

Bartosz Radomski<sup>1</sup>

## Stoicka koncepcja tożsamości

Artykuł stanowi analizę koncepcji duszy i tożsamości w odniesieniu do poglądów przedstawicieli filozofii stoickiej oraz jej późniejszych komentatorów. Autor zwraca uwagę na rolę zagadnienia troski o siebie, odwołując się do jego obecności w filozofii współczesnej (Michel Foucault, Pierre Hadot).

**Słowa kluczowe:** stoicyzm, tożsamość, troska o siebie

### Stoic conception of identity

The article presents an analysis of the concept of the soul and identity in Stoic philosophy, and refers to a combination of original texts Stoic (Cleanthes, Chrysippus) and their later commentators (Philo of Alexandria, Simplicius of Cilicia, Origen, Plutarch), which the author of the article utilizes to prove the importance of the theory of the Stoics, which was in relation to himself (*cura sui*), and to the understanding ego directing the mind or soul, which essentially allowed people the opportunity to get closer to each other and to the Universe. As proposed by the author, this description fits perfectly into the contemporary understanding of philosophy, not only as a speculative form of thinking, but also as a spiritual exercise as proposed by researchers such as Michel Foucault and Pierre Hadot.

**Key words:** the Stoic philosophy, identity, self-care

Oczywistym stwierdzeniem jest, że w starożytności filozofia była nie tylko pewnego rodzaju koniecznością, bez której człowiek nie mógł zdobyć ani umiejętności prowadzenia uczonego i abstrakcyjnego dyskursu filozoficznego, ani przeprowadzać egzegezy tekstów filozoficznych, ale przede wszystkim stanowiła rodzaj terapii, dzięki której można było, poznając różne postawy wobec życia, osiągnąć samoświadomość, spokój ducha i wewnętrzną wolność. Taką postawę lub formę

<sup>1</sup> Uniwersytet Warszawski, Instytut Filologii Klasycznej; bartosz.radomski@yahoo.pl.

zwrócenia uwagi na samego siebie (gr. *ἡ προσοχή*) możemy odnaleźć w wielu tekstach różnych szkół filozoficznych, jednak szczególnie dokładnie była analizowana przez takich badaczy jak Paul Rabbow (1954), Michel Foucault, Pierre Hadot czy Juliusz Domański.

Troska o samego siebie (gr. *ἡ ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, łac. *cura sui*), którą tak zdefiniował w swoich pracach Michel Foucault (1999, 2006, 2013), to indywidualne podejście, za którego pomocą człowiek próbuje kształtować samego siebie. Wymaga to zarówno odpowiedniego sposobu bycia i życia, charakteryzującego się refleksją skierowaną na siebie, jak też wielu praktyk, przez które człowiek skupiony na sobie stara się zmienić i oczyścić swoje ja, aby móc się przekształcić czy całkowicie zmienić, nie tyle w celu osiągnięcia wysokiego stopnia mądrości, co moralności swoich działań. Owe praktyki uważa się za techniki samego siebie albo, jak twierdzi Hadot, nazywając je od tytułu słynnej pracy Ignacego Loyoli, ćwiczeniami duchowymi (Hadot 2003).

Mimo że nie znamy systematycznego dzieła, które przedstawiałoby metodę czy techniki takich ćwiczeń duchowych, podczas lektury Filona z Aleksandrii odnajdujemy dwie listy ćwiczeń, z których można się dowiedzieć, jak przeprowadzić w duchu myśli stoicko-platońskiej taką terapię filozoficzną. Pierwsza z nich zawiera: poszukiwanie (*ἡ ζήτησις*), dogłębne badanie (*ἡ σκέψις*), czytanie (*ἡ ἀνάγνωσις*), słuchanie (*ἡ ἀκρόασις*), uwagę (*ἡ προσοχή*), panowanie nad sobą (*ἡ ἐγκράτεια*) oraz obojętność wobec rzeczy obojętnych (*ἡ ἐξαδιαφόρησις τῶν ἀδιαφόρων*). W drugiej zaś wymienia: lektury (*ἀναγνώσεις*), medytację (*μελέται*), terapię pasji (*θεραπείαι*), wspomnienia o rzeczach dobrych (*τῶν καλῶν μνήμαι*), panowanie nad sobą (*ἡ ἐγκράτεια*) i wypełnianie obowiązków (*τῶν καθηκόντων ἐνέργειαι*) [Filon z Aleksandrii (dostęp: 7.06.2014)].

Ta wymagająca wielu ćwiczeń praktyka była przeznaczona do tego, aby człowiek mógł osiągnąć głęboką przemianę stylu swojego istnienia oraz mógł przez nią dostrzec nie tylko siebie, ale i innych ludzi. Inaczej mówiąc, ćwiczenia te miały spowodować całkowitą zmianę normalnego, tzn. niefilozoficznego, podejścia do życia, w taki sposób, żeby nawrócić się na drogę filozofii i filozofowania (*conversio ad philosophiam*).

Konwersja, ulubiony temat Hadota, poruszany we wszystkich jego pracach (np. 2000; 2003; 2004), polega, w sensie religijnym i filozoficznym, na psychicznej przemianie człowieka, która albo odbywa się tylko poprzez zwyczajną zmianę zdania i poglądów, albo całkowitą transformację osobowości, stylu życia i sposobu postrzegania rzeczywistości. Łacińskie słowo *conversio* tłumaczy dwa greckie słowa o różnych znaczeniach: 1) *ἐπιστροφή*, które oznacza powrót (powrót do samego siebie, powrót do początków); 2) *μετάνοια*, co oznacza zmianę poglądu (zmianę sposobu myślenia, a nawet skruchę). Rozbieżność (na poziomie semantycznym pojęcia konwersji) pomiędzy ideą powrotu do samego siebie i zmianą sposobu myślenia odegrała bardzo ważną rolę w rozumieniu pojęcia troski o samego siebie w różnych orientacjach filozoficznych – takich jak platonizm, stoicyzm i neoplatonizm. Dyskusja wokół pojęcia konwersji wywie-

rała istotny wpływ na europejską świadomość filozoficzną, także po pojawieniu się chrześcijaństwa.

Problematyka troski o samego siebie jest złożona. Stoicy wyodrębnili trzy procesy, które można nazwać trzema etapami, na wzór trzech filozoficznych τόποι Epikteta.

Pierwszy krok polega na przyjęciu postawy w stosunku do podmiotu, w którym dąży się do ustanowienia własnego porządku myślenia. Nakaz ten nie zostanie osiągnięty jedynie przez selekcję czy uważne poddawanie krytycznemu ćwiczeniu przedstawiień-wyobrażeń (*φαντασίαι*), które pochodzą z zewnątrz, ponieważ tylko kompleksowe i obiektywne przedstawienia-wyobrażenia (*καταληπτικαί φαντασίαι*) mogą otrzymać zgodę *συγκατάθεσις* ze strony podmiotu. Inaczej mówiąc, to pierwszy krok, aby określić stosunek jednostki do siebie jako stosunek istoty człowieka do poziomu myślenia i wydawania sądów.

Drugi etap dotyczy relacji międzyludzkich, przygotowania podmiotu, aby działał w interesie i dla dobra ludzkości (w duchu sprawiedliwości).

Trzeci etap odnosi się do postawy wobec wydarzeń, które prowadzą do uniwersalnego działania przyczyny zewnętrznej i porządku kosmosu. Po tym etapie pojawia się relacja między człowiekiem a wszechświatem. Podmiot z radością, a nawet pewnego rodzaju świętością (*θεοσέβεια*) przyjmuje wszystko, co zależy od niego samego, czyli to, co stoicy nazywają moralnym prawem działania.

Hadot uważa, że każdy krok odpowiada racjonalnym funkcjom duszy. Pierwszy polega na dobrym wykorzystaniu przedstawiień-wyobrażeń oraz na dyscyplinie wyrażania zgody. Drugi odnosi się do impulsu *ὄρμη* i działania. Napędzany jest przez nieuporządkowane akty pragnienia człowieka w interesie całej społeczności ludzkiej i sprawiedliwości, które także należą do naszej racjonalnej natury. Trzeci odpowiada dyscyplinie pożądania, chęci poznania tego, co nie zależy od samego siebie, ale od wszechświata w ogóle, a dusza indywidualna akceptuje porządek, który pochodzi z natury i ma uniwersalny charakter.

Praktyka troski o samego siebie w filozofii stoickiej, postrzegana przez wszystkich filozofów jako długi i trudny proces, w wyniku którego zmienia się wizja człowieka, życia i wszechświata, jest praktyką nie tylko prowadzącą do pozyskania świadomości własnego miejsca w świecie, lecz ma na celu uczynienie z troski o samego siebie tego, co identyfikuje człowieka z naturą.

Dostrzegając, jak ważna i złożona dla stoików jest troska o samego siebie, wydaje się koniecznym doprecyzowanie niektórych kwestii postrzegania samego siebie i koncepcji podmiotowości, które pojawiają się z czasem w tekstach filozofów stoickich. Anthony Long uważa, że pojęcie postrzegania samego siebie i w pewnym sensie jaźni-przedstawienia (wyobrażenia samego siebie – *ἐαυτοῦ συναίσθησις*) zostało wymyślone przez filozofów stoickich, gdyż u Platona czy Arystotelesa nie odnajdziemy niczego podobnego, co dotyczyłoby takiej koncepcji duszy i jej części (Long 1996).

Ponieważ jednak ani język grecki, ani łaciński nie dostarczają odpowiedniego terminu określającego postrzeganie samego siebie, powinniśmy przypatrzeć się in-

nym pojęciom, które mogłyby wyjaśnić różne aspekty koncepcji podmiotowości w filozofii stoickiej. W wielu pracach, które są poświęcone tematowi postrzegania samego siebie, twierdzi się, że dla Greków w okresie klasycznym pojęcie duszy (*ψυχή*) było odpowiednikiem współczesnego pojęcia podmiotowości. Teza ta może się wydać do pewnego stopnia wątpliwa, nawet jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że podmiotowość może czasem oznaczać, w wyniku redukcji, myślenie wewnętrzne.

Przeciwnie, filozofowie stoicy zaczynają pytać o podmiotowość jako postrzeganie samego siebie, o czym może świadczyć pytanie Kleantesa do młodego ucznia: „Jak to się dzieje, że ja nie widzę tego, że ty to widzisz?” (Diogenes Laërtios 1984: VII, 172) (*Διὰ τί οὖν, εἶπεν, ἐγὼ οὐκ αἰσθάνομαι ὅτι αἰσθάνη* – przekład B.R.).

Takie zainteresowanie podmiotowością było ściśle związane z logiką i fizyką stoicką. Z logicznego punktu widzenia stoicy przeciwstawiali się platońskiemu trójpodziałowi duszy, afirmując pogląd o jej nierozzerwalności i jedności, sądząc także, że postrzeganie samego siebie to nic innego, jak to, co przyjmuje lub odrzuca, za pomocą wyrażenia zgody, przedstawienia, czyli wyobrażenia pochodzącego z zewnątrz. Fizyka również była postrzegana w świetle problemu postrzegania samego siebie, ponieważ stoików nie tylko interesowało uniwersalne życie, ale także życie pojedynczych ludzi, którzy byli oderwanymi fragmentami (*ἀποσπάσματα*) z duszy świata.

Dla stoików narodziny podmiotowości oznaczały pojawienie się nowych terminów (Romeyer-Dherbey 2005). Były one także dokładnie analizowane przez innych starożytnych komentatorów spoza tej szkoły, którzy w ten sposób próbowali lepiej zrozumieć naukę stoików. Warto zatem przyrzeć się ich interpretacjom.

Pierwsza z nich to jakość szczegółowej *ιδίως ποιόν*, koncepcji pochodzącej od Chryzypa, którą Symplicjusz z Cylicji przedstawia następująco: „W związkach istnieje pojedyncza forma, którą w sensie technicznym stoicy nazywają jakością szczegółową, pochodzącą i przechodzącą do całości oraz pozostającą identyczną w czasie trwania całego związku, nawet jeżeli powstają i giną inne części z każdej ze stron [Symplicjusz z Cylicji (dostęp: 7.07.2014)] (*ἐπι τῶν συνθέτων τὸ ἀτομωθὲν ὑπάρχει εἶδος, καθ' ὃ ἰδίως παρὰ τοῖς ἐκτῆς Στοᾶς λέγεται ποιόν, ὃ καὶ ἀθρόως ἐπιγίνεται καὶ αὖ ἀπογίνεται καὶ τὸ αὐτὸ ἐν παντί τῷ τοῦ συνθέτου βίῳ διαμένει, καίτοι τῶν μορίων ἄλλων ἄλλοτε γινομένων τε καὶ φθειρομένων* – przekład B.R.).

Można zatem przypuszczać, że każdy byt posiada niezbywalną oryginalność, niemożliwą do wyjaśnienia przez prostą kompozycję rzeczy czy za pomocą podstawowych zasad. Ta indywidualność nie jest więc dla Chryzypa czymś negatywnym, przez co byt nie styka się ze wspólnym dla swojego gatunku modelem, ale czymś bardzo pozytywnym.

Druga interpretacja świadomości w tekstach stoików to pojęcie szczegółowe *συνείδησις*. Pojawia się ono u Chryzypa w jego traktacie *O celach*, gdzie napisał, że pierwszą troską wszystkiego, co żyje, jest zachować swój ustrój i swoją świadomość. „Najbardziej wartościową rzeczą dla każdej istoty żyjącej jest jej budowa i świadomość, jaką o niej ma” (Diogenes Laërtios 1984: VII, 85) (*πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντί ζῶνι τὴν ταύτης συνείδησιν* – przekład B.R.).

Trzecia interpretacja pojawiająca się w niektórych tekstach stoickich to koncepcja hegemonistyczna: hegemonia jako głównego przewodnika czy części kierującej duszą (*τὸ ἡγεμονικόν*). W pierwszej księdze traktatu Chryzypa *O duszy* słowo *ἐγώ* zostało określone terminem *τὸ ἡγεμονικόν*. Niewątpliwie w okresie całej starożytności kwestia związana z umiejscowieniem części kierującej duszą była tematem wielu długich dyskusji. Stoicy, plasując tę część duszy w sercu, uznali zdanie samego Arystotelesa i lekarzy sycylijskich, przede wszystkim greckiego lekarza Dioklesa z Karystos. Poglądy te stały w opozycji do poglądów lekarzy greckich ze szkoły hipokratejskiej, którzy sądzili, że dusza znajduje się w umyśle<sup>2</sup>.

Czwarta interpretacja to koncepcja stanowiąca podstawę etyki stoickiej i fundamentalnego pojęcia szkoły stoickiej, czyli *οἰκείωσις*<sup>3</sup>. Sens i tłumaczenie tego terminu są różne: świadomość samego siebie, naturalne pokrewieństwo, mienie, przymiot.

Pojęcie *οἰκείωσις* zawiera się w czterech zasadach:

1. Miłości do siebie, na podstawie której każda istota dąży do osiągnięcia dla siebie dobra, kocha swój własny status i obawia się śmierci jako utraty samego siebie [(Cicero, *De finibus*, III, 16, 18: „Ex quo intellegi debet principium ductum esse a se diligendo” (dostęp: 21.06.2014)].
2. Świadomości samego siebie, czyli *συνείδησις*, co oznacza, że każda istota ma świadomość własnego statusu i miłości własnej, bez względu na jakiegokolwiek doświadczenia empiryczne (zob. Diogenes Laërtios, *Żywoty*, SVF, VII, 88: „Trudno bowiem sobie wyobrazić, aby istota żywa sama do siebie czuła niechęć, skoro już zaczęła istnieć, aby mogła nie być do siebie przywiązana, nie czuć się swoją. Nie zostaje więc nic innego, jak sobie powiedzieć, że natura przywiązała każdą istotę żywą do niej szkodliwie, a zatrzymuje to, co pożyteczne”).
3. Samozachowawczości, na podstawie której każda istota dba, aby utrzymać się przy życiu.
4. Wyboru – według stoików po miłości i samoświadomości następuje konieczność wyboru między tym, co jest pożyteczne, a tym, co szkodliwe [Cicero, *De finibus*, III, 17,5: „Satis esse autem argumenti videtur quam ob rem illa, quae prima sunt adscita natura, diligamus, quod est nemo, cum utrumvis liceat, aptas malit et integras omnis patris corporis quam, eodem usu, inminutas aut detortas habere” (dostęp: 29.06.2014)].

Uwzględniając te cztery zasady, można uogólnić, że istnieją dwa rodzaje *οἰκείωσις*: świadomość uniwersalna, wspólna wszystkim bytom, i indywidualna, właściwa poszczególnym bytom. W takim rozumieniu, natura staje się miejscem, gdzie wyraża się *οἰκείωσις* uniwersalna, podczas gdy *οἰκείωσις* indywidualna uwydatnia się na poziomie jednostki.

Piąta interpretacja to koncepcja pojawiająca się w tekstach filozofów stoickich od Chryzypa pod postacią *daimon* (*δαίμων*) albo *genium*. Termin *genium* pojawia

<sup>2</sup> Więcej na ten temat w artykule Verbeke (1945).

<sup>3</sup> Pojęcie *oikeiosis* zostało szeroko omówione w artykule Engberg-Pederson (1990).

się u Seneki w *Listach moralnych do Lucyliusza* (XC, 28, XCV, 41); *daimon* zaś występuje w *Diatrybach* Epikteta oraz *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza. U Marka Aureliusza jest tym, co stanowi w nas przedłużenie boskiego logosu, który zapewnia każdemu schronienie przed nieszczęściami, niczym twierdza. Dbanie o *daimon* polega na permanentnym udowadnianiu, że ma on rzeczywiście boską naturę, a także na ciągłej próbie identyfikacji z nią. Każdy człowiek musi stale identyfikować się ze swoim *daimonem*, ponieważ tylko tak można dotrzeć do swojego boskiego *ego*. Aby to zrobić, człowiek musi zwrócić się do samego siebie albo, jak uważa Marek Aureliusz, wzorować się na dobrym porządku *εὐκοσμία* i cnotcie *ἀρετή* (Aureliusz 2011). Cnota jest ostatecznym celem filozofów stoickich, oznacza życie w harmonii z naturą, prawem powszechnym i uniwersalnym logosem wszystkich rzeczy. Natura sama popycha ludzi do życia zgodnie z cnotą, a takie życie nie polega na niczym innym, jak na życiu zgodnie z doświadczeniem tego, co naturalne, gdyż nasza natura również jest częścią wszechświata.

Koncepcja filozofów stoickich dotycząca nieśmiertelności duszy także różni się od koncepcji przedstawionej przez Platona, gdyż stoicy nie wierzą w jej nieśmiertelność. W opozycji do Epikura nie sądzą też, iż dusza całkowicie znika wraz ze śmiercią ciała. Według nich jedynie dusze zwierząt umierają razem z ciałem, podczas gdy dla dusz rozumnych koniec fuzji z ciałem nie obejmuje jednoczesnego zanikania elementów. Dla Zenona dusza to trwający duch *πολυχρόνιον πνεῦμα* (Epiphanius, *Adversus haereses*, III, 2, 9, SVF, I, 146-2), który przeżywa rozkład ciała, ale tylko przez pewien czas. Dla Kleantesa każda dusza przeżywa do momentu okresowej konflacji kosmicznej, dla Chryzypa zaś jedynie dusze rozumne zachowują autonomiczne istnienie i utrzymują się same przez się (*καθ'ἑαυτάς*) (Diogenes Laërtios, *Żywoty*, SVF, VII, 157). Według Chryzypa dusza przybiera formę kulistą, choć pozostali stoicy utrzymują, że dusze kontynuują swoją egzystencję, podróżując do gwiazd albo wokół Księżyca (zob. *Scholia in Homeri Iliadem*, Y, 72; SVF, II, 815). Jedynie dusze rozumne trwają przez dłuższy czas, tzn. do momentu, kiedy giną w okresowej konflacji świata, żeby następnie powrócić w tej samej jakości gatunkowej wraz z nowo tworzącym się światem (Klemens z Aleksandrii, *Stromata*, V, 1; SVF, II, 630 – *καθ'ὄν και τὸν ἰδίως ποιὸν ἀναστήσεσθαι δογματιζουσι*). Ów powrót nie musi jednak oznaczać reduplikacji znanego nam świata czy jego powtórzenia. Z opowiadania Nemezjusza z Emezy wynika, że: „Znów będą Sokrates i Platon, i razem ci sami ludzie, razem z przyjaciółmi i z współobywatelami, napotkają na te same zdarzenia i takie same historie, poświęcą się tym samym zajęciom, a każde miasto, wieś lub pole zostaną przywrócone w ten sam sposób” (Nemezjusz, *De natura hominis*, cap. 38; SVF, II, 625) (*ἔσεσθαι γὰρ πάλιν Σωκράτην και Πλάτωνα και ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς και φίλοις και πολιταῖς, και τὰ αὐτὰ πείσεσθαι, και τοῖς αὐτοῖς συντεύξεσθαι και τὰ αὐτὰ μεταχειριεῖσθαι, και πᾶσαν πόλιν και κώμην και ἀγρὸν ὁμοίως ἀποκαθιστασθαι* – przekład B.R.).

Komentując ten tekst, należy zadać sobie pytanie, czy w wizji stoików podmiotowość pozbywa się wyjątkowości – i czy oznacza to, że będzie istnieć nieskoń-

czoność Sokratesa, która będzie zawsze wyrażona tą samą osobą. Odpowiedzią na pytanie może być ciekawa uwaga Orygenes: „Stoicy twierdzą – nie rozumiem w jaki sposób – że wszystkie rzeczy w następnym cyklu będą bardzo podobne do tych z cyklów poprzednich. Na pewno nie wróci Sokrates, ale będzie ktoś bardzo podobny do Sokratesa i weźmie sobie za żonę kobietę bardzo podobną do Ksantypy i zostanie oskarżony przez ludzi bardzo podobnych do Anytosa i Meletosa. Nie rozumiem tylko, w jaki sposób świat, z jednego cyklu na drugi, będzie zawsze taki sam, a nie bardzo podobny, podczas gdy rzeczy na nim nie są takie same, tylko bardzo podobne” (Orygenes, *Contra Celsum*, IV, 68; SVF, II, 626) (*οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς οὐκ οἶδ’ ὅπως ἀπαραλλάκτους φασὶν ἔσεσθαι κατὰ περίοδον τοῖς ἀπὸ τῶν προτέρων περιόδων πάντας, ἵνα μὴ Σωκράτης πάλιν γένηται, ἀλλ’ ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει, γαμήσων ἀπαράλλακτον τῇ Ξανθίππῃ καὶ κατηγορηθῆσόμενος ὑπὸ ἀπαραλλάκτων Ἀνύτω καὶ Μελήτῳ. Οὐκ οἶδα δὲ πῶς ὁ μὲν κόσμος αἰεὶ ὁ αὐτός ἐστι καὶ οὐκ ἀπαράλλακτος ἕτερος ἑτέρῳ, τὰ δ’ ἐν αὐτῷ οὐδὲ τὰ αὐτὰ ἀλλὰ ἀπαράλλακτα* – przekład B.R.).

Takie całkowite podobieństwo nie prowadzi do absolutnej tożsamości: wyrazami „bardzo podobny” zaprzecza identyczności. Podobieństwo zawiera się więc w dwoistości: byt staje się podobny do innego bytu i byty te nie są ze sobą tożsame.

Symplicjusz z Cylicji w bardzo jasny sposób wyjaśnia ten problem, tłumacząc, że tożsamość nie tyle staje się odpowiedzią na to pytanie, ale jedynie daje podstawy do dalszych badań: „[Stoicy], sądząc, że to samo »ja jestem« rodzi się na nowo w palingenezie, pytają czy ja jestem jedyny teraz i innym razem, biorąc pod uwagę, że w esencji »ja jestem« jest tym samym, zaś w substancji [»ja jestem«] różni się od utworzonego innego świata” (Symplicjusz z Cylicji, *In Aristotelis physiconum libros commentaria*, vol. 10, 886, 12-15; SVF, II, 627) (*Λέγοντες γὰρ ἐκείνοι τὸν αὐτὸν ἐμὲ πάλιν γίνεσθαι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ ζητοῦσιν εἰκότως, πότερον εἰς εἰμι τῷ ἀριθμῷ ὁ νῦν καὶ τότε διὰ τὸ τῇ οὐσίᾳ εἶναι ὁ αὐτός, ἢ τῇ κατατάξει τῇ εἰς ἄλλην κοσμοποιίαν διαφοροῦμαι* – przekład B.R.).

Problem ten pozostaje bardzo drażliwy, zarówno w stosunku do stoickiej koncepcji podmiotowości, jak też jej myśli teologicznej. Jeżeli bowiem istnieje bardzo duże podobieństwo między osobami poprzedzającego cyklu kosmicznego i osobami cyklu następnego, oznacza to, że Bóg jest rozprzestrzeniony w kosmosie i również powinien podlegać cyklicznej przemianie siebie, dlatego, aby zachować tożsamość Boga z samym sobą, filozofowie stoicy rozwinęli teorię opatrności (*πρόνοια*). Podobnie jak człowiek, Bóg składa się z ciała i duszy, jednak jego dusza to opatrność.

Chryzyp twierdzi: Bóg i świat są podobni do człowieka, opatrność zastępuje duszę. Jednak w momencie konflagracji kosmicznej Bóg, który jest jedynym bogiem, nie ulega zniszczeniu, ale powraca do stadium opatrności, współistnieje i kontynuuje swoją egzystencję w unikatowej substancji eterycznej (Plutarch, *De communibus notitiis*, 36, 1077 E; SVF, II, 1064) (*Λέγει γοῦν Χρύσιππος εἰκέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἢ ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἀφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν ἀναχωρεῖν*

ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἰθ' ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾷς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους – przekład B.R.).

Jeżeli nawet przez palingenezę rozumiemy odnowę większej liczby światów, wówczas istnieje ten sam jedyny Bóg, który jest Absolutem i Podmiotem wszystkiego, gdyż uszedł w opatrność i nie podlega efektem konflacji kosmicznej. Dowodzi to, że człowieka nie należy postrzegać w kategorii podmiotu osobowego, który zawiera się w pojedynczym i niepowtarzalnym „ja”, ale na przekór sądom Chryzypa, jako rozum czy intelekt.

Tym samym troska o samego siebie składa się z określonej rzeczywistości i utożsamia się z duszą rozumną, która otrzymuje różne nazwy w tekstach filozoficznych. Mimo że według niektórych stoicy doszli najdalej w myśli starożytnej, aby rozwikłać problem samego siebie, należy poczekać na czasy nowożytne. Wówczas uzyskamy odpowiedź na to zagadnienie w nowym i nowoczesnym wymiarze.

#### Literatura

- Aureliusz M., 2011, *Rozmyślenia*, tłum. K. Łapiński, Warszawa: Czarna Owca.
- Cicero M.T., 2014, *De finibus* [w:] [www.archive.org](http://www.archive.org) (dostęp: 21.06.2014).
- Diogenes Laërtios, 1964; *Stoicorum Veterum Fragmenta* [w:] [www.archive.org](http://www.archive.org) (dostęp: 29.04.2014).
- Diogenes Laërtios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów* [w:] *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Engberg-Pederson T., 1990, *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, *Studies in Hellenistic Civilization*, vol. 2, s. 250–263.
- Epiktet, 1961, *Diatryby. Encheiridion*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Epiphanius, 2014, *Adversus haereses* [w:] [www.books.google.pl](http://www.books.google.pl) (dostęp: 23.07.2014).
- Filon z Aleksandrii, 2014, *Legis alegoriae* [w:] [www.biblicalresources.wordpress.com](http://www.biblicalresources.wordpress.com) (dostęp: 7.06.2014).
- Filon z Aleksandrii, 2014, *Quis rerum divinarum heres sit* [w:] [www.biblicalresources.wordpress.com](http://www.biblicalresources.wordpress.com) (dostęp: 27.05.2014).
- Foucault M., 1999, *Sobąpisanie* [w:] *idem, Szaleństwo i literatura*, tłum. M.P. Markowski, Warszawa: Aletheia.
- Foucault M., 2006, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault M., 2013, *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady z Collège de France 1981/1982*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hadot P., 2000, *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Warszawa: Aletheia.
- Hadot P., 2003, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa: Aletheia.
- Hadot P., 2004, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do Rozmyślań Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Klemens z Aleksandrii, 2014, *Stromata* [w:] [www.archive.org](http://www.archive.org) (dostęp: 31.07.2014).
- Long A.A., 1996, *Hierocles on oikeiosis and self-perception* [w:] *idem, Stoic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nemezjusz, 2014, *De natura hominis* [w:] [www.archive.org](http://www.archive.org) (dostęp: 4.08.2014).



- 
- Orygenes, 2014, *Contra Celsum* [w:] [www.archive.org](http://www.archive.org) (dostęp: 31.08.2014).
- Plutarch, 2014, *De communibus notitiis* [w:] [www.archive.org](http://www.archive.org) (dostęp: 21.06.2014).
- Rabbow P., 1954, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Monachium: Kosel.
- Romeyer-Dherbey G., 2005, *La naissance de la subjectivité chez les stoïciens* [w:] *Les stoïciens*, Gilbert Romeyer Dherbey (ed.), Paryż: Vrin.
- Scholia in Homeri Iliadem*, 2014 [w:] [www.archive.org](http://www.archive.org) (dostęp: 17.03.2014).
- Seneka, 2012, *O dobrodziejstwach* [w:] *Biblioteka Filozofów*, tłum. Ł. Górnicki, Warszawa: Hachette.
- Sympliciusz z Cylicji, 2014, *In Aristotelis De anima* [w:] [www.archive.org](http://www.archive.org) (dostęp: 7.07.2014).
- Sympliciusz z Cylicji, 2014, *In Aristotelis physicorum libros commentaria* [w:] [www.archive.org](http://www.archive.org) (dostęp: 7.07.2014).
- Verbeke G., 1946, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 44, n° 1, s. 135–139.