



KAZIMIERZ PAWŁOWSKI

Mistyczne i metapoznawcze aspekty filozofii średniego platonizmu w *Didaskalikos* Alkinousa

*Mystical and Metacognitive Aspects
of Middle Platonic Philosophy
in Alcinoüs's Didaskalikos*

ABSTRACT: Alcinoüs is one of the most important representatives of Middle Platonism, along with Apuleius of Madaura, Maximus of Tyre, and Plutarch of Chaeronea. He is the author of the *Didaskalikos*, which contains his interpretation of Plato's philosophy. Middle Platonism can be considered a kind of revival of Plato's philosophy, which emphasized the spiritual aspects of this philosophy, referring to the human soul and its spiritual activity directed towards God. The philosophy of Middle Platonism found its fulfillment in the spiritual sphere, in the spiritual experiences of the human soul, such as illumination and ecstasy. In this way, the philosopher himself experienced absolute truth, which allowed him to understand the meaning of human life in the perspective of eternity. Platonic Love also found its place in the spirituality of Middle Platonism. Love, based on the contemplation of sensual beauty, turned out to be a spiritual path to God. Natural sensitivity to sensual beauty turned into a mystical vision of God, in which the philosopher found his longing for absolute beauty and good. Love, understood in this way, clearly shows the mystical tendencies of Middle Platonism. Mystical tendencies introduced into this philosophy an atmosphere characteristic of the Greek and Egyptian mysteries of the time. The Middle Platonic philosophy, in the field of mystical experiences, takes the form of a mystical initiation into the divine, and thus into the supernatural dimension of human life. The mystical tendencies were encouraged by the revival of the Platonic idea of an incorporeal and transcendent God. This idea perfectly correlated with the Platonic concept of the divine human soul, for which mystical relations with God are natural. What is important in this concept is that man is by nature sensitive, in a cognitive sense, not only to material reality, to which the receptors of his body are sensitive, but also spiritual reality, to which the receptors of his soul are sensitive. Thanks to this, he has a natural awareness of the Absolute Truth, in which the divine moral law is encoded, concerning the moral sphere of human life.

KEYWORDS: Alcinoüs • Middle Platonism • soul • God • mysteries

Średni platonizm i jego mistyczne inklinacje

Alkinous jest jednym z najważniejszych przedstawicieli średniego platonizmu II stulecia, obok Apulejusza z Madaury, Maksymusa z Tyru i (wcześniej żyjącego) Plutarcha z Cheronei. Jest autorem *Didaskalikos*, w którym zawarł swój wykład filozofii Platona. Średni platonizm można uznać za swoiste odrodzenie filozofii Platona, które w szczególności sposób kładło nacisk na duchowe aspekty tej filozofii, czyli odwołujące się do duszy ludzkiej i do Boga¹. Duchowe aspekty były obecne już w dziełach Platona, zwykle w formie mitycznego przekazu, ale w pismach takich filozofów, jak Plutarch, Alkinous czy Apulejusz, zyskały one szczególną rangę. W sferze duchowej, to jest w dziedzinie doświadczeń duchowych, wręcz mistycznych, takich jak iluminacja², filozofia średniego platonizmu miała znaleźć swoje

¹ Wyczerpujące omówienie filozofii średniego platonizmu znajdzie Czytelnik w książkach: J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism (80 B.C.–A.D. 220)*, London 1996; idem, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.–220 d.C.)*, a cura di E. Vimercati, Milano 2010; G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo. Saggio di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento*, Roma 1976; J.G. Milhaven, *Der Aufstieg der Seele bei Albinus*, München 1962; C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, t. IV, Milano 1978, s. 307–364; W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930; W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966; R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937 (2 ed.: Amsterdam 1971); C. Zintzen, *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981; R. Fletcher, *Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy*, Cambridge 2014; S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, Notre Dame (ID) 1986; T. Göransson, *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Göteborg 1995 („Studia Graeca et Latina Gothoburgensia”, 61 „Acta Universitatis Gothoburgensis”, 1995); S.J. Harrison, *Apuleius: A Latin Sophist*, Oxford 2004; F. Regen, *Apuleius philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und De mundo*, Berlin 1971; G. Sandy, *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden–New York–Köln 1997; T. Sinko, *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione*, Cracoviae 1905; M.W. Sullivan, *Apuleian Logic. The Nature, Sources, and Influence of Apuleius's Peri Hermeneias*, Amsterdam 1967; M. Szarmach, *Maximos von Tyros. Eine Literarische Monographie*, Toruń 1985; C. Zintzen, *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981.

² Motyw iluminacji był dość popularny również w filozofii średniego platonizmu. Znajdujemy go w *O bogu Sokratesa* Apulejusza: „[...] On jeden [Bóg najwyższy], z racji niewiarygodnej i wprost niewysławialnej wielkości swego majestatu, nie może nawet w najmniejszym stopniu, z powodu niewystarczalności ludzkiej mowy, być uchwycony choćby w najmniejszym stopniu jakimikolwiek słowami, i jedynie 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 od czasu do czasu, jakby w gdzieś najgłębszych ciemnościach nagłym błyskiem jasne światło rozbiły się [...]” (Apulejusz, *O bogu Sokratesa*, III 124, przeł. K.P. Cf. Platon, *Listy*, VII 341c–d); idem, *Uczta*, 210a–211a. O iluminacji jako trzecim sposobie poznania Boga pisze też Alkinous w X rozdziale *Didaskalikos*, o czym nieco dalej. Cf. G. Sandy, *op. cit.*, s. 94–103; M. Szarmach, *Maksymos z Tyru. O istocie*

spełnienie, a filozof tego nurtu miał doświadczyć – na zasadzie duchowego wtajemniczenia³ – poszukiwanej Prawdy, w której mógłby odkryć sens swego życia⁴. Chodzi tu oczywiście o Prawdę absolutną, bo tylko taka Prawda w przekonaniu tych filozofów zdolna jest zaspokoić charakterystyczne dla nich pragnienie sensu. Średni platonizm to filozofia sensu – poszukiwania sensu ludzkiego życia w perspektywie wieczności. Poszukiwanie tak pojętego sensu ludzkiego życia jest znamienne dla tej filozofii. Tak jak mówi się o głównych nurtach filozofii hellenistycznej, że są to filozofie życia, tak o średnim platonizmie można powiedzieć, że jest to filozofia sensu, co bynajmniej nie oznacza, że filozofii hellenistycznej była obca potrzeba sensu, ale ów sens widziała ona w samym życiu, doczesnym życiu, jeśli tak można powiedzieć, używając terminologii wziętej z języka religii⁵. Poszukiwanie sensu wyznacza sposób podejścia do niemal wszystkich kwestii istotnych dla tej filozofii. Chodzi o sens, jak powiedziano, w perspektywie absolutu i wieczności, czyli o sens ludzkiego życia w ogóle, a nie o „doraźne” czy „chwilowe” sensory odnoszące się do pewnych odcinków ludzkiego życia. Prawdy „doraźne” czy „częstkowe”, jakie sugeruje świat materialny, poznawany zgodnie z logicznymi zasadami badań naukowych, w przekonaniu filozofów tego nurtu nie są w stanie zaspokoić potrzeby sensu z oczywistych względów, gdyż dotyczą one spraw zupełnie nieistotnych z perspektywy absolutu i wieczności⁶, a tylko ta perspektywa pozwala pojąć ów sens i zarazem dostrzec to, co w życiu człowieka jest najistotniejsze z punktu widzenia tego sensu. Wymaga to uruchomienia innych dyspozycji poznawczych aniżeli te, które wystarczają do zrozumienia świata materialnego. Dyspozycje te to przede wszystkim ludzka wrażliwość duchowa i właściwe jej przeżycia duchowe, w tym mistyczne, które podpowiadają, a nawet wymuszają zupełnie inny sposób patrzenia na życie ludzkie i wszystkie egzystencjalne kwestie i problemy, jakie ono generuje. Jak napisał Platon w *Państwie*⁷:

Boga według Platona (XI), „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae”, XXXI/I, 2021, s. 315–322; idem, Maximos von Tyros, s. 36–39.

³ Mowa o wtajemniczeniach w sensie wtajemniczeń misteryjnych, czyli nie chodziło tu o wtajemniczenie w jakąś wiedzę, lecz o faktyczne doświadczenie czegoś – tak jak w przypadku wtajemniczeń misteryjnych. Zob. przyp. 15.

⁴ Cf. G. Barra, U. Pannuti, *Esperienza filosofica e religiosa di Apuleio*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Napoli”, X, 1962–1963, s. 81–141; T. Mantenero, *Enciclopedia e misteriosofia in Apuleio*, „Quaderni del Teatro Stabile di Torino” 20 (1970), s. 63–111.

⁵ Język religijny, z właściwą sobie terminologią, jest tu bardziej adekwatny aniżeli język ścisłej nauki, z przypisaną jej logiczną terminologią.

⁶ Absolutu w sensie religijnym, czyli nadprzyrodzoności – chcąc dobrze zrozumieć filozofię średniego platonizmu, nie da się uniknąć języka religii.

⁷ Powoływanie się na Platona w odniesieniu do średniego platonizmu ma sens, gdyż filozofowie tego nurtu sami odwoływali się do Platona, jego dzieł i jego mitologii, z której

[...] człowiek, który się naprawdę całą duszą zwraca do tego, co istnieje, nawet nie ma czasu patrzeć w dół na to, co tam ludzie robią, i walczyć z nimi; on ma oczy skierowane i patrzy na to, co jest jakoś uporządkowane i zawsze takie samo, co ani krzywd nie wyrządza, ani ich nie doznaje jedno od drugiego, co ma porządek w sobie i sens; on to naśladuje i do tego się jak najbardziej upodabnia. Czy myślisz, że to jest możliwe, żeby się ktoś nie zrobił podobny do tego, co kocha?... Więc kiedy filozof obcuje z tym, co boskie i ładne, sam się ładem wewnętrznym napełnia i do Boga zbliża, o ile to człowiek potrafi⁸.

Wspomniane wyżej duchowe przeżycia nie mogły, z oczywistych względów, zwerbalizować się w formie naukowej teorii wyjaśniającej wszystko, a do tego spełniającej rygory logiki i metodologii badań. I to wypada w tym miejscu wyraźnie podkreślić. Wypada też zauważyć, że nie taki był cel tej filozofii. Jej celem było odkrycie wspomnianego wyżej sensu ludzkiego życia, ale zarazem sensu istnienia tego całego świata, bo oba sensy, jeśli tak można powiedzieć, są ściśle ze sobą powiązane w odbiorze filozofów tego nurtu. Problem w tym, że żadne naukowo sformalizowane dociekania nie pozwalają tego sensu odkryć. Sfera sensu, jeśli tak można w skrócie to ująć, pozostaje poza zasięgiem badań naukowych. Za to jest ona dostępna dla przeżyć duchowych. W ten sposób przeżycia duchowe, w tym doświadczenia mistyczne, mające swe wewnętrzne źródło w ludzkiej tęsknocie za Prawdą absolutną i równie absolutnym Pięknem i Dobrem, znalazły się w instrumentarium poznawczym filozofii średniego platonizmu, ze wszystkimi oczywiście zastrzeżeniami, jakie z tym się wiążą i które też wypada w tym miejscu zauważyć. Przeżycia te pozostają w obrębie indywidualnego doświadczenia duchowego, z oczywistych względów niekomunikowalnego w sensie naukowym – jak dotąd nikt nie miał wglądu w cudze przeżycia wewnętrzne, zwłaszcza w doświadczenia duchowe. Innymi słowy, doświadczenie duchowe Prawdy nie przekształca się w teorię naukową, zwłaszcza gdy literackiego uzasadnienia dlań poszukuje się w mitologii, a tak jest w przypadku filozofów średniego platonizmu, którzy odwołują się do mitologii platońskiej. Owa Prawda, nawet jeśli jest odczuwana jako absolutna, pozostaje ciągle wewnętrzną Prawdą ludzkiej duszy filozofa, niekomunikowalną na zewnątrz, co trzeba mocno podkreślić, by nie popaść w sferę przesądów, co

czerpali swoje idee (oczywiście pamiętamy, że wszelkie idee, które mają swoje źródła w takich czy innych mitach, same również należą do sfery mitu i nie mogą rościć sobie pretensji do miana prawdy obiektywnej).

⁸ Platon, *Państwo*, 500b-c (przeł. W. Witwicki). Ujawniły się tu ważne wątki duchowości platońskiej – ideał „naśladowania Boga”, który wyznacza główne trendy tej duchowości. Duchowa kontemplacja Boga prowadzi do odkrycia tego, co boskie, w samym człowieku.

przytrafiło się niektórym mitologicznym ideologiom religijnym⁹. Jednakże dla doświadczającego filozofa jest ona „rzeczywistą” Prawdą – Prawdą, która odkrywa i aktywizuje duchowy potencjał ukryty w jego duszy, a tym samym wpływa na jego wrażliwość duchową i jego postrzeganie siebie, świata i Boga, a to w tej filozofii jest najważniejsze¹⁰. Ponieważ jest niekomunikowalna, nie może być narzucana innym ludziom. Może co najwyżej inspirować ich do własnych, indywidualnych poszukiwań¹¹.

Duchowy aspekt twórczości filozoficznej Alkinousa i innych platoników tego okresu podkreśla zwłaszcza wprowadzenie miłości jako swego rodzaju drogi poznania czy raczej doświadczenia Boga jako absolutnego Piękną, Prawdy i Dobra. U Alkinousa Bóg jest esencją Prawdy, Piękną i Dobrą – owe trzy najwyższe platońskie idee w filozofii Alkinousa są wyrazem natury Boga¹². Alkinous pokazuje to w X rozdziale *Didaskalikos* na motywie „szkoły Erosa” (misteriów Erosa) z *Uczty* Platona:

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 ujrzyć myśl 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 wspianłości¹³.

⁹ Dotyczy to wszystkich „mitologicznych prawd” i zbudowanych na nich konstrukcji teologicznych, filozoficznych, a nawet politycznych.

¹⁰ Mowa ciągle o przekonaniach filozofów średniego platonizmu, którzy musieli zdawać sobie sprawę z tego, że myśl, która odwołuje się do mitu, sama też pozostaje w sferze mitu, ale nie umniejsza to wagi ich przeżyć, które wpływały na ich świadomość i kształtowały ich indywidualne, a więc niejako prywatne przekonania filozoficzne. Ci platonicy pozostają w sferze mitu i wcale się tego nie wstydzą, bo mit w ich przekonaniu otwiera ich na inną niż ta materialna, ale równie rzeczywistą, nadprzyrodzoną sferę ludzkiej egzystencji.

¹¹ Tym właśnie się różni filozofia średniego platonizmu od różnych ideologii, zwłaszcza politycznych i religijnych, które usiłują zagnieździć się i absolutyzować ze swoimi prawdami w świadomości kulturowej swoich wyznawców jako ich rzekomo naturalny kod poznawania i odczuwania świata, społeczności i siebie.

¹² Alkinous, *Didaskalikos*, X 165, 27–33. Cf. Platon, *Uczta*, 200e–212b.

¹³ Alkinous, *Didaskalikos*, X 165, 27–33. Przeł. K.P. Cf. Platon, *Uczta*, 210a–211b; Apulejusz, *O bogu Sokratesa*, III 124. Alkinous podał tu swój „trzeci sposób poznania Boga”, który ma bardzo wyraźne konotacje mistyczne. Polega na mistycznych doświadczeniach miłosnych, a ściślej – na miłosnej kontemplacji piękna w jego różnych postaciach, od piękna zmysłowego i estetycznego, poprzez różne odmiany piękna duchowego, aż do absolutnego Piękną, którym jest sam Bóg.

Słowa te wyraźnie pokazują mistyczne zabarwienie filozofii średniego platonizmu, nie tylko w wersji Alkinousa¹⁴. Miłość, u której podstaw leży kontemplacja piękna zmysłowego, okazała się duchową drogą do Boga jako absolutnej sublimacji wszelkiego Piękna, a zarazem Prawdy i Dobra – Boga uchwytnego wyłącznie w akcie iluminacji i zarazem ekstazy, bo taką charakterystykę ma opisane przez Alkinousa doświadczenie duchowe. Naturalna wrażliwość na zmysłowe piękno przeobraziła się w tym doznaniu w mistyczne widzenie Boga, w którym dusza znalazła spełnienie i ukojenie swoich tęsknot za prawdziwym pięknem i szczęściem.

Duchowe, wręcz mistyczne tendencje wprowadziły do filozofii średniego platonizmu atmosferę charakterystyczną dla ówczesnych misteriiów greckich i egipskich. Filozofia ta na poziomie przeżyć duchowych przyjmowała formę duchowego wtajemniczenia w boskość i zarazem w boski, nadprzyrodzony, mówiąc współczesnym językiem religijnym, wymiar ludzkiej egzystencji – wtajemniczenia oczywiście przeżywanego tak jak w przypadku wtajemniczeń misteryjnych, które Arystoteles zdiagnozował jako doświadczenie (przeżycie) boskości¹⁵.

¹⁴ Cf. Apulejusz, *O bogu Sokratesa*, III 124 (zob. przyp. 2); Plutarch, *O pogodzie ducha*, 47c–d. W tym ostatnim dialogu Plutarch pisze, powołując się na Platona: „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 naśladownictwo istotności 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” (Plutarch, *Moralia*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977, s. 245). Zob. też: Maksymos z Tyru, *Konferencje filozoficzne*, XXXVII 5: „Jeśli, jak przystoi, zaufamy Pitagorasowi, to cały świat jest muzyką nie wygrywaną na lirze czy klawecie, lecz krążeniem żyjących w nim duchów opiekuńczych i ciał wydających tony, obiegiem zestrojonym i zdyscyplinowanym, którym reguluje boski dźwięk”; Maksymos z Tyru, *Konferencje filozoficzne*, przeł. M. Szarmach, Toruń, 2022, s. 16–17.

¹⁵ Istotą wtajemniczeń misteryjnych, jak pisał Arystoteles, który daleki był od mistycyzmu, było nie zdobycie wiedzy, lecz doświadczenie boskości (Arystoteles, fr. 15, Ross). Alberto Bernabé, cytując *Diona Synezjusza z Cyreny* (Synesius, *Dion* 10, 48 a; cf. G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, Milano 1977, s. 107–108), pisze: „given the lack of context, it is uncertain whether the philosopher refers to the Eleusinian, the Orphic, or what is more probable, to all the mysteries in general. In any case, what he argues can be applied to any of them: ‘Aristotle considers that those who become initiated should not learn anything, but rather experiment and change their mentalities, this is, achieve due preparation’” (A. Bernabé, *Aristotle and the Mysteries*, [w:] *Greek Philosophy and Mystery Cults*, ed. M.J. Martin-Velasco, M.J. García Blanco, Newcastle upon Tyne 2016, s. 34). Bianca M. Dinkelaar w ten sposób odbiera wtajemniczenia w Eleusis: „The mystery of Eleusis was thus not the bestowing of some secret knowledge or set of ideas, but a unique experience, an encounter with the divine itself” (B.M. Dinkelaar, *Plato and the Language of Mysteries. Orphic/Pythagorean an*

Składną wiadomo, że tego rodzaju duchowe, wręcz mistyczne inklinacje filozofii średniego platonizmu odpowiadały w jakimś stopniu religijnym i duchowym potrzebom ludzi tamtej epoki¹⁶, które usiłowały też zaspokoić w sobie właściwy sposób popularne w tamtym czasie wspomniane kulty misteryjne, greckie i egipskie, w które też niektórzy z ówczesnych platoników, jak Plutarch i Apulejusz, byli wtajemniczeni¹⁷. To ostatnie zdaje się wskazywać na ich duchowe zainteresowania i potrzeby. Można się domyślać, że szukali w nich czegoś więcej aniżeli to, co miał do zaoferowania tradycyjny kult bogów. Z podobnym nastawieniem podchodzili do ówczesnej filozofii platońskiej, która prezentowała nie tylko wysoki poziom intelektualny, lecz również duchowy. Bóg był w niej nie tylko najważniejszym tematem myśli filozoficznej, lecz także najważniejszym celem życia duchowego. „Wznoszenie się duszy ku rzeczywistościom duchowym i tym, które istnieją prawdziwie”, jak definiował filozofię Alkinous, to właściwie droga do Boga:

Filozofia jest to pożądanie mądrości, a inaczej – uwolnienie i oddzielenie duszy od ciała. Z nią wnosimy się ku rzeczywistościom duchowym i tym, które istnieją prawdziwie¹⁸.

Eleusinian Motifs and Register in Ten Dialogues, „Mnemosyne” 73, 2020, s. 39–40). Maria R. Gómez Iglesias, za Arystotelesem, w doświadczeniu misteryjnym widzi efekt iluminacji (M.R. Gómez Iglesias, *The Echoes of Eleusis: Love and Initiation in Platonic Philosophy*, [w:] *Greek Philosophy and Mystery Cults*, s. 72). Podobnie odczytują zdanie Arystotelesa inni badacze (zob. G. Colli, *op. cit.*, s. 29; G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, London 1961, s. 228; M.W. Meyer, *The Ancient Mysteries. A Sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*, San Francisco 1987, s. 12; N. Turchi, *Le religioni dei misteri nel mondo antico*, Genova 1987, s. 70). Cf. W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001, 161–195; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007, s. 150; K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przeł. I. Kania, Kraków 2004, s. 79–81, 132–138, 191–193.

¹⁶ Dla pierwszych stuleci po Chrystusie dość charakterystyczne było wzajemne przenikanie się religii i filozofii w sferze mentalnej i duchowej. Jak to ujął Roelof van den Broek: „*In the first centuries of our era, Greek philosophy became increasingly religious and thinking about religion became more and more philosophical. To find confirmation of their ideas on ultimate reality, philosophers turned to divine revelation, and religious thinkers liked to express their beliefs in terms of Greek philosophy*” (R. van den Broek, *Hermetic Literature I: Antiquity*, [w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff et al., Leiden–Boston 2006, s. 488).

¹⁷ Plutarch wspomina o swoich i swojej żony wtajemniczeniach w misteria Dionizosa w *Liście pocieszającym do żony*, 10: „A co się tyczy twierdzeń, które nieraz słyszysz, trafiających do przekonania ogółu, że zmarły nigdzie nie doznaje nic przykrego ani złego, wiem, że nie da ci się w nie uwierzyć przekazana nam przez przodków nauka oraz święte tajemnice misteriów Dionizosa, które nam wtajemniczonym są wiadome” (Plutarch, *Moralia*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954, s. 183). Z kolei Apulejusz swoje wtajemniczenia w misteria Izdy opisuje w XI księdze *Metamorfóz* (XI 23). Zob. też przyp. 28.

¹⁸ Alkinous, *Didaskalikos*, I 152, 1–4. Przeł. K.P.

Co więcej, według tej filozofii sens istnienia świata, a zwłaszcza sens życia ludzkiego, można zrozumieć tylko w perspektywie nadprzyrodzoności, to jest w odniesieniu do Boga.

Powrót do platońskiej koncepcji transcendentnego i niecielesnego Boga

Charakterystycznym znamieniem filozofii średniego platonizmu w odniesieniu do kwestii teologicznych (a zarazem tym, co ją określiło w stosunku do dominującego w jego czasach stoicyzmu) był powrót do platońskiej koncepcji „niecielesnego” i „transcendentnego” Boga, jak to nazywa Giovanni Reale¹⁹. Prowadziło to nieuchronnie do polemik platoników ze stoikami i epikurejczykami na terenie filozoficznej teologii²⁰. Jest to szczególnie widoczne u Plutarcha z Cheronei, sprzeciwiającego się stoickiej koncepcji Boga, która zredukowała Go do racjonalnej, logicznej, ale zarazem materialnej natury kosmosu, do immanentnie pojmowanego Logosu. Logos stoików również był mądrością, myślą boską i samym Bogiem. Przenikał wewnętrzne struktury świata; był duszą tego świata, jakby jego systemem nerwowym i zarazem umysłem; był źródłem jego życiowej energii i wewnętrznym prawem jego istnienia – prawem, które odczytujemy jako prawo naturalne na planie zarówno przyrodniczym, jak i moralnym²¹. W sensie ontologicznym ów stoicki Bóg-Logos był jednak jakąś postacią materii. I tego platonicy nie mogli przyjąć. Był wprawdzie energetyczną i zarazem racjonalną postacią materii (w tym sensie był źródłem energii życiowej wszystkich bytów i ist-

¹⁹ Cf. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. IV. Szkoły epoki cesarstwa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 345–377.

²⁰ Cf. wstęp Zofii Abramowiczówny do przekładów *Moralii* Plutarcha z Cheronei: Plutarch, *Moralia*, Wrocław 1954, s. XXI–XXII; *idem*, *Moralia*, Warszawa 1977, s. XIII–XIV.

²¹ Cf. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII 134–150; A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011, s. 411–420; *idem*, *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*, s. 229–245; M. Fattal, *Logos między Orientem a Zachodem*, przeł. P. Domański, Warszawa 2001, s. 42–46; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 331–333, 363–382; R.M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003, s. 79–131. Stoicy zapożyczyli ideę Logosu jeszcze od Heraklita z Efezu (zob. A. Drozdek, *Greccy filozofowie*, s. 72–94; K. Mrówka, *Heraklit*, Warszawa 2004, s. 5–15, 19–35; K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 53–94; M. Fattal, *op. cit.*, s. 39–41; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007, s. 173–199; D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991, s. 122–130; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 129–150; K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972, s. 88–94, 174–175, 183, 184; R.M. Leszczyński, *op. cit.*, s. 79–131).

nienia całego świata, a zarazem stanowił racjonalne prawo całej natury), ale – jednak materii, a nie ducha, jak chcieli platonicy. Według platoników Bóg nie może być obciążony żadną formą materialności; musi być bytem absolutnie niecielesnym, a tym samym niezniszczalnym. Niezniszczalność miało mu zagwarantować właśnie to, że nie mogło być w nim jakiegokolwiek formy materii, która sama w sobie jest zniszczalna i podlega destrukcji²². Szczególnie mocno wyraził to Plutarch:

Nie jest prawdopodobne ani stosowne, żeby – jak twierdzą niektórzy filozofowie – Bóg był zmieszany z materią podległą wszystkim dolegliwościom i z rzeczami, które podlegają niezliczonym formom konieczności, przyczynowości i zmiany²³.

Według Plutarcha o Bogu można powiedzieć, że jest czystym istnieniem (byciem), kwintesencją istnienia, jest czystą, dynamiczną energią twórczą, która zapewnia istnienie i jemu samemu, i całemu światu. Jest oczywiście jedyną taką energią w świecie²⁴. Myśl Plutarcha o Bogu jest dość rewolucyjna jak na czasy starożytne, aczkolwiek utrzymana w tradycyjnym duchu średniego platonizmu. Warto dodać, że Plutarch jest jeszcze bardziej rewolucyjny w swej koncepcji Boga, bo – jak sugeruje – ów bytowy dynamizm Boga wyraża się najpełniej w miłości. Plutarch bowiem przypisuje Bogu cnoty społeczne, w tym cnotę miłości, która uzdalnia Go do kochania innych istot:

[...] Bóg jest wszechdoskonały i nie brak mu żadnej cnoty, przede wszystkim zaś sprawiedliwości i miłości, które są najpiękniejszymi cnotami i bogom najbardziej przystoją²⁵.

²² Cf. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, *Szkoły epoki cesarstwa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 345–377; J. Dillon, *The Middle Platonists, passim*; idem, *I medioplatonici, passim*; K. Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm. Pragnienie wejrzenia poza to, co widzialne*, Warszawa 2019, s. 144–180.

²³ Plutarch, *Ad principem ineruditum*, 781e (cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, s. 345). Cf. Plutarch, *O E delfickim*, 393e–394f.

²⁴ K. Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm*, s. 148.

²⁵ Plutarch, *O zamknięciu wyroczni*, 24, 423d (przeł. Z. Abramowiczówna). Miłość uzdalnia Boga do wchodzenia w relacje mistyczne. W mistyce platońskiej przeżycie mistyczne jest relacją w sumie jednostronną, choć w *Uczcie* (210e) Platona pojawia się moment otwarcia się Boga w stronę wtajemniczanego w misteria Erosa, o których mówi tu Sokrates, co mogłoby świadczyć o pewnych intuicjach, że Bóg również jest tu czynny. Podobnie sugerują takie sformułowania, jak „bóg w nich mieszka” – odnośnie do zakochanych (Platon, *Fajdros*, 249d). W całej pełni aktywny i zdolny do miłości okazuje się Bóg w duchowości chrześcijańskiej. W mistyce chrześcijańskiej Bóg na równi z mistykiem uczestniczy w doświadczeniu mistycznym. Mówiąc w uproszczeniu, Bóg również doznaje miłosnej ekstazy (zob. Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych*, IV 13, 712a–b: Pseudo-Dionizy, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 256; zob. też: A. Louth,

Z odrodzeniem Platońskiej koncepcji transcendentnego i niecielesnego Boga łączył się ściśle powrót do Platońskiej teorii idei, czyli bytów idealnych. W filozofii Alkinousa uzyskały one status myśli Boga – Boga pojmowanego oczywiście jako Rozum (starogrecka, jeszcze jońska sugestia, że boskość jest jakąś formą rozumności, pozostaje aktualna również w średnim platonizmie). Tak rozumiane idee tworzą świat mentalny Boga, Stwórcy i Ojca wszechświata (takie atrybuty uzyska Bóg w filozofii średnich platoników)²⁶. Sam stworzony przezeń świat stał się w konsekwencji mentalnym projektem Boga, projektem zrealizowanym przezeń w procesie twórczym w świecie materii. Refleksem tych absolutnych idei są w filozofii Alkinousa podobne im „pojęcia naturalne” (φυσικαὶ ἐννοιαὶ) zakodowane w ludzkiej duszy i tworzące jej naturalną świadomość (głównie w zakresie moralnym).

Powrót do platońskiej koncepcji niecielesnej duszy. Metapoznawcze aspekty filozofii Alkinousa

Powrót do platońskiej filozofii transcendentnego Boga korelował z platońską koncepcją niecielesnej, duchowej ludzkiej duszy, która przenika, ale zarazem transcenduje duchowo ludzkie ciało materialne, a może nawet transcendować – w sensie duchowym, we właściwych jej duchowych przeżyciach – cały materialny świat²⁷. Może ona nawet wchodzić w mistyczne relacje z samym Bogiem, gdyż odziedziczyła, w przekonaniu platoników, nadprzyrodzone zdolności Boga jako swego Stwórcy i Ojca. Taka koncepcja duszy, niecielesnej i w swej istocie transcendentnej wobec swego ciała, a w każdym razie odeń niezależnej, choć związanej z nim w doczesnym życiu, podobnie jak koncepcja niecielesnego, transcendentnego Boga, doskonale wpisywała się w mistyczną duchowość filozofii średniego platonizmu, bliską, jak powiedziano, mistycznej duchowości popularnych podówczas misteriów, zwłaszcza egipskich misteriów Izdy i Ozyrysa, a także greckich misteriów eleuzyńskich i orfickich, które w opinii wielu badaczy wywarły duży wpływ także na ówczesną filozofię platońską²⁸,

Początki mistyki chrześcijańskiej, przeł. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 212). Jest to wręcz u Boga, jeśli można tak powiedzieć, zupełnie naturalne, gdyż on cały jest miłością. Miłość stanowi jego naturę, a nie tylko cnotę (jak uczy Plutarch). Stąd doświadczenie Boga to doświadczenie miłości. Ale też doświadczenie miłości to doświadczenie Boga. Miłość aktualizuje w człowieku to, co w nim najszlachetniejsze, wręcz boskie.

²⁶ Cf. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, s. 351–355; K. Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm*, s. 124–138.

²⁷ Cf. K. Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm*, s. 227–246.

²⁸ Wspominany tu już parokrotnie Apulejusz opisał swoje wtajemniczenia w misteria Izdy (oczywiście w ograniczonym stopniu, zgodnie z duchem misteriów, który domagał się od

a wcześniej na filozofię samego Platona, co też zauważa wielu uczonych, zwłaszcza w odniesieniu do orfizmu²⁹.

wtajemniczonych zachowania tajemnicy) w 11 księdze *Metamorfóz*: „*Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo*” (Apuleius, *Metamorphoses*, XI 23). Owe wtajemniczenia miały zapewnić wtajemniczonym zbawienie w sensie religijnym. Jak pisze Theodora Suk Fong Jim, „*The goddess, who declared her real name as Isis, manifested herself in his dream and told him to join the procession the following day, which would be his ‘day of salvation’ (Metamorphoses, 11.5: dies salutaris). The goddess further promised that he would live in happiness and glory under her guardianship, and that he would continue to be favoured by her even after death*” (Th. Suk Fong Jim, *Salvation (Soteria) and Ancient Mystery Cults*, „Archiv für Religionsgeschichte”, vol. 18–19, issue 1, 2017, s. 270, przeł. K.P.). Zob. też: F. Brenk, ‘*Great Royal Spouse Who Protects Her Brother Osiris: Isis in the Isaeum at Pompeii*’, [w:] *Mystic Cults in Magna Graecia*, ed. G. Casadio, P.A. Johnston, Austin 2009, s. 236–237; C. Moreschini, *op. cit.*, s. 27–50. Zdaniem Moreschiniego „dla kultu Izdy i średniego platonizmu wspólny był mistycyzm i religijność, które należą do głównych składników kultury epoki imperialnej. [...] *Metamorfozy* przedstawiają zatem mistyczne doświadczenie Apulejusza jako rozwinięcie doktryny platońskiej wyznawanej w młodości, nawet jeśli nigdy jej nie odrzucono” (C. Moreschini, *op. cit.*, s. 30, przeł. K.P.). Zob. też: W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001, s. 76, 97, 98, 127, 171; Th. Suk Fong Jim, *op. cit.*, s. 255–281; N.P. Roubekas, ‘*Lucius’ Lucid Dream: Book 11 of the Metamorphoses and Religious Conversion*’, „Journal of Cognitive Historiography”, April 2014, 1(2), s. 171–185; J. Ulrich, *Apuleius and Roman Demonology*, [w:] *The Oxford Handbook of Roman Philosophy*, ed. M. Garani, D. Konstan, G. Reydam-Schils, Oxford 2023, s. 95–99.

²⁹ Znaczenie orfizmu dla filozofii Platona potwierdza wielu badaczy, między innymi Giovanni Reale (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1993, s. 447–465). O religijnych inklinacjach w filozofii Platona pisze niemiecki badacz i znawca jego filozofii Paul Natorp (P. Natorp, *Platons Ideenlehre*, Hamburg 1961, s. 508–509). Jej początek i koniec zdaniem tego uczonego ma charakter wybitnie religijny. W podobnie religijnych kategoriach interpretuje filozofię Platona Karl Albert. Również uważa on, że znamienym rysem filozofii Platona jest jej mocno religijne zabarwienie, a nawet kultowe, bo podobnie jak kult, odnosi ona filozofa do samego Boga, stwarza czy raczej przywraca więź między człowiekiem a Bogiem (K. Albert, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Hamburg 1980, s. 68, 121). W *Epilogu* swojej książki Albert pisze, że filozofia Platona stanowi wręcz kontynuację greckiej religii, zwłaszcza tego, czemu służył kult religijny, to jest ponownego nawiązania więzi z Bogiem: „*Platons Philosophie zeigte sich uns als philosophische Fortsetzung der griechischen Religion, und zwar vor allem als Fortsetzung dessen, was in der griechischen Religion der Kult bezweckte: Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gottheit*” (*ibidem*, s. 121). Widzenie filozofii Platońskiej przez pryzmat duchowości greckich misteriów, szczególnie orfickich, jest charakterystyczne dla wielu znanych badaczy, takich jak szwajcarski filolog klasyczny Walter Wili czy niemiecki filozof Eugen Fink (E. Fink, *Metaphisik und Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles*, Frankfurt am Main 1970, s. 54–56; W. Wili, *Die orphischen Mysterien und der griechische Geist*, „Eranos-Jahrbuch” 11, 1944, s. 61–105; zob. też: K. Albert, *op. cit.*, s. 142). Walter Wili wyraża nawet przekonanie, że udziałem Platona było jakieś przeżycie mistyczne, które miało całkowicie zdeterminować jego myśl metafizyczną: „*Das Bekenntnis aus, daß durch sein orphisch-religiöses Urerlebnis das metaphy-*

Myśl metapoznawcza Alkinousa jest w pewnym stopniu oryginalna, choć jest to w istocie tylko interpretacja myśli Platona. Wykład Alkinousa można uznać za próbę systematyzacji platońskiej koncepcji metapoznawczej, którą Platon pozostawił w swoich dziełach w formie pewnych sugestii ukrytych w alegoriach i mitach, które zdają się świadczyć o jego (Platona) świadomości istnienia Prawdy absolutnej, niedostępnej wprawdzie dla rozumu³⁰, ale dostępnej dla ludzkiej wrażliwości duchowej, czulej ze swej natury na wielkości duchowe (ὠνσις)³¹.

sische Denken nicht nur bestimmt, sonder wie durch eine katalysatorische Kraft ausgelöst werden kann” (W. Wili, *op. cit.*, s. 104). Dalej Wili dodaje: „*Die Eigenart dieses platonischen Bekenntnisses gelte uns als großes Mysterion*” (*ibidem*; cf. K. Albert, *op. cit.*, s. 102–104). O wpływach orfickich na Platona, zwłaszcza na jego koncepcję duszy nieśmiertelnej, pisze także Werner Jaeger (W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 760, 1140, 1041; *idem*, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007, s. 149). Jaeger widzi wpływy orfickie w całej filozofii greckiej i określa ją jako *modus deum cognoscendi et colendi* (W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów*, s. 262). Podobne myśli znajdziemy u Adama Krokiewicza (A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 7–33). Mistyczne i misteryjne elementy filozofii Platona i jej reminiscencje w chrześcijańskiej tradycji mistycznej ukazuje Andrew Louth (A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, s. 15–33). Mistyczne motywy w filozofii Platona i orfickie korzenie jej duchowości podkreśla również niemiecki filolog klasyczny i zarazem duchowny z zakonu benedyktynów, Odo Casel (O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Berlin 1976, s. 35–40). Zob. też: F. Casadesús, *The Transformation of the Initiation Language of Mystery Religions into Philosophical Terminology*, [w:] *Greek Philosophy and Mystery Cults*, ed. M.J. Martín-Velasco, M.J. García Blanco, Newcastle upon Tyne 2016, s. 1–26; B.M. Dinkelaar, *op. cit.*, s. 36–62; M.R. Gómez Iglesias, *op. cit.*, s. 61–102; K. Morgan, *The Voice of Authority: Divination and Plato's Phaedo*, „*Classical Quarterly*” (2010) 60.1, s. 63–81; M.L. Morgan, *Plato and Greek Religion*, [w:] *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut, Cambridge 1992, s. 227–247; B. Sattler, *The Eleusinian Mysteries in Pre-platonic Thought. Metaphor, Practise and Imagery for Plato's Symposium*, [w:] *Greek Religion, Philosophy and Salvation*, ed. V. Adluri, „*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*”, Bd. 60., De Gruyter, Berlin 2013, s. 151–190. Spośród polskich badaczy inspiracje orfickie i mitologiczne w filozofii platońskiej i w ogóle w filozofii greckiej szczególnie podkreśla Adam Krokiewicz, a także Dobrochna Dembińska-Siury (A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 7–77; *idem*, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 7–69; D. Dembińska-Siury, *op. cit.*, s. 89–100).

³⁰ Innymi słowy, nie da się świadomości istnienia Prawdy absolutnej wyrazić w formie teorii naukowej. Dlatego zapewne Platon uciekał się do mitu, który dość dobrze radzi sobie z tym problemem, ale jego przekaz nie może pretendować do miana teorii filozoficznej w sensie ścisłym. Jednakże dzięki swojej barwnej i ekspresyjnej fabule mit platoński jest niezwykle inspirujący, skłania do przemyśleń, a może nawet inicjować jakieś duchowe przeżycia związane z rzeczywistością, o której mówi i na którą chce nas na swój sposób otworzyć. Mimo wszystko pozostaje ciągle mitem, podobnie jak wyrażane przez niego przesłane.

³¹ Cf. Platon, *Państwo*, 505a, 506e, 507b, 508b–509b, 525b, 526d–e, 527e, 529b, 532b–d, 533c–d, 540a.

Alkinous, podobnie jak Platon, jest przeświadczony, że człowiek ze swej natury jest wrażliwy, w sensie poznawczym, nie tylko na rzeczywistość materialną, na którą są czułe w sposób jawny, jeśli tak można powiedzieć, jego receptory zmysłowe, lecz również rzeczywistość niematerialną, to jest duchową, która też daje o sobie znać, co sugeruje, że wyczulone na nią są, tym razem w sposób mniej jawny, jakieś inne receptory, a mianowicie receptory ludzkiej duszy³². Jego myśl metapoznawczą można uznać za próbę wyjaśnienia tego niejasnego przeświadczenia i przekształcenia go w teorię filozoficzną. Swoje rozważania metapoznawcze Alkinous opiera na nauce o nieśmiertelnej duszy i jej preegzystencji, o czym pisze w rozdziale XVI, XXIII, XXIV i XXV *Didaskalikos*. W rozdziale XVI, relacjonując platoński mit z *Timajosa*, pisze o duszach ludzkich, które stworzył najwyższy Bóg:

Ponieważ zaś gatunek ludzki miał być pokrewny bogom, znowu zajął się nim Bóg wraz bogami, swoimi dziećmi. Stwórca świata posłał na ziemię dusze rodzaju ludzkiego w ilości równej liczbie gwiazd. Każdą z nich umieścił na przeznaczonej dla niej gwiazdzie jak na jakimś rydwanie i obwieścił im, w sposób właściwy prawodawcy, wszystkie prawa przeznaczenia, jakby zdejmując z siebie odpowiedzialność³³. I tak objawił im, że zostaną związane z duszami doznania płynące ze śmiertelnego ciała, wpierv wrażenia zmysłowe, potem przyjemność i cierpienie, strach i odwaga³⁴. Te spośród dusz, które zapanują na nimi i nigdy im nie ulegną, będą wieść życie sprawiedliwie i powrócą na własną gwiazdę, podczas gdy pozostałe, opanowane przez niesprawiedliwość, w następnym życiu wejdą w natury kobiece, a jeśli dalej nie przestaną być takimi, skończą w końcu jako natury zwierzęce³⁵. Celem jest przezwyciężyć to, co do nich przywarło za życia, i powrócić do właściwego sobie stanu³⁶.

Alkinous streścił w tym akapicie wykład Platona z *Timajosa*. W swojej wypowiedzi akcentuje prawodawczą rolę Boga i niezłomność wyznaczonych przezeń praw. Bóg jest twórcą praw, którymi rządzi się natura wszystkich stworzeń. Alkinous podaje bardzo ważne informacje odnośnie do tych

³² Cf. Alkinous, *Didaskalikos*, IV 155, 36–38: „Skoro istnieją dwa rodzaje rozumowania, rozumowanie naukowe i mniemanie, i skoro istnieje poznanie noetyczne i zmysłowe, muszą przeto, siłą rzeczy, istnieć właściwe im przedmioty poznania, to jest wielkości noetyczne i zmysłowe (τὰ νοητά καὶ αἰσθητά)”. Przeł. K.P.

³³ Cf. Platon, *Timajos*, 41d–42d.

³⁴ Cf. *ibidem*, 42a–b.

³⁵ Mowa o metempsychozie. Cf. *ibidem*, 42b–c; Platon, *Fedon*, 80d–82d; 88a; 113a; *idem*, *Fajdros*, 248c–249c; *idem*, *Państwo*, 611a; 617d–620e.

³⁶ Alkinous, *Didaskalikos*, XVI 172, 2–19 (przeł. K.P.). Cf. Platon, *Timajos*, 41b–42b; *Fedon*, 75a–77c; 79a–81d; 88a–b; *Państwo*, X 608d; 611a–e; *Protagoras*, 322a.

praw. Można je ująć w następujących punktach: 1) są to prawa, za którymi stoi Bóg jako prawodawca; 2) prawa te wyznaczają modelowy porządek ontyczno-moralny; 3) istnienie tych praw nie znosi wolnej woli człowieka (ten element Alkinous podkreśli jeszcze wyraźniej w rozdziale XXVI *Didaskalikos*); 4) prawa te funkcjonują w sposób konsekwentny – niezachowanie ich powoduje ściśle określone i nieodwołalne konsekwencje; 5) decydujący w życiu człowieka jest porządek moralny, gdyż w tym porządku rozstrzyga się przyszłość człowieka w skali wieczności; 6) przyszłość człowieka złożona została w ręce jego samego, dlatego jest on w dużej mierze autonomiczny pod względem duchowym i moralnym, i pod tym względem sam decyduje o swoim losie, także w jego wymiarze ostatecznym; 7) przeznaczeniem człowieka jest zapanować nad swoimi zmysłowymi i witalnymi strukturami, nad rodzącymi się w nich namiętnościami i emocjonalnymi reakcjami, a w konsekwencji powrót na gwiazdy – osiągnięcie tego stanu oznacza zarazem zaktualizowanie boskiego wymiaru jego duszy; 8) niezapanowanie nad zmysłowością i witalnością oznacza dla duszy otwarcie cyklu kolejnych wcieleń; 9) o tych kolejnych wcieleniach decyduje stan duchowy i moralny człowieka – dusza wciela się w stworzenie, do którego człowiek upodobił się pod względem moralnym za życia w ciele.

Z podanym mitem z *Timajosa* koresponduje malowniczy mit z *Fajdrosa* o rydwanach dusz ludzkich pędzących za rydwanami bogów. Alkinous odnosi się do niego w XXVII rozdziale³⁷. Oba mity dopełnia teza Alkinousa z XXV rozdziału *Didaskalikos*, że uczenie się polega na przypominaniu sobie³⁸.

Dusze co do swej struktury bytowej są podobne do bogów. Jednak ich boskość wymaga aktywizacji, jest zadaniem do zrealizowania na planie moralnym. Spełnia się w konfrontacji ze zmysłowymi afektami. Pomocą w tym służy świadomość istnienia absolutnych praw moralnych, zakodowanych w ludzkiej duszy w postaci „pojęć naturalnych”. Te „pojęcia naturalne” są refleksem idei, czyli form absolutnych, które w filozofii Alkinousa przyjmują postać myśli Boga, to jest jego projektów mentalnych, służących mu w procesie twórczym jako wzorce rzeczy materialnych (mowa oczywiście o teorii idei jako myśli Boga). Alkinous definiuje je jako „pierwsze wielkości noetyczne” (τὰ πρῶτα νοητά):

Idea, w odniesieniu do Boga, jest jego myślą. W odniesieniu do nas idea – to wielkość noetyczna pierwsza. W stosunku do materii idea

³⁷ Alkinous, *Didaskalikos*, XXVII 179, 40; Platon, *Fajdros*, 246b–250d.

³⁸ Alkinous, *Didaskalikos*, XXV 177, 45–178, 12. Cf. Platon, *Fedon*, 72e–76b; *Menon*, 81a–86a; *Fajdros*, 249c–250c.

jest miarą. W stosunku do świata zmysłowego idea jest wzorcem.
W stosunku do samej siebie jest substancją³⁹.

W ten sposób pojawiła się teoria idei jako myśli Boga. Idee jawią tu się jako swego rodzaju naturalne, twórcze myśli Boga, które uległy ontycznej kryształizacji, stając się bytami – mentalnymi, niecielesnymi, jednak mającymi własną strukturę bytową. Myślenie Boga jest ontycznie twórcze – jego myśli krystalizują się ontycznie w postaci owych idei. Idee tworzą, jeśli tak można powiedzieć, świat mentalny Boga, nie egzystują zatem samodzielnie poza światem myśli Boga. Idee posiadają jedynie gatunkowe własności. Innymi słowy, są to czyste formy absolutne. W odniesieniu do jednostkowych rzeczy w świecie materialnym funkcjonują one jako ich gatunek. W twórczości Boga służą mu jako wzorce jednostkowych rzeczy materialnych. Każda z tych rzeczy należy w swej istocie do gatunku, który reprezentuje odpowiadająca im idea. Jak wykazał Jerzy Wojtczak, koncepcja idei jako myśli Boga ma swoje odniesienia do filozofii Ksenokratesa⁴⁰. Wypada w tym miejscu dodać, że Alkinous zaliczył do „wielkości noetycznych”, obok idei Piękną, Dobrą i Prawdy, również idee rzeczy materialnych, uznając je za „miary rzeczy zmysłowych”⁴¹. Idee zatem są to istniejące w umyśle Boga mentalne projekty jednostkowych bytów tworzonych przezeń na ich wzór w świecie materialnym⁴². Obok tych pierwszych, transcendentálnych wielkości noetycznych, Alkinous wyróżnił „drugie wielkości noetyczne” (τὰ δεύτερα νοητά), którymi są immanentne formy bytów materialnych⁴³. Status poznawczy idei jest wyraźnie określony. Idea jest w swej substancji samą „określonością”, jest tym elementem, który wnosi w materię jakąś określoność. Innymi słowy, idea determinuje bierną i nieokreśloną materię do stania się konkretnym, określonym bytem. Jako „określoność” idea jest poznawalna. Z gnoseologicznego punktu widzenia interesujący jest aspekt poznania „wielkości noetycznych”, pierwszych i drugich. Alkinous wypowiada się w tej kwestii dosyć enigmatycznie. Píše tylko, że „pierwsze wielkości noetyczne”, czyli idee, poznajemy noetycznie (νόησις), choć nie bez pomocy rozumowania dyskursywnego (ἐπιστημονικός λόγος)⁴⁴. Natomiast „drugie wielkości noetyczne”, to jest formy rzeczy jednostkowych, poznajemy za pomocą procedur rozumowania dyskursywnego, choć nie bez udziału νόησις⁴⁵.

³⁹ Alkinous, *Didaskalikos*, IX 163. Przeł. K.P.

⁴⁰ J. Wojtczak, *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*, Warszawa 1980, s. 52.

⁴¹ Alkinous, *Didaskalikos*, IV 155, 39–42.

⁴² *Ibidem*, IX 163, 11–42.

⁴³ *Ibidem*, IV 155, 39–42.

⁴⁴ *Ibidem*, IV 156, 5–7.

⁴⁵ *Ibidem*, IV 156, 7–8.

Według Alkinousa „preegzystencjalna” Prawda, którą oglądała dusza przed swoim wcieleniem, pozostała w niej w postaci wspomnianych „naturalnych pojęć”, podobnie jak zapisują się w pamięci wrażenia zmysłowe. Te „naturalne pojęcia”, będące refleksem tej „preegzystencjalnej” Prawdy, są dla duszy czymś w rodzaju naturalnej pamięci. Stanowią jej naturalny kod poznawczy, który sprawia, że ludzie są w stanie między innymi oceniać, co jest dobre, a co złe w sensie moralnym. Jak się domyślamy, chodzi tu głównie o sugestię natury etycznej, zgodnie z przekonaniem Platona, że tym właściwym, niejako naturalnym środowiskiem, w którym człowiek spełnia się w swym człowieczeństwie, jest świat wartości moralnych, wobec którego świat przyrody, a nawet stworzona przez ludzi cywilizacja ze wszystkimi swoimi kulturowymi i instytucjonalnymi dodatkami stanowi tylko materialne tło.

Najważniejsze w tej koncepcji jest to, że człowiek posiada naturalną świadomość Prawdy absolutnej, w której zakodowane jest boskie prawo moralne. Owa świadomość realizuje się nie w algorytmach naukowego rozumowania, choć rozum jest jej sprzymierzeńcem i rzecznikiem, a raczej w duchowej intuicji. Dotyczy ona głównie sfery moralnej jako dziedziny, ale zarazem odsyła do Boga jako racji ostatecznej wszelkich prawd moralnych.

Teoria „pojęć naturalnych” jest kluczowym elementem myśli meta-poznawczej Alkinousa⁴⁶. „Naturalne pojęcia” Alkinous porównuje za Platonem do pamięci i skrzydeł duszy, mając na myśli zapewne skrzydła, które w platońskim *Fajdrosie* wynosiły rydwany dusz do świata idei⁴⁷. W tych wrodzonych duszy ludzkiej „pojęciach naturalnych” kryje się duchowa intuicja Prawdy absolutnej (Piękna i Dobra) – intuicja, która staje się też początkiem mistycznej drogi duszy ludzkiej do Boga, gdyż to Bóg jest w swej istocie metafizyczną sublimacją Piękna, Dobra i Prawdy (te trzy najwyższe idee stanowią istotę Boga):

I tak Bóg jest Dobrem, ponieważ udziela dobra wszystkim rzeczom stosownie do swej mocy, będąc przyczyną wszelkiego dobra; jest Pięknem, gdyż sam w sobie, ze swej natury, jest doskonały i proporcjonalny; jest też Prawdą, bo jest pryncypium wszelkiej prawdy, jak słońce jest pryncypium wszelkiego światła; jest wreszcie Ojcem, ponieważ jest sprawcą wszystkich rzeczy i ponieważ uporządkował umysł niebiański oraz duszę świata, ukierunkowując ją i jej umysł na siebie i swoje myśli⁴⁸.

⁴⁶ Szerzej na ten temat: K. Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm*, s. 73–89.

⁴⁷ Cf. Alkinous, *Didaskalikos*, IV 155 31–34; Platon, *Fajdros*, 246c–d; 249c; 256b.

⁴⁸ Alkinous, *Didaskalikos*, X 165, 27–33. Cf. Platon, *Timajos*, 29a.

Podsumowanie

Najważniejsi filozofowie średniego platonizmu drugiego stulecia, Apulejusz, Alkinous i Maksymus z Tyru, filozofię swego mistrza, Platona, odczytują w mistycznej tonacji, bliskiej duchowości misterii greckich i egipskich. Można rzec, że w sensie duchowym traktują ją jako najprawdziwsze, duchowe wtajemniczenia w boski, czyli nadprzyrodzony – mówiąc współczesnym językiem – wymiar ludzkiej egzystencji. Podobnie jak we wtajemniczeniach misteryjnych, tak i w tych wtajemniczeniach „filozoficznych” nie chodzi bynajmniej o to, że wprowadzają one adeptów filozofii w arkana różnych teorii filozoficznych, lecz dlatego, że wtajemniczają ich – właśnie tak jak to się dzieje w misteriach, czyli egzystencjalnie, na zasadzie przeżycia mistycznego⁴⁹ – w najgłębszą tajemnicę ludzkiej duszy i tajemnicę Boga. Oczywiście nie oznacza to, że zostają odsłonięte wszystkie tajemnice duszy i Boga. Dusza nadal pozostaje mimo wszystko czymś niezgłębnym dla człowieka, czyli dla niej samej, ale jednocześnie staje się czymś wyraźnie odczuwalnym i sygnalizującym swoją obecność. Podobnie Bóg nie przestaje być przez to przeżycie Bogiem „ukrytym”, tajemniczym i nie w pełni poznawalnym, choć jednocześnie manifestuje swoją obecność w ludzkiej duszy i w świecie⁵⁰. I podobnie jak w przypadku wtajemniczeń misteryjnych, także tu, w filozofii (w filozoficznych wtajemniczeniach), obie te „tajemnice”, Boga i ludzkiej duszy, odsłaniają się w jednym doznaniu, które jest wejściem zarazem w świat Boga, jak w świat ludzkiej duszy, bo jest to w istocie jeden świat. Można nawet powiedzieć, że filozofowie ci traktują adeptów swojej filozofii jak mystów żądnych poznania i zarazem osobistego przeżycia, w formie duchowego doświadczenia Prawdy absolutnej – tej Prawdy, która stanowi podłoże wszelkich prawd metafizycznych, ale przede wszystkim odsłania wszystkie duchowe tajem-

⁴⁹ Zob. przyp. 15.

⁵⁰ Cf. G. Barra, U. Pannuti, *Esperienza filosofica e religiosa di Apuleio*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Napoli”, X, 1962–1963, s. 81–141 (szczeg. s. 83); O. Casel, *op. cit.*, 86–95; T. Mantenero, *Enciclopedia e misteriosofia in Apuleio*, „Quaderni del Teatro Stabile di Torino”, 20, Torino 1970, s. 63–111; J.G. Milhaven, *Der Aufstieg der Seele bei Albinus*, München 1962; K. Pawłowski, *Filozoficzna sylwetka Apulejusza z Madaury*, „Meander” 7–12/89, s. 339–352; *idem*, *Misteryjne i apollińskie watki w De Platone et eius dogmate Apulejusza z Madaury. Doktryna „homoiosis theoi”*, „Przegląd Religioznawczy” 1993, nr 1 (167), s. 3–14; *idem*, *Problematyka metafizyczna w Didaskalikos Albinusa ze Smyrny*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXVII, z. 3. 1999, s. 5–38; *idem*, *Odkrycie niecielesności i nadprzyrodzoności w filozofii średnioplatońskiej i jego egzystencjalne konsekwencje* (*The Discovery of Incorporeity and the Supernatural in Middle Platonism and its Existential Consequences*), „Filozofia Chrześcijańska”, t. 13, Poznań 2016, s. 76–97.

nice ludzkiej egzystencji. Wprost porównuje filozofię do wtajemniczeń misteryjnych Plutarch z Cheronei⁵¹.

Podsumowując, można rzec, że filozofia średniego platonizmu dzięki swojej wrażliwości na duchową sferę ludzkiej egzystencji i na Boga nabrała cech mistycznego wtajemniczenia – wtajemniczenia w boskość poprzez mistyczny akt miłości i równie mistyczny akt iluminacji⁵². Łatwo to dostrzec w pismach filozofów tego nurtu. Jak pisze Claudio Moreschini, wszystkie teksty filozofów średniego platonizmu przeniknięte są wyraźnym mistycyzmem, zgodnie z duchem czasów, w których oni nauczali⁵³. Z kolei George Boys-Stones stwierdza, że platonizm, który pojawił się pod koniec epoki hellenistycznej, wyróżnia się swoim „religijnym” charakterem, a nawet można go w pewnym sensie uznać za religię⁵⁴.

Potwierdza te opinie definicja filozofii platońskiej w *Didaskalikos* Alkinousa: „Filozofia jest to pożądanie mądrości, a inaczej – uwolnienie i oddzielenie duszy od ciała. Z nią wznosimy się ku rzeczywistościom duchowym i tym, które istnieją prawdziwie”⁵⁵. Podobne myśli o filozofii znajdujemy w *De Platone et eius dogmate* Apulejusza z Madaury, nazwanego Platończykiem: „Filozof – jeśli niczego nie będzie pragnął, zawsze nieugięty i wyższy ponad to, co inni ludzie uznają za bardzo trudne do zniesienia – nie

⁵¹ Plutarch, *Jak można stwierdzić własny postęp w cnocie*, 10 (Plutarch, *Moralia*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977, s. 58). Cf. *idem*, *List pocieszający do żony*, 10 (Plutarch, *Moralia*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954, s. 183); *idem*, *O E delfickim*, 2 (Plutarch, *Moralia II*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, s. 10); *idem*, *Dlaczego Pytia nie wygłasza swych wyroczni wierszem*, 25 (Plutarch, *Moralia II*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, s. 69); *idem*, *De Iside et Osiride*, 77 (tu Plutarch filozoficzne poznanie wielkości intelligibilnych porównuje, powołując się na Platona i Arystotelesa, do eleuzyńskiej epoptei). Zob. też: O. Casel, *op. cit.*, 86–93. Wśród filozofów średniego platonizmu popularne było porównywanie filozofii do wyroczni. Filozofia była czymś w rodzaju „boskiej wyroczni” skierowanej do określonych odbiorców. Cf. K. Pawłowski, *Middle Platonism and the Philosophical Theology of Plutarch of Chaeronea. An Introductory Study*, „Eos” C 2013, s. 327–347.

⁵² Zob. Alkinous, *Didaskalikos*, X 165, 27–33; Apuleius, *De deo Socratis*, III 124; Maximus z Tyru, *Dissertationes*, XI, 9–11. Cf. G. Sandy, *op. cit.*, s. 94–103; M. Szarmach, *Maksymos z Tyru. O istocie Boga według Platona (XI)*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” XXXI/I, 2021, s. 315–322; M. Szarmach, *Maximos von Tyros*, s. 36–39.

⁵³ C. Moreschini, *op. cit.*, s. 162: „È opinione generale che i testi dei filosofi medioplatonici siano tutti pervasi da un pronunciato misticismo, secondo lo spirito dei tempi i cui essi insegnarono”.

⁵⁴ G. Boys-Stones, *Providence and Religion in Middle Platonism*, [w:] *Theologies of Ancient Greek Religion*, ed. E. Eidinow, J. Kindt, R. Osborne, Cambridge 2016, s. 317: „It has been well and often observed that Platonism, as it emerged at the end of the Hellenistic era, is distinguished by its ‘religious’ character, even that it might in some sense be considered as a religion”.

⁵⁵ Alkinous, *Didaskalikos*, I 152, 1–4. Przeł. K.P.. Cf. Diogenes Laertios, *Żywoty*, III 63.

powinien o nic innego zabiegać, jak tylko o to, by duszę swą od wspólnoty z ciałem oddzielić. I z tego powodu właśnie należy uznać, że filozofia jest pożądaniem śmierci i przyzwycajaniem do umierania⁵⁶.

Wypada dodać na koniec, że średni platonizm mógł wywoływać skojarzenia z religią także z tego powodu, że – podobnie jak różne religie, zwłaszcza te odwołujące się do swoich „mitów założycielskich” – filozofowie tego nurtu swoje podstawowe idee doktrynalne opierali na mitach Platona, takich jak mit o stworzeniu świata i człowieka z *Timajosa*. Można nawet powiedzieć, że traktowali je jako swego rodzaju „mity założycielskie” swojej filozofii, a samego Platona – jako „proroka” wieszczącego boską mądrość. Tak go przedstawia jeden z prominentnych platoników tego nurtu, Apulejusz z Madaury, w pierwszych czterech rozdziałach *De Platone et eius dogmate*⁵⁷. Oczywiście średni platonizm, choć w swej warstwie doktrynalnej i duchowej mógł nasuwać pewne skojarzenia z religią, nie był jednak ruchem religijnym. Tym, co w pewien sposób upodabnia jego mistyczną duchowość do duchowości religijnej, to wspólna dla tych obu tendencja do osobistego odkrycia duchowych aspektów ludzkiego życia, a wraz z tym – duchowego sensu ludzkiego życia.

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI – full professor at the Department of Greek and Latin Literature, Institute of Literary Studies, Faculty of Humanities, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. Research interests: ancient philosophy, literature at the crossroads of philosophy and religion. Contact: k.pawlowski@uksw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-0474-3330

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI – prof. dr hab., profesor zwyczajny. Miejsce pracy: Katedra Literatury Greckiej i Łacińskiej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zainteresowania naukowe: filozofia starożytna, literatura z pogranicza filozofii i religii. Kontakt: k.pawlowski@uksw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-0474-3330

⁵⁶ Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, II XXI 251. Przeł. K.P.; cf. Platon, *Fedon*, 64a–b.

⁵⁷ Zob. K. Pawłowski, *Starożytne życiorysy Platona*, Warszawa 2022, s. 21–26.

