

ANNA KUJAWA

Biblioteka Uniwersytecka w Poznaniu
e-mail: anna.kujawa@amu.edu.pl

PLETHON WOBEC TRADYCJI TEOLOGICZNEJ STAROŻYTNYCH GREKÓW

ABSTRACT. Kujawa Anna, *Plethon wobec tradycji teologicznej Greków* (Pletho and tradition of ancient Greek theology).

Byzantine philosopher Georgios Gemistos Pletho (1355–1452) is regarded as the first Philhellene who rejected Christianity and attempted to restore the pagan religion of Hellenic gods. In his last work *Books of Laws* (*Nóμων συγγραφή*) he presents his own system of theology based on ancient philosophy and Greek mythology. The aim of the paper is to outline some main features of Pletho's theology and to show the influence of Greek tradition on it.

Keywords: Plethon; *Laws*; Byzantine philosophy; ancient tradition; Greek theology

C.M. Woodhouse¹ w swojej monografii poświęconej Georgiosowi Gemistosowi, bizantyjskiemu filozofowi i humaniście doby Renesansu, określa go znamienych epitetem „ostatniego z Hellenów” („the Last of the Hellenes”). O szczególnym zamiłowaniu, jakie żywił ten myśliciel do helleńskiej tradycji, świadczy chociażby fakt, iż przyjął on przydomek Plethon na cześć wielkiego greckiego filozofa Platona, którego uznawał za swojego mistrza. Filhellenizm Plethona znajduje swoje ukoronowanie w ostatnim i największym dziele filozofa z Mistry, mianowicie w *Prawach* (*Nóμων συγγραφή*)², w których został przedstawiony system filozoficzny obejmujący takie dziedziny jak etyka, polityka, kosmologia, antropologia, a przede wszystkim teologia, której fundament stanowi hierarchiczna wizja bóstw. Gemistos czerpie wzorce z bogatej tradycji antycznej, zarówno filozoficznej, dokonując w swoim ostatnim dziele syntezy filozofii Platona i nauk głoszonych przed przedstawicielami szkół filozoficznych Hellady, jak i z tradycji mitologicznej, leżącej u podstaw odrodzonej w dziele bizantyjskiego filozofa politeistycznej religii Greków. Niniejszy artykuł ma

¹ Woodhouse 1986.

² W swoim artykule korzystam z wydania *Praw* Plethona wraz ze wstępem i tłumaczeniem francuskim: Plethon, *Traité des lois*... Wszystkie przekłady fragmentów *Praw* podaję w przekładzie własnym.

na celu przedstawienie głównej doktryny teologicznej zawartej w *Prawach* ze szczególnym uwzględnieniem tych elementów plethońskiego systemu, które mają swoje źródło w kulturze starożytnej.

ŹRÓDŁO LUDZKIEJ WIEDZY NA TEMAT BOGÓW

Zanim przedstawimy system teologiczny Plethona, rozpoczniemy od kwestii niezwykle istotnej dla zrozumienia, jak wielki wpływ tradycja filozoficzna Greków wywarła na system Bizantyjczyka, mianowicie od zagadnienia źródeł ludzkiej wiedzy na temat bogów. Swoje rozważania na temat pochodzenia tej wiedzy Gemistos rozpoczyna w księdze pierwszej *Praw* zatytułowanej *O różnorodności ludzkich poglądów na zagadnienia najwyższe* („Περὶ διαφορᾶς τῶν περὶ τῶν μεγίστων ἀνθρώποις δοξῶν”). Odnosząc się do poznania natury istot najwyższych w hierarchii bytów, czyli bogów, wymienia, w dużej części za Platonem³, następujące opinie: jedni twierdzą, że bogowie nie istnieją; według innych bogowie istnieją, choć nie troszczą się o sprawy ludzkie; są również tacy, którzy utożsamiają boga z przyczyną dobra i zła, lecz niektórzy przeczą temu, uznając bogów za sprawców jedynie rzeczy dobrych; jedni utrzymują, iż bogów można przebłagać, inni odrzucają ten pogląd⁴. Zróżnicowanie opinii ludzkich można dostrzec również w odniesieniu do hierarchii tego, co boskie: czy istnieje jeden Bóg czy wielu bogów, czy są oni równi w hierarchii boskości czy też jeden z nich zajmuje najwyższą pozycję w panteonie bóstw, a pozostali z nich tworzą drugi i trzeci porządek boskości. Fakt, iż istnieje wiele często sprzecznych ze sobą poglądów na temat istnienia bogów, ich natury oraz wpływu na ludzkie życie, nie prowadzi bynajmniej Plethona do sceptycyzmu w kwestiach teologicznych. W trzeciej księdze rozdziału pierwszego *Praw* bizantyjski myśliciel, w duchu polemiki z pyrronizmem, odrzuca zarówno pogląd głoszący, jakoby człowiek nie był zdolny poznać prawdy, w tym prawdy o sprawach boskich, jak również neguje opinię, iż „nie przystoi ludziom badać sprawy boskie” („περὶ τῶν θεῶν ἀνθρώποις οὐσι προσήκοι διασκοπεῖν πραγμάτων”). Według Gemistosa, obie błędne tezy greckich filozofów mają swoje źródło w dwóch fałszywych przekonaniach, mianowicie, iż człowiek nie jest w stanie drogą rozumową dojść do poznania boga oraz że sami bogowie nie chcą, aby człowiek osiągnął taką wiedzę. W celu obalenia pierwszej tezy Plethon posługuje się kontrargumentem, iż to bogowie uczynili ludzi dociekliwymi prawdy o ostatecznej rzeczywistości oraz obdarzyli ich „pewnego rodzaju dyspozycją do wiedzy” („τινὰ καὶ ἔξιτι τοῦ εἶσεσθαί”) ⁵. Odrzucając natomiast drugie z wymienionych przekonania stwierdza,

³ Pl. *Leg.* X 884a–907b, 885b.

⁴ *Leg.* 22–26.

⁵ *Leg.* 40.

iz, po pierwsze, w boskich sprawach nie ma nic szpetnego, aby bogowie nie chcieli ich poznania i, po drugie, bóstwo nie jest na tyle zazdrosne, by uznać nas za niegodnych wiedzy. Jak wynika z dalszych wywodów Plethona, poznanie w dziedzinie teologii jest możliwe dzięki rozumnej naturze ludzi, podobnej w niektórych aspektach naturze bogów. Z kolei zdobyta wiedza o boskiej naturze wszechrzeczy umożliwia człowiekowi odkrycie swojego miejsca w hierarchii bytów, a tym samym poznanie własnej natury, co w konsekwencji prowadzi do wyboru prawidłowego, gdyż opartego na znajomości sedna egzystencji człowieka, modelu szczęśliwego życia⁶. Biorąc pod uwagę istotę problemu poznania natury bytów dla plethońskiej antropologii i etyki, zrozumiałym się staje, iż zagadnienie wiedzy, w tym również wiedzy o bogach, było jedną z istotnych kwestii podnoszonych przez tego filozofa w *Prawach*.

Aby odpowiedzieć na pytanie, skąd, według bizantyjskiego myśliciela, ludzie czerpią wiedzę w dziedzinie teologii, należy odwołać się do rozdziału drugiej księgi pierwszej *Praw* zatytułowanego *O przewodnikach najlepszych nauk* („Περὶ ἡγεμόνων τῶν βελτίστων λόγων”). W rozdziale tym Gemistos wymienia jako tytułowych przewodników poetów (ποιηταί), sofistów (σοφισταί), prawodawców (νομοθέται) i filozofów (φιλόσοφοι), którzy w swoich naukach przekazują wiedzę o sprawach najważniejszych, do których, przypomnijmy, zaliczone zostały zagadnienia teologiczne. Jednakże w opinii autora *Praw* jedynie prawodawcy i filozofowie posiadają wiedzę, której można przypisać pewną wartość. Prawodawcy, wyjaśnia w dalszej partii tekstu, przyjmując, iż prawa ustanawiane są dla dobra wspólnego (ἐπὶ τῷ κοινῷ ἀγαθῷ), zapewne nie mylą się całkowicie w tej kwestii. Filozofowie zaś poszukują prawdy w bytach (τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἀλήθειαν), którą utożsamiają z najwyższym dobrem (κεφάλαιον εὐδαιμονίας), i jako jedyni spośród ludzi są w stanie dotrzeć do owej prawdy. Plethon tworzy listę przewodników najlepszych nauk i na jej czele umieszcza perskiego prawodawcę i mędrca Zoroastra, którego określa mianem „najznakomitszego tłumacza boskich i większości innych pięknych rzeczy” („τῶν τε θεῶν καὶ ἄλλων καλῶν τῶν πλείστων ἐπιφανέστατον γεγόμενον ἐξηγητήν”)⁷. Po nim wymienia innych prawodawców: Eupolisa, który ustanowił w Atenach misteria eleuzyńskie, Minosa, prawodawcę Krety, Likurga, prawodawcę Sparty, Ifitosa, który ustanowił wraz z Likurgiem igrzyska olimpijskie na cześć Zeusa oraz Numę,

⁶ Leg 20–22. W rozważaniach Plethona zawarty więc został pogląd stanowiący element łączący myśl Bizantyjczyka z tradycją filozoficzną Greków, iż człowiek może drogą rozumową odkryć prawdę i dzięki temu osiągnąć szczęście. Pogląd ten Siniosoglou (2011:113) wywodzi z nauk Platona i określa jako „epistemic optimism”.

⁷ Leg. 30. Woodhouse (1986: 25–26) podkreśla, iż Plethon wielokrotnie przywołuje w swoim dziele imię Zoroastra, jednakże perski mędrzec stanowi w *Prawach* jedynie symbol odwiecznej mądrości Wschodu. W opinii badaczki, Plethon z pewnością nie czytał jego pism i nie wykazywał się znajomością nauki ani w jej oryginalnej, ani w późniejszej formie. Wszystko, co napisał o Zoroastrze, można znaleźć u klasycznych autorów greckich, głównie Platona i Plutarcha.

któremu Rzymianie zawdzięczają prawa, w tym również przepisy religijne. Do grona mędrców zalicza natomiast: wśród barbarzyńców indyjskich braminów i medejskich magów, zaś wśród Hellenów Kuretów. Dalej wspomina on kapłanów Dodony, zwłaszcza wieszczka Poliejdesa; helleńskiego wieszczka Terezjasza; Chirona – według greckiej mitologii wychowawcę i nauczyciela wielu sławnych mężów; oraz siedmiu mędrców: Chilona ze Sparty, Solona z Aten, Biasa z Prieny, Talesa z Miletu, Kleobulosa z Lindos, Pittakosa z Mityleny, Myziona z Chene. Listę wieńczę imiona dwóch niezwykle ważnych w punktu widzenia plethońskiej teologii filozofów greckich – Pitagorasa i Platona, a także myślicieli wywodzących się z ich szkoły, czyli Timajosa, Plutarcha, Plotyna, Porfiriusza i Jamblicha⁸, do którego grona Gemistos zalicza również Permanidesa⁹.

W odniesieniu do poetów i sofistów filozof z Mistry stwierdza, iż „słusznie nie można ich uznać za wartościowych tłumaczy tych spraw” („οὐκ ἄξιοι τῶν τοιοῦτων ἐξηγηταὶ κρίνοιντ’ ἂν δικαίως”)¹⁰. Poetom stawia zarzut, iż posługują się pochlebstwem (κολακαίᾳ), a jedynym ich celem jest sprawienie przyjemności (πρὸς χάριν) swoim słuchaczom, lecz nie troszczą się o prawdę i o to, co najlepsze. Jeszcze ostrzej ocenia on fałszywe nauki i działania sofistów, gdyż, jak z dezaprobatą podkreśla, wszelkimi sposobami dążą do zdobycia sławy nie bacząc na prawdę, lecz „starają się ją zataić używając w tym celu sztuczek” („συχνὰ περὶ τὴν ἀφάνισιν αὐτῆς τεχνάζοντες”). Ponadto wpływ, jaki sofisci wywierają na swoich słuchaczy, bizantyjski filozof porównuje do rzucania czaru (γοητεία). Swoją niezbyt pochlebną charakterystykę poetów i sofistów Plethon kończy we wstępie do drugiego rozdziału znamienitym stwierdzeniem, iż obie te grupy „zniżają sprawy boskie do poziomu ludzkiego, a sprawy ludzkie podnoszą do poziomu boskiego, czyli podług ludzkiej miary” („τὰ μὲν τῶν θεῶν πράγματα καθαιροῦντε, εἰς τὸ ἀνθρωπινώτερον, τὰ δ’ ἀνθρώπινα αἴροντες εἰς τὸ θεϊότερον ἢ κατὰ ἀνθρώπινον μέτρον”)¹¹, czyniąc tym samym aluzję do słynnej zasady ἀνθρωπος-μέτρον¹² sofisty Protagorasa. Jak zobaczymy w dalszej części artykułu, Gemistos w duchu nauki Platona, głoszącego, iż to „Bóg jest miarą wszystkich rzeczy” („ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα”)¹³ odrzuca protagorejską zasadę i stawia w centrum swej koncepcji ontologicznej Boga.

W głoszonej przez Plethona teorii wiedzy zawarta jest również teza na temat pochodzenia nauk głoszonych przez filozofów i prawodawców. W jednym z niewielu zachowanych fragmentów księgi III *Praw* znajdujemy stwierdzenie odnoszące się do tej kwestii:

⁸ Leg. 30–32.

⁹ W tradycji doksograficznej Parmenidesa uznawano za ucznia Ksenofanesa – DL IX 21.

¹⁰ Leg. 28.

¹¹ Leg. 28.

¹² D–K 80 B1.

¹³ Pl. Leg. IV 716c.

Ἐς ὃν ἡμεῖς, ἓνα δὴ ἄνδρα ἀρχαιότατον τῶν γε ἐν μνήμῃ, τὰ τοιαῦτα ἀναφέρομεν τῶν δογμάτων οὐκ ἀπ' ἐκείνου καὶ ἤρχθαι ἠγούμενοι αὐτά· συναΐδια γὰρ ἂν τῷ παντὶ οὐρανῷ καὶ ἐν ἀνθρώποις ταῦτα δὴ τάληθῆ δόγματα εἶναι κἂν εἰ ἔστι μὲν ὅτε παρὰ πλείοσιν, ἔστι δ' ὅτε παρ' ἐλάττωσι κρατεῖ, τοῖς γε δὴ ἀπ' ἐννοιῶν κοινῶν τῶν ὑπὸ θεῶν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐντεθειμένων καλῶς τε καὶ εὖ ὀρωμένοις¹⁴.

Mężowi temu (Zarostrowi), najstarszemu, o którym posiadamy wiadomości, przypisujemy te nauki, ale nie twierdzimy, iż on jest ich twórcą. One są wieczne jak całe niebo i uchodzą wśród ludzi za prawdę, i nawet jeśli panują one bądź u większości, bądź wśród mniejszości, to ludzie ci kierowani są pięknie i dobrze przez wspólne zasady złożone przez bogów w naszych duszach.

Powyższy fragment sugeruje, iż Gemistos, uznając nauki (δόγματα) perskiego mędrca za wieczne i prawdziwe, utożsamiał je z „pojęciami wspólnymi” (κοινὰ ἔννοια), którym przypisywał boskie pochodzenie. Jednakże należy podkreślić, że w plethońskim ujęciu pojęcia wspólne stanowiły pewnego rodzaju dyspozycję do wiedzy daną człowiekowi przez bogów, nie zaś samą wiedzę. Przypomnijmy, że polemizując z nauką Pyrrona głoszącą, iż człowiek nie jest w stanie drogą rozumową dojść do poznania boga, bizantyjski filozof wskazuje na τινὰ καὶ ἔξιν τοῦ εἰσεσθαι¹⁵, którą pragnący poznać prawdę ludzie otrzymali w darze od bogów. Predyspozycję do wiedzy posiadają wszyscy, jednakże wielu, wskutek słabości natury czy też zwiedzeni przez poetów i sofistów, nie jest w stanie odkryć prawdy¹⁶. Według Gemistosa, prawdziwa wiedza, w odróżnieniu od wiedzy pozornej sofistów i poetów, może zostać osiągnięta jedynie przez filozofów poprzez poprawnie przeprowadzone rozumowanie (λογισμοὶ ὀρθῶς περαινόμενοι)¹⁷. Jak istotną rolę pojęcie to odegrało w systemie samego Plethona świadczy fakt, iż uznawał on λογισμὸς za najsilniejsze i najbardziej boskie kryterium prawdy (θησόμεθα... λογισμῶ, τῶν γε ἡμετέρων κριτηρίων τῷ κρατίστῳ τε καὶ θειοτάτῳ) i, jak sam przyznaje, w swoim dziele posługuje się nim, aby poddać ocenie nauki starożytnych myślicieli¹⁸.

Wprowadzenie przez filozofa z Mistry kategorii λογισμὸς rzuca nowe światło na interpretację cytowanego fragmentu odnoszącego się do nauk Zaroastrowa, jak również pośrednio do filozofów greckich. Wiedza mędrców leżąca u podstaw głoszonych przez nich nauk miała źródło w pojęciach wspólnych, które poddane zostały rozumowaniu. Pełną charakterystykę metody poznawczej zaproponowanej przez Plethona odnajdujemy w następującym fragmencie:

Χρόμενοι γὰρ ἀρχαῖς ταῖς κοινῇ πᾶσιν ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν διδομέναις ἐννοίαις τε καὶ περὶ τοῦ θεοῦ μαντείαις, ἧ καὶ ταῖς τῶν πλείστων καὶ βελτιόνων, καὶ ταύτας ἡμῖν βεβαίαις αὐτοῖς

¹⁴ Leg. 252.

¹⁵ Leg. 40.

¹⁶ Leg. 28–30.

¹⁷ Leg. 36.

¹⁸ Leg. 34.

τιθέμενοι, ἔπειτα ἀπὸ τούτων ἂν λογισμοῖς ἕκαστα ἀναγκαιοῖς, ἧ ἂν οἱ σοφοὶ ὑφηγῶνται, μετιόντες, θεῶν ἂν συλλαμβανόντων, τοῦ βελτίστου περὶ ἐκάστων λόγου οὐκ ἀποτευξόμεθα¹⁹.

Albowiem posługując się jako zasadami owymi pojęciami danymi przez bogów wszystkim ludziom oraz wyroczniami o bóstwie, a przynajmniej większością z nich i to tymi najlepszymi, oraz uznając je za pewne, a następnie wszystko to poddając koniecznym rozumowaniom, którymi są kierowani mędracy, z boską pomocą osiągniemy o wszystkim najlepszą wiedzę.

Plethońska teoria wiedzy nie jest w pełni nowatorska, lecz możemy odnaleźć w niej wyraźne wpływy myśli filozoficznej starożytnych Greków. Wprowadzony przez Gemistosa podział przewodników nauk (ἡγεμόνες τῶν λόγων) niewątpliwie stanowi nawiązanie do tradycji antycznej, w szczególności do koncepcji Plutarcha. W *Dialogu o miłości* wymienia on trzy źródła pojęć, które nie dostają się do naszego umysłu drogą zmysłów, mianowicie: mit (μῦθος), prawo (νόμος) i rozumowanie (λόγος). Ten trójpodział grecki autor odnosi także do nabytych przez człowieka wyobrażeń na temat bogów: „A więc w przekonaniach, jakie żyjemy względem bogów, przewodnikami naszymi i nauczycielami stali się poeci, prawodawcy i na trzecim miejscu filozofowie” („Τῆς δ' οὖν περὶ θεῶν δόξης καὶ πάνταπασιν ἡγεμόνες καὶ διδάσκαλοι γεγόνασιν ἡμῖν οἱ τε ποιηταὶ καὶ νομοθέται καὶ τρίτον οἱ φιλοσόφοι”)²⁰. Przedstawiony przez Plutarcha trójpodział znany w literaturze przedmiotu pod nazwą *theologia tripartita* został sformułowany w I w. p.n.e. przez rzymskiego uczonego Marka Terencjusza Warrona i zyskał popularność w I–IV w. n.e. zarówno wśród autorów antycznych (Plutarcha, Ps.-Plutarcha, Diona z Prusy), jak i chrześcijańskich (św. Augustyna, Tertuliana, Euzebiusza z Cezarei). Trójpodział teologii był głęboko zakorzeniony w kulturze antycznej, szczególnie w tradycji filozoficznej, a polemizujący z tą koncepcją autorzy chrześcijańscy uznawali ją za teorię wyrażającą istotę teologicznego zainteresowania Greków i Rzymian²¹. Plethon niewątpliwie czerpie z tej tradycji, lecz do stworzonego przez starożytnych modelu wprowadza istotne uzupełnienie, zaliczając do grona przewodników sofistów. Kwestią dyskusyjną pozostaje, czy pojęcie „sofista” filozof z Mistry odnosi do działających w starożytnej Grecji nauczycieli retoryki,

¹⁹ Leg. 42. Pewnego rodzaju niejasność może natomiast wprowadzać fakt, iż Plethon jako źródło ludzkiej wiedzy obok κοινὰ ἔννοια wymienia również „wyrocznie o bóstwie” („περὶ τοῦ θεοῦ μαντεῖαι”). Takie zestawienie wydaje się zaskakujące szczególnie w świetle krytyki sofistów i poetów chępiących się posiadaniem daru boskiego wieszczenia i tym, jakoby posiadali wiedzę. Zwróćmy jednakże uwagę, że wyrocznie, o których wspomina Plethon, poddane zostały przez rozum ludzki badaniom takim samym jak i pojęcia wspólne. Tylko dzięki zastosowaniu kryterium λογισμός wyrocznie mogą stać się źródłem wiedzy pewnej. Należy jednakże podkreślić, iż prawdopodobnie Bizantyjczyk przypisywał wróżbiarstwu pewną rolę w stworzonym przez siebie systemie religijnym, o czym świadczy fakt, iż wyroczniom poświęcił jeden z podrozdziałów rozdziału III. Niestety, ta część *Praw* nie zachowała się.

²⁰ Plut. *Amat.* 753b, tłum. Z. Abramowiczówna.

²¹ Szerzej zagadnienie koncepcji trzech teologii analizuję z artykule: Chlewicka 2016: 9–29.

co mogłoby sugerować zestawienie ich z innymi „nauczycielami” (poetami, prawodawcami, filozofami) znanymi z tradycji antycznej czy też, jak twierdzą niektórzy badacze, termin „sofista” został użyty w *Prawach* jako określenie chrześcijańskich teologów²². Bez wątpliwości możemy jednakże stwierdzić, iż same argumenty, którymi posługuje się Gemistos w swojej krytyce sofistów, zostały zaczerpnięte z platońskich dialogów. Przypomnijmy, iż w *Sofiscie* Platon określa sofistów mianem „czarowników i naśladowców rzeczywistości” („τῶν γοήτων ἐστὶ τις, μιμητὴς ὧν τῶν ὄντων”)²³ oraz jako tych, którzy „posługują się kłamstwem i czarami” („ἐν τῇ τῶν ψευδουργῶν καὶ γοήτων τέχνῃ τιθέντες”)²⁴.

Kolejny istotny element plethońskiej epistemologii, którego źródło stanowi grecka myśl filozoficzna, to koncepcja κοινὰ ἔννοια, pojęć występujących u wszystkich ludzi, jako źródła ludzkiej wiedzy. Otóż w nauce stoików „pojęcia wspólne” stanowiły, obok wyobrażeń kataleptycznych, kryterium prawdy i fałszu i utożsamiane były z pojęciem πρόληψις²⁵ – antycypacją, czyli, zgodnie z definicją podaną przez Diogenesa Laertiosa²⁶ „naturalnym pojęciem ogólnym” („ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου”). Pod terminem „ἔννοια φυσικὴ” filozofowie ci rozumieli antycypacje, które, w odróżnieniu od pojęć utworzonych w ludzkim umyśle za pośrednictwem nauki, powstały w sposób naturalny (φυσικῶς), czyli drogą zmysłów, co potwierdza świadectwo Pseudo-Plutarcha²⁷. Należy jednak zaznaczyć, że oprócz pojęć utworzonych w umyśle ludzkim na podstawie doświadczenia, stoicy wskazywali na istnienie również pojęć moralnych wrodzonych ludzkiej naturze. Według relacji Plutarcha, Chryzyp miał pojęcia dobra i zła uznawać za ἐμφυτοὶ προλήψεις²⁸. Definiując κοινὰ ἔννοια możemy stwierdzić, iż były one pre-pojęciami, określonymi trafnie przez Hankinsona²⁹ jako „the pre-theoretical, indeed even pre-articulate, ‘natural’ conceptualizing of a universal”. Owe „pojęcia wspólne” poddane filozoficznej refleksji odpowiadały podstawowym definicjom i aksjomatom w systemie stoickim, stanowiąc tym samym bazę, na której ów system został zbudowany – jak określa je

²² Kieszkowski 1933: 45, Woodhouse 1986: 331. Webb (1989: 216) powołuje się na świadectwo Scholariosa, który w jednym ze swoich listów interpretuje zawartą w *Prawach* krytykę sofistów jako atak na chrześcijańską naukę. Tambrun (2006: 67) natomiast wskazuje na fakt, iż w pismach apologetów chrześcijańskich mianem sofistów określano autorów pogańskich. Według badaczki, Plethon niejako w odpowiedzi przerzuca znaczenie pojęcia „sofista” na autorów chrześcijańskich. Szerzej na temat znaczenia terminu „sofista” u Plethona i o antychrześcijańskim charakterze jego dzieła: Demetracopoulos 2014:199–212.

²³ Pl. *Soph.* 235a.

²⁴ Pl. *Soph.* 241b.

²⁵ Szerzej na ten temat: Dyson 2009: 60–71.

²⁶ DL. VII 54.

²⁷ Ps-Plut. Plac. 4.11.1–12.5. = *SVF* II, 83.

²⁸ Plut. *St. repugn.* 1041e.

²⁹ Hankinson 2003: 77.

metaforycznie Plutarch³⁰, były „nasionami nauki stoików” („ἀφ’ ὧν μάλιστα τὴν αἴρεσιν, ὡς σπερμάτων ἀνα<λαστέϊν> δοκοῦσι.”). Podobnie jak greccy filozofowie, Plethon uznaje „pojęcia wspólne” za podstawowe pojęcia i dogmaty, które, gdy zostaną zweryfikowane i potwierdzone przez rozum, uznać można za niezawodne źródło ludzkiej wiedzy. Jednakże filozof z Mistry odrzuca stoicką naukę o antycypacjach powstałych w umyśle ludzkim w wyniku doświadczenia, podkreślając dobitnie iż, „pojęcia wspólne” dane zostały wszystkim ludziom przez bogów. Do pewnego stopnia koncepcja Plethona koresponduje z głoszoną przez niektórych stoików nauką o pojęciach wrodzonych – w obu teoriach prepojęcia zostały człowiekowi niejako dane bezpośrednio, czyli bez pośrednictwa zarówno danych zmysłowych, jak i bez wsparcia naukowego rozumowania dyskursywnego. Jak możemy stwierdzić na podstawie wcześniej przytaczanych fragmentów *Praw*, w których mowa jest o κοιναὶ ἔννοιαι, spojrzenie Gemistosa na tę kwestię nie jest bynajmniej prostym przejściem stoickiej nauki, ale nabiera ona zupełnie nowego znaczenia w koncepcji bizantyjskiego myśliciela. Teoria „pojęć wspólnych” jako daru od bogów jest koronną i najoryginalniejszą tezą plethońskiej epistemologii. Jak postaramy się wykazać, teoria ta była wynikiem refleksji Bizantyjczyka nad wyjątkowym statusem człowieka w hierarchii bytów. Otóż w interpretacji Plethona, niewątpliwie sięgającej do platońskich dialogów, człowiek był istotą nie tylko obdarzoną śmiertelną naturą zwierzęcą, lecz posiadającą również element nieśmiertelny, czyli rozumną duszę, będąc tym samym pokrewny bogom³¹. Partycypując w intelekcie Zeusa (Διὸς ἔννοια), człowiek jest w stanie wznieść się na wyżyny kontemplacji i, podobnie jak bogowie, oglądać świat bytów³². Ponadto człowiek jako istota wyróżniona spośród wszystkich istot żywych cieszy się szczególną łaską bogów – istoty najwyższe troszczą się o ludzkość i jako sprawcy wszelkich dóbr dostarczają jej to, co najlepsze. Wyrazem boskiej łaski jest dar, jaki od istot najwyższych otrzymał człowiek – κοιναὶ ἔννοιαι, dzięki którym może on osiągnąć wiedzę o sprawach najwyższych. A jako że celem bogów nie jest oszukanie ludzi, lecz zadośćuczynienie ludzkiemu pragnieniu poznania prawdy, wiedza, której źródłem są prepojęcia poddane rozumowaniu, boskiemu i niezawodnemu kryterium prawdy, musi być tym samym wiedzą pewną.

³⁰ Plut. *Comm. not.* 1060a.

³¹ *Leg.* 246. Ideę, zgodnie z którą między ludźmi a bogami istnieje pokrewieństwo, myśliciel z Mistry niewątpliwie zaczerpnął z pism Platona (*Teat.* 176a–b, *Leg.* IV 716c–d, *Res pub.* 613a–b, 500c–d, *Tim.* 47b) i, podobnie jak ten filozof, w oparciu o nią głosił postulat upodobnienia się człowieka do boga. Platońskie ὁμοίωσις θεῷ, stanowiące istotę ludzkiej cnoty, było jednym z najważniejszych pojęć również etyki bizantyjskiego filozofa. Por. *De virt.* 1.1.3.

³² *Leg.* 246.

SYSTEM TEOLOGICZNY PLETHONA I JEGO ANTYCZNE ŹRÓDŁA³³

W rozdziale piątym księgi I bizantyjski myśliciel przedstawia dogmaty, które przejął z nauk boskich mężów (τῶν θεῶν ἀνδρῶν), czyli wspomnianych wcześniej Zoroastra, Platona i Pitagorasa. Najważniejsze z nich głosiły, iż: bogowie są potężniejsi i bardziej szczęśliwi od ludzi; troszczą się o ludzi i są przyczyną wszelkiego dobra³⁴. Odnosząc się natomiast do zagadnienia hierarchii bóstw stwierdza, iż jest ich wielu, lecz nie o tym samym stopniu boskości. W panteonie Plethona najwyższym bóstwem jest Zeus, a na jego szczególną pozycję w hierarchii bóstw wskazują epitety, jakimi filozof z Mistry obdarza antycznego boga: najwyższy (μέγιστον), wyjątkowy (ἐξαιρέτων), król Zeus (τὸν βασιλέα Δία), niestworzony (ἀγένητον), sam dla siebie ojciec (αὐτοπάτορα), ojciec pozostałych bóstw i najstarszy stwórca (τῶν δ' ἄλλων πατέρα τε καὶ δημιουργὸν πρεσβύτατον), istotnie istniejący (ὄντως δὲ ὄντα τῷ ὄντι), zaiste jedyny (εἰλικρινῶς ἓνα), w najwyższym stopniu tożsamy sam z sobą (τὸν ὅτι μάλιστα αὐτὸν αὐτῷ), samo dobro (αὐτὸ τε ὄντα, ὃ ἐστὶν ἀγαθόν)³⁵. Bezpośrednio od Zeusa wywodzą się bogowie nadniebiańscy (ὑπερουράνιοι), pozbawieni ciała i materii, będący czystymi formami i niezmiennymi umysłami³⁶, istniejący poza czasem i przestrzenią³⁷. W systemie Gemistosa parę najpotężniejszych bóstw stanowią Posejdon, najstarszy syn Zeusa, i Hera, również zrodzona z Zeusa, jednakże ustępująca mocą swemu bratu i małżonkowi. Posejdon, zasada twórcza świata, forma, która zawiera w sobie formy wszystkich bytów (εἶδος γε ὄντα, οὐ τόδε δὴ τι, οὐδὲ τόδε, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σύμπαντα εἶδη καθ' ἓν τε καὶ συλλήβδην περιειληφὸς γένος εἰδῶν)³⁸, jako stwórca świata jest nazwany „ojcem tego nieba” (οὐρανοῦ δὲ τοῦδε πατήρ) i „drugim stwórcą” (δημιουργὸς δεύτερος)³⁹. Bezpośredni potomkowie Zeusa tworzą dwa boskie rody: prawowitych potomków, czyli bogów olimpijskich (Posejdon, Hera, Apollo, Artemida, Hefajstos, Dionizos, Atena, Atlas, Titanos, Diona, Hermes, Pluton, Reja, Leto, Hekate, Tetyda, Hestia) i bękartów, czyli Tytanów (Kronos, Afrodyta, Pan, Demeter, Kora). Siedem pierwszych bóstw jako najstarsze i najwyższe w plethońskim systemie reprezentuje następujące zasady ontologiczne⁴⁰: Posejdon – forma,

³³ Powyższe rozważania nie roszczą sobie prawa do wyczerpania tego obszernego zagadnienia. Dogłębną charakterystykę plethońskiej hierarchii bóstw przedstawia Hladký (2013: 97–111). W literaturze polskiej natomiast znajdziemy szczegółowe opracowanie tego tematu w: Jaworska-Wołoszyn 2013: 59–73.

³⁴ Leg. 44.

³⁵ Leg. 44–46.

³⁶ Leg. 46.

³⁷ Leg. 186.

³⁸ Leg. 104. Masai (1956: 280) wywodzi etymologię imienia Posejdon (Ποσειδῶν) od πόσις oraz εἰδῶν (gen. pl. od εἶδος) i tłumaczy imię bóstwa jako „władca Idei” („le maître des Idées”).

³⁹ Leg. 134.

⁴⁰ Leg. 158–160.

Hera – materia, Apollo – tożsamość (ταυτότης), Artemida – różnica (ἐτερότης), Hefajstos – spoczynek (στάσις), Dionizos – samoistny ruch (αὐτοκινησία), Atena – kierowanie innymi ruchami (τῆς ὑφ’ ἐτέρων κινήσεως τε καὶ ὄσεως, τοῦ τε περιέργου ποκρίσεως)⁴¹. Pozostałym Olimpijczykom przyznane zostały następujące kompetencje: Atlas – kierowanie gwiazdami, Titanos – kierowanie planetami, Dione – kierowanie gwiazdami stałymi, Hermes – kierowanie ziemskimi demonami. Najniżej stojące w hierarchii bóstw olimpijskich boginie symbolizują następujące elementy: Reja – pierwotne ciała i elementy, Leto – eter i ciepło, Hekate – powietrze i obejmujące je zimno, Tetyda – wodę, Hestia – ziemię. Bogowie Tartaru natomiast, sprawujący pieczę nad śmiertelną naturą, spełniają następujące funkcje: Kronos i Afrodyta obdarzają wygenerowane przez siebie istoty śmiertelne odpowiednio formą i materią, Pan sprawuje zwierzchnictwo nad zwierzętami, zaś Demeter nad roślinami, Pluton sprawuje opiekę nad nieśmiertelnym pierwiastkiem w ludzkiej naturze, a z kolei śmiertelnym pierwiastkiem w człowieku kieruje Kora.

Zgodnie z wolą Zeusa Posejdon generuje bogów trzeciorzędnych i umieszcza ich w niebiosach⁴². W przeciwieństwie do bóstw olimpijskich i bóstw Tartaru, bóstwa niebiańskie posiadają podwójną naturę, gdyż oprócz pierwiastka duchowego obdarzone zostały nieskazitelными ciałami⁴³. Jednakże, podobnie jak bogowie nadniebiańscy, są nieśmiertelne i pozbawione zła. Również bogowie niebiańscy podzieleni zostali na prawowitych potomków i bękartów. Pierwszą grupę, na której czele stoi władca niebios i najstarszy potomek Hery i Posejdona – Helios, stanowią planety: Selene, Wenus, Merkury, Saturn, Jupiter, i Mars, a także błędzące gwiazdy. Do grona nieprawowitych potomków zaliczone natomiast zostały ziemskie demony (χθόνιων γένος δαιμόνων), będące pośrednikami między bogami a ludźmi⁴⁴.

Stworzony przez Plethona panteon bóstw, choć niewątpliwie wzorowany na helleńskiej mitologii i koncepcjach filozoficznych greckich myślicieli, nie stanowi jej wiernego odzwierciedlenia. Otóż funkcje, jakie Gemistos przypisuje poszczególnym bogom, możemy podzielić na: a) zgodne z tradycją mitologiczną, b) niezgodne z tradycją mitologiczną, c) zgodne z tradycją filozoficzną, d) niezgodne z tradycją filozoficzną. Do mitologii greckiej niewątpliwie nawiązuje myśliciel z Mistry, przedstawiając Demeter jako opiekunkę roślin, oraz Pana jako opiekuna zwierząt. Również utożsamienie Atlasa z formą gwiazd znajduje swe uzasadnienie w micie, zgodnie z którym Zeus skazał Atlasa za udział w tytanomachii na dźwiganie sklepienia niebieskiego na barkach⁴⁵. Jednakże w większości przypadków obraz bóstw przedstawiony w *Prawach* znacznie

⁴¹ Hladký 2013: 104–105.

⁴² *Leg.* 174.

⁴³ *Leg.* 176–178.

⁴⁴ *Leg.* 52.

⁴⁵ Hladký 2013: 118. Por. Hes. *Theog.* 517–520.

odbiega od wizji poetyckich starożytnych Greków. Najistotniejsze zmiany, jakie Plethon wprowadza do tradycji antycznej, to: przedstawienie Hery i Posejdona jako małżonków i potomków Zeusa, zaliczenie Demeter i Afrodyty do bóstw Tartaru, przedstawienie Kronosa jako potomka Zeusa i męża Afrodyty, nieumieszczenie w panteonie boga wojny Aresa. W opinii badaczy, wprowadzone przez Gemistosa innowacje do tradycji mitologicznej starożytnych Greków mają swoje źródło w dialogach Platona, głównie *Kratylosie*, w *Hymnach* Proklosa oraz *Komentarzu do Kratylosa* jego autorstwa, a także w pismach Plutarcha⁴⁶. Hladký⁴⁷, odnosząc się do faktu, iż Plethon przedstawia Posejdona i Herę jako małżonków oraz umieszcza ich na niższej niż Zeus pozycji w hierarchii bóstw, wskazuje *Komentarz do Kratylosa* Proklosa jako źródło inspiracji dla bizantyjskiego myśliciela. W pierwszym cytowanym przez badacza fragmencie komentarza do platońskiego dialogu Proklos, powołując się na świadectwo Homera⁴⁸, przedstawia zagadnienie podziału władzy między synów Kronosa – Zeusa, Posejdona i Hadesa⁴⁹. Neoplatoński filozof wprowadza tutaj podział na „trzech Zeusów”: Zeusa, najwyższego wśród Kronidów, nazywamy jednym imieniem – Zeus. Drugi z Kronidów nazywany jest dwoma imionami – Zeus morski (Ζεὺς ἐνάλιος) i Posejdon, natomiast trzeci z nich ma trzy imiona – Zeus podziemny (Ζεὺς καταχθόνιος), Pluton i Hades. Władza każdego z tych bóstw obejmuje różne poziomy rzeczywistości: Zeus tworzy i zachowuje przy życiu rzeczy najwyższe (τὰ ἀκρότατα), Posejdon rzeczy drugiego rzędu (τὰ δεύτερα), Hades zaś trzeciego rzędu (τὰ τρίτα). Jak podkreśla Hradký, utożsamienie przez Proklosa Posejdona z „Zeusem morskim” pozwala zrozumieć, dlaczego w systemie Plethona bóstwu temu, wbrew tradycji antycznej, przypisana została rola małżonka Hery. W drugim natomiast fragmencie *Komentarza do Kratylosa*, w świetle którego Hradký interpretuje plethońską teologię, odnajdujemy obraz Zeusa jako bóstwa transcendentnego (χωριστὸς δ’ ἐστὶν ἐκεῖνος καὶ ἀφ’ ὄλων ἐξηρημένος τῶν ἐνκοσμίων), które wszyscy inni bogowie, w tym również Posejdon i Hera, nazywają ojcem (πατέρα καλοῦσιν αὐτόν)⁵⁰. Takiemu obrazowi najpotężniejszego z bogów niewątpliwie odpowiada wizja Zeusa jako bóstwa najwyższego, absolutnie przewyższającego inne stworzenia, „praojca wszechrzeczy” przedstawiona przez Gemistosa w *Prawach*.

Kronosa i Afrodytę łączy w parę Plutarch w piśmie *O Izydzie i Ozyrysie*, gdy powołując się na opinię historyka Teopompa stwierdza, iż „mieszkańcy krain zachodnich nazywają zimę Kronosem, lato Afrodytą, a wiosnę Persefoną i uważają, że ze związku Kronosa i Afrodyty wszystko bierze swój początek” („τοὺς

⁴⁶ Hladký 2013: 122.

⁴⁷ Hladký 2013: 114–115.

⁴⁸ Hom. *Il.* XV 187–93.

⁴⁹ Procl. *In Crat.* 148. 10–25.

⁵⁰ Procl. *In Crat.* 99. 54. Tambrun (2006: 147) natomiast przywołuje tutaj jako źródło mowę Eliusza Arystydesa: *Orat.* XXXVI 296, 19–20.

δὲ πρὸς ἑσπέραν οἰκοῦντας ... ἡγεῖσθαι καὶ καλεῖν τὸν μὲν χειμῶνα Κρόνον, τὸ δὲ θέρος Ἀφροδίτην, τὸ δ' ἔαρ Περσεφόνην ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ἀφροδίτης γεννᾶσθαι πάντα”⁵¹. Zaczerpnięte z Plutarcha zestawienie Kronosa i Afrodyty w pełni wyjaśnia funkcje, jakie bizantyjski filozof przypisał tym bogom w swoich *Prawach* – mianowicie Kronos ukazany został jako stwórca istot śmiertelnych, zaś Afrodyta to bogini, która kieruje reprodukcją istot żywych. Usunięcie z panteonu bóstw Aresa Tambrun⁵² tłumaczy natomiast faktem, iż w systemie Plethona nie ma miejsca dla boga wojny, który wprowadzałby do harmonijnej wspólnoty bóstw element dezintegracji.

Wśród bogów, którzy zostali przedstawieni w *Prawach* zgodnie z tradycją filozoficzną starożytnych Greków należy wymienić Zeusa i Herę. Przyznanie Zeusowi najwyższego miejsca w panteonie bóstw możemy uznać za oczywiste w kontekście spuścizny literackiej i filozoficznej Hellenów. Kronida, który w eposach Homera i Hezjoda otrzymał zaszczytne miano „ojca bogów i ludzi”, również w systemie Gemistosa pełni rolę stwórcy i władcy wszystkich stworzeń. Na ten aspekt natury Zeusa zwrócił uwagę również Heraklit⁵³, który uznaje go z przyczynę życia (αἴτιος τοῦ ζῆν) i określa epitetem „Władca i Król Wszecrzeczy” („ὁ Ἄρχων τε καὶ Βασιλεὺς τῶν πάντων”). W późniejszej literaturze filozoficznej taką wizję najwyższego z greckich bóstw znajdziemy w pismach Platona⁵⁴ i stoików⁵⁵. Ci ostatni przypisywali Zeusowi szczególną rolę w swym systemie, utożsamiając go z rozumem (λόγος) oraz uznając go za zasadę czynną wszechświata. Obok zasady czynnej stoicy wymieniali również zasadę bierną, czyli materię, w której tkwił rozum-bóg⁵⁶. Jak dowiadujemy się od Orygenes⁵⁷, zasady te stoicy interpretowali alegorycznie jako Herę i Zeusa. Egzegeta chrześcijański, przywołując w duchu krytyki dokonaną przez Chryzypa interpretację obrazu z Samos przedstawiającego boską parę w miłosnym akcie pisze, iż „materia przyjmuje w sobie twórcze elementy Boga i zachowuje je dla urządzenia świata” („τοὺς σπερματικὸς λόγους τοῦ θεοῦ ἢ ὕλη παραδεξαμένη

⁵¹ Plut. *De Is.* 378e–f, tłum. A. Pawlaczyk. Por. Tambrun 2006: 151, Hladký 2013: 120–121.

⁵² Tambrun 2006: 148.

⁵³ D–K Heraklit B32.

⁵⁴ Pl. *Crat.* 396a–396b: „οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅστις ἔστιν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι’ ὃν ζῆν ἄει πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει” („Nie ma bowiem nikogo innego, ani dla nas ani dla innych, kto bardziej byłby przyczyną życia (ζῆν) od tego, który władcą i królem wszystkich. Przypisać należy, iż słusznie jest tak nazwany bóg, za którego sprawą (διὰ ὅν) żyć (ζῆν) jest dozwolone wszystkim żyjącym istotom”), tłum. W. Stefański.

⁵⁵ DL VII, 147: „Δία μὲν γὰρ φασι δι’ ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ’ ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιος ἔστιν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν” („Wzywają go jako Dia, bo przez niego wszystko się dzieje, nazywają Zeusem, dlatego że jest źródłem wszelkiego życia albo dlatego, że zawiera w sobie wszelkie życie”), tłum. I. Krońska.

⁵⁶ DL VII 134.

⁵⁷ Origen. *Contra Cels.*, IV, 48.15–24 = *SVF* II, 1074. Por. także DL VII 135–137.

ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὅλων”). Z powyższych rozważań jasno więc wynika, iż utożsamienie przez Plethona Hery z materią miało swoje źródło w filozofii stoickiej.

Inspiracji dla zawartej w *Prawach* teologii dostarczyły Gemistosowi również mity przedstawione w dialogach Platona. Możemy przypuszczać, iż filozof z Mistry, tworząc w *Prawach* obraz Kronosa jako stwórcy i opiekuna istot śmiertelnych miał żywo w swej pamięci opowieść o rządach tego bóstwa zawartą w *Polityku*. Zgodnie z platońskim mitem, w dawnych czasach bogowie rozdzielili między sobą władzę nad istotami śmiertelnymi, a opiekunem i pasterzem ludzi został Kronos, pod którego rządami ludzie wiedli szczęśliwy żywot⁵⁸. Przypisanie przez Plethona w jego systemie teologicznym demonom roli pośredników między bóstwami i istotami śmiertelnymi to natomiast echo opowieści Diotymy o Erosie z *Uczty*⁵⁹, w której ów demon pełni funkcję tłumacza pomiędzy bogami a ludźmi, z jednej strony zanosząc bogom ofiary i modlitwy od ludzi, a z drugiej strony przynosząc ludziom rozkazy i łaski od bogów.

Jako osobną grupę bóstw w przedstawionym w *Prawach* panteonie rozpatrzmy boginie, które w systemie bizantyjskiego myśliciela reprezentują cztery żywioły: Leto – eter, Hekate – powietrze, Tetyda – wodę, Hestia – ziemię. Dokonane przez Plethona przyporządkowanie sił natury boginiom może zaskakiwać, jeśli zestawimy je z systemem teologicznym stoików. Przypomnijmy, iż stoicy wymienili cztery elementy (στοιχεῖα), które stanowiły substancję bierną czyli materię: ogień – eter, wodę, powietrze i ziemię⁶⁰ i utożsamiali z bóstwami greckiego panteonu; Atena symbolizowała eter, Hera powietrze, Hefajstos ogień, Posejdon wodę, Demeter ziemię⁶¹. Odejście w tym przypadku Bizantyjczyka od tradycji filozoficznej należy tłumaczyć przede wszystkim rangą, jaką nadał on wymienionych powyżej bogom. Posejdon, Hera, Atena, Hefajstos to najwyższe bóstwa olimpijskie i dlatego reprezentują one w plethońskim systemie najwyższe zasady ontologiczne (formę, materię, ruch i spoczynek). Do dokonania następującego zestawienia: Leto – eter, Hekate – powietrze, Tetyda – woda, Hestia – ziemia inspiracji dostarczyła Gemistosowi być może grecka mitologia. Leto, jako matka Apollona i Artemidy, których Hezjod⁶² określa epitetami Φοῖβος i Φοῖβη, mogła przywoływać skojarzenie z elementem ognistym, czyli eterem. Przypisanie elementu płynnego Thestys, małżonce Okeanosa, któremu zrodziła synów – rzeki i córki – okeanidy, wydaje się oczywiste w świetle tradycji literackiej Greków⁶³. Pozostaje natomiast pytaniem otwartym, z jakiego źródła czerpał

⁵⁸ Pl. *Polit.* 271e. Por. Tambrun 2006: 151.

⁵⁹ Pl. *Symp.* 202d–e, *Epin.* 984d–e.

⁶⁰ DL VII 137.

⁶¹ DL VII 147. Cyceron natomiast (*De nat. deorum* I 15) 40 podaje, iż stoicy eter utożsamiali z Jowiszem, powietrze z Naptunem a ziemię z Cererą.

⁶² Hes. *Theog.* 14 oraz 404. Por. Tambrun 2006: 150.

⁶³ Hes. *Theog.* 337–370. Por. Tambrun 2006: 150.

Plethon, utożsamiając boginię Hekate z powietrzem. Być może, jak sugeruje Tambrun⁶⁴, plethońska Hekate – powietrze stanowi nawiązanie do bogini znanej z *Wyroczni chaldejskich* jako władczyni demonów, które, jak przekazują antyczne świadectwa⁶⁵, zamieszkiwały sferę niebios. Z kolei odnosząc się do Hestii, uznawanej tradycyjnie za boginię ogniska domowego, badaczka powołuje się na świadectwo Porfiriusza, iż ziemia „jest wspólnym ogniskiem domowym bogów i ludzi” („κοινή γάρ ἐστὶν αὐτῆ καὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἐστία”)⁶⁶.

PROJEKT TEOLOGII ZAPROPONOWANY W *PRAWACH*

W rozdziale wstępnym *Praw*, w którym Plethon przedstawia w skrócie treść swego dzieła, odnajdujemy fragment bardzo ważny dla naszych rozważań nad systemem teologicznym bizantyjskiego filozofa:

Θεολογίαν μὲν τὴν κατὰ Ζαραώστραν τε καὶ Πλάτωνα ὀνομαζομένων τῶν διὰ φιλοσοφίας ἀναγνωριζομένων θεῶν τοῖς πατρίοις τοῖς Ἑλλήσι θεῶν ὀνόμασιν, ἐλκομένους ἐκάστοις ἐκ τοῦ οὐ πάνου τοι συνωδοῦ φιλοσοφία, διὰ τὰς ὑπὸ τῶν ποιητῶν διαστροφάς, ἐπὶ τὸ ὡς μάλιστα δὴ φιλοσοφία συνωδόν⁶⁷.

(Księga ta zawiera) teologię według Zoroastra oraz Platona; bogom uznawanym przez filozofię pozostawiono imiona bogów pochodzących z starogreckiej tradycji przodków, lecz nadając tym imionom, przeinaczonym przez poetów i przez to nie całkiem zgodnym z filozofią, znaczenie jak najbardziej z filozofią zgodne.

Jak wynika z powyższego fragmentu, plethońska teologia ma dwa źródła: filozofię i tradycję przodków. Myśl filozoficzną reprezentują dwie postacie – Platon, najwyżej ceniony wśród greckich filozofów przez Bizantyńczyka, oraz Zoroaster, mityczny mędrzec perski. Niekiedy do tego grona Plethon zalicza również Pitagorasa, łącząc filozofię pitagorejską z platońską, jednocześnie wywodząc obie z nauk Zoroastra⁶⁸. Pod pojęciem tradycji przodków rozumie tutaj natomiast religię grecką z jej panteonem olimpijskich bogów. W takiej koncepcji teologii, która była niejako połączeniem tych dwóch wyżej wymienionych elementów, tkwiła jednak pewna trudność. Łatwo nam będzie ją sobie

⁶⁴ Tambrun 2006: 150.

⁶⁵ Pl. *Epin.* 984e–985a, Porf. *De abst.* II 38.

⁶⁶ Porf. *De abst.* II 32, 1. Por. Tambrun 2006: 151.

⁶⁷ *Leg.* 2.

⁶⁸ W księdze III *Praw* (256) znajdujemy wymowne stwierdzenie Plethona: „...my zgadzamy się z najlepszą nauką, tą głoszoną przez Zoroasta, z której wywodzi się również filozofia Pitagorasa i Platona, przewyższająca wszystkie inne nauki dokładnością a zarazem będąca dla nas ojczyzną” („...ἡμεῖς κρατίστη οὖση τῆ κατὰ Ζωροάστρην ταύτη προστιθέμεν, ἢ καὶ ἡ κατὰ τε Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα συνενήνεκται φιλοσοφία, ἀκριβεία τε τῶν ἄλλων ἀπασῶν πλεονεκτοῦση δοξῶν, καὶ πατρίῳ καὶ ἡμῖν οὖση”).

uprzytomnić, gdy zauważymy, że owa starogrecka tradycja przodków, o której pisze Gemistos, czerpała swoje wzorce teologiczne z krytykowanej przez niego twórczości poetyckiej. Problem ten porusza bizantyjski filozof w jednym z rozdziałów księgi trzeciej zatytułowanym *O imionach bogów*⁶⁹. Mianowicie, odnosząc się do faktu, iż posługuje się w swoim dziele imionami bóstw zaczerpniętymi z tradycji (τοις πατρίοις θεῶν ὀνόμασιν) na określenie bogów uznawanych przez filozofów (τῶν διὰ φιλοσοφίας ἀναγνωριζομένων θεῶν), wyjaśnia, iż w ten sposób czyni swój system teologiczny przystępnym dla zwykłych ludzi, którzy nie potrafią zrozumieć skomplikowanych pojęć, którymi filozofowie posługują się na określenie bogów. Plethon jest świadom tego, iż użycie przez niego imion bóstw znanych z greckiej mitologii może budzić kontrowersje. „Mógłby ktoś powiedzieć” – stwierdza, „że imiona te zostały niewłaściwie użyte przez poetów, którzy zmyślili mity nieharmonizujące z tym, czego naucza o bogach filozofia” („κατακέχρανται ταῦτα τὰ ὀνόματα ὑπὸ τῶν τοὺς μύθους τῶν ἐκ φιλοσοφίας περὶ θεῶν λόγων ἀπρωδουῶς πλασαμένων ποιητῶν”), i dlatego nie powinno się tych imion używać. Jednakże filozof odpiera ten zarzut wskazując, iż sens (zły i oszukańczy – ἐπὶ φαύλης...καὶ ἐναγοῦς δόξης), jaki poeci nadali imionom bogów greckiego panteonu, może zostać zmieniony i wówczas te same imiona użyte w „stosownym i nieskalanym sensie” („ἐφ’ ὕγιουῶς τε καὶ εὐαγοῦς...δόξης”) nabierają nowego znaczenia. Tak stało się w przypadku systemu teologicznego Gemistosa, w którym bogowie, choć obdarzeni imionami zaczerpniętymi z greckiej mitologii, są, jak trafnie zauważa Tatakis⁷⁰, „w jakiś sposób jak idee Platona, preegzystującymi obrazami konkretnych przedmiotów”. Np. w Posejdonie zawierają się gatunki i rodzaje, granica i piękno, a Hera rządzi liczbami i mnożeniem się bytów. Jednakże zgodzić się musimy również z uwagą Tatakisa, iż bóstwa plethońskiego panteonu nie są wyłącznie abstrakcjami, lecz posiadają także indywidualność, są osobami, gdyż tylko tak przedstawione bóstwa mogły stać się obiektem kultu. „Ta przemiana filozofii Plethona w religię – pisze dalej badacz – „czyni z niego fundatora religii podążającego za przykładem Jamblicha i Proklosa opisujących w detalach cześć, kult i ofiary oddawane bogom”⁷¹. Z zachowanych fragmentów *Praw* trudno nam dzisiaj zrekonstruować obraz kultu bogów, jaki zarysował w swoim dziele bizantyjski myśliciel. Pewne wskazówki znajdziemy w księdze trzeciej w rozdziałach 34 i 35 zawierających odpowiednio modlitwy i hymny do bogów oraz w rozdziale 36, w którym Gemistos omawia sposób przeprowadzania liturgii. Jednakże na podstawie zachowanego spisu treści, w którym zawarte zostały tytuły rozdziałów odnoszących się do sposobów składania ofiar oraz wyroczni (rozdziały 36–42) możemy z pewnością stwierdzić, iż praktyczny wymiar kultu bogów stanowił

⁶⁹ *Leg.* 130–132.

⁷⁰ Tatakis 2012: 247.

⁷¹ Tatakis 2012: 248.

istotny element systemu teologicznego Plethona. Fakt, iż porusza on w *Prawach* kwestie religijne, jest związany z charakterem samego dzieła. Należy bowiem pamiętać, iż ostatnie dzieło filozofa z Mistry to nie tylko „zamaszysta wizja politeizmu, uniwersalizmu i eudajmonizmu”⁷², lecz również projekt polityczny, którego celem było przedstawienie obrazu państwa wzorowanego na Platońskiej politei⁷³, której jednym z fundamentów był oficjalny kult bogów. W odniesieniu do religii państwowej starożytni używali terminu *theologia civilis*. Za twórcę tego pojęcia uchodzi wspomniany przez nas Warron, który, według świadectwa św. Augustyna, definiuje ją jako oficjalną religię państwową łączącą w sobie elementy teologii mitologicznej poetów i teologii naturalnej filozofów. Jednakże rzymski uczony, w dużym stopniu krytyczny wobec poetów i ich twórczości, głosił postulat, iż dominującym elementem teologii państwowej powinna być filozoficzna nauka o bogu. Zapropionowana przez Warrona koncepcja *theologia civilis* łącząca ze sobą tradycję religijną Rzymian (*mos maiorum*) z teologią naturalną miała niewątpliwie na celu odnowę kultu religijnego w Rzymie, który w okresie późnej republiki zaczął chylić się ku upadkowi. W ten sposób myślenia o kwestiach teologicznych wpisuje się również Plethon, przedstawiając w *Prawach* wizję odrodzonej politeistycznej religii starożytnych Greków, w której obok tradycji poetyckiej istotną rolę miała odgrywać filozoficzna koncepcja bóstw. Możemy przypuszczać, iż za tą wizją kryła się wiara „ostatniego z Hellenów” w przetrwanie antycznego dziedzictwa i w skuteczność zaproponowanej przez niego reformy polityczno-religijnej w ocaleniu chylącego się ku upadkowi Cesarstwa Bizantyjskiego.

NEOPOGANIZM PLETHONA

Kwestia neopoganizmu Plethona i wiążącego się z nim ściśle pytania, czy bizantyjski myśliciel, odrzuciwszy kategorycznie chrześcijaństwo przedstawia w *Prawach* program odrodzenia greckiej religii w duchu platonizmu, wciąż budzi wśród badaczy wiele kontrowersji. Jako poganina i reformatora, który czerpiąc z narodowego dziedzictwa swych przodków tworzy projekt uniwersalistycznej religii przeciwstawionej chrześcijaństwu i islamowi, prezentuje Plethona C. Alexandre⁷⁴ w obszernym wstępie do wydania *Praw*. Jak podkreśla badacz, dzieło Gemistosa, uznane za bezbożne i antychrześcijańskie, zostało spalone, z wyjątkiem niewielkiej części, z rozkazu patriarchy Konstantynopola Scholarchiosa Gennadiosa. O planach reformatorskich Plethona wspomina Jerzy z Trapezuntu w dziele zatytułowanym *Comparationes Phylosophorum*

⁷² Wesoły, Jaworska-Wołoszyn 2014: 304.

⁷³ *Leg.* 2.

⁷⁴ Alexandre 1859: I–C.

Aristotelis et Platonis. Bizantyjski filozof i teolog relacjonuje, iż podczas pobytu we Florencji słyszał, jak Plethon mówił, iż „za parę lat wszyscy ludzie na całym świecie zgodnie przyjmą jedną i tą samą religię” („unam eandemquem religionem uno animo, una mente, una praedicatione universum orbem, paucis post annis esse suscepturum”), a na pytanie, czy tą nową religią będzie chrześcijaństwo, czy islam, odpowiedział, że żadna z tych dwóch religii, lecz trzecia, „nieróżniąca się znacząco od pogaństwa” („a gentilitate non differentem”)⁷⁵.

W ten nurt interpretacyjny wpisuje się opinia M. Jaworskiej⁷⁶, która, podsumowując swoje rozważania nad *Prawami* stwierdza, iż ostatnie dzieło Plethona należy przede wszystkim odczytywać przez pryzmat reformy, której podstawą była zmodyfikowana forma greckiego politeizmu. Ten projekt nowej religii miał stanowić alternatywę dla wszystkich istniejących wierzeń. W dalszej części badaczka pisze: „Georgios Gemistos, którego postawa bliska jest filhelleńskiej, ze względu na umiłowanie zatraconych elementów kultury greckiej, gorąco wierzył w mające nastąpić odrodzenie wartości starej i wielkiej Hellady”⁷⁷. Również Masai⁷⁸ przychyliła się do takiego stanowiska, podkreślając, iż w przypadku *Praw* nie mamy do czynienia z zabawą humanisty uwiedzionego czarem mitologii ani z badaniami historycznymi. Poganizm Plethona, w opinii badacza, jest próbą dokonania reformy prowadzącej do odnowy moralnej i politycznej. Podczas gdy inni ówczesni reformatorzy głosili powrót do ewangelicznych źródeł chrześcijaństwa, Gemistos nie wierzył w wartość tego lekarstwa, a nadzieję na naprawienie moralności i polityki dostrzegał jedynie w odrodzeniu religii Platona, który dla bizantyjskiego filozofa był, jak pisze Masai⁷⁹ „le grand docteur «de la religion du Bien»”.

Odmienne stanowisko zajmuje J.S. Codoñer, który kwestionuje bezstronność opinii Jerzego z Trapezuntu na temat poganizmu Plethona oraz proponuje odczytywać *Prawa* w kontekście jego całego piśmiennictwa, w którym, w opinii badacza, zawarta została synteza myśli chrześcijańskiej i pogańskiej. Podobnie interpretuje Codoñer traktat Plethona o Trójcy Świętej, który, jak wskazuje uczonego, mimo chrześcijańskiej tematyki zawiera bardzo heterodoksyjne poglądy, znów prowadzące nas bezpośrednio do symbolicznego świata jego *Praw*⁸⁰. Z tych rozważań Codoñer nie wyciąga bynajmniej wniosku, iż Plethon stawiał antyczną filozofię i chrześcijańską ortodoksję na równi. Badacz wyjaśnia tę kwestę następująco: Gemistos właściwie dążył do oświecenia religii poprzez filozofię antyczną, tzn. użył on antycznej mądrości jako źródła dla lepszego zrozumienia religii i stawiał zarzuty tylko tym zasadom chrześcijańskich

⁷⁵ Tekst łaciński *Comparationes* podają za Alexandre (1859: XVII). Tłumaczenie własne.

⁷⁶ Jaworska-Wołoszyn 2008: 77–78.

⁷⁷ Jaworska-Wołoszyn 2008: 78.

⁷⁸ Masai 1956: 270–271.

⁷⁹ Masai 1956: 272.

⁸⁰ Codoñer 2005: 96.

dogmatów, które wydały mu się niefilozoficzne. Religia stała się dla niego *ancilla philosophiae*, a filozofia zrównana z rozumem. Zwrot ku filozofii antycznej nie oznaczał jednakże, iż bizantyjski myśliciel wierzył w odrodzenie pogańskiej Hellady. W opinii Codoñera system Plethona należy uznać za odpowiedź na krytyczną sytuację Bizancjum, które walczyło o własną tożsamość. Zachowanie tej tożsamości możliwe było tylko dzięki zagwarantowaniu ciągłości tradycji Grecji. Skierowanie wzroku na pogaństwo, zauważa badacz, było dla Plethona kulturową koniecznością, która była połączona z duchowym przetrwaniem jego ojczyzny⁸¹.

Nowe światło na kwestię domniemanego poganizmu Plethona rzuca przytaczana już przez nas wielokrotnie praca *The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy* autorstwa V. Hladký. Pochylając się nad tym problemem badacz stawia istotne pytanie, jak rozumiano pojęcie poganizmu (czy też neopoganizmu) w XV wieku. Otóż należy tutaj odróżnić „poganizm”, który zakłada przyjęcie i kultywowanie antycznej religii od „poganizmu”, pod którego pojęciem należy rozumieć podziw dla kultury starożytnych, który szerokim echem odbijał się w pracach humanistów doby Renesansu, który jednakże nie prowadzi tych myślicieli do odrzucenia chrześcijaństwa. Jak podkreśla Hladký, nie istnieją żadne dowody, iż Plethon praktykował politeizm w jego antycznej formie, tzn. odprawiał pogańskie rytuały i składał bogom ofiary. Z drugiej strony, Gemistos był z pewnością poganim, choć nie na sposób, w jaki byli antyczni Grecy, lecz na sposób, jakimi byli ówcześni humaniści. Zdecydowanie podzielał on ich literacki i filozoficzny podziw dla greckich bogów i był gotowy wiele przysposobić z pism antycznych dla swych celów. Niemniej jednak nie oznacza to, że bizantyjski filozof całkowicie odrzucał chrześcijaństwo, chociaż jego wiara mogła być raczej heterodoksyjna, jak to było w przypadku wielu humanistów⁸². Hladký odrzuca jednakże pogląd, jakoby Plethon w swojej twórczości dążył do zharmonizowania własnej filozofii z teologią chrześcijańską. Istnieją bowiem trzy główne różnice, wyjaśnia badacz, które czynią system teologiczny zawarty w *Prawach* nie do pogodzenia z myślą chrześcijańską: nieobecność doktryny o Trójcy Świętej, wieczność świata oraz nauka o reinkarnacji⁸³. Również prezentowana przez wielu badaczy teza, iż w ostatnim dziele Gemistosa zawarty został system teologiczno-polityczny,

⁸¹ Codoñer 2005: 97–98. Z tezą, iż naukę głoszoną przez Plethona w *Prawach* można pogodzić z ortodoksją chrześcijańską polemizuje Siniossoglou (2011: 154–160).

⁸² Hladký 2013: 269–270. W dalszym miejscu badacz pisze (281): „The mode of thought the *quattrocento* humanists, in which Gemistos’ work is probably also to be counted, was appropriately called ‘the pagan dream of the Renaissance’, that is, a medium or a discourse in which the ancient gods could be brought back into the life by the Renaissance authors. Nonetheless, they did not become pagans themselves, but retained their Christian faith, at least on the most important points”.

⁸³ Hladký 2013: 273.

mający stanowić źródło dla przyszłej odnowy greckiego politeizmu, nie znajduje potwierdzenia. Pismo bizantyjskiego filozofa należy raczej uznać za dzieło o charakterze utopii, podobnie jak *Państwo* i *Prawa* Platona, z których niewątpliwie Plethon czerpał wzorce. O tym, w jak wielkim stopniu bizantyjski filozof pragnął w swoich *Prawach* naśladować Platona świadczy nie tylko to, iż stworzył dzieło o tematyce i układzie podobnym jak w powyżej wymienionych dialogach platońskich. Za symboliczny należy uznać fakt, iż myśliciel z Mistry przybrał przydomek Plethon, identyfikując się tym samym „with his more classical *alter ego*, Plethon, a second Plato or his reincarnation”⁸⁴.

Czy Plethon, pisząc swoje ostatnie dzieło wierzył w możliwość odrodzenia pogańskiej Grecji? Wbrew temu, co utrzymuje Hradky, stoimy na stanowisku, iż *Prawa* nie są jedynie utopią polityczną. Jak podkreślaliśmy wcześniej, Gemistos w swoim dziele bardzo szczegółowo opracowuje zagadnienia związane z obrzędami i kalendarzem religijnym, tworząc tym samym projekt religii, która obowiązywać miała w wzorowanej na ustroju politycznym Sparty *polis*. Tym samym *Prawa*, obok wcześniej powstałych pism: *Memoriału do Teodora*, *Memoriału do Manuela* i *O Istmie* zawierających propozycje wprowadzenia zmian polityczno-religijnych na Peloponezie, wpisują się w reformatorski nurt twórczości Plethona. Jednakże szczególność i wielkość ostatniego dzieła myśliciela z Mistry tkwi w tym, iż postulowane w *Prawach* reformy miały charakter globalny, nieograniczający się do jednego narodu, a podstawą owych reform była nowa uniwersalistyczna religia będąca syntezą tradycyjnej mitologii Greków i spekulacji teologicznych filozofów.

BIBLIOGRAFIA

Źródła, przekłady, komentarze

- Ciceronis De natura deorum*, fasc. 45, post. O. Plasberg edidit W. Ax, Stuttgart 1961.
Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von H. Diels, Berlin 1956.
Diogenis Laertii Vitae pilosophorum, vol. I, Libri I–X, ed. M. Marcovich, Stuttgartiae–Lipsiae 1999.
 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa 2004.
Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum, ed. F. Solmsen; *Fragmenta selecta*, ediderunt R. Merkelbach et M.L. West, Oxford 1990.
 Homer, *Iliad*, vol. I: Books 1–12, vol: II Books 13–24, with an English transl. by A.T. Murray, London 1999.
 Plato, *Symposium*, w: Plato, vol. II, with an English trans. by W.R.M. Lamb, London 2001. Plato, *Cratylus*, w: Plato, vol., IV, with an English trans. by H.N. Folwer, London 1996.
 Plato, *Republic: Books 6–10*, w: Plato, vol. V, with an English trans. by P. Shorey, 2000.
 Plato, *Theaetetus, Sophist*, w: Plato, vol. VII, with an English trans. by H.N. Fowler, London 1996.
 Plato, *Timaeus*, w: Plato, vol. IX, with an English trans. by R.G. Bury, London 1999.
 Plato, *Epinomis*, w: Plato: vol. XII, with an English trans. by W.R.M. Lamb, London 1999.
 Platon, *Kratylos*, przeł. i koment. W. Stefański, Wrocław 1990.

⁸⁴ Hladký 2013: 278.

- Plethon, *Traité des lois*, par C. Alexandre, trad. A. Pallissier, Paris 1858.
- Plethon, *Traité des vertus*, édition critique avec introduction, traduction et commentaire par B. Tambrun-Krasker, Leiden 1988.
- Plutarch, *Dialog o miłości*, przeł. Z. Abramowiczówna, wstęp i oprac. K. Korus, Kraków 1997.
- Plutarch, *Dialogue on Love*, w: *Moralia* vol. IX, with an English trans. by E.L. Minar Jr., F.H. Sanbach, W.C. Helmbold, London 1993.
- Plutarch, *Isis et Osiris* w: *Moralia*, vol. V, with an English trans. by F.C. Babbitt, London 1993.
- Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, przekład, wstęp i objaśnienia A. Pawlaczyk, w: *Fontes Historiae Antiquae*, Poznań 2003.
- Plutarch, *On Stoic Self-Contradiction, Against the Stoics on Common Conceptions*, w: *Moralia*, vol. XIII, part II, with an English trans. by H. Cherniss, London 1993.
- Porphyre, *De abstinance*, vol. II, Livres 2 et 3, text établi et traduit J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris 1978.
- Proclus Diadochus in Platonis Cratylus commentari*, edidit E. Pasquali, 1908.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinowski, Warszawa 1977.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, coll. H. von Armin, vol. I, 1921, vol. II, 1923, vol III, 1923, vol. IV, Lipsiae 1924.

Opracowania

- Chlewicka 2016: A. Chlewicka, *Starożytna koncepcja trzech teologii*, „*Studia Europaea Gnesnensia*”, 14 (2016), 9–29.
- Codoñer 2005: S. Codoñer, *Die plethonische Religion*, w: *Georgios Gemistos Plethon (1355–1452). Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter*, eds. W. Blum, W. Seitter, Zürich 2005, 91–100.
- Demetracopoulos 2014: J.A. Demetracopoulos, *Heronymos Christonymos Charitonymos' Capita Decem pro divinitate Christi: A Posthumous Reaction to Plethon's Anti-Christianism*, w: *Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance*, eds. J. Matula, P.R. Blum, Olomouc 2014, 143–259.
- Dyson 2009: H. Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin–New York 2009.
- Hankinson 2003: J. Hankinson, *Stoic Epistemology*, w: *The Cambridge Companion to The Stoics*, ed. B. Inwood, Cambridge 2003, 59–84.
- Hladký 2013: V. Hladký, *The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*, Ashgate 2013.
- Jaworska-Wołoszyn 2013: M. Jaworska-Wołoszyn, *Wokół panteonu w „Prawach” Plethona*, „*Filo-Sofija*” 20/13 (2013), 59–73.
- Jaworska-Wołoszyn 2008: M. Jaworska-Wołoszyn, *Zapomniany filozof Georgios Gemistos (Plethon). Zarys życia i twórczości*, Gorzów Wielkopolski, 2008.
- Kieszkowski 1933: B. Kieszkowski, *Georgios Gemistos Plethon*, „*Przegląd Filozoficzny*” 36 (1933), 26–50.
- Masai 1956: F. Masai, *Plethon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956.
- Siniossoglou 2011: N. Siniossoglou, *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge 2011.
- Tambrun 2006: B. Tambrun, *Pléthon: Le Retour de Platon*, Paris 2006.
- Tatakis 2012: B. Tatakis, *Filozofia bizantyńska*, przeł. S. Tokariew, przekład skorygował i opatrzył posłowiem M.A. Wesoły, Kraków 2012.
- Webb 1989: R. Webb, *The Nomoi of Gemistos Plethon in the Light of Plato's Law*, „*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*” 52 (1989), 214–219.
- Wesoły, Jaworska-Wołoszyn 2014: M. Wesoły, M. Jaworska-Wołoszyn, *Plethona „Zapis Praw”*, „*Peitho. Examina Antiqua*” 5/1 (2014), 301–319.
- Woodhouse 1986: C.M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford 1986.

PLETHO AND TRADITION OF ANCIENT GREEK THEOLOGY

Summary

In his greatest work *Laws* Pletho presents an original and controversial system of theology based on traditional accounts of Greek religion. Nevertheless, he wants to conceive the theology that is more in accordance with philosophy. He changes the ancient Greek names of gods from the form into which poets distorted them and he interprets mythological gods as the metaphysical principles. The paper suggests that the source of Pletho's pantheon was Greek philosophical tradition (Plato, Stoics, Neoplatonists). The research is focused on two issues: the question of the degree to which Byzantine philosopher draws on ancient theologies (the natural and the poetical) and interpretation of Pletho theology in the light of ancient theory of *theologia tripartita*. I also try to answer the question, very important from a theological point of view, how according to Gemistos it is possible to acquire knowledge concerning gods (a conception of „common notions” as a basic of human knowledge taken from Stoics and „reasoning” as criterion of truth). It is finally considered the complex problem of Pletho's polytheistic religion: can we talk of a mere admiration for ancient culture or a genuine paganism?