wyznanie Jezusa, nie odwleka wyznania i nie waha się umrzeć za prawdę. Nie mniej jednak piękne jest nie dawać powodu do takiej próby, lecz unikać jej wszelkimi sposobami, i to nie tylko dlatego, że jej wynik jest dla nas niepewny, ale i dlatego, abyśmy nie stali się przyczyną większego grzechu i bezbożności dla tych, którzy jeszcze nie są winni rozlewu naszej krwi. Jeśli uczynimy, co leży w naszej mocy, odmienimy tych, którzy nam śmierć szykują, jeśli jednak przez egoizm (φιλαυτοῦντες) i nie zważając na nich wydamy się na śmierć, choć żadna konieczność do tego nas nie zmusza, poniosą oni większą i surowszą karę⁶³.

Orygenes wyraźnie więc wskazuje na rozumowe i odpowiedzialne, także ze względu na innych, podejmowanie decyzji o oddaniu życia za wiarę. Adamantios raz jeszcze używa w tym dziele słowa φιλαυτία, w tekście zachowanym tylko we fragmencie, gdy interpretuje słowa Ewangelii o uzdrowieniu chorego przy Sadzawce Owczej (por. J 5,2). Aleksandryjczyk stwierdza, że Jezus nie uzdrowił wszystkich chorych, którzy tam się znajdowali, a tylko jednego, nie chciał bowiem, aby uznano go za pyszałka (μη φιλαυτίας ἀπενέγκασθαι δόξαν)⁶⁴. Również więc w postępowaniu Jezusa widzi on chęć ustrzeżenia się od niewątpliwie negatywnej cechy, jaką jest φιλαυτία.

Podsumowując zatem użycie terminu φιλαυτία w dziełach trzech wielkich Aleksandryjczyków – Filona, Klemensa i Orygenesza – można stwierdzić, że słowo to miało dla nich wydźwięk jednoznacznie negatywny. Oznacza ono dla nich egoizm, niewłaściwą miłość własną, samolubstwo, bezbożność i wykorzystywanie drugiego człowieka dla własnych celów. W sposób najwyraźniejszy zostało to ukazane w dziełach Filona Aleksandryjskiego, który, można powiedzieć, stworzył niemal system rozumienia terminu φιλαυτία. Być może mógł mu dorównać Orygenes, jednak ze względu na stopień zachowania jego dzieł w języku greckim jest to niemożliwe do przebadania.

Streszczenie

Prezentowany artykuł przedstawia rozumienie terminu φιλαυτία w dziełach trzech

⁶³ Orygenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, XXVIII 23, 192-194, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 2003, ŻMT 27, s. 495-496.

⁶⁴ Por. Tamże, frag. 61.

najwybitniejszych przedstawicieli aleksandryjskiej szkoły egzegetycznej pierwszych wieków: Filona Aleksandryjskiego, Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesesa. Na podstawie studium ich dzieł, w których termin ten występuje łącznie 61 razy, można stwierdzić, że słowo to miało dla nich wydźwięk jednoznacznie negatywny. Oznacza ono dla nich egoizm, niewłaściwą miłość własną, samolubstwo, bezbożność i wykorzystywanie drugiego człowieka dla własnych celów. W sposób najwyraźniejszy zostało to ukazane w dziełach Filona Aleksandryjskiego, który, można powiedzieć, stworzył niemal system rozumienia terminu φιλαυτία. Być może mógł mu dorównać Orygenes, jednak ze względu na stopień zachowania jego dzieł w języku greckim jest to niemożliwe do przebadania, jako że posiadamy większość jego dzieł w tłumaczeniu łacińskim Rufina i Hieronima. Klemens zaś podkreślał przede wszystkim samolubstwo pogan, którzy wykazali się nim przypisując sobie stworzenie idei, które tak naprawdę ukradli od Żydów i z ich świętych ksiąg.

Słowa kluczowe

Filautía, miłość własna, Aleksandria, egzegeza, Filon Aleksandryjski, Klemens Aleksandryjski, Orygenes.

Filautia – a bad love of oneself in the writings of the Alexandrians (abstract)

The article presents use and understanding of the term φιλαυτία in the works of the three prominent representatives of the Alexandrian exegetical school: Philo of Alexandria, Clement of Alexandria and Origen. The term φιλαυτία occurs in their works 61 times. On the basis of the study of the works of the mentioned authors, it can be stated that this term has mostly a negative meaning. It signifies: selfishness, bad self-love, egoism, ungodliness and exploitation of other people for one's own purpose. This is to be noticed especially in the works of Philo of Alexandria who – as it is said – elaborated his own meaning of the term φιλαυτία, maybe a system based on this term. Perhaps Origen could say some more about the meaning of φιλαυτία, but we cannot analyze this term in Greek, because most of his works are conserved in Latin translation by Rufin and Jerome. Clement underlines above all the selfishness of the pagans (Greeks) who, after having stolen the best ideas from the Jewish sacred Scriptures, proclaim them as their own.

Keywords

Filautía, self-love, Alexandria, exegesis, Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, Origen.

Bibliografia

Źródła

- Augustyn, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart, A. Kalb, CCL 47-48, Turnholti 1955; *Opactwie Bożym*, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1977.
- Filon Aleksandryjski, *Legum allegoriarum libri*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. I, Bero-
lini 1896, s. 61-169; *Alegorie praw*, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, 83-192.

- Filon Aleksandryjski, *De confusione linguarum*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. II, Berolini 1897, s. 229-267.
- Filon Aleksandryjski, *De congressu eruditionis gratia*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. III, Berolini 1898, s. 72-109.
- Filon Aleksandryjski, *De fuga et inventione*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. III, Berolini 1898, s. 110-155.
- Filon Aleksandryjski, *De Josepho*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. IV, Berolini 1902, s. 61-118.
- Filon Aleksandryjski, *De mutatione nominum*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. III, Berolini 1898, s. 156-203.
- Filon Aleksandryjski, *De posteritate Caini*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. II, Berolini 1897, s. 1-41.
- Filon Aleksandryjski, *De praemiis et poenis et De execrationibus*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. V, Berolini 1906, s. 336-376.
- Filon Aleksandryjski, *De sacrificiis Abelis et Caini*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. I, Berolini 1896, s. 202-257.
- Filon Aleksandryjski, *De somnis*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. III, Berolini 1898, s. 204-306.
- Filon Aleksandryjski, *De specialibus legibus*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. V, Berolini 1906, s. 1-265.
- Filon Aleksandryjski, *Hypothetica sive Apologia pro Judaeis*, ed. L. Cohn, S. Reiter, t. VI editio minor, Berolini 1915, s. 191-200.
- Filon Aleksandryjski, *Quis rerum divinarum heres sit*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. III, Berolini 1898, s. 1-71; *Kto jest dziedzicem boskich dóbr*, tł. A. Pawlaczyk, Poznań 2002.
- Filon Aleksandryjski, *Legatio ad Gaium*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. VI, Berolini 1915, s. 155-223.
- Filon Aleksandryjski, *De decalogo*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. IV, Berolini 1902, s. 269-307; *O dekalogu*, tł. L. Joachimowicz, [w:] Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, s. 193-229.
- Filon Aleksandryjski, *De agricultura*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. II, Berolini 1897, s. 95-132; *O rolnictwie*, tł. S. Kalinkowski, [w:] Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, Kraków 1994, s. 53-82.
- Filon Aleksandryjski, *Quaestiones in Genesim*, ed. F. Petit, Paris 1978.
- Filon Aleksandryjski, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, ed. L. Cohn, P. Wendland, t. I, Berolini 1896, s. 258-298.
- Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, I-VI, ed. L. Früchtel, GCS 52, Berlin 1960; VII-VIII, ed. L. Früchtel, GCS 17, Berlin 1970, s. 3-102; *Kobierce*, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1-2, Warszawa 1994
- Klemens Aleksandryjski, *Quis dives salvetur?*, ed. L. Früchtel, GCS 17, Berlin 1970, s. 159-191, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, tł. J. Czuj, MBOK 2, Kraków 1995.
- Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, I, ed. H.I. Marrou, M. Harl, SCh 70, Paris 1960; II, ed. C. Mondésert, H.I. Marrou, SCh 108, Paris 1965; III, ed. C. Mondésert,

Ch. Matray, H.I. Marrou, SCh 158, Paris 1970; *Wychowawca*, tł. M. Szarmach, Toruń 2012.

Orygenes, *Commentarii in Evangelium Joannis*, ed. C. Blanc, SCh120, Paris 1966; SCh 157, Paris 1970; SCh 222, Paris 1975; SCh 290, Paris 1982, SCh 385, Paris 1992; *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 2003, ŻMT 27.

Orygenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132, Paris 1967; SCh 136, Paris 1968; SCh 147, Paris 1969; *Przeciw Celsusowi*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986

Opracowania

Borgen P., *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edynburg 1996.

Borgen P., *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time*, Leiden-New York-Köln 1997.

Chadwick H., *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tł. P. Siejkowski, Poznań 2000.

Crouzel H., *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996.

Daniélou J., *Origène*, Paris 1948.

Daniélou J., *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958.

Dawson D., *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992.

Dawson J.D., *Ancient Alexandrian interpretation of Scripture*, New Heaven 1988.

Deutsch F., *La philautie chez Philon d'Alexandrie*, [w:] *Philon d'Alexandrie et le Langage de la Philosophie*, red. C. Lévy, Turnhout 1998, s. 87-98.

Drączkowski F., *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1996.

Graf Reventlow H., *Storia dell'interpretazione biblica, vol. I. Dall'Antico Testamento a Origene*, Piemme 1999.

Greek-English Lexicon, ed. H.G. Liddell, R. Scott, Oxford 1996⁹.

Grochowski Z., „...miłujmy się wzajemnie. Nie tak jak Kain...” (1 J 3, 11c-12a), „Studia Elbląskie” 8 (2007), s. 67-89.

Hoek A. van den, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the „Stromateis”. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden-New York-Köln 1988.

Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002.

Joachimowicz L., *Filon - filozof alegoryzujący*, [w:] *Filon Aleksandryjski, Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, s. 5-30.

Lilla S.R.C., *Clement of Alexandria: A Study on Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.

Mack B.L., *Exegetical traditions in Alexandrian Judaism. A program for the analysis of the Philonic corpus*, „Studia Philonica” 3 (1974-75), s. 71-112.

Matuszewski S., *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962.

Najman H., *Cain and Abel as Character Traits: a Study in the Allegorical Typology of Philo of Alexandria*, [w:] *Eve's Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, red. G.P. Luttikhuisen, „Themes in Biblical Narrative” 5, Leiden 2003, s. 107-118.

- Nardi C., *Quale rico si salva? La proposta di Clemente di Alessandria*, „Parola, Spirito e Vita” 31/42 (2000), s. 177-190.
- Nautin P., *La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d’Alexandrie*, „Vigiliae Christianae” 30 (1976), s. 268-302.
- Pałucki J., *Dobre bogactwo*, Lublin 1992.
- Pałucki J., *Principi fondamentali di una corretta esegesi nel pensiero di Clemente Alessandrino*, [w:] *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. II-IV). Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis) Roma 26-28 marzo 1992*, ed. S. Felici, Roma 1993, s. 107-120.
- Pancerz R.M., *Chrześcijanin a dobra materialne w refleksji Szkoły Aleksandryjskiej: od Klemensa do Dydyma*, „Vox Patrum” 57 (2012), s. 483-493.
- Pépin J., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958.
- Reydams-Schils G., *Philautia, self-knowledge, and oikeiôsis in Philo of Alexandria*, [w:] *Mélanges en l’honneur de Carlos Lévy, offerts par ses amis et ses disciples*, Brepols 2016, s. 333-342.
- Reynard J., *La notion d’athéisme dans l’œuvre de Philon d’Alexandrie*, [w:] *Nier les dieux, nier Dieu*, red. G. Dorival, D. Pralon, Aix-en-Provence 2002, s. 211-221.
- Runia D.T., *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Arsen-Minneapolis 1993.
- Runia D.T., *The Idea and Reality of the City in the Thought of Philo of Alexandria*, „Journal of the History of Ideas” 61 (2000), s. 361-379.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Stanula E., *Ojciec chrześcijańskiej interpretacji Pisma świętego*, [w:] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, Warszawa 1981, PSP 28/1, s. 20-48 (= E. Stanula, *Eseje patrystyczne*, Warszawa 2014, s. 131-165).
- Stanula E., *Teologiczne zasady interpretacji Pisma świętego*, [w:] Orygenes, *O zasadach*, Warszawa 1979, PSP 23, s. 34-56 (= E. Stanula, *Eseje patrystyczne*, Warszawa 2014, s. 43-70).
- Strzałkowska B., *Księga Rodzaju w Septuagincie*, „Biblica et Patristica Thorunien-sia” 4 (2011), s. 95-121.
- Szczur P., *Chrześcijanie wobec bogactwa w nauczaniu Klemensa Aleksandryjskiego*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 98 (2012), s. 393-406.
- Szram M., *Chrystus - Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997.
- Wojtczak J.A., *Stosunek Klemensa Aleksandryjskiego do filozofii według Stromata*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9/1 (1971), s. 263-288.
- Zieliński J., *Alegoreza jako metoda filozoficzno-egzegetyczna w ujęciu Orygenesesa*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 36 (1999), s. 295-320.
- Zieliński J., *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000.

Skróty

GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig-Berlin 1897-.

MBOK *Mała Biblioteka Ojców Kościoła*, Kraków 1993-.

SCh *Sources Chrétiennes*, Paris 1947-.

Marta Przyszychowska*

MIŁOŚĆ WŁASNA (ΦΙΛΑΥΤΙΑ) W ROZUMIENIU OJCÓW KAPADOCKICH

Z trzech ojców kapadockich – Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy – tylko dwóch używało w swoich pismach terminu φιλαυτία. Być może uda mi się znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego Grzegorz z Nyssy ani razu nie wspomina o φιλαυτία, po przebadaniu sposobów, w jakie używali go dwaj pozostali ojcowie kapadoccy.

Według słownika Abramowiczówny φιλαυτία oznacza miłość samego siebie, wzgląd na siebie, a w drugiej kolejności samolubstwo; podobne znaczenie ma związany z tym rzeczownikiem czasownik φιλαυτέω/*lubić samego siebie, być samolubem* i przymiotnik φιλαυτος/*kochający samego siebie, samolubny, egoistyczny*. Tym bardziej dziwny jest fakt, że w pismach Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu wyrazy te mają tylko i wyłącznie negatywne znaczenie. Być może ojcowie przyjęli takie właśnie znaczenie tego wyrazu w ślad za 2 Tm 3, 1-5, w którym Paweł wymienia ludzi samolubnych wśród innych grzeszników, od których należy stronić:

W dniach ostatnich nastaną chwile trudne. Ludzie bowiem będą samolubni (φιλαυτου), chciwi, wyniosli, pyszni, bluźniący, nieposłuszni rodzicom, niewdzięczni, niegodziwi, bez serca, bezlitośni, miotający oszczerstwa, niepomowani, bez uczuć ludzkich, nieprzychylni, zdrajcy, zuchwali, nadęci, miłujący bardziej rozkosz niż Boga. Będą okazywać pozór pobożności, ale wyrzekną się jej mocy. I od takich stroń.

Fragment ten w całości cytuje Bazyl w *Regułach moralnych*¹.

Analizę rozumienia miłości własnej u Bazylego zacznę od jego tekstu z *Reguł krótszych*, w którym Bazyl pyta wprost, czym jest φιλαυτία i kim jest φίλαυτος.

PYTANIE 54: Co to jest samolubstwo (φιλαυτία)? I jak się rozpoznaje człowieka samolubnego (φιλαυτος)?

ODPOWIEDŹ: Wiele rzeczy zostało wypowiedzianych w sensie paradoksalnym, jak to: *Ten, kto kocha swoje życie, traci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne* (J 12, 25). Samolubnym jest ten, kto miłuje

* Dr Marta Przyszychowska, patrolog, teolog, filolog klasyczny, tłumaczka dzieł Grzegorza z Nyssy; e-mail: przymarta@gmail.com.

¹ Por. Bazyl Wielki, *Moralia*, PG 31, 812; *Reguły moralne*, tł. J. Naumowicz, [w:] Bazyl Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Kraków 1994, ŻMon 5, s. 195.

samego siebie. A daje się poznać po tym, że wszystko czyni dla siebie, chociażby nawet postępował w zgodzie z przykazaniami. Jeśli ktoś bowiem dla własnego spokoju zaniedbuje spełnienia jakiegoś, czy to duchowego czy materialnego dobra dla braci, jest czymś oczywistym także dla innych, iż posiada przywarę (τὴν κακίαν) samolubstwa, której skutkiem jest zatracenie².

Bazyli wprost nazywa tutaj φιλαυτία wadą (τὴν κακίαν), której kresem jest zguba (ἀπόλεια), oczywiście w sensie duchowego zatracenia i potępienia. Miłość własna (φιλαυτία) jest błędnym nastawieniem, wewnętrzną postawą. Jak widać z powyższego cytatu, nie chodzi o jakieś zewnętrzne uczynki, bo Bazyli mówi wprost, że choćby ktoś spełniał przykazania, może pójść na zatracenie z powodu złej motywacji. Co ciekawe, przeciwieństwem φιλαυτία nie jest miłość Boga, ale miłość do innych ludzi i czynienie dobra z uwagi na dobro braci. Przeciwwstawienie φιλαυτία miłości bliźniego potwierdza następujący tekst z *Reguł dłuższych*:

Celem, który ma przyświecać każdemu w pracy, musi być pomoc dla ubogich, a nie służenie własnym potrzebom. Właśnie w ten sposób unikniemy zarzutu, że kochamy siebie (τῆς φιλαυτίας τὸ ἔγκλημα), a będziemy błogosławieni przez Pana za okazanie miłości naszym braciom, gdyż On powiedział: *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25, 40)³.

Gdzie indziej Bazyli zdaje się mówić, że przeciwieństwem φιλαυτία ma być działanie ze względu na Boga i Jego przykazanie, jednak to przykazanie dotyczy miłości bliźniego właśnie:

Zmagając się natomiast w dobrych zawodach o podobanie się Bogu, wierzy on Panu, który powiedział: *Wart jest bowiem robotnik swej stawy i nie trzusi się z tego powodu zbytecznie* (Mt 10, 10). Pracuje zaś i troszczy się nie o siebie, ale mając na względzie przykazanie Pana, jak na to wskazał i pouczył Apostoł, mówiąc: *We wszystkim pokazałem wam, że tak pracując trzeba wspierać słabych* (Dz 20, 35). Troska o siebie samego jest bowiem powodem oskarżenia o miłość własną (φιλαυτίας ἔγκλημα). Troska zaś i praca z powodu przykazań zasługuje na pochwałę należną temu, kto żyje umiłowaniem Chrystusa i bliźniego⁴.

Wygląda więc na to, że w przypadku walki z samolubstwem spełnianie dobrych uczynków „ze względu na Boga” polega na skupianiu się na potrzebach bliźniego czyli wypełnianiu przykazania miłości bliźniego. Ten związek pokazuje dobrze następujący wywód Bazylego dotyczący karcenia innych:

Również gdy chodzi o upominanie, przełożony niech nie zwraca się do winnego pod wpływem wzburzenia. Napominanie bowiem brata w gniewie i złości nie uwalnia go od grzechu, lecz oznacza popadanie samemu w grzech. Dlatego jest napisane: *Powinien z łagodnością pouczać wrogo usposobionych* (2 Tm 2, 25). Nie powinien też reagować gwałtownie, gdyby on sam był obrażany. Gdy jednak zobaczy, że ktoś drugim gardzi, niech okaże wobec winnego dobroć, ale

² Bazyli Wielki, *Regulae brevius tractatae*, 54, PG 31, 1120; *Reguły krótsze*, tł. J. Naumowicz, [w:] *Pisma ascetyczne*, t. 2, Kraków 1995, ŻMon 6, s. 252.

³ Bazyli Wielki, *Regulae fusius tractatae*, 42, PG 31, 1025; *Reguły dłuższe*, tł. J. Naumowicz, ŻMon 6, s. 158.

⁴ Bazyli Wielki, *Regulae brevius tractatae*, 272, PG 31, 1272; tł. J. Naumowicz, ŻMon 6, s. 411.

niech oburzy się bardziej na samo zło. W ten sposób uniknie podejrzenia o miłość własną (τῆς φιλαυτίας τὴν ὑποψίαν) i da dowód, że nie nienawidzi grzesznika, lecz brzydzi się grzechem, czyli że potrafi odróżnić to, co zostało wymierzone w niego, od tego, co zostało skierowane przeciwko innemu. Jeżeli jednak oburza się nie tak, jak była o tym mowa, czyli w sposób odmienny, jest rzeczą oczywistą, iż nie oburza się on ze względu na Boga czy z uwagi na niebezpieczeństwo, na jakie naraża się grzesznik, lecz dla zadośćuczynienia żądzy chwały lub chęci władzy⁵.

W powyższym tekście samolubstwo łączy się ściśle z żądzą chwały i chęcią władzy. Podobnie w jednym z listów Bazyli widzi przyczynę odstępstwa od wiary w samolubstwie, które polega na gonieniu za próżną chwałą:

Otrzymałem list waszych wielebności, ale nie dowiedziałem się z niego niczego nowego ponad to, co już mi wiadomo. Poprzedziła go bowiem wieść szerząca się po wszystkich krajach sąsiednich, a donosząca o hańbie odstępcy wśród was, który goniąc za próżną chwałą zgotował sobie najbardziej haniebną pogardę i przez swe samolubstwo (διὰ τὴν φιλαυτίαν) doczekał się wykluczenia z zasług za trwanie przy wierze. Samego zaś nędznego rozgłosu, za którym uganiając zaprzedał się on bezbożności, też nie zdobył dla uzasadnionej wobec niego odrazy tych, którzy boją się Pana. Natomiast przez swe obecne postanowienie nieszczęśnik ten całemu swemu życiu wystawił całkowicie jasne świadectwo, że nigdy nie żył w nadziei na dobra zgotowane nam w obietnicach Pana⁶.

Bazyli uważa za przejaw samolubstwa także dopominanie się o zaszczyty, a nawet o jakieś lepsze stroje i buty:

Nie należy pragnąć wybornych ubrań i butów, ale trzeba wybierać skromniejsze, abyśmy dzięki temu dowiedli swojej pokory i nie zasłużyli na opinię elegancików, samolubów (φιλαύτων) niekochających braci. Ten bowiem, kto chce się wyróżniać, pozbawia się miłości i pokory⁷.

Tutaj φιλαυτία jest przeciwieństwem nie tylko myślenia o innych, ale także pokory. Bazyli zwraca też uwagę, że miłość własna czyni człowieka podatnym na przyjmowanie pochlebstw i pochwał: „Łatwo można pozyskać nieuważnych przy pomocy pochwał, ponieważ z miłości własnej (ὑπὸ φιλαυτίας) każdy łatwo daje się zwieść podstępny pochlebstwom”⁸.

Można więc uznać, że samolubstwo polega według Bazylego ogólnie na skupianiu się na sobie. Może to skutkować ubieganiem się o zaszczyty i władzę, czego potępanie wydaje się zupełnie zrozumiałe. Bazyli jednak widzi samolubstwo nawet w dbaniu o własne potrzeby bez zważania na potrzeby innych. Uważa też, że jest to wada wyjątkowo trudna do wytrzebienia, zwłaszcza jeśli została w człowieku utrwalona.

⁵ Bazyli Wielki, *Regulae fusius tractatae*, 50, PG 31, 1040; tł. J. Naumowicz, *ŻMon* 6, s. 170-171; por. *Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti*, PG 32, 1141.

⁶ Bazyli Wielki, *Epistulae*, 238, 1, PG 32, 889; *Listy*, tł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 291-292.

⁷ Bazyli Wielki, *Constitutiones asceticae*, 10, PG 31, 1420; tł. własne.

⁸ Bazyli Wielki, *Commentarius in Isaiam prophetam*, 3, 118, PG 30, 309; tł. własne.

Miłości własnej (τὴν φιλαυτίαν), która zakorzeniła się w duszach z powodu długiego przyzwyczajenia, nie da rady wykorzenić jeden człowiek, ani jeden list, ani krótki czas⁹.

Bazyli nie ma wątpliwości, że nawet gdy samolubstwo jest tylko nieczystą intencją, niechybnie prowadzi do zguby i zasługuje na potępienie. Dlatego poleca napominać samolubów, by nie poszli na zatracenie.

PYTANIE 73: Jeśli ktoś karci grzeszącego, ale nie dlatego, że pragnie poprawić swego brata, ale z chęci osobistej zemsty, jak należy go skłonić do poprawy, gdy mimo licznych przestróg trwa nadal w swej niegodziwości?

ODPOWIEDŹ: Należy go uważać za samolubnego (φιλαυτος) i żadnego władzy. Trzeba mu wskazać drogę poprawy według zasad pobożności. Jeśli trwa w występku, to czeka go nieuchronny sąd przewidziany dla tych, którzy się nie nawracają¹⁰.

Jeśli chodzi o Bazylego, mamy zdecydowanie negatywne znaczenie terminu φιλαυτία i jego derywatów. Bazyli uważa samolubstwo, czy też miłość własną, za wadę, która może być utrwalona przez przyzwyczajenie i bardzo trudna do usunięcia. Jest to wada, która działa przede wszystkim na poziomie intencji i sprawia, że nawet człowiek wypełniający przykazania może pójść na zatracenie z powodu wadliwej motywacji. Wydaje się, że ten aspekt wewnętrzny jest kluczowy dla mnichów – Bazyli szczególnie dużo pisze o nim w *Regulach*. W pozostałych pismach, gdy Bazyli mówi o φιλαυτία, podkreśla raczej jej wymiar zewnętrzny: pragnienie zaszczytów, wyróżniania się, podatność na pochlebstwa, żądze władzy i uznania. Bazyli uważa oba aspekty, wewnętrzny i zewnętrzny, za tak samo groźne i tak samo podlegające sądowi.

Zgoła inne postrzeżenie φιλαυτία znajdziemy u jego przyjaciela Grzegorza z Nazjanzu. Zapewne ma to związek z odmiennymi charakterami obu autorów. Bazyli lubił moralizować, Grzegorz natomiast nie bez powodu ma przydomek Teologa. Wydaje mi się także, że mieli nieco inną wizję cnoty i wady. U Bazylego widać jasne i klarowne rozróżnianie cnót i przywar, oraz potępienie tych ostatnich, Grzegorz zaczyna od stwierdzenia, że sam nie jest wolny od miłości własnej: „Dla nas zaś największą przeszkodą do cnoty jest rozumowanie i miłość własna (τὸ φιλαυτον) oraz to, że nie umiemy ani nie lubimy łatwo się poddawać”¹¹. Kiedy wzywa do cnotliwego działania, wzywa i siebie, i innych. Przy czym jego pojęcie cnoty opiera się na klasycznej filozoficznej zasadzie złotego środka i umiaru. Bardzo dobrze widać to w następującym tekście, w którym Grzegorz przestrzega zarówno przed opieszałością, jak i zbytnią ... gorliwością (sic!):

To zatem wiedząc, bracia, nie bądźmy opieszali ku dobremu, ale niech nam Duch Święty udzieli zapału, byśmy z czasem powoli nie zasnęli na śmierć, albo też by nam, kiedy spać będziemy, nie nasiał nieprzyjaciel złego nasienia, opieśzałość bowiem idzie w parze ze snem. Nie bądźmy też gorliwi nierozumnie i z

⁹ Bazyli Wielki, *Epistulae*, 156, 2, PG 32, 616; tł. własne.

¹⁰ Bazyli Wielki, *Regulae brevius tractatae*, 73, PG 31, 1133; tł. J. Naumowicz, *ŻMon* 6, s. 267.

¹¹ Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes*, 2, 19 (*Apologetyczna*), PG 35, 428 ; tł. T. Sinko, [w:] J. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965, s. 263.

miłością siebie (σὺν ἀλογίᾳ καὶ φιλαυτίᾳ), by nas nie poniosło poza granice słuszności i byśmy nie zbczyli z drogi królewskiej. W obu wypadkach popełnilibyśmy bezwzględnie jeden błąd: albo z powodu opieszałości nie mielibyśmy podniety, albo też z powodu nadmiernego zapału pędzilibyśmy w przepaść. Weźmy natomiast z jednego i drugiego, co tylko jest pożytecznego, z jednego łagodny spokój, z drugiego zaś żarliwość, i w ten sposób starajmy się uniknąć wszystkiego, co w jednym i drugim jest szkodliwe, w jednym powolności, w drugim pochopności”¹².

Owszem, zdarzyło się i Grzegorzowi oskarżać ludzi ogarniętych żądzą sławy, wynikającą z miłości własnej, jednak tak surowa ocena jest zrozumiała, jeśli będziemy pamiętać, że chodzi o ludzi, którzy udawali męczenników, a w rzeczywistości chowali się przed prześladowaniami w jakichś niedostępnych miejscach.

Następnie zaś jeśli przypuszczał, że my narażamy się na niebezpieczeństwa powodowani żądzą sławy, a nie miłością prawdy, to niech się u nich w to bawią tacy jak Empedokles i Aristeusz, i jakiś tam Empedotimos, i Trofonios, i cała gromada takich nieszczęśników. Jeden z nich, kiedy zamyślał znaleźć dla siebie boskość w sycylijskich kraterach, i wyprawił się do lepszej siedziby opuszczając nas na zawsze, zdradził swe miejsce pobytu pocziwym sandałem, wyrzuconym przez ogień. I tak nie okazał się bogiem pozbywszy się człowieczej postaci, ale człowiekiem szukającym częściej sławy, a więc dalekim od swej filozofii po śmierci, i pozbawionym nawet prostego rozsądku. Inni zaś dotknięci tą samą chorobą miłości własnej (ὕπὸ τῆς αὐτῆς νόσου καὶ φιλαυτίας) i próżności, ukryli się w jaskiniach, a kiedy podstęp się wydał, tyle chwały zdołali uzyskać z oszukańczego zniknięcia, ile doznali hańby i pogardy na skutek wykrycia oszustwa”¹³.

Gdy jednak dochodziło do sporów doktrynalnych, Grzegorz wykazywał wyjątkowo wiele jak na tamte czasy taktu i szacunku do oponentów. I nie chodziło bynajmniej o jakieś drugorzędne teologiczne dywagacje, a o bóstwo Ducha Świętego! Po obu stronach barykady widział możliwość ustępstwa, które według niego świadczy o miłości do innych zamiast umiłowania samego siebie. Oto fragment jego mowy na Święto Pięćdziesiątnicy:

Jeżeli nie wyznajecie, ludzie, że Duch Święty jest niestworzony i ponadczasowy, ulegacie działalności ducha przeciwnego. Wybaczcie zatem mojej gorliwości zbyt śmiałe słowa. Jeżeli jednak na tyle zdrowo myślicie, że unikacie jawnej bezbożności i stawiacie poza naszym światem niewolę Tego, który was czyni wolnymi – to sami rozważcie, co ma być dalej z Duchem Świętym i ze mną. Ufam bowiem, że poniekąd już jesteście uczestnikami Ducha i będzie już z wami postępował jak ze swoimi. Albo dajcie mi coś pośredniego między niewolą i panowaniem, abym tam umieścił godność Ducha Świętego, albo, jeśli unikacie słowa niewola, jasno wykażcie, gdzie umieścicie Tego, którego dotyczy moje pytanie. Lecz wy jesteście niezadowoleni z powoływania się na wyrazy i potykacie

¹² Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes*, 32, 6 (*Zachowanie umiaru w dyskusjach teologicznych*); PG 36, 180; tł. J. Sajdak, [w:] *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 367-368.

¹³ Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes*, 4, 59 (*Napiętnowanie cesarza Juliana, inwektywa pierwsza*), PG 35, 581; tł. zbiorowe, [w:] *Mowy wybrane*, s. 83-84.

się o słowa. Wówczas nazwa staje się dla was kamieniem obrazy i skałą zgorszenia, skoro sam Chrystus takim był dla niektórych. Ludzka to słabość. Dojdźmy do porozumienia na płaszczyźnie duchowej, stańmy się raczej miłośnikami braci (φιλάδελφοι) niż miłośnikami samych siebie (φιλαυτου). Wy przyznajcie mi, że Duch Święty posiada naturę Bożą, a ja wam zrobię ustępstwo z nazwy. Wyznawajcie naturę w innych nazwach, które bardziej wam przypadły do serca, a ja was będę leczył jako chorych, dostarczając przy tym także niektórych rzeczy przyjemnych. Przecież to haniebne, powtarzam: haniebne i dostatecznie niedorzeczne, byście będąc zdrowi na duszy, okazywali się drobiazgowi na punkcie brzmienia wyrazu i ukrywali skarb, jak gdybyście zazdrościli go drugim, albo jak gdybyście się bali, by nie uświęcić także i języka; ale jeszcze haniebniejsze jest dla nas mieć tę samą wadę, którą wam zarzucamy, i potępiając drobiazgowość, okazywać małostkowość, gdy chodzi o litery¹⁴.

Z powyższych analiz tekstów Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu wynika, że biskupi, którzy doktrynalnie i osobiście byli bardzo sobie bliscy, w kwestii nauczania o φιλαυτία mieli zgoła inne zdanie. Bazyli stanowczo i bez wyjątków potępiał samolubstwo czy też miłość własną, Grzegorz szukał dla niej złotego środka, a przede wszystkim sam od siebie zaczynał praktykowanie miłości do innych.

To porównanie może nas naprowadzić na trop przyczyn całkowitej nieobecności terminu φιλαυτία i jego derywatów u Grzegorza z Nyssy. Jeśli chodzi o moralizowanie, był na absolutnie drugim biegunie niż Bazyli, nie miał też w sobie takiej życzliwości czy szacunku do swoich doktrynalnych oponentów co Grzegorz z Nazjanzu. Wręcz przeciwnie, oskarżenia, jakie rzucał pod ich adresem, nader często miały charakter inwektyw *ad personam*¹⁵; nie dziwi więc, że nie nawoływał do ustępstw w sporach doktrynalnych jako sposobu unikania miłości własnej.

Streszczenie

Z analizy użycia terminu φιλαυτία przez Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu wynika, że ojcowie ci nadawali mu zgoła odmienne znaczenie. Bazyli Wielki miał do miłości własnej nastawienie jednoznacznie negatywne, przy czym dopatrywał się jej znamion nie tylko w działaniach, ale także w nieczystych intencjach uczynków z pozorów dobrych. Grzegorz z Nazjanzu nawoływał do umiaru i widział wyrzekanie się miłości własnej nawet w szacunku dla doktrynalnych oponentów. Grzegorz z Nyssy z kolei, daleki od moralizowania, a jednocześnie napastliwy w dyskusjach teologicznych, temat φιλαυτία zbywa milczeniem.

¹⁴ Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes*, 41, 7 (*Na święto Pięćdziesiątnicy*), PG 36, 437-440; tł. zbiorowe, [w:] *Mowy wybrane*, s. 468-469.

¹⁵ Dla przykładu można podać „miłe” słowa, jakimi Grzegorz z Nyssy opisał dzieło swojego przeciwnika Eunomiusza (*Contra Eunomium*, I, 14, GNO 1, s. 26; tł. własne): „Po krótkich przygotowaniach ściągnął z jakichś książek mnóstwo słowopodobnych śmieci, z wielkim wysiłkiem zebrał niezliczoną furę wyrazów na [określenie] niewielu myśli i tak wykonał swoją ciężką pracę, którą chwala i podziwiają uczniowie szaleńca, w ogóle pozbawieni (być może z powodu poważnego kalectwa) zdolności odróżniania dobra od tego, co nim nie jest, a wyśmiewają i uważają ją za bezwartościową ci, którzy mają oczy serca niezmacone brudem niewiary”.

Słowa kluczowe

Ojcowie kapadocecy, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, φιλαυτία, miłość własna.

Self-love (*filautia*) according to the Cappadocian Fathers (abstract)

Basil the Great and Gregory of Nazianzus used the term φιλαυτία in quite different ways. Basil had an unambiguously negative attitude to self-love and he perceived it not only in actions but also in bad motivation of apparently good acts. Gregory of Nazianzus promoted moderation; he even defined the respect towards doctrinal opponents as a renunciation of self-love. Gregory of Nyssa, who was far from moralizing and at the same time invasive during theological discussions, passed φιλαυτία over in silence.

Keywords

Cappadocian Fathers, Basil the Great, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, φιλαυτία, self-love.

Bibliografia

- Bazyli Wielki, *Commentarius in Isaiam prophetam*, PG 30, 118-670.
Bazyli Wielki, *Epistulae*, PG 32, 219-1115; *Listy*, tł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972.
Bazyli Wielki, *Moralia*, PG 31, 700-879; *Reguły moralne*, tł. J. Naumowicz, [w:] Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Kraków 1994, *ŻMon* 5, s. 97-247.
Bazyli Wielki, *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1051-1321; *Reguły krótsze*, tł. J. Naumowicz, [w:] *Pisma ascetyczne*, t. 2, Kraków 1995, *ŻMon* 6, s. 183-453.
Bazyli Wielki, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 890-1050; *Reguły dłuższe*, tł. J. Naumowicz, *ŻMon* 6, s. 39-181.
Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes*; tł. zbiorowe, [w:] *Mowy wybrane*, Warszawa 1967 oraz tł. T. Sinko, [w:] J. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965.
Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, [w:] *Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. Jaeger et alii, Leiden 1960 [GNO 1 i 2].

Bogna Kosmulska*

FILAUTIA W PISMACH ŚW. MAKSYMA WYZNAWCY

Wstępne uwagi terminologiczne

Wyrażenie właściwej – a co z tym idzie także niewłaściwej – miary miłości własnej natrafia w wielu językach na znaczne trudności. Dość wskazać, że w polszczyźnie terminy „miłość własna”, a także „duma” wyrażać mogą miarę właściwą, ale często oznaczają także nadmierne przywiązanie do samego siebie czy wyniosłość. Nie jest to wyłącznie cecha naszej mowy, podobne trudności rodzi rozumienie takich pojęć w grece¹, łacinie², a także wielu językach nowożytnych³. Pochodząc od φιλία w sensie przyjaźni, miłości, φιλαυτία⁴ niesie w sobie niełatwą do przezwyciężenia ambiwalencję, którą na początku rozważań o przedstawicielu tradycji patrystycznej, św. Maksymie Wyznawcy, dobrze zilustrować kilkoma cytatami biblijnymi.

* Dr Bogna Kosmulska – adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego; e-mail: bognakosmulska@onet.pl.

¹ Por. *Słownik Grecko-Polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. IV, Warszawa 1965, s. 517: hasła φιλαυτία i φίλαυτος; I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, „Orientalia Christiana Analecta” 137, Roma 1952, s. 5n; M. Magdziarz, *Brama do Sanktuarium Trójcy. O Liście do szambelana Jana, o miłości św. Maksyma Wyznawcy*, „Przegląd Tomistyczny” 16 (2010), s. 227-244, zwłaszcza s. 235n.

² Choć łacina zapożycza niekiedy grecki termin *ph*-czy *filautia* (por. Cynceron, *Ad Atticum*, XIII, 13), posiada przynajmniej od św. Augustyna własne określenia *amor/dilectio sui*; por. O. O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, New Haven - London 1980, s. 2-4 oraz 93n.

³ D. Hume (*Badania dotyczące zasad moralności*, tł. A. Hochfeld, Warszawa 1975, Dodatek IV: *O pewnych sporach słownych*, s. 176, przypis 2) wskazuje, że ze słowem *duma* (pride) „wiąże się zazwyczaj znaczenie ujemne; wydaje się jednak, że jest to uczucie neutralne, które może być dobre albo złe w zależności od tego, jak jest uzasadniona oraz od rozmaitych okoliczności towarzyszących. Francuzi dają temu uczuciu nazwę *amour propre*, ale ponieważ tak samo nazywają również samolubstwo i próżność – u Rochefoucaulda i wielu innych powstaje stąd wielki zamęt”.

⁴ Na razie oddają tę, dosłownie rzecz biorąc, „przyjaźń własną” – nieco mylącym terminem „miłość własna”, odsyłając jednak do trafnych zastrzeżeń I. Hausherra (por. *Philautie*, s. 7n). Por. także J. Pieper, *O miłości*, tł. I. Gano, Warszawa 2004, s. 18-19 oraz 100n. W rozważaniach dotyczących już bezpośrednio Maksyma Wyznawcy stosuję spolszczoną wersję *filautia*.

W Piśmie Świętym czytamy – z jednej strony – o koniecznej dla ucznia Chrystusa (a więc ostatecznie tego, kto jednak miłuje siebie, pragnąc własnego zbawienia)⁵) nienawiści względem własnych krewnych, a także nienawiści wobec własnej duszy (por. Łk 14, 26), i o ludziach *miłujących siebie* (φιλαυτοι), którzy należą do grona nosicieli wszelkich wad, wymienionych w 2 Tm 3, 2-5⁶, z drugiej zaś – odnajdujemy perwersyjną deklarację św. Pawła, że *przecież nikt nigdy nie miał w nienawiści swego ciała* (Ef 5, 29), zaś w przykazaniu miłości bliźniego miłość własna sama okazuje się miarą tej pierwszej tak, iż obie w ten sposób ustępują jedynie miłości względem Boga⁷.

Widoczna tu dwuznaczność nie jest właściwa jedynie chrześcijaństwu, czego dobitną ilustrację stanowią rozważania Arystotelesa. Jako głosiciela ideału człowieka „słusznie dumnego” nie można go posądzać o choćby retoryczne zbliżenie do teistycznie uwarunkowanego ideału pokory, rodzącego być może szczególny rozdźwięk w moralnej ocenie miłości własnej⁸. Jak wszakże wynika z rozważań ósmego rozdziału IX księgi *Etyki nikomachejskiej*, wśród miłujących samych siebie (φιλαυτοι) są zarówno ludzie samolubni, jak i prawi, miłujący dobro i praktykujący je nawet wbrew wąsko pojętemu interesowi osobistemu⁹.

⁵ Doszukiwanie się egoizmu we właściwym człowiekowi dążeniu do szczęścia czy zbawienia (tak choćby u wspomnianego przez Hume’a Rochefoucaulda), jakkolwiek rozumianych rozmaicie, stanowi, wedle trafnej oceny Hausherra (por. *Philautie*, s. 17-19), całkowite pomieszanie porządków naturalnego i moralnego, które rodzić może jedynie fałszywą psychologię, a nawet prowadzi do wywrócenia na nice elementarnego porządku wartości. O mniej radykalnym aspekcie takiego pomieszania piszę poniżej.

⁶ Przykłady egzegezy tego fragmentu analizuje I. Hausherr (por. *Philautie*, s. 25-26). Por. także O. O’Donovan, *The Problem of Self-Love*, s. 93n.

⁷ Formuła *kochaj bliźniego jak siebie samego* pojawia się w Piśmie Św. wielokrotnie: Kpł 19, 18; Mt 5, 43; 19, 19; 22, 39; Mk 12, 31; Łk 10, 27; Rz 13, 9; Ga 5, 14; Jk 2, 8; por. F.W. Norris, „*As yourself*” – *A Least Love*, [w:] *In Dominico Eloquio in Lordly Eloquence. Essays in Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken*, ed. P.M. Blowers i in., Cambridge 2002, s. 107-117; O. O’Donovan, *The Problem of Self-Love*, s. 41n. oraz rozdz. 5, *passim*.

⁸ Filon z Aleksandrii jest prawdopodobnie tym myślicielem, który przenosi rozważania nad φιλαυτία na płaszczyznę stosunków z Bogiem, uznając w tak określonej miłości własnej przede wszystkim bezbożność. Zapowiada on wiele wątków, które odcisnęły piętno na autorach chrześcijańskich, w tym – inna rzecz, jaką drogą – na Maksymie Wyznawcy; por. I. Hausherr, *Philautie*, s. 21-24 i 42-43 (na tych ostatnich w odniesieniu do jedynie Pseudo-Maksymowych *Loci communes*).

⁹ Por. *Etyka nikomachejska*, IX, 4; *Etyka wielka*, II, 13-14; *Etyka eudemejska*, VII, 2 i 6; *Retoryka*, I, 11; *Polityka*, II, 2 – omówienie tych fragmentów (z wyjątkiem ostatniego) por. I. Hausherr, *Philautie*, s. 13-20. Tamże na s. 17 badacz wskazuje na zbliżenie Stagiryty do moralności chrześcijańskiej, „mimo pewnych pozorów” odmienności. Traktuje on bowiem słusznie przedmiot miłości Arystotelesowego człowieka prawnego jako „suwerenne Dobro”. Wielka litera wydaje mi się jednak myląca w tym kontekście i to nie tylko ze względu na możliwe skojarzenia ze sporem z Platonem. Zasadniczą różnicą dzielącą koncepcje Stagiryty i myślicieli

Pod względem trudności terminologicznych φιλαυτία – w opisowym Arystotelesowskim katalogu terminów moralnych – zbliża się do φιλοτιμία, oznaczającej prostotę ambicji. Kto zaś w odniesieniu do zaszczytów „trzyma się właściwego środka, nie posiada nazwy [w języku greckim]”, podobnie jak człowiek, któremu brak ambicji, a którego można scharakteryzować jedynie negatywnie jako ἀφιλότιμος¹⁰. Mamy tu zatem do czynienia z bezimiennością (*anonimią*), nierzadką w języku naturalnym¹¹.

Trudności w określeniu właściwej i niewłaściwej miary miłości własnej również w jakiejś mierze polegają na owej bezimienności, ale propozycja Ch.B. Renouviere, by postawić obok „prawdziwej” i rozumnej φιλαυτία w negatywnych kontekstach μισαυτία, nienawiść własną¹², rodzi dodatkowe problemy, które na gruncie łaciny głęboko rozważał św. Augustyn¹³. Rzecz nie ma jedynie charakteru dialektycznego – z tezą w postaci miłości i antytezą w postaci nienawiści, ale raczej dotyczy sprzecznych porządków miłości. I chociaż można w pewnym sensie uznawać nadmierną miłość własną za rodzaj nienawiści podmiotu moralnego do siebie samego, zgodnie z sokratejsko-platońską koncepcją zła moralnego jako krzywdy przede wszystkim krzywdziciela oraz z logiką Ps 11 (10), 5-6: *Kto miłuje nieprawość, ma w nienawiści duszę swoją*¹⁴, to jednak przywołany powyżej fragment ze św. Pawła (Ef 5, 29) jest ostatecznie jedynie stwierdzeniem oczywistości, że człowiek nigdy w sensie dosłownym (nie wikłającym jeszcze w sens moralny) nie żywi względem siebie samego nienawiści. Przeciwnie, kocha on siebie elementarną miłością, gdyż pragnie swego istnienia i szczęścia. I nawet jeśli słowo φιλαυτία, zwłaszcza w piśmiennictwie ascetycznym, zwykle pojawia się właśnie w kontekście moralnym, funkcjonalnie zbli-

po Filonie jest osobowe rozumienie owego Dobra. Jeśli to rozumienie połączyć z judeo-chrześcijańskim doświadczeniem grzeszności człowieka, oba te czynniki zastępują μεγαλοψυχία Filozofa, wspomnianą „słuszną dumę” – nowotestamentową μακροθυμία, która jest połączeniem wytrwałości, cierpliwości i łagodności, w pewnych kontekstach charakteryzujących Stwórcę, w innych zaś – stworzenia, przeznaczone do uczestnictwa w osobowej miłości (w tym ostatnim znaczeniu używa tego terminu Maksym Wyznawca w dialogu *Asceticus*, por. CCG 40, s. 43-45). Jest to perspektywa odmienna, nawet jeśli chrześcijańska fenomenologia miłości własnej wiele zawdzięcza Arystotelesowi.

¹⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1107b; tł. D. Gromska, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996, s. 116.

¹¹ Por. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VII, Warszawa 2003, s. 24 i 136: hasła ἀνώνυμος i „beziimienność”.

¹² Por. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1962, s. 770-771, hasło „philautie”. Autor tego hasła podejrzewa, że słowo to jest neologizmem samego Renouviere, ale termin ten odnalazłam już u uczonego z okresu Komnenów, Michała z Efezu w jego *Komentarzu do IX ks. Etyki nikomachejskiej* – por. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. 20, Berolini 1892, s. 502.

¹³ Por. O. O’Donovan, *The Problem of Self-Love*, s. 43-45.

¹⁴ Przekład podaję za Biblią Wujka, ze względu na jego trafność z punktu widzenia interpretacji u wybranych ojców Kościoła; por. O. O’Donovan, *The Problem of Self-Love*, s. 43-45 oraz F.W. Norris, „As yourself” – *A Least Love*, s. 111.

żając się do nienawiści – jest bowiem miłość własna dla wielu autorów głównym źródłem grzechu i śmierci¹⁵ – zawiera się w tym terminie także intuicja pewnego dobra, podatności na przemianę: na nawrócenie i przebóstwienie. Dlatego też w ujęciu chrześcijańskim zagadnienie miłości własnej sięga mistyki, czego dobrą ilustracją jest znana formuła św. Bernarda z Clairvaux, że najwyższym stopniem wszelkiej miłości jest nieosiągalny w życiu doczesnym na stałe stan, w którym człowiek „kocha siebie jedynie dla Boga”¹⁶.

Spośród ojców greckich, autorem, który szczególnie głęboko analizował problematykę miłości własnej, jest św. Maksym Wyznawca, zgodnie z określeniem I. Hausherra, „wielki doktor *filautii*: doktor w obu znaczeniach, znawcy i lekarza”¹⁷.

Filautia – miejsce w pismach i żywocie Maksyma

Bezpośrednimi źródłami do poznania Maksymowej koncepcji φιλαυτία są, po pierwsze, dwa dzieła ascetyczne Wyznawcy, które w polskim tłumaczeniu ks. A. Warkotscha¹⁸ noszą tytuły: *List o miłości* i *Księga miłości*, nieprzypadkowo poświęcone największej z cnót, które zgodnie z konwencją łacińskich tytułów można dosłownie oddać jako *List do Jana Kubikulariusza o miłości* (*List 2*)¹⁹ i *Rozdziałczy też Centurie o miłości* (*Capita de caritate*), oraz po drugie, jeszcze czekające na przekład polski, pozornie jedynie egzegetyczne, ale stanowiące także traktat o namiętnościach, cnotach

¹⁵ Por. I. Hausherr, *Philautie*, s. 25-42.

¹⁶ *O miłowaniu Boga*, tł. S. Kiełtyka, Kraków 1991, s. 70 (pozostałe trzy niższe stopnie miłości to: miłość siebie ze względu na siebie; miłość Boga ze względu na otrzymane dobrodziejstwa oraz miłość Boga dla Boga); por. R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, Poznań 2001, s. 244-247. W kontekście obecnych rozważań warto wskazać na możliwość wpływu *Capita de caritate* Maksyma na mistykę Bernarda poprzez pośrednictwo łacińskiego przekładu Cerbanusa – por. R. Tichy, tamże, s. 72, przypis 60.

¹⁷ *Philautie*, s. 7.

¹⁸ Maksym Wyznawca, *Dzieła*, Poznań 1980; ponadto w przekładzie tym ujęte zostały wzmiankowane już Pseudo-Maksymowe *Loci communes* (CPG 7718, jako *Antologia życia wewnętrznego*) oraz z pewnością autentyczne: *Liber asceticus* (CPG 7692, jako *Dialog o życiu wewnętrznym*), *Capita theologica et economica* (znane także pod tytułem rozdziałów *gnostycznych*, CPG Suppl. 7694, jako *Księga oświeconych*), *Orationis dominicae expositio* (CPG 7691, jako *Wykład Modlitwy Pańskiej*), oraz przełożone we wprowadzeniu fragmenty *Ambigua ad Iohannem*, CPG Suppl. 7705 (1). Przekład ks. Warkotscha, choć należy docenić pionierski na gruncie polszczyzny translatorski wysiłek, nie jest zbyt dokładny, w przypadku samej *filautii* zaś wręcz mylący, gdyż termin ten oddany jest jako „egoizm” (o pewnej nieprzystawalności słowa „egoïsme” do badanej problematyki pisze I. Hausherr, por. *Philautie*, s. 5-9 i 18-19). W Tyńcu mają się za pewien czas ukazać nowe przekłady dzieł ascetycznych Maksyma ujętych w zbiorze *Filokaliów*: prace te realizowane są w ramach projektu „Filokalia” – zob. <http://filokalia.pl/>.

¹⁹ *List do szambelana Jana, o miłości*, tł. M. Magdziarz, „Przegląd Tomistyczny” 16 (2010), s. 245-253 (tamże, s. 227-244 znajduje się również rzetelne wprowadzenie tłumacza – por. powyżej w tym artykule, przypis 1).

i wadach *Kwestie do Talazjusza z Libii (Quaestiones ad Thalassium)*²⁰. Innymi dziełami Maksyma, do których warto się odnieść w kontekście obecnych rozważań, są ascetyczne *Dialog o życiu wewnętrznym (Liber asceticus)* oraz *Wykład Modlitwy Pańskiej*, choć w tekstach tych nie pojawia się sam termin φιλαυτία²¹.

Uwaga o podwójnym charakterze *Kwestii do Talazjusza*²² jest o tyle ważna, że tym samym dzieło to doskonale wpisuje się w problematykę pozostałych wymienionych. Wynika stąd jednoznaczna wskazówka, że problematyka *filautii* była przez Wyznawcę rozpatrywana (a wcześniej zapewne poddawana długim monastycznym ćwiczeniom) pod kątem ascetycznej *praxis*, która stanowiła, zgodnie z tradycyjnym troistym (choć rozmaicie formułowanym) schematem rozwoju duchowego, krok ku teoretycznej kontemplacji (θεωρία φυσική) oraz ku mistycznemu zjednoczeniu z Bogiem, jakie Maksym zwykł oznaczać mianem *teologii*²³. Określenia te nie były zresztą jedynymi: podobnych troistych sekwencji odnajdujemy u Wyznawcy więcej i każda pomaga naświetlić inny aspekt możliwego postępu (a stąd i możliwego regresu) w życiu człowieka poszukującego swego Stwórcy, czy też raczej przez Niego odnajdowanego. Nie wdając się tu w wyliczenie owych odmiennych ujęć, należy raczej zapytać za I. Hausherrem, czy „owe trzy stopnie należy rozumieć jako sukcesywne” i odpowiedzieć twierdząco z pewnym istotnym zastrzeżeniem, że nie są to, ściśle rzecz biorąc, „sukcesywne *etapy*. Nie są to [nawet] trzy *drogi* [kursywy pochodzą od Hausherra], ani nawet jedna droga, ale *życie*”²⁴. W pojęciu życia zaś mieści się unikalna, by tak rzec, hipostatyczna dynamika.

Jak się realizowała w indywidualnym losie samego Wyznawcy wspomniana triada praktyki, kontemplacji i mistyki, pozostaje tajemnicą. Pewne wnioski co do sposobu jej realizowania i ujmowania możemy wysnuć pośrednio z jego pism i dla

²⁰ Chodzi zatem o teksty Maksyma oznaczone w CPG i CPG Suppl. numerami: 7693, 7699 oraz 7688. Dalej podaję jedynie skrótowe wersje tytułów łacińskich: *Ep. 2, Cap. car. i Thal.*, wraz z numeracją stron za CCG (t. 7 i 22, ed. C. Laga, C. Steel) oraz Massimo il Confessore, *Capitoli sulla carità*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1963, a z braku wydania krytycznego *Listów*, z PG. Przekłady pochodzą ode mnie, chyba że zaznaczam inaczej.

²¹ Por. informację o polskim przekładzie tych dzieł powyżej, przypis 18; dalej skracam je jako *Ascet.* oraz *Pateri* podaję wg wydania CCG (t. 40 i 23, ed. P. Van Deun).

²² Poszczególne kwestie, poddane Maksymowi przez Talazjusza są szczegółowymi pytaniami dotyczącymi interpretacji konkretnych fragmentów biblijnych, biorąc jednak pod uwagę wstępne pytania Libijczyka, koncentrujące się na problematyce namiętności (*Thal.*, prol., CCG 7, s. 23, por. Focjusz, kod. 192 (A), [w:] tenże, *Biblioteka*, t. 2, tł. O. Jurewicz, Warszawa 1988, s. 136-138) oraz deklaracje samego Wyznawcy, całość miała być właśnie jednocześnie traktatem z dziedziny ascetyczno-mistycznej – por. J.C. Larchet, [w:] Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios*, trad. F. Vinel, t. 1, Paris 2010, s. 12-21.

²³ Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, s. 352-356 (autor wymienia zarówno Maksymowe przykłady triadycznych schematów rozwoju duchowego, jak i ich źródeł w tradycji aleksandryjskiej, zwłaszcza Orygenesowej, oraz w pismach Ewagriusza z Pontu).

²⁴ *Philautie*, s. 132.

późnego okresu – z zewnętrznych świadectw jego żywota²⁵. Chronologia Maksymowej twórczości, na ile można ją dokładnie ustalić²⁶, stanowi tu pewną wskazówkę.

Warto zwrócić uwagę, że dopóki Maksym rozwijał się jedynie w ramach własnej wspólnoty monastycznej, czyli w okresie poprzedzającym jego czynne zaangażowanie w wielkie spory dogmatyczne wokół liczby działań i woli Chrystusa, przez długi czas w ogóle najprawdopodobniej nie tworzył dzieł pisanych, następnie – na wyraźne cudze życzenie – koncentrował się natomiast na problematyce ascetycznej, by w końcu napisać wielkie komentarze do Grzegorza Teologa i Pseudo-Dionizego²⁷. Ta faza dojrzałej twórczości metafizycznej rozpoczęła się już zresztą wraz z *Capita theologica et economica* oraz *Quaestiones ad Thalassium*, w których ściśle łączą się wątki ascetyczne z kontemplacją naturalną (w pierwszym przypadku chodzi o traktat na temat przechodzenia od chrześcijańskiej *praxis* do chrześcijańskiej *theoria* czy też gnozy, w drugim – o odkrywanie *logosu* Pisma i rozjaśnianie dzięki niemu wątpliwości praktycznych).

Nie oznacza to zresztą, że pewnych zapowiedzi dojrzałych teorii nie odnajdziemy i we wcześniejszej twórczości, podobnie jak w późniejszej można się zasadnie doszukiwać wątków właściwych okresom wcześniejszym²⁸, chodzi tu raczej o różnicę akcentów w spójnej, ale w głównej mierze jednak okolicznościowej twórczości.

Z kolei późne *Opuscula* i znaczna część *Listów* wraz z innymi świadectwami Maksymowego wyznania wiary w dwa działania i dwie wole Chrystusa (zapis dysputy z Pyrrusem i pośrednio akta synodu laterańskiego z 649 r.), choć w pewnym sensie wyłamują się z owego swobodnego rozwoju mnicha i myśliciela, oddziaływały w taki sposób, że ostatecznie zyskał on znaczący przydomek „Wyznawca”. Jest on związany w głównej mierze z długą kaźnią Maksyma, obejmującą wygnanie i okaleczenie za

²⁵ Wobec w wielu punktach niespójnych: tradycyjnej hagiografii oraz syriackiego żywota Maksyma, powstałego w środowisku skrajnie mu nieprzychylnym, skazani jesteśmy jedynie na pewne hipotezy dotyczące znacznej części biografii Wyznawcy; por. M. Jankowiak, *Żywoty Maksymusa Wyznawcy*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. V, Warszawa 2004, s. 153-196 oraz moje *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, cz. II, Warszawa 2014. Pewniejsze świadectwa odnoszą się do okresu Maksymowego wygnania – por. *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia*, ed. P. Allen, B. Neil, Turnhout 1999 (CCG 39); fragmenty tych *testimoniów* zostały przełożone na język polski [w:] H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. M. i J. Radożyccy, Warszawa 1986, s. 219-268.

²⁶ Por. P. Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, „Studia Anselmiana” 30, Romae 1952 oraz M. Jankowiak, Ph. Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, [w:] *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen, B. Neil, Oxford 2015, s. 19-83.

²⁷ Chodzi tu o dwa zbiory w ramach *Ambiguorum Liber* (CPG 7705), czyli wzmiankowane już *Ambigua ad Iohannem* (Amb. 6-71) oraz *Ambigua ad Thomam* (Amb. 1-5) – odpowiednio CPG Suppl. 7705 (1) i (2).

²⁸ Bardzo pouczająca jest w tym kontekście lektura np. *Amb. 10*; por. A. Louth, *Maximus the Confessor*, London - New York 1996, s. 43-47.

niewzruszone trzymanie się dienergetyzmu i dioteletyzmu, kiedy to znów nie pisał żadnych dzieł. O jego ówczesnych losach i zapatrywaniach wiemy z kilku zachowanych świadectw²⁹, które ukazują człowieka pokładającego nadzieję już w przyszłym Królestwie – by znów użyć tu sformułowania św. Bernarda – coraz bardziej w swoim męczeństwie miłującego siebie już jedynie dla Boga. Na ile był to okres *teologii*, czyli mistycznego zjednoczenia, czy też raczej próby poprzedzającej przyszłą komunę, jak wynikałoby ze świadectwa Maksymowych słów, zapisanych przez Anastazego Apokryzjariusza³⁰ – pozostanie to tajemnicą, zwłaszcza w odniesieniu do ostatecznego wygnania Wyznawcy w Lazyce. Dla obecnych rozważań jest jednak istotne, że czas ten musiał oznaczać radykalne zerwanie z wszelkimi resztkami przywiązania do siebie i do świata, że musiał się wiązać z radykalną ascezą i być egzaminem z bezinteresownej miłości – ἀγάπη – która, zgodnie z pierwszą sentencją *Rozdziałów o miłości* stanowi:

dobrą dyspozycję (διάθεσις) duszy, zgodnie z którą żadnego z bytów nie ceni się wyżej niż poznanie Boga; niemożliwe jest natomiast osiągnąć trwałą dyspozycję (ἔξιτι) do takiej miłości, będąc oddanym czemukolwiek z rzeczy ziemskich³¹.

Od grzesznej *filautii* do zbawczej *agape*

Maksymowe ujęcie *filautii* było przedmiotem dość wczesnego z punktu widzenia współczesnej recepcji dziedzictwa Wyznawcy studium I. Hausherra, zatytułowanego *Philautie*³². Podtytuł tej wciąż aktualnej – także już wielokrotnie przywołanej w niniejszym artykule – monografii z roku 1952 brzmi w dosłownym przekładzie: *Od czułości/tkliwości względem siebie* (tendresse pour soi) *do prawdziwej miłości* (charité). Jest to szczęśliwa próba oddania greckich słów φιλαυτία i ἀγάπη, które zasadniczo stanowią dla Maksyma jaskrawą opozycję, bowiem jak

²⁹ Por. powyżej, przyp. 25.

³⁰ *Disputatio Bizyae*, CCG 39, s. 77.

³¹ *Cap car.* I, 1; Ceresa-Gastaldo, s. 50; por. liczne podobne sformułowania, rozsiane w *Ascet.* Ze względu na umiejscowienie w słynnych *Centuriach o miłości* jest to może najbardziej znane z Maksymowych określeń miłości, ale nie jedyne. W również niezwykle popularnym *Ep. 2* zyskuje *agape*, mimo wstępnych uwag o nieopisywalności i nieokreślalności/niedefiniowalności (por. PG 91, 393A – tam, gdzie jest opisywana jako „boska”, „Boża”), także określenie „jak gdyby w definicji”, wedle którego miłość stanowi „powszechne, wewnętrzne nakierowanie (σχεσις) na najwyższe dobro, zgodne z ogólnym przeznaczeniem całego rodzaju ludzkiego według natury” (PG 91, 401C-D, tł. M. Magdziarz, *List do szambelana Jana, o miłości*, s. 250 ze zmianami). Por. M. Magdziarz, *Brama do Sanktuarium Trójcy*, s. 237n. oraz spostrzeżenia Hausherra o specyfice definicji u bizantyńskich autorów duchowych, *Philautie*, s. 43-44.

³² O tym, jak wygląda miejsce tej monografii w dziejach owej współczesnej recepcji, informuje A. Nichols w dodatku *The Rediscovery of Maximus: A Brief History of Maximian Scholarship*, [w:] tenże, *Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, Edinburgh 1993, s. 221-252, zwłaszcza s. 233.

filautia jest namiętą i nierozumną miłością (φιλία) względem ciała, której przeciwne są miłość prawdziwa (ἀγάπη) i panowanie nad sobą; kto ją posiada, posiada wszelkie namiętności³³,

tak w zbawczym dziele Bóg

odnowił moc miłości (ἀγάπη), przeciwną *filautii*, zarówno będącej, jak i dającej się poznać jako pierwszy grzech i płód diabła, i matka namiętności, [przychodzących] po niej. Ten, kto poprzez miłość usunął ją, okazując się godnym Boga, wraz z nią usunął i całe mnóstwo wad, nie mających innej podstawy czy przyczyny istnienia poza nią³⁴.

Stanowi zatem *filautia* antytezę *agape*. Z drugiej jednak strony, ujmując rzecz z punktu widzenia dynamiki chrześcijańskiego życia – jak czynił Hausherr i sygnalizował to w wymienionym powyżej podtytule („od – do”), są to zarówno dwa skrajne punkty, jak i dwie skrajne dziedziny panowania w ramach jednej egzystencji, które wyraźnie różnią się obecnością albo brakiem namiętności (πάθη). Granicę pomiędzy owymi dziedzinami: miłości własnej, która rodzi *patologiczne* przywiązania, a miłością prawdziwą, stanowi usunięcie namiętności – stan błogosławionej ἀπαθεια, choć sama ta wolność od πάθη nie jest jeszcze równoznaczna z pełnią *agape*³⁵.

Filautia zaś to pewna namiętność skierowana ku ciału³⁶, ale stanowi ona także

³³ *Cap. car.* III, 8; Ceresa-Gastaldo, s. 146.

³⁴ *Ep.* 2; PG 91, 397C.

³⁵ Termin ἀπαθεια dosłownie oznacza „beznamiętność” i taki przekład oddaje zasadniczą opozycję pomiędzy życiem pod władzą *filautii*, rodzącej namiętności, a życiem *agape* – wyzbytym już namiętnych przywiązań. Dosłowne oddanie tego terminu zbyt mocno kojarzyłoby się z brakiem odczuwania, wręcz jakimś rodzajem deprywacji albo też stanem *apatii* we współczesnym rozumieniu tego słowa. Tymczasem *apatheia*, której interpretacja w myśli Wyznawcy wiele zawdzięcza Ewagriuszowi z Pontu (dług ten rozpoznał już dogłębnie M. Viller, por. *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique*, „Revue d'ascétique et de mystique” 11 (1930), s. 156-184; 239-268; 331-336; por. także L. Nieścior, *Pojęcie apatheii w pismach Ewagriusza z Pontu*, „Studia Paradyskie” 6-7 (1997), s. 105-133; A. Louth, *Maximus the Confessor*, s. 35-42), jest wprawdzie „oporna względem grzechu”, ale sama oznacza „pełne pokoju nastawienie duszy” (*Cap. car.* I, 36; Ceresa-Gastaldo, s. 60) i stanowi wstępny warunek teoretycznej kontemplacji oraz pozytywnej wolności miłowania bliźniego i Boga – por. np. *Cap. car.* I, 2n.

³⁶ Namiętność oznacza: „ruch duszy przeciwny naturze czy to z powodu nierozumnej miłości (φιλία), czy nierozważnej nienawiści do czegoś, czy z powodu czegoś z rzeczy zmysłowych” (*Cap. car.* II, 16; Ceresa-Gastaldo, s. 96), a zatem, ściśle rzecz ujmując, *filautia* jest tą nierozumną miłością, która dopiero zapoczątkowuje nienaturalne poruszenie duszy. Inne – niż wymieniona powyżej – definicje miłości własnej wskazują jednak wyraźnie na to, że i ona jest namiętnością – por. np. *Cap. car.* II, 8; Ceresa-Gastaldo, s. 90: „Kto odrzuci *filautię*, matkę namiętności [...]. *Filautia* zaś jest namiętnością względem ciała”. Tak samo definiuje to zagadnienie przyjaciel Maksyma, Talazjusz: „Miłość własna jest początkiem zła duszy. Polega ona zaś na przywiązaniu do ciała” (*Centuriae de caritate et continentia*, II, 4, cyt. za: Talazjusz z Libii, *O miłości, wstrzemięźliwości i kierowaniu się rozumem*, [w:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tł. J. Naumowicz, Kraków 2007, BOK 18, s. 168).

źródło pozostałych niezliczonych³⁷ namiętności, stąd też – w odróżnieniu od analiz wielu autorów, zwłaszcza łacińskich³⁸ – to właśnie owa miłość własna, a nie pycha (jedno z jej dzieci, trzymając się metafory z cytowanego *Listu 2*)³⁹ stoi jako pierwsza w szeregu przyczynowania zła. Sama pycha (ὕπερηφανία) bywa zresztą określana przez Wyznawcę jako kres procesu zapoczątkowanego przez miłość własną:

Filautia, jak to już po wielokroć zostało powiedziane, stała się przyczyną wszelkich namiętnych myśli. Z niej bowiem rodzą się najgłówniejsze (γενικώτατοι) myśli pożądania: obżarstwa i chciwości, i próżności. Z obżarstwa rodzi się nieczystość, z chciwości – zachłanność, zaś z próżności pycha. Wszystkie kolejne są konsekwencją każdej z tych trzech [...]. Te więc namiętności przywiązują umysł do rzeczy materialnych, ściągają go ku ziemi i ciążą mu jak ciężki kamulec, jemu, który z natury jest lżejszy i szybszy niż ogień⁴⁰.

Jest to zgodne z genetyczną czy wstępującą logiką wyliczenia ośmiu złych myśli u Ewagriusza z Pontu, skądinąd przemilczanego przez Maksyma ze względu na afiliację Pontyjczyka z heterodoksyjnym orygenizmem, ale niewątpliwie stale obecnego wśród inspiratorów jego myśli⁴¹.

Analogicznie do *filautii*, *agape*, sama będąc cnotą teologalną, jest także celem i sumą cnót⁴², można zatem powiedzieć, że miłość własna jest bezdrożem (duchową *aporią*), ale i w dynamice ludzkiego życia rozdrożem, od którego biegną dwie ścieżki, niczym w opowieści o Heraklesie na rozstajnych drogach. Pierwsza, zgodna z ludzką

³⁷ We wprowadzeniu do *Thal.* Maksym powtarza długą serię wstępnych pytań Talazjusza (na ich temat pisze Hausherr, por. *Philautie*, s. 46n), poprzedzających właściwe kwestie, związane z lekturą trudnych fragmentów Pisma. Pierwszym z listy owych wstępnych pytań jest to, ile i jakie są namiętności (*Thal.*, prol., CCG 7, s. 23). Jest to odwrotność zagadnienia, które otwiera dyskusję w *Ascet.*, gdzie dyskusja toczy się wokół problemu liczby cnót i przykazań. Zarówno w stosunku do tych ostatnich, jak i do namiętności oraz grzechów, zdarza się Wyznawcy podawać całe ich katalogi (jak w *scholionie* 20. do *Thal.* 49, który mógł pochodzić od Maksyma, wbrew temu, co przyjmuje za oczywistość Hausherr, por. *Philautie*, s. 65, przypis 39), ale – wobec deklarowanej niemożności wymienienia wszystkich (*Thal.*, prol., CCG 7, s. 35), przeważa u tego mistrza duchowego podejście syntetyczne, interesuje go geneza oraz terapia *wszelkich* namiętności i grzechów. Genezą jest zatem *filautia*, wyradzająca się w niezliczoną liczbę namiętności i wad (por. I. Hausherr, *Philautie*, s. 57-70), a terapią – *agape*, scalająca wszystkie cnoty.

³⁸ Por. I. Hausherr, *Philautie*, s. 66.

³⁹ Metafora ta występuje także w innych miejscach – por. np. *Cap. car.* II, 8 i III, 7 (na temat tej metafory oraz jej pokrewnych – Por. I. Hausherr, *Philautie*, s. 64; M. Magdziarz, *Brama do Sanktuarium Trójcy*, s. 236).

⁴⁰ *Cap. car.* III, 56; Ceresa-Gastaldo, s. 170.

⁴¹ Por. powyżej, przypisy 23 i 35; I. Hausherr, *Philautie*, s. 66n; L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007², s. 17n.

⁴² Na ten podwójny status *agape*, cnoty w liczbie pojedynczej zwraca uwagę M. Magdziarz, por. *Brama do Sanktuarium Trójcy*, s. 242.

naturą, wiedzie poprzez *apatheię* i cnoty ku wyzwalającej miłości bliźniego (*filantropii*⁴³) i samego Boga, druga, będąca jedynie wypaczeniem porządku natury, prowadzi poprzez zanurzenie w wielość namiętności ku pysze, stanowiącej jak gdyby zapętlone jaźni, niezdolnej już do wyjścia poza samą siebie.

Dotykamy tu subtelnej kwestii, której postawienie wydaje się być szczególnie interesującym wkładem I. Hausherra w rozumienie *filautii* w dziełach Maksyma. Chodzi mianowicie o pytanie o to, czy według Wyznawcy miłość własna może kiedykolwiek okazać się czymś dobrym, innymi słowy, czy odnajdujemy u tego autora tę samą dwuznaczność, którą sygnalizowałam, cytując – jedynie w formie ilustracji – wybrane wymyki z Pisma Świętego i z Arystotelesa.

Jak wynika z samej definicji *filautii*, którą, raz jeszcze powtórzę, należy rozumieć jako „namiętne zwrócenie się do ciała” oraz jako źródło wszelkich innych namiętności i wad, jest ona czymś jednoznacznie negatywnym. Jeśli zważyć na charakter pism, w których odnajdujemy teorię owej samolubnej miłości, jest to właściwie truizm. Nawet kiedy Maksym w *Rozdziałach o miłości* zaznacza, że „nikt, jak mówi Apostoł, *nie ma w nienawiści swojego ciała*”, co sugeruje jakąś przyrodzoną *filautię*, która w ogóle jeszcze nie jest nacechowana moralnie, dalszy ciąg tej sentencji właśnie nadaje odmienny, normatywny wydźwięk temu cytatowi. W miejscu bowiem, w którym spodziewalibyśmy się dalszego ciągu z Ef 5, 29: *ale żywi je i pielęgnuje*, Wyznawca włącza sformułowany w trzeciej osobie fragment 1 Kor 9, 27:

ale niewątpliwie *ujarzmia*[je] *i obchodzi się*[z nim] *jak z niewolnikiem*, niczego więcej mu nie dostarcza oprócz pożywienia i odzienia, a tych rzeczy jedynie, o ile są niezbędne do życia. Ten więc w taki sposób kocha je bez namiętności i żywi je jako sługę tego, co Boże i pokrzepia je tylko tym, co zaspokaja [podstawowej] potrzeby (ἐνδεῖαν)⁴⁴.

Maksym bardzo często podkreśla – nie tylko w *Capita de caritate*, ale i w *Liber asceticus* czy komentarzu do *Pater Noster*⁴⁵, że właśnie bardzo umiarkowane zaspakajanie podstawowych potrzeb jest właściwą dla człowieka miarą – owe „podstawowe potrzeby” to w grece słowo oznaczające także „biedę”, „ubóstwo”. Chodzi mu zatem rzeczywiście o jak najbardziej fizyczną ascezę⁴⁶. Mówimy tu jednak o literaturze ascetycz-

⁴³ Tamże, s. 234-235: „termin φιλανθρωπία należy przetłumaczyć przede wszystkim jako *miłość do ludzi*; poza tym może ona oznaczać boską miłość wobec wszystkich ludzi [...]”; „jest ona raczej cechą, po której daje się poznać ἀγάπη niż samodzielnym rodzajem miłości”; por. także D. Krstić, *On Divine Philanthropy. From Plato to John Chrysostom*, ed. M. Vasiljević, Los Angeles 2012. I. Hausherr (por. *Philautie*, s. 112-125) wskazuje także na słowo φιλαδελφία jako jednoznacznie odnoszące się do miłości względem innych ludzi – jest ona „wielkim znakiem” wychodzenia z *filautii* i podążania ku pełni *agape*.

⁴⁴ *Cap. car.* III, 9; Ceresa-Gastaldo, s. 146.

⁴⁵ Por. np. *Cap. car.* II, 59 i 60; III, 56 (bezpośrednio w związku z *filautia*); *Ascet.*, CCG 40, s. 47; *Pater*, CCG 23, s. 61-63.

⁴⁶ Nie oznacza to bynajmniej, że Wyznawca pomija myślowy czy wyobrazeniowy aspekt

nej nie przeznaczonej dla grona mnichów, ale raczej stawiającej wymagania czytelnikom, kimkolwiek by byli. I tu wydaje się wart przytoczenia krótki fragment z *Listu 2*, w którym Wyznawca, pisząc o świętych, wskazuje, że

nie przytaczali żadnego słowa (λόγος) za obecnym życiem, poddawali się dobrowolnie różnym rodzajom śmierci, aby – porzucając świat – zjednoczyć ze sobą i z Bogiem oraz scalić w sobie popękane części natury⁴⁷.

To obecne życie, dla którego należy umrzeć, zgodnie z logiką powtórných narodzin dla Boga w chrzcie św. (a więc chodzi tu istotnie o życie chrześcijańskie, a nie jedynie o niedosiężny ideał monastyczny⁴⁸), jest życiem pod jarzmem *filautii* pozostałych namiętności, dla których św. Maksym rzeczywiście nie ma dobrego słowa.

Powracając jednak do pytania o możliwość pozytywnego sensu miłości własnej, uznałabym główny wniosek Hausherra, że

Maksym zna jak Arystoteles godną pochwały *filautię*. Nie niewybaczalną. Ale identyczną z doskonałością, tj. z miłością prawdziwą. Potrzeba nam chwili, aby skupić na niej wzrok, by uchwycić kilka jej cech charakterystycznych i uniknąć jej pomieszania z haniebnym homonimem⁴⁹.

Wieloaspektowe przyjrzenie się specyfice miłości własnej w myśli Wyznawcy wymagałoby lektury całej monografii naukowej, dlatego w dalszym ciągu wywodu zwrócę uwagę jedynie na dwie przesłanki prowadzące do wniosku, że pewien rodzaj miłości własnej, choć pierwotnie wymagającej uleczenia, rzeczywiście nie zasługuje na nagane. Taka *filautia*, jako przedmiot oceny moralnej, nie sprowadza się do tego, co w nas jedynie mimowolne, *naturalne* we współczesnym sensie tego słowa.

ascezy, wręcz przeciwnie opanowanie sfery wyobrażeń i myśli (φαντασίαι/λογισμοί/νοήματα, których nie należy mylić z racjami bytów, *logoi* dostępnymi jedynie w kontemplacji – por. poniżej, przypis 56), będących umysłowym, obrazowym odpowiednikiem rzeczywistości zmysłowej, stanowi wedle Maksyma (jak chyba w całej wczesnochrześcijańskiej literaturze monastycznej, w praktycznym zakresie inspirowanej stoicyzmem) nawet trudniejszy element ascezy – por. np. *Ascet.*, CCG 40, s. 45-47; *Cap. car.* I, 63 i 91; II, 72, 73 i 84, III, 38 i 53.

⁴⁷ *Ep.* 2, PG 91, 404D; tł. M. Madziarz, s. 251, ze zmianami; na temat różnych rodzajów śmierci w myśli Wyznawcy por. K. Kochańczyk-Bonińska, *Śmierć i ostateczne przeznaczenie człowieka w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, „Vox Patrum” 30 (2010), t. 51, s. 293-305.

⁴⁸ W *Ascet.* wyraźnie mowa o „każdym ochrzczonej” (CCG 40, s. 9, l. 39). Idąc tym tropem, warto zwrócić uwagę na to, że przeciwstawienie mnicha i człowieka świeckiego, tak częsty zabieg w literaturze ascetycznej, także w pismach Maksyma, dotyczyć może wnętrza człowieka, a mniej jego czysto zewnętrznego trybu życia. Oczywiście, te sprawy zewnętrzne bardzo mocno wpływają na wnętrze, ale absolutnie nie determinują wyniku toczonej duchowej walki, a jedynie modyfikują jej przebieg (np. to, czy mamy do czynienia bardziej z samymi rzeczami, wzniciającymi namiętności, czy z myślami o rzeczach, podatnymi na analogiczną patologizację).

⁴⁹ *Philautie*, s. 49.

Naturalna *filautia*?

Po pierwsze więc, należy powtórzyć za A. Louthem, że „w bizantyńskiej tradycji ascetycznej *namiętność* niemal zawsze oznacza coś złego”⁵⁰, i potwierdzić: niemal zawsze. Możemy się bowiem spotkać, co prawda nieczęsto, z takimi zaskakującymi określeniami, także w Maksymowej twórczości, jak „błogosławiona *namiętność* świętej miłości”⁵¹, które sugerują, że poza granicą *apathei* następuje transformacja dawnych *namiętności* w nowe, właśnie błogosławione, które są, by tak rzec, *materia cnot*.

Po drugie, już w bezpośrednim odniesieniu do *filautii*, spotkałam się w marginaliach do Maksymowego dzieła ze wskazówką co do istnienia antytetycznej, pozytywnie nacechowanej miłości własnej. Chodzi o ósmy scholion do 55 *Kwestii do Talazjusza*. Autor tego objaśnienia do tekstu Wyznawcy⁵² wskazuje, że

język jest symbolem zdolności poznawczej właściwej duszy, a gardziel znakiem naturalnej *filautii* względem ciała. Kto więc w sposób naganny skleja te rzeczy wzajemnie, nie jest zdolny pamiętać o stanie pokoju zgodnym z cnotą, zadowalając się gorliwie tą mieszaniną cielesnych *namiętności*⁵³.

Jest to odniesienie do zawartej w samej kwestii niedosłownej wykładni następującego fragmentu Ps 137 (136), 5-6: *Jeślibym zapomniał o tobie, Jeruzalem, niech uschnie moja prawica; niech mój język przyklei się do podniebienia, gdybym o tobie nie pamiętał*. Owa wykładnia Maksyma jest bardzo zbliżona do tej, którą podaje scholiasta, z tym, że w samej kwestii wyraźnej interpretacji podlegają obrazy: prawej ręki oraz już sklejonych ze sobą poprzez ignorancję (*ἀγνοίας*) języka i gardzieli. Prawica wedle tej *theoria* oznacza „duchową praktykę rzeczy Bożych i chwalebnych”, a język – „energię poznawczą rozumu”. Podniebienie jednak, już przyschnięte do języka, to *namiętność*⁵⁴.

Różnica pomiędzy tekstem głównym a jego dodatkowym objaśnieniem sprowadza się więc do odmienności ujęć owej gardzieli czy podniebienia, która raz oznacza, jak w scholionie – *naturalną* (sic!) *filautię*, a raz, jak w samej kwestii – *namiętność*. Zgodnie z językiem Wyznawcy, *namiętności*, w tym (grzeszna) miłość własna, są natomiast „poruszeniami niezgodnymi z naturą”. Czymże zatem byłaby *naturalna filautia*, jeśli nie miłością do ciała zgodną z naturą, a więc nie tylko przyrodzoną w znaczeniu biologicznym i psychologicznym, ale również zaplanowaną przez Stwórcę jako pierwszy przejaw *agape*?

Wniosek z tego marginalnego w końcu tekstu o wątpliwym autorstwie byłby

⁵⁰ *Maximus the Confessor*, London - New York 1996, s. 41.

⁵¹ *Cap. car.* III, 67; Ceresa-Gastaldo, s. 176; por. A. Louth, *Maximus the Confessor*, s. 40-42.

⁵² Wspominałam już o problematycznym autorstwie *Scholiów* do *Thal.*, por. powyżej, przypis 37. W przypadku tego fragmentu mamy wtrącenie „jak mówi”, które wskazywałoby na innego niż Maksym autora, ale rzecz i tak nie jest pewna; por. Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios*, t. 1, s. 21-22 oraz 108, przypis 1.

⁵³ *Thal.* 55, schol. 8, CCG 22, s. 519.

⁵⁴ *Thal.* 55, CCG 22, s. 485.

może pochopny, gdyby nie przyjrzeć się dokładniej logice powstawania grzesznej *filautii*, szczególnie dobitnie i w nieco dłuższym wywodzie niż pozwala na to gatunek centurii, prezentowanej w *Liście 2* i w *Prologu do ad Thalassium*.

Geneza *filautii*

Miłość własna była dotychczas przedstawiana jako matka, teraz należy zapytać, czyją jest córką. Otóż w ogólności rodzi się ona z nadużycia władz duszy, których podział przyjmuje Maksym za Platonem. Chodzi mianowicie o władzę rozumną, gniewliwą i pożądawczą, które nakierowane niezgodnie z naturą, wiodą do powstania niewiedzy, tyranii i właśnie *filautii*⁵⁵. Wprawdzie łatwo stąd wyciągnąć wniosek, że samolubna miłość jest chorobą samej tylko zdolności do żywienia pragnień, to jednak wszystkie trzy nieprawości warunkują się wzajemnie w pewnej sekwencji. Zanim ją przedstawię, warto nieco bliżej scharakteryzować zasięg każdej z nich.

To pierwsze zło – niewiedza – dotyczy relacji do Boga, jest niepamięcią o Nim samym jako o Przyczynie i Celu bytów oraz nieznaną jakością intelligibilnych rzeczywistości, które Go otaczają⁵⁶; drugie – relacji z innymi ludźmi, których łączy wspólnota natury (odwrotnością tak rozumianej tyranii, która tę wspólnotę rozrywa na strzępy⁵⁷, jest wzmiankowana już *filantropia* i *filadelfia*, pozbawiona, na ile to możliwe, stronniczości⁵⁸); trzecie wreszcie „pradawne zło”, główny temat obecnych rozważań, odnosi się do stosunku do siebie samego, a szczególnie do własnego ciała, ale jak wspominałam, może się z czasem przerodzić w duchową pychę.

Jako się rzekło, te trzy patologie duszy wzajemnie się warunkują, przy czym pomiędzy *Listem 2* a *Prologiem do Talazjusza* zachodzi pewna subtelna różnica akcentów. W pierwszym z tych dzieł, o charakterze ściśle ascetycznym, zwraca się większą uwagę na wolitywny aspekt genezy *filautii*, gdyż wywód w nim wychodzi od diabelskiego kuszenia poprzez zmysłową przyjemność⁵⁹, drugie – reprezentujące bardziej gnostyczne spojrzenie – zrazu w większym stopniu akcentuje problem poznawczy. Polega on na tym, że byty rozumne, pierwotnie przeznaczone do kontemplacji Boga i natury w jej do Niego odniesieniu, natychmiast po swoim empirycznym zaistnieniu⁶⁰ skierowały się ku temu, co zmysłowe, całkowicie pomijając to, co intelligibilne, a co w stanie naturalnym prowadziłyby do rozpoznania Przyczyny wszystkich

⁵⁵ Por. *Ep. 2*; PG 91, 397A.

⁵⁶ Chodzi tu o teorie *logoi*, które stanowią metafizyczny pomost pomiędzy Stwórcą, Jego Logosem a stworzeniami, dla których stanowią przyczyny stwórcze i zbawcze. Kontemplacja stworzeń w *logoi* jest celem kontemplacji naturalnej – literaturę przedmiotu oraz wybrane aspekty dyskusji wokół tego tematu zaprezentowałam w *Historycznych i doktrynalnych uwarunkowaniach rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy* (hasło: „racje” w indeksie tematycznym).

⁵⁷ Obraz rozdartej ludzkiej natury odnajdujemy np. w *Ep. 2*, PG 91, 396D-397A oraz w cytowanym powyżej fragmencie 404D, a także w *Cap. car. I*, 71; *Pater*, CCG 23, s. 54-55.

⁵⁸ Por. np. *Cap. car. I*, 17, 24, 61 i 71; II, 10, 30; IV, 8.

⁵⁹ *Ep. 2*, PG 91, 396D i dalej.

⁶⁰ Określenia tej równoczesności (ἄμα τῷ εἶναι i ἄμα τῷ γενέσθαι) wprost występują w *Thal.* 59,

bytów⁶¹.

Mimo tej odmiennej perspektywy, ostateczna sekwencja w obu tekstach jest identyczna: zło, które samo nie jest w żadnym rozumieniu *naturą*, a jedynie „brakiem działania przynależnych naturze władz prowadzących do celu”⁶², pierwotnie pochodzi od złego ducha, który stwarzając pozory dobrej woli kusi człowieka poprzez podsuniecie mu zmysłowej przyjemności.

Pograżenie się w niej, nierozzerwalnie połączone z ucieczką od cierpienia⁶³, prowadzi do nadużycia rozumu i woli w kolejności: ignorancja, *filautia* i tyrania. Wracając zatem do pytania o matkę grzesznej miłości własnej, jest nią niewiedza o Bogu i jego stwórczym i zbawczym planie, a gdyby zapytać o pierwszą z córek – okazuje się nią być pożądanie władzy nad innymi ludźmi.

Nakładając teraz tę sekwencję na obraz z 55 *Kwestii do Talazjusza* oraz towarzyszący jej ósmy scholion, należy wskazać na ścisłą odpowiedniość: język przy-schnięty, przyklejony do podniebienia to symbol wzajemnego uwikłania ludzkich władz w ignorancję i grzeszną miłość własną. To sklejenie, zupełnie odmiennego rodzaju niż w przypadku scalającej, ale nie mieszającej niczego, siły prawdziwej miłości, było może przyczyną, dla której narracja z *Prologu do ad Thalassium* mogła się nieco różnić od tej z *Listu 2*, ponieważ w obu chodziło o pomieszanie naturalnych porządków: poznawczego i wolitywnego. W ich ramach, tak interpretowałabym to dziwne określenie *naturalna filautia*, mieści się także naturalny porządek miłości względem siebie samego, który każdemu człowiekowi każe pragnąć dla siebie Dobra. Rodząca się z ignorancji nieznajomość owego Dobra, celu wszystkich ludzkich pragnień, skutkuje właśnie nieumiejętnym ich nakierowaniem: na wygórowane cielesne potrzeby, poprzez które rozrastamy się wobec innych ludzi i stworzeń, na lęki, które nami irracjonalnie powodują, a czasem i na pychę, która jest duchowym zwielokrotnieniem *filautii*.

CCG 22, s. 61 i w *Thal.* 61, CCG 22, s. 85; por. inspirowane przez Mt 19, 4 (ἀπ' ἀρχῆς) sformułowania o wydarzeniach z początku ludzkiej egzystencji w *Ep.* 2, PG 91, 396D oraz w *Amb.* 41, PG 91, 1305C.

⁶¹ *Thal.*, prol.; CCG 7, s. 31.

⁶² Tamże, s. 30; w odniesieniu do zła pojawia się w tekście taka sama uwaga o jego niedefiniowalności oraz jedynie „jak gdyby definicji”, jak w przypadku *agape*, por. powyżej, przypis 31; Focjusz, kod. 192 (A), *Biblioteka*, t. 2, s. 136.

⁶³ Por. *Thal.* 61, w którym Wyznawca analizuje tę dialektykę przyjemności i cierpienia, rozważając biblijny obraz drzewa poznania dobra i zła; por. inne odczytania obu rajszych drzew w *Thal.*, prol. i *Thal.* 43; a także Ch. Schönborn, *Plaisir et douleur dans l'analyse de s. Maxime, d'après les Quaestiones ad Thalassium*, [w:] *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2-5 septembre 1980*, Fribourg 1982, s. 273-284 oraz moje *Dwa drzewa rajy. Kilka uwag o patrystycznej interpretacji drzewa życia i drzewa poznania*, [w:] *Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną*, t. IV, red. A. Górniak, K. Łapiński, T. Tiuryn, Warszawa 2010, s. 185-197, zwłaszcza 192-193.

Zakończenie

Wyjątkowe miejsce, jakie przydziela Maksym *filautii* w genezie zła, jest zapewne przyczyną, dla której w jego ujęciu to właśnie ona ześrodkowuje na sobie (jak to miłość własna!) problem wszelkich namiętności. Dlatego też Wyznawca może podawać prostą – w sensie sformułowania, a nie realizacji – receptę na wyzbycie się πάθη: usunąć tę jedną, a usuniesz wszystkie pozostałe⁶⁴. Co do zasady, terapia namiętności jest zatem prosta. Co więcej, osiągnięty już stan *apathei*, o ile może być ona trwałą zdobyczą ascetycznych wysiłków, otwiera drogę do naturalnego (i właśnie poprzez to kierowanego łaską) postępu w miłości bliźnich i poznawaniu Boga, które z konieczności prowadzi do mistycznego z Nim zjednoczenia. Wszystko to jednak jest *co do zasady*, a ujmując rzecz metafizycznym językiem Maksyma, co do *logosu* natury. A przecież żyjemy już od narodzin w warunkach dla nas poniekąd nienaturalnych (w nienaturalnym *troposie* natury), uwikłani na rozmaity sposób w niewiedzę i namiętności. Gdzie zatem Wyznawca upatruje nadziei w tym, zdawałoby się, beznadziejnym położeniu? Odpowiedź pozostaje całkiem przewidywalna u myśliciela chrześcijańskiego: w Bożym wcieleniu⁶⁵, które jest nie tylko największym świadectwem Bożej *filantropii*, ale także największym możliwym ogołoceniem siebie przez Osobę Zbawiciela. Ta kenoza zrealizowała się także na ludzki sposób w Jego ziemskim życiu i śmierci, stanowiąc wzorzec, ale i realną przeciwwagę dla skutków grzesznej *filautii* człowieka. Obietnica zmartwychwstania zaś, która jest ostateczną konsekwencją zmartwychwstania Pańskiego, oznacza, że nie musimy porzucać nadziei na to, że kiedyś problem miłości własnej, zawsze podszytej lękiem o własne istnienie, bo tym skutkuje pradawna choroba nieznamości Stwórcy i niemocy w dążeniu do Niego jako do Celu zgodnego z ludzką naturą, ostatecznie zniknie. Wówczas chyba *filautia* całkowicie przerodzi się w *agape* względem Boga, bliźnich i... nas samych z nimi połączonych.

Streszczenie

Artykuł jest próbą syntetycznej prezentacji koncepcji *filautii* (miłości własnej) w ascetycznych pismach św. Maksyma Wyznawcy. W szczególności rozwija wątek stosunku owego grzesznego przywiązania do samego siebie względem zbawiennej *agape* oraz rozważa możliwość traktowania jej nie tylko jako „matki wszystkich namiętności”, ale także jako tworzywa transformacji w swoje błogosławione przeciwieństwo.

Słowa kluczowe

Maksym Wyznawca, *filautia*, miłość (własna), *agape*, namiętności, asceza.

Filautia in the writings of Saint Maximus the Confessor (abstract)

The paper is an attempt to present synthetically the concept of *filautia* (self-love) in ascetical writings of saint Maximus the Confessor. According to this theologian, *filautia* is a type of sinful affection to oneself. The paper's author presents the passage from

⁶⁴ *Cap. car.* III, 57.

⁶⁵ Por. np. *Ep.* 2, PG 91, 397B.

such affection to salvific *agape* (charity) and shows that *filautia* can be treated not only as mother of all passions, but also as a beneficial force of spiritual transformation.

Keywords

Maximus the Confessor, *filautia*, self-love, *agape*, passions, asceticism.

Bibliografia

Źródła

- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, tł. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VII, oprac. K. Narecki, D. Dembińska-Siury, Warszawa 2003.
- Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga*, tł. S. Kiełtyka, Kraków 1991.
- Cycon, *Listy*, t. 2, tł. E. Rykaczewski, Poznań 1873.
- Focjusz, *Biblioteka*, t. 2, tł. O. Jurewicz, Warszawa 1988.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, tł. A. Hochfeld, Warszawa 1975.
- Maksym Wyznawca, *Dzieła*, tł. A. Warkotsch, Poznań 1980.
- Maksym Wyznawca, *Liber asceticus*, ed. P. Van Deun, Turnhout-Leuven 2000, CCG 40.
- Maksym Wyznawca, *List do szambelana Jana, o miłości*, tł. M. Magdziarz, „Przegląd Tomistyczny” 16 (2010), s. 245-253.
- Maksym Wyznawca, *Opera omnia*, PG 90 i 91, Parisiis 1865.
- Maksym Wyznawca, *Opuscula exegetica duo. Expositio in Psalmum LIX. Expositio Orationis Dominicae*, ed. P. Van Deun, Turnhout-Leuven 1991, CCG 23.
- Maksym Wyznawca, *Orationis dominicae expositio*, ed. P. Van Deun, Turnhout-Leuven 1991, CCG 23.
- Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium. I Quaestiones I-LV una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita*, ed. C. Laga, C. Steel, Turnhout-Leuven 1980, CCG 7.
- Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium. II Quaestiones LVI-LXV una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita*, ed. C. Laga, C. Steel, Turnhout-Leuven 1990, CCG 22.
- Massimo il Confessore, *Capitoli sulla carità*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1963.
- Michał z Efezu, *In Ethica Nicomachea commentarium*, [w:] *Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. XX, ed. G. Heylbut, Berolini 1892.
- Scripta saeculi VII vitam Maximii Confessoris illustrantia*, ed. P. Allen, B. Neil, Turnhout 1999, CCG 39.
- Talazjusz z Libii, *O miłości, wstrzemięźliwości i kierowaniu się rozumem, fragmenty*, [w:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tł. J. Naumowicz, Kraków 2007, BOK 18.

Opracowania

- Hausherr, I., *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, „Orientalia Christiana Analecta” 137, Roma 1952.

- Jankowiak M., Booth Ph., *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, [w:] *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen, B. Neil, Oxford 2015, s. 19-83.
- Jankowiak M., *Żywoty Maksymusa Wyznawcy*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. V, Warszawa 2004, s. 153-196.
- Kochańczyk-Bonińska K., *Śmierć i ostateczne przeznaczenie człowieka w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, „Vox Patrum” 30 (2010), t. 51, s. 293-305.
- Kosmulska B., *Dwa drzewa rajy. Kilka uwag o patrystycznej interpretacji drzewa życia i drzewa poznania*, [w:] *Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną*, t. IV, red. A. Górniak, K. Łapiński, T. Tiuryn, Warszawa 2010, s. 185-197.
- Kosmulska B., *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, Warszawa 2014.
- Krstić D., *On Divine Philanthropy. From Plato to John Chrysostom*, ed. M. Vasiljević, Los Angeles 2012.
- Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1962.
- Larchet J.C., *Introduction et notes*, [w:] Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios*, trad. F. Vinel, t. 1, Paris 2010.
- Louth A., *Maximus the Confessor*, London - New York 1996.
- Magdziarz M., *Brama do Sanktuarium Trójcy. O Liście do szambelana Jana, o miłości św. Maksyma Wyznawcy*, „Przegląd Tomistyczny” 16 (2010), s. 227-244.
- Misiarczyk L., *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007².
- Nichols A., *The Rediscovery of Maximus: A Brief History of Maximian Scholarship*, [w:] tenże, *Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, Edinburgh 1993, s. 221-252.
- Nieścior L., *Pojęcie apatheii w pismach Ewagriusza z Pontu*, „Studia Paradyskie” 6-7 (1997), s. 105-133.
- Norris F. W., „As yourself” - *A Least Love*, [w:] *In Dominico Eloquio in Lordly Eloquence. Essays in Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken*, ed. P. M. Blowers i in., Grand Rapids, MI - Cambridge 2002, s. 107-117.
- O'Donovan O., *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, New Haven - London 1980.
- Pieper J., *O miłości*, tł. I. Gano, Warszawa 2004.
- Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. M. i J. Radożyccy, Warszawa 1986.
- Schönborn Ch., *Plaisir et douleur dans l'analyse de s. Maxime, d'après les Quaestiones ad Thalassium*, [w:] *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg 2-5 septembre 1980, Fribourg 1982, s. 273-284.
- Sherwood P., *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, „Studia Anselmiana” 30, Romae 1952.
- Słownik Grecko-Polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. I-IV, Warszawa 1958-1965.
- Thunberg L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.
- Tichy R., *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, Poznań 2001.
- Viller M., *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique*, „Revue d'ascétique et de mystique” 11 (1930), s. 156-184; 239-268; 331-336.

Skróty

- Amb.* Maksym Wyznawca, *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1031-1418.
- Ascet.* Maksym Wyznawca, *Liber Asceticus*, ed. P. Van Deun, Turnhout - Leuven 2000, CCG 40.
- Cap. car.* Maksym Wyznawca, *Capita de caritate*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1963.
- CCG *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Turnhout 1977-.
- CPG M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, I-V, Turnhout 1974-1987.
- Ep. 2* Maksym Wyznawca, *Epislula 2*, PG 91, 362-630.
- Pater* Maksym Wyznawca, *Orationis dominicae expositio*, ed. P. Van Deun, Turnhout-Leuven 1991, CCG 23.
- PG *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 1-161, ed. J.P. Migne, Paris 1857- 1866.
- Thal.* Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium*, ed. C. Laga, C. Steel, Turnhout - Leuven 1980-1990, CCG 7 i 22.

Anna Briskina-Müller*

МОТИВ ПРЕОДОЛЕНИЯ СЕБЯ-ЛЮБИЯ В «АПОФТЕГМАТА ПАТРУМ»

Индекс греческих слов греко-французского издания¹ *Apophthegmata tōn hagiōn gerontōn*² не приводит слова φιλαυτία. Мы видим здесь и «человеколюбие», и «сребролюбие», и «страннолюбие», но не «себялюбие». И тем не менее можно с уверенностью утверждать, что тема себялюбия в раннем египетском монашестве не просто играла важную роль, а была центральной.

* Dr Anna Briskina-Müller – absolwentka studiów teologii prawosławnej w Petersburgu i teologii ewangelickiej w Heidelbergu, gdzie uzyskała doktorat; adiunkt na specjalności historia Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu M. Lutra w Halle-Wittenberdze; e-mail: briskina@theologie.uni-halle.de.

¹ *Les Apophthegmes des Pères. Collections systématique*, ed. J.C. Guy, vol. 1, Paris 1993, SCh 387; vol. 2, Paris 2003, SCh 474; vol. 3, Paris 2005, SCh 498. T. 3, стр. 451-452.

² Изречения египетских отцов-пустынников дошли до нас в двух собраниях – алфавитном и тематическом. В алфавитном собрании материал распределен по именам, расположенным по греческому алфавиту. В этом собрании есть анонимные изречения; они разбиты на тематические группы и составляют анонимный сборник-приложение к алфавитному собранию. Принято считать, что тематическое (или тж. систематическое) собрание возникло немногим позже алфавитно-анонимного, в конце V века. К истории текста и к переводам см. обозрения: B. Müller, *Der Weg des Weinens. Die Tradition des »Penthos« in den Apophthegmata Patrum*, Göttingen 2000, 28-33; G. Schulz, J. Ziemer, *Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch. Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten*, Göttingen 2010, S. 310-324; E. Schweitzer, *Apophthegmata patrum patrum*, t. 1. *Das Alphabetikon*, Beuron 2012, S. 9-16. Важнейшие монографии: W. Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*. Aus dem Nachlass herausgegeben von T. Hermann und G. Krüger, Tübingen 1923; D.J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, London - Oxford 1977²; A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, „Spiritualité orientale” 30, Bégrolles-en-Mauges 1979; L. Regnault, *La vie quotidienne des pères du désert en Égypte au IVe siècle*, Paris 1990; J. Gribomont, *Mönchtum und Aszese*, [in:] J. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclerc (eds.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*, vol. I. *Von den Anfängen bis zum 12 Jh.*, Würzburg 1993, S. 115-137; W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004, 2008²; F. von Lillienfeld, R. Albrecht, F. Müller, *Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums: Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971*, Erlangen 1983.

Обращенность на себя, то есть первая заповедь, вывернутая наизнанку, – себялюбие представляет собой один из сквозных мотивов «Изречений» – документа, свидетельствующего о египетском монашестве как школе рефлексии: школе анализа себя самого, анализа своего ближнего, а также процесса сознательного разворачивания себя к Другому – к Богу и ближнему.

Себялюбие присутствует в жизни египетского монаха как нечто, подлежащее постоянному преодолению. Себялюбие многолико. Тексты «Изречений» упоминают его в форме угождения себе, похоти и жадности к пище и питию (чревоугодия, сластолюбия), в форме любостяжания, тщеславия, самомнения, славолюбия, жаления себя, сребролюбия и скупости, бесчувственности и жестокосердия, раздражительности, ненависти, желания уязвить, унижить ближнего. Эти качества и свойства ведут, по наблюдениям пустынных, к неспособности видеть свои недостатки и, соответственно, к способности видеть только недостатки других, что, в свою очередь, порождает склонность и даже потребность к суду и осуждению, зависть, неискренность, подозрительность и приводит к унынию, злопамятству, маловерию, неверию и отпадению от Бога. Вот – комплекс тем и выводов, так или иначе связанных в «Апофтегматах» с неназываемым прямо «себялюбием».

Мотив преодоления себялюбия пронизывает здесь собой все настолько, что с трудом поддается вычленению и систематизации без риска передегеривания и упрощения, без риска утраты характера свидетельства и превращения в инструкцию, поучение, трактат. Поэтому подойти к себялюбию, его проявлениям и к описанию его преодоления здесь можно только непрямо, извне – через другие мотивы, свидетельствующие о том, что за тем или иным эпизодом, изречением, наблюдением кроется себялюбие как болезненное, все отравляющее внимание к себе.

Себялюбие как непокой – недостижимость исихии

Один из вопросов, занимающих отцов-пустынных, – это вопрос о себе самом: «Кто я?». Для ответа на этот вопрос «Изречения» содержат две возможности. Поиск себя может осуществляться методом послушания: в ситуации сознательно спровоцированного конфликта двух волей, то есть в ситуации добровольного подчинения своей воли воле другого человека пустынный научается отличать себя от своих страстей, то есть от «чужого», «бесовского». Этот путь самый распространенный в пустыне. Однако «Изречения» знают и другой путь к себе: в полном одиночестве. Он считается уделом совершенных, таких как Антоний Великий. Независимо от выбранного пути – в послушании ли, в одиночестве ли – пустынный ждет искушение евангельского фарисея (Лк 18,9-14), подмена: вместо того чтобы искать ответ на вопрос «кто я?», он начинает искать ответ на вопрос «кто другие?». Он начинает сравнивать.

Духовное состояние, фоном которого является сравнение себя с другими, говорят пустынные уводит подвижника и от себя, и от Бога. Плод этого состояния – утрата покоя.

Как известно, покой, «исихия» – одновременно и состояние, и духовный метод, и божественный дар, наделяющий человека способностью к богообщению

– также является одним из центральных мотивов восточного монашества. Одним из условий достижения подобного покоя отцы-пустынники называют необходимость отказаться от сравнения себя с кем бы то ни было. Достигается это, согласно ряду апофтегм, прежде всего, пребыванием у Бога, постоянным хождением перед лицом Бога: пока человек не выработает в себе внутренней установки «я и Бог – одни на свете», говорит авва Алоний (1/144³), он не достигнет покоя. Научившись жить как бы «наедине с Богом», пустынный перестает терзаться потребностью постоянно меряться, соревноваться с другими. Одним из первых признаков освобождения от этой страсти и одновременно одним из способов ухода от нее является сокровенность подвига – делать все тайно, не напоказ (Зенон 8/242).

Мотив сокровенности подвига прослеживается в «Изречениях» в целом ряде текстов. Пимен (138/712) притворяется спящим, когда видит, что кто-то приближается к его келье поучиться у него подвигам. Ученики Иосифа Панефского ведут обычный образ жизни, едят и пьют, пока у них кто-то в гостях – строгий подвиг они несут только, когда нет свидетелей (Евлогий /217) и только случайно вернувшись, гость обнаруживает всю строгость их аскезы.

Неспособность к сокровенному деланию, потребность в признании, беспокойство при его отсутствии или недостаточности предстают в «Изречениях» признаками неизжитого себялюбия.

Себялюбие как нелюбовь – презрение к ближнему

Потребность в признании ведет пустытника, сравнивающего себя с другими, к недоверию, к подозрительности и к презрению по отношению к ближнему, несущему свой подвиг иначе. Поэтому, осознавая свою неспособность полюбить ближнего, пустытники говорят, что для начала нужно научиться хотя бы не презирать его, научиться не почитать никого ничтожеством. И поэтому: «Нет другой такой добродетели как эта – не презирать никого», говорит Феодор Фермский (13/280). «Никого не почитай ничтожеством», говорит Пимен, «и обретешь покой» ([Miller] 1168). И в этом смысле «от ближнего нам», по словам Антония, «и жизнь, и смерть» (Антоний 9/9).

Самолюбие как несмирение – желание поучать

В «Изречениях» имеется и еще один очень сильный мотив: избегать искушения учить других, избегать роли учителя, не брать на себя духовного руководства. Этот мотив может показаться неожиданным для сборника изречений, основным посылом которого является, на первый взгляд, сохранение старческих поучений для потомков, а центральной фигурой которого предстает «старец», «авва», то есть учитель. Однако целый ряд апофтегм свидетельствует о том, что в пустыне имел

³ В статье используется немецкое издание Бонифаца Миллера (B. Miller [Übersetzung, Herausgabe], *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabetikum genannt*, Trier 2005) и Эриха Швайцера (E. Schweitzer [Übersetzung, Herausgabe], *Apophthegmata patrum patrum*, vol. 2. *Die Anonyma*, Beuron 2011; vol. 1. *Das Alphabetikon*, Beuron 2012; vol. 3. *Aus Frühen Sammlungen*, Beuron 2013).

место и отказ в духовном совете и вообще в духовном руководстве, а некоторые монахи даже были убеждены во вредности отношений «учитель – ученик», «духовный отец – духовное чадо» – причем во вредности для обеих сторон⁴. Амма Феодора видит в учительстве опасность превозношения (срв. Феодора 5/313). Авва Пимен говорит о том, что поучение всегда несет в себе элемент суда над поучаемым. «Поучать другого – все равно, что осуждать его», говорит он (157/731; срв. Иак 3,1: «Не многие делайтесь учителями!»). В пустыне никто не ищет учительства, никто никого не поучает по собственному почину – его об этом обязательно просят другие⁵.

В «Апофтегматах» встречается и мотив «взаимопослушания». Учитель и ученик могут поменяться ролями⁶: учитель, осознающий, что ученик превзошел его, просится к нему в ученики или ведет себя так, как если бы он был одновременно и учителем своего ученика, и его учеником, и действительно подчиняется советам своего ученика.

Так же обстоит дело и с даром исцеления: «Изречения» содержат примеры того, как тот или иной авва отказывается исцелять больного, притворяясь неспособным, и миряне, зная об этом, придумывают, как обхитрить старца, чтобы он все-таки вылечил заболевшую дочь одного аристократа. Они собираются подстроить дело так, чтобы старец, будучи на рынке, был вынужден произнести молитву. Молитва исцеляет болящую, но старец об этом даже не узнаёт (Даниил 3/185; похожая история содержится в Пимен 7/581; Лонгин 4/452).

Уверенность в себе как опытным учителем и врачом, желание учить и стремление считаться целителем составляет для пустынников еще один признак потребности в признании – то есть неосознанного, а потому и неизжитого себялюбия.

Себялюбие как состояние непрерывного сравнения

По наблюдениям пустынников, человек, страдающий себялюбием, обращенный на себя, парадоксальным образом целиком сосредоточен на других, но болезненно. Поэтому в «Изречениях» часто встречается мысль о необходимости избегать людей (Арсений 1/39) и пытаться быть только с Богом: когда человек один с Богом, говорит Алоний, люди перестают быть его мерой, мерой становится Бог. И тогда пустынный достигает «божественной меры», становящейся его второй натурой (он придерживается ее «с утра до вечера»), говорит Алоний (3/146). Так пустынный обретает мир и успокаивается.

По наблюдениям отшельников, мирный, спокойный человек, не испытывает потребности в сравнении, не замечает лести, его не ранят поношения.

⁴ Подробнее см. мою статью: „Habe selbst auf dich acht! “Das Motiv der Wortverweigerung und Besucherablehnung in den „Apothegmata patrum“, [in:] *Historia magistra vitae*. FS für Johannes Hofmann zum 65. Geburtstag, hg. von A. Blum und O. Petrynko, Regensburg 2015, стр. 121-140.

⁵ Исключений мало, напр., Макарий 3/456.

⁶ Ромэй 2/800; аноним. [Miller] 1158; срв. тж. Силуан 4/859.

«Припасть к ногам Божиим, ни с кем себя не сравнивать» – вот «инструменты души», говорит авва Пимен (36/610).

Не сравнивай себя, не соревнуйся, не меряйся, не суди – в той или иной форме эта мысль содержится в целом ряде апофтегм.

В качестве внутреннего настроя, могущего помочь прервать замкнутый круг постоянного сравнения и соревнования, называется «почитание себя ниже всей твари» (Тит 7/916), освобождающее от забот почитание себя никем (Сисой 42/846). Более того, даже самое содержание веры может формулироваться как «жизнь в смирении и милосердии» (Пимен 69/643). В числе признаков того, что замкнутый круг все еще не прерван и источник, питающий себялюбие, не иссяк, называются гордые помыслы (Ор 11/944), желание быть великим (Исидор 6/362), желание пребывать вблизи знаменитых мест, знаменитых людей (Зенон 1/235).

В этом смысле, говорят пустыnnики, достаточно просто не выходить из кельи; есть, пить, спать, не работать и даже не молиться, но главное – не выходить из кельи (Арсений 11/49; Пафнутий 5/790). Келья приводит пустыnnика в необходимый настрой, заставляет мир, пространство и время отойти на задний план (Антоний 11/11). У пребывающего в келье, парадоксальным образом, «нет времени» (Иоанн Колоб 30/345); обретший покой не замечает течения времени (Сисой говорит, что пришел в одно место «ненадолго» – а прошло уже 72 года – 28/831).

«Молчи и ни с кем не меряйся», говорит авва Виссарион (10/165; Пимен 79/653). «Куда бы ты ни пришел, не сравнивай себя с другими и найдешь покой», говорит авва Пафнутий (3/788).

При этом – поскольку «Изречения» суть не учебник, а живое, каждый раз индивидуальное свидетельство о духовной борьбе – встречаются и прямо противоположные советы. Нехорошо мерять себя по себе, говорит Пимен (73/647), нужно прилепиться к кому-нибудь и мерять себя по ближнему.

Очевидно, сравнение сравнению рознь: одно дело – бессознательная склонность к постоянному сравнению себя с другими в смысле постоянного внутреннего состязания, и другое дело – сравнение как сознательно применяемый метод познания себя. Для осознания своей немощи, ничтожности своих подвигов сравнение оказывается действенным методом преодоления себялюбия. Авве Исидору (6/362) помыслы внушали, что он великий человек. Тогда он спрашивал себя: быть может, я достиг меры Антония? или совершенства аввы Памбо? – и каждый раз успокаивался. Способность видеть совершенство в другом, поставлять ближнего выше себя оказывается здесь добродетелью, доступной совершенным (Матой 7/519) однако метод подобного сознательного сравнения для познания своей немощи представляется, очевидно, полезным для всех.

Другим важным признаком преодоленного себялюбия пустыnnики считают способность не спорить, ни на чем не настаивать и не оправдываться даже в случае абсурдных, несправедливых обвинений клеветы (Макарий 1/454). «Не спорь», говорит Матой (11/523).

Желание же оправдаться в глазах окружающих, напротив, есть признак непреодоленного себялюбия. Отсутствие потребности в реванше, отсутствие потребности в извинениях со стороны обидчиков – признак победы над себялюбием.

Авва Макарий прячется от деревенских жителей, желающих извиниться перед ним за причиненное ему страдание и за клевету (Макарий 1/455), и уходит в Скитскую пустыню.

Преодолевший себялюбие способен на неосуждение таких фигур, которые в этой среде олицетворяют собой бесовство, зло. Например, Макарий говорит по-доброму с языческим жрецом (39/492). Очевидно, это совершенно не вписывалось в привычные отношения между христианскими монахами и языческими жрецами. Необычность этого эпизода усугублялась тем, что этот жрец непосредственно перед этим избил до полусмерти ученика Макария – и только по причине того, что тот говорил с ним нехорошо, с презрением – с тем самым презрением, с каким было принято говорить с язычниками, не знающими истины, а именно так: «Эй ты, бес, не видишь, куда идешь?» Жрец был настолько поражен контрастом этих двух монахов и искренностью Макария, что не захотел с ним расставаться. «Злое слово делает и добрых злыми, а доброе слово делает злых добрыми», говорит Макарий (39/492).

Желающий преодолеть себялюбие преодолевает в себе желание говорить. «Не говори, пока не просят», говорит Евпрепий (7/224).

Преодолевший себялюбие способен погасить в ближнем все сомнения касательно его «неправильности», уверить его в том, что он хорош. Об Иоанне Колобе говорится, что один забывчивый брат приходил к нему много раз подряд, потому что постоянно забывал, что тот ему посоветовал. Придя в очередной раз и сгорая от стыда за свою забывчивость, он начал каяться перед Иоанном Колобом в том, что постоянно ему мешает. Иоанн ответил ему символическим действием: попросил принести свечу и зажечь ее, а потом от этой свечи зажечь другие – и спросил, стала ли первая свеча меньше светить из-за того, что от нее зажгли другие. И добавил: «не сомневайся, приходи когда хочешь» – и сослался на Христа. Иоанн демонстрирует таким образом сознание того, что «свет» – не его, и что «свет» не потускнеет, «даже если вся Скитская пустыня придет» к нему (Иоанн Колоб 18/333). Показав брату, что он не свой, а Христов, он погасил в нем всякие сомнения: раз Иоанн не свой, а Божий, то он не «потускнеет», то есть не впадет в раздражение, потому что начисто лишен себялюбия и сам питается не собой, а Богом и приглашает к этому других. Все твари равны перед Богом, надо лишь каждый день поставлять себя среди всей твари и не меряться, надмеваясь над другими, говорит Иоанн Колоб (34/349).

Отказ от желания пристыдить, уязвить, возразить выступает в «Изречениях» результатом отказа от сравнения и превозношения, а потому признаком преодоленного себялюбия.

Ощущение своей принадлежности к твари распространяется и на ощущение своей принадлежности к ее падшести. Пустынник обретает способность к неосуждению других, потому что в перспективе тварности и падшести все равны.

Нежелание участвовать в обвинениях и разбирательствах, стремление покрыть грех брата – плод этой внутренней установки. Авва Аммонас (10/122), придя к брату, садится у него в келье на бочку, в которой прячется блудница, и демонстрирует ворвавшимся в келью обвинителям, что в келье никого нет. В тот

момент, когда мы покрываем грех брата, говорит авва Пимен (64/638), Бог покрывает наш грех. Авва Виссарион (7/162) уходит из церкви во время богослужения, когда священник выгоняет согрешившего брата. Виссарион уходит вместе с ним со словами: «И я согрешил». Не выйти вместе с согрешившим означало для него в тот момент присоединиться к осуждению. Авва Пимен (92/666) в ответ на вопрос, надо ли будить заснувшего в церкви на всенощной брата, отвечает, что когда он видит заснувшего брата, он кладет его голову себе на колени, чтобы тому было удобнее спать. Главное – заниматься не чужими, а своими грехами, никого не судить, говорит авва Моисей (18/512). Совершенен тот, кто не замечает греха брата. Авва Аммон, говорит авва Антоний, в благодати своей даже уже и не знал, что такое зло (Аммон 8/120). Сохранилось описание двух старцев, живших вместе, никогда не ссорившихся и решивших попробовать поссориться. Один из них предложил положить между ними кирпич, при этом каждый должен был говорить: «Он мой». Ссора у них не получается, потому что один из них вскоре соглашается и говорит: «Хорошо, пусть будет твой». В этом эпизоде характерно, что причину конфликтов между людьми они усматривают в желании для себя того, что другой тоже желает для себя. Стяжательство, основанное на себялюбии, представляется им тем, что дает трещину в отношениях между людьми ([Miller] 1167).

В «Изречениях» есть целый ряд примеров того, как братья сознательно лгут, что «тоже» согрешили (и даже берут на себя епитимию), – только чтобы не уязвить брата, утешить его ([Miller] 1215). Есть примеры тому, как братья, видя ошибку брата, ничем не дают ему это понять – даже с опасностью для себя. Один отшельник вел авву Иоанна Колоба (17/332) и других по пустыне и заблудился. Надвигалась ночь, идти неизвестно куда в темноте было опасно; и при этом братья не хотели дать брату понять, что им ясно, что он заблудился, а тот, в свою очередь, не решался в этом признаться. Чтобы не создавать неловкости для брата, Иоанн Колоб договорился с братьями сделать вид, что они устали и вынуждены отдохнуть, то есть взять вину за остановку на себя. Переночевав в этом месте, утром, при свете дня, они отправились в путь, никак не дав брату понять, что избавили его от необходимости признаваться в том, что он заблудился. Ранить при желании можно даже жестом, говорит авва Исайя (8/255).

Подобное проникновение в тончайшие движения души ближнего, умение принять ближнего таким, какой он есть, отсутствие малейшей тени презрения к нему, или, говоря современным языком, высочайшая степень эмпатии – вот, что делает человека монахом, по мысли отшельников. Ни посты, ни милостыня не имеют такого значения, как чистота помыслов по отношению к ближнему, говорит авва Памбо (2/763; 11/772), то есть совершенная искренность, возможная только при полном преодолении себялюбия.

Победа над себялюбием и пустыня – путь к совершенной свободе

Достигшие независимости от себя пустытники пользовались колоссальным доверием. Поэтому к ним приходили страждущие и задавали им экзистенциальные вопросы – зная, что они в своем ответе будут руководствоваться не самолюбованием, не желанием самоутвердиться, а совершенно другими критериями.

Нужно, конечно, помнить, что в «Изречениях» мы имеем дело с пустыней – с огромным пространством свободы, с возможностью свободно выбирать образ жизни: в послушании или без послушания, в одиночестве или с братьями, ближе к деревне или глубже в пустыне, постясь строго или умеренно, выбирая себе духовного руководителя (сегодня одного, завтра – другого), или совершенно отказываясь от советов; давая духовные советы всем просящим или давая советы выборочно, или вообще совершенно отказывая в руководстве. В ту же эпоху – в IV-V вв. – формируется и общежительное монашество, в котором нам предстает совсем другая картина: устав, единые для всех и обязательные к исполнению дисциплинарные правила и духовные рекомендации, послушания, приведенное в стройную систему учение о страстях (систематизацию которых начал, правда, пустынный Евагрий Понтийский) и о способах борьбы с ними. Сама идея общежительного монашества приглашает монаха подстроиться, встроиться в систему, сложившуюся без его участия. В пустыне – сколько отшельников, столько и систем, уставов.

Поэтому в «Изречениях» интонация упрека, назидательность минимальна. Пустынники как бы говорят читателю: я тоже согрешил; если тебя будут выгонять из церкви, я выйду с тобой; кто я, чтобы судить тебя? Повествуя о крайней степени аскезы и о жесточайшей борьбе, «Апофтегмата» свидетельствуют и о внутреннем бесстрашии пустынников, об их колоссальной внутренней независимости и свободе от себя, от себялюбия.

Таким образом, сборник «Изречений», не затрагивая себялюбия непосредственно, тем не менее, может рассматриваться как иллюстрация к преодолению себялюбия. Эта тема еще не обрела здесь черты теории, здесь она еще «хлеб насущный», предмет ежедневной и ежечасной борьбы, один из основных предметов для размышления.

Страсть себялюбия ставит заповедь о любви к Богу и ближнему с ног на голову; свобода же от себялюбия рассматривается как непосредственное последование Христу в Его отказе от Себя «даже до смерти» (Филип 2,8). Здесь описываются ситуации и реплики разных отцов, демонстрирующие разные варианты выхода из ловушки себялюбия – одни для пустынников, другие для мирян, одни для опытных, другие для неопытных, для разных ситуаций, всегда индивидуально. Один и тот же авва может дать разным монахам противоположные советы в ответ на один и тот же вопрос. Универсальных списков с рекомендациями здесь еще нет. Перед нами не трактат, а живые диалоги, сцены, свидетельства о пережитом лично или почерпнутом в наблюдениях и разговорах. Именно этот практический подход, почти лишенный черт прямого поучения, и именно это принятие другого как самого себя составляют характерные черты пустынно-жизненных записок, дошедших до нас в сборнике «Апофтегм» и содержащих живое свидетельство как о близком знакомстве с себялюбием, так и об опыте его преодоления.

Przewycięzanie miłości własnej w *Apoftegmatach Ojców Pustyni* (obszerne streszczenie)

Wśród greckich terminów użytych w *Apoftegmatach Ojców Pustyni* brakuje słowa *filautía*. W oparciu o rdzeń „fil-”, występują tu „filantropia”, „chciwość”, „gościnność”,

ale nie ma „miłości siebie”. Niemniej śmiało można stwierdzić, że temat miłości własnej w okresie wczesnego monastycyzmu egipskiego odgrywał rolę nie tylko istotną, lecz wręcz centralną.

Skupienie się na sobie jest w istocie odwróceniem pierwszego przykazania. Miłość własna jest w *Apoftegmatach* czymś, co stale należy pokonywać. Miłość własna ma niejedną twarz. Apoftegmaty mówią o niej pod postacią podobania się sobie, pożądania i nieumiarkowania w jedzeniu i picciu, pożądliwości, próżności, pychy, umiłowania przyjemności, uzalania się nad sobą, chciwości i skąpstwa, niewrażliwości i zatwardziałości serca, drażliwości, nienawiści, chęci zranienia i upokorzenia bliźniego. Takie cechy prowadzą, wedle obserwacji pustelników, do niedostrzegania własnych wad i widzenia wad jedynie u innych, co prowadzi do osądzania i potępienia, zazdrości, nieszczerości, podejrzliwości, a w dalszej konsekwencji do zniechęcenia, animozji, niedowierzania, niewiary i odejścia od Boga.

Motyw przewycięzania miłości własnej przenika Apoftegmaty w tak dużym stopniu, że bardzo trudno jest wyodrębnić go oraz usystematyzować bez ryzyka przesady i uproszczeń, bez ryzyka przekształcenia dowodzenia w instrukcję, pouczanie, traktat. Właśnie dlatego podejście do miłości własnej, jej przejawów i opisów oraz drogi pokonania jest możliwe jedynie nie wprost, ale z zewnątrz, za pośrednictwem innych motywów, świadczących o tym, że każdy epizod, wypowiedź lub obserwacja kryją w sobie miłość własną jako bolesną, trującą wszystko dookoła dbałość o siebie.

1. Miłość własna jako niepokój – nieosiągalność hezychii

Jedno z pytań, które nurtowało ojców pustyni, to pytanie o własną naturę: kim jestem? Apoftegmaty zawierają dwie odpowiedzi. Poszukiwanie siebie może się odbywać poprzez metodę posłuszeństwa: w sytuacji świadomie sprowokowanego konfliktu dwóch woli, czyli w sytuacji dobrowolnego podporządkowania swej woli woli innej osoby. Wówczas pustelnik uczy się oddzielać siebie od swoich namiętności, to znaczy od „obcego”, „diabelskiego” elementu. Ta droga jest najbardziej rozpowszechniona na pustyni. *Apoftegmaty* znają również drugą drogę: całkowitej samotności. To jest droga dla doskonalszych, jak Antoni Wielki. Bez względu na wybraną drogę – przez posłuszeństwo czy przez samotność – na pustelnika czyha pokusa faryzeuszy z Ewangelii (Łk 18, 9-14). Zamiast poszukiwać odpowiedzi na pytanie „kim jestem?” zaczyna się poszukiwać odpowiedzi na pytanie „kim są inni?” i porównywać się z innymi.

Stan duchowy, którego tłem jest porównywanie siebie z innymi, twierdzą pustelnicy, odwraca ascetę i od siebie, i od Boga. Owocem tego stanu staje się utrata pokoju. Wiadomo, że pokój (ήσυχία) jest zarazem i stanem, i metodą duchową, i darem Boga, który obdarza człowieka zdolnością do komunii ze Sobą – co również stanowi jeden z centralnych motywów monastycyzmu wschodniego. Za jeden z warunków osiągnięcia tegoż pokoju ojcowie pustyni uznają rezygnację z porównywania siebie z kimkolwiek. Osiąga się ją, wedle wielu apoftegmatów, przede wszystkim przez przebywanie u Boga, stałe chodzenie przed Jego obliczem: dopóki człowiek nie podejmie w sobie wewnętrznego postanowienia: „ja i Bóg – jedno na ziemi”, mówi abba Alonios (1/144), nie spocznie. Nauczysz się żyć niby „w samotności z Bogiem”, pustelnik przestaje być nękany potrzebą stałego przymierzania się, rywalizacji z innymi.

Jednym z pierwszych znamion wyzwolenia się od teŝe namiętności oraz jednocześnie jednym ze sposobów ucieczki od niej jest dyskrecja w praktykowaniu ascezy – czynić wszystko w tajemnicy, nie na pokaz (Zenon 8/242). Motyw takiej dyskrecji przenika szereg apoftegmatów. Pojmen (138/712) udaje, ŝe śpi, kiedy widzi, ŝe ktoś zbliŝa się do jego celi, aby podziwiać jego czyny. Uczniowie Józefa Panewskiego prowadzą zwykły tryb ŝycia, jedzą i piją, dopóki kogoś goszczą – ścisły post zachowują jedynie pod nieobecność świadków (Eulogiusz/217); gość spostrzega cały rygor ich ascezy, tylko jeśli wraca niespodziewanie. Niezdolność do dyskretnego dobra, potrzeba uznania oraz niepokój spowodowany brakiem tegoŝ uznania bądź jego niewystarczalnością są wymieniane w *Apoftegmatach* jako cechy niepokonanej miłości własnej.

2. Miłość własna jako nie-miłość – pogarda wobec bliźniego

Potrzeba uznania prowadzi pustelnika, który porównuje siebie z innymi, do braku zaufania, podejrzliwości i pogardy wobec bliźniego, który inaczej przeŝywa swoją ascezę. Dlatego, świadomi ludzkiej niezdolności do pokochania bliźniego, pustelnicy radzą, ŝeby zacząć od wyzbycia się pogardy wobec innych i unikać uważania kogokolwiek za nic nie wartego. Dlatego: „Nie ma innej takiej cnoty jak owa – nikim nie pogardzać”, mówi Teodor Fermski (13/280). „Nikogo nie uznawaj za nicność”, mówi Pojmen, i „posiędziesz pokój” ([Miller] 1168). W takim oto sensie, twierdzi Antoni, „i ŝycie, i śmierć przychodzą od bliźniego” (Antoni 9/9).

3. Miłość własna jako brak pokory – pragnienie pouczenia

W *Apoftegmatach* obecny jest jeszcze jeden wyraźny motyw: pozbycie się pokusy pouczenia innych, unikanie roli nauczyciela, brak chęci bycia kierownikiem duchowym. Ten motyw może wydawać się niespodziewany dla *Apoftegmatów*. Autorytet starców zdaje się być przecież ideą przewodnią na pierwszy rzut oka. Nauki starców mają być zachowane dla potomków, a centralną postacią są ojcowie, starcy, abba, czyli nauczyciele. Niemniej jednak szereg apoftegmatów świadczy o tym, ŝe na pustyni zdarzały się przypadki odmawiania rady duchowej czy bycia kierownikiem duchowym, a niektórzy mnisi nawet byli przekonani o zgubności relacji mistrz – uczeń, ojciec duchowy – dziecko duchowe, i to dla obydwu stron. Matka Teodora widzi w kierownictwie niebezpieczeństwo chełpliwości (Teodora 5/313). Abba Pojmen mówi o tym, ŝe pouczenie zawsze ma w sobie element sądu nad uczniem. „Pouczać innego to to samo, co go osądzić” – twierdzi (157/731, por. Jk 3, 1). Na pustyni nikt nie stara się zostać nauczycielem, nikt nikogo nie poucza z własnej inicjatywy – inni proszą go o to.

Występuje w *Apoftegmatach* także motyw „wzajemnego posłuszeństwa”. Uczeń i mistrz mogą zamienić się rolami: nauczyciel, który zdaje sobie sprawę z tego, ŝe uczeń go przerósł, może poprosić o bycie jego uczniem, bądź zachowuje się w taki sposób, jak gdyby był zarówno nauczycielem, jak i uczniem swego ucznia, podporządkowując się jego dyspozycjom.

Podobnie wygląda sprawa z darem uzdrowienia: znajdujemy w *Apoftegmatach* przykłady, jak jakiś ojciec odmawia uzdrowienia chorego, udając swoją niezdolność, a ludzie, wiedząc o tym, wymyślają sposób, jak można przechrzyć starca, ŝeby

tamten jednak uzdrowił chorą osobę, np. córkę pewnego arystokraty. Tak wszystko aranżują, żeby starzec będąc na targu został zmuszony do odmówienia modlitwy. Modlitwa uzdrawia chorą, lecz starzec tego nawet nie podejrzewa (Daniel 3/185; podobne historie: Pojmen 7/581; Longin 4/452).

Uwierzenie w siebie jako w doświadczonego nauczyciela i uzdrowiciela, pragnienie nauczania z jednoczesną chęcią uchodzenia za nauczyciela wśród pustelników, jest wynikiem nieświadomej potrzeby uznania i oznaką niepokonanej miłości własnej.

4. Miłość własna jako stan ciągłego porównywania się

Z obserwacji ojców pustyni wynika, że człowiek chory na miłość własną i skupiony na sobie paradoksalnie jest też skoncentrowany na innych, ale w sposób chorobliwy. Dlatego w *Apoftegmatach* często pojawia się myśl o konieczności unikania ludzi (Arseniusz 1/39) i przebywania wyłącznie z Bogiem. Kiedy człowiek jest sam na sam z Bogiem, mówi Alonios, ludzie przestają być miarą, miarą staje się Bóg. Wówczas pustelnik osiąga „boską miarę”, która staje się jego drugą naturą (trzyma się tego „od rana do wieczora”), mówi Antoni (3/146). W ten oto sposób pustelnik osiąga pokój.

Anachoreci zauważają, że spokojny, łagodny człowiek nie ma potrzeby porównania się, nie zwraca uwagi na pochlebstwa, nie ranią go oszczerstwa. „Przystąpić do stóp Boga, nie porównywać się z nikim” – to są „narzędzia duszy”, twierdzi abba Pojmen (36/610). Nie porównuj siebie z innymi, nie rywalizuj, nie konkuruj, nie osądzaj – w tej bądź innej podobnej formie owa myśl jest zawarta w kilku apoftegmatach.

Jako nastawienie wewnętrzne, które ma pomóc przerwać zamknięte koło stałego porównywania się i rywalizacji, zaleca się „stawianie siebie poniżej każdego stworzenia” (Tytus 7/916), poczytywanie siebie za nicość (Sisoes 42/846). Co więcej, nawet sama treść wiary może być sformułowana jako „życie w pokorze i miłosierdziu” (Pojmen 69/643). Pośród oznak tego, że nie udało się komuś przerwać zamkniętego koła porównywania się, że źródło miłości własnej nie wyschło, występują tzw. dumne myśli (Or 11/944), pragnienie bycia wielkim (Izydor 6/362), chęć przebywania blisko znanych miejsc, znakomitych ludzi (Zenon 1/235).

Dlatego, mówią pustelnicy, nie należy opuszczać celi; można jeść, pić, spać, nie pracować i nawet nie modlić się, ale nie wolno wychodzić z celi (Arseniusz 11/49; Pafnucy 5/790). Cella stwarza pustelnikowi odpowiedni klimat, zmusza do tego, aby świat, a więc przestrzeń i czas, odszedł na drugi plan (Antoni 11/11). Przebywający w celi, paradoksalnie, „nie posiada czasu” (Jan Kolobos 30/345); ten, kto osiągnął pokój, nie zauważa upływu czasu (Sisoes mówi, że przyszedł w pewne miejsce na krótko, lecz minęły już 72 lata – 28/831). „Milcz i z nikim nie konkuruj”, mówi abba Besarion (10/165; Pojmen 79/653). „Gdziekolwiek nie przyjdiesz, nie porównywaj siebie z innymi, i znajdziesz pokój”, mówi abba Pafnucy (37/788).

Ponieważ *Apoftegmaty* nie są podręcznikiem, lecz żywym świadectwem walki duchowej, można znaleźć zupełnie przeciwstawne rady. Nie jest rzeczą dobrą porównywać kogoś ze sobą, mówi Pojmen (73/647), trzeba przyłgnąć do kogoś i mierzyć się miarą bliźniego. Takie porównywanie jest, oczywiście, względne: jedna rzecz

to nieświadoma skłonność do stałego porównywania się do innych, w sensie stałej wewnętrznej rywalizacji, a zupełnie inna to porównywanie się jako świadomie stosowana metoda poznania siebie dla uświadomienia sobie swojej ułomności; przypomnienie sobie nikczemności własnych czynów, w porównaniu z lepszym postępowaniem innych, okazuje się dobrym sposobem na pokonanie samolubstwa. Abba Izydor (6/362) miał przekonanie, że był wielki. Wtedy pytał siebie: czyżbym osiągnął miarę Antoniego lub doskonałość Pambo? – i za każdym razem się uspokajał. Zdolność do rozpoznawania doskonałości w kimś innym, postawienie bliźniego ponad sobą okazuje się być cnotą, dostępną doskonałym (Matoes 7/519).

Za inną ważną cechą pokonanej miłości własnej pustelnicy uważają zdolność do powstrzymywania się od dyskusji, brak chęci nalegania w czymkolwiek oraz brak chęci usprawiedliwienia się, nawet w sytuacjach absurdalnych, niesprawiedliwych czy wręcz ocierających się o zniesławienie (Makary 1/454). „Nie kłóć się”, mówi Matoes (11/523). Chęć usprawiedliwienia się w oczach innych, przeciwnie, jest przymiotem niepokonanej miłości własnej. Z kolei brak potrzeby zrewanżowania się, przeprosin ze strony krzywdzicieli – to znamię pokonania miłości własnej. Abba Makary ukrywa się przed mieszkańcami wsi pragnącymi przeprosić go za uczynione mu cierpienie i zniesławienie (Makary 1/455), oddalając się do Sketis na pustyni.

Ten, kto pokonał miłość własną, jest zdolny do nieosądzania tych, którzy czynią zło. Na przykład Makary łagodnie przemawia do kapłana pogańskiego (39/492). Niezwykłość tejże sytuacji była spotęgowana tym, że ów kapłan nieco wcześniej pobił ucznia Makarego, który pogardliwie odezwał się do niego: „Hej, diable, nie widzisz, dokąd idziesz?”. Kapłan był na tyle zdziwiony kontrastem pomiędzy tymi dwoma mnichami oraz szczerością Makarego, że już nie chciał go opuścić. „Złe słowo czyni i dobrych ludzi złymi, lecz dobre słowo czyni złych dobrymi”, mówi Makary (39/492).

Ten, kto pokona miłość własną, może ugasić w bliźnim wszelkie niepotrzebne wyrzuty sumienia, przekonać go, że jest dobry. Na temat Jana Kolobosa mówiło się, że pewien nieuważny brat przychodził doń kilka razy z rządu, gdyż ciągle zapominał, co mu ten doradzał. Będąc kolejny raz oraz płonąć ze wstydu z powodu swojej nie pamięci, zaczął żałować Jana Kolobosa, że ciągle mu przeszkadza. Jan odpowiedział mu w sposób symboliczny: poprosił przynieść mu świecę i zapalić ją, a później od tej świecy zapalić inne. Po tym zapytał, czy pierwsza świeca zaczęła mniej świecić z tej racji, że od niej zostały zapalone inne. I dodał: „nie wąż, przybywaj, kiedy będziesz chciał”, powołując się na Chrystusa. Jan pokazał dzięki temu, że światło nie należy do niego oraz że nie przygaśnie, nawet gdyby „cała Pustynia Scytyjska przybyła do niego” (Jan Kolobos 18/333). Wyjaśniawszy bratu, że nie jest „swój”, lecz Chrystusa, rozwiął przez to wszelkie wątpliwości: skoro Jan nie jest „swój”, lecz Boga, to znaczy że nie „zblaknie”, to znaczy nie wpadnie w irytację, ponieważ całkiem jest pozbawiony miłości własnej i nie żyje z siebie, tylko z Boga, do czego zaprasza także innych. Całe stworzenie jest równe przed obliczem Boga, trzeba tylko codziennie stawiać się pośród dzieł stworzenia, nie porównywać się gardząc innymi, radzi Jan Kolobos (34/349).

Odrzucenie chęci zawstydzania, upokorzenia czy zaprzeczania występuje w

Apoftegmatach jako wynik odrzucenia chęci porównywania i chwalenia się, dlatego jest oznaką pokonanej miłości własnej. Poczucie swej przynależności do rzeczy stworzonych rozciąga się też na poczucie swej przynależności do upadku tychże rzeczy. Pustelnik zdobywa umiejętność powstrzymywania się od osądzania innych, ponieważ w perspektywie stworzenia i upadku wszyscy są równi.

Rezygnacja z oskarżeń i procesowania się, pragnienie ukrywania grzechów brata wynika u starców ze świadomego wyboru. Gdy Abba Ammon przybywa do brata (10/122), siada w jego celi na becze, w której ukrywa się prostytutka, chroniąc ją przed oskarżycielami, którzy wpadli do izby. Gdy ukrywamy grzech brata, mówi abba Pojmen (64/638), Bóg ukrywa nasz grzech. Abba Besarion (7/162) opuszcza kościół podczas nabożeństwa, kiedy duchowny przepędza brata, który zawinił przeciwko niemu. Besarion odchodzi razem z tamtym mówiąc: „Ja też zgrzeszyłem”. Pozostać w świątyni wówczas oznaczałoby dla niego dołączyć się do potępienia. Abba Pojmen (92/666), odpowiadając na pytanie, czy wypada obudzić śpiącego w kościele w trakcie nieszporów, mówi, że jak widzi śpiącego brata, kładzie jego głowę sobie na kolana, żeby było mu wygodniej. Z zasady należy zajmować się grzechem nie obcego, lecz swoim, nikogo nie osądzać, doradza abba Mojżesz (18/512). Zachował się opis dwóch starców, którzy żyli razem, nigdy się nie kłócili, ale postanowili się pokłócić; jeden zaproponował, by położyć pomiędzy nimi cegłę, przy czym każdy miał powiedzieć: „to moje”. Kłótnia się nie odbyła, gdyż drugi zawsze natychmiast się zgadzał, mówiąc: „dobrze, niech będzie twoje”. Charakterystyczne dla ojców pustyni jest to, że przyczyny konfliktów między ludźmi upatrują oni w pragnieniu przywłaszczenia dla siebie tego, czego inny też pożąda dla siebie. Zachłanność, bazująca na miłości własnej, jawi się jako przyczyna pęknięcia w relacjach międzyludzkich ([Miller] 1167).

W *Apoftegmatach* jest mnóstwo przykładów na to, jak bracia świadomie kłamali udając, że również „zgrzeszyli”, tylko po to, aby nie zranić brata, a pocieszyć go ([Miller] 1215). Są przykłady tego, jak bracia widząc pomyłkę brata nie dawali mu do zrozumienia, że widzieli błąd, czyniąc to nawet z pewnym niebezpieczeństwem dla siebie samych. Pewien pustelnik prowadził abba Jana Kolobosa (17/332) oraz innych na pustyni i zablądził. Nadciągała już noc, niebezpiecznie było kroczyć dalej w ciemnościach, jednak bracia nie chcieli dać mu do zrozumienia, że są świadomi, iż zgubił drogę, podczas gdy tamten nie miał odwagi, żeby się przyznać. Aby uniknąć niezręczności, Jan Kolobos umówił się z braćmi, aby udawać, że są zmęczeni i muszą odpocząć, czyli na siebie wziąć winę za postój. Przenocowawszy w tym miejscu, rano kontynuowali podróż, absolutnie nie pokazując, że zdawali sobie sprawę z jego błędu. Urazić, jeżeli tego się chce, można nawet gestem, mówi abba Izajasz (8/255).

Takie sięgnięcie do głębin duszy ludzkiej, umiejętność zaakceptowania bliźniego takim, jakim jest, brak najmniejszego cienia pogardy wobec człowieka, albo mówiąc współczesnym językiem, najwyższy stopień empatii – to wszystko czyni człowieka mnichem, wedle myśli pustelników. Ani posty, ani jałmużna nie mają takiego znaczenia, jak czystość intencji wobec bliźniego, mówi abba Pambo (2/763; 11/772). Taka doskonała szczerłość jest możliwa tylko przy całkowitym pokonaniu miłości własnej.

5. Pokonanie miłości własnej na pustyni – droga do całkowitej wolności

Pustelnicy, którzy osiągnęli wolność od samych siebie, cieszyli się wielkim zaufaniem innych. Dlatego właśnie przychodzili do nich potrzebujący, zadając im egzystencjalne pytania i wiedząc, że w swej odpowiedzi starcy nie będą kierować się samolubstwem, chęcią wywyższenia się ponad innych, lecz innymi racjami.

Warto pamiętać, że w *Apoftegmatach* mamy do czynienia z pustynią – z olbrzymią przestrzenią wolności, z możliwością swobodnego wyboru trybu życia: w posłuszeństwie lub bez, w samotności lub z braćmi, bliżej wsi lub głębiej na pustyni, poszcząc ściśle lub umiarkowanie, wybierając sobie kierownika duchowego (dziś jednego, jutro innego) bądź całkowicie rezygnując z rad, dając duchowe wskazówki wszystkim o to proszącym lub tylko wybiórczo, bądź zupełnie odmawiając takiego kierownictwa. W tym samym okresie – IV-V wieku – kształtuje się monastycyzm wspólnotowy, gdzie już obowiązuje zupełnie inny tryb życia: reguła, jedne i te same obowiązkowe dla wszystkich zasady i dyscyplina, rekomendacje duchowe, śluby posłuszeństwa, opracowana w jeden system nauka o namiętnościach (systematyzację rozpoczął jeszcze Ewagriusz z Pontu) oraz o sposobach walki z nimi. Już sama idea monastycyzmu wspólnotowego zapraszała mnicha do tego, żeby adaptować się, integrując się w systemie, który powstał bez jego uczestnictwa. Na pustyni tyle jest reguł i zasad, ilu przebywa tam mnichów.

Z tego powodu w *Apoftegmatach* ton upomnień i nagan jest bardzo łagodny. Pustelnicy mówią niejako czytelnikowi: też zgrzeszyłem; jeśli cię będą przeganiać ze świątyni, wyjdę z tobą; kim jestem, żeby cię osądzać? W *Apoftegmatach* narracja o skrajnej ascezie i ciężkiej walce świadczy o wewnętrznej nieustraszonosci pustelników, o kolosalnej niezależności i wolności od siebie samych oraz od samolubstwa.

W ten oto sposób zbiór apoftegmatów, nie wyjaśniając miłości własnej w sposób bezpośredni, może jednak służyć za doskonałą ilustrację drogi do przewyciężenia siebie samego. Myśli tam zawarte nie mają wyraźnych cech teorii, ale występują jak „chleb powszedni”, owoc codziennej nieustannej walki, jeden z głównych tematów do refleksji.

Namiętność miłości własnej sprzeciwia się przykazaniu miłości Boga i bliźniego, natomiast wolność od samolubstwa jest rozpatrywana jako bezpośrednie naśladowanie Chrystusa w Jego rezygnacji z siebie *aż do śmierci* (Flp 2, 8). Opisywane tu sytuacje pokazują różnorakie wyjścia z pułapki miłości własnej: jedne dla pustelników, inne – dla osób świeckich, jedne dla doświadczonych, inne dla niemających doświadczenia, dobre na różne sytuacje, ale wymagające indywidualnego podejścia. Ten sam abba może radzić różnym mnichom zupełnie inne rzeczy, odpowiadając na to samo pytanie. Nie ma tu listy z uniwersalnymi rekomendacjami. Apoftegmaty nie są traktatem, lecz żywym dialogiem, kadrami wziętymi z życia, świadectwem osobistych przeżyć lub obserwacji i rozmów. Właśnie takie praktyczne podejście, niemal całkiem pozbawione cech nauczania doktrynalnego, taka akceptacja innego jak siebie samego, jest istotną cechą tych zapisków z pustyni, które dotarły do nas i stanowią dowód głębokiej znajomości miłości własnej oraz doświadczenia w jej pokonywaniu.

opracował Sergiusz Anoszko, doktorant WT UKSW

Słowa klucze

Apoftegmaty Ojców Pustyni, kierownictwo duchowe, anachoreza, walka duchowa, asceza, wady, cnoty, miłość własna, egocentryzm, oskarżanie, zazdrość, empatia, wolność.

Das Motiv der Überwindung von Selbstliebe in den *Apophthegmata Patrum* (Zusammenfassung)

Obwohl der Terminus *filautia* in den *Apophthegmata Patrum* nicht gebraucht wird, zeigt sich das Motiv der Überwindung des Egozentrismus als ein der zentralen Motiven des frühen ägyptischen Mönchtums. Die Selbstliebe hat hier viele Gesichter und wird am deutlichsten sichtbar im Bestreben des Mönchs, sich mit den anderen Mönchen zu messen und sich zu vergleichen. Deshalb erklingt die Mahnung einiger Altväter so dringend: „Miss dich nicht und du wirst Ruhe erlangen“. Der Egozentrierte, der sich ständig mit anderen Messende findet keine Ruhe, verachtet den Nächsten und „erkrankt“ am Syndrom des Pharisäers aus Lk 18,9-13. Er beginnt, sein monastisches Werk demonstrativ auszuführen, hält sich in der Nähe berühmter Menschen auf, sehnt sich nach Anerkennung von den anderen, beansprucht eine Lehrer-Rolle, hat Bedürfnis, immer zu widersprechen, und wird unfähig zur Selbsterkenntnis und zur Ruhe, was ihn wiederum zur Gottesgemeinschaft unfähig macht. So gesehen enthält die Sammlung der Väterprüche keine theoretischen Ausführungen direkt zum Thema „Selbstliebe“, sie stellt jedoch ein lebendiges Zeugnis von einer steten Selbstanalyse und vom ununterbrochenen Kampf gegen den Egozentrismus dar, enthält Berichte über die Art und Weise dessen Überwindung und zeigt, dass die Sieger mit immensem Gottvertrauen und mit der Gabe der feinsten Empathie und Akzeptanz gegenüber den Nächsten ausgezeichnet werden.

Schlussworte

Apophthegmata Patrum, Seelsorge der Wüste, Anachorese, geistlicher Kampf, Askese, Laster, Tugenden, Selbstliebe, Egozentrismus, Richten, Neid, Empathie, innere Freiheit.

Bibliografia

Źródła

- Miller B. [Übersetzung, Herausgabe], *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt*, Trier 2005.
- Schweitzer E. [Übersetzung, Herausgabe], *Apophthegmata patrum patrum*, vol. 1. *Das Alphabeticum*, Beuron 2012; vol. 2. *Die Anonyma*, Beuron 2011; vol. 3. *Aus Frühen Sammlungen*, Beuron 2013.
- Les Apophthegmes des Pères. Collections systématique*, ed. J.C. Guy, vol. 1, Paris 1993, SCh 387; vol. 2, Paris 2003, SCh 474; vol. 3, Paris 2005, SCh 498.

Opracowania

- Bousset W., *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Aus dem Nachlass herausgegeben von T. Hermann und G. Krüger*, Tübingen 1923.

- Briskina-Müller A., „*Habe selbst auf dich Acht!*“ *Das Motiv der Wortverweigerung und Besucherablehnung in den „Apophthegmata patrum“*, [in:] *Historia magistra vitae*. FS für Johannes Hofmann zum 65. Geburtstag, hg. von A. Blum und O. Petrynko, Regensburg 2015, S. 121-140.
- Chitty D.J., *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, London-Oxford 1977².
- Gribomont J., *Mönchtum und Aszese*, [in:] J. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclerc (eds.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*, t. I. *Von den Anfängen bis zum 12 Jh.*, Würzburg 1993, S. 115-137.
- Guillaumont A., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, „Spiritualité orientale“ 30, Bégrolles-en-Mauges 1979.
- Harmless W., *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004, 2008².
- Lilienfeld F. von, Albrecht R., Müller F., *Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums*. Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971, Erlangen 1983.
- Miller B., *Der Weg des Weinens. Die Tradition des »Penthos« in den Apophthegmata Patrum*, Göttingen 2000.
- Regnault L., *La vie quotidienne des pères du désert en Égypte au IVe siècle*, Paris 1990.
- Schulz G., Ziemer J., *Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch. Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten*, Göttingen 2010.

Ілля Вей*

ФІЛАУТІА В «ВЕЛИКОМ ОГЛАШЕНІИ» ПРЕП. ФЕОДОРА СТУДИТА

Преподобный Феодор Студит (759-826) – один из главных преобразователей монашеского движения в Византии, которого можно поставить в один ряд с Антонием Великим и Василием Великим. Студитом он называется по имени ранее непримечательного Студийского монастыря, именно под руководством Феодора достигшего небывалого процветания. Монастырь превратился в столь мощный культурный и религиозный центр, что учащиеся, проходившие здесь обучение, оспаривали у Патриархии право представлять православие.

Интерес к личности Феодора у славян наблюдался достаточно рано: его житие – один из древнейших славянских переводных текстов, появившийся уже в XII веке. Его сочинения вошли и в популярный сборник «Добротолюбие» преп. Феофана Затворника, где заняли весь четвертый том. Тем не менее, на русскоязычных интернет-ресурсах информации о Феодоре достаточно мало: нет статьи на сайте «Православная энциклопедия», на портале «Богослов.ру» приводятся обрывочные биографические сведения и очень неполная библиография¹. А основательные дореволюционные работы устарели как во времени, так и методологически. В три тома претенциозного проекта «Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе» издательства «Сибирская благовонница» (Т. 5-7 в общей нумерации, 2010-2013) составители включили работы дореволюционных авторов (И. И. Соколова и Н. Гроссу).

1. Биографические сведения

Феодор – выдающийся полемист, теоретик и практик аскетизма, подвижник и исповедник Православия. Он был первенцем в богатой и знатной семье в Константинополе², его отец Фотин занимал должность казначея при дворе Константина Копронима. Мать Феоктиста также происходила из видной семьи, а ее брат

* Вей Илья Геннадьевич – магистр богословия, переводчик, мл. н. с. Центра исследований религии Национального педагогического университета им. М. П. Драгоманова, Киев; e-mail: politsovet@gmail.com.

¹ Эл. ресурс: <http://www.bogoslov.ru/persons/3167093/index.html>.

² О разных версиях биографии см. Н. Dybski, *Wydania krytyczne, czas powstania i autorzy*

Платон подвизался в монастыре на малоазийском Олимпе. Под влияние Платона, прибывшего в Константинополь, попала вся семья: родители Феодора, сам Феодор, двое его братьев – Иосиф (который потом станет архиепископом Фессалонийским) и Евфимий, – а также сестра, имя которой до нас не дошло. В 781 г. Фотин раздал имущество бедным, отпустил рабов, отказался от занимаемой должности и со всей семьей из столицы отправился в Вифинию, чтобы начать там новую жизнь.

Вопреки житиям Феодор сам свидетельствует о бурно проведенной молодости, сокрушаясь о множестве грехов. Впрочем, такое сокрушение, как и житийно-лубочная святость сызмальства, являются общими топосами христианской агиографической и аскетической литературы.

В 22 года Феодор³, получивший хорошее светское образование и ставший ритором и философом, ушел в монастырь, где подвизался под руководством своего дяди Платона. В 787 г., когда Платон отправился в Никею на Седьмой вселенский собор, временно поручил управлять монастырем, в котором игуменствовал, Феодору. Вскоре после возвращения Платона, в 789 г. патриархом Тарасием по рекомендации дяди Феодор был возведен в сан пресвитера. В 794 г. по причине серьезной болезни игумен Платон созвал братию монастыря для выбора нового игумена, и все единогласно проголосовали за Феодора. Таким образом, в возрасте 35 лет, после 13 лет пребывания в обители, Феодор стал игуменом монастыря.

Феодор с особым рвением занялся духовным руководством братией, настаивая в достижении нравственного и религиозного совершенства. Все монашествующие были обязаны раскрывать игумену свои помыслы, чувства и стремления, вместе с пастырем они находили и устраняли препятствия для внутреннего роста.

starożytnych żywotów św. Teodora Studyty. Jego curriculum vitae w oparciu o Żywot A, „Vox Patrum” 32 (2012), t. 57, s. 137-154. Также Лённгрен Тамара П., «Вольное переложение» Жития Феодора Студита, „Полярный Вестник” 14 (2011), p. 1-13.

На русском языке существует устаревшая и излишне тенденциозная брошюра Соколов И. И., *Преподобный Феодор Студит, его церковно-общественная и богословско-литературная деятельность. Исторический очерк*, [in:] Соколов И. И. Лекции по истории Греко-Восточной Церкви. В 2 т., Петербург 2005, т. 2, с. 209-321. Более глубокими являются работы Гроссу Н. *Преподобный Феодор Студит: его время, жизнь и творения*, Киев, 1907, и Доброклонский А. П. *Преподобный Феодор, исповедник и игумен студийский. Его эпоха, жизнь и деятельность*. Ч. 1-2, Одесса 1913-14. В основном эти работы посвящены биографическим сведениям Феодора, его церковно-политической деятельности, устройению монашеского быта, аскетическим сочинениям и участию в споре с иконоборцами.

Среди новейших работ, посвященных преподобному, стоит отметить R.Cholij, *Theodore the Studite. The Ordering of Holiness*. Oxford Theological Monographs, Oxford 2002, p. xvi + 275.

³ Об иногда приписываемой Феодору женитьбе нет упоминаний ни в разных Житиях, ни в эпитафиях Платону и Феоктисте, где говорится об отречении Феодора и его родни от мирской жизни. Единственное обоснование для предположения о женитьбе – надписание эпиграммы 115 Феодора (PG 99, 1808D) – поясняется простым недоразумением в употреблении местоимений, допускающих двоякое толкование. Подробнее Доброклонский, Ч. 1, с. 313, прим. 2.

Свои наставления для братии Феодор предлагал в особых катехетических беседах, проводимых трижды в неделю.

После семи лет брака с супругой Марией Амнийской император Константин VI (776–797) в 794 г. решил развестись и жениться на кубукуларии Марии Феодоре, двоюродной сестре Феодора. Патриарх Тарасий отказал в разводе, поэтому Мария была обвинена в попытке отравить супруга и заточена в монастырь. А император женился на Феодоре в 795 г., причем венчание провел не патриарх, как того требовала традиция, а некий иеромонах Иосиф, священник Святой Софии, причем вопреки воле патриарха. Однако никаких санкций со стороны патриарха не последовало.

Игумен Феодор вместе с братией обличил Константина VI в прелюбодеянии и приказал инокам считать последнего изверженным. Басилевс попытался уладить конфликт, пригласив Феодора и Платона встретиться во время его пребывания в Вифинии, но приглашение не было принято. Впрочем, «извержение» было весьма специфическим, поскольку Феодор не имел права его совершать и продолжал возносить имя императора на литургии. Тем не менее, отказ вызвал гнев басилевса, за что он приказал бичевать Феодора и еще трех старших монахов обители. Феодор был отправлен в ссылку в Фессалоники, монастырь разогнан, а престарелый Платон помещен в затвор в Константинополе.

После свержения, ослепления и ссылки Константина VI в 797 г. к власти пришла царица Ирина (797–802), которая была противницей политики своего сына Константина VI. Она вернула из ссылки Феодора и Платона, которые были торжественно встречены в Константинополе самой императрицей и патр. Тарасием. Козлом отпущения за второй брак изгнанного императора стал иеромонах Иосиф, которого лишили сана.

В 798 г., спасаясь от набегов арабов, Феодор с братией переселился из Вифинии в Студийский монастырь.

В 802 г. императрица Ирина была низложена, а новый басилевс Никифор начал проводить политику отчуждения церковного имущества, ввел налогообложение монастырей и лишил иночество прежних льгот. До смерти патр. Тарасия в 806 г. император сдерживал свои попытки установить режим цезаропапизма, однако принял чрезвычайно деятельное участие в избрании нового патриарха, которым стал асикрит (государственный секретарь) Никифор, мирянин. Факт вмешательства императора в выборы, а также избрание не-монаха, не имеющего духовного сана вызвали возмущение студийской братии. И хотя они не прервали общение с новоизбранным патриархом, об их недовольстве стало известно басилевсу, который повелел заключить в темницу Феодора и Платона на 24 дня.

В этом же году патр. Никифор восстанавливает в сане иеромонаха Иосифа, за которого ходатайствовал сам басилевс, поскольку Иосиф за несколько лет до этого оказал последнему серьезную услугу светского характера. Причем решение о восстановлении было принято на соборе пятнадцати архиереев во главе с патриархом. На этот раз Феодор действовал решительнее: он с братией монастыря отказался от поминания патр. Никифора, что привело к значительному расколу в константинопольском обществе. Весть о расколе дошла даже до Рима. Братия монастыря начала подвергаться преследованию со стороны государственного

аппарата. В январе 809 г. в допросе Феодора и Платона принял участие сам базилевс Никифор, после чего эти и прочие монахи Студийского монастыря, а также брат Феодора фессалоникийский архиепископ Иосиф были заключены под стражу в монастырь св. Сергия и Вакха. В том же году был созван новый собор для рассмотрения жалобы Феодора по делу Иосифа. Деяния собора не сохранились, но известно, что его участники подтвердили правомерность действий патр. Никифора, восстановившего иеромонаха Иосифа в клире. Феодор был отправлен в ссылку на о. Халки.

Феодор обратился к папе Льву с просьбой вмешаться, но тот ответил лишь сочувствием.

Пришедший к власти в 811 г. базилевс Михаил Рангаве, сочувствовавший иконопочитателям, выпустил Феодора, и тот возвратился в Студийский монастырь. При новом императоре иером. Иосиф был снова извергнут из сана, на этот раз патр. Никифором.

В 813 г. власть снова сменилась, и на этот раз надолго: престол занял Лев Армянин, злейший иконоборец. 4 апреля 814 г. после продолжительной болезни в Студийском монастыре умирает Платон. Феодор в память о нем составляет «Похвальное слово» (*Laudatio Platonis*), которое является одним из важнейших источников биографических данных семьи.

В 815 г. базилевс низложил патриарха, а основных защитников иконопочитания отправил в ссылку. В этом же году под председательством нового патриарха Феодота был проведен иконоборческий собор, осудивший иконопочитание и восстановивший авторитет собора 754 г. Православные были анафематствованы, а Феодора базилевс распорядился сослать в г. Метопы в Мизии. Поскольку сюда к Феодору начали стекаться почитатели, в следующем году Лев повелел отправить игумена в крепость Вонита в Анатолии, откуда Феодор продолжал вести обширную переписку⁴, причем как с восточными патриархами, так и с папой Пасхалием, в надежде на проведение собора в защиту иконопочитания в противовес собору 815 г., но его старания не увенчались успехом. За связи с последователями режим заключения Феодора в 816-819 г. был усилен, в том числе преподобному пришлось переносить жестокие физические наказания. В 819 г. Феодор был переведен в заключение в Смирну, очевидно, чтобы держать его под более пристальным контролем.

В конце 820 г. в Константинополе был осуществлен дворцовый переворот, в результате которого трон занял Михаил Травл (820-829). Новый базилевс был умеренным иконоборцем, «дымом после огня»⁵, по характеристике самого Феодора, и после восшествия на престол он отменил распоряжение предшественника о гонении иконопочитателей. В 821 г. Феодор и его сторонники были освобождены.

⁴ О некоторых адресатах Феодора см. также S. Efthymiadis, *Notes on the Correspondence of Theodore the Studite*, „Revue des études byzantines” 53 (1995), p. 141-163.

⁵ *Послания*, II 75, PG 99, 1312B.

Поскольку Студийский монастырь был занят иконоборцами, Феодор с последователями основал новый монастырь неподалеку от Никомидийского залива. В 821 г. во время смуты в Константинополе Феодор, вероятно, вернулся в столицу и стал во главе Студийского монастыря, но обстоятельства здесь были неблагоприятны к нему, поэтому он удалился на полуостров св. Трифона вблизи мыса Акриты (823 г.), где основал очередной монастырь. В этом же монастыре он, очевидно, и преставился. Восемнадцатью годами позже его останки были перенесены в Студийский монастырь и погребены рядом с могилами его брата Иосифа и дяди обоих Платона.

Такое подробное биографическое отступление показывает, насколько деятельным участником церковно-политической жизни был Феодор Студит; его устав и предложенная им схема разделения профессиональных послушаний легли в основу дальнейшей организации монашеской жизни, а его участие в спорах с иконоборцами послужило к восстановлению православия в Византии.

2. Φιλαντία у преп. Феодора Студита

Употребление интересующего нас составного корня φίλανт- в новозаветной традиции восходит к ап. Павлу, который употребляет его в 2 Тим. 3:2: «Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны...». В столь же негативном ключе – в перечне пороков и/или страстей – это слово будет употребляться христианскими писателями и дальше.

Согласно результатам автоматизированного поиска по базе Thesaurus Linguae Graecae корень φίλανт- встречается в трех огласительных словах Феодора Студита 13 раз: 9 раз в Μεγάλη κατήχησις, 3 раза в *Sermones Catecheseos Magnae* и 1 раз в *Parva Catechesis*⁶.

Остановимся на рассмотрении его употребления в самом объемном и цельном произведении преподобного – «Великом оглашении»⁷. Здесь шесть раз использовано абстрактное существительное φίλαντία (прим. 1, 2, 3, 6, 8, 9), дважды – наречие φίλαντικῶς (прим. 4, 7), и один раз как существительное-характеристика φίλαντος (прим. 5).

Рассмотрим все конкретные примеры⁸, которые позволят нам оценить употребление рассматриваемого концепта в контексте, и попытаемся дать ему на основании «Великого оглашения» определение.

⁶ *Theodori Studitis Parva Catechesis*, 9, lin. 77, ed. E. Auvray, Paris 1891.

⁷ Издание греческого текста: Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου Μεγάλη Κατήχησις. Βιβλίον δεῦτερον, ἐκδοθὲν ὑπὸ τῆς Αὐτοκρατορικῆς Ἀρχαιογραφικῆς Ἐπιτροπῆς (παρὰ Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως), Ἐν Πετροῦπόλει, 1904. Рецензия на него Х. М. Лопарева: Византийский Временник. Том XIV. Выпуск 1, с. 176-178.

⁸ Из практических соображений здесь использован дореволюционный русский перевод (Творения преподобного отца нашего и исповедника Феодора Студита в русском переводе. В 2 томах. СПб 1907) под редакцией П. К. Доброцветова (Т. 1 [5], 2010; Т. 2 [6], 2011; Т. 3 [7], 2012), в который нами были внесены незначительные изменения.

О том, что нам следует гнушаться самолюбия (φιλαυτία) и гордости, из-за коих мы ниспали с высоты своего ангельского жития⁹.

Самолюбие здесь ставится на один уровень с гордостью и признается одной из двух причин падения Адама, рассматриваемых в этом разделе. К сожалению, Феодор, чуждый диалектического различения тонкостей в употреблении обоих понятий, не раскрывает здесь свою мысль подробнее.

Несчастное дело! Ох, эта хитрость лукавого! Ах, это горькое властолюбие! Чрез него зло с первого же дня вошло в мир, ибо мы возлюбили самолюбие (φιλαυτία) и задумали было стать равными Богу, чрез это вот и ниспали с высоты ангельской жизни и извержены из рая. С того самого времени человеческая испорченность, как бы цепью, тянется и донныне¹⁰.

Здесь повторяется предыдущая мысль, однако причиной самолюбия автор называет властолюбие.

Зачем же некоторые из вас выступают и заменяют все это собственными и – что хуже всего – вредными желаниями и гордыми планами, не сообразуясь с правилами послушания и общежительного порядка, но по самолюбию (φιλαυτία) и самочинию выдумывая лучшие законы, сочиняя более святые правила и составляя новые учения, боговдохновеннее старых, и что на самом деле просто лишь нечестие и беззаконие?¹¹

Феодор обличает насельников монастыря, которые самочинно берут на себя якобы из особого благочестия дополнительные подвиги, как, например, ношение вериг, чтобы возвыситься над остальными братьями. Таким образом, самолюбие снова ставится на один уровень с гордыней.

Я хочу, чтобы все были такими, ибо дело тогда только делается, когда человек принимается за него с охотой. Смотрите и вы, канонархи, как вы поете и читаете, чтобы это все было без сокращений, без самолюбия (φιλαυτικῶς), – не для того, чтобы только пробежать и прогнать одни слова и соблюсти верное произношение, но для пользы всех и своей души, дабы всем вам единодушно и охотно стать как бы одним целым¹².

В этом оглашении Феодор дает наставления всей монастырской братии в соответствии с профессиями – каждому надлежит выполнять свое послушание со тщанием. Один из советов – канонархам. Здесь самолюбие можно понимать либо как потакание собственным слабостям, либо как самолюбование.

Поэтому никто да не уклоняется от исповеди, никто да не будет своевольником, ни сластолюбцем, ни самолюбцем (φιλαυτος). Ибо вышеупомянутые люди, будучи охвачены подобными пороками и устраивая между собою скверные совещания, после обжорства, а особенно тайноядения, после плотолюбия и грехолюбия свалились в яму бегства и теперь бродят жалкие и несчастные, шатаясь, подобно заблудшим овцам, туда и сюда¹³.

⁹ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 3, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 16.

¹⁰ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 3, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 17.

¹¹ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 17, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 117.

¹² Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 56, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 402.

¹³ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 69, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 483.

В этом пассаже самолюбие, на этот раз вместе со своеволием и сластолюбием, считается началом других пороков.

Поэтому нам нужно бороться и воевать против всякого нападающего на нас помысла, у каждого ведь человека своя страсть и каждого хитрый на зло змий ранит по-особенному: один человек склоняется к блуду, другой к чревоугодию, этот к унынию, тот к зависти, иной к тщеславию, а там кто к гневу, кто к неверию, кто к бегству, кто к самолюбию (φιλαυτία), кто к праздности, кто к вражде, – все это делает один и тот же самый дух, дух сатанинский, и борьба со всем этим требуется большая. Везде нужен глаз да глаз, везде необходим надзор, отовсюду требуется защита¹⁴.

Здесь Феодор следует давно уже разработанной схеме основных страстей, правда, в отличие от Евагрия Понтийского с его восьмерицей¹⁵, называет здесь целых одиннадцать, прибавляя к их числу и самолюбие. Правда, из «классической» схемы здесь названо всего пять, поэтому, если бы Феодор уделил разработке собственной схемы больше внимания, можно было бы говорить об определенном новшестве. Впрочем, возможно, что Феодор пытался восстановить в памяти известную ему восьмерицу, которую он изменил неосознанно.

Братия и отцы. О чем нам нужно сегодня побеседовать? Да вот о том, чтобы мы мужественно стали, препоясаны чресла свои истиною, и обувше нозе во уготовление благовествования мира (Еф. 6:14-15), обратив взор горе, созерцая вышнее, ища горнего, думая о небесном, об ответе Богу, об отшествии из тела, о явлении пред Судией, о Божественных книгах, исследуя жития святых, что хорошо или полезно, заучивая наизусть, держа это в уме и бросая этим, как камнем из пращи, во врага, без самолюбия (φιλαυτικῶς) и тщеславия, – ведь это мы делаем только то, что нам и следует, но со страхом Божиим, пользой для себя и со смирением¹⁶.

Феодор описывает качества обожженного человека, но здесь все подчинено центральной идее его монашеских наставлений: послушанию. По мысли преподобного, для достижения спасения монаху необходимо выполнять послушания, заданные ему духовным наставником. Феодор указывает параметры такого выполнения: со страхом Божиим, без самолюбия и тщеславия.

Пристают к нам другие страсти, приходя одна за другой, разделяя и увлекая за собой несчастную душу, – то гнев, то ярость, то злопамятство, гордость, уныние, вялость, пристрастие, самолюбие (φιλαυτία) и самое большее из всех зол – неверие¹⁷.

¹⁴ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 103, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 752.

¹⁵ Согласно Евагрию Понтийскому, страсти выстраиваются в следующую иерархию, начиная с самой неизбежной из всех потребностей – пищи, и заканчивая любовью к самому себе: чревоугодие, прелюбодеяние, скупость, печаль, гнев, уныние, тщеславие, гордыня («О восьми помыслах», PG 79, 1145-1164, известный русскоязычному читателю как сочинение «О восьми лукавых духах» преп. Нила Синайского; англ. пер. трактата см. R. E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2003, p. 73-90; об атрибуции трактата см. Sinkewicz, p. 66-67).

¹⁶ См. Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 114, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 841n.

¹⁷ См. Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 115, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 848.

В этом пассаже Феодор второй раз приводит схему страстей, но в этот раз она отличается и от «классической», и от предыдущей. Для нас важно, что оба раза в этой схеме встречается «самолюбие».

Никто из вас, прошу, да не отстает самовольно позади, никто да не ослабевает малодушно в подвигах, ибо ослабевают здесь лишь те, которые хотят жить своим умом; никто да не позволяет своим желанием сбивать себя с пути, чтобы его потом таскало туда и сюда сластолюбие и губило самолюбие (φιλαυτίας), но пусть он отдается и пребывает неуклонно во всех заповедях Господних, ибо Господь Сам говорит: овцы Моя гласа Моего слушают... по чуждем же не идут, яко не знают чуждаго гласа (Ин. 10:27, 5)¹⁸.

Самолюбие вместе со сластолюбием противопоставляется гласу Господнему, т. е. приравнивается к наущению сатанинскому, что возвращает нас к первому процитированному пассажи: самолюбие – причина падения Адама.

Попытаемся резюмировать, как именно Феодор Студит понимал «самолюбие»: Самолюбие – страсть, одна из двух причин грехопадения (наряду с гордостью/сластолюбием, с которыми термин φιλαυτία употребляется практически синонимично), включенная преподобным в перечень основных страстей. Хотя самолюбие не включено в «классическую» схему страстей Евагрия Понтийского, у Феодора оно дважды фигурирует в его схемах, которые в остальном достаточно сильно отличаются. Это свидетельствует о значении, которое Феодор приписывал этой страсти.

3. Послушание как лекарство от всех духовных болезней

Однако хороший врач не ограничивается одним лишь диагнозом, а предлагает лечение. В первом из рассмотренных пассажей самолюбие и гордость называются причинами падения первого человека. Логично предположить, что самым действенным средством от этих страстей окажется их полная противоположность, т. е. следование не своей, но чужой воле – послушание, а также укрощение собственной воли – смирение.

И действительно, в рецепте Феодора важнейшим средством оказывается именно послушание (ὕπακοη). Так, противопоставляя своим современникам древних святых Феодор наделяет последних следующими качествами: «богоподражательное смирение, безусловное послушание, искренняя преданность, ненависть к миру, любовь к Богу, непрестанное к Нему стремление, дивные подвиги, душевное просвещение, праведная кончина»¹⁹. Феодор наставляет своих учеников: «отвержением послушания нарушаете единение духа»²⁰. Он просит Гос-

¹⁸ См. Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 117, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 867.

¹⁹ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 6, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 38.

²⁰ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 10, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 66.

пода сохранить свои чада «в подчинении, нелицемерном послушании и в постоянной доверчивости»²¹, призывая их: «принесите в жертву самих себя и путем послушания собирайте себе запас навеки»²².

Послушание подразумевает также отсечение воли (ἐκκοπή τοῦ θελήματος), т. е. полное подчинение наставнику. Ссылаясь на преп. Иоанна Лествичника Феодор пишет, что достичь горней Пасхи невозможно, «если не вырубил с корнем из своего сердца собственной воли и не предашь себя всецело послушанием своему игумену»²³.

В отношении концепта «послушание» снова в помощь приходит контент-анализ: в одном только «Большом оглашении» различные формы слова ὑπακοή (послушание) употреблены около трехсот раз. Для сравнения: корень «χριστ-» употреблен около 330 раз, корень «ἀγάπ-» – около 170, основа «χάρις/χάριτ-» – около 60, основа «ὕπερφαν-» – свыше 30. Сам Феодор признает²⁴, что поскольку *Великое оглашение* имеет характер поучения к братьям, которые могут очень долго и не всегда успешно бороться с одной и той же страстью, здесь есть многочисленные повторы. Это удобно, если читать произведение в том же объеме и с той же частотой, с которой произносились отдельные оглашения, когда повторы даже необходимы, но при способе чтения, характерном для современного человека, текст кажется перегруженным из-за того, что одна и та же мысль встречается снова и снова.

Конечно, следует отметить, что преподобный употреблял термин «послушание» в двух смыслах: как покорность воле игумена и как выполнение особого монастырского задания, однако частота его употребления приводит к мысли, что Феодор лучшим лекарством от всех страстей считал именно послушание, и это, по сути, его универсальный рецепт.

Послушанию же требуется свой «механизм реализации», и Феодор поясняет, как именно достигается эта добродетель: «нужно подвигаться вперед и в другом направлении, именно – искоренять гнев и ссоры, самоволие и самомнение, прекословие и вражду, язвительность и оболгание, оговоры и ложь, клевету и недоброжелательство, преслушание и смехотворство...»²⁵. Значительная часть текста посвящена именно тому, как искоренить каждый отдельный недостаток, а также наставлениям о необходимости достижения совершенства.

Поскольку человек – психосоматическое существо, в самолюбии можно выделить две составляющие – любовь к собственной душе, что сейчас мы назвали бы любовью к собственной личности, эгоизмом, и любовь к собственному телу, плотской гедонизм. И если послушание – средство борьбы с «психической» филавтией, то в качестве лекарства от «соматической» филавтии Феодор предлагает умерщвление плоти.

²¹ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 11, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 72.

²² Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 18, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 129.

²³ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 73, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 505.

²⁴ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 11, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 70.

²⁵ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 9, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 58.

4. Умерщвление плоти – средство от «соматической» филиавтии

Преподобному Феодору характерна весьма низкая оценка телесной жизни человека: «Есть еще пока плоть — так не будем щадить ее! Как слово, секунда, коротка наша жизнь. Хотя бы даже и до семидесяти или до восьмидесяти лет протянулась она, все-таки в сравнении с вечностью она – ничто. Истратим же, прошу вас, обол, зато получим на него десятки тысяч процентов, погубим коротенькое время и приобретем бесконечные века, понесем часовой труд и получим вечное упокоение, восплачем, чтобы воссмеяться вечным блаженным смехом»²⁶. Эта мысль рефреном повторяется и в других частях «Великого оглашения», например: «И блаженны вы, что жертвуете ничтожным и временным для того, чтобы созидать себе вечное и небесное»²⁷, «Жизнь наша проносится, как бегун, пролетает, как птица. Ни радость долго не продолжается, равно как и горе не остается навеки»²⁸.

Краткость земной жизни противопоставляется бесконечности жизни потусторонней, и в связи с этим первая со всеми ее радостями и невзгодами, объявляется менее ценной. Единственная задача земной жизни – сделать правильный выбор и следовать ему до конца, презрев и телесные потребности, и душевные привязанности, и родственные связи... А потому и нынешнее тело, через которое к душе удобоприлагаются страсти («ведь мы живем в этой падкой до греха плоти») ²⁹, объявляется, в полном согласии с Платоном, темницей души.

Чем слабее темница, тем свободнее душа. Следовательно, тело должно быть разрушено. Но в христианстве табуировано самоубийство и членовредительство, поэтому приходится прибегать к «легальным» способам умерщвления плоти, но и их достаточно много: это и практика непрестанного бдения³⁰, соблюдения поста, плача, сна в положении сидя, непринятия питья и пищи вне времени трапез, ношения изношенной одежды и т. д.³¹ Следует признать, что в качестве *terminus technicus* Феодор использует словосочетание «умерщвление страстей» (νέκρωσις τῶν παθῶν)³², а не «умерщвление плоти», вероятно, указывая на цель, а не на средство.

В то же время Феодор напоминает, что само по себе умерщвление плоти бесполезно, что и оно должно проходить под духовным руководством наставника и под полным его контролем. Так, например, за собой Феодор оставляет право

²⁶ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 11, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 74-75.

²⁷ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 15, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 99.

²⁸ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 18, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 128.

²⁹ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 22, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 160.

³⁰ Аскетическая практика сокращения сна была принесена акимитами (неусыпающими) из Сирии, которые основали ряд обителей с особо строгим уставом во Фракии и в Вифинии, в том числе в 462 г. – и Студийский монастырь.

³¹ Примеры в Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 17, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 122, и множестве других мест.

³² Напр., Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 58, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 410, Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 116, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 863.

благословлять братии ношение вериг³³. Хотя, конечно, были и «карательные» епитимии, например, с виновными в препирательстве, мелком воровстве, тайноядении обходились так: «пойманные излечиваются наказаниями. Одни подвергаются заключению, другие наказываются суровым постом, третьих заставляют стоять, иные кладут известное количество поклонов сообразно с тем, сколько нужно для уврачевания страсти»³⁴. Впрочем, даже в случае «карательного» применения, как мы видим, цель ставится благая.

5. Заключение

Хотя формально самолюбие не является одной из основных тем «Великого оглашения», оно было внесено Феодором в список основных страстей, а основной рецепт излечения от него разбросан по всему тексту и много раз повторяется. Филавтия состоит из двух составляющих, сообразно двойственной природе человека: порочной любви к собственной душе, к собственному эго, и в порочной любви к телу. В соответствии с этим и лекарство двойственное: пресечение излишеств. В отношении души оно заключается в полном послушании игумену, в отношении тела – в умерщвлении плоти. Для прагматичного и деятельного игумена не столь важно рассказать о диагнозе – это всегда гордыня, всегда самолюбие (Феодор практически отождествляет оба этих понятия), – сколь научиться бороться с недугом и воодушевить на подвиг. Именно поэтому самолюбие упоминается всего 9 раз, зато послушание – около 300.

Абстракт

Автор рассматривает концепт *φιλαυτία* в центральном произведении византийского писателя-аскета VIII-IX вв. преподобного Феодора Студита «Великое оглашение». В начале статьи делается краткий обзор литературы о Феодоре, приводятся биографические данные, после чего указываются все случаи употребления словарной основы *φιλαυτ-* в трудах Феодора. Автор анализирует употребление концепта в контексте и приходит к выводу, что Феодор считает «самолюбие» одной из ключевых страстей, включенных в схему, подобную предложенной Евагрием Понтийским. В качестве наиболее действенного средства от самолюбия, впрочем, как и от других страстей, Феодор указывает послушание, причем это слово употребляется в «Великом оглашении» около трехсот раз.

Ключевые слова

Φιλαυτία, Великое оглашение, Феодор Студит, схема страстей.

Miłość własna (*filautia*) w *Wielkiej Katechezie* św. Teodora Studyty (streszczenie)

Zastosowanie interesującego nas rdzenia *φιλαυτ-* w tradycji Nowego Testamentu sięga Pawła Apostoła, który używa go w 2 Tm 3, 2. W równie negatywny sposób – na liście wad i namiętności – to słowo będzie używane przez pisarzy chrześcijańskich i później.

³³ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 17, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 117.

³⁴ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 22, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 160.

Wraz z rdzeniem φιλαυτ- zostały użyte w trzech dziełach Teodora Studyty 13 razy. Poprzestaliśmy na przeanalizowaniu ich w *Wielkiej katechezie*. Tutaj sześć razy został zastosowany rzeczownik φιλαυτία, dwa razy przysłówki φιλαυτικῶς, i raz rzeczownik φιλαυτος. Według Teodora należy unikać filautii oraz dumy, z powodu których odpadliśmy od swego anielskiego życia³⁵. *Flautía* jest tu postawiona na równi z dumą i jest uznawana za jeden z dwóch powodów upadku Adama.

Żądza jest nieszczęściem i diabelskim podstępem. Przez nią od pierwszego dnia zło weszło na świat. Pokochaliśmy *filautię* i zapragnęliśmy stać się równi Bogu, przez to utraciliśmy życie anielskie i zostaliśmy wyrzuceni z raju. Od tego czasu zesucie jak łańcuch ciągnie się do dzisiaj³⁶. Tutaj Teodor powtarza poprzednią myśl, ale za powód *filautii* uznaje żądzę władzy.

Niektórzy kierują się swoimi szkodliwymi pragnieniami i zamysłami podszytymi pychą, niezgodnymi z zasadami posłuszeństwa i porządku wspólnego. Powodowani samolubstwem (*filautía*), wymyślają rzekomo lepsze zasady i nauki, jakoby bardziej natchnione przez Boga niż stare³⁷. Teodor oskarża mnichów, którzy swobodnie przyjmują w imię rzekomej pobożności dodatkowe praktyki, takie jak noszenie łańcuchów, aby wznieść się ponad resztą braci. Zatem filautia znowu jest postawiona na równi z nadmierną dumą, pychą.

Teodor wzywa do pilności przy śpiewaniu i czytaniu, by odbywało się bez samolubstwa (*filautía*). Nie wystarczy tylko mówić głośno i wyraźnie, ale trzeba przemawiać dla dobra wszystkich i dla własnej duszy, by wszyscy byli jednomyślni i zgodni³⁸. W tej przemowie Teodor poucza wszystkich swoich braci, że każdy powinien spełniać swoje posłuszeństwo ze starannością. Jedną z rad daje kanonarchom. Tutaj możemy rozumieć filautię jako zaspokajanie swoich namiętności lub jako narcyzm.

Nie należy ulegać swawoli, zmysłowości i samolubstwu. Tacy ludzie z miłości do grzechu organizują spotkania dla obżarstwa i rozpusty, błakając się jak zagubione owce tam i z powrotem³⁹. W tym fragmencie *filautia*, razem ze swawolą i zmysłowością, jest uważana za początek innych wad.

Musimy zmagać się z wszelkimi myślami atakującymi na nas, ponieważ każdy człowiek ma swoją namiętność i każdego zły, przebiegły wąż rani w szczególny sposób: jeden człowiek skłania się do cudzołóstwa, drugi do obżarstwa, inny do niechęci, zazdrości, czasem do próżności, inny do gniewu, do niewiary, do rezygnacji, inny do *filautii*, inny do bezczynności czy nienawiści. To wszystko sprawia jeden i ten sam duch, duch szatana, i walka z tym wszystkim wymaga wielkiego trudu⁴⁰. Teodor

³⁵ См. Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 3, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 16.

³⁶ См. Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 3, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 17.

³⁷ См. Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 17, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 117.

³⁸ См. Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 56, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 402.

³⁹ См. Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 69, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 483.

⁴⁰ См. Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 103, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 752.

kopiuje już dawno opracowany schemat podstawowych namiętności, jednak, w przeciwieństwie do Ewagriusza z Pontu wymieniającego osiem głównych namiętności, wymienia ich aż jedenaście, między nimi filautię. Gdyby Teodor przywiązywał większą wagę do schematu, można by mówić o konkretnej innowacji. Możliwe jednak, że Teodor próbował jedynie przypomnieć słynną ogdoadę, zmieniając ją nieświadomie.

W nawiązaniu do Ef 6, 14-15 Teodor kreśli cały program życia duchowego mnichów, wzywając ich m. in. do odrzucenia samolubstwa i próżności; należy czynić tylko to, co powinniśmy, ale z bojażnią przed Bogiem, a przy tym z korzyścią dla siebie i z pokorą⁴¹. Teodor opisuje cechy przebóstwionego człowieka, ale tutaj wszystko jest podporządkowane idei centralnej w jego nauce o życiu monastycznym: posłuszeństwu. Mnich musi być posłuszny swemu kierownikowi duchowemu.

Dopadają nas namiętności, zmieniając się jedna po drugiej: gniew, wściekłość, pamiętliwość, duma, zniechęcenie, apatia, samolubstwo i największe zło - niewiara⁴². W tym fragmencie Teodor po raz drugi przytacza schemat namiętności, i tym razem różniący się od „klasycznego”; różni się też od jego własnego, poprzedniego. Ważne jest dla nas, iż w obu przypadkach spotykamy „samolubstwo”.

Nie należy słabnąć i zostawać w tyle drogi, co staje się udziałem tych, którzy chcą żyć według swojego rozumienia. Niech nikt nie ulega swoim zachciankom, by nie opanowały go żądze i nie zniszczyło samolubstwo. Niech słucha raczej głosu Dobrego Pasterza⁴³. Głos Pana przeciwstawia się tutaj samolubstwu, występującemu razem z pożądaniem, co prowadzi nas z powrotem do pierwszego cytowanego fragmentu: samolubstwo jako przyczyna upadku Adama.

Podsumowując możemy stwierdzić, że dla Teodora Studyty samolubstwo stanowi namiętność będącą jedną z kilku przyczyn pierwszego upadku człowieka (wraz z pychą i pożądaniem). Choć samolubstwo nie jest zawarte w „klasycznym” schemacie namiętności u Ewagriusza z Pontu, Teodor dwa razy wciąga je na listę głównych namiętności. Niemniej, lista ta nie przybiera postaci trwałego schematu.

Ponieważ człowiek jest istotą psychosomatyczną, jego wady mogą objąć obie części natury: psychiczno-duchową i cielesną. I z samolubstwem nie jest inaczej, bo również ma dwa aspekty: psychiczny i somatyczny. Teodor mało pisze o przyczynach namiętności, ponieważ te są stosunkowo jawne: samolubstwo i pycha. Skupia natomiast swoją uwagę na pokonaniu wad. Studyta proponuje jako sposób doskonalenia się odrzucenie zbytku, co również ma dwa aspekty. Na poziomie psychiczno-duchowym niezbędna jest pokora, dzięki której mnich ulega woli przełożonego czy nauczyciela duchowego, a na poziomie somatycznym - uśmiercenie ciała. Teodor podkreśla, że uśmiercenie ciała nie jest nastawione na rychłą śmierć, bo inaczej byłoby destrukcją, lecz na wyzwolenie się z niewoli ciała, która uniemożliwia udoskonalenie duszy. Dlatego pisze, że „żyjemy w tym skorym do grzechu ciele”⁴⁴.

⁴¹ Cm. Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 114, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 841n.

⁴² Cm. Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 115, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 848.

⁴³ Cm. Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 117, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 867.

⁴⁴ Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, 22, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, s. 160.

Znamienne, że w *Wielkiej Katechezie* Teodor używa pojęcia posłuszeństwa (ὕπακοή) blisko 300 razy, podczas gdy słowa „filautia” tylko 9 razy. Dla porównania: rdzenia ἀγάπ- używa blisko 170 razy, χάρις/χάριτ- blisko 60 razy, ὑπερηφαν- ponad 30 razy. Świadczy to o dużym znaczeniu, jakie Studyta przypisuje posłuszeństwu jako sposobowi pokonania namiętności. Tymczasem nie zajmuje się wiele analizą samolubstwa, które na Teodorowej liście namiętności jest właśnie synonimem pychy.

Self-love (filautía) in the *Great Catechesis* of St. Theodore the Studite (abstract)

In the *Thesaurus Linguae Graecae* the root word φιλαυτ- is to be found in the works of St. Theodore the Studite 13 times. The author of this article was satisfied to examine this term in the *Great Catechesis*, where the root word φιλαυτ- occurs 9 times. It can be stated that for Theodore the Studite, *filautía* is a passion that was one of several causes (such as pride and desire) of the first fall of man in Paradise. Although the term *filautía* is not included in the classic scheme of passions presented by Evagrius Ponticus, St. Theodore introduced it into his list of main human passions. However, this list has not a form of an inflexible scheme. In spite of that it was important for Theodor's teaching on *filautía* as one of the main passions.

Keywords

Self-love (*filautía*), Great Catechesis, St. Theodore the Studite, scheme of passions.

Библиография

Источники

- Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου *Μεγάλη Κατήχησις* (παρὰ Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως). Ἐν Πετροῦπόλει, 1904 [Theodorus Studites, *Magna Catechesis*, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, St. Petersburg 1904].
- S. Patris Nostri Theodori Studitae, *Magnae Catecheseos Sermones*, ed. J. Cozza-Luzi, Nova Patrum Bibliotheca 9/2 (Cat. 1-77), 10/1 (Cat. 78-111), Rome 1888-1905: 1-217 (Cat. 1-77), 7-151 (Cat. 78-111).
- Theodori Studitis Parva Catechesis*, ed. E. Auvray, Paris 1891.
- Творения преподобного отца нашего и исповедника Феодора Студита в русском переводе*. В 2 томах, Петербург 1907.
- Феодор Студит преп. *Творения*. Т. 1-3. Серия «Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе», Москва: Сибирская благовозвонница, Т. 1 (5), 2010; Т. 2 (6), 2011; Т. 3 (7), 2012.
- Εβαγρίη Ποντίη. *Ὁ ὀσῆμι νομύσλαχ*, [in:] Sinkewicz Robert E. [transl.], *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, *Oxford Early Christian Studies*, Oxford 2003, p. 73-90.

Секундарная литература

- Cholij R., *Theodore the Studite. The Ordering of Holiness*, Oxford 2002, p. xvi + 275.
- Доброклонский А. П., *Преподобный Феодор, исповедник и игумен студийский. Его эпоха, жизнь и деятельность*. Ч. 1-2, Одесса 1913-14.

- Dybski H., *Wydania krytyczne, czas powstania i autorzy starożytnych żywotów św. Teodora Studyty. Jego curriculum vitae w oparciu o Żywot A*, „Vox Patrum” 32 (2012), t. 57, s. 137-154.
- Efthymiadis Stephanos, *Notes on the Correspondence of Theodore the Studite*, „Revue des études byzantines” 53 (1995), p. 141-163.
- Гроссу Н., *Преподобный Феодор Студит: его время, жизнь и творения*, Киев 1907.
- Лённгрен Тамара П., «Вольное переложение» жития Феодора Студита, „Полярный Вестник” 14 (2011), p. 1-13.
- Соколов И. И., *Преподобный Феодор Студит, его церковно-общественная и богословско-литературная деятельность. Исторический очерк*, [in:] Соколов И. И. Лекции по истории Греко-Восточной Церкви. В 2 т., Петербург 2005.

Ks. Krzysztof Kuderski*

FUNKCJE I ZNACZENIE SERCA W TEOLOGII ŚW. KLEMENSA Z ALEKSANDRII

W artykule przedstawię sposób, w jaki Klemens Aleksandryjski interpretował serce. Najwięcej na ten temat napisał w *Kobiercach*, dlatego też skupię się na tym jego dziele.

Temat serca u Klemensa jest związany z koncepcją życia pojmowanego jako misterium oraz z tajemnicą poznania Boga, które prowadzi do prawdziwej wiedzy (gr. *gnosis*). Autor *Kobierców* definiuje prawdziwą gnozę w następujący sposób:

Poznanie jest [...] rodzajem doskonalenia się człowieka jako człowieka, osiąganym poprzez wiedzę o sprawach boskich w relacji do sposobu myślenia, trybu życia i wypowiedzi; poznaniem harmonizującym i zgodnym z sobą i Słowem Bożym¹.

Klemens wskazuje, że aby poznać Boga, trzeba przemienić całe swoje życie. Według niego osiągnięcie prawdziwego poznania, czyli gnozy, jest równoznaczne z upodobnieniem się do Boga². Dzięki takiemu mistycznemu poznaniu łatwiej jest człowiekowi pojąć rzeczywistość duchową. Poznanie to jest indywidualnym procesem, w którym istotne znaczenie ma serce.

Symbolika serca pojawia się u Klemensa Aleksandryjskiego w objaśnieniach Pisma Świętego, zawartych w traktacie *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. Z perspektywy niniejszych rozważań, istotny fragment, odnoszący się do symboliki serca, pochodzi z pierwszej Księgi Samuela:

Pan rzekł do Samuela: *Nie patrz na jego wygląd i na jego wysoki wzrost; nie uważam go za godnego. Albowiem Bóg nie patrzy na to, na co patrzy człowiek. Człowiek patrzy na to, co jest przed oczyma, ale Pan patrzy na serce* (1 Sm 16, 7)³.

* Ks. lic. Krzysztof Kuderski - wikariusz w Prawosławanej Parafii Narodzenia św. Jana Chrzciciela w Hajnówce; doktorant na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

¹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, VI, 10, 55, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, Warszawa 1994, s. 261.

² Por. P. Szczur, *Oblicza Miłości. „Miłość daje się poznać w sposób wieloraki”. Cnoty pokrewne i towarzyszące αγάπη według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 2002, s. 35.

³ Wszystkie cytaty biblijne w niniejszej pracy pochodzą z wydania Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma, Warszawa 1990.

Autor *Kobierców* opierając się na tym fragmencie z Pisma Świętego daje do zrozumienia, że Bóg dostrzega człowieka z perspektywy jego duchowości. Klemens wyjaśnia ten fragment następująco: „My, ludzie, słyszymy tylko głos i dostrzegamy ciała, Bóg zaś bada obiekt, z którego bierze początek mówienie i widzenie”⁴. Serce symbolizuje tutaj istotę, osobowość człowieka, nieutożsamiającą się z jej zewnętrznymi przejawami. To, czym człowiek jest z natury, znajduje się poza granicami stworzonego świata i na tym polega jego fenomen jako osoby. Według Klemensa istotą ludzkiego bytu jest ludzka dusza. Wskazuje on, że w obliczu nieszczęść prawdziwy gnostyk zachowuje niezachwiany spokój duszy i jest skupiony na tym, co bezpośrednio dotyczy jego życia duchowego, które pozostaje w zgodzie z gnozą, prawdą i wiarą. Gnostyk nie cieszy się zatem z pochwał, lecz stara się być dobrym. Siłą swojej miłości osiąga poziom „towarzysza” Boga. Dlatego można stwierdzić, że dusza gnostyka przynależy do sfery istnienia, do której zalicza się również gnoza, prawda, pełnia wiary, logos, dobro oraz miłość.

W objaśnieniu Ps 22, 27 Klemens pisze o sercu rozumianym alegorycznie:

Prawdziwi badacze, chwalcący Pana, zostaną nasyceni darem od samego Boga pochodzącym, to jest poznaniem. I dusza ich żyć będzie, gdyż przez pojęcie „serca” rozumie się alegorycznie „duszę”, która udzieliła życia, ponieważ za pośrednictwem Syna poznawany jest Ojciec⁵.

Te słowa są umieszczone w kontekście rozważań na temat poznania Boga. W psalmie Dawidowym zbawienie przedstawione jest jako symbol wiecznego życia serca, które Klemens interpretuje właśnie jako życie duszy. Tożsamość pojęć serca i duszy Klemens upatruje w ich istotnej właściwości – życiu. Tandem serce-dusza panuje nad życiem. Człowiek jednak nie dysponuje od początku „żywą duszą”, lecz zdobycie jej jest jego celem. Osiągnięcie „żywej duszy” związane jest z prawdziwym poznaniem, czyli gnozą, utożsamianą z poznaniem, jakie ma Syn Boży o Bogu Ojcu. Człowiek, który jeszcze nie żyje pełnią duszy, lecz stara się podążać ku zbawieniu, odkrywa życie, poznanie i w końcu dostępuje zbawienia.

Dusza, którą symbolizuje serce, jest określona przez św. Klemensa jako istota (substancja) i energia (życie). Należy więc zadać pytanie: jak, zdaniem Klemensa, jest możliwa zasadnicza przemiana duszy, przejście od śmierci do życia? Oczywiście dokonuje się to dzięki działaniu mocy Boga. Kluczem do ukazania tej tajemnicy jest wykorzystany także przez Klemensa biblijny symbol drzewa. Starotestamentowe *drzewo życia*, *drzewo zbawienia* oraz *drzewo nieśmiertelności* Aleksandryjczyk objaśnia za pomocą pojęcia „dogłębnego zrozumienia”, które nazywa „pojmowaniem”. Klemens pisze:

Opisując boskie pojmowanie Mojżesz nazywa je *drzewem życia* rosnącym w raju. Raj zaś jest ogrodem, w którym wzrasta wszystko, co zostało zasadzone. W nim Logos zakwitł i wydał plon, *stał się ciałem* i ożywia doznających Jego łaski.

⁴ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI, 11, 61, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 266.

⁵ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, V, 1, 12, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s.14.

Czy drzewo nie zbawia poznaniem, które On nam ukazał? Salomon mówi: *Drzewem nieśmiertelności jest ona [Mądrość] dla tych, którzy się jej trzymają*⁶.

W cytowanym fragmencie mądrość objawia się dzięki mocy prowadzącej duszę od śmierci do życia, poznania i zbawienia. Przyjmując mądrość, wybiera się życie. Życie polega na miłości do Boga, na kroczeniu Jego drogą, słuchaniu Jego głosu i na wierze w życie. Dlatego „życie duszy” można określić jako energie (moce) duszy działające w zgodzie z energiami boskimi. „Duch mądrości” z Pisma Świętego, który jest dany ludziom przez Boga, jest właśnie pojmowaniem.

Symbol drzewa jest polisemantyczny. Wiąże się z nim wiele pojęć: początku, wzrostu, rozwoju, działalności życiowej, przynoszenia owoców. Drzewo syntetycznie ujmuje w sobie dwa wymiary: energetyczny (przenikająca wszystko kosmiczna moc) i substancjalny (Logos, który rozkwitł, przyniósł plon, stał się ciałem, ożywił doznających Jego łaski). Pojmowanie objawia się w energiach pochodzących z istoty Mądrości. To pojmowanie jest formą działania woli i myśli Boga w świecie. Wiele z tego, co tworzy się mocą ludzkich myśli, powstaje poprzez otrzymanie na początku swego istnienia „iskry” od Boga: powstaje i istnieje dzięki Opatrzności Bożej, przy jednoczesnym uczestnictwie człowieka. Troska Opatrzności przejawia się w zdolnościach, które w równej mierze są dobre i złe. Korzyść z nich otrzymują tylko ci, którzy się starają i są dobrzy. Proces przystępowania człowieka do boskiej rzeczywistości ma dwa aspekty. Klemens przedstawia go za pomocą symbolu drzewa, poprzez alegorię, w której jest mowa o miejscu każdej rośliny w stworzeniu Bożym. Aleksandryjczyk przedstawia to w następujący sposób: z jednej strony dziki pęd drzewa oliwnego, wszczepiony w szlachetną roślinę, przynosi swój owoc, ponieważ ma podobną naturę. Wszczepiony pęd wykorzystuje drzewo, na którym wzrasta, jak glebę, która daje życie. Z drugiej zaś strony szlachetny pęd wszczepiony w dziką roślinę, otrzymuje więcej składników odżywczych i sam ją uszlachetnia, czyniąc ją owocującą.

Tak samo filozof – pisze Klemens – podobny jest do dzikiej oliwki, ponieważ posiada wiele pokarmu myślowego nieprzetrawionego. Dociekliwy jest przecież, umysłowo bystry i zdąża do owocowania prawdy. Ale dopiero, gdy uzyska boską siłę za pośrednictwem wiary, będąc już zaszczipiony przez prawdziwie piękny i miłosierny Logos, przerabia na owoc pokarm jej przekazywany i staje się piękną, szlachetną oliwką⁷.

Szlachetna oliwka jest symbolem duchowej mądrości, jaką człowiek może posiadać dzięki łasce i objawieniu Boga .

Objawienie i łaska, które można odnieść do „szlachetnej rośliny”, wyrastają z boskiej mocy i mogą działać w różny sposób. Klemens przytacza tutaj fragment z Księgi Wyjścia, który ukazuje serce jako miejsce działania tej mocy w człowieku. Pisze on:

⁶ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, V, 11, 72, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 59.

⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI, 15, 118, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 183.

Każdemu inteligentnemu w sercu dałem inteligencję, to znaczy takiemu, który jest w stanie przyswoić ją sobie przez pracę i ćwiczenie. I znowu, zupełnie wyraźnie napisane jest bezpośrednio od Pana: *Ty powiedz wszystkim świadomie mądrym, których ja napelnilem duchem wrażliwości zmysłowej*⁸.

Fragment ten wskazuje, że połączenie mądrości z wrażliwością prowadzi człowieka do postępowania zgodnego z wolą Bożą.

Z powyższego fragmentu wynika, że moc pojmowania należy raz do serca, a innym razem do rozumu. Rezultatem działania mocy pojmowania jest racjonalne postępowanie. „Pojmowanie” jest więc uniwersalną mocą, która przenika cały świat i ludzkie działania. W odniesieniu do człowieka pojmowanie zachodzi zarówno w jego duszy, jak i w ciele. „Podobny jest człowiek do centaury, stworzenia tesalskiego, złożonego z części rozumnej i nierozumnej, duszy i ciała”⁹. Człowiek jako istota psychosomatyczna potrafi pojmować na różnorakie sposoby. Klemens Aleksandryjski zauważa w człowieku różnorakie działania, wynikające z jego budowy. Człowieka tworzą dwa elementy: dusza i ciało, które mają odmienne funkcje i cechy¹⁰. Cieleśność człowieka przyciąga go do spraw materialnych, natomiast część duchowa prowadzi go do Boga. Klemens, rozróżniając duszę i ciało, pisze odpowiednio o dwóch początkach: rozumnym i nierozumnym¹¹. Tak jak centaur tylko w części jest człowiekiem, zaś inna jego część jest koniem, również człowiek, z jednej strony jest rozumny, z drugiej zaś nierozumny. Dusza, zdaniem Klemensa, ma formę odmienną od tej, którą starają się jej nadać Grecy. Dusze wszystkich żywych istot są niewidzialne. Ciało dąży do ziemi, natomiast dusza do Boga¹². Dusza skierowana jest do góry, do pokrewnych jej rzeczywistości, i ze wszystkich sił próbuje uwolnić się od ciężaru ciała. Należy również zaznaczyć, że wyzwolenie nie oznacza jednak odrzucania własnego ciała. Klemens powtarza za św. Pawłem: *Jeśli Chrystus mieszka w was, to ciało jest martwe za sprawą grzechu, duch natomiast żyje dzięki usprawiedliwieniu*¹³. To przez grzech człowiek umiera duchowo, natomiast dzięki wierze w Chrystusa człowiek odzyskuje swą duchowość.

Rzeczywiste „życie duszy”, doświadczanie serca zaczyna się od momentu zerwania łączności z grzechem, ale nie z ciałem. Gnostyk oczyszcza ciało i duszę (serce) dzięki Logosowi, przebywając z Bogiem w jedności duchowej. Logos jest lekarzem duszy (serca) i ciała i wzorem do naśladowania. Skoro człowiek istnieje dzięki Logosowi to przez Logos także powraca do Boga¹⁴. Dlatego właściwą miarą wszystkiego może być tylko Bóg, gdyż tylko On zna serce (duszę) każdego człowieka (por. Ps 44, 22; Rz 8,

⁸ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I, 4, 26, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 18.

⁹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, IV, 3, 9, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 302.

¹⁰ Por. S. Łucarz, *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007, s. 115.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. tamże.

¹³ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, IV, 7, 45, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 322; Rz 8, 10.

¹⁴ Por. S. Łucarz, *Grób czy świątynia?*s. 71.

27). Przy okazji rozważań na temat *zbierających bogactwa na ziemi* (Mt 6, 19) św. Klemens stwierdza, że są to ludzie przywiązani do bogactw, którzy oddają się próżności i troskom oraz ponad miarę uwielbiają swoje ciało. Są oni przykładem tego, jak energie cielesne, czyli namiętne pragnienia, choroby, próżne myśli, przenikają do ich serc i mają destrukcyjny wpływ na ich osobowość.

Klemens w swoich rozważaniach bardzo często mówi, że funkcją serca jest myślenie. Czasami nawet literalnie utożsamia myśl z sercem dając tym do zrozumienia, że o naturze serca bardzo dużo mówi charakter jego działań. Skoro Klemens rozumie serce jako myśl lub myślenie człowieka, to można zaryzykować tezę, że serce jest myślą Boga o człowieku, którą człowiek powinien sobie uświadomić. Uświadamianie sobie tego faktu jest właśnie drogą i celem gnostyka. Aleksandryjczyk podkreśla, że nie można miłować Boga nie znając Go. Podobnie nie można postępować właściwie nie znając Bożych przykazań¹⁵. To Boże przykazania nadają sens życiu ludzkiemu. Za początek nauczania Klemens uznaje więc poznanie podstawowych prawd wiary, które określa terminem *katechesis*¹⁶. Katecheza jest więc nauką skierowaną i pozyskiwaną głównie za pośrednictwem serca. W rozumiejącym, pojmującym sercu człowiek odnajduje drogę upodobnienia się do Boga¹⁷. Dlatego prawdziwy gnostyk, kroczący drogą doskonalenia serca (duszy) wypełnia zamysł Boży i realizuje prawdziwe powołanie człowieczeństwa. Podstawową drogą jest tutaj modlitwa serca (modlitwa wewnętrzna), w której człowiek - gnostyk prosi o oczyszczenie i oświecenie, aby móc odkryć sens wszystkich rzeczy stworzonych¹⁸. Modlitwa płynąca z czystego serca oczyszcza człowieka z jego grzechów. Czystość serca (duszy) oznacza dla Klemensa odcięcie się od grzechów oraz czystość pod względem moralnym¹⁹. To odcięcie się od zła i dążenie do poprawy własnej moralności jest źródłem przemiany w życiu człowieka. Przemiana ta dokonuje się w sercu człowieka. *Z serca pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, nierząd, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa* (Mt 15, 19). Drogą do przemiany jest miłość: *Będiesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą* (Mt 22, 37). Według Klemensa miłość jest więc stanem, który ma szansę zaistnieć w sercu człowieka. Przejawia się on poprzez jego postawę i zachowanie, a nawet sposób wystawiania się²⁰.

Klemens przedstawia miłość za pomocą triady „działanie - słowo - myśl”, określając tym samym charakterystyczne funkcje serca. Autor *Kobierców* podkreśla:

Ten, kto chce obcować z Bogiem, musi mieć duszę wolną od zmyśli i absolutnie czystą, musi wypracować w sobie absolutną dobroć, a przynajmniej zbliżyć się

¹⁵ Por. J. Grzywaczewski, *O miłości. Program formacji chrześcijańskiej św. Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 1996, s. 40.

¹⁶ Por. tamże, s. 40.

¹⁷ Por. tamże, s. 46.

¹⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI, 12, 102, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s.172.

¹⁹ Por. J. Grzywaczewski, *O miłości*, s. 47.

²⁰ Por. tamże.

ku poznaniu i stale dążyć do niego oraz w sposób absolutny być oderwanym od działania na korzyść zła²¹.

Oczyszczenie skierowane jest od tego, co na zewnątrz, od działania grzesznego jako konsekwencji nieczystego myślenia pojmowanej jako jego przyczyna, do centrum. Nieczyste myśli uniemożliwiają człowiekowi pełne poznanie Boga, zaś czyste niezmaczone myśli, przy korzystaniu z rozumu, pozwalają zobaczyć Go *twarzą w twarz*²². Droga do prawdziwego poznania wiedzie więc gnostyka poprzez oczyszczenie i oświecenie jego serca przez Boga, które umożliwia mu wejście w prawdziwą relację *twarzą w twarz* z Synem Bożym (Logosem) i dostąpienie błogosławionego oglądania chwały Bożej. Klemens objaśnia, że można ją ujrzeć dzięki

najwyższemu stopniowi kontemplacji związanemu z maksymalnym oczyszczeniem władz poznawczych i największą bezpośredniością oglądu²³.

Osiągnięcie tego celu nie jest jednak możliwe bez oczyszczenia i oświecenia wspomnianej triady „działania – słowa – myśli” – przestrzeni ludzkiego serca.

Objaśniając powyższą triadę św. Klemens zapytuje: „Kimże zaś są ci dwaj lub trzej zebrani w imię Chrystusa, pośród których jest Pan?”²⁴ Triada wchodzi więc w rzeczywistość boskiego istnienia, jednocząc się w imię Chrystusa. Wyrazem tej jedności jest integralność człowieka, który jest ciałem, duszą (sercem) i duchem. W tych wszystkich wymiarach człowiek jest wezwany do Boga. Posługując się fragmentem Ewangelii według Matusza: *Podobne jest królestwo niebieskie do zakwasu, który niewiasta weźmie i wrzuci do trzech miar mąki, aż wszystko ulegnie zakwaszeniu* (Mt 13, 33), Klemens pisze, że *trzy miary mąki* oznaczają trójdzielną duszę, a *zakwas* to duchowa moc wiary lub moc słowa. Ludzka natura człowieka przyjmującego energię duchowe dąży do zjednoczenia się z nimi²⁵. W ten sposób następuje stopniowe zanurzenie w głębiny zamysłu Boga, co oznacza wzniesienie się duszy na wysokości stworzenia i jej uczestnictwo w mocy Stwórcy. Ta droga także jest potrójna, czego przykładem według Klemensa jest droga Abrahama. Pisał on: „Abraham więc wyruszył do tego miejsca, które mu wymienił Bóg, a kiedy dnia trzeciego rozejrzał się znowu, ujrzał z daleka to miejsce”²⁶. Zdaniem Klemensa trzy dni oznaczają stany duszy następujące po sobie w procesie wzrastania. Pierwszy dzień jest przepełniony zauroczeniem pięknem. Dzień drugi jest wypełniony lepszymi dążeniami duszy. Dzień trzeci obrazuje umysł, który jest zdolny przyjąć duchowe istnienie „oczyna rozumu”. Aleksandryjski Ojciec Kościoła wyjaśnia, że „oczy rozumu” są otwierane przez Nauczyciela, który zmartwychwstał trzeciego dnia. W ten sposób wznoszenie się duszy opiera się na relacji z Chrystusem: „Te trzy dni mogą też być symbolem misterium pieczęci, za pośrednictwem której doznaje umocnienia wiara w prawdzie istniejącego Boga”²⁷.

²¹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VII, 7, 49, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 256.

²² Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, V, 1, 7, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s.10.

²³ S. Łucarz, *Grób czy świątynia?*, s. 59.

²⁴ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, III, 10, 68, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 267.

²⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, V, 12, 80, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 65.

²⁶ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, V, 11, 73, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 59.

²⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, V, 11, 74, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 60.

Otwarcie „oczu rozumu” porównane jest do zmartwychwstania Chrystusa i jest wznowieniem czegoś utraconego. Jest to prawidłowe zrozumienie ukrzyżowania i zmartwychwstania, wyjątkowego „umysłowego” odczucia, które umożliwia percepcję duchowych tajemnic.

Rozum jako narzędzie racjonalnego odczuwania został dany człowiekowi w czasie stworzenia. Rozumna dusza została przez Boga „tchnięta” człowiekowi „w twarz”. Dlatego umysł, jako przepelniony łaską, jest w stanie dostrzec uniwersalną prawdę. Ku temu, co „zawsze zostaje niezmiennie”, wiedzie człowieka myślenie, które, zarówno w Biblii, jak i u Klemensa, określone jest mianem „rozmyślań serca”. W ten sposób do wspomnianej diady dusza-serce dołącza się umysł. Bardzo często, w zależności od kontekstu rozważań, Klemens używa tych słów zamiennie. Przykładowo nawiązując do słów Jezusa Chrystusa, że w sercu rodzą się myśli, Klemens, nazywa umysł miejscem duchowego osadzenia „drogocennego nasienia” skrytego w duszy człowieka. Ewidentnie pisze tutaj o myślach, które zawarte są w ludzkim sercu. Myślenie człowieka Klemens porównuje do „wzrastania nasienia”, ożywiającego nie tylko jego duszę, ale także dusze innych poprzez słowo. Dlatego słowo (logos) podobne jest do nasienia i posiada w sobie energię „szlachetnego pędu” zakorzenionego w sercu (duszy, umyśle) człowieka. Myślenie sercem jest zatem dialogiem mającym miejsce w duszy i umyśle człowieka. Konieczne jest jednak, aby skłonić „serce swoje do rozmyślań” (Prz 2, 2), aby plon z kielkującego ziarna myśli był obfity, czyli by „ożywił umysł” i dał „życie duszy”. W ten sposób „dusza gnostyka jest [...] ziemską podobizną Mocy Bożej”²⁸. Duchowa część człowieka odpowiada rzeczywistości duchowej. Podobnie jak twarz Mojżesza zajaśniała oznaką chwały boskiej, również ona może być źródłem intelektualnej światłości, „podobną do promieni słońca”. „Boska i dobra moc” kieruje duszą człowieka prawego, formuje ją przez rozwój jej naturalnych zadatków, wychowania oraz rozumowego początku.

Klemens w swoich pismach wyjaśnia też proces kierowania się duszy (serca) do zbawienia. Proces oczyszczenia duszy (serca) prowadzi do jej odnowienia, „stworzenia na nowo”. Rozpoczyna się wraz z pojawieniem się w sercu wiary w Boga. Wiara jest czynnikiem inicjującym proces nawrócenia i doskonalenia oraz jego ukoronowaniem²⁹. Wiara zajmuje zasadnicze miejsce w duchowym wzrastaniu człowieka. Autor *Kobierców* opisuje ten proces:

Jest zatem czymś od Boga takie przejście z niewiary do postawy wiary, powstałe bądź to z nadziei, bądź z obawy. Ściśle biorąc, to właśnie wiara ukazuje się nam jako pierwszy impuls w kierunku zbawienia, a po niej obawa i nadzieja, i skrucha w połączeniu z opanowaniem i wytrwałością, posuwając razem naprzód i rozwijając ten pierwszy impuls, prowadzą nas do miłości i do poznania prawdziwego, to jest do gnozy³⁰.

²⁸ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VII, 11, 64, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 268.

²⁹ Por. P. Szczur, *Oblicza Miłości*, s. 23.

³⁰ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, 6, 31, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t.1, s. 150

Dzięki wierze człowiek jest zdolny do osiągnięcia prawdziwego poznania Boga, którego zewnętrznym przejawem są cnoty chrześcijańskie.

Klemens, opisując temat wiary, odnosi się także do Rz 1, 11 – 12, 17 i wspomina o wierze „dwojakiej” lub „dwujedynej”, gdyż zakłada jedną wiarę. Powołuje się tutaj na słowa Chrystusa, który powiedział do uzdrowionej kobiety: *Twoja wiara cię ocaliła* (Mt 9, 22). Św. Paweł określa wiarę mianem *daru duchowego*. Nie mówi o jakiejś innej wierze, „wierze niektórych”. Chodzi tutaj o wiarę w jej pierwotnym stanie, która istnieje w „czystym sercu”. Taka wiara jest zbudowana i rozwija się przez „słowo”, pouczenia oraz przykazania. Właśnie taką była wiara Apostołów. Słowa Pawła Apostoła, że *prawda Boża od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi* Klemens wyjaśnia jako rozwój i doskonalenie zdolności pojmowania³¹. Słowa: *Kto ma uszy niechaj słucha* odnosi on także do wiary, gdyż wiara jest „uchem duszy”. Dzięki wierze człowiek jest w stanie przyjąć do swojego serca i zrozumieć sens wypowiedzianych słów. Wiara powstaje i wzrasta w sercu jako rezultat wspólnych działań człowieka i Boga. Apostołowie zrozumieli „wielkość mocy” Syna Bożego i prosili Go o wiarę. Wiara jest bowiem boską mocą, duchem mądrości, który w cnotliwym życiu funkcjonuje po prostu jako „wiara”. Przenikanie wiary w duszę człowieka zakłada początek diametralnej zmiany całej struktury człowieka, którego „centrum” jest serce.

Wiara wspomaga rozumną część duszy jak szlachetny pęd uszlachetnia dziką roślinę. Rozumna część duszy także umacnia wiarę na podobieństwo „boskiego pędu o boskim pochodzeniu”, który otrzymuje więcej pokarmu od „dzikiej rośliny”. Przez wzrastanie wiary dusza otrzymuje potencjał rozumu. Staje się on nosicielem boskiej natury. Dlatego wiara i gnoza tworzą nierozłączną diadę. Klemens przekonuje o jedności wiary i wiedzy. Nie wyobraża on sobie wiary bez wiedzy ani wiedzy bez wiary. Wiara jest „wewnętrznym dobrem”, które nie tyle szuka Boga, ile Go wyznaje. W stosunku do Boga jest ona fundamentem wiedzy lub gnozy. Kiedy wierzący, dzięki działaniu łaski Bożej, dąży do poznania Stwórcy, przez gnozę doskonalili się także i sama wiara. Gnoza (poznanie, wiedza) jest boskim darem: „Psalmistą zalicza mądrość do największych darów, mówiąc: *Jam sługa Twój, naucz mnie* (Ps 143, 10)”³².

Dla gnostyka nie istnieją więc granice w poznawaniu Boga sercem. Gnostyk aktywnie doskonalili swoją duszę, uwalniając ją od namiętności i kierując ku pełni rozumu, przyłącza ją do „życia”. Posiadanie gnozy o boskim pochodzeniu staje się właściwością rozumnej duszy. Także triadę cnót wiary, nadziei i miłości Klemens wyjaśnia odnosząc się do ideału osiągania prawdziwej gnozy. Píše on: „Posiadający doskonałości dąży do rozumnej gnozy, która oparta jest na świętej wierze, nadziei, miłości, wśród tych największa jest miłość”³³. Te trzy cnoty stanowią, zdaniem Klemensa, fundament gnozy, który zapewnia jej stabilność. Energie wiary, nadziei i miłości to materiał nowej „arki”, do której wchodzi „rozumna gnoza”. Tą „arką” dla Klemensa jest serce człowieka, które jest z natury ukierunkowane na Boga. Zasadą jednoczącą serce,

³¹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, 21, 127, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 212.

³² Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VIII, 63, 1, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 148.

³³ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, IV, 7, 54, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 327.

umysł i duszę jest największa z cnót – miłość. Miłość, która przebywa w sercu, jest ponad przestrzenią i czasem. Przez miłość gnostyk doświadcza przeszłości i teraźniejszości oraz partycypuje w przyszłości. Odziany w miłość gnostyk otrzymuje w sercu „pokój Boży”. Staje się centrum tego, do czego podąża, bo kieruje się pragnieniem kontaktu z Bogiem. Moc nadziei (podążanie do celu) zastępuje mocą gnozy (wiedzą na temat celu). Dlatego nie ma on już czego bardziej pragnąć. „Kto zaś się wzniesie ku gnozie, ten będzie upraszał o doskonałość w miłości”³⁴. W miłości doskonalili się wszystko. Tylko miłość może prawdziwego gnostyka upodobnić do Stwórcy: *Ja powiedziałem: wy jesteście bogami i synami Najwyższego* (Ps 81, 6)³⁵. Dzięki miłości gnostyk rozumie prawdę, która pochodzi od Boga.

W założeniu „prawdy” jest tetrada mocy: odczucia-hipotezy-wiedza-pojmowanie. Prawda zbudowana jest na czterech fundamentach: oczyszczeniu, pojmowaniu, wiedzy i hipotezie. Klemens, wyjaśniając to, wykorzystuje następujące terminy: pojmowanie, przenikliwość, oczyszczenie, odczuwalne przyjęcie, umysł, umiejętności, nauka, przyjmowanie, dotarcie, objaśnienie, wyjaśnianie, rozpoczęcie oczyszczenia, odczucia, przewidywanie. Dwa elementy tetrady ukazują skrajne obszary w hierarchicznej przestrzeni „nieba” i „ziemi”. Umysłowi należy się pierwsze miejsce w odniesieniu do prawdy i odczuwalne przyjęcie pierwszeństwa w odniesieniu do człowieka. Kolejne dwa elementy są dynamiczne: przewidywanie tworzy się na bazie odczuwalnych przeżyć. Natomiast wiedza zawiera się w jedności odczuć z rozumem. Przewidywanie jest „uwagą” skierowaną na „schwywanie” widocznego, w którym następuje dokładne wyjaśnienie przedmiotu. Na nim opiera się poznanie, pogląd, osąd. Przewidywanie rezultatu pozwala rozpoznać odnalezienie poszukiwanego. Klemens określa, że „wiera jest zatem skróconym, że tak powiem, poznaniem rzeczy najważniejszych, poznanie zaś za pewnym i niewątpliwym dowodem założeń przyjętych przez wiarę”³⁶. Wiara jest więc oczekiwaniem na to, co ma nastąpić, czyli myśleniem o przyszłości.

Wiara jako myśl o przyszłości jest myślą o Logosie, o prawdzie. Myśl o przyszłości zaś jest już przeszłością w teraźniejszości, a myśl o Logosie jest objawieniem Logosu w sercu człowieka. Dlatego Klemens mówi, że wiara jest „swego rodzaju boskością”³⁷.

Przeciwieństwem wiary jest naukowe poznanie, które wyraża się za pomocą dowodów. Rozsądek posiada styczność tylko z tym, co się zmienia, i nie może dostrzec początku wszystkich rzeczy bezpośrednio. Wiara natomiast jest wyjątkowym darem, który pozwala jej posiadaczowi przejść od rzeczy niedowiedzionych do uniwersalnej prostoty niezwiązanej z materialnością. Przykładem jedności jest Syn: nie jest On kimś nierozdzielny i nie składa się z części, ale jest „kimś jedynym, zawierającym w

³⁴ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VII, 7, 1136, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 254.

³⁵ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, IV, 17, 110, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 381.

³⁶ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VII, 10, 1137, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 263.

³⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, 8, 4, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 133.

sobie wszystko”³⁸. Ukazuje On krąg wszystkich mocy, splecionych i zjednoczonych. Dlatego wiara w Logos przy pośrednictwie Jego samego oznacza dostąpienie jedności z samym sobą, co równoznaczne jest z nierozdzielny i nierozzerwalnym związkiem z Nim.

Syn obcego plemienia nieobrzezany sercem i nieobrzezany ciałem (Iz 44, 9), który nie może wejść w światłość Pana, to dla Klemensa człowiek nieczysty duszą i ciałem, czyli osobowość pozbawiona wiary i, w następstwie tego, rozdzielona, rozpadająca się na części. Wiare człowieka prawego opisują słowa: „I człowiek powinien być jednością”³⁹. Oczyszczony od najmniejszej nieczystości gnostyk będzie wyniesiony na wysokie wyżyny pokoju, gdzie nauczy się świadomie i ze zrozumieniem obcować z Bogiem *twarzą w twarz*. W tym zawiera się gnostyczne doskonalenie się duszy:

*Oto czynię rzeczy nowe – mówi Pismo – których oko nie ujrzało ani ucho nie usłyszało i które nie dotarły do serca ludzkiego. Oto wszystko, co nowym spojrzeniem, nowym organem słuchu, nowym sercem może być ujrane, usłyszane i przyjęte myślowo za pośrednictwem wiary i świadomości, gdy uczniowie Pana mówią, słuchają, czynią z natchnienia Ducha*⁴⁰.

Natchnienie Ducha powoduje, że gnostyk dostrzega rzeczywistość z innej perspektywy. Poznanie takiej rzeczywistości dokonuje się dzięki wierze.

Wiara w Logos prowadzi od poznawania rozumem, do poznania odkrywającego, czyli gnozy. Gnoza zasadniczo zmienia duszę (serce) gnostyka. Tak jak śmierć jest „oddzieleniem duszy od ciała” podobnie jest też z odkryciem gnozy. Związany jest z tym fragment Listu do Hebrajczyków:

My mówimy, że ogień oczyszcza nie ciało, lecz grzeszną duszę, mając na względzie i rozumiejąc nie zwyczajne, wszystko niszczące płomienie, lecz ogień rozumu, który *przenika do rozdzielenia duszy i ducha* (Hbr 4, 12)⁴¹.

„Ogień i światło to symbole Boga i Jego Słowa, wedle Pisma Świętego”⁴². Centralne pojęcie tego fragmentu – pojmowanie, „rozumna myśl” – pochodzi od uniwersalnej kosmicznej mocy „pojmwania” przenikającej cały kosmos. W ten sposób umysł oraz serce człowieka sprawiedliwego przechodzi pewną przemianę. Rozum, który był „tchnięty” przez Boga w „twarz” człowieka w akcie stworzenia, zawiera rozum boski. Dlatego moc boskiego rozumu oddziela rozumną duszę od duszy pochłoniętej namiętnościami. Wtedy dusza (serce) gnostyka, wznosząc się nad sferą istoty i będąc w jedności z sobą, „jedna się z Chrystusem” i pogrąża się w oglądaniu Go, gdy wypełnia wolę Boga. Logos, obraz chwały Króla, umieszcza swój obraz w duszy gnostyka. Ten, kto w całości zjedna się z Panem przez wiarę, poznanie i miłość, wchodzi razem z Nim tam, gdzie przebywa Bóg. Triada sił: wiary-gnozy-miłości kieruje serce gnostyka „od światłości do światłości”. Do wiary dołącza poznanie, do poznania miłość, do miłości

³⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, 5, 5, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 220.

³⁹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, IV, 23, 151, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 382.

⁴⁰ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, 4, 15, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 137.

⁴¹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, 22, 131, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 216.

⁴² Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, V, 14, 100, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 79.

dziedzictwo niebieskie⁴³. Dziedzictwo niebieskie jest owocem tych wszystkich cnót.

Klemens, tłumacząc to, przytacza Psalm 23, 3-6: *Kto wejdzie na górę Pana lub kto stanie na świętym Jego miejscu?* Symbol góry lub świętego miejsca Boga oznacza stanie na szczycie postrzegania umysłem⁴⁴. Sprawiedliwe dusze, idące do nieskończonego i doskonałego celu, są wolne od lęków, bo dostały ziemskiej doskonałości i nie potrzebują dalszego oczyszczenia. Ukończyły bowiem wszelkie posługi i otrzymują honory i nagrody. Przemiana zbliżająca nas do dobra wypełnia (aktualizuje) zamiłowanie Boga o człowieku.

Podsumowując, można stwierdzić, że Klemens Aleksandryjski określa serce jako duszę przedstawiającą jedność rozumnej i nierozumnej części, wznoszoną boską mocą do życia, poznania i zbawienia. Otwartość serca na Stwórcę jest podstawą jego tożsamości. Kontakt z Bogiem następuje w sercu człowieka i jest możliwy jedynie dla tych, którzy w Niego wierzą. Dostąpienie misterium wiary w Boga poprzedzone jest oczyszczeniem serca przez miłość chrześcijańską. Człowiek powinien zacząć zwalczać siłą swojej woli grzeszne uczucia istniejące w jego sercu. Dzięki temu osiągnie on harmonijny rozwój swego serca nie tylko w określonym momencie, ale przez całe swoje życie. Osiągnięcie takiej duchowej czystości jest złożonym procesem. W miarę osiągania coraz większej czystości serca, następuje coraz ostrzejsze i bardziej doskonałe dostrzeganie chwały Boga. Człowiek, który czyni swoje serce czystym, najpierw powinien poznać naukę Jezusa Chrystusa, a dopiero potem w modlitwie odczuć jego chwałę. Rzeczywistość modlitewna jest zarazem rzeczywistością całego życia duchowego, skłonnością do ciągłego oczyszczania się serca z grzechów i namiętności. Stan czystości serca jest charakterystyczny dla ludzi żyjących łaską Ducha Świętego. Dzięki Duchowi życie człowieka zostaje uwolnione od namiętności i grzechu.

Streszczenie

Św. Klemens Aleksandryjski w swoich dziełach pojmuje serce jak misterium, dzięki któremu możemy poznać Boga. Poprzez takie poznanie możemy dojść do prawdziwej wiedzy, która jest określana jako gnoza. Aby dostąpić poznania Boga, konieczna jest przemiana życia. Taka przemiana stanowi proces duchowy, w którym istotną rolę odgrywa serce. Symbolika serca u Klemensa Aleksandryjskiego nawiązuje do Pisma Świętego. W zapiskach filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy (*Kobiercach*) Klemens charakteryzuje serce. Wykorzystuje przy tym wiele symboli. Aleksandryjczyk przedstawia proces przystępowania człowieka do boskiej rzeczywistości. Podkreśla funkcję serca, jaką jest myślenie. Stwierdza, że nie można miłować Boga, nie znając Go. Podobnie nie można prawidłowo postępować w swoim życiu, nie znając i nie przestrzegając przykazań Bożych. Klemens wyjaśnia udział ludzkiego serca w tajemnicy zbawienia.

⁴³ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VII, 10, 57, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 262.

⁴⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, X, 58, 2, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 264.

Słowa kluczowe

Klemens Aleksandryjski, serce, poznanie Boga, gnoza.

Functions and meaning of the heart in the theology of Clement of Alexandria (abstract)

Clement of Alexandria in his works perceives the heart as a mystery through which we can get to know God. With such knowledge, if it grows gradually, we can obtain a deeper knowledge called gnosis. For getting to know God, it is necessary to transform our life. Such a transformation is a spiritual process in which the heart occupies an important place. The symbolism of heart presented by Clement of Alexandria refers to the Bible. In his book *Stromata* Clement accurately characterizes the heart. He uses a lot of symbols. The Alexandrian presents the process of human access to Divine reality. He distinguishes in the human nature two main elements, i.e. body and soul. The Alexandrian theologian emphasizes one of the principal functions of the heart that is thinking. He emphasizes that the Christian cannot love God without knowing Him. Likewise, we cannot properly act in our life without knowing and obeying God's commandments. Clement explains the participation of heart in the salvation mystery.

Keywords

Clement of Alexandria, the heart, the knowledge of God, gnosis.

Bibliografia

- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1-2, Warszawa 1994.
- Grzywaczewski J., *O miłości. Program formacji chrześcijańskiej św. Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 1996.
- Łuczarski S., *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007.
- Szczur P., *Oblicza Miłości. „Miłość daje się poznać w sposób wieloraki”. Cnoty pokrewne i towarzyszące ἀγάπη według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 2002.