

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Nauk Humanistycznych

Odkrycie niecielesności i nadprzyrodzoności w filozofii średnioplatońskiej i jego egzystencjalne konsekwencje

The Discovery of Incorporeality and the Supernatural in Middle Platonism
and its Existential Consequences

OŻYWIENIE NADPRZYRODZONOŚCI W FILOZOFII ŚREDNIOPLATOŃSKIEJ

Średni platonizm pojawia się już w połowie I wieku przed Chr., ale jego rozkwit przypada na I i II wiek po Chr., kiedy działają tacy filozofowie, jak Plutarch z Cheronei, Apulejusz z Madaury i Alkinous (Albinus)¹. W historii kultury du-

¹ Wyczerpujące omówienie filozofii średniego platonizmu, zwłaszcza filozofii Apulejusza z Madaury, Alkinousa/Albinusa i Maksymusa z Tyru, czytelnik znajdzie w książkach: J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1996; T. Göransson, *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 61, Göteborg 1995; G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo, Saggio di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento*, Roma 1976; J. Komorowska, *Alkinoosa Wykład nauki platońskiej*, „*Studia Antyczne i Mediewistyczne*” 4 [39] (2006), s. 25-77; K. Korus, *Program wychowawczy Plutarcha z Cheronei*, Kraków 1978; J.G. Milhaven, *Der Aufstieg der Seele bei Albinus*, München 1962; C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978; G. Reale, *Medioplatonismo e riscoperta della metafisica platonica*, w: *Storia della filosofia antica*, t. 4, Milano 1978, s. 307-364; T. Sinko, *De Apulei et Albinii doctrinae Platonicae adumbratione*, Cracoviae 1905; A. Spanier, *Der Λογος διδασκαλικος des Platoniker Albinus*, Freiburg 1920; M. Szarmach, *Maximos von Tyros*, Toruń 1985; W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930; tenże, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966; R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937 (Amsterdam 1971); C. Zintzen, *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981; zob. też: K. Pawłowski, *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinusa ze Smyrny, Eleusis* 1998; Wstęp, w: Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. VII-CLXVII; Alkinus, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008; K. Pawłowski, *Filozoficzna sylwetka Apulejusza z Madaury*, „*Meander*” 7-12/89, s. 339-352; tenże, *Życiorys Platona i korzenie jego filozofii*, w: „*De Platone et eius dogmate*” Apulejusza z Madaury, „*Meander*” 1-2/91, s. 43-54; tenże, *Platońska demonologia oraz nauka o opatrności, fatum i losie*, „*Euhemer, Przegląd Religioznawczy*”

chowej są to czasy szczególne. Ich swoistym wyróżnikiem jest ureligijnienie, niezwykła wręcz potrzeba religijności, która ogarnęła ludzi basenu Morza Śródziemnego. Usiłowały ją zaspokoić zarówno dawne, jak i nowe, dopiero co rodzące się ruchy religijne (np. chrześcijaństwo, które doskonale wkomponowało się w ducha ówczesnej epoki). Religijność wprawdzie nie była obca poprzedniej, bardzo zróżnicowanej epoce hellenistycznej, co więcej, właśnie wtedy odżyły i święciły triumfy stare greckie misteria, a także napływały szeroką falą wschodnie kultury misteryjne. Nie dotyczyło to jednak filozofii, zwłaszcza epikureizmu i arystotelizmu, a także dawnego stoicyzmu, nie mówiąc już o Akademii Platońskiej, która stała się ogniskiem i rozsądkiem filozoficznego sceptycyzmu (do tego stopnia, że w opinii wielu wręcz utożsamiała się ze sceptycyzmem)². Filozofia pozostała niezależna od religii, promując inne postawy i ideały aniżeli wspomniane kultury misteryjne. W I i II wieku po Chr. sytuacja w filozofii pod tym względem radykalnie się zmienia, choć nie dotyczy to wszystkich nurtów, bo na przykład epikureizm czy sceptycyzm opierają się religijnym tendencjom epoki. Niemniej można powiedzieć, że religijny i niezwykle uduchowiony, miejscami wręcz mistyczny, nastrój znamieny dla tej epoki ogarnął również ówczesne szkoły filozoficzne³. W szczególnym stopniu dotyczyło to takich szkół filozoficznych, jak cynizm, częściowo stoicyzm, platonizm i pitagoreizm, które objawiły się w nowych, mocno uduchowionych wersjach. Wyraziło się to mię-

1991, nr 3(161), s. 37-50; tenże, *Platoński ideał mędrca w „De Platone et eius dogmate” Apulejusza z Madaury. Doktryna „Homoiosis theoi”*, „Przegląd Religioznawczy” 1993, nr 3(169), s. 3-11; tenże, *Misteryjne i apollińskie wątki w „De Platone et eius dogmate” Apulejusza z Madaury*, „Przegląd Religioznawczy” 1993, nr 1(167), s. 3-14; tenże, *Zagadnienia metafizyczne w pismach Apulejusza z Madaury. Metafizyczna teoria pryncypiów wszechrzeczy*, „Meander” 3-4/96, s. 137-161; tenże, *Zagadnienia kosmologiczne i psychologiczne w „De Platone et eius dogmate” Apulejusza z Madaury*, „Meander” 1-2/96, s. 13-23; tenże, *Platońskie drogi do Boga. Wykład filozofii Boga w średnioplatońskiej szkole Gajusa*, w: *Inspiracje platońskie literatury: staropolskiej*, red. A. Nowicka-Jeżowa, P. Stępień, Warszawa 2000, s. 33-111; tenże, *Problematyka metafizyczna w Didaskalikos Albinusa ze Smyrny*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 27, z. 3, 1999, s. 5-38; tenże, *Gnoseologia i dialektyka platońska w wersji Albinosa ze Smyrny*, cz. 1, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 29, z. 1, 2001, s. 96-117; cz. 2, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 29, z. 2, 2001, s. 137-161; tenże, *Kwestia istnienia i natury boga w Didaskalikos Albinusa ze Smyrny*, „Meander” 2/2002, s. 275-288; tenże, *Teoria idei jako myśli Boga według Albinusa ze Smyrny*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 31, z. 4, 2003, s. 35-48; tenże, *Platońska „analogia Dobro-Słońce” w aspekcie epistemologicznym*, „Studia Philosophiae Christianae”, R. 41, 2005, nr 2, s. 20-38; tenże, *Platońska teoria cnót i wad w Didaskalikos Albinusa ze Smyrny. Zło jako choroba duszy*, „Zeszyty Naukowe” WSZiP, R. 10, z. 1(17), 2005, s. 5-18; tenże, *Zagadnienia antropologiczne i eschatologiczne w „Didaskalikos” Albinusa ze Smyrny. Teoria metempsychozy*, „Zeszyty Naukowe” WSZiP, R. 10, z. 3(19), 2005, s. 5-20; tenże, *Kosmologia Platońska w wykładzie Albinusa ze Smyrny. Alegoryczna interpretacja Platońskiej teorii powstania świata*, „Zeszyty Naukowe” WSZiP 2(23), 2006, s. 25-42.

² Przypomnijmy chociażby *Academica* Cyncerona czy *Contra academicos* młodszego odeń o kilka wieków Augustyna.

³ Dlatego niektórzy historycy filozofii nazywają filozofię tych czasów teozofią lub nawet gnozą. Zob. J. Legowicz, *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego*, Warszawa 1962, s. 22-72.

dzy innymi w tym, że w ówczesnej filozofii szczególnego znaczenia nabierają problemy związane z Bogiem (czy z boskością); w tym kontekście stawiano i odczytywano niemal wszystkie problemy filozoficzne, zwłaszcza antropologiczne. Okazywało się, że człowieka można zrozumieć wyłącznie w odniesieniu do tegoż Boga, do którego człowiek, co wynika z jego natury, dąży całym sobą. W konsekwencji filozofia czy raczej filozofowanie (to jest czynne uprawianie filozofii) stawało się swoistą drogą do Boga – drogą w sensie duchowym i moralnym, a więc w sensie pewnej przemiany duchowej i moralnej człowieka, która wydobywała to, co w nim najbardziej boskie i zarazem najbardziej ludzkie (by użyć znanego sformułowania Sokratesa z *Państwa* Platona⁴). W ten sposób człowiek odkrywał swoje boskie korzenie i swoje boskie wnętrze. Tak widzieli człowieka filozofowie niemal wszystkich szkół. Platonicy i pitagorejczycy dodatkowo podkreślali nadprzyrodzony i wieczny wymiar człowieczeństwa. Człowiek – w ich przekonaniu – nosi niezatarte znamię boskiego pokrewieństwa. Przejawem tej boskości są dziwne ludzkie tęsknoty egzystencjalne – za absolutną prawdą, pięknem, dobrem, to jest za czymś „prawdziwie prawdziwym”, a nie przelotnie i chwilowo. Życiowym powołaniem człowieka jest osiągnięcie pełnej boskości, w jakiś sposób zakodowanej w jego naturze, jako swego rodzaju zadanie do spełnienia – częściowo (na poziomie duchowym i moralnym) już tu, w doczesności, a w całej pełni i realnie – w nadprzyrodzoności, po śmierci, która jest traktowana jako powrót do Boga. Stąd nic dziwnego, że filozofia stawała się czymś w rodzaju misteriów – duchowych oczywiście i niezależnych od kultów religijnych, choć niektórzy filozofowie (przede wszystkim orientacji pitagorejskiej) nie stornili od pewnej formy kultu religijnego, a inni (zwłaszcza platonicy) wtajemniczali się dodatkowo, jeśli tak można powiedzieć, w popularne w owych czasach misteria religijne, greckie i wschodnie (np. misteria egipskie Izidy i Ozyrysa⁵). Z tym współgrają propagowane przez ówczesnych filozofów ideały etyczne, które lokowały człowieka w perspektywie boskiej i zarazem nadprzyrodzonej, przede wszystkim „ideał upodobnienia do Boga”⁶. Głównymi jego propagatorami byli platonicy (w innej nieco wersji funkcjonował on w ówczesnym stoicyzmie, a mianowicie jako ideał czysto etyczny – mędrzec stoicki upodabniał się swoją mądrością i spokojem ducha do Boga⁷). Człowiek, w myśl ówczesnej filo-

⁴ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 501 B.

⁵ Opis wtajemniczeń w misteriach Izidy daje wspomniany wyżej Apulejusz z Madaury w swoim dziele: *Metamorfozy albo Złoty osioł*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1976 (sam narrator z osła, czyli ze zwierzęcia, przemienia się za dotknięciem bogini w człowieka, czyli w istotę w gruncie rzeczy boską w swej duszy). Misteria Izidy miały też swój wymiar czysto obrzędowy. Kult Izidy z dzieciątkiem Ozyrys był trochę podobny do popularnego wśród chrześcijan kultu Maryi z dzieciątkiem Jezus.

⁶ Zob. K. Pawłowski, *Platoński ideał mędrca...*, dz. cyt.

⁷ Stoicy nigdy nie przyjęli koncepcji Boga transcendentnego wobec świata i Boga jako osoby. Dla nich boskość kojarzy się zawsze z rozumnością, racjonalnością samej natury i jej praw. Stoicki

zofii (zwłaszcza platońskiej i pitagorejskiej, ale ta miała mniejszy zasięg), żyje dla nadprzyrodzoności i tam zmierza, a przynajmniej powinien, jeśli chce być naprawdę szczęśliwy, czyli spełniony w sensie duchowym i moralnym.⁸

Nastrój panujący w szkołach średniplatońskich i duch, który panował w filozofii tych szkół, dają się odczuć w pismach: Alkinousa (Albinusa ze Smyrny), Apulejusza z Madaury, Maksymusa z Tyru, a zwłaszcza Plutarcha z Cheronei, jednego z najważniejszych i najbardziej twórczych przedstawicieli tego ruchu, a zarazem kapłana Apollina w Delfach. W końcowej części dialogu *O pogodzie ducha* Plutarch zapisał słowa, które, jak się wydaje, dobrze ukazują mistyczne i teozoficzne zabarwienie tej filozofii (i zarazem ducha epoki, z którym duchowość ówczesnego platonizmu doskonale współgra):

Najświętszą bowiem i najgodniejszą bóstwa świątynią jest wszechświat; do niego wchodzi człowiek rodząc się – nie na to, by oglądać ręką ludzką uczynione i nieruchome wizerunki bogów, ale dzieła boskiego rozumu, zmysłowe naśladownictwa istności duchowych, jak twierdzi Platon⁹, mające w sobie przyrodzone źródło życia i ruchu: Słońce, Księżyc, gwiazdy, rzeki wciąż wodą płynące, ziemię dającą pożywienie roślinom i zwierzętom. To są najprawdziwsze misteria życia i najdoskonalsze wtajemniczenia, które powinny nas napawać weselem i pogodą [...]¹⁰.

Bóg, Logos, to w zasadzie racjonalne, immanentne prawo natury, zakodowane w tkance każdego jestestwa. W szczególny sposób przejawia się jako prawo moralne, które w jakiś sposób człowiek zdolny jest odczuwać w swoim indywidualnym logosie (rozumie), stanowiącym cząstkę Logosu kosmicznego.

⁸ Niektórzy platonicy ubolewali, że ludzie zamiast realizować swoje naturalne powołanie i upodabniać się moralnie i duchowo do Boga ulegają pod wpływem swoich namiętności zezwierzęczeniu i zamiast w bogów przemieniają się w dzikie bestie. Tak, na przykład, pisze Apulejusz z Madaury w swoim dziele *De deo Socratis*, III 128, wydanym w: Apulei Platonici Madaurensis, *Opera quae supersunt*, III *De Philosophia Libri*, recensuit Paulus Thomas, Stuttgartiae in Aedibus B.G. Teubneri MCMLXX, s. 11.

⁹ Zob. Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 126-127, 92 C.

¹⁰ Plutarch, *O pogodzie ducha*, 477 C-D, w: tenże, *Moralia*, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977, s. 247. Cały cytat w przekładzie na język polski zob. tamże, s. 246-248: „Najświętszą bowiem i najgodniejszą bóstwa świątynią jest wszechświat; do niego wchodzi człowiek rodząc się – nie na to, by oglądać ręką ludzką uczynione i nieruchome wizerunki bogów, ale dzieła boskiego rozumu, zmysłowe naśladownictwa istności duchowych, jak twierdzi Platon, mające w sobie przyrodzone źródło życia i ruchu: Słońce, Księżyc, gwiazdy, rzeki wciąż wodą płynące, ziemię dającą pożywienie roślinom i zwierzętom. To są najprawdziwsze misteria życia i najdoskonalsze wtajemniczenia, które powinny nas napawać weselem i pogodą, a nie tak jak ogół oczekuje od Kroniów, Diazjów, Panatenajów i innych takich dni, by dopiero wtedy oddać się wytchnieniom i uciechom, kupując sobie płatny uśmiech u mimów i tancerzy. I to tam siedzimy w milczeniu i spokojnie (bo nikt przecież nie zawodził w czasie wtajemniczeń ani lamentował przyglądając się igrzyskom pytyjskim lub przy kielichu w czasie Kroniów), a te święta, które Bóg sam nam zgotował i w nie wtajemniczył, bezczęścimy trawiąc czas przeważnie na utyskiwaniu, żalach, frasunkach i udęcujących troskach. Przecież ludzie lubią instrumenty mile brzmiące i ptaki śpiewające i z przyjemnością patrzą na skoki i igraszki zwierząt, a przeciwnie, ich nasrożenie się, ryk i wycie robią wrażenie odpychające. Tymczasem widząc własne życie nieradosne, ponure, trapione wciąż i gnębione nie-

Powyższy cytat oddaje bardzo wyraźnie religijny, a właściwie misteryjny czy wręcz mistyczny charakter filozofii średniego platonizmu oraz świadczy o mentalności filozofów tego nurtu, a także o ich zainteresowaniach teologicznych.

Podobne zainteresowania teologiczne i towarzyszące im fascynacje duchowym wymiarem ludzkiej egzystencji (i religijnym) charakteryzowały również filozofów innych szkół (z wyjątkiem wspomnianych sceptyków i epikurejczyków), choć nierzadko towarzyszyła tym zainteresowaniom surowa krytyka religijności tradycyjnej¹¹. Nawet zacytowany wyżej tekst Plutarcha nie jest niczym wyjątkowym. Można by go przypisać zarówno stoikom, jak i cynikom tego okresu. W filozofii ówczesnych platoników, takich właśnie jak Plutarch, można dostrzec jednak coś, czego nie było w filozofii innych szkół i co jest znamienne właściwie tylko dla nich. Tym czymś jest wielkie „odkrycie” tej filozofii, które stało się ideologicznym fundamentem średniego platonizmu we wszystkich jego aspektach. Chodzi mianowicie o wspomniane już „odkrycie” nadprzyrodzoności i niecielesności, a dokładniej mówiąc – „odkrycie” niecielesnego, a więc duchowego pierwiastka w świecie i w samym człowieku, co stanowi źródło i istotę tego wszystkiego, co się wiąże z człowieczeństwem; „odkrycie”, oczywiście, w cudzysłowie, bo rzecz jest znana co najmniej od czasów Platona i najprawdopodobniej od niego wzięta. Nie jest tajemnicą, że średni platonizm to tylko próba odzyskania i odrodzenia filozofii Platona, odrodzenia – jeśli tak można powiedzieć – w konwencji zgodnej z duchowymi tendencjami swojej epoki. Tendencje te sprzyjały przede wszystkim wydobyciu z filozofii założyciela Akademii Platonskiej charakterystyk i znamion duchowych, a nawet mistycznych. Te właśnie aspekty są znamienne dla filozofii średniego platonizmu. Wystarczy spojrzeć na twórczość filozoficzną Plutarcha, Apulejusza, Alkinousa, Maksymusa i innych platoników tego nurtu¹².

kończącymi się troskami, sami sobie nie chcą, gdy ich się namawia, słuchać rozsądku. A gdyby się nim zaczęli kierować – i z teraźniejszością pogodziliby się bez skarg, i przeszłość wdzięcznie by wspominali, i przyszłość spotykałoby bez obaw i podejrzeń, pełni promiennych nadziei”. Weśniej Plutarch w tym dialogu pisze o szczęściu, które mieszka w duszy mędrca (który nie splamił swej duszy złymi uczynkami i złymi myślami), i które pozwala mu gardzić tymi, którzy „narzekają na życie i zlorzeczają mu, przedstawiając je jako padół niedoli i miejsce wygnania dla dusz” – tamże, s. 245. Nie przeszkadza mu to samemu wypowiadać się w podobnym tonie o życiu dusz ludzkich na ziemi w dialogu *O wygnaniu*, gdzie, powołując się na Empedoklesa, twierdzi: „[...] my wszyscy jesteśmy na tej ziemi przybyszami, obcymi i wygnańcami” – Plutarch, *O wygnaniu*, 607 D, w: tenże, *Moralia II*, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, s. 353.

¹¹ Było to charakterystyczne zwłaszcza dla ówczesnych cyników (np. dla Ojnomana z Gadary oraz Demonaksa). Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 236-261.

¹² Zob. przyp. 1.

**MISTYCZNE WĄTKI W TEOLOGII ŚREDNIOPLATOŃSKIEJ.
MOTYW NIEPOZNAWALNEGO I NIEWYSŁAWIALNEGO BOGA**

Wracając do owego odkrycia, nie trudno się domyślić, że tym czymś niecielesnym, a tym samym nadprzyrodzonym i duchowym w człowieku, jest jego dusza, a w świecie – sam Bóg (obok duszy świata). Trzeba przyznać, że jest to „odkrycie” dość rewolucyjne jak na owe czasy, zwłaszcza że ściśle wiąże się z nim „odkrycie” transcendencji niecielesnego Boga. Wszyscy niemal filozofowie okresu hellenizmu, a zwłaszcza stoicy, głosili bowiem, że to, co istnieje, włącznie z Bogiem i duszą ludzką, musi być cielesne (także chrześcijanin Tertulian był przekonany, że dusza jest cielesna i nie może być inna). O transcendencji Boga w filozofii tego okresu również nie może być mowy, przynajmniej w stoicyzmie, a to właśnie on jeszcze długo będzie nadawał ton ówczesnej kulturze intelektualnej Grecji i Rzymu. Według filozofów stoickich, Bóg jest immanentnie obecny w świecie (i w człowieku) jako jego racjonalna, twórcza i dynamiczna natura. Boskość jest tym, co jest racjonalne, twórcze i zarazem dynamiczne w świecie i w samym człowieku. Innej boskości, według nich, nie ma. Bóg – mówiąc współczesnym językiem – jest to inteligentne, twórcze, dynamiczne i oczywiście wieczne „DNA” natury świata. Tymczasem platonicy uczą, że Bóg jest niecielesny i transcendentny, istnieje poza światem i niezależnie od tego świata, a boskość duszy ludzkiej jest podobnej natury, czyli w pewnym sensie transcenduje ów cielesny świat zmysłów i materii¹³.

Na gruncie greckim najdobitniej myśl tę wyraził Plutarch w dialogu *O E w Delfach*¹⁴. Bóg u Plutarcha jawi się jako „Byt” („Bytowanie”, „Bycie”), Byt prawdziwy przeciwstawiony takiemu bytowi, jakim jest człowiek i pozostałe rzeczy świata fizycznego, świata, o którym nie można powiedzieć, że „bytuje”, lecz że „się staje”. Świat fizyczny jawi się tu jako „nie-byt”, bo nie bytuje, lecz staje się, jest w ciągłym procesie stawania się. Bóg natomiast istnieje poza czasem – poza wszelkim „jest” i poza „będzie”; jest niezmienny i nieruchomy. To właśnie – według Plutarcha – wyraża tajemnicza litera „E” ze świątyni delfickiej; mówi: *ei* – „jesteś”. Tylko do Boga można zwracać się, mówiąc „jesteś”, bo tylko on jest, czyli istnieje w sposób prawdziwy. Cały świat natomiast, rzucony między rodzenie się a umieranie, jest skazany na wieczne stawanie się. W stosunku do niego można jedynie żywić mniemanie i snuć wyobrażenia. Poznawać go rozumowo to tyle, co chwytać wodę w dłoń, bo umysł nie jest w stanie pojąć niczego, co się zmienia. Dlatego pozostaje tak długo pusty, aż zwróci się do tego, co samo w sobie jest stałe i niezmienne. Nie można bowiem znaleźć się dwa razy w tej

¹³ Szerzej na ten temat zob. K. Pawłowski, *Platońskie drogi do Boga...*, dz. cyt.; tenże, *Kwestia istnienia...*, dz. cyt.; tenże, *Middle Platonism and the Philosophical Theology of Plutarch of Chaeronea. An introductory study*, „Eos” C 2013, s. 327-347.

¹⁴ Zob. Plutarch, *O E w Delfach*, 392 A-393 E, w: tenże, *Moralia II*, dz. cyt., s. 26-30. Zob. też: K. Pawłowski, *Middle Platonism...*, dz. cyt.

samej sytuacji, jak nie można dwa razy zanurzyć się w tej samej rzece. Jedynie Bóg się nie zmienia. Nie odnoszą się do niego żadne pojęcia wyrażające relacje czasowe. Co więcej, używanie takich pojęć w odniesieniu do niego byłoby świętokradztwem, bo odnoszą się one tylko do rzeczywistości przyrodniczej, której on jest całkowicie obcy w sensie metafizycznym, bo posiada zupełnie inną strukturę metafizyczną. Bóg jest jeden i jest jednością, która wypełnia jego istotę¹⁵.

Występujący w dialogu Plutarcha motyw „niepoznawalnego” i „niewysławialnego” Boga pozostanie trwałym elementem teologii i duchowości średniego platonizmu. Podobne myśli znajdziemy w jednym z najważniejszych pism tej filozofii, a mianowicie w *Didaskalikos* Alkinousa (Albinusa ze Smyrny¹⁶). W X rozdziale *Didaskalikos* Bóg jawi się jako niezłożony, w pełni doskonały byt, niemający żadnych części składowych. Bóg jest pierwszym bytem, nie istnieje nic, co mogłoby go poprzedzać. Jest nieruchomy i niezmienny pod względem strukturalnym, co mu zapewnia jego jednolita struktura metafizyczna. Jako taki jest oczywiście niecielesny¹⁷. Niezmiennność Boga jest świadectwem jego doskonałości – nie ma ku czemu się rozwijać i nie istnieje nic na zewnątrz niego, co mogłoby spowodować jego zmianę¹⁸.

Podobnie jak Plutarch i inni platonicy, Alkinous przyjmował naukę o niepoznawalności czy raczej trudnej poznawalności Boga¹⁹. Boga nie można zdefiniować ani za pomocą rodzaju, ani gatunku, ani różnicy gatunkowej. Nie odnosi się do niego żadne określenie ani dobre, ani złe, bo w pierwszym wypadku musiałby uczestniczyć w czymś wyższym od siebie, tzn. lepszym, co jest nie do pomyslenia, podobnie jak to, że mógłby uczestniczyć w czymkolwiek, co można byłoby obdarzyć mianem zła. Tym samym nie można mu przypisać żadnych jakości, gdyż nie może być z niczym porównywalny. Jest po prostu czystą doskonałością, pozostaje absolutnie niezmienny i nieruchomy. Alkinous pisze o tym w XXVII rozdziale *Didaskalikos*. Parafrazując słynne zdanie z *Timajosa*, w którym Platon pisze o trudnym poznaniu Boga, Stwórcy wszechrzeczy, Alkinous nazywa Boga Dobrem i mówi, że niełatwo jest go znaleźć, a znalazłszy niełatwo opowiedzieć o nim w rozsądny sposób wszystkim ludziom: „Platon uważał, że tego najwartościowszego i największego dobra ani nie łatwo znaleźć, ani znalezionego roztropnie przekazać do wiadomości wszystkim ludziom”²⁰.

¹⁵ Zob. Plutarch, *O E w Delfach*, dz. cyt., 392 A-393 E, s. 26-30.

¹⁶ Pomijam tu kwestie autorstwa. Na ten temat zob.: Wstęp tłumacza, w: Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008, s. 5-10.

¹⁷ Zob. Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., dalej jako: *Didaskalikos*, X 165, 42-166, 1. Zob. K. Pawłowski, *Kwestia istnienia...*, dz. cyt.

¹⁸ Zob. Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., X 7-8.

¹⁹ Zob. tamże, X 4.

²⁰ Tamże, XXVII 179, 35-37. Zob. Platon, *Timajos*, dz. cyt., 28 C: „Znaleźć Twórcę i Ojca tego całego Wszechświata jest wielkim przedsięwzięciem. Lecz gdy się Go odkryło, jest niemożliwe objawić Go wszystkim” (tłum. W. Witwicki). Zob. też: Apuleius, *De Platone...*, I, V 191. Alkinous

Bóg ukrywa tu się w „polu prawdy”, które będą oglądać nieśmiertelne dusze ludzkie miłujące mądrość po opuszczeniu śmiertelnego ciała²¹. Bóg Alkinousa jest wieczny, niewypowiedzialny, niczego niepotrzebujący i doskonały²². Bóg jest jedynym bytem w pełni doskonałym. Jego bytowa pełnia rozciąga się na całą wieczność. Ona jest też źródłem metafizycznej aktywności Boga – Bóg, proporcjonalny i zharmonizowany, organizuje cały kosmos na swoje podobieństwo jako harmonijny i matematycznie precyzyjny organizm²³.

Niewypowiedzialność Boga wiąże się z jego trudną poznawalnością i wynika z różnicy ontycznej, która dzieli człowieka od Boga. Jest to powszechnie dogmat średniego platonizmu. Jak już wspomniano wyżej, tę samą myśl o niepoznawalności i niewypowiedzialności Boga podaje Plutarch²⁴. Píše też o tym Apulejusz z Madaury w najważniejszym dziele łacińskojęzycznym średniego platonizmu, w *De Platone et eius dogmate*, również parafrazując słynny werset z *Timajosa*: „Naturę jego trudno odkryć, a jeśli już jest odkryta, trudno ją innym opowiedzieć”²⁵.

W *De deo Socratis* Apulejusz dopowiada, że Bóg objawia się wyłącznie mędrcom, którzy wspięli się na najwyższy poziom doskonałości moralnej, w akcie intelektualnej iluminacji²⁶.

dodaje, że ta trudna poznawalność Boga i „niewysławialność” była powodem, dla którego Platon wykladał o nim w bardzo wąskim kręgu uczniów. Jest to znany motyw „niepisanej nauki Platona”.

²¹ Zob. Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., XXVII, 180, 19-22.

²² Zob. tamże, X 164, 31-33. Zob. K. Pawłowski, *Kwestia istnienia...*, dz. cyt.

²³ Zob. Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., XII 167, 39. Zob. K. Pawłowski, *Kosmologia Platońska w wykładzie Albinusa ze Smyrny. Alegoryczna interpretacja Platońskiej teorii powstania świata*, „Zeszyty Naukowe” WSZiP 2(23) 2006, s. 25-42.

²⁴ Zob. Plutarch, *O E w Delfach*, dz. cyt., 392 A-393 E. Zob. K. Pawłowski, *Middle Platonism...*, dz. cyt.

²⁵ Apuleius, *De Platone...*, I, V 191 (tłum. K. Pawłowski).

²⁶ Zob. tenże, *De deo Socratis*, dz. cyt., III 124. Warto odnotować, że podobne motywy występują też w przypisywanym Apulejuszowi dialogu *Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti* (w XX rozdziale). Hermes szczególnie podkreśla niedefiniowalność Boga. Nie można – powiada – uchwycić go jednym imieniem. Należałoby raczej nazwać go wszechimiennym, bo jest on wszystkim jako stwórca i przyczyna wszystkiego. Hermes akcentuje również woliowy charakter twórczości Boga, motywując ją jego naturalną dobrocią. W XXIX rozdziale *Asclepius...* Hermes mówi, że Bóg objawia się człowiekowi w akcie swego rodzaju iluminacji, ale nie odsłania się w całej pełni swej natury, a jedynie częściowo – na tyle, na ile jest to potrzebne człowiekowi. Uzależnione jest to od duchowej i moralnej kondycji człowieka. Teologia Hermesa Trismegistosa jest zbliżona do teologii średnich platoników. Jedyną różnicą jest to, że Bóg Hermesa, oprócz atrybutów przypisanych mu w *De Platone...* i w pozostałych dziełach Apulejusza, a także w *Didaskalikos* Alkinousa oraz w dziełach Plutarcha, posiada jeszcze jedną cechę, cechę niezmiernie ważną – jest mianowicie dwupłciowy, jak zresztą wszystkie stworzenia w wykładzie Trismegistosa (Pseudo-Apuleius, *Asclepius*, XX 303-XXI 304). Bóg objawia się (a ściślej – objawia jakiś niewielki fragment swojej istoty) niektórym ludziom, oświecając ich umysły. Objawia się tylko tym, którzy uwalniając się spod wpływu swej śmiertelnej natury wspięli się na najwyższy poziom moralny i duchowy (zob.

W każdym razie Bóg dla platoników nie jest poznawalny w pełni. Wynika to stąd, że jest on bytem czysto duchowym. Jest Umysłem. On sam, podobnie jak świat, w którym egzystuje, ma strukturę czysto duchową. Nie oznacza to jednak, że Bóg w ogóle nie jest dostępny ludzkiemu poznaniu.

W dalszym ciągu swego wykładu Alkinous podaje aż trzy sposoby poznania Boga. Pierwszy z nich opiera się na abstrakcji atrybutów Boga²⁷. Drugi sposób odwołuje się do słynnej Platonskiej analogii „Bóg-Słońce” (u Platona: „Dobro-Słońce”)²⁸. Obie te metody nie mają charakteru jednoznacznie mistycznego, choć w drugiej daje się odczuć pewien nastrój bliski mistycyzmowi. Za to trzecia metoda poznania Boga ma bardzo wyraźną motywację mistyczną, a nawet erotyczną. Polega bowiem na doświadczeniach miłosnych, a mówiąc dokładniej, na miłosnej kontemplacji piękna w jego różnych postaciach – od piękna zmysłowego i estetycznego, poprzez różne odmiany piękna duchowego, aż do Piękna absolutnego, którym okazuje się sam Bóg. W tej ostatniej kontemplacji pojawia się mistyczne światło rozbłyskujące w duszy, która w mistycznym uniesieniu miłosnym ogląda Boga w całej jego wspaniałości:

Trzeci sposób poznania Boga jest następujący: kontempluje się piękno widoczne w ciałach, by przejść potem do kontemplacji piękna duszy, a jeszcze potem do piękna, które ujawnia się w ludzkich dziełach i w prawach, i wreszcie do owego przepastnego morza piękna, by w końcu ujrzeć myślą samo Dobro, umiłowane i upragnione – jakby światło jasne rozbłysło nagle w duszy, która się w ten sposób wznosi. Z tym się jeszcze łączy widzenie Boga w całej swojej wspaniałości²⁹.

tamże, XXIX 313). Niemniej Bóg pozostaje jednak niewysławialny, nieokreślony i w sumie w swej najgłębszej istocie niepoznawalny (zob. tamże, XX 303). W *Asclepiosie* jest podkreślona dobroć Boga (zob. tamże, XXVI 310). Zob. Wstęp tłumacza, w: Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, w: Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 155-172; K. Pawłowski, *Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti. Objawienie Hermesa Trismegistosa*, cz. 1, „Meander” 4/99, s. 337-347; tenże, *Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti. Objawienie Hermesa Trismegistosa*, cz. 2., „Meander” 5/99, s. 411-419.

²⁷ Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., X 165, 16-17. Zob. K. Pawłowski, *Kwestia istnienia...*, dz. cyt.; zob. także: Wstęp tłumacza, w: Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., s. 66-84.

²⁸ Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., X 165, 20-26; Platon, *Państwo*, dz. cyt., 508 B-509 B, 532 B-D. Zob. K. Pawłowski, *Platońska analogia...*, dz. cyt.; tenże, *Kwestia istnienia...*, dz. cyt.; także: Wstęp tłumacza, w: Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., s. 66-84.

²⁹ Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., X 165, 27-34. Zob. Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1975, 210 A-211 B. Trzecia metoda poznania Boga, jak już zasygnalizowano, ma bardzo wyraźną motywację mistyczną. Polega na mistycznych doświadczeniach miłosnych, a ściślej – na doświadczeniach miłosnej kontemplacji piękna w jego różnych postaciach, od piękna zmysłowego i estetycznego, poprzez różne odmiany piękna duchowego, aż do absolutnego Piękna, którym jest sam Bóg. Alkinous odsłonił tu swoje duchowe oblicze, choć i tu ma swego literackiego przewodnika, którym jest motyw „szkoły Erosa” z: Platon, *Uczta*, dz. cyt., 210 E-211 B. Wpisany weń motyw „przepastnego morza piękna” nawiązuje do „zagonów prawdy” z *Fajdrosa*, które ogląd-

Istotny w opisanym przez Alkinousa doświadczeniu jest przede wszystkim motyw światła. Ma on zdecydowanie mistyczny wydźwięk. Równie ważny jest wątek miłości. Miłość do piękna urosła tu do rangi filozoficznej drogi do Boga. Jest to bardzo ważny element filozofii Alkinousa. Jednocześnie trzeba podkreślić, że miłość do piękna jest też warunkiem zaistnienia tej swoistej miłosnej wizji Boga. Bóg bowiem, przynajmniej w konwencji platońskiej, objawia się tylko w tej duszy, która go żarliwie kocha i pragnie (takich właśnie znaczeń używa tu Alkinous). Miłosna tęsknota filozofa znajduje zarazem w tym doznaniu swoje ukojenie, choć tylko chwilowe, gdyż pełne i ostateczne jest możliwe dopiero po śmierci, czyli po uwolnieniu duszy z ciała³⁰. Cechą szczególną tej mistycznej i zarazem miłosnej metody poznania Boga jest jeszcze to, że stawia ona filozofa niejako twarzą w twarz z samym Bogiem. W takiej sytuacji nie może on mieć żadnej wątpliwości nie tylko co do istnienia Boga, lecz także co do jego natury. Bóg objawia się filozofowi jako Dobro i Piękno. Następną cechą tego doświadczenia jest jego osobisty charakter, a co się z tym wiąże – jego nieprzekazywalność, a w każdym razie niewielka przekazywalność. Jak już wcześniej wspomniano, Alkinous mówi o tym wprost na początku XXVII rozdziału, twierdząc, że znaleźć Dobro nie jest łatwo, a znalazłszy niełatwo przedstawić je innym³¹.

W filozofii średnioplatońskiej światło rozbłyskujące w duszy ludzkiej, w relacji do Boga, zawsze ma wydźwięk mistyczny. Jak już zasygnalizowano, pojawia się ono także u Apulejusza z Madaury. W III rozdziale *De deo Socratis* opisuje tego typu doświadczenie jako poznanie Boga, zdarzające się – jego zdaniem – wyłącznie mędrcom, którzy zdołali uwolnić się w sensie duchowym i moralnym od zmysłowości. Przedstawia je jako coś w rodzaju intelektualnej iluminacji. Przyrównuje to osobliwe doznanie do nagłego błysku światła w ciemności:

On jeden (Bóg najwyższy), z racji niewiarygodnej i wprost niewysławialnej niezwykłości swego majestatu, nie może nawet w najmniejszym stopniu, z powodu niewystarczalności ludzkiej mowy, być uchwycony jakimikolwiek słowami³², i jedynie

da dusza podążająca w orszaku za bogami – zob. Platon, *Fajdros*, dz. cyt., 248 B. Ten ostatni motyw pojawia się jeszcze raz w kontekście eschatologicznym w: Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., XXVII 180, 21-22.

³⁰ Zob. Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., XXVII 180, 16-25.

³¹ Zob. tamże, XXVII 179, 35-41; zob. też: Platon, *Timajos*, dz. cyt., 28 C.

³² Zob. Apuleius, *De Platone...*, I, V 190-191; XI 204; *Apologia, czyli w obronie własnej księgi o magii*, c. 64; *De mundo*, XXIV 342-XXIX 357. Zob. też: *Asclepius*, XX (303); Platon, *Timajos*, dz. cyt., 28 c. Niemal identyczną teologię podaje również Pseudo-Apulejuszowy *Asclepius*. Jedyńą różnicą jest tu to, że Bóg, oprócz atrybutów przypisanych mu w *De Platone...* i w pozostałych dziełach Apulejusza, posiada jeszcze jedną niezmiernie ważną cechę – jest mianowicie dwupłciowy, jak zresztą wszystkie stworzenia w wykładzie Trismegistosa (zob. Pseudo-Apulejusz, *Asclepius*, XX 303-XXI 304) Bóg objawia się (a ściślej – objawia jakiś niewielki fragment swojej istoty) niektórym ludziom, oświecając ich umysły. Objawia się tylko tym, którzy, uwalniając się spod

mędrcom, gdy ci mocą swej duszy oddalą się, na ile tylko jest to możliwe, od swego ciała, dane jest zrozumienie tegoż boga, ale i to zaledwie na chwilę, jakby w gdzieś najgłębszych ciemnościach nagłym błyskiem jasne światło rozbłysło?³³.

Podobne myśli znajdujemy u innego platonika tego okresu, w którym żył Apulejusz i Alkinous, a mianowicie u Maksymusa z Tyru³⁴. Według niego, Boga poznaje się na zasadzie iluminacji, którą poprzedza *katharsis*, czyli oczyszczenie umysłu. Ma ona dwójaki charakter – intelektualny i miłosny. Intelpekt, czyli *Logos*, prowadzi duszę i strzeże przed zawróceniem z drogi do Boga, ale to *Eros* zapala ją miłością do Boga i uszczęśliwia. Miłość daje prawdziwe poznanie Boga. By poznać Boga, trzeba go kochać gorącą miłością. Filozofia oczyszcza duszę z namiętności i wyzwala z cielesnych więzów, ćwicząc filozofa w umiarności, by po śmierci spełnić jego pragnienie poznania Boga³⁵.

Z teologicznym mistycyzmem współgra koronny ideał etyczny ówczesnego platonizmu, wspomniany już ideał „upodobnienia do Boga” (*homoiosis theo*), który jeszcze bardziej pogłębia, charakterystyczny dla tej filozofii, misteryjny i nieco tajemniczy nastrój³⁶. Filozofia staje się powoli wtajemniczeniem, analogicznym do wtajemniczeń misteryjnych. Będą się z tym wiązały podobne przeżycia, których doświadczali wtajemniczeni w misteria, tyle że jednak na innym poziomie i już bez czysto technicznych, rytualnych i liturgicznych środków, wykorzystywanych podczas wtajemniczeń religijnych. Filozof staje się tym samym wielkim wtajemniczonym, który obcuje ze sferą boską, nadprzyrodzoną. Z czasem niektórzy będą widzieć w tak pojmowanej filozofii nawet coś w rodzaju

wpływu swej śmiertelnej natury, wspięli się na najwyższy poziom moralny i duchowy (tamże, XXIX 313). Niemniej Bóg pozostaje jednak niewysławialny, nieokreślony i w sumie w swej najgłębszej istocie niepoznawalny (tamże, XX 303). W *Asclepiosie* podkreślona jest również dobroć Boga (tamże, XXVI 310).

³³ Apuleius, *De deo Socratis*, dz. cyt., III 124. Zob. Platon, *Listy*, oprac. i tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, VII 341 c-d x. Znany badacz zjawisk religijnych, Mircea Eliade, tego typu doznania ocenia jednoznacznie jako mistyczne – zob. M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1994, s. 64-77.

³⁴ Zob. T. Sinko, *Literatura grecka*, t. 3, cz. 1, Kraków 1931, s. 359-364; M. Szarmach, *Maximos...*, dz. cyt.

³⁵ Jest to oczywiście znany motyw *melete thanatu* z: Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 64 A, 67 E; zob. Apulejusz, *De Platone...*, II, XXI 250-251.

³⁶ Zob. G. Barra, U. Pannuti, *Esperienza filosofica e religiosa di Apuleio*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Napoli” 10, 1962-1963, s. 81-141; T. Mantenero, *Enciclopedia e misteriosofia in Apuleio*, „Quaderni del Teatro Stabile di Torino” 20, 1970, s. 63-111. Barra i Pannuti podkreślają rolę magii, a także doświadczeń misteryjnych i mistycznych Apulejusza w jego życiu i filozofii. Wątki misteriozoficzne w filozofii Apulejusza akcentuje również Mantenero, zauważając, że w umysłowości Apulejusza nastąpiła swego rodzaju fuzja filozofii z magią i religią. Podobne motywy mistyczne zauważa w filozofii Alkinousa J.G. Milhaven, *Der Aufstieg der Seele bei Albinus*, München 1962. Zob. też: K. Pawłowski, *Misteryjne i apollinijskie wątki...*, dz. cyt.; tenże, *Platoński ideał mędrca...*, dz. cyt.

objawienia, niemal wyroczni boskiej mądrości, a w filozofie – proroka owej boskiej mądrości. Wyrazi to wprost wspomniany wyżej Maksymus z Tyru, który przyrównuje filozofię do natchnionej poezji, a nawet do wyroczni, a samego filozofa – do proroka wieszczącego ludziom boską mądrość, otrzymaną za sprawą iluminacji, dzięki której dane mu było poznać Boga. Filozofia, według Maksymusa, daje swoim adeptom te same nauki, które ludzie prości otrzymują w wyroczniach. Oba bowiem źródła wiedzy, rozum i wyrocznie, są instrumentami bożej mądrości. W ten sposób filozof, w którego nauce wyzwala się mądrość boża, staje jakby prorokiem, a jego filozofia bożym posłaniem³⁷.

DUCHOWE KONSEKWENCJE ODKRYCIA NADPRZYRODZONOŚCI

Patrząc chłodnym okiem, niejako z zewnątrz, na te średnioplatońskie „odkrycia” nadprzyrodzoności, decydujące o wszystkim, co jest istotne w tej filozofii, zwłaszcza na ideę niecielesnej, boskiej i nieśmiertelnej duszy ludzkiej, można je uznać za zwyczajne, dość pospolite mity czy przesady, w potocznym tego słowa znaczeniu, znane i propagowane w rozpowszechnionych podówczas kultach misteryjnych, w które platonicy dość chętnie się wtajemniczali³⁸. Chcieli zapewne bezpośrednio zakosztować owej niecielesnej boskości, o której tyle sami uczyli. Jeśli jednak spojrzeć się na konsekwencje, jakie miał ów mit w filozoficznym życiu platoników, to okazuje się, że nie były one bynajmniej ani takie zwyczajne, jak by się mogło wydawać, ani tym bardziej pospolite. Można nawet powiedzieć, że były one wręcz niezwykle. Nie ma tu miejsca na szersze przedstawianie tych konsekwencji, ale wypada pokazać te najistotniejsze. Najważniejszą konsekwencją „odkrycia” nadprzyrodzoności było „odkrycie” duchowego wymiaru ludzkiej egzystencji i tego wszystkiego, z czym jest związane życie ludzkie w tym duchowym wymiarze. Okazało się, że obok wartości cielesnych, fizycznych, zmysłowych, a także wszelkich innych wartości materialnych istnieją jeszcze wartości niecielesne, duchowe i moralne (takie jak piękno moralne, dobro, prawda). Są one niewidzialne, niezmysłowe, a jednak istnieją i są w jakiś sposób odbierane, poznawane przez człowieka. Można powiedzieć, że są doświadczane egzystencjalnie, w akcie przeżycia egzystencjalnego. Człowiek, odpowiednio wrażliwy moralnie i duchowo, a także intelektualnie³⁹, poznaje je

³⁷ Zob. T. Sinko, *Literatura grecka*, dz. cyt., s. 359-364; M. Szarmach, *Maximos...*, dz. cyt.

³⁸ Plutarch, który sam był kapłanem, został wtajemniczony w misteria Dionizosa. Podobnie późniejsi platonicy również nie będą stronili od różnych misteriów, zarówno greckich, jak i egipskich. Apulejusz wtajemniczał się w różne misteria, a w misteriach Izydy i Ozyrysa doszedł do ważnych godności. Zob. K. Pawłowski, *Filozoficzna sylwetka...*, dz. cyt.

³⁹ Takich właśnie predyspozycji – duchowych, moralnych i intelektualnych – domagał się sam Platon od adeptów Akademii. Zob. Platon, *Listy*, dz. cyt., VII 343 E-344 B; tenże, *Państwo*, dz. cyt., 485 B-486 D.

(odbiera), ale oczywiście nie zmysłowo, a nawet nie rozumem, lecz w zupełnie inny sposób. To właśnie ten inny sposób poznania wielkości duchowych (i moralnych, takich jak piękno i dobro moralne) jest czymś nowym w ówczesnej filozofii, choć oczywiście znanym już w filozofii Platona. Poznanie, w którym człowiek ogląda wielkości duchowe, to – najkrócej rzecz ujmując – jakieś doświadczenie duchowe, bliskie mistycznemu. Człowiek poznaje wielkości duchowe i moralne. Piękno moralne czy duchowe ujawnia się w przeżyciu duchowym. Inaczej mówiąc, jest przeżywane wewnątrz, doświadczane gdzieś w ukrytych zakamarkach ludzkiego wnętrza. Piękno moralne i duchowe porusza, jeśli tak można powiedzieć, receptory duszy ludzkiej, czyli ludzką wrażliwość moralną i duchową, która ujawnia się zwykle jako dziwne, niedające się określić, wewnętrzne napięcie, tajemnicza tęsknota miłosna za czymś pięknym, szlachetnym moralnie i duchowo, a zarazem za absolutną prawdą. Poznanie czy raczej doświadczenie tej prawdy jest równoznaczne z poznaniem (doświadczeniem) sensu i tajemnicy ludzkiej egzystencji, a zarazem tajemnicy samego człowieczeństwa. Tej tajemnicy nie da się rozszyfrować nawet najsprawniejszym rozumem, ale można jej doświadczyć duchowo, to znaczy można ją przeżyć egzystencjalnie. Takie doświadczenie jest wielokroć silniejsze i efektywniejsze aniżeli poznanie racjonalne i zmysłowe, bo bardziej zapadające w duszę. Nie daje wprawdzie wiedzy ściśle racjonalnej, bo nie jest to doświadczenie natury racjonalnej, ale daje egzystencjalne poczucie sensu. Nie gasi nawet wspomnianej tęsknoty, a nawet – co ciekawe – ją potęguje oraz sprawia, że owej tęsknocie towarzyszy poczucie sensu, które zawsze przy niej pozostaje. Tym samym całe życie człowieka nabiera sensu, chociaż tajemnica i zagadka ludzkiej egzystencji nie została całkowicie rozwiązana (zgodnie z myślą samego Platona, że Prawda, jeśli w ogóle będzie kiedykolwiek poznana, to dopiero po śmierci⁴⁰).

Za tym duchowym „poznawaniem” czy przeżywaniem absolutnej Prawdy kryje się jakieś doświadczenie natury mistycznej. W dziełach platoników to doświadczenie mistyczne przybiera dwojaką postać. Pierwsza – to mistycyzm intelektualny, u którego początku stoi czysto filozoficzne, ale gorące (wręcz miłosne) pragnienie poznania Prawdy⁴¹. Druga – to mistycyzm serca, który motywuje się poszukiwaniem absolutnego Piękną i Dobrą⁴². Kulminacją pierwszej jest oczywiście iluminacja, która – za sprawą św. Augustyna – odnalazła się również w mistyce chrześcijańskiej. Drugą wieńczy miłosna ekstaza. Jak łatwo się domy-

⁴⁰ Tenże, *Fedon*, dz. cyt., 66 E.

⁴¹ Zob. Apulejus, *De deo Socratis*, dz. cyt., III 124; Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., X 165; Platon, *Listy*, dz. cyt., VII 341 C-D.

⁴² Nazwa „mistycyzm serca” jest wprawdzie późniejsza i bardziej dotyczy mistyków chrześcijańskich, takich jak Grzegorz z Nyssy, Orygenes oraz Pseudo-Makary, tym niemniej dobrze charakteryzuje też mistycyzm platoński. Zob. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 73-98, s. 105-144.

śleć, przedmiotem i celem obu postaci mistycyzmu jest zawsze Bóg, który odsłania się raz jako absolutna Prawda, a innym razem jako absolutne Piękno i Dobro⁴³. Warto zauważyć, że platonicy za każdym razem podkreślają, że Bóg jako najwyższa Prawda i najwyższe Piękno ujawnia się tylko najszlachetniejszym, czyli tym, którzy oczyścili swe serca ze wszelkiego egoizmu⁴⁴. W ten sposób w doświadczeniu duchowym (w akcie iluminacji bądź miłosnej ekstazy) człowiek może doświadczyć samego Boga, który inaczej pozostaje niepoznawalny. Wypada w tym miejscu dodać, że Platoński dogmat o niepoznawalności (czy trudnej poznawalności) Boga pozostaje aktualny, bo wprawdzie Bóg pokazuje się człowiekowi w akcie mistycznym, ale nie ujawnia wszystkich tajemnic swojej natury.

Zatem wielkości duchowe (których sublimacją najwyższą i esencją jest Bóg) ujawniają się w doświadczeniu duchowym, wręcz mistycznym, a nie w logicznym dyskursie naukowym (dyskurs naukowy jest zdolny najwyżej w pewnym stopniu wyjaśnić w miarę racjonalnie zasadność istnienia tego, czego dusza doświadcza niejako wprost, twarzą w twarz). W ten sposób przełamany został starogrecki racjonalizm, który pełną moc poznawczą przypisywał wyłącznie rozumowi. Okazało się, że moc poznawczą, i to znacznie dalej sięgającą, bo do wielkości nadprzyrodzonych i wartości moralnych, ma ludzka wrażliwość duchowa i moralna (funkcjonująca analogicznie do wrażliwości estetycznej), spełniająca się w duchowym przeżywaniu wartości nadprzyrodzonych (i absolutnych zarazem). Dodajmy jeszcze, że w tym duchowym przeżyciu dzieje się coś jeszcze, oprócz doświadczenia owych wartości i samego Boga jako metafizycznej sublimacji wszystkich wartości absolutnych. Otóż doświadczając wielkości duchowych, człowiek doświadcza zarazem (niejako w relacji zwrotnej) swojej własnej duchowej istoty – przeżywa siebie i swoje życie w wymiarze duchowym, uświadamiając sobie jednocześnie (ale znowu raczej egzystencjalnie aniżeli intelektualnie) jego nadprzyrodzony sens. W tej sytuacji ów pospolity – jak powiedziano wyżej – mit (o duchowym czy boskim charakterze natury ludzkiej) przestaje być zwykłym mitem, a staje się egzystencjalną prawdą ludzkiej duszy, a zarazem jej egzystencjalną (przeżywaną egzystencjalnie) tajemnicą⁴⁵.

Duchowe, a nawet mistyczne inklinacje średniego platonizmu, szczególnie zauważalne w twórczości Apulejusza, Maksymusa i Alkinousa, a wcześniej Plutarcha, sprawiają, że ta filozofia, niezależnie od swego potencjału racjonalnego (widocznego w dziełach zwłaszcza Apulejusza i Alkinousa), nabiera cech mistycznego wtajemniczenia. Jest to wtajemniczenie nie w jakąś szczególną wie-

⁴³ Platon, *Uczta*, dz. cyt., 210 A-E; Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., X 165.

⁴⁴ Podkreśla to szczególnie mocno Apulejusz z Madaury w *De deo Socratis*, III 124, ale jest to powszechny wymóg ówczesnego platonizmu.

⁴⁵ Poza tym doświadczeniem, ów mit pozostaje nadal tylko mitem, czasem wręcz zabobonem, ze wszystkimi swoimi irracjonalnymi, nieraz ponurymi i mrocznymi, implikacjami, które już nieraz ujawniały się w historii różnych religii.

dzę czy akademicką mądrość, którą zdobywa się w toku kolejnych stopni studiów, lecz wtajemniczenie prawdziwe, jakiego doznają wtajemniczeni w religijne misteria.

PODSUMOWANIE

Reasumując, najważniejszym „odkryciem” średniego platonizmu, które w sposób decydujący określiło ideowo i duchowo całą tę formację filozoficzną, było „odkrycie” nadprzyrodzoności, a ściślej – odkrycie duchowego pierwiastka w samym człowieku i w świecie. Tym pierwszym była oczywiście dusza ludzka, drugim – Bóg, oprócz duszy świata i jej rozumu. To odkrycie zdominowało całą filozofię średnioplatońską i zadecydowało o sposobie uprawiania filozofii w tym kręgu. Konsekwencją tego odkrycia było przede wszystkim uznanie wszelkich duchowych relacji, których podmiotem była duchowa w swej istocie dusza, w tym relacji nakierunkowanych na Boga. Dzięki temu w instrumentarium filozoficznym, którym dysponowali ówcześni platończycy, znalazły się obok intelektualnych również doświadczenia duchowe, takie jak miłość, w tym mistyczna miłość do samego Boga, obok nie mniej mistycznego widzenia czy oglądu tegoż Boga w akcie noetycznej iluminacji. Co więcej, właśnie te duchowe i mistyczne poznanie zyskało tu rangę znacznie wyższą aniżeli ściśle racjonalne badania intelektualne. Te ostatnie bowiem nie są w stanie doprowadzić, w pełnym tego słowa znaczeniu, filozofa do Boga. Mogą najwyżej dać jakieś niezbyt jasne pojęcie tegoż Boga (idea niepoznawalnego Boga pozostaje ciągle niepodważalnym dogmatem wszystkich platoników), gdy np. miłość mistyczna lub iluminacja prowadzi do autentycznego zjednoczenia z tymże Bogiem. Dodajmy jeszcze, że z pojęciem nadprzyrodzoności i niecielesności Boga wiązało się ściśle pojęcie transcendencji Boga, co również miało swoje znaczenie, zwłaszcza w kontekście panującej podówczas wśród intelektualnych elit filozofii stoickiej, która bardzo wyraźnie utożsamiała Boga z logiczną naturą świata i z prawem naturalnym.

Wypada w tym miejscu postawić pytanie o genezę tego odkrycia niecielesności, a zarazem nadprzyrodzoności i transcendencji: Czy ówcześni platończycy zaczerpnęli je z dzieł Platona, czy może poznali na zasadzie własnych doznań duchowych, np. mistycznych? Czytając teksty tych filozofów, nie sposób nie spostrzec motywów zaczerpniętych wprost z dialogów i listów Platona. Można na tej podstawie sądzić, że to one są tym właściwym źródłem, przynajmniej w sensie literackim, ich koncepcji. Własne doznania duchowe, takie czy inne, mogły ich utwierdzać w przekonaniach uformowanych w szkole i w oparciu o własną lekturę. W każdym razie doświadczenie duchowe stało się ich instrumentem filozofowania⁴⁶. Pomimo dysponowania takim narzędziem, ich wiedza o Bogu,

⁴⁶ Wiemy, że niektórzy platonicy, tacy jak Apulejusz i Plutarch, bardzo poważnie podchodzili do misteryjnych wtajemniczeń, czego ślady mamy w *Liście pocieszającym do żony* Plutarcha oraz

a podobnie i o duszy ludzkiej, niewiele jednak wzrosła. Właściwie wiedzieli o Bogu tylko tyle, że jest on niecielesny, transcendentny, trudny do poznania i jeszcze trudniejszy do opisanego, z racji poznawczych ograniczeń, jakie nakłada na człowieka jego własna natura. Nietrudno zauważyć, że te informacje można wyczytać u Platona. Dodajmy jeszcze, że ówczesni platonicy doprecyzowali niektóre koncepcje Platona, a przynajmniej wyraźniej je wypowiedzieli. Na przykład uwyraźniono koncepcję iluminacji jako doświadczenia noetycznego, w którym dusza ludzka może w jakiś sposób ujrzeć Boga⁴⁷. Trzeba jednak przyznać, że samo zjawisko iluminacji pozostało nadal niejasne, ale z powodu swego osobistego (a częściowo nawet mistycznego) charakteru takie musi ono pozostać. Doprecyzowano też Platońską teorię miłości jako mistycznego doświadczenia Boga, chociaż i to doświadczenie, z powodów oczywistych – w końcu jest to doznanie jeszcze bardziej osobiste i nieracjonalne – pozostaje spowite mrokiem pewnej tajemnicy, przynajmniej dla tych, których nie było ono udziałem.

Jakkolwiek by na to patrzeć, to dzięki „odkryciu” nadprzyrodzonego i związanego z tym doświadczenia duchowego filozof zyskał wgląd w świat wartości ponadfizycznych, a więc niejako nadprzyrodzonych, a wraz z tym – w nadprzyrodzone wymiary ludzkiej natury. Stał się dlań tym samym jasny, przynajmniej w sensie egzystencjalnym (choć niekoniecznie – trzeba jednak dodać – w sensie racjonalnym), nadprzyrodzony wymiar i nadprzyrodzony sens ludzkiej egzystencji. Niezależnie od pewnych trudności, jakie wnosi średni platonizm i platonizm w ogóle, wypada uznać doniosłość i rangę tych „odkryć”, bo poszerzyły one horyzont badań filozoficznych o obszar nadprzyrodzony, niemal niewidzialny w zasadzie dla filozofii dominujących w okresie hellenistycznym.

Najdonioślejszym jednak i najtrwalszym wkładem średniego platonizmu do filozofii jest to, że odsłonił on fascynującą głębię ludzkiej natury w jej nadprzyrodzonym (boskim) wymiarze i jej najważniejsze tajemnice, w tym największą i zarazem najświętszą tajemnicę ludzkiej miłości, która okazuje się wtajemniczeniem w samą boskość. Miłość wydobywa to, co w człowieku najszlachetniejsze, wręcz boskie, i prowadzi go do boskości⁴⁸. Przez nią dzieje się właśnie to, co Platon nazywa doskonałymi wtajemniczeniami kapłańskimi⁴⁹.

w *Metamorfozach* Apulejusza – zob. Apulejusz, *Metamorfozy...*, dz. cyt. Należy się spodziewać, że podobnie traktowali i te filozoficzne wtajemniczenia. Można przypuszczać, że osobiste, egzystencjalne doświadczenia czy przeżycia duchowe, takie czy inne, jeśli nawet nie były pierwotnym źródłem właściwego im przekonania o istnieniu niecielesnego i nadprzyrodzonego wymiaru ludzkiej egzystencji, to przynajmniej mogły ich w tym utwierdzać, a tym samym stały się jednym z głównych źródeł ich poglądów filozoficznych.

⁴⁷ Apulejusz, *De deo Socratis*, dz. cyt., III 124; Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., X 165.

⁴⁸ W szczególny sposób pokazuje to Apulejusz w swojej wersji baśni o Erosie i Psyche w *Metamorfozach* – zob. Apulejusz, *Metamorfozy...*, dz. cyt.

⁴⁹ Zob. Platon, *Fajdros*, dz. cyt., 249 C-250 A; 250 C-251 B; tenże, *Gorgiasz*, 493 A; tenże, *Fedon*, dz. cyt., 69 B. W doświadczeniu mistycznym człowiek odkrywa całe spektrum nadprzyrodzoneści, ale też to, że sam jest w tej nadprzyrodzoneści w istotny sposób zanurzony. Tylko w ten

Odkrycie nadprzyrodzonego wymiaru ludzkiej natury wymuszało zmianę życiowych preferencji z materialistycznych na duchowe, które uwzględniały nadprzyrodzone aspekty ludzkiej egzystencji, ale przede wszystkim ukazały jej, rzeczywiście fascynującą i tajemniczą jednocześnie, głębię, w której skrywa się, a zarazem w pewien sposób ujawnia (ale tylko wtajemniczonym) sama boskość. Filozofowie średnioplatońscy powrócili do platońskich haseł: „podążaj za Bogiem” i „upodobnij się do Boga”, którymi zastąpili stoickie: „żyj według natury” i „podążaj za naturą”. Nowy kierunek rozwoju moralnego człowieka upatrywali oni w asymilacji do transcendentnej i niecielesnej boskości.

Na zakończenie warto dodać, wychodząc już poza główny nurt naszych rozważań, że w obrębie średniego platonizmu wyjaśniono pewne trudne kwestie platońskiej filozofii, jak zagadnienie metafizycznej natury idei oraz Boga. Alkinous ożywił i doprecyzował, najprawdopodobniej jeszcze Ksenokratesową⁵⁰, koncepcję idei jako mentalnych projekcji Boga⁵¹, a zarazem – i to jest chyba ciekawsze – wyjaśnił naturę najwyższych idei platońskich, tzn. Dobra, Piękna i Prawdy, wyjaśniając jednocześnie naturę samego Boga. Idee zyskały status mentalnych konstrukcji Boga, skryzalizowanych ontycznie myśli Boga, samodzielnych w swym aktualnym bytowaniu, ale genetycznie od nich zależnych. Stały się tym samym gatunkowymi i rodzajowymi projektami bytów istniejącymi w boskim umyśle, a jednocześnie samodzielnymi i skończonymi ontycznie bytami. Trzy najwyższe idee platońskie zostały zrównane z samym Bogiem. Każda z nich wyraża odtąd jakiś aspekt boskiej natury.

Dodajmy jeszcze, że pod dość znacznym wpływem wymienionych odkryć formowały się niektóre koncepcje filozoficzne myślicieli chrześcijańskich, a nawet niektórych mistyków chrześcijańskich. Z innych motywów średnioplatońskich zaadaptowanych przez chrześcijaństwo warto wymienić znany ideał upodobnienia do Boga (*homoiosis theoi*), który w różnych konfiguracjach, od naśladowania Jezusa do naśladowania Maryi, funkcjonuje w kulturze chrześcijańskiej do dziś. Odnośnie mistycyzmu trzeba powiedzieć, że obie niejako formy platońskiego mistycyzmu, a więc mistycyzm noetyczny (poznawczy) oraz mistycyzm oparty na miłości do piękna, zaowocowały w mistycyzmie chrześcijańskim, niezależnie oczywiście od inspiracji właściwych wszystkim doświadczeniom religijnym⁵².

sposób człowiek może doświadczyć Boga i samego siebie w duchowej, miłosnej przecież, relacji do tegoż Boga. Jest to najprostsze doświadczenie, które może być udziałem filozofa, a zarazem największe wtajemniczenie filozoficzne, które wprowadza go w krąg wartości nadprzyrodzonych i w krąg samego Boga, a zarazem w najgłębsze tajemnice ludzkiej duszy i ludzkiego jestestwa. To są właśnie najprawdziwsze święcenia kapłańskie, otwierające bramy szczęścia najwyższego, jak zwykł o nich mówić Platon.

⁵⁰ Zob. J. Wojtczak, *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*, Warszawa 1980, s. 52.

⁵¹ Zob. Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., IX 163; K. Pawłowski, *Teoria idei...*, dz. cyt.

⁵² Zob. A. Louth, dz. cyt., s. 127-155.

BIBLIOGRAFIA (SKRÓCONA)

- Alkinus, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008.
- Apulei Platonici Madaurensis, *Opera quae supersunt, III De Philosophia Libri*, recensuit Paulus Thomas, Stutgardiae in Aedibus B.G. Teubneri MCMLXX.
- Apulejusz, *Metamorfozy albo Złoty osioł*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1976.
- Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Biblioteka Klasyków Filozofii PWN, Warszawa 2002.
- Barra G., Pannuti U., *Esperienza filosofica e religiosa di Apuleio*, „Annali della Facolta di Lettere e Filosofia di Napoli” 10, 1962-1963, s. 81-141.
- Dillon J., *The Middle Platonists*, London 1996.
- Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1994.
- Göransson T., *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 61, Göteborg 1995.
- Invernizzi G., *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo, Saggio di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento*, Roma 1976.
- Komorowska J., *Alkinoosa Wykład nauki platońskiej*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 4 [39] (2006), s. 25-77.
- Korus K., *Program wychowawczy Plutarcha z Cheronei*, Kraków 1978.
- Legowicz J., *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego*, Warszawa 1962.
- Louth A., *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997.
- Mantenero T., *Enciclosedismo e misteriosofia in Apuleio*, „Quaderni del Teatro Stabile di Torino” 20, 1970, s. 63-111.
- Milhaven J.G., *Der Aufstieg der Seele bei Albinus*, München 1962.
- Moreschini C., *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978.
- Pawłowski K., *Filozoficzna sylwetka Apulejusza z Madaury*, „Meander” 7-12, 1989, s. 339-352.
- Pawłowski K., *Kwestia istnienia i natury boga w Didaskalikos Albinusa ze Smyrny*, „Meander” 2/2002, s. 275-288.
- Pawłowski K., *Middle Platonism and the Philosophical Theology of Plutarch of Chaeronea. An introductory study*, „Eos” C 2013, s. 327-347.
- Pawłowski K., *Misteryjne i apolińskie wątki w „De Platone et eius dogmate” Apulejusza z Madaury*, „Przegląd Religioznawczy” 1993, nr 1(167), s. 3-14.
- Pawłowski K., *Platońska „analogia Dobro-Słońce” w aspekcie epistemologicznym*, „Studia Philosophiae Christianae”, R. 41, 2005, nr 2, s. 20-38.
- Pawłowski K., *Platońska demonologia oraz nauka o opatrności, fatum i losie*, „Euhermer, Przegląd Religioznawczy” 1991, nr 3(161), s. 37-50.
- Pawłowski K., *Platoński ideał mędrca w „De Platone et eius dogmate” Apulejusza z Madaury. Doktryna „Homoiosis theo”*, „Przegląd Religioznawczy” 1993, nr 3(169), s. 3-11.

- Pawłowski K., *Teoria idei jako myśli Boga według Albinusa ze Smyrny*, „Kwartalnik Filozoficzny” 31, z. 4, 2003, s. 35-48.
- Pawłowski K., *Zagadnienia metafizyczne w pismach Apulejusza z Madaury. Metafizyczna teoria pryncypiów wszechrzeczy*, „Meander” 3-4/96, s.137-161.
- Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Listy*, oprac. i tłum. M. Maykowska, Biblioteka Klasyków Filozofii PWN, Warszawa 1987.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Biblioteka Klasyków Filozofii PWN, Warszawa 1986.
- Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1975.
- Plutarch, *Moralia*, tłum. Z. Abramowiczówna, Biblioteka Klasyków Filozofii PWN, Warszawa 1977.
- Plutarch, *Moralia II*, tłum. Z. Abramowiczówna, Biblioteka Klasyków Filozofii PWN, Warszawa 1988.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Sinko T., *Literatura grecka*, t. 3, Kraków 1931.
- Spanier A., *Der Logos didaskalikos des Platoniker Albinus*, Freiburg 1920.
- Szarmach M., *Maximos von Tyros*, Toruń 1985.
- Theiler W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930.
- Theiler W., *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966.
- Witt R.E., *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937 (Amsterdam 1971).
- Wojtczak J., *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*, Warszawa 1980.
- Zintzen C., *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981.

SUMMARY

The most important and enduring input of Middle Platonism is the way it unveiled the fascinating depths of human nature in its supernatural dimension, and its greatest secrets, including the most important and most sacred mystery of human love, which is the initiation into divinity itself. The discovery of the supernatural dimension of the human nature enforced a change from materialistic life preferences to spiritual ones — it was the consequence of accepting the supernatural aspects of human existence, but also, above all, it revealed its fascinating and mysterious depth in which divinity itself is both hidden and somehow exposed (although only to those who are initiated). Middle Platonic philosophers returned to Platonic postulates: “follow God” and “imitate God,” which replaced the Stoic “live in accordance with nature” and “follow nature”. In the eyes of the Platonics, the new direction of human ethical development was to be found in imitating the transcendent and incorporeal divinity.

Keywords

middle Platonism, Apueius, Alcinous, Plutarch, Maximus, mysticism

Słowa kluczowe

średni platonizm, Apulejusz, Alkinous, Plutarch, Maksymus, mistycyzm