

JANINA GAJDA-KRYNICKA

Emerytowany prof. zw. Uniwersytetu Wrocławskiego

Droga do Transcendencji w filozofii starożytnej. Doświadczenie mistyczne czy dialektyka?

Path to Transcendence in Ancient Philosophy. Mystical Experience or Dialectic?

Podjęcie próby rozwiązania wskazanego w tytule problemu wymaga pewnych ustaleń o charakterze metodologicznym i przyjęcia kilku założeń badawczych. Przede wszystkim należy podkreślić, że obszar badawczy obejmuje tzw. „filozofię pogańską”, a termin *p o g a ń s k i* nie niesie ze sobą żadnych negatywnych konotacji¹. Posługuję się nim, aby określić zarówno nurty filozofii przedchrześcijańskiej, jak i niechrześcijańskiej, funkcjonujące w okresie, kiedy powstawały już pisma apologetów i pierwszych chrześcijańskich systematyków, tzn. te nurty i kierunki filozoficzne, w których nie jawi się koncepcja Boga/Stwórcy oparta na Piśmie Świętym. Z kolei, jeśli chodzi o „filozofię pogańską”, ważne jest to, że już od czasów późnej starożytności po czasy nam współczesne możemy dostrzec wśród badaczy zasadniczą polaryzację stanowisk w kwestii zarówno genezy powstania filozofii, jak i jej charakteru. Najogólniej historyków filozofii starożytnej można podzielić na dwie grupy. Do jednej z nich należą ci, którzy przyjmują, że początków filozofii należy szukać w religii, obiektywizującej się w micie lub też w kultach misteryjnych, okrytych już w starożytności tajemnicą². Filozofia grecka dla tych badaczy niejako *ex definitione* ma wymiar egzystencjalny, *sensu stricto* duchowy, a jej rodowód wywodzi się z kultów misteryjnych. Bycie filozofem czy filozofowanie jest utożsamiane z rodzajem mistycznego wtajemniczenia, a celem filozofowania nie jest wiedza o naturze rzeczywi-

¹ Zob. E. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004; zob. poświęcony temu problemowi numer „Znaku” 515(1998), zwł. prace M. Dzielskiej i J. Domańskiego.

² Zob. G. Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa–Kraków 1991.

stości, weryfikowalna w procedurach dialektycznych, lecz doskonałość etyczno-moralna czy też *dostępienie* udziału i poczucia jedności z bytem, utożsamianym z Bogiem (w ten nurt wpisują się m.in. prace Pierre'a Hadota czy Karla Alberta, a z polskich badaczy – Kazimierza Pawłowskiego i Kazimierza Mrówki³). Druga grupa badaczy – najogólniej ujmując – przyjmuje, że filozofia jest nauką ścisłą, ściślejszą nawet od matematyki, a filozof to ten, który posiadał ową najdoskonalszą z nauk⁴. Droga do uzyskania wiedzy o naturze rzeczywistości czy „o pierwszych zasadach i przyczynach” lub też o pierwszej *in ordine essendi* postaci bytu nie ma aspektu religijnego, nie jest drogą do wtajemniczenia ani się na nim nie opiera, lecz jest żmudną pracą z wykorzystaniem procedur ścisłych i dialektycznych. Pragnę zaznaczyć, że przyjmuję stanowisko drugie, nie jest to jednak decyzja aprioryczna, lecz wynikająca z wieloletnich badań i metody analizy tekstów.

Aby podjąć próbę rozwiązania wskazanego wyżej problemu, należałoby ustalić, czym jest doświadczenie czy przeżycie mistyczne? Jest ono różnie definiowane przez badaczy filozofii starożytnej ze wskazanej wyżej pierwszej grupy stanowisk, często utożsamiane z wtajemniczeniem w kultury misteryjne i z wiedzą uzyskaną dzięki owemu wtajemniczeniu. Najogólniej jest określane jako odczucie ontycznej tożsamości i jedności z boskością – bogiem czy tym, co boskie, i może być w jakiejś postaci obiektywizowane. Taką postacią obiektywizacji – swego rodzaju znakiem z przeszłości dla badaczy – jest tekst poddawany interpretacji. Powyższe określanie doświadczenia mistycznego budzi jednak wiele wątpliwości, przede wszystkim ze względu na to, że spuścizna filozofów greckich dotarła do nas w szczątkowej postaci, zwłaszcza jeśli chodzi o filozofów przedplatońskich i filozofów epoki hellenistycznej. Poglądy i koncepcje przedplatoników rekonstruujemy przecież na podstawie skąpych zachowanych fragmentów, często wyrwanych z kontekstu dzieła, przekazanych zarówno w *oratio obliqua*, jak i na podstawie późniejszych prac doksografów greckich i rzymskich. Do takich rekonstrukcji z reguły przystępujemy ze sformułowanym już z góry określonym założeniem hermeneutycznym – szukamy w zachowanych fragmentach tego, co chcemy w nich odnaleźć, wikłając się w ten sposób w pułapki koła hermeneutycznego. Mogłoby się zatem wydawać, że rekonstrukcje te, oparte na interpretacji tekstów w ich szczątkowej postaci, nie mogą podlegać żadnej weryfikacji, żadna z nich nie może być uznana za prawdziwą. Wobec tych uzasadnio-

³ Zob. np. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard 1995; tenże, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris 2002; K. Albert, *Mystik und Philosophie*, ST. Augustyn 1986; K. Pawłowski, *Misteria i filozofia. Inspiracje misteryjne w filozofii greckiej*, Lublin 2007; zob. Wstępy do przekładów Albinosa i Apulejusza z Madaury; K. Mrówka, *Jedna jest tylko droga. Parmenides*, Warszawa 2012.

⁴ Zob. Platon, *Fileb*, w: *Platonis opera*, red. J. Burnet, t. 2, Oxford 1901 (repr. 1967), 56c, 59; zob. też w tej kwestii stanowisko Arystotelesa, np. w I, XIII i XIV księdze *Metafizyki* – zob. *Aristotle's Metaphysics*, red. W.D. Ross, t. 1-2, Oxford 1924 (repr. 1970).

nych wątpliwości przyjmuję wyartykułowaną w pracy Izabelli Andrzejuk „wąską definicję doświadczenia mistycznego”⁵, odwołującą się do prac Mieczysława Gogacza⁶: jest to nagła, bezpośrednia świadomość doznania istnienia Boga przez ludzki intelekt, nieujęta w żadne ramy pojęciowe („jest wpatrywaniem się w Najwyższe Dobro z przeogromną miłością”)⁷, przy czym jest to doznanie bierne, bo podmiot doznający nie może go uzyskać, nie może do niego dążyć, zostaje nim obdarzony przez Boga z Jego inicjatywy. Izabella Andrzejuk, szukając u św. Tomasza z Akwinu źródeł do zrozumienia istoty doświadczenia mistycznego, przywołuje koncepcję poznania *per raptum* Akwinaty i wyróżnia następujące jego cechy: nagłość, krótkotrwałość, to, że „porwany” intelekt w czasie jego trwania widzi istotę Boga, lecz przede wszystkim to, co dla badanego problemu jest najważniejsze: człowiek nie jest w stanie dostąpić owego doświadczenia niejako z własnej inicjatywy, niezależnie od zasług czy aktywności, ta bowiem przysługuje tylko Bogu – „to Bóg dokonuje «porwania»”⁸. Ponadto doświadczenia mistycznego nie da się ująć w ramy pojęciowe ani opisać. Należy zatem sprawdzić, czy tak pojmowane doświadczenie/przeżycie mistyczne może mieć miejsce w „pogańskim” świecie religii i filozofii.

Nie ulega wątpliwości, że zjawisko, które określa się mianem religii greckiej, jest bardzo złożone⁹, a w badaniach nad tym zjawiskiem można przyjąć, najogólniej, dwie metody. Pierwsza, określaną przeze mnie jako porównawcza, sprowadza się do szukania w religii greckiej tych aspektów *sacrum*, które niesie ze sobą chrześcijaństwo – Boga – Stwórcy i Zbawcy, objawienia i jego treści przekazanej w księdze, dogmatów, doktryny, nazywanej w chrześcijaństwie teologią, a także koncepcji opatrności Bożej i indywidualnego przeżycia religijnego oraz jednoznacznej i pozytywnej odpowiedzi na wszystkie człowiecze py-

⁵ I. Andrzejuk, *Kontemplacja i poznanie per raptum. Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego* [praca niepublikowana]. Bardzo dziękuję Autorce za udostępnienie tekstu i cenne uwagi.

⁶ M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 13, za: I. Andrzejuk, *Kontemplacja...*, dz. cyt.

⁷ Tamże.

⁸ I. Andrzejuk, *Kontemplacja...*, dz. cyt.

⁹ Jest ono przedmiotem tak wielu syntetycznych monografii i studiów, że nie sposób przytoczyć choćby najważniejsze. Dla omawianego problemu ważne są takie prace, jak: R. Farnel, *The Cults of the Greek States*, Oxford 1909; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Muenchen 1961; O. Kern, *Religion der Griechen*, Berlin 1926-1938; W.K. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, London 1950; K. Kerényi, *La religion antique: ses lignes fondamentales*, Geneve 1957; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und classischen Epoche*, Stuttgart 1977 – ostatnie słowo nauki o antyku greckim na temat religii. Warto zaznaczyć, że każda z wymienionych monografii koncentruje się na innym aspekcie religii greckiej: Farnel omawia polityczny aspekt tej religii, zdając sobie sprawę z odmienności kultów w poszczególnych greckich *poleis*, a Nilsson analizuje np. religie świata hellenistycznego wyłącznie „z pozycji Greka”, bo tylko na takie badania pozwalają zachowane teksty.

tania egzystencjalne i eschatologiczne. Druga metoda, którą nazywam genetyczną, polega na badaniu fenomenów religii i religijności greckiej na podstawie zachowanych tekstów i świadectw kultury materialnej bez uprzednio przyjętych parauniwersalnych chrześcijańskich modeli¹⁰, z konieczności narzucających określone oceny. Metoda pierwsza owocuje stwierdzeniem, że – najogólniej – religia grecka nie jest religią w chrześcijańskim znaczeniu tego słowa, bo nie ma w niej Boga Stwórcy, nie ma Opatrzności, nie ma objawienia, świętych ksiąg ani dogmatów, a – co najważniejsze – nie ma też aktów przeżycia religijnego i pozostającego w obszarze *sacrum* kontaktu człowieka z Bogiem. Religia czy religie greckie są zatem zespołem określonych zachowań ludzkich, dla których punktem odniesienia jest grecki antropomorficzny i politeistyczny panteon, a zachowania te wynikają z przeświadczenia ludzi, że świat i człowiek w świecie pozostaje w mocy bogów owego panteonu, niezależnie od tego, iż bogom owego panteonu nie da się przypisać żadnej, poza fizyczną, postaci doskonałości, zwłaszcza doskonałości etycznej i moralnej. Nie można im też przypisać współodczuwania z człowiekiem, uczuć litości i miłości do ludzi. Człowiek w świecie pozostaje sam, zdany na łaskę i niełaskę bogów, którzy decydują o jego losie, a tym samym znają jego przyszłość. Jeśli zechcą, mogą mu dawać znaki, lecz nie dają żadnej gwarancji, że znaki te będą przez człowieka właściwie odczytane¹¹. Tym samym bogowie greckiego panteonu nie mogą być dla człowieka przedmiotem mistycznego doznania ani doświadczenia. Nie jest możliwa żadna postać zjednoczenia duchowego człowieka z bóstwem, żadna postać *unio mystica*, żadne poznanie *per raptum*. Badanie religii greckiej przez pryzmat chrześcijańskich modeli pozwala stwierdzić, że zachowania religijne są uprawomocniane nie przez akty wiary, nie przez przeżycia religijne, lecz przez wiedzę, której przedmiotem jest źle lub dobrze rozszyfrowana relacja między bogami i światem. Metoda druga pozwala natomiast dostrzegać w zjawiskach określonego kultu bogów i w zachowaniach ludzkich pewne prawidłowości, umożliwiające stwierdzenie, że stanowią one *sacrum*, wpisane w człowieczy ogląd świata od momentu, kiedy czło-

¹⁰ Ku takiej metodzie skłania się w swoich pracach W. Burkert, np. zob. tenże, *Herodot als Historiker der fremden Religionen*, w: *Kleine Schriften VII, Tragica et Historia*, Suppl. Reihe 2, 7, Goettingen, s. 140-160 (wyd. 1. w: *Hérodote et les peuples non grecs. Neuf exposés suivis de discussions*, red. G. Nenci, O. Reverdin, Vandoeuvres-Genève 1988); stawia on zasadnicze pytanie: czy można zrozumieć obcą religię, i odpowiada na nie przecząco. Cóż zatem zostaje historykowi religii greckiej? Autor przyjmuje, że zostaje mu tylko opis, biorący pod uwagę jak najszerzy kontekst kulturowy, oraz podkreśla, że w takim opisie należy wyeliminować sądy wartościujące.

¹¹ Dlatego tak wielką rolę odgrywała już w najdawniejszych społecznościach greckich sztuka wieszczbiarska (*technē mantike*), a także wróżbicy, którzy umieli „czytać znaki” od bogów; warto podkreślić, że za owe umiejętności wróżbita musiał zawsze zapłacić, jak choćby jeden z najsłynniejszych – Tejrezjasz, który swą umiejętność musiał okupić ślepotą, czy znana z mitu i dramatu Cassandra, której Apollo dal dar wieszczczenia, lecz z właściwą bogom przewrotnością sprawił, że nikt jej nie słuchał.

wiek – nosiciel „umysłowości pierwotnej”¹², porzucając niejako krąg kultury magicznej¹³, zaczyna badać i poznawać, bo zauważa już dystans między sobą a światem. Postrzeganie z dystansu jest jednak postrzeganiem z pozycji ułomnej i słabej kondycji człowieczej, której świadomość uzyskuje człowiek w owym niedającym się usytuować chronologicznie momencie, sam się wyłączając z kręgu mocy. Dystans ten pozwala jednak formułować pytania: jaki jest świat, który nim rządzi, i dlaczego jest taki, jaki jest. Odpowiedzi na te pytania stają się archetypiczną treścią greckich wierzeń religijnych – stają się grecką teologią, czyli grecką nauką o bogach¹⁴. Zarówno istnienie takiej nauki, jak i jej nazwę potwierdzają już świadectwa starożytne¹⁵.

W owej greckiej teologii można wyróżnić dwie jej postacie, obecne w świadomości¹⁶ Greków od czasów najdawniejszych, jak teologia, nazywana przeze mnie polityczną (w dwóch znaczeniach tego terminu – od *polis*, którym to mianem Grecy nazywali swoje państwa-miasta oraz w dzisiejszym pojmowaniu polityki), a także teologia poetów, czyli mity, przekazane przez najdawniejszych greckich poetów: Homera, Hezjoda, Ferekydesa, Epimenidesa¹⁷. Warto zaznaczyć, że owych poetów filozofowie nazywali teologami (*theologesantes, theologoi*), czyli dosłownie: tymi, którzy opowiadają o bogach, przypisując

¹² G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997; *la mentalite primitive*, czyli taka postać umysłowości pierwotnej, która w pierwotnym świecie „kratofanicznym”, czyli ogarniętym pierwotną mocą kultury magicznej, nie odróżnia jeszcze siebie od tego świata ani też siebie od „rzeczy”, a zatem, doświadczając tylko „mocy” i pozostając jeszcze w jej kręgu, nie jest zdolna do aktów poznawczych, a tym bardziej do intelektualnego oglądu rzeczywistości.

¹³ W pracach G. Van der Leeuwa moment ten identyfikowany jest z tym etapem rozwoju kultury magicznej, w którym rytuał zaczyna przybierać wyartykułowaną formę opowieści – mitu; strukturyzuje on świat „kratofaniczny”, przez co pozwala nosicielowi umysłowości pierwotnej, który „opowiada opowieści” bądź też ich słucha, dystansować się od świata, a przez to panować nad nim w aspekcie poznawczym, postrzegając w świecie porządek, celowość i zadając pytania o początek takiego świata i mechanizmy nim rządzące.

¹⁴ Teologią religii greckiej, w odróżnieniu od teologii *sensu stricto* filozoficznej czy racjonalnej, którą Arystoteles uważał za tzw. „filozofię pierwszą”, czyli naukę o pierwszej postaci bytu – o bogu, pierwszym poruszycielu, czystym akcie, zaliczając ją do nauk teoretycznych i utożsamiając z metafizyką – zob. tenże, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, XII.

¹⁵ O teologii *explicite* pisze już Platon – zob. tenże, *Państwo* 379a.

¹⁶ Szerzej zob. J. Gajda-Krynicka, *Teologie starożytne. Teologia filozoficzna jako filozofia pierwsza*, w: *Fides et ratio*, red. I. Dec, Wrocław 1999, s. 105-129.

¹⁷ Niektórzy badacze problemu określają tę postać teologii mianem „teologii ludowej”. Zob. np.: E. Zeller, *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1880, III 1, s. 309nn; M.P. Nilsson, *Geschichte...*, dz. cyt. Przyjmuję jednak określenie: „teologia poetów”, ponieważ ginące w pomroce dziejów początki mitu oraz poszczególne mity lokalne zostały utrwalone w kanonicznej niejako postaci właśnie przez poetów i za ich pośrednictwem rozprzestrzeniały się po greckim świecie. To dzieła poetów stały się biblią Greków; uczyły o funkcjach poszczególnych bogów wobec świata, o powinnościach ludzi wobec bogów, a przede wszystkim o tym, iż bogowie rządzą światem „podolimpijskim” i że człowiek całkowicie podlega ich woli i decyzjom.

im skrywanie treści *sensu stricto* racjonalnych pod szatą mitu. Do teologii poetów odwołuje się już Arystoteles, kiedy powiada, że „również starożytni, i to bardzo dawno przed naszym pokoleniem, jak też pierwsi teologowie mieli takie wyobrażenie o naturze – że jest w niej jakaś przyczyna, zdolna nadać jej ruch i porządek”¹⁸, a także, gdy mówi, że „teologowie uczynili bogów przyczynami (*archai*) wszystkiego”¹⁹. Teologię poetów tłumaczyli na język filozoficzny pierwsi alegoreci już w V wieku p.n.e, dostrzegając w niej zaszyfrowane w języku alegorii filozoficzne wizje struktury świata kosmosu, jego początku i prątworkiwa – *arche*, rozumnego Prawa, które owym kosmosem rządzi i utrzymuje go w ładzie i harmonii. Teologia polityczna Greków była ściśle związana z tą postacią wspólnoty społecznej i politycznej, jaka była charakterystyczna dla państwowości greckiej od czasów Homerowych (XII-VIII w. p.n.e.), zwaną państwem-miastem – *polis*. Precyzowała ona ściśle, którzy bogowie są przedmiotem kultu państwowego – *politycznego*, a także, jaka ma być postać i formy owego kultu oraz wynikające z nich powinności członka *polis* – obywatela (*polites*), np.: cześć dla bogów, szacunek dla rodziców, gości, błagalników szukających azylu przy ołtarzach bogów, regulowała problemy winy i zadośćuczynienia, zarówno w prywatnym, jak i politycznym aspekcie życia człowieka. Jednocześnie teologia polityczna determinowała tożsamość obywatela konkretnej *polis*, to, że był on Ateńczykiem, Tebańczykiem czy obywatelem Sparty. Stąd wywodził się na przykład w Atenach, regulowany tzw. Ustawą Diopejthesa, zakaz wprowadzania do *polis* „obcych bogów”, bo mogliby oni naruszyć tożsamość polityczną Ateńczyków. Ustawa ta, nazywana ustawą przeciwko bezbożności (*asebeia*), miała w istocie charakter *sensu stricto* polityczny, a była wykorzystywana niezmiernie często jako narzędzie wyeliminowania z miast postaci niewygodnych z czysto politycznych względów (na mocy tej ustawy zostali oskarżeni o bezbożność: Sokrates, filozof Anaksagoras, sofista Protagoras, polityk Alkibiades, a nawet sam Arystoteles). Świadczy to o ścisłym związku owej postaci teologii z polityką, o utożsamianiu właściwego stosunku do bogów – pobożności (*sebas*) – z postawą obywatelską. Owa teologia polityczna jednoczyła przy tym obywateli w chwilach zagrożenia bytu *polis*, czy to w czasach wojen perskich, czy wojny peloponeskiej. Z chwilą, kiedy w epoce zwanej hellenistyczną skończyła się rola greckiej *polis*, a Grek, przestawszy być w istocie obywatelem Aten czy Sparty, stał się poddanym dynastii Ptolemeusza, Antygonidów czy Seleucydów, upadło jej znaczenie, bo nie mógł zastąpić jej kult władców hellenistycznych lub wschodnie religie misteryjne. Znaczenie owej teologii politycznej nie umykało uwadze człowieka starożytnego. Cycero w traktacie *De natura deorum* przytacza wypowiedź Gajusa Cotty, który przyznaje wprawdzie, że greckie wykształ-

¹⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., I 983b, 1000a.

¹⁹ Tamże. Fragmenty Arystotelesa podają według wydania: *Aristotle's Metaphysics*, dz. cyt.

cenie odebrało mu wiarę w dawnych rzymskich bogów, lecz przestrzeganie kultu bogów ojczystych oraz dawnych, przekazanych przez przodków, obyczajów religijnych jest konieczne dla dobra państwa i moralności obywateli²⁰, bo religia przodków utrzymuje państwo w jedności i chroni przed upadkiem.

Nasuwają się jednak pytania: Skąd starożytna teologia polityczna czerpała swe treści? Którzy bogowie byli przedmiotem kultu Greków do kresu istnienia tej postaci wspólnoty politycznej, jaką była *polis*? Nie ulega wątpliwości, że poszczególne greckie *poleis* miały wprawdzie swych lokalnych bogów, lecz panteon teologii politycznej został niejako kanonicznie ustalony przez tych, których Arystoteles nazwał teologami – przez poetów. Pierwszą biblią Greków były poematy Homera i innych epików, których dzieła nie dochowały się do naszych czasów, przekazujących „mitologiczne opowieści o bogach”. Początki mitu giną w pomroce dziejów, lecz wiemy, że zebranie opowieści o bogach rządzących światem, decydujących o postaci tego świata, o losach ludzi i ich przeznaczeniu, w formę poematu epickiego czy epicko-dydaktycznego musiały poprzedzać długie wieki „opowiadania opowieści”. Takie opowiadania poprzedzały z kolei pierwsze, być może nieartykułowane jeszcze w postaci wypowiedzi słownych refleksje *homo sapiens*, których przedmiotem były pytania o to, co rządzi światem, człowiekiem i jego przeznaczeniem, wyrażane choćby w symbolach, malowidłach na ścianach jaskiń czy rytach skalnych. Mówią nam o tym zabytki kultury materialnej, świadczące o tym, że człowiek paleolitu, który grzebał swych zmarłych zamiast rzucać ich zwłoki na pastwę dzikich zwierząt, czy wkładał im do grobów rzeczy codziennego użytku, żywił przekonanie – lub może tylko nadzieję – iż śmierć nie kończy wszystkiego. Teologia poetów przekazuje nam wyniki zarówno owych refleksji, jak i treść opowieści w postaci niejako syntetycznej i już w dużej mierze zrationalizowanej. Poeci ukazują nam bowiem takie obrazy świata, które odpowiadają na wszystkie artykułowane przez człowieka „epoki mitu” pytania o to, jaki jest świat i dlaczego jest taki właśnie, jaka jest kondycja człowieka w owym świecie, jak człowiek powinien żyć i jakie wartości kultywować. Teologia poetów, udzielając odpowiedzi, uczyła Greków o bogach i przekazała im wizję greckiego – politeistycznego i antropomorficznego panteonu z jego hierarchią, przyznając poszczególnym jego członkom konkretne funkcje wobec świata, nie pomijając przy tym żadnego aspektu życia i działania człowieka. Każda zatem sfera rzeczywistości w świecie podolimpijskim została przez poetów powierzona konkretnemu członkowi greckiego panteonu, a każda postać działania człowieka miała swego opiekuna i patrona. Teologia poetów precyzyjnie uporządkowała zatem funkcjonujące w przedpoetyckich opowieściach mity lokalne, ustaliła dla Greków jasno przedmiot ich teologii politycz-

²⁰ M.T. Cicero, *De natura deorum*, Cambridge, 1880-1885, I 22, III 2.

nej, dała im swego rodzaju podręczniki przepisów kultu, sposobów składania ofiar, wzory – modele wartości. Przede wszystkim jednak pokazała Grekom skrytą pod szatą opowieści o dwóch światach: świecie bogów i świecie ludzi, filozoficzną już prawdę o dwupostaciowości struktury rzeczywistości, w której świat ludzi jest zdeterminowany przez świat bogów i od niego całkowicie zależny, prawdę o istnieniu związków przyczynowo-skutkowych²¹. Teologia jako wynik racjonalnego już namysłu człowieka nad światem musiała zawierać w sobie swego rodzaju *ratio physica* – odwołujący się do natury i jej postrzegalnych zmysłowo praw – argument swego uzasadnienia. Teologia poetów pozostawała jednak w ścisłym związku z filozofią w jej drodze do teologii racjonalnej. Postać tego związku jest wielce złożona. Z jednej strony, pierwsze wyartykułowane teologie filozoficzne, pierwsze filozoficzne koncepcje Boga – teologia pitagorejczyków czy Ksenofanesa z Kolofonu – powstały dzięki racjonalnej analizie krytyki teologii poetów²². Z drugiej strony, teologia poetów użyczała filozofii od początków jej istnienia swego języka, metaforyki, samej postaci mitu, do której filozof mógł odwoływać się przez analogie wtedy, gdy – jak Platon – pozostawał w przekonaniu, że językiem Logosu nie może przekazać odkrytych przez siebie wzniosłych prawd. W końcu, w rozwoju myśli filozoficznej, w jej drodze do teologii racjonalnej, przyjdzie moment, kiedy teologia poetów zostanie niejako zrehabilitowana, ponieważ filozofowie stwierdzą, że jej przekaz – przekaz mitu – jest zgodny z Logosem – z boskim rozumem, trzeba go jednak właściwie zrozumieć i przywrócić mu pierwotną, zaszyfowaną w micie postać, to znaczy przenieść go na język Logosu. Ostatecznie teologię poetów zrehabilituje filozofia stoicka, która będzie w niej postrzegała zaszyfowany w języku alegorii przekaz nauki o fizycz-

²¹ W. Jaeger w swoim monumentalnym dziele stwierdza, że „epos zawiera w załączku całą filozofię grecką” – tenże, *Paideia*, t. 1, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 178. Dla O. Gigona, pierwszym greckim filozofem *sensu stricto* jest poeta Hezjod – zob. O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel 1968.

²² Ksenofanes z Kolofonu pisze, że bóg jest przede wszystkim jeden, „niepodobny do śmiertelnych z postaci ani umysłu” – Diels FVS, Xenophanes B 12; wszystkie fragmenty pism filozofów przedplatońskich podaję według wydania: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, red. H. Diels, W. Kranz, Berlin 1951⁶ (repr. Dublin–Zurich: 1966), dalej cytowane jako: Diels FVS, imię filozofa i numer fragmentu. Kolejne określenia istoty bóstwa, dotyczące jego wszechmocy, a jednocześnie i jego funkcji wobec całokształtu rzeczywistości zarówno w jej aspekcie ontologicznym, jak i teoriopoznawczym, konstruuje Ksenofanes w sposób, który uwydatnia przeciwstawienie bóstwa człowiekowi: „(Bóg) cały widzi, cały myśli, cały słyszy” – cała jego istota ogarnia bezpośrednio poznanie rzeczywistość (człowiek jest w tym ograniczony funkcjami poszczególnych zmysłów); „bez trudu wprowadza w ruch wszechświat myślącą siłą rozumu” – rządzi więc całokształtem rzeczywistości z samej swojej istoty, i to rządzi w sposób rozumny, człowiek zaś w swym byciu jako cząstka natury podlega jej całkowicie, a jego wszelkie działanie odbywa się bez trudu i wysiłku. „Zawsze pozostaje na tym samym miejscu, bez ruchu i nie przystoi mu ruszać się z miejsca na miejsce” – bóg rządzący wszechświatem, poruszający wszechświat, przenikający go bezpośrednim poznanem jest w nim wszechobecny: absurdem więc byłoby przypisywanie mu chęci czy konieczności poruszania się w sensie fizycznym.

nej strukturze świata i natury. Taka postać teologii starożytnej nie uwzględniała jednak odwiecznych problemów egzystencjalnych i eschatologicznych człowieka, z których najistotniejszy, przewijający się przez wszystkie obszary kulturowe, dotyczy pytania o śmierć i o to, co po śmierci, czy też o rację i uzasadnienie, np. cierpienia. Człowiek mitu wiedział, że śmierć jest przeznaczona przez bogów wszystkim ludziom, a od tej reguły nie ma wyjątków. Decyzje bogów są zgodne z *ratio physica*, lecz zgodność ta nie może człowieka uchronić przed egzystencjalną rozpaczą, ponieważ w teologii poetów nic, poza wolą bogów, nie uzasadnia konieczności śmierci czy cierpienia.

W tak pojmowanej religii greckiej, zarówno w jej aspekcie teologii politycznej, jak i teologii poetów, nie odnajdziemy zatem niczego, co uprawomocniłoby religijny rodowód i genezę filozofii pojmowanej jako nauka ścisła czy też droga do wewnętrznej doskonałości. Nie odnajdziemy też żadnej możliwości doświadczenia czy przeżycia mistycznego. Bogowie greckiego panteonu nie stanowili dla człowieka helleńskiej *oikoumene* wzorców doskonałości ani nie byli zgoła utożsamiani z najwyższym Dobrem. W zachowanych świadectwach nie odnajdziemy, jak zaznaczano wyżej, takiej postaci relacji między bogiem a człowiekiem, która miałaby wymiar duchowo-poznawczy.

Należałoby więc sprawdzić, czy takich możliwości można szukać w religiach misteryjnych.

Przyczyn rozpowszechnienia się na terenach greckiej *oikoumene* kultów misteryjnych należy szukać w egzystencjalno-eschatologicznych potrzebach człowieka, których nie zaspokajała religia państwowa. Terminem ‘misteria’ (gr. *mysterion, ta mysteria*)²³ zwykło się określać starożytne greckie kultury religijne, których przedmiotem był bóg czy bogini, wyniesiony z określonych przyczyn ponad inne bóstwa greckiego panteonu, bądź też bóg zgoła niegreckiego rodowodu, którego postać uległa hellenizacji i wpisała się w grecką teologię misteryjną. Kultury te, w przeciwieństwie do greckiej religii państwowej, dostępne były tylko wtajemniczonym, to znaczy tym, którzy przeszli pierwszy obrzęd tożsamy z inicjacją (*telete*), uczestniczyli w tajemnych obrzędach i ofiarach (*orgia*) i zostali dopuszczeni do najwyższego wtajemniczenia (*mysterion*) kultu, które zawierało naukę o istocie bóstwa i boskości, odmienną od ustaleń tradycyjnej greckiej teologii. Nauka ta we wszystkich kultach misteryjnych zawierała właściwą im prawdę o bogu, życiu, śmierci i zmartwychwstaniu, a poznać ją mogli ci, którzy po wstępnym etapie inicjacji i uczestnictwa w obrzędach osiągnęli status „wtajemniczonych” (*epoptai*). „Wtajemniczeni” poznawali nauki, a także – w jakichś postaciach obrzędów – mogli oglądać śmierć i zmartwychwstanie boga²⁴. „Wta-

²³ Grecki termin *mysterion* (odpowiednio czasownik: *myein*) oznaczał w jego pierwotnym znaczeniu właśnie ‘inicjację’, ‘wtajemniczenie’, a znaczenia: ‘tajemnica’ nabrał dopiero w języku Nowego Testamentu (Mk 4,11, Listy św. Pawła) jako „tajemnica królestwa Bożego”.

²⁴ Prawdopodobnie najpierw w postaci przedstawianego na scenie (badania archeologiczne

jemniczony” nie tylko poznawał prawdę o bogu, świecie i naturze, o własnej kondycji człowieczej, lecz także doświadczał²⁵ w akcie przeżycia religijnego pewności i nadziei, że śmierć nie jest czymś złym, ale że prowadzi do innego, szczęśliwszego i wiecznego życia²⁶. Co więcej, śmierć cielesna, wpisana w powszechne prawo natury, jest koniecznym warunkiem przejścia do stanu nieprzemijającej szczęśliwości, o czym pouczać miał los boga, uzyskującego pełnię boskości właśnie przez męczeńską śmierć i zmartwychwstanie. Takie życie jednak było dostępne tylko wtajemniczonym. Zapewniał je owym *epoptai* nie tylko sam akt inicjacji, lecz także warunkujące ją uprzednie *o c z y s z c z e n i e* (*katharsis*) adepta, które musiało poprzedzać dopuszczenie go do świętych obrzędów i udział w mistycznym widowisku (*epopteia*), pokazującym śmierć i zmartwychwstanie boga. Oczyszczenie to miało niewątpliwie w różnych kultach misteryjnych różną postać, niemniej jednak musiało zawierać w sobie elementy duchowe i fizyczne. Oczyszczenie duchowe polegało na odrzuceniu pokus ciała i wyrzeczeniu się grzechów (*hamartiai*), a ułatwiać je miały zarówno praktyki ascezy, postu, spożywania tylko określonych potraw i napojów, jak i czystość ciała, golone głowy i białe płócienne szaty²⁷. Adept zatem przystępował do aktu inicjacji czysty na ciele i duszy, a akt ów pojmować można jednocześnie jako kres starego i początek nowego życia. Inicjacja była zatem symbolem śmierci, po której następuje zmartwychwstanie i odrodzenie do nowego, wiecznego i szczęśliwego życia. Oto bowiem człowiek wiodący życie dawne umiera, bo wyrzeka się uciech oraz przyjemności determinujących w jakiś sposób jego osobowość i tożsamość. Umiera

dowodzą, że w wielu ośrodkach kultów misteryjnych, jak w Eleusis – ośrodku kultu Demeter, na Samotrace – ośrodku kultu Kabirów czy w wielu Mitreach – ośrodkach kultu Mitry, były teatry; zob. zrekonstruowany teatr w kompleksie budowli sanktuarium Demeter w dzisiejszej Eleusinie) symbolicznego dramatu, którego treścią były tzw. „święte zaślubiny (*hieros gamos*) kapłanki i hierofanta, symbolizujące ciągłość życia, śmierć boga, jak np. w misteriach dionizyjskich rozszarpanie Dionizosa Zagreusa przez Tytanów, który rodzi się na nowo po spożyciu jego serca przez Zeusa. Przedstawienia te były wstępem i przygotowaniem do aktu przeżycia religijnego, jakiego dostępowal adept.

²⁵ Zob. świadectwo Arystotelesa (*Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, red. V. Rose, Leipzig 1886, frgm. 15), który powiada, że: „Wtajemniczeni w misteria (*teloumenoi*) już się nie uczą (*mathein*), lecz doświadczają i doznają (*pathein*)”. Termin ‘doświadczać’ i ‘doznawać’ odnosi się tu niewątpliwie do przeżycia religijnego, do emocjonalnego, nieintelektualnego aspektu obcowania z bogiem i boskością, które obce było greckiej religii państwowej.

²⁶ Zob. świadectwo Cyclerona, który powiada, że misteria eleuzyńskie „wskazują drogę do życia w radości i umierania z nadzieją” – M.T. Cicero, *De legibus*, Oxford 2008, II 36. Zob. epitafium Hierofanta z Eleusis (*Inscriptiones Graecae* III 366,1), który miał uczyć, że śmierć nie jest złą, bo prowadzi do życia wiecznie szczęśliwego; napis na grobie kapłana z Bitynii głosił, iż po śmierci znalazł się na Wyspach Szczęśliwych, ponieważ uczestniczył w niewypowiadalnych obrzędach (*arreta orgia*).

²⁷ W kulcie małoazjatyckiej Bogini Matki (*Meter Megale*), zwanej też Kybele albo Meter Idaia, Meter Dindymene, kapłani – Galloi – poddawali się obrzędowemu aktowi kastracji. Wstrzemięliwość seksualna była warunkiem uczestniczenia we wszystkich kultach misteryjnych.

po to, by uzyskać w zamian nową tożsamość człowieka czystego, który już wie to, czego nie wiedział w swej dawnej postaci, co więcej, nie tylko wie, lecz czuje i doznaje tego, co czeka go po śmierci fizycznej. Akt inicjacji przygotowuje człowieka do właściwego przeżycia własnego umierania. Pięknie opisuje to neoplatonik Plutarch:

Wtedy dusza przeżywa coś z tych rzeczy, których doznają wtajemniczeni w wielkie misteria [...] najpierw błąkanie się, wyczerpujące krążenia, trwożliwe chodzenie w ciemności bez celu; potem bezpośrednio przed końcem wszystko to, co okropne zgroza, drżenie, znój i zdumienie. Następnie spotyka się cudowne światło, czyste przestrzenie, przyjmują nas na łąki, są głosy, tańce, uroczysty charakter świętych słów i świętych wizji. Pośród nich już doskonały i wtajemniczony staje się wolny i swobodny, chodzi wokół uwieńczony i obchodzi uroczyste święto we wspólnocie ze świętymi i czystymi ludźmi. Spogląda wtedy z góry na niewtajemniczony i nieoczyszczony tłum, który w błocie i we mgle znajduje się pod jego stopami [...]²⁸.

W literaturze przedmiotu po dziś dzień trwają spory o to, czy kultury misteryjne były religią o odmiennej niż w tradycyjnej religii greckiej teologii²⁹, czy też należy je raczej uznać za tzw. kultury towarzyszące³⁰, współistniejące z oficjalnym kultem greckich *poleis* czy republiki, a później Cesarstwa Rzymskiego. Ostatniej tezie przeczy jednak odmienna teologia niż w tradycyjnych postaciach kultu Grecji i Rzymu. Określam ją jako teologię misteryjną, postrzegając w niej zasadnicze i istotne różnice, które nie pozwalają na sprowadzenie jej do jakiegokolwiek postaciologii politycznej³¹.

Na czym polega odmienność teologii misteryjnej?

Jedną z najstarszych religii misteryjnych jest orfizm³², który pojawił się na ziemiach greckich od początku VII wieku p.n.e., i chociaż, jak wspomniano wyżej, został otoczony opieką i uznaniem w Atenach za dynastii Pizystratydów, zachował w pełni charakter kultu misteryjnego. Treść teologii orfickiej rekonstru-

²⁸ Plutarch, *De Iside et Osiride*, w: *Plutarchi moralia*, t. 2.3, Leipzig 1935, s. 351nn; polskie wydanie: tenże, *O Izydzie i Ozyrysie*, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań 2003.

²⁹ Takie stanowisko przyjmuje jeden z najwybitniejszych badaczy duchowości greckiej F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929; zob. też: R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927.

³⁰ Zob. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2007.

³¹ Należy przyjąć za W. Burkertem, że kultury misteryjne nie mają wschodniego rodowodu, jak chcą Cumont i Reitzenstein (W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, dz. cyt., s. 38nn.), jak też to, że nie powstały w epoce hellenistycznej i nie są „wschodnią duchowością w zhellenizowanej formie”, jak chce R. Reitzenstein, *Die hellenistischen...*, dz. cyt., s. 2nn. Trudno się natomiast zgodzić z przekonaniem Burkerta, że religie misteryjne nie mają charakteru duchowego i soteriologicznego (*Erloesungsreligionen*), że nie niosą ze sobą zasadniczych zmian w postawie religijnej Greków.

³² Należy zaznaczyć, że praca W. Burkerta nie analizuje kultu orfickiego, być może dlatego, iż autor poświęca mu wiele uwagi w: tenże, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuernberg 1962.

ujemy na podstawie późnych przekazów, jak pisma Platona, Arystotelesa, neoplatoników z III i IV wieku n.e. – Porfiriusza i Jamblicha³³, zachowanych fragmentów świętych ksiąg (*hieroi logoi*), a także zabytków kultury materialnej („złote tabliczki”). Wiele trudności w rekonstrukcji teologii orfickiej przysparza to, że nie zachowały się, poza nielicznymi fragmentami, do naszych czasów teksty, zawierające zapis zarówno dogmatyki, jak i liturgii, ponieważ orfizm oraz niektóre z religii misteryjnych można niewątpliwie zaliczyć do tzw. „religii ksiąg”³⁴. Rekonstrukcji poszczególnych kultów dokonuje się więc na podstawie wzmianek i opisów u autorów starożytnych, które z konieczności muszą być w taki czy inny sposób zafałszowane. Wynika to z tego, że wszystkie kultury misteryjne były dostępne tylko wtajemniczonym (*mystai, teletai*), których obowiązywał nakaz milczenia (*echemythia*). Ci zatem, którzy pisali o misteriach (jak: Platon, Arystoteles, późniejsi neoplatonicy), przekazywali informacje zasłyszane, często deformujące treść doktryny misteryjnej, bądź też przekazywali informacje o czasach dawnych, często w postaci opowieści (*mythos*), w których trudno doszukać się rzetelnych informacji. Głównym źródłem odtworzenia postaci kultów misteryjnych są zatem zabytki kultury materialnej, jak: rekonstruowana na podstawie wykopalisk topografia sanktuariów, przedmioty wotywno, napisy inskrypcyjne, rzeźby, mozaiki czy obrazy. Te jednak mogą być i często są interpretowane wielorako, niosą bowiem ze sobą wielość symboli. Niemniej jednak orfizm jest szczególną postacią religii misteryjnej, ponieważ stary związek pitagorejski, w którym zrodziła się filozofia pitagorejczyków, był w istocie religijnym bractwem (*thiasos*) orfickim, a elementy teologii orfickiej w zracjonalizowanej postaci legły u podstaw pitagorejskiej etyki³⁵.

Czy zatem odmienna teologia misteryjna dopuszcza możliwość doświadczenia/przeżycia mistycznego? Można odpowiedzieć twierdząco, biorąc pod

³³ Szerzej zob. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1995.

³⁴ Do takich religii należy właśnie orfizm. Z całą pewnością istniała bogata literatura orficka, którą można podzielić na trzy grupy: właściwe *hieroi logoi*, zawierające zapis doktrynalnych treści przekazanych zgodnie z tradycją mitycznemu Orfeuszowi, uważanemu za proroka nowej wiary przez Boga, a których fragmenty zebrał O. Kern (tenże, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922), poematy orfickie i pisma prozaiczne, opowiadające orficką kosmogonię, jak poemat Epimenidesa z Krety, zaliczanego przez tradycję starożytną do grona tzw. Siedmiu Mędrców (żył w VI wieku p.n.e., uważany za cudotwórcę i proroka kultu orfickiego, przepowiadającego przyszłość i wtajemniczonego w misteria orfickie; uchodził za nauczyciela Pitagorasa; rzekomo otrzymał od bogów dar długowieczności, a w latach 596-593 [?] wezwany do trapiących zarazą Aten udzielił Ateńczykom wskazówek, jakie i jakim bogom składać ofiary przebłagalne i oczyszczające); tradycja starożytna zaliczała go do tzw. teologów (*theologoi*), którzy natchnieni przez boga opowiadali w poematach o powstaniu świata. Zob. też orficki poemat *Oczyszczenia (Katharmoi)*, żyjącego w VI wieku p.n.e. poety Empedoklesa z Akragantu, który opowiada w nim o upadku własnej duszy, wtrąconej w śmiertelne ciało i skazanej na koło żywotów aż do chwili dostąpienia wtajemniczenia – zob. Diels FVS, Empedokles.

³⁵ Zob. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, dz. cyt.

uwagę misteryjną, choćby orficką, koncepcję boga i boskości. Niemniej jednak to, co w istocie wiemy o procedurach wtajemniczenia, nie pozwala na utożsamienie *telete* z doświadczeniem mistycznym, ponieważ zachodzi tutaj odmienna – czy raczej odwrócona – relacja między bogiem i człowiekiem. W przyjętej wyżej definicji doświadczenia mistycznego inicjatywa wychodzi od Boga. W procedurach misteryjnych człowiek musi się przygotować duchowo i cieleśnie do dostąpienia wtajemniczenia, podjąwszy wcześniej decyzję tożsamą w wielu aspektach z uzyskaniem wiedzy, którą musi zachować w tajemnicy. Człowiekowi przysługuje zatem inicjatywa tożsama z przygotowaniem się i realizowaniem określonego modelu życia. Wiedzę o bogu i o swojej prawdziwej kondycji człowiek uzyskuje od innych, ponadto może się ona obiektywizować, o czym świadczą zachowane fragmenty świętych ksiąg orfickich³⁶ czy *Hymny orfickie*³⁷.

Należy z kolei sprawdzić, czy w starożytnej „filozofii pogańskiej” może jawić się w jakiejś postaci doświadczenie/przeżycie mistyczne. Badanie tego problemu realizuję w dwóch aspektach: zarówno przez rekonstrukcję koncepcji boga/boskości/bytu pierwszego w najważniejszych nurtach i kierunkach filozoficznych, jak i przez analizę przyjmowanych przez filozofów dróg wiodących do poznania boga/boskości, pojmowanych jako byt pierwszy *in ordine essendi* w ich światotwórczej oraz normatywnej funkcji. Koncepcje boga/boskości w ustaleniach filozofów starożytnych będę określać za Arystotelesem terminem „teologia filozoficzna”³⁸. Stagiryta bowiem w swoim podziale nauk na teoretyczne, praktyczne i wytwórcze wśród pierwszych wyróżnia dyscyplinę, którą określa słowami „filozofia pierwsza” (*He prote filozofia*) albo inaczej jako teologia, uznając ją za najważniejszą, ponieważ zajmuje się bytem najwyższym, oddzielnym i nieruchomym, ten zaś *ex definitione* musi mieć naturę boską i być pierwszą i najwyższą zasadą (*arche*)³⁹.

W badaniach ograniczam się z konieczności do pierwszych postaci teologii filozoficznej u filozofów przedplatońskich, a także do koncepcji boga u Platona i Arystotelesa.

Nie ulega wątpliwości, że już pierwsi greccy filozofowie natury, na długo przed Arystotelesem, pojmowali filozofię jako szukanie takiej postaci bytu, która jest pierwsza w porządku bytowania i z której generuje się świat czy światy. Niezależnie od tego, co postrzegali jako ową prasubstancję (wodę, *apeiron*, powietrze czy ogień), nadawali jej boskie miano (*to theion*). Filozofia zatem jako

³⁶ Zob. O Kern, *Orphicorum...*, dz. cyt.

³⁷ Zob. J. Gajda., J. Dziubiński, A. Orzechowski, *Hymny orfickie. Prawda, prehistoria pojęcia*, Wrocław 1993; *Hymny orfickie*, tłum. E. Żybert, Wrocław 2012.

³⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., VI 1026a, XI 1064b.

³⁹ Tamże; zob. też: Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, VIII; tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., XII, zwana też „księgą teologiczną”.

nauka – wiedza o tym, co pierwsze – musiała być pojmowana, a być może i określana jako teologia⁴⁰. Teologia jako dyscyplina *sensu stricto* filozoficzna była rozumiana przez starożytnych Greków jako integralna część systemu filozoficznego, jako pierwsza filozofia, jako argument ostatecznego uzasadnienia dla wszystkich dociekań, we wszystkich obszarach filozofii: ontologiczno-metafizycznym, teoriopoznawczym, etycznie-aksjologicznym, a nawet politycznym. Ku takiej bowiem teologii konsekwentnie zmierzała myśl grecka w kilkunastowiecznym procesie swego rozwoju. Jej racjonalną postać wykształciła i sformułowała jako paradygmat na tyle ogólny, że mogły go wykorzystać pierwsze nurty filozofii chrześcijańskiej, i na tyle precyzyjny, iż pierwsi apologetyci mogli mówić o „pierwszym przymierzu”, jakie zawarł Bóg z filozofami greckimi, a Filon z Aleksandrii mógł nazywać Platona *Moyses attikidzon*, czyli Mojżeszem mówiącym w dialekcie attyckim.

Droga myśli filozoficznej do teologii *sensu stricto* racjonalnej – logicznej, zdefiniowanej po raz pierwszy przez Arystotelesa w postaci dla nas dostępnej – w zachowanych tekstach – w dwojakim znaczeniu tego terminu była długa. Można jednak zaryzykować twierdzenie, że filozofia grecka w swych poszukiwaniach argumentu ostatecznego uzasadnienia świadomie zmierzała do owej teologii. W filozofii greckiej można, jak sądzę, wyodrębnić najważniejsze etapy kształtowania się teologii racjonalnej, prowadzące konsekwentnie do najdoskonalszej postaci teologii filozoficznej, za jaką uważam teologię stoików. Kolejne, w porządku chronologicznym, postaci filozoficznej nauki o bogu/boskości wyznaczają bowiem dalsze etapy rozwoju filozofii greckiej. Każda następna postać teologii filozoficznej uzupełnia bowiem i określa postać poprzednią, a jednocześnie formułuje nowe pytania, na które odpowiedzi udzieli kolejny nurt czy szkoła filozoficzna.

Początek kształtowania się teologii filozoficznej postrzegam w pierwszych ustaleniach najdawniejszych myślicieli jońskich, szukających postaci *arche* – zasady pojmowanej jako praszubstancja, początek i tworzywo świata, źródło wszystkich rzeczy na świat się składających. W zachowanych fragmentach spuścizny po filozofach z Miletu, Efezu czy z południowoitalskiej Krotony owa *arche* – zasada, niezależnie od tego, czy jest ona wodą, *apeironem*, powietrzem, ogniem czy liczbą, jest zawsze obdarzana mianem: *to theion* czy zgoła mianem boga. Nasuwa się pytanie, co uprawomocniało określanie *arche* – zasady mianem boskim przez pierwszych filozofów, bo nie była to z pewnością kwestia stylu czy retoryki? Można przyjąć, że sama koncepcja i definicja *arche* powstała w wyniku długiego namysłu filozoficznego, u którego źródeł leżała wnikliwa

⁴⁰ Takiego określenia *sensu stricto* nie odnajdujemy w nielicznych zachowanych fragmentach pism filozofów przedplatońskich, natomiast w późniejszych tekstach doksograficznych praszubstancje z reguły są określane jako boskie – zob. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1879.

analiza porównawcza funkcji i roli bogów teologii poetyckich wobec świata, a także funkcji i roli owej pierwszej zasady oraz przyczyny. W śmiałym akcie intelektualnego rozpoznania tożsamości owych funkcji filozofia przyznała boskie miano owej praszubstancji, „z której wszelki byt się wywodzi i do której wraca, z której powstają niebiosy, a w nich światy”⁴¹, która jest pierwsza w aspekcie ontologicznym i metafizycznym, z której powstaje wszystko, co żyje, a która sama nie powstaje z niczego, która determinuje wszystko, co jest, a sama nie jest przez nic zdeterminowana. Taką koncepcję zasady Werner Jaeger nazywa „teologią najdawniejszych myślicieli greckich”⁴². Jest to w istocie pierwsza filozoficzna koncepcja Boga, znosząca politeizm i antropomorfizm teologii poetów, koncepcja wyznaczająca filozofii greckiej dalszą drogę poszukiwań postaci Bytu pierwszego wobec świata fenomenalnego. Ten Byt, z którego wszystko bierze swój początek, wyznacza światu z niego się przecież wywodzącemu jego formę i czas. Zasadą owej teologii pierwszych filozofów jest odkrycie i ukazanie ludziom, że „Bóg nie jest w niczym do człowieka podobny”, że „jest jeden, niepodobny do śmiertelnych z postaci ani umysłu”, „bez trudu wprowadza w ruch wszechświat myślącą siłą rozumu”⁴³. Pierwsi filozofowie nie oddzielali jeszcze Boga od świata, był w nim bowiem wszechobecny; nie wyróżniali w świecie, pojmowanym jako *k o s m o s* – struktura uporządkowana – substancji boskiej i nie-boskiej. Świat był dla nich „żyjącym bogiem”⁴⁴, Bóg przenikał całokształt rzeczywistości⁴⁵, był z ową rzeczywistością niejako tożsamy. W teologii pierwszych myślicieli greckich próżno by jednak szukać aspektów aksjologicznych, etycznych czy moralnych, a tym samym jakiejś postaci relacji boskiej praszubstancji z człowiekiem (poza oczywistym faktem, iż człowiek z owej praszubstancji, podobnie jak świat i to, co w świecie, został wygenerowany). Odnajdziemy je dopiero w kolejnej postaci teologii filozoficznej. Następny etap kształtowania się teologii filozoficznej dostrzegam w filozofii pitagorejskiej. Tak zwany stary związek pitagorejski – wspólnota towarzyszy i uczniów Pitagorasa, działający w południowoitalskiej Krotonie od połowy VI wieku p.n.e.⁴⁶, powstał z założenia jako religijne bractwo orfickie (*thiasos*), a jego członkowie przestrzegali ściśle nakazów i zakazów orfickiej dogmatyki. Badania nad genezą pitagorejskiej koncepcji *arche* – zasady, odmiennej od zasady jońskich filozofów natury, koncepcji przyjmującej już dwie *archai*: jedną – *peras* – zawierającą w sobie miarę i proporcję, manifestującą się w liczbie, i drugą – *apeiron* – pozbawioną tej miary i proporcji, która zdeterminowała nowe postrzeganie świata i natury, pozwalają stwier-

⁴¹ Diels FVS, Anaximandros B 9.

⁴² W. Jaeger, *Die Theologie der fruhen griechischen Denker*, Stuttgart 1935, s. 25nn.

⁴³ Diels FVS, Xenophanes B 23, 25.

⁴⁴ Diels FVS, Herakleitos B 72.

⁴⁵ Diels FVS, Tales.

⁴⁶ O działalności i filozofii „starych” pitagorejczyków zob. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, dz. cyt.

dzić, że jednym ze źródeł filozofii pitagorejskiej było dążenie do racjonalizowania założeń i zasad religii orfickiej, jak o tym pisano wyżej, różnej od postaci „tradycyjnej” religii greckiej, zaliczanej do tzw. kultów misteryjnych.

Orfizm jako religia monoteistyczna, przyjmujący preegzystencję i postegzystencję duszy, obiecujący człowiekowi życie wieczne i szczęśliwe jako nagrodę za życie cnotliwe i bogobojne, ofiarujący człowiekowi żyjącemu w strachu przed okrutnymi bogami olimpijskiego Panteonu możliwość osobistego kontaktu z Bogiem dobrym i sprawiedliwym, niósł ludziom nadzieję, jakiej nie mogła im dać teologia polityczna ani teologia poetów. Jednocześnie filozofia, krocząca już od czasów oświecenia jońską drogą „od mitu do logosu”, nie mogła przyjąć prawd przekazywanych wybranym, dzięki wtajemniczeniu, językiem symboli i alegorii. Wspólnota mędrców pitagorejskich podjęła się zatem zadania przełożenia orfickich *hieroi logoi* na język filozofii, na język pojęć filozoficznych ukształtowanych już przez filozofię jońską. Można zaryzykować stwierdzenie, że pitagorejczycy posłużyli się tą samą metodą, która uprawomocniła uznanie przez jońskich filozofów natury boskości *arche* – zasady: analizą porównawczą funkcji Boga i zasady wobec świata, w obszar działań Boga, po raz pierwszy w rozwoju teologii filozoficznej, został włączony człowiek, któremu nie poświęcała uwagi jońska filozofia natury. Filozoficzna teologia jońska stała się zatem dla pitagorejczyków narzędziem przełożenia tej postaci teologii poetów, jaką była misteryjna teologia orficka ze swymi świętymi księgami, na teologię filozoficzną. Precyzyjne zastosowanie owego narzędzia doprowadziło jednak do innych wyników niż w filozofii jońskiej. Pitagorejskie *archai* – *peras* i *apeiron* jakkolwiek mają, podobnie jak *archai* filozofów z Miletu i z Efezu, charakter substancjalny, to jednak wymagają takiej postaci bytu, którą można określić mianem *m e t a z a s a d y*. Jest to postać bytu, pojmowanego jako siła łącząca to, co niejednorodne i różne, w uporządkowaną całość kosmosu. Ową siłę pitagorejczycy nazywali harmonią, symetrią czy wręcz *explicite* bogiem – Demiurgiem. W piśmie *O naturze* pitagorejczyka Filolaosa czytamy: „[...] harmonia, władca i rządca wszystkiego, Bóg jeden, istniejący zawsze, nieruchomy, sam do siebie podobny, odmienny od wszystkich innych bytów [...] harmonia, Bóg i Demiurg świata [...]”⁴⁷. Świat jest dla pitagorejczyków *k o s m o s e m* – strukturą uporządkowaną, w której element chaotyczny i bezładny został całkowicie podporządkowany temu, co uporządkowane. Dzieje się tak za sprawą Boga – Demiurga – harmonii, który „spoił wiecznym węzłem składniki świata w kosmos”⁴⁸. Bóg teologii pitagorejskiej jest więc twórcą kosmosu⁴⁹, ojcem i źródłem ładu i porządku kosmicznego, a w pitagorejskiej

⁴⁷ Diels FVS, Filolaos B 20.; wszystkie fragmenty tłum. J. Gajda-Krynicka.

⁴⁸ Tamże B 23.

⁴⁹ Terminu „twórca” (*poietes*) zarówno pitagorejczycy, jak i później Platon używają w znaczeniu: ten, który z istniejących już składników utworzył świat – kosmos jako strukturę uporządkowaną.

epistemologii determinuje poznawalność świata („wszystko, co jest dostępne poznaniu ma liczbę; bez niej bowiem niczego nie można ogarnąć umysłem ani poznać”⁵⁰). Koncepcja Boga w filozofii pitagorejskiej ma również – po raz pierwszy w filozofii greckiej – aspekt etyczno-normatywny. Racjonalna teologia pitagorejska potrafiła bowiem przełożyć na język pojęć filozoficznych „przykazania” teologii orfickiej, wyrażane w świętych księgach językiem symboli i alegorii, oraz uzasadnić ich konieczność przez dowód filozoficzny, sprowadzany często do dowodu matematycznego⁵¹. Normy etyczne zatem, których powinien przestrzegać człowiek, zarówno po to, by żyć w zdrowiu fizycznym i moralnym, jak i po to, by jego dusza mogła po śmierci zaznać wiecznej szczęśliwości, zamiast błąkać się uwikłana w koło żywotów w ciałach zwierząt, są zdeterminowane samą naturą Boga, z niej bezpośrednio wynikają; co więcej, człowiek może je poznać i zrozumieć, a także – dzięki doświadczeniu – przekonać się o ich słuszności. Teologia pitagorejska, przyznająca harmonii ujawniającej się w liczbie i mierze, pojmowanej jako siła porządkująca chaos materii w strukturę uporządkowaną, w kosmos, boskość, a dosłownie rangę Boga, Demiurga i twórcy świata, nie znosi zatem – w przeciwieństwie do teologii jońskiej – orfickiej teologii poetów; przekłada ją tylko niejako na język logosu, wzbogacając o filozoficzny, racjonalny dowód. Teologia pitagorejska stanowi pierwszy swego rodzaju dowód na to, że poznanie czy doznanie istoty boga/boskości nie dokonuje się przez wtajemniczenie lub doświadczenie mistyczne, lecz jest wynikiem badań, których początkiem jest szukanie miary i liczby we wszystkim, co człowieka otacza, w samym człowieku, w jego działaniach, emocjach i doznaniach. Zostanie ona przyjęta przez Platona w niezmienionej niemal postaci.

Późna starożytność odnajdywała w filozofii platońskiej najdoskonalszą postać teologii filozoficznej⁵². Filozof przedstawił ją w najpełniejszej postaci w dialogu *Timajos*, w którym ustami pitagorejczyka Timajosa z Lokroi opowiada o stworzeniu świata kosmosu z nieuporządkowanej i pozostającej w stanie bezładnego chaosu materii⁵³. W ostatnim okresie rozwoju swych poglądów filozoficznych Platon przyjął, że świat fenomenalny ma swój początek⁵⁴ i podjął próbę

na, a więc doskonałą. Filozofia starożytna bowiem nie zna koncepcji *creatio ex nihilo*, a raczej – o czym świadczą wiele fragmentów pism filozofów przed- i poplatońskich – kategorycznie neguje możliwość powstania czegoś z niebytu, a także obrócenia się czegokolwiek w niebyt.

⁵⁰ Zob. Diels FVS, Filolaos B 4.

⁵¹ Zob. szerzej na ten temat: J. Gajda-Krynicka, *Antropologiczny aspekt pitagorejskiej koncepcji symetrii – harmonii*, „Przegląd Filozoficzny” 6, 1997, s. 41-67.

⁵² Zob. działalność tzw. V Akademii pod kierownictwem Antiocha z Askalonu oraz teologie neopitagorejskie, medio- i neoplatońskie.

⁵³ Należy tu podkreślić, że w starożytnej „filozofii pogańskiej” nie ma koncepcji stworzenia czy powstania świata kosmosu *ex nihilo*. *Creatio ex nihilo* pojawi się dopiero w filozofii chrześcijańskiej.

⁵⁴ Jest to nowa w filozofii greckiej koncepcja, ponieważ filozofowie przedplatońscy przyjmowali cykliczną koncepcję czasu, zgodnie z którą kosmos generowany z praszubstancji miał określać

ustalenia, co było przed owym początkiem. Istniał zatem bóg Stwórcy (Platon nazywa go Demiurgiem – konstruktorem) z istoty swojej dobrej, istniały byty wieczne, niezmiennie i doskonałe Idee, traktowane w ostatnim platońskim dialogu jako wzorce – modele. Istniała też jakaś postać bytu, cielesna i materialna, znajdująca się w jakiejś przestrzeni, poruszająca się w sposób chaotyczny, pozbawiona ładu, porządku i miary – kłębowisko elementów – Chaos, nazywany przez Platona *Chora*. W natchnionym wykładzie pokazuje nam filozof boskiego Stwórcę, który powodowany dobrocią podjął zadanie „wyprowadzenia owych elementów z Chaosu ku porządkowi, bo uważał, że porządek jest bez porównania cenniejszy niż Chaos⁵⁵”.

Gdy Stwórca realizował owo zadanie, „patrzył na model wieczny” – na Idee, bo jako dobry i pozbawiony zawiści chciał, „by wszystko, co się rodzi, było możliwie najpodobniejsze do niego”⁵⁶. Stwórca zatem musiał znaleźć dla Chaosu wzór matematyczny – wiązadło, które spoiłoby wszystkie elementy w strukturę harmonijną i symetryczną – w kosmos. Ów wzór odnalazł w proporcji matematycznej. Z trzech proporcji: arytmetycznej (w której termin średni jest o tyle większy od pierwszego, o ile jest mniejszy od ostatniego: $2:4 = 4:6$), geometrycznej (w której termin średni jest tyle razy większy od pierwszego, ile razy sam jest mniejszy od ostatniego: $2:4 = 4:8$) i harmonicznej (w której termin średni przewyższa pierwszy o taki ułamek siebie samego, o jaki przewyższa go ostatni: $6:8 = 8:12$), dobry Stwórca wybrał do uporządkowania Chaosu proporcję geometryczną, ponieważ uporządkowane według niej elementy stanowią doskonałą jedność i tylko ona może ogarnąć swoim zasięgiem wszystkie inne elementy, nie zostawiając żadnego poza doskonałą jednością kosmosu⁵⁷. Tak też uporządkował on elementy w następującym układzie: ogień – powietrze – woda – ziemia („jak się miał ogień do powietrza, tak się miało powietrze do wody, i jak się miało powietrze do wody, tak się miała woda do ziemi”). Podkreślenia w platońskiej wizji porządkowania Chaosu wymaga tożsamość funkcji wszystkich terminów proporcji, dzięki której mogą one – przełożone na postać elementów materialnych – tworzyć doskonałą jedność. „Dzięki proporcji matematycznej kosmos posiada ze strony elementów taką przyjaźń i symetrię, że spojony w jedną jedyną całość jest niemożliwy do rozerwania przez nikogo, z wyjątkiem tego, co go

ny czas trwania, po czym powracał do owej prasuubstancji, by wyłonić się z niej na nowo w procesie „wiecznego powrotu światów”.

⁵⁵ Platon, *Timajos*, tłum. W. Witwicki, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999, s. 29nn.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Trzem proporcjom odpowiadały kolejno: proporcji arytmetycznej – liczby (arytmetyka), geometrycznej – bryły (geometria), harmonicznej – wysokość dźwięków (muzyka). Platon powiada, że gdyby świat miał być płaszczyzną, wystarczyłaby jako wiązadło proporcja arytmetyczna z jednym terminem średnim, lecz bryła jest doskonalsza od płaszczyzny, a ponieważ świat jako dzieło Stwórcy musiał być doskonały, potrzebował on dwóch terminów średnich proporcji geometrycznej. Zob. tamże.

spoił”⁵⁸. Świat – kosmos składa się z dwóch czynników: z ciała świata i z duszy świata, która, powołana do życia jeszcze przed ciałem świata, podlegająca tej samej proporcji, jest źródłem ruchu i życia.

W istocie, platońska koncepcja Demiurga, Boga odwiecznego i dobrego, który, nie mogąc znieść chaosu materii, „uporządkował” ją aktem intelektu w świat pojmowany i zaplanowany jako kosmos – struktura o najwyższym stopniu prawidłowości i miary, a więc dokonał dzieła doskonałego, nie zapominając przy tym o człowieku, mogłaby stanowić ukoronowanie rozwoju filozoficznej teologii, gdyby była to koncepcja konsekwentna i potwierdzona przez całość systemu platońskiego. Tak jednak nie jest. W interpretowanej i reinterretowanej po dzień⁵⁹ filozofii platońskiej dostrzegamy bowiem, jeśli chodzi o koncepcję Boga, wiele niekonsekwencji. Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na to, że swą teologię przedstawia Platon zawsze w języku teologii poetów, nie przekładając jej na język logosu. Wspaniała opowieść o stworzeniu – uporządkowaniu świata, którego dokonał Bóg – Demiurg, jest w istocie mitem – opowieścią, co podkreśla snujący ową opowieść pitagorejczyk Timajos, i jest to ze strony Platona zabieg świadomy. Skrupulatna analiza wszystkich wzmianek o Bogu w pismach Platona prowadzi do wniosku, że na poszczególnych etapach rozwoju myśli platońskiej, które znajdują odzwierciedlenie w wywodzie ścisłym, nie ma miejsca dla Boga ani w świecie idei (w świecie noetycznym, w świecie bytu istotnie istniejącego), ani w świecie fenomenalnym. Uważna lektura pism platońskich w ich chronologii relatywnej pozwala stwierdzić, że filozof *de facto* nie ukształtował spójnej i konsekwentnej koncepcji Boga.

Przeanalizujmy krótko wzmianki o Bogu we wcześniejszym od *Timajosa* dialogu *Fedon*, poświęconym *explicite* dowodom na nieśmiertelność duszy. Jest to pismo, w którym filozof bardzo szczegółowo pokazuje nam swoją koncepcję rzeczywistości pojmowanej dwupostaciowo: świat „bytu istotnie istniejącego” – wieczny i niezmienny świat idei, a także zmienny świat rzeczy – świat fenomenalny oraz relacje między owymi światami. Świat fenomenalny istnieje ze względu na świat idei, świat idei bytuje jedynie ze względu na siebie, on to użycza istnienia rzeczom, użycza im formy i nazwy. Rzeczy istnieją dlatego, że są w nich obecne idee i dlatego, że uczestniczą w ideach. Kiedy Platon ustami Sokratesa formułującego racjonalne dowody na nieśmiertelność duszy analizuje problem bytów *ex definitione* niezniszczalnych, stwierdza, że poza ideami, którym przysługuje moc sprawcza wobec rzeczy, status takiego bytu ma jedynie bóg. Jednak próżno by szukać w dialogu wyjaśnienia statusu i miejsca boga w Platoń-

⁵⁸ Świat fenomenalny, który zawdzięcza swój początek Stwórcy, według Platona jest wieczny i niezniszczalny, bo dzięki symetrii nigdy nie ulegnie destrukcji. Mógłby go zniszczyć tylko sam Stwórca, lecz ten z racji swojej dobroci nigdy tego nie uczyni.

⁵⁹ Zob. ustalenia tzw. szkoły tybińskiej (prace K. Gaisera i H. Kraemera) oraz tzw. szkoły mediolańskiej z jej czołowym przedstawicielem, G. Reale.

skiej, skądinąd precyzyjnej wizji struktury rzeczywistości. Podobnie jest w innych pismach. W *Państwie*, w tzw. metaforze odcinka⁶⁰, Platon przedstawia nam swoją wizję struktury rzeczywistości w postaci wykresu, na którym zaznacza hierarchię bytów: od świata idei, jako bytu wiecznego, niezmiennego i doskonałego poczynając, przez świat przedmiotów matematyki, świat rzeczy, po świat odbić i cieni. Każdej z postaci bytu przypisuje filozof podleganie określonym władzom poznawczym oraz relacje z innymi. W tej precyzyjnej wizji próżno szukać boga, którego Platon nie utożsamia zgoła z pierwszą postacią „bytu istotnie istniejącego”. Bóg zatem w filozofii platońskiej, tam, gdzie filozof mówi do nas językiem logosu, językiem racjonalnym, nie ma określonego miejsca ani statusu ontycznego. Nie ma też miejsca dla Boga w odtwarzanej na podstawie świadectw doksograficznych tzw. „nauce niepisanej”⁶¹, ponieważ boga, o którym filozof mówi zawsze w języku poetów, nie da się utożsamiać z przedmiotem nauki o pryncypach – z Jednym i Nieokreśloną Dyadą⁶². Teologia platońska w tej postaci, w jakiej jawi się w pismach filozofa, nie jest zatem pełną i konsekwentną teologią filozoficzną *sensu stricto*, ponieważ Bóg nie jest w niej argumentem ostatecznego uzasadnienia, zarówno bytu w jego wielu postaciach, jak i systemu filozoficznego⁶³. I znowu nasuwa się pytanie, czy tak pojmowany, niedookreślony w swej postaci ontycznej bóg może być przedmiotem mistycznego doświadczenia. W ostatnim platońskim dialogu bóg – Demiurg nie jest utożsamiany z najwyższym Dobrem czy raczej „Pięknodobrem” (*kalokagatia*). Platon przypisuje mu wprawdzie predykat dobroci (czym innym bowiem jest utożsamienie boga Demiurga z Dobrem, które we wcześniejszych dialogach Platona było bytem pierwszym, a czymś zgoła innym przypisanie mu predykatu dobroci), lecz jest ona utożsamiana z pragnieniem, dążeniem i działaniem, którego wynikiem jest

⁶⁰ Zob. Platon, *Respublica*, w: *Platonis opera*, red. J. Burnet, t. 4, Oxford 1902 (repr. 1968), VI, 510nn.

⁶¹ Zob. H. Kraemer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982; tenże, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; K. Gaiser, *Plato's ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963; G. Reale, *Per nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991; zob. też: *Platon. Nowa interpretacja*. Materiały z Sympozjum KUL, 30 września-2 grudnia 1992, s. 61-79; T. Szlezak, *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1993.

⁶² Gdyby bowiem przyjąć, że Jedno – najwyższa postać bytu w platońskiej nauce o pryncypach – ma ontyczny status Boga jako Byt pierwszy, generujący wszystkie pozostające w określonej hierarchii bytu niższe, będący jednocześnie argumentem ostatecznego uzasadnienia systemu, jak chce choćby G. Reale, (zob. G. Reale, *Per nuova...*, dz. cyt.), należałoby wtedy traktować drugie pryncypium – Nieokreśloną Dyadę – jako ontyczne i aksjologiczne przeciwieństwo Boga, równe mu jednak statusem ontycznym, co prowadzi do ewidentnej sprzeczności.

⁶³ Być może wyjaśnienia tego faktu należy szukać w tym, że platońska koncepcja Demiurga powiela w istocie pitagorejską koncepcję boga z jego funkcją konstytuowania świata z istniejących elementów, koncepcję, która nie mogła już sprostać platońskiej metafizyce. Można też przyjąć, iż Platon, zgodnie z przeświadczeniem, że rzeczy najważniejszych w filozofii nie można nie tylko zawrzeć w piśmie, lecz nawet wypowiedzieć w języku racjonalnym, ucieka się do języka poetów w próbach opisu boga i „stworzenia” świata (zob. Platon, *List VII*).

porządek i podleganie mierze. Bóg platoński jest dobry, bo wyprowadza z chaosu ku porządkowi, wprowadza miarę, „geometryzuje”. Relacje człowieka z tak pojmowanym bogiem *de facto* nie istnieją, między innymi ze względu na to, że platoński bóg, skonstruowawszy kosmos – można powiedzieć, że „własnoręcznie” – uczynił go niezniszczalnym, natomiast „konstrukcję człowieka” powierzył już „dzieciom bożym”, dawszy mu tylko od siebie duszę rozumną, bo gdyby sam skonstruował istotę żywą obdarzoną duszą rozumną, byłaby ona niezniszczalna jak kosmos. Ten zabieg – a musimy pamiętać o tym, że cała opowieść o „stworzeniu świata” jest przekazana w postaci mitu – miał uprawomocnić śmiertelność/zniszczalność człowieka. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że platoński Demiurg, dokonawszy z racji swej dobroci najdoskonalszego dzieła, jakim jest kosmos i to, co w kosmosie, w tym człowiek, dalej się już nim nie interesował. Nie ma zatem żadnej możliwości „porwania” człowieka przez boga, a także ujawnienia w owym „porwaniu” istoty boga.

Luki w teologii platońskiej – być może świadomie – wypełnił Arystoteles. Wprawdzie w swej krytyce nauk platońskich⁶⁴ nie analizował braków platońskiej teologii, niemniej jednak można przyjąć, że je dostrzegał. Stagiryta w swej koncepcji systemu filozoficznego sformułował jasno reguły, którym powinna podlegać filozofia, jako nauka szukająca pierwszych zasad i przyczyn. Owe zasady i przyczyny to byt, ze względu na który istnieje wszystko, a jego istnienie nie jest przez nic zdeterminowane; to, co pierwsze w porządku bytowania, może się jawić jako ostatnie w porządku poznawania. Takim bytem zajmuje się „filozofia pierwsza” – nauka teoretyczna, której wnioski mają charakter najogólniejszy, a którą Arystoteles, jak pisano o tym wyżej, *explicite* nazywa teologią. Jej przedmiotem jest bóg, Pierwszy Poruszyciel, Czysty Akt, a jego bytowanie czy konieczność bytowania można wykazać w precyzyjnym dowodzie⁶⁵, opierającym się na aksjomacie, zgodnie z którym łańcuch przyczyn i skutków nie może się ciągnąć w nieskończoność⁶⁶. Bóg Arystotelesa w swej doskonałości nie tworzy jednak świata, bo świat jest wieczny – nie ma początku ani końca, nie porządkuje go, nie otacza mądrą i rozumną opieką. Bóg Arystotelesa nawet nie wie o świecie – przedmiotem jego myślenia może być tylko on sam. Stagiryta odmawia bogu możliwości poznania świata i człowieka niejako z konieczności. Bóg nie jest bowiem substancją pierwszą – *synolonem* – złożoną z materii i formy. Jako Czysty Akt jest pozbawiony możliwości oglądu zmysłowego, od którego zaczyna się wszelkie poznanie⁶⁷. Filozof przyznaje tak pojmowanemu bogu sta-

⁶⁴ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., I, VII, XIII nn.

⁶⁵ Zob. tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., XII; tenże, *Fizyka*, dz. cyt., VIII.

⁶⁶ Zob. tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., II (*alfa minor*) 994a.

⁶⁷ Zob. *Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*, u św. Tomasza, *Quaestiones disputatae de veritate, De veritate, q. 2 a. 3 arg. 19*, w: Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, red. E. Alarcón, za: www.corpusthomicum.org.

tus doskonałości i najwyższego Dobra niejako po to, aby wytłumaczyć problemy związane z ruchem: w teleologicznej filozofii Arystotelesa wszystko zmierza do (jakiegoś) dobra, a ze względu na krytykę koncepcji hylozoistycznych każdy ruch ma jakąś swoją przyczynę. Zgodnie ze wskazanym wyżej aksjomatem, pierwszą przyczyną wszelkiego ruchu jest zatem pierwszy w porządku bytowania byt – Pierwszy Poruszyciel, sam nieruchomy, który porusza przez samą swoją doskonałość i dobro, przyciągając. Takie pojmowanie boga wyklucza z konieczności wszelkie relacje z człowiekiem z boskiej inicjatywy, a poznanie istoty i cech boga jest wynikiem pracy intelektualnej człowieka – filozofa. Filozof, który poznał w wyniku pracy intelektualnej boga oddanego jedynie kontemplacji własnej doskonałości, może wyniki badań obiektywizować w pojęciach, ująć je w system, zapamiętać i przekazać innym. Filozof ponadto może go w pewien sposób naśladować przez akty kontemplacji jego doskonałości, które jednak nie mają nic wspólnego z doświadczeniem/przeżyciem mistycznym, a realizują się w aspekcie teoriopoznawczym.

Krótki przegląd najważniejszych koncepcji boga – transcendencji w „pogańskiej” filozofii starożytnej – pozwala stwierdzić, że filozofia ta nie stworzyła pojęcia boga, który – poza funkcją normatywną – interesowałby się człowiekiem, otaczałby człowieka opieką czy sprawiał, by w akcie „porwania” człowiek mógł poznać istotę boga, dostąpić kontemplacji najwyższego Dobra przepelniony miłością. W starożytnej teologii filozoficznej nie ma w ogóle miejsca na miłość do boga. Człowiek jako podmiot poznający może liczyć jedynie na własne siły w swych usiłowaniach poznania „pierwszych zasad i przyczyn” czy bytu pierwszego. Teologia filozoficzna jest możliwa tylko dzięki pracy intelektualnej filozofa, którą sprowadzić można do procedur dialektycznych, a punktem wyjścia tych procedur jest zawsze ogląd zmysłowy.

Podjęmy próbę pokazania drogi do poznania postaci bytu pierwszego – przedmiotu filozofii – za pomocą procedur dialektycznych na podstawie tekstów platońskich⁶⁸. Punktem odniesienia będzie tu ów słynny, przypisywany Platonowi, *List VII*, niezależnie od tego, czy jest on autentycznym późnym tekstem filozofa, czy też powstał jako apokryf w Starej Akademii już po jego śmierci, często przywoływany jako przykład doświadczenia mistycznego⁶⁹.

Poświęćmy nieco uwagi postaciom platońskiej dialektyki. Należy podkreślić, że w żadnym z platońskich opisów metody dialektycznej nie znajdziemy wyraź-

⁶⁸ Nie oznacza to, że dopiero Platon „wynałazł” dialektykę. Procedury te były z całą pewnością znane filozofom przedplatońskim, jakkolwiek ich opisy nie zachowały się w ocalałych fragmentach. Diogenes Laertios przypisuje „wynalezienie” dialektyki Zenonowi z Elei – zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, J. Krońska, B. Kupis, Warszawa 2008, VIII 57, 2; zob. też: tamże, IX 25, 12, gdzie doksograf, cytując Arystotelesa, przypisuje wynalezienie *dialektike techne* mitycznemu Palamedesowi.

⁶⁹ Zob. m.in. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996, s. 39nn, 217nn.

nego i kategorię stwierdzenia, iż jest to dyskurs, ani też metodologicznego założenia czy wymagania, żeby proces dialektycznego dochodzenia do prawdy miał być realizowany w dyskursie. Analiza pism filozofa pozwala stwierdzić, że na ową *dialektike techne* składają się trzy postaci procedur badawczych: synoptyczna, hipotetyczna i diairetyczna, które muszą być realizowane w odpowiedniej kolejności, odpowiadając trzem etapom poznania filozoficznego. To poznanie można sprowadzić, parafrazując wypowiedź Sokratesa/Platona w *Fedonie*⁷⁰, do ustalenia kolejno: jakie w istocie są rzeczy (*ta pragmata, ta chremata*), czyli to, co dostępne w oglądzie zmysłowym, dlaczego są takie, jakie są, czyli w jakiś sposób uporządkowane i dające się zestawiać i porządkować w zbiory, i dlaczego, ze względu na to, jakie są, są najlepsze. Procedury dialektyczne mają zatem dostarczyć nam wiedzy pewnej o tej sferze rzeczywistości, która jawi się w oglądzie zmysłowym. Mają też umożliwić poznanie sfery niejawnej, czyli tego obszaru bytowości, ze względu na który są rzeczy – pierwszych zasad i przyczyn, niezależnie od tego, czy będą nimi idee, czy zasady – *archai*, a kiedy filozof już je pozna, możliwe jest dlań wtórne niejako poznanie sfery jawnej, dokładniejsze już i lepsze, bo nieopierające się jedynie na złudnych zmysłach.

Czemu służy metoda dialektyczna?

Sokrates we wczesnych i średnioakademickich pismach platońskich szuka prawdy bytów⁷¹, pojmowanej jako przyczyna, ze względu na którą byty, utożsamiane jeszcze na tym etapie rozwoju myśli platońskiej z rzeczami, z tym, co jawi się podmiotowi poznającemu w oglądzie już filozoficznym, są – piękne i brzydkie, wielkie i małe, pojedyncze i mnogie, podobne i niepodobne, proste i złożone. Są „uporządkowane” tak, że można wśród nich wyodrębnić zbiory, gatunki, czy rodzaje; a wśród rzeczy można ustalić jakieś hierarchie wartości, można postrzegać ich powstawanie i giniecie, podlegające określonym prawom. Świat rzeczy jest zatem kosmosem, lecz jego ład, skonstruowany według jakiegoś algorytmu, skrywa przed oczyma oglądającego swą przyczynę sprawczą, bo próżno by jej szukać w samych rzeczach, chociaż rzeczy właśnie, umiejętnie przez „męża synoptycznego” oglądane, ujawniają filozofowi, że taka przyczyna g d z i e ś istnieć musi. Pierwszy etap metody dialektycznej nauczył zatem Sokratesa synoptyczne⁷² oglądu rzeczywistości: sprowadzania wielu postrzeżeń zmysłowych do jakiejś jednej postaci, pierwszej postaci dialektyki rzeczy, której wynikiem jest przeświadczenie, że musi istnieć

⁷⁰ Zob. Plato, *Phaedo*, w: *Platonis opera*, red. J. Burnet, t. 1, Oxford 1900 (repr. 1967), 99e.

⁷¹ Tamże.

⁷² Ogląd synoptyczny jest przeciwieństwem takiej postaci postrzegania, którą Heraklit nazywał wielowiedztwem (*polymatheie*), czyli postrzeganiem każdej rzeczy oddzielnie, w izolacji od innych. „Mąż synoptyczny”, który zaczyna uprawiać sztukę dialektyki, potrafi „spojrzeć z góry i sprowadzić jednym rzutem oka szczegóły tu i tam rozsypane do jednej istoty rzeczy”. Zob. Platon, *Fajdros* 265d.

jakaś postać bytu, ze względu na którą rzeczy, stany czy zjawiska mają określoną jakość, dają się klasyfikować i przyporządkowywać określonym zbiorom. Droga dialektyki synoptycznej dochodzi się bowiem do sformułowania pojęcia ogólnego, najpierw w postaci nazwy, która obejmuje swym zakresem określony zbiór, choćby rzeczy pięknych czy działań sprawiedliwych. Nazwa z kolei determinuje pytania o swój status ontyczny – o to, czy jest *n a z w ą p u s t ą*, czy też odpowiada jej jakaś postać bytu, której przecież nie mogą rozpoznać oczy, bo jej szukanie w *r z e c z a c h* grozi ślepotą⁷³. Pierwszy etap dialektyki synoptycznej nie może dać odpowiedzi na te pytania, bo jego kresem jest sformułowanie pojęcia ogólnego, które możemy utożsamić z definicją. Do poznania statusu ontycznego przedmiotu nazwy/pojęcia ogólnego prowadzi ten etap dialektyki synoptycznej, który opisał Platon w *Fajdrosie* jako drogę wiodącą od szeregów postrzeżeń jednostkowych. Mają one być zbierane w jedno do takiej postaci, którą filozof w epoce średnioakademickiej postrzegał w ideach. Postać ta jest już poza i ponad rzeczami jednostkowymi⁷⁴, jest wieczna i zawsze taka sama, choć rzeczy zmieniają się, przemijają lub tracą swoje jakości. Nie każdy jednak może uzyskać wiedzę o ideach, nie każdy bowiem ma predyspozycje dialektyczne, jako że nie każdy jest „myślą ciężarną”. Na drogę dialektyki wkroczyć może tylko „mąż synoptyczny”, który nie poprzestaje na rejestracji postrzeżeń w przeświadczeniu (*pistis*), że rzecz jest taka, jak się jawi, lecz pyta: dlaczego jest i ze względu na co jest. Synoptyczny ogląd zmysłowy traktuje on jako *hypolepsis* – wstępne założenie, przygotowanie do noetycznego oglądu takiej postaci bryły czy figury geometrycznej, która nie jest bryłą czy figurą konkretną, lecz bryłą lub figurą w ogóle. Kolejny etap dialektycznej drogi to dialektyka, którą nazywam hipotetyczną – opisana przez Platona najpełniej w *Fedonie*⁷⁵. Dialektyk musi wyruszyć zatem w drugą podróż, jeśli będziemy się posługiwać metaforą z *Fedona*. Ma go ona doprowadzić do celu – do odkrycia, że zasad i przyczyn tego, co jest, tej postaci bytu, która determinuje postać *r z e c z y*, trzeba szukać poza ich obszarem, poza światem fenomenalnym. W tych poszukiwaniach trzeba oderwać się od badania rzeczy i przejść do szukania w obszarze i na poziomie tego, co Platon nazywa *logoi* lub *logismoi*⁷⁶, które roz-

⁷³ Platon, *Fedon*, dz. cyt., 99d-99e.

⁷⁴ „Nieprawdaż, że tak należy rozpatrywać naturę każdej rzeczy? Naprzód się zastanowić nad tym, czy to coś prostego, czy też ma różne rodzaje [...], a potem, jeśli to coś prostego, zastanowić się nad jego siłami: jakie to z natury swej posiada zdolności czynne i bierne i względem jakich przedmiotów; a jeśli to miało więcej form, to je wyliczyć i zastanowić się nad każdą, podobnie, jak nad całością, jakie każda ma dyspozycje czynne i w jakich od czego zostaje zależnościach” – tenże, *Fajdros*, dz. cyt., 270c.

⁷⁵ Platowski Sokrates nazywa ten etap „drugą podróżą” (*deuteros plous*) – za G. Reale będą używać pięknego terminu: „drugie żeglowanie”.

⁷⁶ Terminu: *logismoi* używa Platon w *Fajdrosie* – zob. tenże, *Fajdros*, dz. cyt., 249c, 265d-266b; zob. też: tenże, *Fedon*, dz. cyt., 65c, gdzie obszar, w którym ujawnia się byt, określa formą

poczyna się od sformułowania *hypothesis*. Jest to teza, która w procesie czystego już myślenia ma zostać udowodniona. Sokrates powiada bowiem w *Fedonie*, że, gdy zmęczyło go już badanie b y t ó w w r z e c z a c h, zaczął poszukiwania od przyjęcia „twierdzenia, które oceniam jako najmocniejsze” (*logos erromenestatos*)⁷⁷, podkreślając, iż czyni tak w każdym przypadku badań dialektycznych, czyli podejmując próbę odnalezienia pozaempirycznej przyczyny rzeczy czy zjawiska oraz próbę uzasadnienia, dlaczego coś jest takie, jakie jest. W konkretnym wywodzie Sokrates podaje przykład takiej hipotezy, mówiąc, „iż istnieje coś takiego jak piękno w sobie i dobro, i wielkość, i tak dalej”⁷⁸. Dialektyka hipotetyczna to etap drogi, na którym filozof podejmuje rozważania nad statusem ontycznym i miejscem piękna w sobie, dobra czy wielkości, mocny pewnością, że nie mogą one nie istnieć. Pewność tę, co należy podkreślić, uzyskał w procesie dialektyki synoptycznej, dla której podstawą jest ogląd zmysłowy. Wynikiem badania *en logois* natomiast jest już ustalenie, w postaci mocnego twierdzenia, że piękno w sobie, dobro czy wielkość istnieją inaczej i gdzie indziej niż rzeczy, a także, że determinują one cechy podlegających im zbiorów rzeczy pięknych, dobrych czy wielkich przez relacje uczestnictwa, obecności i naśladownictwa. To twierdzenie pozwala drogą dedukcji ustalić rodzaje relacji między pięknem, dobrem czy wielkością a rzeczami pięknymi, dobrymi lub wielkimi, bo: „[...] jeżeli piękne jest cokolwiek innego poza pięknem samym, to jest ono piękne za sprawą tylko tej przyczyny, iż uczestniczy w owym pięknie. To samo dotyczy wszystkiego innego”⁷⁹. Pierwsza Sokratesowa *hypothesis* nie jest stwierdzeniem dogmatycznym i autorytatywnym. Jak wspomniano wyżej, jest to założenie wstępne, formułowane na podstawie wyników synoptycznego oglądu, które ma służyć jako podstawa wywodów już czysto l o g i c z n y c h, realizujących się w obszarze czystego myślenia, *en logois*. Owa *hypothesis* musi jednak podlegać dwojakiej postaci weryfikacji. Przede wszystkim należy sprawdzić, czy wnioski z niej płynące są ze sobą zgodne⁸⁰, a także – w konkretnych już przypadkach – zbadać inne możliwości, to znaczy sprawdzić, czy jednak konkretna cecha, determinująca przynależność rzeczy do określonego zbioru nie może być inna i skądinąd rodem niż owa jedna, użyczająca rzeczy, nazwy i jakości, a różna od niej samej przyczyna:

Jeśli mi kto mówi, że coś jest piękne za sprawą tego, że ma kolor kwiecisty, lub szczególny kształt, lub cokolwiek w tym stylu – to ja te rzeczy odrzucam... natomiast na sposób prosty, nieuczony i być może naiwny trzymam się tego, że jedyne, co czyni

logidzesthai, i tamże, 66a, gdzie stosuje termin *logoi*. W *Fedonie* termin *logos*, znaczeniowo tożsamy z terminem *logismos*, tłumaczę jako: ‘rozumowanie’, ‘wywód’, ‘wnioskowanie dedukcyjne’.

⁷⁷ Tenże, *Fedon*, dz. cyt., 100a.

⁷⁸ Tamże, 100b.

⁷⁹ Tamże, 100c.

⁸⁰ Tamże, 101d.

pięknym, to samo piękno czy to przez obecność, czy wspólnotę, czy przez jakikolwiek sposób związania się z nim. Nie utrzymuję tego stanowczo w każdym punkcie, ale tylko w tym, że piękne rzeczy stają się piękne za sprawą piękna. To wydaje mi się stanowić najbezpieczniejszą odpowiedź, jaką mogę dać sobie i innym; uważam, że jeśli będę się jej trzymał, to nie upadnę [...]»⁸¹.

Taka postać weryfikacji hipotezy dotyczy jednak badania poszczególnych postaci relacji, takich jak: piękno samo i rzeczy piękne czy dobro i rzeczy dobre, czyli relacji: idea – rzecz czy zjawisko. Sama hipoteza jako taka wymaga jednak uzasadnienia już w obszarze czystego myślenia, to znaczy znalezienia twierdzenia o większym stopniu ogólności, z którego hipoteza wyjściowa wynikałaby dedukcyjnie w sposób konieczny. Uzasadnienie to może wymagać formułowania wielu coraz ogólniejszych hipotez, aż wreszcie dojdzie się do takiej, która uzasadnia wszystko, a sama nie wymaga już uzasadnienia, stanowiąc argument ostatecznego uzasadnienia, zarówno w aspekcie metodologicznym, jak i ontologicznym, a także uprawomocnia filozofię, pojmowaną jako drogę do odkrycia i poznania bytu pierwszego. Dla Platona – w *Fedonie* – owym argumentem ostatecznego uzasadnienia jest istnienie i n n e j niż fenomenalna, postrzeganej zmysłowo postaci bytu – istnienie idei, bytu p r a w d z i w e g o, różnego od rzeczy, p i e r w s z e g o wobec nich w porządku bytowania, a w porządku aksjologicznym, lub raczej w platońskiej ontologii wartości, nadrzędnego ze względu na to, czego nie dostaje rzeczom: wieczności, trwałości, jedności, doskonałości⁸². Jest to taka postać bytu, ze względu na którą istnieją rzeczy, ona sama natomiast nie istnieje ze względu na nic, bo rację swego bytu ma w sobie. Można przyjąć, że na tym etapie rozwoju myśli platońskiej filozof uzyskał już, drogą dialektyki hipotetycznej, argument ostatecznego uzasadnienia w postaci odpowiedzi na wszystkie pytania, których nie rozwiązywała dialektyka synoptyczna, w tym – odpowiedź na pytanie o przyczynę wszelkiego istnienia, powstawania i giniecia. Koncepcja dwóch światów, z których jeden użycza drugiemu nazwy, postaci, jakości, cech, wydaje się w Platońskim *Fedonie* twierdzeniem o takim stopniu ogólności i pewności, że pozwala rozstrzygnąć wszystkie problemy z obszaru fizyki, epistemologii, etyki czy aksjologii; co więcej, pozwala filozofowi odpowiedzieć na pytania o charakterze egzystencjalnym lub eschatologicznym. Pozwala na sformułowanie spójnych dowodów na nieśmiertelność duszy, dowodów, które na tym etapie rozwoju myśli Platońskiej jawiły się filozofowi jako niezbite i mocne, bo wynikały z owego najogólniejszego niepodważalnego twierdzenia. Sam Platon, po latach, przypomniał nam o trudach, jakie niesie ze sobą dialektyka hipotetyczna, opisując ją w *Liście VII*⁸³, w którym u schyłku życia pokaże uni-

⁸¹ Tamże, 100d-100e.

⁸² Zob. J. Gajda, *Platońska droga do idei*, Wrocław 1993 (rozdział: *Zmiany w platońskiej ontologii wartości*).

⁸³ Zob. Platon, *List VII*, w: tenże, *Listy*, oprac. i tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, 3446.

wersalność swego modelu filozofowania: „Istnieje bowiem rozumowanie oparte na prawdziwych przesłankach [...]” (dosłownie: *esti gar tis logos alethes?*, co należy raczej tłumaczyć: jest sąd prawdziwy, którego przedmiotem jest zespół reguł dialektyki). Filozof zaznacza, że mówił o tym już wielokrotnie, lecz widzi potrzebę przedstawienia go raz jeszcze. Ów *logos alethes* to ujęty przez Platona w ścisłe reguły proces dochodzenia do poznania „bytu istotnie istniejącego”, który ujawnia się duszy poznającego, o ile przestrzega dialektycznych reguł, w „piątym ujawnieniu przedmiotu”. Nie dostąpi jednak owego „piątego ujawnienia” ten, kto nie poznał pierwszych czterech: nazwy, definicji, rzeczy w jej cielesnej postaci, powstającej i ginącej, oraz wiedzy („umysłowego ujęcia i właściwego mniemania o rzeczy” – *episteme kai nous alethes te doksa*). Na czym polega „uchwycenie pierwszych czterech ujawnień”? Platon pisze:

Dopiero przemierzenie drogi prowadzącej przez nie wszystkie, wspinanie się w górę i schodzenie w dół poprzez poszczególne stopnie, mozolnie rodzi wiedzę [...] Z trudem, gdy niby krzesiwa trzeć je będziemy o siebie wzajemnie: nazwy i określenia, wzrokowe obrazy i doznawania zmysłowe, drogą życzliwie stosowanych prób wypróbujając ich moc i posługując się metodą pytań i odpowiedzi bez podstępnej zawisłości, wtedy dopiero tryśnie światło właściwego ujmowania każdej rzeczy i rozumienie napięte aż do najwyższych granic ludzkiej możliwości⁸⁴.

Platoński opis nie pozostawia wątpliwości, że w procesie dążenia do wiedzy prawdziwej i w oczekiwaniu na „piąte ujawnienie” trzeba nieustannie weryfikować stawiane hipotezy, sprawdzając ich moc i zasadność w konfrontacji z rzeczami, poddając je wszelkiego rodzaju *experimentum crucis*. Platoński opis trzech pierwszych ujawnień to szukanie „prawdy bytów” w rzeczach (ujawnienie czwarte to przejście na podstawie wyników dialektyki synoptycznej do wiedzy opartej już na czystym myśleniu – odkrycie „prawdy bytów”). Należy po raz kolejny podkreślić, że ów proces poznawczy, owa droga do „piątego ujawnienia” przedmiotu może się realizować tylko w intelekcie filozofa – zawsze w samotności. Kto mu bowiem będzie zadawał owe pytania? Z kim będzie przeprowadzał owe weryfikacje? Może to robić tylko sam ze sobą w aktach intelektualnego badania słuszności tez, nie omijając żadnych wątpliwości, uczciwie i rzetelnie. Jednocześnie Platon czy też anonimowy autor apokryfu wielokrotnie podkreśla, że realizowanie procedur dialektycznych wymaga ogromnej i wręcz nieogarnionej pracy, której trzeba się poświęcić całkowicie i bez reszty, a i tak owo „piąte ujawnienie” może ujawnić się rzadko w postaci intelektualnego oglądu, np. koła jako takiego, czy dobra – piękna w jego transcendentnej postaci.

Owo „piąte ujawnienie” nie może podlegać ujęciu w ramy pojęciowe, obiektywizacji, a tym samym opisowi, i jedynie pod tym względem może spełniać warunki doświadczenia mistycznego. Jak zaznaczano wyżej, nie jest to doznanie

⁸⁴ Tamże.

inspirowane przez byt transcendentny, nie przychodzi nagle – można zaryzykować stwierdzenie, że filozof przygotowuje się do niego przez długoletnią pracę dialektyka, całkowicie i bez reszty jej się poświęcając. „Piąte ujawnienie” jest więc swego rodzaju nagrodą za trudy, chociaż nie każdy dialektyk może go dostąpić.

Na podstawie krótkiego z konieczności przeglądu i analizy zjawiska określonego jako religia grecka z włączeniem w jego obszar kultów misteryjnych oraz najważniejszych postaci greckiej teologii filozoficznej można stwierdzić, że próżno by szukać w nich jakiejś postaci doświadczenia/przeżycia mistycznego, którego definicja stanowi w badaniach punkt wyjścia. Można przyjąć, że starożytne koncepcje transcendencji – boga czy bytu pierwszego *in ordine essendi* nie dopuszczały możliwości takiej relacji z człowiekiem. Poznanie boga w „filozofii pogańskiej” było możliwe jedynie na drodze epistemologicznej, uprawomocnionej procedurami dialektycznymi. Mistyczna relacja człowieka z Bogiem mogła pojawić się dopiero w filozofii chrześcijańskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Albert K., *Mystik und Philosophie*, ST. Augustin 1986.
- Andrzejuk I., *Kontemplacja i poznanie per raptum. Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego* [praca niepublikowana].
- Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, red. V. Rose, Leipzig 1886 (repr. Stuttgart 1967).
- Aristotle's Metaphysics*, red. W.D. Ross, t. 1-2, Oxford 1924 (repr. 1970).
- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- Burkert W., *Griechische Religion der archaischen und classischen Epoche*, Stuttgart 1977.
- Burkert W., *Herodot als Historiker der fremden Religionen*, w: *Kleine Schriften VII, Tragica et Historia*, Suppl. Reihe 2, 7, Goettingen, s. 140-160 (wyd. 1. w: *Hérodote et les peuples non grecs. Neuf exposés suivis de discussions*, red. G. Nenci, O. Reverdin, Vandoeuvres–Genève 1988).
- Burkert W., *Herodote et les peuples non Grecs*, Vandoeuvres–Geneve 1988.
- Burkert W., *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2007.
- Burkert W., *Weissheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuernberg 1962.
- Cicero M.T., *De legibus*, Oxford 2008.
- Cicero M.T., *De natura deorum*, Cambridge 1880-1885.
- Colli G., *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa–Kraków 1991.
- Cumont F., *Les religions orientales dans la paganisme romain*, Paris 1929.

- Die Fragmente der Vorsokratiker*, red. H. Diels, W. Kranz, t. 1, Berlin 1951⁶ (repr. Dublin–Zurich 1966).
- Diels H., *Doxographi Graeci*, Berolini 1879.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, I. Krońska, B. Kupis, Warszawa 2008.
- Diogenis Laertii, *Vitae philosophorum*, red. H.S. Long, t. 1-2, Oxford 1964 (repr. 1966).
- Dodds E., *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004.
- Farnel R., *The Cults of the Greek States*, Oxford 1909.
- Gaiser K., *Plato's ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.
- Gajda J., Dziubiński J., Orzechowski A., *Hymny orfickie. Prawda, prehistoria pojęcia*, Wrocław 1993.
- Gajda J., *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996.
- Gajda J., *Platońska droga do idei*, Wrocław 1993.
- Gajda-Krynicka J., *Antropologiczny aspekt pitagorejskiej koncepcji symetrii – harmonii*, „Przegląd Filozoficzny” 6(1997), s. 41-67.
- Gajda-Krynicka J., *Teologie starożytne. Teologia filozoficzna jako filozofia pierwsza*, w: *Fides et ratio*, red. I. Dec, Wrocław 1999, s. 105-129.
- Gigon O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel 1968.
- Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985.
- Guthrie W.K., *The Greeks and Their Gods*, London 1950.
- Hadot P., *La philosophie comme manière de vivre*, Paris 2002.
- Hadot P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995.
- Hymny orfickie*, tłum. E. Żybert, Wrocław 2012.
- Jaeger W., *Die Theologie der fruhen griechischen Denker*, Stuttgart 1935.
- Jaeger W., *Paideia*, t. 1, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962.
- Kerenyi K., *La religion antique: ses lignes fondamentales*, Geneve 1957.
- Kern O., *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922.
- Kern O., *Religion der Griechen*, Berlin 1926-1938.
- Kraemer H., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959.
- Kraemer H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982.
- Mrówka K., *Jedna jest tylko droga. Parmenides*, Warszawa 2012.
- Nilsson M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, Muenchen 1961.
- Orphei hymni*, red. W. Quandt, Berlin 1962³ (repr. 1973).
- Pawłowski K., *Misteria i filozofia. Inspiracje misteryjne w filozofii greckiej*, Lublin 2007.
- Plato, *Epistulae* [Dub.], w: *Platonis opera*, red. J. Burnet, t. 5, Oxford 1907 (repr. 1967).

- Plato, *Fileb*, w: *Platonis opera*, red. J. Burnet, t. 2, Oxford 1901 (repr. 1967).
- Plato, *Phaedo*, w: *Platonis opera*, red. J. Burnet, t. 1, Oxford 1900 (repr. 1967).
- Plato, *Timaeus*, w: *Platonis opera*, red. J. Burnet, t. 4, Oxford 1902 (repr. 1968).
- Platon, *Listy*, oprac. i tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon. *Nowa interpretacja*. Materiały z Sympozjum KUL, 30 września-2 grudnia 1992.
- Platon, *Timajos*, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999, s. 29nn.
- Plutarch, *De Iside et Osiride*, w: *Plutarchi moralia*, t. 2, 3, Leipzig 1935.
- Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań 2003.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996.
- Reale G., *Per nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991.
- Reitzenstein R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927.
- Szlezak Th., *Platon lesen*, Stuttgart–Bad Cannstadt 1993.
- Van der Leeuw G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Zeller E., *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1880.

SUMMARY

The purpose of the present paper is to determine whether it is possible to find in ancient philosophy such forms of mystical experience in which man – assisted by God – is able to obtain insight into his essence and contemplate the highest Good. The point of departure for this analysis is provided by the definition of mystical experience put forward by M. Gogacz and supplemented further by the works of I. Andrzejuk. On this account, mystical experience is identified with the concept of knowledge *per raptum* as developed by Thomas Aquinas. It is from this perspective that phenomena such as Greek religion, mystery rites and the pagan view of god/divinity/transcendence are examined. The analyses lead to the conclusion that Greek philosophical view of transcendence does not make room for the possibility of obtaining knowledge about the First Being through mystical experience. It is only in Christian philosophy that this becomes possible.

Keywords

ancient philosophy, mystical experience, transcendence, dialectic, religion, mystery cults, cognition, Plato, Aristotle

Słowa kluczowe

filozofia starożytna, doświadczenie mistyczne, transcendencja, dialektyka, religia, kulty misteryjne, poznanie, Platon, Arystoteles