

FILOZOFIA  
CHRZEŚCIJAŃSKA

13

# CHRISTIAN PHILOSOPHY

13

## PERSON AND MYSTICAL EXPERIENCE (1)

EDITED BY KRZYSZTOF STACHEWICZ



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ  
FACULTY OF THEOLOGY

Poznań 2016

# FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

13

## OSOBA I DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE (1)

POD REDAKCJĄ KRZYSZTOFA STACHEWICZA



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Poznań 2016

RADA WYDAWNICZA

JACEK HADRYŚ, BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ, MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ  
ADAM PRZYBECKI, JAN SZPET – PRZEWODNICZĄCY, PAWEŁ WYGRALAK

RADA REDAKCYJNA

PAVOL DANCÁK, TADEUSZ BIESAGA, TADEUSZ GADACZ, MAREK JĘDRASZEWSKI (PRZEWODNICZĄCY),  
DARIUSZ ŁUKASIEWICZ, MARIAN MACHINEK, EWA PODREZ, MAREK REMBIERZ,  
ANTONI SIEMIANOWSKI, KRZYSZTOF WIECZOREK, ALFRED MAREK WIERZBICKI, WIESŁAW WÓJCIK

REDAKCJA

**Redaktor naczelny:** KRZYSZTOF STACHEWICZ

**Zastępca redaktora naczelnego:** JAN GRZESZCZAK

**Sekretarz redakcji:** RAFAŁ S. NIZIŃSKI

**Adres pocztowy:** Redakcja „Filozofii Chrześcijańskiej”  
Wydział Teologiczny  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
ul. Wieżowa 2/4  
61-111 Poznań

**Adres mailowy:** zsfch@amu.edu.pl

**Adres internetowy:** www.filozofiachrzescijanska.amu.edu.pl

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA „FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA” JEST WERSJA DRUKOWANA

RECENZENCI TOMU 13

PROF. DR HAB. WŁODZIMIERZ APPEL (UMK)  
DR HAB. DARIUSZ BARBASZYŃSKI (UWM)  
KS. PROF. DR HAB. IGNACY BOKWA UKSW  
DR HAB. ANDRZEJ JASTRZĘBSKI OMI  
DR HAB. WALDEMAR KMIECIKOWSKI  
KS. DR HAB. RYSZARD KOZŁOWSKI, PROF. AP  
PROF. DR HAB. DANUTA MUSIAŁ (UMK)  
DR HAB. KRZYSZTOF NARECKI, PROF. KUL  
DR HAB. ZBIGNIEW NERCZUK, PROF. UMK  
KS. PROF. DR HAB. JAN SOCHOŃ UKSW  
DR HAB. RYSZARD WIŚNIEWSKI, PROF. UMK  
DR HAB. MACIEJ WOŹNICZKA, PROF. AJD  
DR HAB. SŁAWOMIR WYSZOMIRSKI, PROF. UMK

Redaktor językowy – język angielski: RENATA STACHEWICZ SPNJO UMK,  
dr MARK D. WALSH University of Manchester

Projekt graficzny serii: PAWEŁ PAK

Opracowanie redakcyjne i korekta: ANNA TUCHOŁKA

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z FUNDUSZU WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO  
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

**ISSN 1734-4530**

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
W Y D Z I A Ł T E O L O G I C Z N Y

61-111 POZNAŃ, ul. WIEŻOWA 2/4

e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl

tel./fax (61) 851-97-43

<http://www.teologia.amu.edu.pl>

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, 61-712 POZNAŃ, ul. H. WIENIAWSKIEGO 1

## Spis treści Contents

**JANINA GAJDA-KRYNICKA**

Droga do Transcendencji w filozofii starożytnej.  
Doświadczenie mistyczne czy dialektyka? 7

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

**KRZYSZTOF BIELAWSKI**

*Arrheton* – niewypowiadalne w greckich kultach misteryjnych 37

*Arrheton* – Unspeakable in the Greek Mystery Cults

**KAZIMIERZ MRÓWKA**

Geneza ekstazy mistycznej w prologu dzieła Parmenidesa 53

Genesis of the Mystical Ecstasy in the Prologue of the Parmenides' Poem

**BARTŁOMIEJ Sipiński**

Spojrzenie w duszę.

O pewnych mistycznych uwarunkowaniach Sokratejskiej aksjologii 65

Look into the Soul. On Some Mystic Conditions of Socratic Axiology

**KAZIMIERZ PAWŁOWSKI**

Odkrycie niecielesności i nadprzyrodzoności w filozofii średniplatońskiej  
i jego egzystencjalne konsekwencje 77

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

**MATEUSZ STRÓŻYŃSKI**

Mistyka jaźni w filozofii Plotyna 97

The Mysticism of the Self in the Philosophy of Plotinus

### VARIA

**ANDRZEJ JASTRZĘBSKI**

Inspiracje teologii Hansa Ursa von Balthasara 121

Inspirations of the Theology of Hans Urs von Balthasar

**AGNIESZKA BIEGALSKA**

O lęku – kilka zamyśleń 135

*On Anxiety – a Few Thoughts*

**MICHAŁ APIECIONEK**

Idea personalizmu Emmanuela Mouniera 147

Emmanuel Mounier's Idea of Personalism

**SPRAWOZDANIA I RECENZJE****MAREK JĘDRASZEWSKI**

Laudacja wygłoszona z okazji wręczenia  
Profesorowi Rémiemu Brague'owi Nagrody Pokoju  
Poznań, 3 października 2015 roku 157

Laudation delivered at the Award of Peace Prize to Professor Rémi Brague  
Poznań, 3 X 2015

**WOJCIECH MACIEJ FRYCZ**

Rec. *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*  
pod redakcją Jakuba Gomułki, Karola Tarnowskiego, Adama Workowskiego  
Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie  
Kraków 2014 167

JANINA GAJDA-KRYNICKA

Emerytowany prof. zw. Uniwersytetu Wrocławskiego

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

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

Podjęcie próby rozwiązania wskazanego w tytule problemu wymaga pewnych ustaleń o charakterze metodologicznym i przyjęcia kilku założeń badawczych. Przede wszystkim należy podkreślić, że obszar badawczy obejmuje tzw. „filozofię pogańską”, a termin *p o g a Ń s k i* nie niesie ze sobą żadnych negatywnych konotacji<sup>1</sup>. Posługuję się nim, aby określić zarówno nurty filozofii przedchrześcijańskiej, jak i niechrześcijańskiej, funkcjonujące w okresie, kiedy powstawały już pisma apologetów i pierwszych chrześcijańskich systematyków, tzn. te nurty i kierunki filozoficzne, w których nie jawi się koncepcja Boga/Stwórcy oparta na Piśmie Świętym. Z kolei, jeśli chodzi o „filozofię pogańską”, ważne jest to, że już od czasów późnej starożytności po czasy nam współczesne możemy dostrzec wśród badaczy zasadniczą polaryzację stanowisk w kwestii zarówno genezy powstania filozofii, jak i jej charakteru. Najogólniej historyków filozofii starożytnej można podzielić na dwie grupy. Do jednej z nich należą ci, którzy przyjmują, że początków filozofii należy szukać w religii, obiektywizującej się w micie lub też w kultach misteryjnych, okrytych już w starożytności tajemnicą<sup>2</sup>. Filozofia grecka dla tych badaczy niejako *ex definitione* ma wymiar egzystencjalny, *sensu stricto* duchowy, a jej rodowód wywodzi się z kultów misteryjnych. Bycie filozofem czy filozofowanie jest utożsamiane z rodzajem mistycznego wtajemniczenia, a celem filozofowania nie jest wiedza o naturze rzeczywi-

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

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

stości, weryfikowalna w procedurach dialektycznych, lecz doskonałość etyczno-moralna czy też *dostępienie* udziału i poczucia jedności z bytem, utożsamianym z Bogiem (w ten nurt wpisują się m.in. prace Pierre'a Hadota czy Karla Alberta, a z polskich badaczy – Kazimierza Pawłowskiego i Kazimierza Mrówki<sup>3</sup>). Druga grupa badaczy – najogólniej ujmując – przyjmuje, że filozofia jest nauką ścisłą, ściślejszą nawet od matematyki, a filozof to ten, który posiadał ową najdoskonalszą z nauk<sup>4</sup>. Droga do uzyskania wiedzy o naturze rzeczywistości czy „o pierwszych zasadach i przyczynach” lub też o pierwszej *in ordine essendi* postaci bytu nie ma aspektu religijnego, nie jest drogą do wtajemniczenia ani się na nim nie opiera, lecz jest żmudną pracą z wykorzystaniem procedur ścisłych i dialektycznych. Pragnę zaznaczyć, że przyjmuję stanowisko drugie, nie jest to jednak decyzja aprioryczna, lecz wynikająca z wieloletnich badań i metody analizy tekstów.

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

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

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



nych wątpliwości przyjmuję wyartykułowaną w pracy Izabelli Andrzejuk „wąską definicję doświadczenia mistycznego”<sup>5</sup>, odwołującą się do prac Mieczysława Gogacza<sup>6</sup>: jest to nagła, bezpośrednia świadomość doznania istnienia Boga przez ludzki intelekt, nieujęta w żadne ramy pojęciowe („jest wpatrywaniem się w Najwyższe Dobro z przeogromną miłością”)<sup>7</sup>, przy czym jest to doznanie bierne, bo podmiot doznający nie może go uzyskać, nie może do niego dążyć, zostaje nim obdarzony przez Boga z Jego inicjatywy. Izabella Andrzejuk, szukając u św. Tomasza z Akwinu źródeł do zrozumienia istoty doświadczenia mistycznego, przywołuje koncepcję poznania *per raptum* Akwinaty i wyróżnia następujące jego cechy: nagłość, krótkotrwałość, to, że „porwany” intelekt w czasie jego trwania widzi istotę Boga, lecz przede wszystkim to, co dla badanego problemu jest najważniejsze: człowiek nie jest w stanie dostąpić owego doświadczenia niejako z własnej inicjatywy, niezależnie od zasług czy aktywności, ta bowiem przysługuje tylko Bogu – „to Bóg dokonuje «porwania»”<sup>8</sup>. Ponadto doświadczenia mistycznego nie da się ująć w ramy pojęciowe ani opisać. Należy zatem sprawdzić, czy tak pojmowane doświadczenie/przeżycie mistyczne może mieć miejsce w „pogańskim” świecie religii i filozofii.

Nie ulega wątpliwości, że zjawisko, które określa się mianem religii greckiej, jest bardzo złożone<sup>9</sup>, a w badaniach nad tym zjawiskiem można przyjąć, najogólniej, dwie metody. Pierwsza, określaną przeze mnie jako porównawcza, sprowadza się do szukania w religii greckiej tych aspektów *sacrum*, które niesie ze sobą chrześcijaństwo – Boga – Stwórcy i Zbawcy, objawienia i jego treści przekazanej w księdze, dogmatów, doktryny, nazywanej w chrześcijaństwie teologią, a także koncepcji opatrności Bożej i indywidualnego przeżycia religijnego oraz jednoznacznej i pozytywnej odpowiedzi na wszystkie człowiecze py-

---

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

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

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> I. Andrzejuk, *Kontemplacja...*, dz. cyt.

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

tania egzystencjalne i eschatologiczne. Druga metoda, którą nazywam genetyczną, polega na badaniu fenomenów religii i religijności greckiej na podstawie zachowanych tekstów i świadectw kultury materialnej bez uprzednio przyjętych parauniwersalnych chrześcijańskich modeli<sup>10</sup>, z konieczności narzucających określone oceny. Metoda pierwsza owocuje stwierdzeniem, że – najogólniej – religia grecka nie jest religią w chrześcijańskim znaczeniu tego słowa, bo nie ma w niej Boga Stwórcy, nie ma Opatrzności, nie ma objawienia, świętych ksiąg ani dogmatów, a – co najważniejsze – nie ma też aktów przeżycia religijnego i pozostającego w obszarze *sacrum* kontaktu człowieka z Bogiem. Religia czy religie greckie są zatem zespołem określonych zachowań ludzkich, dla których punktem odniesienia jest grecki antropomorficzny i politeistyczny panteon, a zachowania te wynikają z przeświadczenia ludzi, że świat i człowiek w świecie pozostaje w mocy bogów owego panteonu, niezależnie od tego, iż bogom owego panteonu nie da się przypisać żadnej, poza fizyczną, postaci doskonałości, zwłaszcza doskonałości etycznej i moralnej. Nie można im też przypisać współłudzowania z człowiekiem, uczuć litości i miłości do ludzi. Człowiek w świecie pozostaje sam, zdany na łaskę i niełaskę bogów, którzy decydują o jego losie, a tym samym znają jego przyszłość. Jeśli zechcą, mogą mu dawać znaki, lecz nie dają żadnej gwarancji, że znaki te będą przez człowieka właściwie odczytane<sup>11</sup>. Tym samym bogowie greckiego panteonu nie mogą być dla człowieka przedmiotem mistycznego doznania ani doświadczenia. Nie jest możliwa żadna postać zjednoczenia duchowego człowieka z bóstwem, żadna postać *unio mystica*, żadne poznanie *per raptum*. Badanie religii greckiej przez pryzmat chrześcijańskich modeli pozwala stwierdzić, że zachowania religijne są uprawomocniane nie przez akty wiary, nie przez przeżycia religijne, lecz przez wiedzę, której przedmiotem jest źle lub dobrze rozszyfrowana relacja między bogami i światem. Metoda druga pozwala natomiast dostrzegać w zjawiskach określonego kultu bogów i w zachowaniach ludzkich pewne prawidłowości, umożliwiające stwierdzenie, że stanowią one *sacrum*, wpisane w człowieczy ogląd świata od momentu, kiedy czło-

---

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

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

wiek – nosiciel „umysłowości pierwotnej”<sup>12</sup>, porzucając niejako krąg kultury magicznej<sup>13</sup>, zaczyna badać i poznawać, bo zauważa już dystans między sobą a światem. Postrzeganie z dystansu jest jednak postrzeganiem z pozycji ułomnej i słabej kondycji człowieczej, której świadomość uzyskuje człowiek w owym niedającym się usytuować chronologicznie momencie, sam się wyłączając z kręgu mocy. Dystans ten pozwala jednak formułować pytania: jaki jest świat, który nim rządzi, i dlaczego jest taki, jaki jest. Odpowiedzi na te pytania stają się archetypiczną treścią greckich wierzeń religijnych – stają się grecką teologią, czyli grecką nauką o bogach<sup>14</sup>. Zarówno istnienie takiej nauki, jak i jej nazwę potwierdzają już świadectwa starożytne<sup>15</sup>.

W owej greckiej teologii można wyróżnić dwie jej postacie, obecne w świadomości<sup>16</sup> Greków od czasów najdawniejszych, jak teologia, nazywana przeze mnie polityczną (w dwóch znaczeniach tego terminu – od *polis*, którym to mianem Grecy nazywali swoje państwa-miasta oraz w dzisiejszym pojmowaniu polityki), a także teologia poetów, czyli mity, przekazane przez najdawniejszych greckich poetów: Homera, Hezjoda, Ferekydesa, Epimenidesa<sup>17</sup>. Warto zaznaczyć, że owych poetów filozofowie nazywali teologami (*theologesantes, theologoi*), czyli dosłownie: tymi, którzy opowiadają o bogach, przypisując

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

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

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

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

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

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

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

<sup>18</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., I 983b, 1000a.

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

cenie odebrało mu wiarę w dawnych rzymskich bogów, lecz przestrzeganie kultu bogów ojczystych oraz dawnych, przekazanych przez przodków, obyczajów religijnych jest konieczne dla dobra państwa i moralności obywateli<sup>20</sup>, bo religia przodków utrzymuje państwo w jedności i chroni przed upadkiem.

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

---

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

nej, dała im swego rodzaju podręczniki przepisów kultu, sposobów składania ofiar, wzory – modele wartości. Przede wszystkim jednak pokazała Grekom skrytą pod szatą opowieści o dwóch światach: świecie bogów i świecie ludzi, filozoficzną już prawdę o dwupostaciowości struktury rzeczywistości, w której świat ludzi jest zdeterminowany przez świat bogów i od niego całkowicie zależny, prawdę o istnieniu związków przyczynowo-skutkowych<sup>21</sup>. Teologia jako wynik racjonalnego już namysłu człowieka nad światem musiała zawierać w sobie swego rodzaju *ratio physica* – odwołujący się do natury i jej postrzegalnych zmysłowo praw – argument swego uzasadnienia. Teologia poetów pozostawała jednak w ścisłym związku z filozofią w jej drodze do teologii racjonalnej. Postać tego związku jest wielce złożona. Z jednej strony, pierwsze wyartykułowane teologie filozoficzne, pierwsze filozoficzne koncepcje Boga – teologia pitagorejczyków czy Ksenofanesa z Kolofonu – powstały dzięki racjonalnej analizie krytyki teologii poetów<sup>22</sup>. Z drugiej strony, teologia poetów użyczała filozofii od początków jej istnienia swego języka, metaforyki, samej postaci mitu, do której filozof mógł odwoływać się przez analogie wtedy, gdy – jak Platon – pozostawał w przekonaniu, że językiem Logosu nie może przekazać odkrytych przez siebie wzniosłych prawd. W końcu, w rozwoju myśli filozoficznej, w jej drodze do teologii racjonalnej, przyjdzie moment, kiedy teologia poetów zostanie niejako zrehabilitowana, ponieważ filozofowie stwierdzą, że jej przekaz – przekaz mitu – jest zgodny z Logosem – z boskim rozumem, trzeba go jednak właściwie zrozumieć i przywrócić mu pierwotną, zaszyfrowaną w micie postać, to znaczy przenieść go na język Logosu. Ostatecznie teologię poetów zrehabilituje filozofia stoicka, która będzie w niej postrzegała zaszyfrowany w języku alegorii przekaz nauki o fizycz-

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

<sup>22</sup> Ksenofanes z Kolofonu pisze, że bóg jest przede wszystkim jeden, „niepodobny do śmiertelnych z postaci ani umysłu” – Diels FVS, Xenophanes B 12; wszystkie fragmenty pism filozofów przedplatońskich podaję według wydania: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, red. H. Diels, W. Kranz, Berlin 1951<sup>6</sup> (repr. Dublin–Zurich: 1966), dalej cytowane jako: Diels FVS, imię filozofa i numer fragmentu. Kolejne określenia istoty bóstwa, dotyczące jego wszechmocy, a jednocześnie i jego funkcji wobec całokształtu rzeczywistości zarówno w jej aspekcie ontologicznym, jak i teoriopoznawczym, konstruuje Ksenofanes w sposób, który uwydatnia przeciwstawienie bóstwa człowiekowi: „(Bóg) cały widzi, cały myśli, cały słyszy” – cała jego istota ogarnia bezpośrednio poznanie rzeczywistość (człowiek jest w tym ograniczony funkcjami poszczególnych zmysłów); „bez trudu wprowadza w ruch wszechświat myślącą siłą rozumu” – rządzi więc całokształtem rzeczywistości z samej swojej istoty, i to rządzi w sposób rozumny, człowiek zaś w swym byciu jako cząstka natury podlega jej całkowicie, a jego wszelkie działanie odbywa się bez trudu i wysiłku. „Zawsze pozostaje na tym samym miejscu, bez ruchu i nie przystoi mu ruszać się z miejsca na miejsce” – bóg rządzący wszechświatem, poruszający wszechświat, przenikający go bezpośrednim poznanem jest w nim wszechobecny: absurdem więc byłoby przypisywanie mu chęci czy konieczności poruszania się w sensie fizycznym.

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

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

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

Przyczyn rozpowszechnienia się na terenach greckiej *oikoumene* kultów misteryjnych należy szukać w egzystencjalno-eschatologicznych potrzebach człowieka, których nie zaspokajała religia państwowa. Terminem ‘misteria’ (gr. *mysterion, ta mysteria*)<sup>23</sup> zwykło się określać starożytne greckie kultury religijne, których przedmiotem był bóg czy bogini, wyniesiony z określonych przyczyn ponad inne bóstwa greckiego panteonu, bądź też bóg zgoła niegreckiego rodowodu, którego postać uległa hellenizacji i wpisała się w grecką teologię misteryjną. Kultury te, w przeciwieństwie do greckiej religii państwowej, dostępne były tylko wtajemniczonym, to znaczy tym, którzy przeszli pierwszy obrzęd tożsamy z inicjacją (*telete*), uczestniczyli w tajemnych obrzędach i ofiarach (*orgia*) i zostali dopuszczeni do najwyższego wtajemniczenia (*mysterion*) kultu, które zawierało naukę o istocie bóstwa i boskości, odmienną od ustaleń tradycyjnej greckiej teologii. Nauka ta we wszystkich kultach misteryjnych zawierała właściwą im prawdę o bogu, życiu, śmierci i zmartwychwstaniu, a poznać ją mogli ci, którzy po wstępnym etapie inicjacji i uczestnictwa w obrzędach osiągnęli status „wtajemniczonych” (*epoptai*). „Wtajemniczeni” poznawali nauki, a także – w jakichś postaciach obrzędów – mogli oglądać śmierć i zmartwychwstanie boga<sup>24</sup>. „Wta-

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

<sup>24</sup> Prawdopodobnie najpierw w postaci przedstawianego na scenie (badania archeologiczne

jemniczony” nie tylko poznawał prawdę o bogu, świecie i naturze, o własnej kondycji człowieczej, lecz także doświadczał<sup>25</sup> w akcie przeżycia religijnego pewności i nadziei, że śmierć nie jest czymś złym, ale że prowadzi do innego, szczęśliwszego i wiecznego życia<sup>26</sup>. Co więcej, śmierć cielesna, wpisana w powszechne prawo natury, jest koniecznym warunkiem przejścia do stanu nieprzemijającej szczęśliwości, o czym pouczać miał los boga, uzyskującego pełnię boskości właśnie przez męczeńską śmierć i zmartwychwstanie. Takie życie jednak było dostępne tylko wtajemniczonym. Zapewniał je owym *epoptai* nie tylko sam akt inicjacji, lecz także warunkujące ją uprzednie *o c z y s z c z e n i e* (*katharsis*) adepta, które musiało poprzedzać dopuszczenie go do świętych obrzędów i udział w mistycznym widowisku (*epopteia*), pokazującym śmierć i zmartwychwstanie boga. Oczyszczenie to miało niewątpliwie w różnych kultach misteryjnych różną postać, niemniej jednak musiało zawierać w sobie elementy duchowe i fizyczne. Oczyszczenie duchowe polegało na odrzuceniu pokus ciała i wyrzeczeniu się grzechów (*hamartiai*), a ułatwiać je miały zarówno praktyki ascezy, postu, spożywania tylko określonych potraw i napojów, jak i czystość ciała, golone głowy i białe płócienne szaty<sup>27</sup>. Adept zatem przystępował do aktu inicjacji czysty na ciele i duszy, a akt ów pojmować można jednocześnie jako kres starego i początek nowego życia. Inicjacja była zatem symbolem śmierci, po której następuje zmartwychwstanie i odrodzenie do nowego, wiecznego i szczęśliwego życia. Oto bowiem człowiek wiodący życie dawne umiera, bo wyrzeka się uciech oraz przyjemności determinujących w jakiś sposób jego osobowość i tożsamość. Umiera

---

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

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

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

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



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

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

W literaturze przedmiotu po dziś dzień trwają spory o to, czy kultury misteryjne były religią o odmiennej niż w tradycyjnej religii greckiej teologii <sup>29</sup>, czy też należy je raczej uznać za tzw. kultury towarzyszące <sup>30</sup>, współistniejące z oficjalnym kultem greckich *poleis* czy republiki, a później Cesarstwa Rzymskiego. Ostatniej tezie przeczy jednak odmienna teologia niż w tradycyjnych postaciach kultu Grecji i Rzymu. Określam ją jako teologię misteryjną, postrzegając w niej zasadnicze i istotne różnice, które nie pozwalają na sprowadzenie jej do jakiegokolwiek postaciologii politycznej <sup>31</sup>.

Na czym polega odmienność teologii misteryjnej?

Jedną z najstarszych religii misteryjnych jest orfizm <sup>32</sup>, który pojawił się na ziemiach greckich od początku VII wieku p.n.e., i chociaż, jak wspomniano wyżej, został otoczony opieką i uznaniem w Atenach za dynastii Pizystratydów, zachował w pełni charakter kultu misteryjnego. Treść teologii orfickiej rekonstru-

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

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

<sup>30</sup> Zob. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2007.

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

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

ujemy na podstawie późnych przekazów, jak pisma Platona, Arystotelesa, neoplatoników z III i IV wieku n.e. – Porfiriusza i Jamblicha<sup>33</sup>, zachowanych fragmentów świętych ksiąg (*hieroi logoi*), a także zabytków kultury materialnej („złote tabliczki”). Wiele trudności w rekonstrukcji teologii orfickiej przysparza to, że nie zachowały się, poza nielicznymi fragmentami, do naszych czasów teksty, zawierające zapis zarówno dogmatyki, jak i liturgii, ponieważ orfizm oraz niektóre z religii misteryjnych można niewątpliwie zaliczyć do tzw. „religii ksiąg”<sup>34</sup>. Rekonstrukcji poszczególnych kultów dokonuje się więc na podstawie wzmianek i opisów u autorów starożytnych, które z konieczności muszą być w taki czy inny sposób zafałszowane. Wynika to z tego, że wszystkie kultury misteryjne były dostępne tylko wtajemniczonym (*mystai, teletai*), których obowiązywał nakaz milczenia (*echemythia*). Ci zatem, którzy pisali o misteriach (jak: Platon, Arystoteles, późniejsi neoplatonicy), przekazywali informacje zasłyszane, często deformujące treść doktryny misteryjnej, bądź też przekazywali informacje o czasach dawnych, często w postaci opowieści (*mythos*), w których trudno doszukać się rzetelnych informacji. Głównym źródłem odtworzenia postaci kultów misteryjnych są zatem zabytki kultury materialnej, jak: rekonstruowana na podstawie wykopalisk topografia sanktuariów, przedmioty wotywno, napisy inskrypcyjne, rzeźby, mozaiki czy obrazy. Te jednak mogą być i często są interpretowane wielorako, niosą bowiem ze sobą wielość symboli. Niemniej jednak orfizm jest szczególną postacią religii misteryjnej, ponieważ stary związek pitagorejski, w którym zrodziła się filozofia pitagorejczyków, był w istocie religijnym bractwem (*thiasos*) orfickim, a elementy teologii orfickiej w zracjonalizowanej postaci legły u podstaw pitagorejskiej etyki<sup>35</sup>.

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

<sup>33</sup> Szerzej zob. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1995.

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

<sup>35</sup> Zob. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, dz. cyt.

uwagę misteryjną, choćby orficką, koncepcję boga i boskości. Niemniej jednak to, co w istocie wiemy o procedurach wtajemniczenia, nie pozwala na utożsamienie *telete* z doświadczeniem mistycznym, ponieważ zachodzi tutaj odmienna – czy raczej odwrócona – relacja między bogiem i człowiekiem. W przyjętej wyżej definicji doświadczenia mistycznego inicjatywa wychodzi od Boga. W procedurach misteryjnych człowiek musi się przygotować duchowo i cieleśnie do dostąpienia wtajemniczenia, podjąwszy wcześniej decyzję tożsamą w wielu aspektach z uzyskaniem wiedzy, którą musi zachować w tajemnicy. Człowiekowi przysługuje zatem inicjatywa tożsama z przygotowaniem się i realizowaniem określonego modelu życia. Wiedzę o bogu i o swojej prawdziwej kondycji człowiek uzyskuje od innych, ponadto może się ona obiektywizować, o czym świadczą zachowane fragmenty świętych ksiąg orfickich<sup>36</sup> czy *Hymny orfickie*<sup>37</sup>.

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

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

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

<sup>36</sup> Zob. O Kern, *Orphicorum...*, dz. cyt.

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

<sup>38</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., VI 1026a, XI 1064b.

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

nauka – wiedza o tym, co pierwsze – musiała być pojmowana, a być może i określana jako teologia<sup>40</sup>. Teologia jako dyscyplina *sensu stricto* filozoficzna była rozumiana przez starożytnych Greków jako integralna część systemu filozoficznego, jako pierwsza filozofia, jako argument ostatecznego uzasadnienia dla wszystkich dociekań, we wszystkich obszarach filozofii: ontologiczno-metafizycznym, teoriopoznawczym, etycznie-aksjologicznym, a nawet politycznym. Ku takiej bowiem teologii konsekwentnie zmierzała myśl grecka w kilkunastowiecznym procesie swego rozwoju. Jej racjonalną postać wykształciła i sformułowała jako paradygmat na tyle ogólny, że mogły go wykorzystać pierwsze nurty filozofii chrześcijańskiej, i na tyle precyzyjny, iż pierwsi apologetyci mogli mówić o „pierwszym przymierzu”, jakie zawarł Bóg z filozofami greckimi, a Filon z Aleksandrii mógł nazywać Platona *Moyses attikidzon*, czyli Mojżeszem mówiącym w dialekcie attyckim.

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

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

---

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

analiza porównawcza funkcji i roli bogów teologii poetyckich wobec świata, a także funkcji i roli owej pierwszej zasady oraz przyczyny. W śmiałym akcie intelektualnego rozpoznania tożsamości owych funkcji filozofia przyznała boskie miano owej praszubstancji, „z której wszelki byt się wywodzi i do której wraca, z której powstają niebiosy, a w nich światy”<sup>41</sup>, która jest pierwsza w aspekcie ontologicznym i metafizycznym, z której powstaje wszystko, co żyje, a która sama nie powstaje z niczego, która determinuje wszystko, co jest, a sama nie jest przez nic zdeterminowana. Taką koncepcję zasady Werner Jaeger nazywa „teologią najdawniejszych myślicieli greckich”<sup>42</sup>. Jest to w istocie pierwsza filozoficzna koncepcja Boga, znosząca politeizm i antropomorfizm teologii poetów, koncepcja wyznaczająca filozofii greckiej dalszą drogę poszukiwań postaci Bytu pierwszego wobec świata fenomenalnego. Ten Byt, z którego wszystko bierze swój początek, wyznacza światu z niego się przecież wywodzącemu jego formę i czas. Zasadą owej teologii pierwszych filozofów jest odkrycie i ukazanie ludziom, że „Bóg nie jest w niczym do człowieka podobny”, że „jest jeden, niepodobny do śmiertelnych z postaci ani umysłu”, „bez trudu wprowadza w ruch wszechświat myślącą siłą rozumu”<sup>43</sup>. Pierwsi filozofowie nie oddzielali jeszcze Boga od świata, był w nim bowiem wszechobecny; nie wyróżniali w świecie, pojmowanym jako *k o s m o s* – struktura uporządkowana – substancji boskiej i nie-boskiej. Świat był dla nich „żyjącym bogiem”<sup>44</sup>, Bóg przenikał całokształt rzeczywistości<sup>45</sup>, był z ową rzeczywistością niejako tożsamy. W teologii pierwszych myślicieli greckich próżno by jednak szukać aspektów aksjologicznych, etycznych czy moralnych, a tym samym jakiejś postaci relacji boskiej praszubstancji z człowiekiem (poza oczywistym faktem, iż człowiek z owej praszubstancji, podobnie jak świat i to, co w świecie, został wygenerowany). Odnajdziemy je dopiero w kolejnej postaci teologii filozoficznej. Następny etap kształtowania się teologii filozoficznej dostrzegam w filozofii pitagorejskiej. Tak zwany stary związek pitagorejski – wspólnota towarzyszy i uczniów Pitagorasa, działający w południowoitalskiej Krotonie od połowy VI wieku p.n.e.<sup>46</sup>, powstał z założenia jako religijne bractwo orfickie (*thiasos*), a jego członkowie przestrzegali ściśle nakazów i zakazów orfickiej dogmatyki. Badania nad genezą pitagorejskiej koncepcji *arche* – zasady, odmiennej od zasady jońskich filozofów natury, koncepcji przyjmującej już dwie *archai*: jedną – *peras* – zawierającą w sobie miarę i proporcję, manifestującą się w liczbie, i drugą – *apeiron* – pozbawioną tej miary i proporcji, która zdeterminowała nowe postrzeganie świata i natury, pozwalają stwier-

<sup>41</sup> Diels FVS, Anaximandros B 9.

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

<sup>43</sup> Diels FVS, Xenophanes B 23, 25.

<sup>44</sup> Diels FVS, Herakleitos B 72.

<sup>45</sup> Diels FVS, Tales.

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

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

Orfizm jako religia monoteistyczna, przyjmujący preegzystencję i postegzystencję duszy, obiecujący człowiekowi życie wieczne i szczęśliwe jako nagrodę za życie cnotliwe i bogobojne, ofiarujący człowiekowi żyjącemu w strachu przed okrutnymi bogami olimpijskiego Panteonu możliwość osobistego kontaktu z Bogiem dobrym i sprawiedliwym, niósł ludziom nadzieję, jakiej nie mogła im dać teologia polityczna ani teologia poetów. Jednocześnie filozofia, krocząca już od czasów oświecenia jońską drogą „od mitu do logosu”, nie mogła przyjąć prawd przekazywanych wybranym, dzięki wtajemniczeniu, językiem symboli i alegorii. Wspólnota mędrców pitagorejskich podjęła się zatem zadania przełożenia orfickich *hieroi logoi* na język filozofii, na język pojęć filozoficznych ukształtowanych już przez filozofię jońską. Można zaryzykować stwierdzenie, że pitagorejczycy posłużyli się tą samą metodą, która uprawomocniła uznanie przez jońskich filozofów natury boskości *arche* – zasady: analizą porównawczą funkcji Boga i zasady wobec świata, w obszar działań Boga, po raz pierwszy w rozwoju teologii filozoficznej, został włączony człowiek, któremu nie poświęcała uwagi jońska filozofia natury. Filozoficzna teologia jońska stała się zatem dla pitagorejczyków narzędziem przełożenia tej postaci teologii poetów, jaką była misteryjna teologia orficka ze swymi świętymi księgami, na teologię filozoficzną. Precyzyjne zastosowanie owego narzędzia doprowadziło jednak do innych wyników niż w filozofii jońskiej. Pitagorejskie *archai* – *peras* i *apeiron* jakkolwiek mają, podobnie jak *archai* filozofów z Miletu i z Efezu, charakter substancjalny, to jednak wymagają takiej postaci bytu, którą można określić mianem *m e t a z a s a d y*. Jest to postać bytu, pojmowanego jako siła łącząca to, co niejednorodne i różne, w uporządkowaną całość kosmosu. Ową siłę pitagorejczycy nazywali harmonią, symetrią czy wręcz *explicite* bogiem – Demiurgiem. W piśmie *O naturze* pitagorejczyka Filolaosa czytamy: „[...] harmonia, władca i rządca wszystkiego, Bóg jeden, istniejący zawsze, nieruchomy, sam do siebie podobny, odmienny od wszystkich innych bytów [...] harmonia, Bóg i Demiurg świata [...]”<sup>47</sup>. Świat jest dla pitagorejczyków *k o s m o s e m* – strukturą uporządkowaną, w której element chaotyczny i bezładny został całkowicie podporządkowany temu, co uporządkowane. Dzieje się tak za sprawą Boga – Demiurga – harmonii, który „spoił wiecznym węzłem składniki świata w kosmos”<sup>48</sup>. Bóg teologii pitagorejskiej jest więc twórcą kosmosu<sup>49</sup>, ojcem i źródłem ładu i porządku kosmicznego, a w pitagorejskiej

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

<sup>48</sup> Tamże B 23.

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

epistemologii determinuje poznawalność świata („wszystko, co jest dostępne poznaniu ma liczbę; bez niej bowiem niczego nie można ogarnąć umysłem ani poznać”<sup>50</sup>). Koncepcja Boga w filozofii pitagorejskiej ma również – po raz pierwszy w filozofii greckiej – aspekt etyczno-normatywny. Racjonalna teologia pitagorejska potrafiła bowiem przełożyć na język pojęć filozoficznych „przykazania” teologii orfickiej, wyrażane w świętych księgach językiem symboli i alegorii, oraz uzasadnić ich konieczność przez dowód filozoficzny, sprowadzany często do dowodu matematycznego<sup>51</sup>. Normy etyczne zatem, których powinien przestrzegać człowiek, zarówno po to, by żyć w zdrowiu fizycznym i moralnym, jak i po to, by jego dusza mogła po śmierci zaznać wiecznej szczęśliwości, zamiast błąkać się uwikłana w koło żywotów w ciałach zwierząt, są zdeterminowane samą naturą Boga, z niej bezpośrednio wynikają; co więcej, człowiek może je poznać i zrozumieć, a także – dzięki doświadczeniu – przekonać się o ich słuszności. Teologia pitagorejska, przyznająca harmonii ujawniającej się w liczbie i mierze, pojmowanej jako siła porządkująca chaos materii w strukturę uporządkowaną, w kosmos, boskość, a dosłownie rangę Boga, Demiurga i twórcy świata, nie znosi zatem – w przeciwieństwie do teologii jońskiej – orfickiej teologii poetów; przekłada ją tylko niejako na język logosu, wzbogacając o filozoficzny, racjonalny dowód. Teologia pitagorejska stanowi pierwszy swego rodzaju dowód na to, że poznanie czy doznanie istoty boga/boskości nie dokonuje się przez wtajemniczenie lub doświadczenie mistyczne, lecz jest wynikiem badań, których początkiem jest szukanie miary i liczby we wszystkim, co człowieka otacza, w samym człowieku, w jego działaniach, emocjach i doznaniach. Zostanie ona przyjęta przez Platona w niezmienionej niemal postaci.

Późna starożytność odnajdywała w filozofii platońskiej najdoskonalszą postać teologii filozoficznej<sup>52</sup>. Filozof przedstawił ją w najpełniejszej postaci w dialogu *Timajos*, w którym ustami pitagorejczyka Timajosa z Lokroi opowiada o stworzeniu świata kosmosu z nieuporządkowanej i pozostającej w stanie bezładnego chaosu materii<sup>53</sup>. W ostatnim okresie rozwoju swych poglądów filozoficznych Platon przyjął, że świat fenomenalny ma swój początek<sup>54</sup> i podjął próbę

---

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

<sup>50</sup> Zob. Diels FVS, Filolaos B 4.

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

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

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

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

ustalenia, co było przed owym początkiem. Istniał zatem bóg Stwórcy (Platon nazywa go Demiurgiem – konstruktorem) z istoty swojej dobry, istniały byty wieczne, niezmiennie i doskonałe Idee, traktowane w ostatnim platońskim dialogu jako wzorce – modele. Istniała też jakaś postać bytu, cielesna i materialna, znajdująca się w jakiejś przestrzeni, poruszająca się w sposób chaotyczny, pozbawiona ładu, porządku i miary – kłębowisko elementów – Chaos, nazywany przez Platona *Chora*. W natchnionym wykładzie pokazuje nam filozof boskiego Stwórcę, który powodowany dobrocią podjął zadanie „wyprowadzenia owych elementów z Chaosu ku porządkowi, bo uważał, że porządek jest bez porównania cenniejszy niż Chaos<sup>55</sup>”.

Gdy Stwórca realizował owo zadanie, „patrzył na model wieczny” – na Idee, bo jako dobry i pozbawiony zawiści chciał, „by wszystko, co się rodzi, było możliwie najpodobniejsze do niego”<sup>56</sup>. Stwórca zatem musiał znaleźć dla Chaosu wzór matematyczny – wiązadło, które spoiłoby wszystkie elementy w strukturę harmonijną i symetryczną – w kosmos. Ów wzór odnalazł w proporcji matematycznej. Z trzech proporcji: arytmetycznej (w której termin średni jest o tyle większy od pierwszego, o ile jest mniejszy od ostatniego:  $2:4 = 4:6$ ), geometrycznej (w której termin średni jest tyle razy większy od pierwszego, ile razy sam jest mniejszy od ostatniego:  $2:4 = 4:8$ ) i harmonicznego (w której termin średni przewyższa pierwszy o taki ułamek siebie samego, o jaki przewyższa go ostatni:  $6:8 = 8:12$ ), dobry Stwórca wybrał do uporządkowania Chaosu proporcję geometryczną, ponieważ uporządkowane według niej elementy stanowią doskonałą jedność i tylko ona może ogarnąć swoim zasięgiem wszystkie inne elementy, nie zostawiając żadnego poza doskonałą jednością kosmosu<sup>57</sup>. Tak też uporządkował on elementy w następującym układzie: ogień – powietrze – woda – ziemia („jak się miał ogień do powietrza, tak się miało powietrze do wody, i jak się miało powietrze do wody, tak się miała woda do ziemi”). Podkreślenia w platońskiej wizji porządkowania Chaosu wymaga tożsamość funkcji wszystkich terminów proporcji, dzięki której mogą one – przełożone na postać elementów materialnych – tworzyć doskonałą jedność. „Dzięki proporcji matematycznej kosmos posiada ze strony elementów taką przyjaźń i symetrię, że spojony w jedną jedyną całość jest niemożliwy do rozerwania przez nikogo, z wyjątkiem tego, co go

---

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

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

<sup>56</sup> Tamże.

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



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

W istocie, platońska koncepcja Demiurga, Boga odwiecznego i dobrego, który, nie mogąc znieść chaosu materii, „uporządkował” ją aktem intelektu w świat pojmowany i zaplanowany jako kosmos – struktura o najwyższym stopniu prawidłowości i miary, a więc dokonał dzieła doskonałego, nie zapominając przy tym o człowieku, mogłaby stanowić ukoronowanie rozwoju filozoficznej teologii, gdyby była to koncepcja konsekwentna i potwierdzona przez całość systemu platońskiego. Tak jednak nie jest. W interpretowanej i reinterretowanej po dzień<sup>59</sup> filozofii platońskiej dostrzegamy bowiem, jeśli chodzi o koncepcję Boga, wiele niekonsekwencji. Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na to, że swą teologię przedstawia Platon zawsze w języku teologii poetów, nie przekładając jej na język logosu. Wspaniała opowieść o stworzeniu – uporządkowaniu świata, którego dokonał Bóg – Demiurg, jest w istocie mitem – opowieścią, co podkreśla snujący ową opowieść pitagorejczyk Timajos, i jest to ze strony Platona zabieg świadomy. Skrupulatna analiza wszystkich wzmianek o Bogu w pismach Platona prowadzi do wniosku, że na poszczególnych etapach rozwoju myśli platońskiej, które znajdują odzwierciedlenie w wywodzie ścisłym, nie ma miejsca dla Boga ani w świecie idei (w świecie noetycznym, w świecie bytu istotnie istniejącego), ani w świecie fenomenalnym. Uważna lektura pism platońskich w ich chronologii relatywnej pozwala stwierdzić, że filozof *de facto* nie ukształtował spójnej i konsekwentnej koncepcji Boga.

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

---

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

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

skiej, skądinąd precyzyjnej wizji struktury rzeczywistości. Podobnie jest w innych pismach. W *Państwie*, w tzw. metaforze odcinka<sup>60</sup>, Platon przedstawia nam swoją wizję struktury rzeczywistości w postaci wykresu, na którym zaznacza hierarchię bytów: od świata idei, jako bytu wiecznego, niezmiennego i doskonałego poczynając, przez świat przedmiotów matematyki, świat rzeczy, po świat odbić i cieni. Każdej z postaci bytu przypisuje filozof podleganie określonym władzom poznawczym oraz relacje z innymi. W tej precyzyjnej wizji próżno szukać boga, którego Platon nie utożsamia zgoła z pierwszą postacią „bytu istotnie istniejącego”. Bóg zatem w filozofii platońskiej, tam, gdzie filozof mówi do nas językiem logosu, językiem racjonalnym, nie ma określonego miejsca ani statusu ontycznego. Nie ma też miejsca dla Boga w odtwarzanej na podstawie świadectw doksograficznych tzw. „nauce niepisanej”<sup>61</sup>, ponieważ boga, o którym filozof mówi zawsze w języku poetów, nie da się utożsamiać z przedmiotem nauki o pryncypach – z Jednym i Nieokreśloną Dyadą<sup>62</sup>. Teologia platońska w tej postaci, w jakiej jawi się w pismach filozofa, nie jest zatem pełną i konsekwentną teologią filozoficzną *sensu stricto*, ponieważ Bóg nie jest w niej argumentem ostatecznego uzasadnienia, zarówno bytu w jego wielu postaciach, jak i systemu filozoficznego<sup>63</sup>. I znowu nasuwa się pytanie, czy tak pojmowany, niedookreślony w swej postaci ontycznej bóg może być przedmiotem mistycznego doświadczenia. W ostatnim platońskim dialogu bóg – Demiurg nie jest utożsamiany z najwyższym Dobrem czy raczej „Pięknodobrem” (*kalokagatia*). Platon przypisuje mu wprawdzie predykat dobroci (czym innym bowiem jest utożsamienie boga Demiurga z Dobrem, które we wcześniejszych dialogach Platona było bytem pierwszym, a czymś zgoła innym przypisanie mu predykatu dobroci), lecz jest ona utożsamiana z pragnieniem, dążeniem i działaniem, którego wynikiem jest

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

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

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

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

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

Luki w teologii platońskiej – być może świadomie – wypełnił Arystoteles. Wprawdzie w swej krytyce nauk platońskich<sup>64</sup> nie analizował braków platońskiej teologii, niemniej jednak można przyjąć, że je dostrzegał. Stagiryta w swej koncepcji systemu filozoficznego sformułował jasno reguły, którym powinna podlegać filozofia, jako nauka szukająca pierwszych zasad i przyczyn. Owe zasady i przyczyny to byt, ze względu na który istnieje wszystko, a jego istnienie nie jest przez nic zdeterminowane; to, co pierwsze w porządku bytowania, może się jawić jako ostatnie w porządku poznawania. Takim bytem zajmuje się „filozofia pierwsza” – nauka teoretyczna, której wnioski mają charakter najogólniejszy, a którą Arystoteles, jak pisano o tym wyżej, *explicite* nazywa teologią. Jej przedmiotem jest bóg, Pierwszy Poruszyciel, Czysty Akt, a jego bytowanie czy konieczność bytowania można wykazać w precyzyjnym dowodzie<sup>65</sup>, opierającym się na aksjomacie, zgodnie z którym łańcuch przyczyn i skutków nie może się ciągnąć w nieskończoność<sup>66</sup>. Bóg Arystotelesa w swej doskonałości nie tworzy jednak świata, bo świat jest wieczny – nie ma początku ani końca, nie porządkuje go, nie otacza mądrą i rozumną opieką. Bóg Arystotelesa nawet nie wie o świecie – przedmiotem jego myślenia może być tylko on sam. Stagiryta odmawia bogu możliwości poznania świata i człowieka niejako z konieczności. Bóg nie jest bowiem substancją pierwszą – *synolonem* – złożoną z materii i formy. Jako Czysty Akt jest pozbawiony możliwości oglądu zmysłowego, od którego zaczyna się wszelkie poznanie<sup>67</sup>. Filozof przyznaje tak pojmowanemu bogu sta-

<sup>64</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., I, VII, XIII nn.

<sup>65</sup> Zob. tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., XII; tenże, *Fizyka*, dz. cyt., VIII.

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

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

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

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

Podejmijmy próbę pokazania drogi do poznania postaci bytu pierwszego – przedmiotu filozofii – za pomocą procedur dialektycznych na podstawie tekstów platońskich<sup>68</sup>. Punktem odniesienia będzie tu ów słynny, przypisywany Platonowi, *List VII*, niezależnie od tego, czy jest on autentycznym późnym tekstem filozofa, czy też powstał jako apokryf w Starej Akademii już po jego śmierci, często przywoływany jako przykład doświadczenia mistycznego<sup>69</sup>.

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

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

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

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

Czemu służy metoda dialektyczna?

Sokrates we wczesnych i średnioakademickich pismach platońskich szuka prawdy bytów<sup>71</sup>, pojmowanej jako przyczyna, ze względu na którą byty, utożsamiane jeszcze na tym etapie rozwoju myśli platońskiej z rzeczami, z tym, co jawi się podmiotowi poznającemu w oglądzie już filozoficznym, są – piękne i brzydkie, wielkie i małe, pojedyncze i mnogie, podobne i niepodobne, proste i złożone. Są „uporządkowane” tak, że można wśród nich wyodrębnić zbiory, gatunki, czy rodzaje; a wśród rzeczy można ustalić jakieś hierarchie wartości, można postrzegać ich powstawanie i giniecie, podlegające określonym prawom. Świat rzeczy jest zatem kosmosem, lecz jego ład, skonstruowany według jakiegoś algorytmu, skrywa przed oczyma oglądającego swą przyczynę sprawczą, bo próżno by jej szukać w samych rzeczach, chociaż rzeczy właśnie, umiejętnie przez „męża synoptycznego” oglądane, ujawniają filozofowi, że taka przyczyna gdzieś istnieć musi. Pierwszy etap metody dialektycznej nauczył zatem Sokratesa synoptyczne<sup>72</sup> oglądu rzeczywistości: sprowadzania wielu postrzeżeń zmysłowych do jakiejś jednej postaci, pierwszej postaci dialektyki rzeczy, której wynikiem jest przeświadczenie, że musi istnieć

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

<sup>71</sup> Tamże.

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

jakaś postać bytu, ze względu na którą rzeczy, stany czy zjawiska mają określoną jakość, dają się klasyfikować i przyporządkowywać określonym zbiorom. Droga dialektyki synoptycznej dochodzi się bowiem do sformułowania pojęcia ogólnego, najpierw w postaci nazwy, która obejmuje swym zakresem określony zbiór, choćby rzeczy pięknych czy działań sprawiedliwych. Nazwa z kolei determinuje pytania o swój status ontyczny – o to, czy jest *n a z w ą p u s t ą*, czy też odpowiada jej jakaś postać bytu, której przecież nie mogą rozpoznać oczy, bo jej szukanie w *r z e c z a c h* grozi ślepotą<sup>73</sup>. Pierwszy etap dialektyki synoptycznej nie może dać odpowiedzi na te pytania, bo jego kresem jest sformułowanie pojęcia ogólnego, które możemy utożsamić z definicją. Do poznania statusu ontycznego przedmiotu nazwy/pojęcia ogólnego prowadzi ten etap dialektyki synoptycznej, który opisał Platon w *Fajdrosie* jako drogę wiodącą od szeregów postrzeżeń jednostkowych. Mają one być zbierane w jedno do takiej postaci, którą filozof w epoce średnioakademickiej postrzegał w ideach. Postać ta jest już poza i ponad rzeczami jednostkowymi<sup>74</sup>, jest wieczna i zawsze taka sama, choć rzeczy zmieniają się, przemijają lub tracą swoje jakości. Nie każdy jednak może uzyskać wiedzę o ideach, nie każdy bowiem ma predyspozycje dialektyczne, jako że nie każdy jest „myślą ciężarną”. Na drogę dialektyki wkroczyć może tylko „mąż synoptyczny”, który nie poprzestaje na rejestracji postrzeżeń w przeświadczeniu (*pistis*), że rzecz jest taka, jak się jawi, lecz pyta: dlaczego jest i ze względu na co jest. Synoptyczny ogląd zmysłowy traktuje on jako *hypolepsis* – wstępne założenie, przygotowanie do noetycznego oglądu takiej postaci bryły czy figury geometrycznej, która nie jest bryłą czy figurą konkretną, lecz bryłą lub figurą w ogóle. Kolejny etap dialektycznej drogi to dialektyka, którą nazywam hipotetyczną – opisana przez Platona najpełniej w *Fedonie*<sup>75</sup>. Dialektyk musi wyruszyć zatem w drugą podróż, jeśli będziemy się posługiwać metaforą z *Fedona*. Ma go ona doprowadzić do celu – do odkrycia, że zasad i przyczyn tego, co jest, tej postaci bytu, która determinuje postać *r z e c z y*, trzeba szukać poza ich obszarem, poza światem fenomenalnym. W tych poszukiwaniach trzeba oderwać się od badania rzeczy i przejść do szukania w obszarze i na poziomie tego, co Platon nazywa *logoi* lub *logismoi*<sup>76</sup>, które roz-

<sup>73</sup> Platon, *Fedon*, dz. cyt., 99d-99e.

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

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

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

poczyna się od sformułowania *hypothesis*. Jest to teza, która w procesie czystego już myślenia ma zostać udowodniona. Sokrates powiada bowiem w *Fedonie*, że, gdy zmęczyło go już badanie b y t ó w w r z e c z a c h, zaczął poszukiwania od przyjęcia „twierdzenia, które oceniam jako najmocniejsze” (*logos erromenestatos*)<sup>77</sup>, podkreślając, iż czyni tak w każdym przypadku badań dialektycznych, czyli podejmując próbę odnalezienia pozaempirycznej przyczyny rzeczy czy zjawiska oraz próbę uzasadnienia, dlaczego coś jest takie, jakie jest. W konkretnym wywodzie Sokrates podaje przykład takiej hipotezy, mówiąc, „iż istnieje coś takiego jak piękno w sobie i dobro, i wielkość, i tak dalej”<sup>78</sup>. Dialektyka hipotetyczna to etap drogi, na którym filozof podejmuje rozważania nad statusem ontycznym i miejscem piękna w sobie, dobra czy wielkości, mocny pewnością, że nie mogą one nie istnieć. Pewność tę, co należy podkreślić, uzyskał w procesie dialektyki synoptycznej, dla której podstawą jest ogląd zmysłowy. Wynikiem badania *en logois* natomiast jest już ustalenie, w postaci mocnego twierdzenia, że piękno w sobie, dobro czy wielkość istnieją inaczej i gdzie indziej niż rzeczy, a także, że determinują one cechy podlegających im zbiorów rzeczy pięknych, dobrych czy wielkich przez relacje uczestnictwa, obecności i naśladownictwa. To twierdzenie pozwala drogą dedukcji ustalić rodzaje relacji między pięknem, dobrem czy wielkością a rzeczami pięknymi, dobrymi lub wielkimi, bo: „[...] jeżeli piękne jest cokolwiek innego poza pięknem samym, to jest ono piękne za sprawą tylko tej przyczyny, iż uczestniczy w owym pięknie. To samo dotyczy wszystkiego innego”<sup>79</sup>. Pierwsza Sokratesowa *hypothesis* nie jest stwierdzeniem dogmatycznym i autorytatywnym. Jak wspomniano wyżej, jest to założenie wstępne, formułowane na podstawie wyników synoptycznego oglądu, które ma służyć jako podstawa wywodów już czysto l o g i c z n y c h, realizujących się w obszarze czystego myślenia, *en logois*. Owa *hypothesis* musi jednak podlegać dwojakiej postaci weryfikacji. Przede wszystkim należy sprawdzić, czy wnioski z niej płynące są ze sobą zgodne<sup>80</sup>, a także – w konkretnych już przypadkach – zbadać inne możliwości, to znaczy sprawdzić, czy jednak konkretna cecha, determinująca przynależność rzeczy do określonego zbioru nie może być inna i skądinąd rodem niż owa jedna, użyczająca rzeczy, nazwy i jakości, a różna od niej samej przyczyna:

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

---

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

<sup>77</sup> Tenże, *Fedon*, dz. cyt., 100a.

<sup>78</sup> Tamże, 100b.

<sup>79</sup> Tamże, 100c.

<sup>80</sup> Tamże, 101d.

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

Taka postać weryfikacji hipotezy dotyczy jednak badania poszczególnych postaci relacji, takich jak: piękno samo i rzeczy piękne czy dobro i rzeczy dobre, czyli relacji: idea – rzecz czy zjawisko. Sama hipoteza jako taka wymaga jednak uzasadnienia już w obszarze czystego myślenia, to znaczy znalezienia twierdzenia o większym stopniu ogólności, z którego hipoteza wyjściowa wynikałaby dedukcyjnie w sposób konieczny. Uzasadnienie to może wymagać formułowania wielu coraz ogólniejszych hipotez, aż wreszcie dojdzie się do takiej, która uzasadnia wszystko, a sama nie wymaga już uzasadnienia, stanowiąc argument ostatecznego uzasadnienia, zarówno w aspekcie metodologicznym, jak i ontologicznym, a także uprawomocnia filozofię, pojmowaną jako drogę do odkrycia i poznania bytu pierwszego. Dla Platona – w *Fedonie* – owym argumentem ostatecznego uzasadnienia jest istnienie i n n e j niż fenomenalna, postrzeganej zmysłowo postaci bytu – istnienie idei, bytu p r a w d z i w e g o, różnego od rzeczy, p i e r w s z e g o wobec nich w porządku bytowania, a w porządku aksjologicznym, lub raczej w platońskiej ontologii wartości, nadrzędnego ze względu na to, czego nie dostaje rzeczom: wieczności, trwałości, jedności, doskonałości<sup>82</sup>. Jest to taka postać bytu, ze względu na którą istnieją rzeczy, ona sama natomiast nie istnieje ze względu na nic, bo rację swego bytu ma w sobie. Można przyjąć, że na tym etapie rozwoju myśli platońskiej filozof uzyskał już, drogą dialektyki hipotetycznej, argument ostatecznego uzasadnienia w postaci odpowiedzi na wszystkie pytania, których nie rozwiązywała dialektyka synoptyczna, w tym – odpowiedź na pytanie o przyczynę wszelkiego istnienia, powstawania i giniecia. Koncepcja dwóch światów, z których jeden użycza drugiemu nazwy, postaci, jakości, cech, wydaje się w Platońskim *Fedonie* twierdzeniem o takim stopniu ogólności i pewności, że pozwala rozstrzygnąć wszystkie problemy z obszaru fizyki, epistemologii, etyki czy aksjologii; co więcej, pozwala filozofowi odpowiedzieć na pytania o charakterze egzystencjalnym lub eschatologicznym. Pozwala na sformułowanie spójnych dowodów na nieśmiertelność duszy, dowodów, które na tym etapie rozwoju myśli Platońskiej jawiły się filozofowi jako niezbite i mocne, bo wynikały z owego najogólniejszego niepodważalnego twierdzenia. Sam Platon, po latach, przypomniał nam o trudach, jakie niesie ze sobą dialektyka hipotetyczna, opisując ją w *Liście VII*<sup>83</sup>, w którym u schyłku życia pokaże uni-

<sup>81</sup> Tamże, 100d-100e.

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

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



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

Dopiero przemierzenie drogi prowadzącej przez nie wszystkie, wspinanie się w górę i schodzenie w dół poprzez poszczególne stopnie, mozolnie rodzi wiedzę [...] Z trudem, gdy niby krzesiwa trzeć je będziemy o siebie wzajemnie: nazwy i określenia, wzrokowe obrazy i doznawania zmysłowe, drogą życzliwie stosowanych prób wypróbujając ich moc i posługując się metodą pytań i odpowiedzi bez podstępnej zawisłości, wtedy dopiero tryśnie światło właściwego ujmowania każdej rzeczy i rozumienie napięte aż do najwyższych granic ludzkiej możliwości<sup>84</sup>.

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

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

<sup>84</sup> Tamże.

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

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

#### BIBLIOGRAFIA

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

- Die Fragmente der Vorsokratiker*, red. H. Diels, W. Kranz, t. 1, Berlin 1951<sup>6</sup> (repr. Dublin–Zurich 1966).
- Diels H., *Doxographi Graeci*, Berolini 1879.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, I. Krońska, B. Kupis, Warszawa 2008.
- Diogenis Laertii, *Vitae philosophorum*, red. H.S. Long, t. 1-2, Oxford 1964 (repr. 1966).
- Dodds E., *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004.
- Farnel R., *The Cults of the Greek States*, Oxford 1909.
- Gaiser K., *Plato's ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.
- Gajda J., Dziubiński J., Orzechowski A., *Hymny orfickie. Prawda, prehistoria pojęcia*, Wrocław 1993.
- Gajda J., *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996.
- Gajda J., *Platońska droga do idei*, Wrocław 1993.
- Gajda-Krynicka J., *Antropologiczny aspekt pitagorejskiej koncepcji symetrii – harmonii*, „Przegląd Filozoficzny” 6(1997), s. 41-67.
- Gajda-Krynicka J., *Teologie starożytne. Teologia filozoficzna jako filozofia pierwsza*, w: *Fides et ratio*, red. I. Dec, Wrocław 1999, s. 105-129.
- Gigon O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel 1968.
- Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985.
- Guthrie W.K., *The Greeks and Their Gods*, London 1950.
- Hadot P., *La philosophie comme manière de vivre*, Paris 2002.
- Hadot P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995.
- Hymny orfickie*, tłum. E. Żybert, Wrocław 2012.
- Jaeger W., *Die Theologie der fruhen griechischen Denker*, Stuttgart 1935.
- Jaeger W., *Paideia*, t. 1, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962.
- Kerenyi K., *La religion antique: ses lignes fondamentales*, Geneve 1957.
- Kern O., *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922.
- Kern O., *Religion der Griechen*, Berlin 1926-1938.
- Kraemer H., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959.
- Kraemer H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982.
- Mrówka K., *Jedna jest tylko droga. Parmenides*, Warszawa 2012.
- Nilsson M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, Muenchen 1961.
- Orphei hymni*, red. W. Quandt, Berlin 1962<sup>3</sup> (repr. 1973).
- Pawłowski K., *Misteria i filozofia. Inspiracje misteryjne w filozofii greckiej*, Lublin 2007.
- Plato, *Epistulae* [Dub.], w: *Platonis opera*, red. J. Burnet, t. 5, Oxford 1907 (repr. 1967).

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

#### SUMMARY

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

#### Keywords

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

#### Słowa kluczowe

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

KRZYSZTOF BIELAWSKI

Uniwersytet Jagielloński  
Wydział Filologiczny

## ***Arrheton* – niewypowiadalne w greckich kultach misteryjnych<sup>1</sup>**

*Arrheton – Unspeakable in the Greek Mystery Cults*

Grecka religijność – o czym filozofowie zdecydowanie nie lubią słuchać – nie tylko wyrażała się przez działania rytualne, lecz te działania – ofiary, modlitwy, procesje, wota, święta i rywalizacje – stanowiły jej istotę. Punkt ciężkości w greckim rozumieniu religijności nie leży w przekonaniach na temat bogów czy w jakkolwiek rozumianej „wierze”, ale w postępowaniu *kata ta patria*, według niepisanych praw przodków w zakresie spełniania religijnego rytuału. Znamienny jest tutaj przykład Sokratesa, jednak w wersji wspomnień historyka Ksenofonta, a nie apologii filozofa Platona. Linia obrony Ksenofonta w odpowiedzi na zarzut o bezbożność (*ou nomizein hous he polis nomizei theous*<sup>2</sup>) przebiega nie według dyskusowania przekonań Sokratesa, nie przez analizę rozumienia wieloznacznego czasownika *nomizein*, ale wyłącznie drogą dowodzenia poprawności spełnianych przezeń rytuałów. W perspektywie tego tekstu Sokrates nie mógł wykroczyć przeciwko *eusebeia* – pobożności, ponieważ składał ofiary, modlił się oraz zasięgał rad wyroczni. Grecka religijność była systemem z natury adogmatycznym, pozbawionym punktów odniesienia w postaci świętej księgi czy choćby jakiegokolwiek spisanego, koherentnego, normatywnego i spójnego prawa religijnego. Pozostawała otwarta na różne formy wierzeń i stosunkowo chłonna, z ogromnym, nieograniczonym niemal marginesem dla wierzeń i praktyk ludowych, od magii po wiarę w Mormolyki, strzykwy i wilkołaki<sup>3</sup>. Nie miała hierar-

<sup>1</sup> Badania nad podjętym tutaj tematem i opracowanie niniejszego artykułu były możliwe dzięki środkom Narodowego Centrum Nauki przyznanym na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/B/HS2/01208.

<sup>2</sup> Ksenofont, *Memorabilia* 1,1,4, w: tenże, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 17.

<sup>3</sup> Z obszernej bibliografii na ten temat zob. np.: W. Burkert, *Greek Religion*, Harvard 1985; W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994.

chicznego kapłaństwa – są uczeni, którzy w ogóle odmawiają greckiej religijności miana religii z tego właśnie powodu<sup>4</sup>. Często w opracowaniach specjaliści posługują się kategoriami „religii centrum”, czyli religii polieutycznej, religii *polis* oraz „religii marginesu”, do której należą pobożność prywatna i kultury misteryjne<sup>5</sup>.

W ramach tego rozległego, otwartego systemu religijnego rzeczywiście istniały zjawiska wyróżniające się od ogółu powszechnie sprawowanych praktyk religijnych swoiście rozumianym „zamknięciem” oraz koncentracją na tym, co chrześcijańska teologia nazwie eschatologią i doświadczeniem wewnętrznym – kultury misteryjne, po grecku: *teletai*, *orgia*, *mysteria*. Ten ostatni termin (w postaci z rodzajnikiem *ta mysteria*) jest zastrzeżony – już w materiale epigraficznym z V wieku p.n.e. – dla najważniejszych misteriów starożytności sprawowanych w Eleusis<sup>6</sup>.

W ramach religijności państwowej lub ludowej nie ma w Grecji problemu „mówienia o bogach” – określają to Platonowe czasowniki *mythologeîn* lub *theologeîn*<sup>7</sup>. Jest to domena poezji, wobec której Platon był tak straszliwie i tak cudownie niekonsekwentnie surowy<sup>8</sup>. O bogach opowiadają poeci, Homer, Hezjod, tragicy, a także malarze na wazach i rzeźbiarze w świątyniach. Zajmują się nimi filozofowie – od Jończyków po Platona. Grecka teologia jest rozpięta pomiędzy filozofią i poezją (czy szerzej – sztuką).

W przypadku kultów misteryjnych rzecz przedstawia się jednak inaczej. Tym, co w sposób zasadniczy konstituuje ich odmiennosć, jest tajemnica, rozumiana właśnie jako „to, o czym nie można/nie wolno mówić” – *arrheton* lub/i *aporrheton*<sup>9</sup>.

Również chrześcijaństwo z punktu widzenia historyka religii starożytnych jest kultem *par excellence* misteryjnym i z tej racji kategoria „tajemnicy”, a także dychotomia rozumienia-nierozumienia oraz „rozumienia właściwie i niewłaściwie” od samego początku odgrywa w nim istotną rolę. Nie jest to przedmiotem tego artykułu, ale te dwa przymiotniki, które nas tu zajmują – *arrheton*

<sup>4</sup> Zob. np. A. Henrichs, *What is Greek Priest?*, w: *Practitioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*, red. B. Dignas, K. Trampedach, Washington 2008, s. 1-14.

<sup>5</sup> Zob. C. Sourvinou-Inwood, *What is Polis Religion?*, w: *Greek City. From Homer to Alexander*, red. O. Murray, S. Price, Oxford 1990, s. 295-322; R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996, s. 5-7.

<sup>6</sup> Zob. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001, s. 48-49.

<sup>7</sup> Zob. K. Bielawski, *Pojęcia theologia i theologos w greckiej tradycji literackiej*, „Terminus” V(1/2003), s. 81-105.

<sup>8</sup> Na ten temat zob. K. Bartol, *Wypędzić poezję, wygnąć poetów. Współczesne interpretacje Platńskiego postulat*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”. Seria Literacka 19(39) 2012, s. 13-30.

<sup>9</sup> Na ten temat w bardziej popularnej formie zob. też: K. Bielawski, *Ani święty, ani spokój. Sylwy religijne – antyk, chrześcijaństwo*, Kraków 2013, s. 23-27.

i *aporrheton* – w starożytnej literaturze chrześcijańskiej występują nieporównywalnie częściej niż w tzw. pogańskiej. Co jest znamienne – oznacza to, że chrześcijaństwo zabsorbowało je całkowicie, co wiele mówi o jego naturze i roli tajemnicy w jego łonie. Równie intrygujące jest natomiast także to, że pisarze chrześcijańscy bardzo dużo opowiadali o tym niewypowiedalnym, również w przeciwieństwie do swoich tzw. pogańskich poprzedników, których tajemnic do dziś nie potrafimy zrozumieć i którzy nawet o samej niewypowiedalności wypowiadali się niezwykle rzadko.

Przejmującego przykładu postawy wobec bóstwa jawiącego się śmiertelnikowi dostarcza Homerowa *Odyseja*, w której Telemachowi i Odyseuszowi objawia się Atena:

„ὦ πάτερ, ἧ μέγα θαῦμα τόδ’ ὀφθαλμοῖν ὀρῶμαι·  
 ἔμπης μοι τοῖχοι μεγάρων καλάι τε μεσόδμαι  
 εἰλάτιναί τε δοκοὶ καὶ κίονες ὑψός’ ἔχοντες  
 φαίνοντ’ ὀφθαλμοῖσ’ ὡς εἰ πυρὸς αἰθομένοιο.  
 ἧ μάλα τις θεὸς ἔνδον, οἷ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι”.  
 τὸν δ’ ἀπαμειβόμενος προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς·  
 „σίγα καὶ κατὰ σὸν νόον ἴσχανε μηδ’ ἐρέεινε·  
 αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν, οἷ Ὀλυμπον ἔχουσιν”.

„Ojcze, wielki dziw oglądają moje oczy. Wszak ściany pokoi i piękne soseny, i belki sosnowe, i słupy w górę biegnące świecą mi w oczach, jakby je płomień ogarnął. Musi tu być któryś z bogów, co niebem szerokim władają”.  
 Odpowiadając mu rzekł Odys przemądry: „Milcz, myśl zatrzymaj w sobie i więcej nie pytaj; takie są obyczaje bogów, panów Olimpu”<sup>10</sup>.

Milczenie i zdumienie definiują tutaj postawę wobec epifanii bóstwa.

Całość technicznej terminologii misteryjnej jest fascynująca – *mysterion* pochodzące od *myo* (‘zamykam oczy’), *telete* pochodzące od *teleo* (‘spełniam’) czy *orgia* pochodzące od *egrazomai* (‘wykonuję’), pobudzają wyobraźnię jak nic innego i pozostają w ścisłym związku z tym rozumieniem religijności, o jakim była mowa powyżej. Tutaj jednak mamy skoncentrować się na tym, co było *arrheton* i/lub *aporrheton*.

Sytuacja jest paradoksalna, ponieważ, rozprawiając o języku mistyki, w pewnym sensie zaczynamy od ogłoszenia jego niewypowiedalności, a może nawet od dowodzenia, że o nim mówić nie tylko nie jesteśmy w stanie, ale wprost nam nie wolno. Pociuszające jest to, że dla starożytnych Greków niewypowiedalność

<sup>10</sup> Wszystkie greckie teksty źródłowe podane są według edycji zawartych w *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)*: <http://stephanus.tlg.uci.edu/>; sigła zgodne z wszystkimi standardowymi wydaniemmi krytycznymi; licencja dostępu: Instytut Filologii Klasycznej UJ. Przekład J. Parandowskiego według wydania: Homer, *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Warszawa 1967, 19, 33-43.

doświadczenia religijnego była podniecią do jeszcze intensywniejszego jego poszukiwania i doznawania, a nierozumienie przybliżało do tajemnicy, a nie od niej oddalało. Pozostaje mieć nadzieję, że i z nami może być podobnie.

### ETYMOLOGIA I LEKSYKA

Obydwie omawiane formy – *arrheton* i *aporrheton* – pochodzą od tematu ἐρ- / ῥη- z *Ἐερ-* / *Ἐρη-* stanowiącego podstawę morfologiczną czasownika εἶρω, jednego spośród licznych greckich *verba loquendi*. Temat ten pochodzi od indoeuropejskiego *uerh<sub>1</sub>* – ‘mówić’, ‘przemawiać’ [uroczyście]; w słowniku etymologicznym Pierre’a Chantraine’a: *werə<sub>1</sub> / \*wrē – exprimant l’idée de formuler, dire la formule*<sup>11</sup>. Stąd mamy rzeczowniki, takie jak ῥήμα, ῥήσις czy wreszcie ῥήτωρ lub ῥητωρικὴ τέχνη: retoryka, *ars bene dicendi*. Z tego samego tematu pochodzi też łaciński rzeczownik *verbum* (‘słowo’)<sup>12</sup>.

Formy na -τος / -τον to, ściśle rzecz biorąc, *adiectiva verbalia* – przymiotniki odczasownikowe, opisujące albo czynność dokonaną, odpowiadającą łacińskiemu *participium perfecti passivi* (np. ποιητός jako *factus*, ‘wykonany’), albo też możliwość dokonania czynności, od której pochodzą (np. νοητός jako *putabilis* – ‘możliwy do pomyślenia’)<sup>13</sup>. ῥητός to zatem albo ‘powiedziany’, albo ‘możliwy do powiedzenia’. Forma ἀρρητός stanowi ścisły antonim tych znaczeń dzięki występowaniu *alfy* prywatywnej, odwracającej sens. Byłby to zatem: ‘niepowiedziany’, ‘niewypowiedziany’ lub ‘niemożliwy do powiedzenia’, ‘niewypowiedzalny’.

Podobnie ma się rzecz z ἀπόρητος, który pochodzi od ułomnego czasownika ἀπειπεῖν (formalnie jest to aoryst czasownika λέγω, a dokładniej ἀπολέγω, tyle że zleksykalizowany w odrębnych znaczeniach) z *futurum* ἀπερῶ i *perfectum* ἀπέπεικα. Oznacza on przede wszystkim: ‘zakazywać’, ‘odmawiać’. Pochodzące od niego *adiectivum verbale* to zatem ‘zakazany’ lub ‘taki, jakiego można/należy zakazać’.

Najważniejsze leksykony biznatyjskie, jak: Suda, Hezychiusz, *Etymologicum magnum*, zawierają liczne informacje i definicje starogreckich pojęć, skrzętnie zebrane u schyłku antyku, kiedy z jednej strony terminy techniczne utraciły kontakt z kontekstem żywego języka, a z drugiej – liczba źródeł była nieporównywalnie większa od tej, którą mamy do dyspozycji. Oto jak tłumaczą interesujące nas pojęcia.

<sup>11</sup> Zob. R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden 2010, s. 393; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968, s. 326.

<sup>12</sup> Zob. H.W. Smyth, *Greek Grammar*, Harvard 1920, s. 695.

<sup>13</sup> Tamże, s. 157.



W słowniku Suda (s.v.):

Ἀπόρρητα: ἀκατάληπτα, ἀπόκρυφα. ἀπόρρητα ἔλεγον τὰ ἀπειρημένα ἐξάγεσθαι, οὐ μόνον τὰ ἀπηγορευμένα. ἀπόρρητά τε τοῖσιν ἐχθροῖσι τοῖς ἡμετέροις λέγουσιν. Ἀριστοφάνης Θεσμοφοριαζούσας. Ἀπόρρητα, τὰ ἀπειρημένα ἐν τοῖς νόμοις. οὕτως Δημοσθένης ἐν τῷ ὑπὲρ Κτησιφῶντος. πάντα τὰ ἀπειρημένα καὶ ἀπηγορευμένα λέγουσιν. Ἀριστοφάνης: οὐ τι τ' ἀπόρρητα δρᾶν ἐστι μέλλει. διόπερ καὶ τὰ μὴ ἐξαγωγήμα ὀνομάζουσιν οὕτω.

*Aporrheta*: niezrozumiałe, ukryte [niejasne? – KB]. Słowem *aporrheta* nazywali te rzeczy, których nie wolno było robić, a nie tylko to, co zakazane [prawem<sup>14</sup>]; Arystofanes w *Kobietach niosących tesmoforie*: „i mówią naszym wrogom to, czego nie wolno”<sup>15</sup>. *Aporrheta*, czyli rzeczy zakazane w prawach. Tak też Demostenes w mowie w obronie Ktezyfonta: „tak nazywają wszystko, co zakazane”<sup>16</sup>. Arystofanes: „nie zamierza zrobić nic, co jest *aporrheta*”<sup>17</sup>. Dlatego też nazywają tak to, czego nie należy wywlekać.

W leksykonie Hesychiusza (s.v.) znajdujemy wyjaśnienia w formie związanych odpowiedników znaczeniowych:

ἀπόρρητοι: ἄφραστοι. ῥηθῆναι μὴ δυνάμενοι  
ἀπορρήτους: ἀπηγορευμένους  
ἀπορρήτως: ἀφράστως  
ἀπόρρητα: ἀνεκκάλητα

*aporrhetai*: nienazywalne; takie, jakich nie można wypowiedzieć;  
*aporrhetais*: zakazanych;  
*aporrhetais*: nienazywalnie;  
*aporrheta*: niewypowiadalne.

W haśle *arrheton* w słowniku Suda jest przywołane znaczenie związane ze słowem ‘złowieszczy’:

Ἄρρητον δὲ λόγον, κακόφημον, μὴ ῥηθῆναι ὀφείλοντα. Σοφοκλῆς: πῶς δῆτα λέγω λόγον ἄρρητον.

*arrheton* to słowo źle brzmiące (złowieszcze), takie, jakiego nie powinno się wymawiać. Sofokles: jak więc mam powiedzieć słowo niewysłowione<sup>18</sup>.

Hesychiusz w haśle *arrheton* wylicza znaczenia: ‘niewypowiedziany’, ‘niepoinformowany’, ‘zakazany’, ‘pozbawiony dźwięku’, ‘brzydki’ (ἄφραστον,

<sup>14</sup> To znaczy to, o czym nie wolno mówić publicznie.

<sup>15</sup> Arystofanes, *Komedie*, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa 2003, s. 199, w. 363-364: „tajemnic świętych treści/wrogom naszym zdradzi”; w tym kontekście chodzi o tajemnice wojskowe.

<sup>16</sup> Cytat niezlokalizowany w zachowanej wersji mowy Demostenesa.

<sup>17</sup> Arystofanes, *Komedie*, dz. cyt., fragm. 622, 1.

<sup>18</sup> Zdanie z *Ajasa* Sofoklesa w przekładzie K. Morawskiego (Sofokles, *Ajas*, tłum. Morawski, Warszawa 1969, w. 214) brzmi: „Niewysłowione wypowiem słowo”.

ἀνιστόρητον, ἀπόρρητον. ἄφωνον. αἰσχρόν) oraz cytuje zawołanie *arrhetos kore*, odnoszące się do Persefony (z odniesieniem do Eurypidesa w zaginionej sztuce *Aleksander*, fragm. 63).

### ŹRÓDŁA, INTERPRETACJE

Homer w księdze 14. *Odysei* (466) wkłada w usta Odyseusza słowa na temat wina, które ogłupia i sprawia, że ludzie zachowują się dziwnie (np. poważni skaczą i śpiewają), oraz że wypowiadają słowa, których lepiej nie mówić: καί τι ἔπος προέηκεν, ὃ πέρ τ' ἄρρητον ἄμεινον.

To samo słowo pojawia się też u Hezjoda w *Pracach i dniach* na samym początku (w. 4), gdzie śmiertelnicy (βροτοὶ ἄνδρες) z woli wielkiego Zeusa (Διὸς μέγαλοιο ἔκητι) stają się albo „znani” (w tłumaczeniu Łanowskiego)<sup>19</sup>, albo „nieznani” (ῥητοὶ τ' ἄρρητοὶ τε). Dosłownie stają się oni takimi, których imię się wypowiada, lub takimi, których imienia nikt nie mówi – i to są właśnie ἄρρητοι – ‘niewypowiedziani’.

W inskrypcjach interesujące nas słowa pojawiają się rzadko, jednak zawsze i wyłącznie w kontekście misteriów.

Pochodząca z miejskiego Eleuzinionu baza marmurowa z połowy V wieku p.n.e. (455) zawiera inskrypcję w formie wotywnego epigramatu:

[Ἀ]ρρήτο τελετῆς πρόπολος σῆς, πότνια Διοῖ καὶ θυγατρὸς προθύρο κόσμον ἄγαλμα τόδε ἔστησεν στεφάνω Λυσιστράτη οὐδὲ παρόντων φεῖδεται ἀλλὰ θεοῖς ἄφθονος ἐς δύναμιν

Lysistrata, jako sługa niewypowiadalnych obrzędów twoich, o pani Deo [= Demeter] i twojej córki [Persefony], złożyła dwa wieńce jako ten piękny dar przy odzwiah i nie oszczędza na tym, co ma, ale hojnie [oddaje] bogom ile tylko może<sup>20</sup>.

O takich sługach misteriów, którzy nie mogli wchodzić do telesterionu i zawsze pozostawali na zewnątrz, ozdabiając portyki i ołtarze, mówi Dion Chryzostom w mowie 36, 33: „Słudzy misteriów, ci na zewnątrz, pod drzwiami, ozdabiają portyki i ołtarze w publicznych miejscach [...] nigdy jednak nie wchodzi do środka [...], widzą co nieco z tego, co dzieje się wewnątrz – niech będzie to jedno tajemne wypowiedziane słowo, albo ogień sięgający pod ściany”<sup>21</sup>.

Można odnieść wrażenie, że zarówno Lizystrata z inskrypcji ateńskiej, jak i słudzy z mowy Diona pojmują *arrheta* jako rzeczy przede wszystkim niezrozu-

<sup>19</sup> Hezjod, *Prace i dni*, tłum. Łanowski, w: tenże, *Narodziny bogów, Prace i dni, Tarcza*, Warszawa 1999, w. 4.

<sup>20</sup> *IG I<sup>3</sup> 953 (I 5484)*; zob. M.M. Miles, *The City Eleusinion, The Athenian Agora*, t. 31, Princeton 1998, s. 187 (inskrpcja nr 1).

<sup>21</sup> W. Burkert, *Starożytna kulty...*, dz. cyt., s. 162, tam też cytowany przekład.

miały. Coś czasem widzą, coś czasem słyszą, ale nic z tego nie mogą zrozumieć. Najpewniej dlatego, że do zrozumienia tajemnicy misteriów potrzebna jest całość doświadczenia, a nie tylko wycinki wiedzy.

Wprawdzie historyk Herodot używa terminu *arrheton* tylko dwa razy (i tylko raz w odniesieniu do religii i misteriów), ale jego słowa odegrały ważną rolę w dyskusji nad tym terminem. Gilbert Murray w 1912 roku ogłosił słynny tekst *Ekskurs na temat form rytuału zachowanych w tragedii greckiej*<sup>22</sup>. Uruchomił tym samym trwającą do dzisiaj dyskusję o genezie tragedii greckiej i jej związkach – lub braku tych związków – z rytuałem specyficznym dionizyjskim. Podejmując tezę Fryderyka Nietzschego, według której treścią pierwotnej tragedii były wyłącznie *pathea* Dionizosa<sup>23</sup>, sformułował pytanie – zlekceważone przez Nietzschego – o to, dlaczego tak mało o tych *pathea* wiadomo i dlaczego tak mało ich w zachowanych tekstach dramatycznych. Odpowiedzi znajduje u Herodota i dotyczą one precyzyjnie kategorii *arrheton*. Wypada zacytować w całości ekskurs Murraya<sup>24</sup>:

1. „Los” Dionizosa był ἄρρητον („niewypowiedziany”, „święty”) i nie mówiono o nim ze względu na εὐφημία („zbożne milczenie”). Herodot nie pozostawia miejsca na dwuznaczność. Mówiąc o oplakiwaniu Ozyrysa, które odbywało się podczas święta ku czci Izdydy, stwierdza: τὸν δὲ τύπτονται („opłakiwać”) οὐ μοι ὕσιόν ἐστι λέγειν (2.61; „kogo [...] oplakują, nie godzi mi się powiedzieć”).

2.132: ἐπεὶ δὲ τύπτονται τὸν οὐκ οὐνομαζόμενον ὑπ’ ἐμεῦ θεὸν ἐπὶ τοιοῦτοι πρήγματι... („kiedy Egipcjanie, bijąc się w piersi, oplakują tego boga, którego w takich okolicznościach nie wymieniam”).

2.170: ταφαὶ τοῦ οὐκ ὄσιον ποιοῦμαι ἐπὶ τοιοῦτοι πρήγματι ἐξαγορεύειν τοῦνομα („Także nagrobek tego, którego imię wypowiedzieć w takich okolicznościach uważam za rzecz niegodziwą”). W passusie 2.86 Herodot używa podobnego języka, pisząc o mumii tego boga, którego imię nie może być wymienione ze względu na kontekst śmierci. Bóg, o którym mowa, to oczywiście Ozyrys. W Egipcie nie było zakazu mówienia o śmierci Ozyrysa; jednak Ozyrys Herodota to Dionizos – jeśli zatem autor ten traktuje śmierć Ozyrysa jako ἄρρητον, to musi się tak dziać ze względu na fakt, że taka właśnie była śmierć Dionizosa.

Wywody Murraya przywodzą na myśl drugą – obok *arrheton* – istotną kategorię związaną z postawą człowieka wobec misterium w starożytnej Grecji: *euphemia* – ‘zbożne milczenie’<sup>25</sup>. Mówią o nim dwie z sentencji delfickich

<sup>22</sup> Zob. G. Murray, *Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy*, w: J. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912, s. 341-363.

<sup>23</sup> Zob. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Kraków 1994, s. 84-85.

<sup>24</sup> W tłumaczeniu D. Trzcinki, niepublikowany, udostępniony na prawach maszynopisu.

<sup>25</sup> Zob. S. Gödde, *Euphemia. Die gute Rede in Kult und Literatur der griechischen Antike*, Heidelberg 2001.

(Εὐφημος ἴσθι – ‘zachowaj zbożne milczenie’ oraz Εὐφημίαν ἄσκει – ‘ćwicz się w zbożnym milczeniu’<sup>26</sup>) oraz chór w pierwszej pieśni w *Bachantkach* (69-70: στόμα τ’ εὐφημιον ἅπας ἐξοσιούσθω – ‘niech zachowa zbożne milczenie’<sup>27</sup>).

Sofokles w *Edypie w Kolonos* (1001) zwraca się w gorzkich słowach do Kreona, wyrzucając mu, że jest niesprawiedliwy (Σὺ δ’, εἶ γὰρ οὐ δίκαιος) i że uważa, iż wolno mówić wszystko, co się chce (ἀλλ’ ἅπαν καλὸν / λέγειν νομίζων) – i to, co wypowiadalne, i to, co niewypowiadalne (ῥητὸν ἄρρητὸν τ’ ἔπος). Tutaj znowu *arrheton* to zwyczajnie to, czego nie wolno mówić. Istotne jest zrozumienie, że *arrheton* nie oznacza czegoś, co jest niegodziwe, ale akcentuje to, że niegodziwością jest mówić coś, czego mówić nie wolno, nie godzi się, nie należy. Nie opisuje kategorii moralnej czynu, słowa czy gestu samego w sobie, ale fakt ich ujawniania. Opinia o czymś czy o kimś nie musi być niegodziwa, zła lub dobra – niegodziwe jest jej upublicznienie.

#### CASUS AJSCHYLOSA – ARRHETON ELEUZYŃSKIE

Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* (III, 1, 1111a) przywołuje znaną także z późniejszych źródeł historię tragika Ajschylosa, w której *arrheton* odgrywa kluczową rolę:

Można natomiast nie zdawać sobie sprawy z tego, co się czyni – tak na przykład kiedy ludzie mówią, że im się coś wymknęło lub że nie wiedzieli, iż o czymś mówić nie wolno (jak Ajschylos w odniesieniu do misteryj)<sup>28</sup>.

Ajschylos, według tradycji, miał być oskarżony o zdradę misteriów eleuzyńskich, czyli poddany procesowi o bezbożność za pogwałcenie tajemnicy misteriów. W dramatycznej narracji przedstawia to wydarzenie Heraklejdes Pontikos w dziele o Homerze:

Αἰσχύλος ὁ τραγωδὸς ἐκρίνετο ἀσεβείας ἐπὶ τινὶ δράματι. ἐτοιμὸν οὖν ὕπτων Ἀθηναίων βάλλειν αὐτὸν λίθοις, Ἀμεινίας ὁ νεώτερος ἀδελφὸς διακαλυψάμενος τὸ ἱμάτιον ἔδειξε τὸν πῆχυν ἔρημον τῆς χειρός. ἔτυχε δὲ ἀριστεύων ἐν Σαλαμῖνι ὁ Ἀμεινίας ἀποβεληκῶς τὴν χεῖρα, καὶ πρῶτος Ἀθηναίων τῶν ἀριστείων ἔτυχεν. ἐπεὶ δὲ εἶδον οἱ δικασταὶ τοῦ ἀνδρὸς τὸ πάθος, ὑπεμνήσθησαν τῶν ἔργων αὐτοῦ, καὶ ἀφῆκαν τὸν Αἰσχύλος.

<sup>26</sup> W wersji przekazanej przez Stobajosa (*Florilegium* III, 1, 173) według edycji: *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo posteriores*, recensuit O. Hense, t. 1, Berlin 1894, s. 125, 127.

<sup>27</sup> Passus w przekładzie J. Łanowskiego według wydania: Eurypides, *Tragedie*, tłum. J. Łanowski, t. 3, Warszawa 1980, s. 420; zob. E.R. Dodds, Komentarz, w: Euripides, *Bacchae*, red. E.R. Dodds, Oxford 1989, s. 75.

<sup>28</sup> ὁ δὲ πρᾶττει ἀγνοήσειεν ἄν τις, οἷον ἰλέγοντές φασιν ἐκπεσεῖν αὐτούς, ἢ ἢ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόρρητα ἦν, ὡσπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά. Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 1995, s. 125.

Ajschylos, poeta tragiczny, z powodu jakiegoś dramatu został oskarżony o bezbożność. Kiedy Ateńczycy byli gotowi już go ukamienować (lub obrzucić kamieniami), jego młodszy brat Ameinias, odsłaniając swój płaszcz, pokazał im swe ramię pozbawione ręki. Ameinias, który akurat odebrał odznaczenie za bitwę pod Salaminą, gdzie utracił rękę, akurat jako pierwszy odbierał to odznaczenie. Kiedy sędziowie zobaczyli cierpienie tego człowieka, wzięli pod uwagę jego czyny i uwolnili Ajschylosa od zarzutów<sup>29</sup>.

Ajschylosowi groziło, że zostanie zamordowany na scenie (czyli chyba sam grał jako aktor we własnej sztuce)<sup>30</sup>. Zdołał jednak uciec i dostąpić azylu przy posągu Dionizosa, a po procesie przed Areopagiem został uniewinniony albo ze względu na zasługi swego brata, albo – według innych źródeł – za zasługi własne w bitwie pod Maratonem<sup>31</sup>.

Passus ten słusznie zestawiano z przekazem Klemensa Aleksandryjskiego (*Stromata* 2, 14, 145), gdzie przywołane są słowa Ajschylosa twierdzącego, że nigdy nie był wtajemniczony w misteria eleuzyńskie<sup>32</sup>: „Ajschylos który, dlatego że jakoby rozpowiadał o misteriach ze sceny, został postawiony pod sąd na Areopagu, lecz uniewinniono go, gdyż wykazał, że w ogóle nie był wtajemniczony w misteria”<sup>33</sup>. Mamy więc w tradycji trzy różne warianty uwolnienia poety od zarzutów o zdradę misteriów na scenie ateńskiego teatru i trudno dociec, który z nich jest najbardziej prawdopodobny. Istotne jest to, że wydarzenie takie – nieświadoma zdrada *arrheton* – miało miejsce.

*Arrheta* w odniesieniu do misteriów eleuzyjskich, których dotyczy „sprawa Ajschylosa”, można spotkać też w *Historii greckiej (Hellenica)* Ksenofonta (6.3.6). W mowie skierowanej do Spartan wypowiedzianej przez Kaliasa, który był kapłanem eleuzyńskim, daduchem, pojawia się określenie τὰ Δήμητρος καὶ Κόρης ἄρρητα ἱερὰ – „święte, niewypowiadalne obrzędy Demeter i Kory”.

δίκαιον μὲν οὖν ἦν μηδὲ ὄπλα ἐπιφέρειν ἀλλήλοισ ἡμᾶς ἐπεὶ λέγεται μὲν Τριπτόλεμος ὁ ἡμέτερος πρόγονος τὰ Δήμητρος καὶ Κόρης ἄρρητα ἱερὰ πρώτοις ξένοις δεῖξαι Ἡρακλεῖ τε τῷ ὑμετέρῳ ἀρχηγέτη καὶ Διοσκοῦροι τοῖν ὑμετέροιον πολίταιν, καὶ τοῦ Δήμητρος δὲ καρποῦ εἰς πρώτην τὴν Πελοπόννησον σπέρμα δωρήσασθαι.

<sup>29</sup> Herakleides Pontikos, (fragm. 170W w nieznacznie zmienionej wersji przekazany też przez Eliana, *Varia Historia*, 5.19 – tłum. własne – K.B).

<sup>30</sup> Zob. A. Lesky, *Tragedia grecka*, tłum. M. Weiner, Kraków 2006, s. 68.

<sup>31</sup> Zob. anonimowy komentarz do tego fragmentu *Etyki nikomachejskiej*, w: Arystoteles, *Etyka...*, dz. cyt.

<sup>32</sup> Przekaz o niewtajemniczeniu Ajschylosa przyjmują U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, t. 2, Berlin 1932, s. 221 i J. Bernays, *Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze*, t. 1, Berlin 1885, s. 153 oraz, nieśmiało, A. Lesky, *Tragedia grecka*, dz. cyt., s. 68; przeciwko opowiada się np. O. Kern, *Mysterien*, w: *Realencyklopädie der Altertumswissenschaft*, t. 6, Stuttgart 1935, s. 1249.

<sup>33</sup> Przekład polski według wydania: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 170.

Słuszne byłoby dla obu stron nawet wcale nie podnosić na siebie oręża, ponieważ według podania Triptolemos, nasz przodek, obrzędy Demetry i Kory, pełne świętej tajemnicy [ἄρρητα ἱερὰ], waszemu praojcu Heraklesowi i waszym współobywatelom Dioskurom pierwszym spośród cudzoziemców pokazał i plonów Demetry zawiązek temu oto Peloponezowi najpierw podarował<sup>34</sup>.

### NIEWYPOWIADALNE

Niewypowiadalność w perspektywie szczególnie religijnej, związanej z doświadczeniem religijnym i misteriami – w tym wypadku dionizyjskimi – pojawia się w *Bachantkach* Eurypidesa (471-474), gdzie Dionizos wyjaśnia znaczenie *arrheton*, kładąc nacisk na to, że obejmuje ono wiedzę dostępną tylko wybranym, a niewtajemniczeni (ἄβακχεύτοισιν) nie mają niej dostępu. Równocześnie jawi się tam ona jako wiedza pożyteczna, warta poznania, przynosząca korzyść (ὄνησιν, ἄξια). W wykładzie Dionizosa stanowią one równocześnie kategorię związaną z procesem poznania (εἰδέναί), który prowadzi do ukazania ich sensu (ιδέαί):

Πε. τὰ δ' ὄργι' ἐστὶ τίν' ιδέαί ἔχοντά σοι;  
 Δι. ἄρρητ' ἄβακχεύτοισιν εἰδέναί βροτῶν.  
 Πε. ἔχει δ' ὄνησιν τοῖσι θύουσιν τίνα;  
 Δι. οὐ θέμις ἀκοῦσαι σ', ἔστι δ' ἄξι' εἰδέναί.

Penteusz: A jakież jest sens tych twoich tajemnic?

Dionizos: Nie może ich znać niewtajemniczony [ἄρρητ' ἄβακχεύτοισιν].

Penteusz: A jest z nich jakaś korzyść dla czcicieli?

Dionizos: Warto ją poznać, lecz tobie nie wolno<sup>35</sup>.

Niewypowiadalnymi – *arrheta* – nazywane są także w tekstach literackich obrzędy – ὄργια (w *Bachantkach* 470-472, powyżej), przedmioty święte uczestniczące w misteriach – ἱερὰ (np. Arystofanes, *Chmury* 302), same misteria eleuzyjskie (w *Kobietach niosących tesmoforie* 442 i w *Rhesosie* 943 Arystofanesa). Niewypowiadalną jest też nazywana Kore – Persefona (u Eurypidesa, *Helena* 1307 i 64)<sup>36</sup>.

Tak czy inaczej misteria, kultury misteryjne były *arreta* i *aporreta*. Otaczała je absolutna tajemnica, a obowiązek jej dotrzymania był radykalny i kategoryczny. Walter Burkert w *Starożytnych kultach misteryjnych* twierdzi, że obydwa te przy-

<sup>34</sup> Przekład polski według wydania: Ksenofont, *Historia grecka*, tłum. W. Klinger, Wrocław 1958, s. 183.

<sup>35</sup> Przekład polski według wydania: Eurypides, *Bachantki*, w: tenże, *Tragedie*, tłum. J. Łanowski, t. 3, Warszawa 1980, s. 436-437.

<sup>36</sup> Obszerny komentarz zob. K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004, s. 59-62.

miotniki miały znaczenie wymienne<sup>37</sup>, ale w monumentalnej *Greek Religion*, z kolei, jako nadal otwarte pytanie zostawia kwestię, czy to, co najświętsze w misteriach, było „zakazane” (*forbidden, aporrheton*), czy też „niewypowiadalne” (*unspeakable, arrheton*)<sup>38</sup>. Równocześnie jednak twierdzi, że „to, co w nich najważniejsze zawsze pozostawało poza możliwościami werbalizacji”<sup>39</sup>. Na rzecz wymiennosci funkcjonalnej obydwu terminów mogłaby świadczyć powracająca – także u Burkerta<sup>40</sup> – podszyta może zazdrością, może niedowierzaniem, teza o tym, że niewypowiadalność stanowiła jedynie narzędzie sztucznego podtrzymywania lichego sekretu tylko po to, by zwiększyć ciekawość potencjalnych uczestników i podnieść atrakcyjność święta.

Nie sądzę, żeby znaczenia te były w pełni wymienne i jako takie były powszechnie rozumiane. Z jednej strony oznaczały one *aporrheta* – rzeczy zakazane, ponieważ nie wolno było o nich mówić, a ich zdrada była surowo karana, co w niczym nie zmienia ani nie pomniejsza znaczenia faktu, że z drugiej strony określały *arrheta*, czyli to, co niewypowiadalne, niemożliwe do wypowiedzenia. *Casus* Ajschylosa, omówiony powyżej, dowodzi, że „niewypowiadalność” misteriów była ograniczona, to znaczy, że mimo ich niezrozumiałości, mimo że istota wtajemniczenia wymykała się słowom, przez przypadek można było jednak dotknąć słów, których bezpośrednim, a nawet odczuwanym jako wyłącznym, kontekstem był eleuzyński *telesterion*. Prowadziłoby to do wniosku, że *arrheton* było równocześnie *aporrheton*, ale w takiej właśnie kolejności, a nie odwrotnie lub wymiennie. Niemożliwość opowiedzenia o doświadczeniu misteryjnym, nieadekwatność języka w odniesieniu do intensywności i wyjątkowości dyskursu była jednak odczuwana jako ograniczona i wymagająca dodatkowych zabezpieczeń.

Z pewnym wahaniem przywołam jeszcze trzy passusy związane z *arrheton*. Moje wątpliwości wynikają stąd, że te przykłady zaczerpnąłem niejako „z drugiej ręki” i ze źródeł, z których musimy korzystać ze szczególną ostrożnością. Pochodzą bowiem od chrześcijańskich apologetów – Klemensa i Hipolita, których pisma trudno uznać za miarodajne z powodu ich apologetycznego charakteru. Jednak przywołajmy je – niezależnie od tego, w jakim stopniu i dla jakich intencji zniekształcają rzeczywistość. Wszystkie dotyczą bezpośrednio samej tajemnicy eleuzyńskiej i chyba najbardziej dowodzą tego, że *arrheton* należy rozumieć jako ‘niezrozumiałe’; dowodzą one bowiem, że nawet gdybyśmy znali przebieg inicjacji, i tak nie mielibyśmy pojęcia, co z tym przekazem zrobić.

<sup>37</sup> Zob. W. Burkert, *Starożytne kulty...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>38</sup> Tenże, *Greek religion*, Harvard 1985, s. 276.

<sup>39</sup> Tenże, *Starożytne kulty...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>40</sup> Zob. tamże.

Klemens Aleksandryjski w *Protreptyku* (2, 21, 2, powtórzone u Arnobiusza 5, 26) podaje słynne *synthema*: słowo-klucz do zrozumienia misteriów<sup>41</sup>:

ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.

Pościłem, wypiłem *kykeon*, wyjąłem to z przykrytego kosza (*kiste*), natrudziłem się i odłożyłem to z powrotem do wysokiego kosza (*kalathos*), a stamtąd do skrzynki (*kiste*)<sup>42</sup>.

Hipolit natomiast – powołując się na jakiegoś gnostyckiego pisarza pochodzącego z „sekty węża”, o imieniu Naasen – przywołuje opis przebiegu misteriów w dwóch krótkich *passusach*:

Ateńczycy podczas celebracji misteriów eleuzyńskich tym, którzy są *epopotai* ukazują w milczeniu wielką, godną podziwu tajemnicę – zerwany kłos zboża. [...] W Eleusis, nocą, hierofant celebrujący wspaniałe i niewypowiedziane misteria [τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια] pod wielkim ogniem wykrzykuje donośnym głosem: Pani urodziła świętego syna, Bromio urodziła Bromiosa!<sup>43</sup>

Obydwa te fragmenty Burkert nazywa „szyfrem”, który bez kontekstu doświadczenia pozostaje *expressis verbis arrheton* – ‘niemożliwy do zrozumienia’.

I jeszcze jedno świadectwo Hipolita:

Τοῦτο ... ἐστὶ τὸ μέγα καὶ ἄρρητον τῶν Ἑλεσινίων μυστήριον „ὕε, κύε”.

To jest wielkie i niewypowiadalne [ἄρρητον] misterium eleuzyńskie: „pada deszcz, staje się poczęcie” [*hue, kue*]<sup>44</sup>.

Problem niewypowiadalności należy – być może – związać ze słynną opinią Arystotelesa (fragm. 15 zachowany u Syneziusza Diona<sup>45</sup>), mówiącą o tym, że wtajemniczani nie powinni nic poznawać / rozumieć / uczyć się / dowiadywać się: greckie *mathein*, ale tylko doświadczać / doznawać: *pathein* (καθάπερ Ἄριστοτέλης ἀξιῶσι τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένων ἐπιτηδείους).

Pozostają jeszcze do omówienia dwa *passusy*, chociaż interesujące nas słowa się w nich nie pojawiają. Wyjątkowo trafnie opisują jednak samą istotę mi-

<sup>41</sup> Zob. W. Burkert, Komentarz, w: tenże, *Starożytne kulty...*, dz. cyt., s. 166-167.

<sup>42</sup> Tłum. własne – K.B. Zob. *Apologie*: Minucjusz Feliks, *Oktawiusz do Diogneta*, Klemens Aleksandryjski, *Zachęta do Greków*, tłum. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, Warszawa 1988, s. 130.

<sup>43</sup> Hipolit, *Refutatio omnium haeresium*, 5, 8, 39-40; tłum. własne – KB. Zob. P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, t. 1: *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano 2007, s. 524-526.

<sup>44</sup> Hipolit, *Refutatio...*, dz. cyt., 5, 7, 34, tłum. własne – K.B. Zob. Komentarz, w: P. Scarpi, *Le religioni dei misteri...*, dz. cyt., s. 523-524.

<sup>45</sup> Zob. Synesius, Dion. 10 p. 271 (zob. Dio Chrysostomus, *Oratio* 12, 33 sq.).



steryjnej niewypowiadalności. Jeden to słynne słowa Apulejusza z XI księgi *Metamorfoz*, a drugi – siódma kolumna nie mniej słynnego papirusu z Derveni.

Apulejusz w księdze XI pisze:

Czytelniku życzliwy! Spytasz może z pewnym niepokojem, co następnie słyszałem, co ze mną robiono? Powiedziałbym – gdyby mi powiedziec się godziło; dowiedziałbyś się, gdyby tobie słuchać tego było wolno. Ale tak samo winne byłyby płochy ciekawości uszy, co by słuchały, jak wargi, co by mówiły [*Dicerem, si dicere liceret, cognosceres, si liceret audire. Sed parem noxam contraherent et aures et lingua, „ista impiae loquacitatis”, illae temerariae curiositatis*]. Ale już nie będę długo trapił twej ciekawości, co może z religijnego pragnienia pochodzi. Słuchaj tedy, a wiedz, że są to słowa prawdy. Do granicy śmierci doszedłem i progów Prozerpiny dotknąłem, a wróciłem przez bezdnie wszystkich żywiołów. W głębokiej nocy widziałem słońce ślepiącym blaskiem jaśniejące, patrzyłem w oczy potęgom piekielnym i niebieskim potęgom i do stóp ich czołem uderzyłem. Usłyszałeś tedy, ale choć-eś usłyszał, trzeba, abyś nie rozumiał [*Ecce tibi rettuli, quae, quamvis audita, ignores tamen necesse est*]<sup>46</sup>.

Kluczowe jest tutaj ostatnie zdanie kwestii Lucjusza, mówiące o tym, że nawet usłyszenie tajemnicy misteriiów, która jest niewypowiadalna (*si dicere liceret*) – *arrheton* – nie pozwala na jej zrozumienie. *De facto* jest tu powiedziane jeszcze więcej: słowa mówiące o *arrheton* nie tylko pozostają niezrozumiałe dla niewtajemniczonych, ale do ich natury należy swoiste wprowadzanie nieprzygotowanego słuchacza w błąd, bo „trzeba, żebyś nie rozumiał” (*ignores tamen necesse est*)<sup>47</sup>.

Podobne rozumienie tajemnicy wyrażają słowa z papirusu z Derveni (kol. VII, 4-11):

Poezja bowiem jest jakaś obca  
i zagadkowa dla ludzi. Orfeusz nie chciał im mówić  
niewiarygodnych zagadek. W zagadkach zaś  
tkwią wielkie rzeczy. Mówi więc o rzeczach świętych zawsze  
od pierwszego aż do ostatniego słowa, jak widać w  
wielokrotnie powtarzanym zdaniu. Rozkazawszy im „założyć drzwi” dla  
uszu, mówi, aby nie ustanawiali żadnego prawa dla wielu,  
lecz aby uczyli tych, którzy są czyści pod względem słyszenia<sup>48</sup>.

Patrząc na słowa papirusu z Derveni, zastanawiam się, czy tekst ten nie wyjaśnia w jakiejś mierze konieczności „zabezpieczenia” tajemnicy misteryjnej po-

<sup>46</sup> Apulejusz, *Metamorfozy albo Złoty Osioł*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1999, s. 222.

<sup>47</sup> Zob. J.G. Griffiths, Komentarz, w: Apuleius of Madauros, *The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, Leiden 1975, s. 293-308.

<sup>48</sup> K. Kulig, *Papirus z Derveni (przekład)*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 3 [38] (2005), s. 5-17.

dwójną sankcją i posługiwania się kategorią *aporrheton* mimo jej niewypowiadalności. Być może to właśnie poezja, alegoreza i metafora stanowiły miejsce, w którym niewypowiadalność była zagrożona<sup>49</sup>.

W podobnie poetycki sposób – tylko tym razem już o misteriach w Eleusis – mówi stary Sofokles w *Edypie w Kolonos* (1050):

οὐ̃ πότνια σεμνὰ τιθηνοῦνται τέλη  
θνατοῖσιν ὧν καὶ χρυσέα  
κλῆς ἐπὶ γλώσσα βέβα-  
κε προσπόλων Εὐμολπιδῶν.

Gdzie boginie dla śmiertelnych  
Czcigodne wtajemniczenia utrzymują,  
do których wiodą złote klucze na języku  
sług z Eumolpidów<sup>50</sup>.

Sofoklesowe „złote klucze na języku” metaforycznie przywołują kategorię wartości o szczególnym znaczeniu, która domaga się strzeżenia, szacunku i wyjątkowego traktowania. *Arrheton* odsyła do doświadczenia, którego siła uwiadczenia się w przekroczeniu granic werbalizacji, a niezdolność jego wypowiedzenia potwierdza jego wartość.

## BIBLIOGRAFIA

- Apuleius of Madauros, *The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, oprac. i tłum. J.G. Griffiths, Leiden 1975.
- Apulejusz, *Metamorfozy albo Złoty osioł*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1999.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 1996.
- Bartol K., *Wypędzić poezję, wygnać poetów. Współczesne interpretacje Platońskiego postulatu*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”. Seria Literacka 19(39) 2012, s. 13-30.
- Beekes R., *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden 2010.
- Bernays J., *Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze*, t. 1, Berlin 1885.
- Betegh G., *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004.
- Bielawski K., *Ani święty, ani spokój. Sylwy religijne – antyk, chrześcijaństwo*, Kraków 2013.

<sup>49</sup> Zob. G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004, s. 16 (tekst źródłowy z aparatem krytycznym) oraz s. 90, 360-364.

<sup>50</sup> Tłum. własne – K.B.

- Bielawski K., *Pojęcia theologia i theologos w greckiej tradycji literackiej*, „Terminus” V (1/2003), s. 81-105.
- Bielawski K., *Teksty poetyckie greckich fragmentów muzycznych. Komentarz filologiczny*, Kraków 2012.
- Burkert W., *Greek Religion*, Harvard 1985.
- Burkert W., *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.
- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968.
- Euripides, *Bacchae*, red. E.R. Dodds, Oxford 1989.
- Gödde S., *Euphemia. Die gute Rede in Kult und Literatur der griechischen Antike*, Heidelberg 2001.
- Grimaldi N., *Le shamanisme socratique*, „Revue Métaphysique et Morale” 73(1968), s. 401-429.
- Henrichs A., *What is Greek Priest?*, w: *Practitioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodoros*, red. B. Dignas, K. Trampedach, Washington 2008, s. 1-14.
- Kerényi K., *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004.
- Kulig K., *Papirus z Derveni (przekład)*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 3[38] (2005), s. 5-17.
- Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994.
- Lesky A., *Tragedia grecka*, tłum. M. Weiner, Kraków 2006.
- Miles M.M., *The City Eleusinion (The Athenian Agora*, vol. 31), Princeton 1998.
- Murray G., *Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy*, w: J. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912, s. 341-363.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Kraków 1994.
- Parker R., *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.
- Scarpi P., *Le religioni dei misteri*, t. 1: *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano 2007.
- Smyth H. W., *Greek Grammar*, Harvard 1920 [reprint 1984].
- Sourvinou-Inwood C., *What is Polis Religion?*, w: *Greek City. From Homer to Alexander*, red. O. Murray, S. Price, Oxford 1990, s. 295-322.
- Wilamowitz-Moellendorff U. von, *Der Glaube der Hellenen*, t. 2, Berlin 1932.

## SUMMARY

The paper presents meaning and use of two technical words important for understanding and interpretation of the ancient mystery cults and mystical experience of ancient Greeks: *arrheton* and *aporrheton* – “unspeakable” and “forbidden”. The introduction contains general guidelines of so called “Greek religion” with its focus on performance and ritual and describes the role of mystery cults in the frame of this adogmatic religious system. The paper explains lexicography of the crucial

terms, including etymology, ancient vocabularies and grammar and then turns to the catalogue and interpretation of the most important literary and epigraphical evidence on the use and meaning of *arrheton* in the Greek culture. The catalogue contains references to Aristotle, Xenophon, Herodotus, Aristophanes, Euripides, Sophocles, Apuleius and Derveni Papyrus as well as early Christian writers.

### **Keywords**

Greek religion, ancient mystery cults, Eleusis, Eleusinian mysteries,  
technical languages

### **Słowa kluczowe**

religia grecka, starożytne kulty misteryjne, Eleuzis, misteria eleuzyjskie,  
języki techniczne

KAZIMIERZ MRÓWKA

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie  
Instytut Filozofii i Socjologii

## Geneza ekstazy mistycznej w prologu dzieła Parmenidesa

Genesis of the Mystical Ecstasy in the Prologue of the Parmenides' Poem

### WSTĘP

Przedmiotem analizy jest pojęcie ekstazy mistycznej w filozofii Parmenidesa z Elei (VI-V wiek przed Chr.) i jej źródła. Prolog poematu Parmenidesa zawiera jeden z najważniejszych i najpełniejszych opisów doświadczenia mistycznego w całej historii filozofii greckiej<sup>1</sup>. W ekstazie parmenidejskiej dostrzegam zjawisko oryginalne, które doświadczenie mistyczne wprowadza w obręb filozofii.

Pojęcie ekstazy pochodzi od greckiego słowa ἔκστασις, które w omawianym kontekście oznacza 'przesunięcie', 'wyjście z siebie', 'stanie na zewnątrz', 'wzburzenie', 'podniecenie' 'szał'<sup>2</sup>. W takim znaczeniu pojawia się zwłaszcza w filozofii Plotyna, nie występuje natomiast w filozofii presokratejskiej. U Parmenidesa mamy określenia drogi, ścieżki, przemierzania. Ekstatyczny szal jest ujęty w symboliczny obraz pędzącego zaprzęgu czy bramy nocy i dnia. W dalszej części będę używał poręcznego pojęcia ekstazy, które oznacza tu wyjście z siebie, porzucenie lub zawieszenie rzeczywistości fizycznej i zmysłowej, wejście w rzeczywistość metafizyczną i duchową. W tej uwadze wstępnej chciałem tylko podkreślić, że w filozofii greckiej jest to pojęcie późne, które nie występuje w zachowanych mistycznych fragmentach dzieł presokratyków.

<sup>1</sup> Prolog poematu Parmenidesa zachował się w całości dzięki Sekstusowi Empirykowi. W VI wieku po Chr. częściowo prolog oraz obszerne fragmenty poematu włączył do swego komentarza do *Fizyki* oraz *O niebie* Arystotelesa neoplatoński pisarz Simplikios, podkreślając jednocześnie trudność dostępu do tekstu.

<sup>2</sup> Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960, s. 82.

## I. PROLOG

Przytoczę omawiany fragment – prolog dzieła Parmenidesa:

Klucze, które mnie niosą, tak daleko, jak serce dosięga,  
 towarzyszyły mi, gdy wprowadziły mnie na drogę pełną opowieści  
 boga, która przez wszystko niesie wiedzącego męża.  
 Tam byłem niesiony. Tam bowiem mnie niosły bardzo mądre klacze,  
 z całych sił ciągnąc wóz, dziewice zaś przewodziły drodze.  
 A oś w piastach wydała pisk fletu  
 rozpalając się, gdyż ścisnęły ją dwa obracające się  
 koła z obu stron, kiedy rzuciły się, by towarzyszyć,  
 córki Słońca, porzuciwszy dom Nocy,  
 ku światłu, zrzuciwszy z głowy rękoma welony.  
 Tam są wrota ścieżek Nocy i Dnia,  
 i trzyma je z obu stron nadproże i kamienny próg,  
 w eterze tkwią wielkie drzwi,  
 a Sprawiedliwość surowa trzyma podwójne klucze.  
 Ją zatem przekonały łagodnymi słowami  
 umiejętnie, aby im odryglowała zasuwę  
 szybko z wrót. Powstał zatem ogromny otwór  
 w rozwartych wrotach, gdy obróciły się kolejno spiżowe  
 zawiasy w oprawach mocowanych  
 gwoździami i ćwiekami. Zatem tam, przez nie,  
 prosto drogą zaprzęgów pokierowały dziewice wóz oraz konie.  
 I bogini przyjęła mnie życzliwie, ujęła swą ręką mą prawą dłoń,  
 i takie słowo wypowiedziała, zwróciwszy się do mnie:  
 Młodzieńcze, towarzyszu nieśmiertelnych woźnic,  
 klaczy, które niosą cię, dosięgasz naszego domu,  
 Witaj! Bo nie zły los posłał cię, abys przeszedł  
 tę drogę, albowiem z dala jest od ścieżki ludzi,  
 lecz zarówno prawo boskie, jak i sprawiedliwość. Konieczne jest, abys wszystko  
 poznał,  
 zarówno Prawdy pięknie zaokrąglonej niewzruszone serce,  
 jak i mniemania śmiertelnych, w których nie ma wiary prawdziwej.  
 Ale przecież i te poznasz, w jaki sposób rzeczy ukazujące się,  
 musiały pozornie być, nieustannie wszystko przenikając<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> „ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, / πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν  
 πολύφρημον ἄγουσαι / δαίμονος, ἧ κατὰ πάντα τῆ φέρει εἰδότα φῶτα / τῆ φερόμην· τῆ γάρ με  
 πολύφραστοι φέρον ἵπποι / ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον. / ἄξων δ' ἐν χροίῃσιν ἴει  
 σύριγγος ἀντήν / αἰθόμενος, δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν / κύκλοις ἀμφοτέρωθεν, ὅτε  
 σπερχοῖατο πέμπειν / Ἥλιάδες κοῦραι, προλιπούσαι δώματα Νυκτός, / εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων  
 ἄπο χερσὶ καλύπτρας. / ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων, / καὶ σφας ὑπέρθυρον  
 ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός / αὐταὶ δ' αἰθήρῃαι πλήνται μεγάλοισι θυρέτροις / τῶν δὲ Δίκη  
 πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς. / τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν. / πείσαν

## II. ŹRÓDŁA MISTYKI PARMENIDEJSKIEJ

Mistyczny rys prologu Parmenidesa jest związany z jednej strony z wpływem myśli pitagorejskiej, która z kolei czerpała z naznaczonej mistyką religii orfików, a z drugiej – z kulturą Delf. Eleata znał filozofię pitagorejską, co poświadcza Diogenes Laertios, autor *Żywotów*, podając, że Parmenides był uczniem i zarazem przyjacielem „ubogiego” i „szlachetnego” pitagorejczyka Ameiniasa, który to właśnie w pochodzącym z dobrego i majątnego rodu obywatelu Elei rozniecił iskrę miłości mądrości<sup>4</sup>. Wpływ ten uwidacznia się już na samym początku poematu, w pojęciu θυμός (B 1, w. 1), czyli pragnieniu nakierowanym na poznanie prawdy. Owo szlachetne ubóstwo pitagorejczyka charakteryzowało również Parmenidesa, co uwidoczniło się w jego poemacie, przenikniętym duchem ascezy<sup>5</sup>.

W tym miejscu należy również wspomnieć o wpływie orfików. Wymienię tu jeden charakterystyczny zarówno dla orfików, jak i Parmenidesa motyw drogi. Odwołując się do treści słów zapisanych na orfickich tzw. złotych tabliczkach, zawierających opis wędrówki duszy po krainie zmarłych, Adam Krokiewicz pisze:

Dusza musi pilnie zważać, by nie popełnić pomyłki w krainie zmarłych i nie pomieszać „zdroju pamięci” z innym źródłem, oczywiście „zdrojem zapomnienia”, i musi wygłosić hasło, zaczynające się od słów: „jestem dzieckiem Ziemi oraz gwiazdzonego Nieba, atoli ród mój niebiański [...]”, gdyż inaczej strażnicy „zdroju pamięci” nie pozwolą jej z niego ugasić dręczącego ją pragnienia. Dusza zmarłego przybywa następnie przed oblicze Persefony tudzież innych władców podziemnych i wygłasza drugie hasło, w którym stwierdza, że należy do jednego z nimi rodu i że się wydoby-

---

ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα / ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων / χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκουσ' / ἄζονας ἐν σύριγξιν ἀμοιθαδὸν εἰλίξασαι / γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῆ ῥά δι' αὐτέων / ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξίτων ἄρμα καὶ ἵππους. / καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ / δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα· / ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν, / ἵπποις ταῖ σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ, / χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι / τὴν δ' ὀδόν, ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν, / ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέσ' ἦτορ / ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς. / ἀλλ' ἔμψης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὥς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα”.

Wszystkie odniesienia do poematu Parmenidesa, przekład i oznaczenia czerpię z: K. Mrówka, *Parmenides. Ścieżka Prawdy*, Warszawa 2012. Dokładne omówienie prologu i całego poematu wraz ze szczegółową analizą słownika można znaleźć w cytowanej pracy. Tu natomiast pomijam szczegółową analizę filologiczną i skupiam się na samej idei mistyki Parmenidejskiej.

<sup>4</sup> Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1982, IX, 21.

<sup>5</sup> Szczególny wpływ Ameiniasa na Parmenidesa, większy od innych filozofów współczesnych Eleacie, podkreśla R.G. Geldard w monografii *Parmenides and The Way of Truth*, New York 2006, s. 12-18. Z kolei K.F. Johansen pisze: „Jak Pitagoras, Parmenides doświadczył mistycyzmu myśli (*mysticism of thought*)” – K.F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, London–New York 1998, s. 48.

ła z bolesnego koła żywotów, po czym zmarły słyszy błogie słowa: „będziesz bogiem miast śmiertelnika” [...] lub „stałeś się bogiem z człowieka [...]” i rozpoczyna żywot w pełni wiecznego szczęścia (frgm. Kern 32)<sup>6</sup>.

Jak słusznie zauważa Dariusz Kubok, dwie drogi „orfickiej” duszy można zestawić z drogą prawdy i drogą mniemań, o których mówi bogini w prologu dzieła Parmenidesa:

Droga Prawdy, zasadzając się na pamięci, byłaby efektem przejścia z porządku ludzkiego do boskiego, którego zwieńczeniem jest stan szczęśliwości, dla eleaty tożsamy z prawdą. Droga mniemania z kolei, opierając się na zapomnieniu (braku pamięci), ukazuje niespełnione (nieograniczone) badanie śmiertelników, którzy nie są w posiadaniu prawdy o boskim porządku rzeczy. Takie odczytanie wzmacnia również fakt, że typowym wyobrażeniem orfików był wóz zaprzężony w konie. Na sarkofagu w Hagia Triada widać postać zmarłego na wozie zaprzężonym w dwa skrzydlate gryfy, podobnie jak opisał to w prologu swego poematu Parmenides. Główne podobieństwo w obu tych przekazach polega na przeciwstawieniu porządku ludzkiego porządkowi boskiemu, przy czym dla orfików sposobem zapewnienia sobie obcowania z bogami jest przede wszystkim cnota, dla Parmenidesa zaś – rozum, skoro to on właśnie ma rolę osadzającą wypowiedziane przez boginię słowa<sup>7</sup>.

Pod wpływem Hermana Dielsa<sup>8</sup> niektórzy badacze filozofii Eleaty dostrzegli w niej elementy szamanizmu albo wprost uznali Parmenidesa za szamana. William Keith Chambers Guthrie łączy nawet trzy motywy w jednym: opisaną w prologu podróż młodzieńca do bogini, podróż Odyseusza oraz ekstatyczne doświadczenie szamana, i nazywa prolog „duchową odyseją szamana”<sup>9</sup>. Szamanizm wiąże się z dualizmem pierwiastka duchowego i cielesnego w człowieku, a także z ekstatycznym doświadczeniem duszy opuszczającej ciało<sup>10</sup>. Według Mircei

<sup>6</sup> A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 60-61.

<sup>7</sup> D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, s. 63.

<sup>8</sup> Zob. H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin 1897, s. 9nn.

<sup>9</sup> W.K.Ch. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 2: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965, s. 72.

<sup>10</sup> Jest to – jak pisze E.R. Dodds – „[...] podstawowym elementem kultury szamańskiej, jaka wciąż istnieje na Syberii, a która w przeszłości pozostawiła ślady swej egzystencji na niezwykle rozległym obszarze, rozpinając się na kształt łuku od Skandynawii, poprzez masy lądowe Eurazji aż po Indonezję; olbrzymi obszar, na którym się rozciągała, jest dowodem jej starożytności. Szamana można opisać jako człowieka niezrównoważonego psychicznie, który otrzymał powołanie do życia religijnego. W wyniku powołania przechodzi on okres rygorystycznego szkolenia, w skład którego zwykle wchodzi odosobnienie i post, może ono również zawierać psychologiczną zmianę płci. Z tej «religijnej» ucieczki szaman powraca z rzeczywistością albo przypisywaną sobie umiejętnością oddzielania na zawołanie ducha od ciała (psychiczna dysocjacja). W tym stanie nie znajduje się on, tak jak Pytia czy współczesne media, pod władzą innego ducha, ale sądzi się, że jego dusza opuszcza ciało i podróżuje na wielkie odległości, najczęściej do świata duchów. Szamana istotnie można widzieć jednocześnie w różnych miejscach, posiada on bowiem moc bilokacji. Z tych do-



Eliadego szaman jest mistrzem techniki ekstazy, jest „specjalistą od transu, w czasie którego jego dusza, jak się uważa, opuszcza ciało, by udać się do nieba lub zstąpić do piekieł”<sup>11</sup>. Wykorzystując odkrycia szwajcarskiego badacza Karla Meulego<sup>12</sup>, Eric Robertson Dodds twierdzi, że Grecy zetknęli się z szamanami w Scytii i prawdopodobnie w Tracji:

Rozsądną wydaje się konkluzja, że otwarcie basenu Morza Czarnego na grecki handel i kolonizację w VII wieku przed Chrystusem, dzięki któremu Grecy po raz pierwszy zetknęli się z kulturą opartą na szamanizmie, wzbogaciło kilkoma nowymi, interesującymi cechami tradycyjny grecki wizerunek Męża Bożego<sup>13</sup>.

Duch szamanizmu trafił na podatny grunt, ponieważ charakteryzował go indywidualizm, co – według Doddsa – odpowiadało duchowi czasów odchodzącemu od wspólnotowego doświadczenia *sacrum* i poszukującego doświadczenia indywidualnego. „Religijne doświadczenie typu szamańskiego – pisze Dodds – było doznaniem indywidualnym, niekolektywnym, co odpowiadało narastającemu indywidualizmowi wieku, któremu nie wystarczała już masowa ekstaza oferowana przez Dionizosa”<sup>14</sup>.

Najbardziej znanym szamanem był Epimenides z Krety, „ekspert w dziedzinie podróży psychicznej”<sup>15</sup> czy – według określenia Huberta Demoulina, autora klasycznej monografii *Epiménide de Recte* – „puryfikator, cudotwórca, prorok oraz reformator religijny”<sup>16</sup>. Legendę kreteńskiego kapłana wzmacniał „prąd mistycyzmu, rozwijający się w Grecji w VI wieku”<sup>17</sup>. Epimenides przez jakiś czas

---

świadczeń, zrelacjonowanych w stworzonej *ex tempore* pieśni, wywodzi się jego wiedza na temat dywinacji, poezji religijnej i medycyny magicznej, które czynią go ważnym członkiem społeczności. Staje się on nosicielem nadprzyrodzonej potęgi” – E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 117-118.

<sup>11</sup> M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 16.

<sup>12</sup> Zob. K. Meuli, *Scythica*, „Hermes” 70(1935), s. 121-176. Cytowany „błyskotliwy artykuł” szwajcarskiego badacza zainspirował Doddsa do napisania rozdziału pt. *Greccy szamani i narodziny purytyzmu*, zawartego w: E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 117. Krytycznie do tezy o wpływie szamanizmu na kulturę Greków, w szczególności pierwszych filozofów, piszą autorzy *Filozofii przedsokratejskiej*: „Pitagorasa nazywa się niekiedy szamanem. Nie wiadomo jednak, w jakiej mierze historyk o naukowym nastawieniu może mówić o wpływie szamanistycznych kultur środkowej Azji na kulturę archaicznej Grecji ani w jakim stopniu instytucja szamana, centralna w prymitywnej pod względem społecznym kulturze ludów nomadycznych, mogłaby w jakikolwiek sposób rzucić światło na poczynania greckiego mędrca w dużo bardziej rozwiniętym społeczeństwie bogatego i potężnego miasta-państwa” – G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999, s. 230. Cytowana opinia dotyczy również związku Parmenidesa z szamanizmem; zob. tamże, s. 242.

<sup>13</sup> E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 121-122.

<sup>14</sup> Tamże, s. 122.

<sup>15</sup> Tamże, s. 121.

<sup>16</sup> H. Demoulin, *Epiménide de Crète*, Bruxelles 1901, s. 1.

<sup>17</sup> Tamże, s. 2.

przebywał w grocie Zeusa, położonej na górze Ida, gdzie praktykował post i wpadał w ekstazy. W tej samej grocie objawiły mu się boginie Aletheia (Prawda) i Dike (Sprawiedliwość), a więc – jak trafnie zauważa Dariusz Kubok – „te same, które pełnią centralną funkcję w utworze Parmenidesa”<sup>18</sup>. Polski hermeneuta precyzuje, że Parmenides widzi tylko Dike, a nie Aletheię<sup>19</sup>. Nie jest to jednak słuszne, ponieważ prawdę objawia mu bogini, do której przybywa młodzieniec. Podobieństwo objawienia Epimenidesa oraz młodzieńca z poematu Parmenidesa jest więc zaskakujące. Dodds, który wiąże szamanizm z orfizmem, zwraca uwagę na pewien ważny szczegół. Po śmierci Epimenidesa odkryto mianowicie tatuaże na jego ciele, co mogło sugerować jego związek z Tracją, gdzie znany był zwyczaj tatuowania przedstawicieli elit oraz właśnie szamanów<sup>20</sup>. Ojczyzną Orfeusza była właśnie Tracja. Według autora pracy *Grecy i irracjonalność* ważniejszy od Epimenidesa z Krety, a także wszystkich innych szamanów, był Pitagoras<sup>21</sup>. Założyciel bractwa pitagorejskiego – według badaczy – czerpał poglądy religijne z tradycji orfickiej. Jednakże Dodds kwestionuje ten rozpoznań sęd, pisząc, iż można przypuszczać, że:

zarówno on jak i wcześniej Epimenides, słyszeli o pochodzącym z północy wierzeniu, iż „dusza” albo „duch opiekuńczy” dawnego szamana może wejść w ciało żyjącego szamana, aby wzmocnić jego moc i wiedzę. Nie musi się to wiązać z żadną ogólną doktryną o transmigracji i warto zauważyć, że Epimenides nie legitymizuje się żadną tego typu generalną doktryną. Twierdzi jedynie, że żył już wcześniej i że jest tożsamy z Eakiem, starożytnym Bożym Mężem. Podobnie Pitagoras przekonywał, że jest nowym wcieleniem dawnego szamana Hermetimosa<sup>22</sup>.

Stąd już prosta droga do „panszamanizmu”, w którym da się umieścić Orfeusza, Epimenidesa, Pitagorasa oraz interesującego nas tu w sposób szczególny Parmenidesa<sup>23</sup>. Mimo iż Dodds w ogóle nie wspomina o filozofie z Elei, to u tego

<sup>18</sup> D. Kubok, *Prawda i mniemania...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>19</sup> Zob. tamże.

<sup>20</sup> Zob. E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 121.

<sup>21</sup> Tamże, s. 124.

<sup>22</sup> Według Doddsa bractwo pitagorejskie mogło mieć swego poprzednika w zebranej przez trackiego Zalmoxisa wspólnocie „najlepszych spośród obywateli” – tamże, s. 124. Według innej, ale późniejszej tradycji, Pitagoras poznał Abariasa, który przybył z Północy: „Posiadał on [Abarias – K.M.] zwykłą dla szamanów moc wieszczenia, bilokacji i magicznego uzdrawiania. Swą inicjację odbył na Pierii, zwiedził świat duchów, w tajemniczy sposób był tożsamy z «hyperborejskim Apollinem». Niektóre z tych podań mogły powstać późno, ale początki legendy Pitagorasa sięgają co najmniej V wieku przed Chrystusem i skłonny jestem przypuszczać, że sam Pitagoras przyczynił się w dużej mierze do jej powstania” – tamże, s. 125.

<sup>23</sup> „W przypadku Orfeusza – pisze Dodds – mogę wysnuć własne przypuszczenia – ryzykując, że zostanie okrzyknięty panszamanistą. Ojczyzną Orfeusza jest Tracja i w Tracji jest on wyznawcą, czy też towarzyszem boga, którego Grecy identyfikowali z Apollinem. Łączy profesję poety, czarodzieja, nauczyciela religijnego i wieszczka. Jak niektórzy legendarni szamani z Syberii, swoją muzyką może sobie podporządkować ptaki i dzikie zwierzęta. Podobnie jak szamani na całym

ostatniego można dostrzec pewien wpływ szamanizmu, nawet jeśli szamanizm eleaty miałby dotrzeć do niego nie bezpośrednio, czyli przez zasłyszane opowieści o Epimenidesie lub o innych pośrednikach między światem boskim i ludzkim, mających zdolność oddzielenia duszy od ciała i swobodnego przemieszczania się duszy między światem niebiańskim i podziemnym. Jeśli Dodds nie myli się, to szamanizm mógłby wpłynąć na eleatę pośrednio, to znaczy poprzez pitagoreizm i orfizm. Nie można przy tym zapominać o różnicach między szamanizmem i Parmenidesem. Eleata nie był cudotwórcą, żadne źródło nie poświadcza, że miał dar bilokacji. Poza tym filozof nie mówi wprost o duszy, chociaż akurat w tym wypadku charakter opisanej w prologu podróży wskazuje na to, że podróż młodzieńca jest wędrówką duszy do bogini.

Przechodzę teraz do analizy związku myśli eleaty z kulturą Delf. Giorgio Colli twierdzi, że początki mądrości greckiej tkwią w „uniesieniach pytyjskich, w doświadczeniach mistycznych i misteryjnych”<sup>24</sup>. W innym miejscu ten sam autor pisze:

Delfy dowodzą, że Grecy uznawali zdobycie poznania za powołanie człowieka: mędrcem nie był ktoś bogaty w doświadczenia, ktoś odznaczający się praktyczną zaradnością, przebiegłością i skutecznością w działaniu, jak to jeszcze sądzono w epoce Homera. Odyseusz nie uchodzi za mędrca. Natomiast mędrcem staje się ten, kto rozświecła ciemność, rozstrzyga zawilości, ujawnia nieznanne, uściśla niepewne. Ta archaiczna cywilizacja była przekonana, że do zadań mądrości należy odgadywanie przyszłości człowieka i świata. Takie właśnie wnikliwe wejrzenie w przyszłość symbolizuje Apollo, a jego kult oznacza, że mądrość obdarzano czcią<sup>25</sup>. Skoro jednak obraz Delf jednoczy całą Grecję, skoro stanowi syntezę jej ducha, to ten fakt wskazuje na coś więcej, a mianowicie na to, że poznanie było dla Greków najwyższą wartością życia<sup>26</sup>.

Kapłanką boga Apollina w Delfach była Pytia. W trakcie przepowiadania siedziała ona na trójnogu w adytonie, czyli najbardziej ukrytej części świątyni;

świecie odwiedza zaświaty – a motyw tych odwiedzin jest nadzwyczaj powszechny wśród szamanów – by odzyskać skradzioną duszę. Ostatecznie, jako magiczne «ja», żyje nadal pod postacią śpiewającej głowy, która wiele lat po jego śmierci wciąż udziela wyroczni. Fakt ten aż z nadto sugeruje podobieństwo do tradycji z Północy: takie manticzne głowy pojawiają się w mitologii normańskiej i w tradycji irlandzkiej. Wnioskuje stąd, że Orfeusz jest tracką postacią tego samego typu, co Zalmoxis – mistycznym szamanem bądź prototypem szamana” – tamże, s. 128-129.

<sup>24</sup> G. Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1994, s. 70.

<sup>25</sup> Jedną spośród wielu funkcji, jakimi Grecy obarczyli boga Apollina, było patronowanie wyroczniom. Był bogiem niosącym światło wiedzy. Pod jego opieką pozostawały wieszczka delficka, zwana Pytią, oraz Sybilla, a zwłaszcza słynna Sybilla Kumańska. Najstarsza wyrocznia starożytnej Grecji, założona według legendy jeszcze przez Pelazgów, znajdowała się w Dodonie, mieście Molossów w Epirze. Jej patronem nie był jednak Apollo, ale sam Zeus. Kapłani wyroczni w Dodonie odczytywali przyszłość z szelestu liści świętych dębów, z lotu hodowanych przy świątyni gołębi, ze szmeru źródlanej wody czy z dźwięków wydawanych przez poruszone wiatrem misy z brązu. Ten raczej spokojny sposób wieszczczenia mocno się różni od apolińskiego szału Pytii czy Sybilli. Z czasem świątynia w Dodonie straciła swój ogólnonarodowy prestiż i stała się wyrocznią lokalną. Jej miejsce zajęła wyrocznia w Delfach.

<sup>26</sup> G. Colli, *Narodziny filozofii*, dz. cyt., s. 25.

odurzał ją, według różnych wersji, bądź dym palonego kadzidła w adytonie, bądź wyziewy dobywające się ze szczeliny pod trójnogiem. Pod wpływem działania narkotyku Pytia wpadała w ekstazę i wypowiadała niezrozumiałe słowa. Trudno jest jednak jednoznacznie stwierdzić, czy Pytia przepowiadała przyszłość, czy raczej pouczała pielgrzymów w kwestiach mądrości i sprawiedliwości, podobnie zresztą jak czyniło to w archaicznej Grecji siedmiu mędrców. W *Protagorasie* Platon opowiada o nich, że „kiedyś zesłi się razem i z pierwocin swojej mądrości ofiarę złożyli Apollinowi, wypisując w świątyni delfickiej to, co przecież wszyscy śpiewają: «Poznaj siebie samego» i «Niczego nad miarę»<sup>27</sup>. Apollo był bogiem światła i mądrości, który wyzwalał człowieka z mroku niewiedzy. W kulcie boga kryła się wiara, która z czasem została przetworzona w filozofię i naukę, że wyzwolenie z mrocznych sił życia, z jego przypadkowości, niepewności, kruchości, chaosu dokonuje się przez boski rozum, przez to, co harmonijne, uniwersalne, absolutne. Tak więc przejście od tego, co nierozumne, do rozumu dokonuje się pod patronatem samego boga, który trwa, stanowiąc ostateczne i niewzruszone oparcie dla tego, co rozumne i prawdziwe.

W zachowanych fragmentach dzieła Parmenidesa nie znajdujemy bezpośrednich odniesień do Delf czy innych wyroczni, ale jest pewne, że w czasach, w których żył eleata, obecność Pytii w Delfach była mocno zaznaczona<sup>28</sup>. Istnieje jed-

<sup>27</sup> Platon, *Protagoras*, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, 343b. Starożytni, przynajmniej do czasów Empedoklesa, który jako pierwszy odróżnił szaleństwo pochodzące *ex purgamento animae* od szaleństwa związanego z zaburzeniami prawidłowego funkcjonowania ciała, wiedzieli dwie rzeczy. Po pierwsze, to, że w szale człowiek tracił kontrolę nad sobą, bo został opętany przez siłę wyższą. Odtąd wszystko, co się z nim działo, jego gesty, czyny, słowa, działo się bez jego woli. Jednostka stawała się medium, przez które działała siła wyższa. Po drugie, to, co ludzkie, było ograniczone w swej mocy nieporównywalnej do owej zewnętrznej siły, np. namiętna siła miłości nie mogła być siłą ludzką, bo w tym wypadku byłaby zbyt słaba, nieadekwatna do potęgi namiętności; dlatego zawrzeć ją w sobie może jedynie imię bóstwa – Erosa i Afrodyty. Skoro człowiek działający pod wpływem szału nie działał z własnej woli i skoro siła ta była tak potężna, to nic dziwnego, że pojęcie szału wiązano z bóstwem. I tak, opierając się na podziale Platona dokonany w *Fajdrosie*, można wymienić cztery rodzaje szału: profetyczny, któremu patronował Apollo, rytualny (Dionizos), poetycki (Muzy), erotyczny (Eros i Afrodyta – zob. Platon, *Fajdros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993, 244a-245b). Na samym początku drugiej mowy zawartej w *Fajdrosie* Sokrates stara się odeprzeć niewłaściwy, jego zdaniem, pogląd Fajdrosa na sprawy miłości – zob. tamże. Ten ostatni twierdzi, że należy okazywać przychyłność temu, kto nie kocha, bo taki człowiek „z lodu” pozostaje przy zdrowych zmysłach, podczas gdy tzw. wielbiciel jest niespełna rozumem. Sokrates replikuje, twierdząc, że największe z dóbr, jakie otrzymują ludzie, są związane ze stanami odurzenia, ale tylko pod warunkiem, że są one darem bogów: „Oto bowiem i wieszczka w Delfach, i kapłanki w Dodonie właśnie w stanach odurzenia wyświadczyły wiele znakomitych dobrodziejstw Helladzie tak w sprawach jednostek, jak i państw, na trzeźwo natomiast mało albo nie” – zob. tamże, 244ab. Dlatego też „starodawni”, zdaniem Ateńczyka, „za piękniejszy uznawali szal niż stan trzeźwości, jako pochodzące, ten pierwszy od bogów, ten drugi zaś od ludzi” – tamże, 244d.

<sup>28</sup> Inny filozofem, którego związek z bogiem Apollinem jest bardzo bliski, był Pitagoras. Jak już wspomniałem, poglądy pitagorejczyków miały wpływ na filozofię Parmenidesa. Samego Pitagorasa uznawano za syna boga Apollina, a nawet za samego Apollina Hyperborejskiego. Zresztą

nak pewne podobieństwo między wyrocznią a podróżą młodzieńca zawartą w prologu<sup>29</sup>. Zarówno podróż młodzieńca, jak i wieszczenie Pytii ma charakter ekstazy. Szał Pytii ma na celu opuszczenie ciała i wejście w kontakt z bogiem. Pytia była więc pośredniczką między bogiem i ludźmi. W prologu dzieła Parmenidesa młodzieniec opuszcza dom Nocy, zamieszkały przez śmiertelników i wypełniony ich zwodniczymi mniemaniami, a następnie, przekraczając kosmiczną bramę, wchodzi na drogę Dnia, która doprowadza go do bogini. Celem ekstazy młodzieńca filozofa jest poznanie prawdy. W obu jednak wypadkach treść wiedzy dotyczy czego innego. W Delfach Pytia objawia interesującą pielgrzymów przyszłość, natomiast wiedza objawiona przez boginię młodzieńcowi jest samą filozofią. Obejmuje ona nie tylko określony wycinek czy pewien aspekt, ale wszystko. „Trzeba, abyś wszystko poznał” – mówi bogini do młodzieńca. Choć jest to wiedza przekazana, czyli objawiona, to jednak do jej natury należy pewność, którą człowiek zdobywa, oceniając ją rozumem. Jest to wiedza prawdziwa nie tylko dlatego, że jest wiedzą boską i objawiona została przez boginię, ale dlatego że poddaje się krytycznemu osądowi rozumu. Cytowany już wyżej Giorgio Colli pisze: „U Parmenidesa rzuca się w oczy wielka biegłość dialektyczna w posługiwaniu się ideami jak najbardziej abstrakcyjnymi i kategoriami jak najbardziej ogólnymi”<sup>30</sup>, co odróżnia go mocno, i w ogóle całą filozofię od rozpowszechnionego w tamtym czasie ducha mistycyzmu, wyroczni i misteriów. Jednakże, jak pisze autor *Narodzin filozofii*, „mistycyzm i racjonalizm nie były w Grecji czymś sobie przeciwstawnym, ale trzeba by je raczej uznać za dwie kolejne fazy tego samego podstawowego zjawiska”<sup>31</sup>. Nie chodzi tu o ekstazę typu psychologicznego, jaką osiąga się sztucznie pod wpływem działania narkotyków (obecnych w doświadczeniu ekstazy Pytii), ale ekstazę filozoficzną, czyli taką, która pozwala przekroczyć poziom ograniczeń jednostki i wznieść się na uniwersalny poziom myślenia. Celem tej mistycznej podróży jest osiągnięcie wiedzy filozoficznej, a konkretnie poznanie prawdy, co jest tożsame z doświad-

---

już cząstka jego imienia *pyth* wskazuje na związek filozofa z pogromcą Pytona. Uprawianie matematyki i oddawanie się muzyce w związku pitagorejczyków było ściśle związane z praktykami mistycznymi i katartycznymi.

<sup>29</sup> L. Couloubaritsis, poddając krytyce „interpretację religijną” prologu, pisze: „W epoce, w której tworzy Parmenides, a która nie jest zbyt oddalona od epoki Pindara, bardziej od mistyki orficko-pitagorejskiej oraz inicjacji w kultury misteryjne, dominuje religia tradycyjna, wraz z niezbywalną obecnością Apollina, boga poetów i wróżbiarzy, a ogólnie wiedzy” – L. Couloubaritsis, *La pensée de Parménide. En appendice traduction du Poème. Troisième édition modifiée et augmentée de Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles 2008, s. 162-163. Ten sam autor, poza zdawkowym wskazaniem na podobieństwo między mistycznymi elementami występującymi w prologu (np. światło, poezja) a religijnym kultem boga Apollina, nie rozwija dalej tego intrygującego wątku. Mimo to uważa, że w interpretacji poematu typu religijnego należy wziąć pod uwagę przede wszystkim „relację między Parmenidesem a bogiem Apollinem” – tamże, s. 164.

<sup>30</sup> G. Colli, *Narodziny filozofii*, dz. cyt., s. 71.

<sup>31</sup> Tamże, s. 77.

zeniem samego bytu. Warto w tym miejscu podkreślić, że młodzieniec Parmenidesa odbywa podróż wewnętrzną. Tymczasem Pytia wprawiona zostaje w stan ekstazy w ściśle określonym miejscu: adytonie; zasiada ona na trójnogu, a towarzyszą jej kapłani – hermeneuci boskiego przesłania, którzy niezrozumiały bełkot medium przekładają na zrozumiałe dla ludzi formuły.

Tak więc ekstaza Parmenidejska jest istotnie związana z szałem apolińskim, ale nie jest z nim tożsama. Pytia jest jedynie podatnym na ekstazę medium, czyli narzędziem w rękę boga, który posługuje się nim wedle własnego uznania. Tymczasem młodzieniec z poematu Parmenidesa, choć działa pod wpływem boskiej inspiracji, to czyni tak świadomie. Innymi słowy, w ekstatycznym uniesieniu, które umożliwia spotkanie z bóstwem twarzą w twarz, jego wola i tożsamość nie zostają przekreślone. Potwierdza to sama bogini, zachęcając filozofa, aby ten rozumem osądził przytoczone przez nią argumenty. Oba typy doświadczenia ekstatycznego mają jednak wspólny cel, mianowicie poznanie. Pytia jest medium, przez które Apollo objawia ludziom prawdę o teraźniejszości bądź przyszłości. Bogini natomiast powierza Parmenidesowi najcenniejszą wiedzę, jaką jest poznanie prawdy filozoficznej. W obu przypadkach mamy do czynienia z szaleństwem pchającym człowieka ku wiedzy. Oba też w tym punkcie różnią się od szaleństwa dionizyjskiego, którego celem było nie tyle poznanie, ile uwolnienie się od siebie, zerwanie ziemskich więzów i zjednoczenie się z bóstwem. Szał dionizyjski związany był bezpośrednio ze sferą uczuciową, psychologiczną. Miał służyć chwilowej ucieczce od samego siebie, jego działanie było działaniem katartycznym lub nawet uzdrawiającym. Chodziło w nim nie o spotęgowanie świadomości jednostki, lecz przeciwnie, o jej chwilowe zawieszenie, przekreślenie<sup>32</sup>.

#### PODSUMOWANIE

Filozofię Parmenidesa z Elei przenika duch mistycyzmu. Jego źródła biorą początek w filozofii pitagorejskiej, a także w religii orfików i szamanizmie; przede wszystkim jednak czerpią z ducha wyroczni w Delfach i kultu Apollina – boga światła i poznania. Prolog dzieła Parmenidesa zawiera opis mistycznej podróży młodzieńca do bogini. Celem tej podróży jest wejście w kontakt z boginią i poznanie prawdziwej natury bytu. W ekstazie, którą w prologu symbolizuje dynamiczny pęd zaprzęgu ciągniętego przez ręce konie, młodzieniec przekracza kosmiczną bramę, która odcina ścieżkę Nocy (niewiedzę) i Dnia (wiedzę). Wi-

---

<sup>32</sup> Opis podróży w inny świat, którą młodzieniec odbywa w świetlistym rydwanie, nasuwa porównanie ze słynną alegorią woźnicy i koni opisaną przez Platona w *Fajdrosie* – zob. Platon, *Fajdros*, dz. cyt., 244a-257b. Jednak dwa rumaki, które maluje Sokrates, nie ciągną zgodnie rydwanu: jeden jest dobry – rączy i posłuszny, ciągnie wóz ku górze, drugi jest zły – tępy, oporny, pociąga zaprzęg w dół, ku ziemi. Tymczasem w Parmenidejskim zaprzęgu mamy do czynienia z mądrymi, posłusznymi boskiemu natchnieniu i pragnieniu serca klaczami, które zgodnie unoszą jeźdźca do królestwa bogini.

dzieć znaczy jednocześnie wiedzieć. Doświadczenie mistyczne daje więc wgląd w metafizyczny wymiar rzeczywistości.

#### LITERATURA

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960.
- Colli G., *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1994.
- Couloubaritsis L., *La pensée de Parménide. En appendice traduction du Poème. Troisième édition modifiée et augmentée de Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles 2008.
- Demoulin H., *Epiménide de Crète*, Bruxelles 1901.
- Diels H., *Parmenides Lehergedicht*, Berlin 1897.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1982.
- Dodds E.R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994.
- Geldard R.G., *Parmenides and The Way of Truth*, New York 2006.
- Guthrie W.K.Ch., *A History of Greek Philosophy*, t. 2: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965.
- Johansen K.F., *A History of Ancient Philosophy*, London–New York 1998.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999.
- Krokiewicz A., *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000.
- Kubok D., *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004.
- Meuli K., *Scythica*, „Hermes” 70(1935), s. 121-176.
- Mrówka K., *Parmenides. Ścieżka Prawdy*, Warszawa 2012.
- Platon, *Fajdros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.
- Platon, *Protagoras*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

#### SUMMARY

The preserved fragments of the Parmenides' work is one of the oldest testimonies of the mystical experience in philosophy. Mysticism meets here with metaphysics. The poem's prologue is a transcript of the mystic passage of a young man to the goddess who symbolizes the truth of being. By knowing the goddess and her message, young man learns the nature of being. The ecstatic experience opens him to the metaphysical dimension of reality. The sources of the Parmenides' mysticism are the following: the Pythagorean philosophy, orphism, shamanism and the cult of Apollo at Delphi.

#### Keywords

Parmenides, poem, prologue, mysticism, ecstasy, metaphysics, night, day, knowledge ignorance

#### Słowa kluczowe

Parmenides, poemat, prolog, mistyka, ekstaza, metafizyka, noc, dzień, wiedza, niewiedza





BARTŁOMIEJ Sipiński

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jana Amosa Komeńskiego w Lesznie  
i  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **Spojrzenie w duszę. O pewnych mistycznych uwarunkowaniach Sokratejskiej aksjologii**

Look into the Soul. On Some Mystic Conditions of Socratic Axiology

### I. SOKRATES MISTYKIEM?

Hipoteza tego rodzaju wydaje się na pierwszy rzut oka mało prawdopodobna. Sokrates to jedna z najślawniejszych postaci w historii filozofii zachodniej. Człowiek, który oddał swe życie w imię prawdy, stając się ofiarą ateńskiej demokracji, był tak ceniony przez Platona, że ten uczynił go głównym bohaterem swych *Dialogów*<sup>1</sup>. Dzięki temu stał się on dla potomnych ideałem filozofa i jest uznawany za jeden z filarów zachodniej cywilizacji. Postawiła mu ona trwały pomnik, którego nie powstydziliby się sam Horacy.

Czy jednak możemy widzieć w Sokratesie mistyka?

Choć wydaje się, że trudno znaleźć jakiegokolwiek argumenty wspierające tę tezę, jest kilka racji, które mogą ukazać Sokratejski sposób myślenia z nieco innej perspektywy. Temu właśnie zagadnieniu poświęcimy niniejszy esej.

Zacznijmy jednak od samego początku, ponieważ na drodze naszych rozważań znajduje się istotny punkt. Bez wątpienia to właśnie Sokrates wywarł duży wpływ na rozwój zachodniej cywilizacji. Chodzi mianowicie o szeroko rozumianą perspektywę refleksji na temat człowieka. Nie deprecjonując tutaj oczywiście innych kręgów kulturowych, z właściwymi im sposobami rozumienia człowieka, należy podkreślić, że cywilizacja zachodnia wytworzyła specyficzny kontekst refleksji poświęconej człowiekowi. Według klasyfikacji historycznej Sokrates swoją działalnością może nawet nie tyle rozpoczyna, ile nadaje pewien kierunek

<sup>1</sup> Platon, *Dialogi*, t. 1-2, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.

myśli filozoficznej, którą później uformowali Platon i Arystoteles, jak sugeruje, między innymi, Bertrand Russell w swym opracowaniu<sup>2</sup>. Starożytnych filozofów greckich zwykło się zresztą dzielić na presokratyków i tych, którzy już pozostają pod większym lub mniejszym wpływem ateńskiego filozofa. W czym jednak rzecz?

O ile bowiem pierwszy z etapów filozofii starożytnej, który określiliśmy według historycznego porządku mianem presokratejskiego, skupia się głównie na problematyce przyrodniczej (Tales, Anaksymander, Parmenides i inni), ukazując problem człowieka niejako w tle zagadnień dotyczących świata przyrody, o tyle wobec zwrotu, który dokonuje się w myśleniu za sprawą Sokratesa, człowiek staje się znacznie poważniejszym tematem dla ogólnie rozumianej filozofii. Wyrażając się precyzyjniej: człowiek nie jest już tylko i wyłącznie częścią świata przyrodniczego, ale staje się osią rozmaitych dyskursów filozoficznych, czemu w szczególności dała już wyraz myśl Arystotelesa, skupiona również na aspektach przyrodniczych, gdzie jednak człowiek jako pojęcie nie jest już marginalizowany, tak jak miało to miejsce wcześniej, przed Sokratesem. Oznacza to mniej więcej tyle, że za sprawą Sokratesa człowiek odgrywa pierwszoplanową rolę w filozofii. Można jednak zapytać, czy w tym wszystkim jest coś mistycznego?

## II. GŁOS, KTÓRY PODPOWIADA...

Jeśli nawet weźmiemy pod uwagę cały geniusz filozoficzny Sokratesa, erudycję Platona, który przedstawił postać swego mistrza najlepiej, jak tylko potrafił, a także znaczenie upływającego czasu, który ateńskiego wybitnego mówcę o imieniu Sokrates przeobraził dla pokoleń w złotoustego tytana filozofii, próżno w tym wszystkim znaleźć choćby cień mistycyzmu – w klasycznym tego słowa rozumieniu – ujmowanego jako pewna wiara oparta na uczuciu wznoszącym nas ponad ograniczenia rozumowe. Tym bardziej świadczy o tym fakt, że myśl Sokratesa jest racjonalna i stanowi bardziej drogę do intelektualizmu etycznego<sup>3</sup>, dystansując się od mistycyzmu.

W całej perspektywie antropologicznego przewrotu w filozofii greckiej, który dokonuje się za sprawą Sokratesa, można zauważyć, że nadaje on filozofii podmiotowość w postaci człowieka oświeconego zupełnie nowym strumieniem światła. Nie musi to być światło o charakterze czysto racjonalnym, jak moglibyśmy wstępnie zakładać. Idąc bowiem za sugestią, jaką przedstawia między innymi William Guthrie<sup>4</sup>, u podstaw Sokratejskiej refleksji, którą określimy nawet w sztyw-

---

<sup>2</sup> Zob. B. Russell, *Dzieje zachodniej filozofii*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2012, s. 113-127.

<sup>3</sup> Zob. I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1985, s. 102-108.

<sup>4</sup> Zob. W.K.Ch. Guthrie, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, s. 101.

nych ramach intelektualizmu, leży pewna zasada o irracjonalnym charakterze. Osia tej zasady jest znak bogów – *daimonion*, nawiedzający Sokratesa, co podkreśla Guthrie, wskazując na *Obronę Sokratesa*, w której Platon wypowiada się na ten temat w sposób następujący: „To pochodzi stąd, że jakeście to nieraz ode mnie słyszeli, mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha [...]. To u mnie już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza”<sup>5</sup>.

Czy ten rodzaj doświadczenia, które ma spotykać Sokratesa, można określić mianem mistycznego?

### III. IRRACJONALNY RACJONALIZM

Z jednej strony wydaje się, że Sokrates mówi po prostu o sumieniu, które określa właśnie w tak wysublimowany i jakoby upodmiotowiony sposób. *Daimonion* to dla Sokratesa ktoś, kto podpowiada, *jak postępować?*

Z drugiej zaś strony *daimonion* pojawia się tylko w szczególnie określonych warunkach; sam Sokrates uznawał go za wyjątkowy dar, jaki posiadał i który pozwala zgłębiać mu wiedzę o świecie. Warto zaznaczyć, że Platon, który często wykorzystuje dwuznaczność pewnych słów, ujmuje określenie *daimonion* jako ‘mądry’, ‘posiadający wiedzę’<sup>6</sup>. W tym miejscu Irena Krońska, odnosząc się do *Obrony Sokratesa*, podkreśla, że geniusz Sokratesa jest na swój sposób paradoksalny, ponieważ przy jednoczesnym nawoływaniu do racjonalnego postępowania i opierania się na własnym racjonalnym osądzie w każdej sytuacji ateński filozof odwołuje się do tajemniczego i irracjonalnego głosu, który rzekomo go nawiedza<sup>7</sup>. Z kolei Karl Jaspers uznaje, że istnieje wyraźna łączność *daimoniona* z misją Apolliniąską Sokratesa<sup>8</sup>.

Pewną sugestią pozwalającą nam na zrozumienie zasad Sokratejskiego mistycyzmu odnajdziemy w Platońskim *Eutyfronie*. Znajduje się tam bowiem fragment, na podstawie którego możemy uznać, że wewnętrzny głos, który Sokrates słyszy, jest tematem powszechnie znanym w otoczeniu filozofa z Aten<sup>9</sup>. Irena Krońska dodaje, że *daimonion* w charakterystyce Ksenofonta jest analogiczny do głosu wyroczni, tyle że ma charakter wewnętrzny, a przez to i niedostępny dla innych ludzi. Ksenofont, podkreślając mantyczny charakter wewnętrznego głosu Sokratesa, pisze, że za jego pośrednictwem Bóg wskazuje Sokratesowi, jak powinien postąpić<sup>10</sup>. Najdokładniejszy zakres działalności *daimoniona* możemy

<sup>5</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, dz. cyt., 31 C-D.

<sup>6</sup> Zob. tenże, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lublin 1990.

<sup>7</sup> Zob. I. Krońska, *Sokrates*, dz. cyt., s. 119.

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 117.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 110.

<sup>10</sup> Tamże.

odnaleźć w *Obronie*. Ukazuje się nam zasadnicza różnica, która ma dzielić ten wewnętrzny głos Sokratesa względem wyroczeni delfickiej; przede wszystkim *daimonion* nigdy nie doradza. Według relacji samego Sokratesa możemy powiedzieć, że przynajmniej nigdy nie czyni tego wprost, ponieważ nie podaje gotowych odpowiedzi. O postępowaniu filozofa decyduje sama obecność głosu lub jej brak. Nie dotyczy to jednak w żadnym razie spraw życiowych, jak podkreśla Krońska<sup>11</sup>. Głos ostrzega tylko wówczas, gdy Sokrates miał postąpić nie tak, jak należy<sup>12</sup>. Przykład tego rodzaju sytuacji możemy odnaleźć w dialogu *Teajtet*, kiedy *daimonion* podpowiadał Sokratesowi, że znajduje się wobec ludzi, do których mówić nie warto, ponieważ nie mają oni w sobie dobra: „[...] z niejednym mi duch, którego mam, obcować nie daje, a z jednym pozwala [...]”<sup>13</sup>.

Chciałoby się tutaj zapytać: jaki jest wobec tego cel, do którego *daimonion* prowadzi Sokratesa? Czy etyczny intelektualizm ma być oparty właśnie na mistycznym doświadczeniu wewnętrznego głosu? Czy na tym polega paradoksalność myśli Sokratesa? Czy sam Sokrates nie jest filozofem paradoksalnym, jeśli nieznajomość siebie stawia na równi z niewiedzą o własnej niewiedzy?<sup>14</sup>

#### IV. SPOJRZENIE W DUSZĘ

Sokrates traktuje swoje życie jako drogę do osiągnięcia wiedzy, która jest ugruntowana na filozoficznej niewiedzy; jego życie jest protreptyką, czemu zresztą filozof daje również wyraz swą męczeńską śmiercią, co szczególnie podkreśla Charles Taylor<sup>15</sup>. Realizacja tego zamysłu możliwa jest jednak tylko w kontekście relacyjnym albo – wyrażając się słowami Platona – w dialektyce<sup>16</sup>. To właśnie tu *daimonion* zwraca się do Sokratesa.

Sam dialog i stosowanie przez Sokratesa „sztuki położniczej” miałyby wobec tego u swych podstaw pewien aspekt, który możemy określić mianem mistycznego spojrzenia w duszę. Jeśli więc powołaniem człowieka jest troska o duszę, to Sokratejskie dążenie jest właśnie nakierowane na poznanie duszy. Tu zdobywa się samowiedzę, a dzięki temu wiedzę, która jest cnotą. William Guthrie pisze wprost, że Sokrates uważa duszę za odpowiednik ludzkiego „Ja”<sup>17</sup>. Ogląd duszy staje się w ten sposób spotkaniem cudzego, innego „Ja”, a to jest możliwe tylko w dialogowej relacji, tej samej, która zaczyna się od mistycznej podpowiedzi. Według Williama Guthrie, który odwołuje się do Arystotelesa

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 111.

<sup>12</sup> Zob. Platon, *Obrona...*, dz. cyt., 40 C.

<sup>13</sup> Tenże, *Teajtet*, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, dz. cyt., 15 A.

<sup>14</sup> Zob. W.K.Ch. Guthrie, *Sokrates*, dz. cyt., s. 184.

<sup>15</sup> Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2012.

<sup>16</sup> Zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2003, ks. VII.

<sup>17</sup> Zob. W.K.Ch. Guthrie, *Sokrates*, dz. cyt., s. 181.

i Plutarcha, Sokrates określa się tutaj w swojej koncepcji natury człowieka<sup>18</sup> nie-należącej do świata natury rozumianego w sposób charakterystyczny dla presokratyków. Dla Sokratesa ciało jest czymś, czego człowiek używa, aby przeprowadzić swe zamierzenia<sup>19</sup>.

Werner Jaeger uważa jednak, że Sokratejskie myślenie jest, co prawda, nastawione na rozróżnienie pierwiastka duchowego i cielesnego, ale oba traktuje jako dwa aspekty natury ludzkiej. Dlatego Sokrates nie ma przeciwstawiać duchowości temu, co cielesne, wszakże ciało jest obce *psyche*<sup>20</sup>. Tak jak dusza i ciało są elementami człowieka, tak ciało mimo wszystko pełni na swój sposób funkcję drugorzędą, będąc tylko powierzchownością, a nie prawdziwym obrazem człowieka. Kazimierz Pawłowski we *Wstępie tłumacza do Asklepiusza, czyli Rozmowy z Hermesem Trismegistosem*, którego autorstwo, mimo wielu pojawiających się tutaj wątpliwości, jest przypisywane Apulejuszowi z Madaury, podkreśla, że opisana między innymi w Platońskim *Fajdrosie* postać Boga-Stwórcy jest pierwotnym wzorem człowieka, który jest istotą cielesno-duchową<sup>21</sup>. W samym dialogu tymczasem Pseudo-Apulejusz słowami wypowiedzianymi przez Trismegistosa zwraca uwagę na ważny kontekst, który dotyczyć ma Asklepiusza, co bezpośrednio przenosi nas do sceny z Platońskiego *Fedona*; Trismegistos odwołuje się do góry w Libii, którą jest być może Fajum, znane też jako Krokodilupolis:

Twój dziadek Asklepiuszu, wynalazca medycyny, któremu poświęcono świątynie w Libii, na Wybrzeżu Krokodyli, w której spoczywa jako człowiek materialny, czyli ciało (w swojej pozostałej, lepszej części bowiem, czy może raczej cały – jeśli cały człowiek zawiera się w świadomości – powrócił do niebios) [...]<sup>22</sup>.

Czy mamy do czynienia z pewnego rodzaju kluczem teologicznym? Zdaje się, że tak, ponieważ mistycyzm Sokratejski, jeśli wolno nam użyć takiego terminu, jest w istocie podstawą przełomu antropologicznego w filozofii greckiej. Pozwala bowiem patrzeć na człowieka w sposób inny niż tylko z perspektywy przyrodniczej, innej niż tylko to, co świetnie ujmuje powyższy cytat – stanowi o materialności człowieka, głównie dzięki możliwości spotkania z duszą, która dla Sokratesa jest niejako człowieczeństwem człowieka. Być może właśnie w tym tkwi cała moc Sokratejskiego myślenia. Ma ono jednak sens tylko wówczas, gdy odniesiemy je do teologicznego klucza, który dla Sokratesa jest tak istotny, do wewnętrznego głosu, którego rodowód jest mistyczny.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 184.

<sup>19</sup> Zob. tamże, s. 185.

<sup>20</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1964, s. 91-92.

<sup>21</sup> K. Pawłowski, *Wstęp tłumacza*, w: Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli Rozmowy z Hermesem Trismegistosem*, w: Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 168.

<sup>22</sup> Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli Rozmowy z Hermesem Trismegistosem*, w: Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa...*, dz. cyt., s. 215.

W pewnej mierze możemy uznać, że Sokrates odkrywa duszę, a następnie, zrównawszy ją z podmiotowością, określa w ten sposób człowieka. Spojrzenie w duszę będzie więc w Sokratejskim mniemaniu odkryciem człowieka niemieszczącego się w takiej kategoryzacji przedmiotowej, która dotyczyłaby na przykład ciała. Zwraca na to uwagę Bruno Snell, pisząc na temat dobra i wartości, czyli kontekstów dotyczących w szczególności człowieka: „Jeszcze dla Platona norma i wartość lokują się całkowicie w sferze boskiej, a nie ludzkiej”<sup>23</sup>.

To już chyba wystarczający dowód na to, że Sokratejskie myślenie, które jest obecne również w perspektywie refleksji Platona, opiera się na kluczu teologicznym. Wewnętrznie słyszany głos umożliwia spojrzenie w duszę, ukazuje nam wizerunek człowieka takiego, jakim jest on naprawdę, pod przykryciem cielesnym, które mogłoby go zniekształcać. Człowieczeństwo zaczyna się więc od doświadczenia mistycznego, od głosu, który nie pochodzi z natury, tak jak z natury pochodzić ma ciało.

Można zadać pytania, jak według Sokratesa ma wyglądać dostęp do duszy i jakie drzwi otwiera klucz teologiczny.

## V. WIEDZA MISTYCZNA SOKRATESA

Każdy mistycyzm zawiera w sobie pewną dozę irracjonalności, inaczej nie byłby mistycyzmem, a co się z tym wiąże – bywa też jako myśl paradoksalny. Dla Sokratesa, według którego powołaniem człowieka jest troska o duszę (i to jest miarą człowieczeństwa), wykształcenie jest równoznaczne z dumą bycia człowiekiem, ponieważ mówi, w jaki sposób troszczyć się o duszę. Bruno Snell podkreśla to, kiedy odwołuje się do słów ucznia Sokratesa, Arystypa, którego znów przytacza Diogenes Laertios: „Lepiej być żebrakiem niż niewykształconym – jednemu brakuje pieniędzy, drugiemu człowieczeństwa”<sup>24</sup>.

Wiedzę zdobywamy jednak tylko w praktyce dialogu, a to oznacza, że – według Sokratejskiego sposobu myślenia – dostęp do duszy jest możliwy wyłącznie w perspektywie relacji, w której jednocześnie zdobywa się wiedzę (o rozmówcy, a przez to także o sobie samym), a na podstawie tej wiedzy można lepiej poznawać rozmówcę i zdawać sobie lepiej sprawę ze swojej niewiedzy. W całym tym procesie kluczową rolę odgrywać ma właśnie *daimonion*, mistyczny głos wciąż podpowiadający Sokratesowi. Jak pisaliśmy już wcześniej, wewnętrzny głos pozwala Sokratesowi intuicyjnie wyczuwać dobro oraz to, czy rozmówca posiada to dobro i czy rzeczywiście jest w nim wola dążenia do dobra. *Daimonion* nie daje gotowych odpowiedzi. Jak możemy więc poznać duszę?

---

<sup>23</sup> B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. A. Onysimow, Warszawa 2009, s. 310.

<sup>24</sup> Tamże, s. 311.

Tu znów spotykamy się pewną paradoksalnością mistycyzmu sokratejskiego, ponieważ z jednej strony jest to dar boski – miłość, z drugiej zaś retoryka, która wpisuje się w porządek dialektyczny i racjonalne odkrywanie prawdy, o którym Sokrates wciąż wspomina. Czyni to między innymi wobec Alkibiadesa, o którym mówi, że kocha jego duszę, a nie ciało, dlatego może powiedzieć, że kocha też samego Alkibiadesa, a nie coś, co do niego należy<sup>25</sup>. Czy wobec tego mistyczną miarą człowieczeństwa będzie miłość, którą możemy obdarzać duszę?

William Guthrie podkreśla jeszcze jedną istotną kwestię, która potwierdza naszą hipotezę, pisząc, że prawdziwe poznanie jest poznaniem duszy, ale aby to uczynić, należy szczególnie przyjrzeć się jej części, w której mieści się cnota. To właśnie ona jest *de facto* mądrością<sup>26</sup>. Rozwiązanie tego wątku znajdujemy w Platońskim *Alkibiadesie*, gdzie, jak pisze William Guthrie:

Następny problem podniesiony w *Alkibiadesie* pojawia się dla współczesnego czytelnika raczej nieoczekiwanie, Sokrates wprowadza go jednak bez żadnego wstępu: „Czy możemy więc wskazać w duszy – pyta on – coś bardziej duchowego niż to, z czym związane jest poznanie i myślenie? Otóż to jest w duszy czymś podobnym do Boga i ktoś, wpatrując się w to i poznając wszystko, co boskie, poznaje w ten sposób najlepiej również samego siebie”. Bóg – kontynuuje on – odzwierciedla naturę psyche czystiej i jaśniej niż cokolwiek w naszych własnych duszach, dlatego możemy go też użyć jako zwierciadła ludzkiej natury, jeśli szukamy arete duszy – a to jest w istocie najlepsza droga poznania i rozumienia nas samych<sup>27</sup>.

Bóg jest obecny w duszy człowieka, a – według Sokratesa – jedyną drogą, która do Niego prowadzi, jest droga odkrywająca najlepszą część duszy, droga miłości, na którą zwraca uwagę zarówno William Guthrie, jak i sam Platon. W tej właśnie drodze potrzebny jest też wewnętrzny głos, którego charakter jest tak mistyczny, jak mistyczna jest miłość do duszy będąca w kontekście cnoty (*areté*) elementem boskim. Miłość do człowieka staje się więc jednocześnie miłością do Boga (*agápe*). Kontekst ten nabierze szczególnego znaczenia w perspektywie chrześcijańskiej, kiedy *agápe* ma być naśladowaniem Bożej Miłości, której charakter moglibyśmy określić właśnie mianem mistycznego. Miłość staje się w ten sposób tożsama z pragnieniem dobra, które ma swoje źródło właśnie w Bogu, jak możemy przeczytać w *Liście do Rzymian* św. Pawła (Rz 5,5). Miłość taka opiera się na wolnej decyzji rozumnej duszy, przez co ma być możliwa tylko i wyłącznie między osobami, które jej pragną, co wyjaśnia nam z kolei treść *Pierwszego Listu św. Jana Apostoła* (1 J 1,3).

Chrześcijaństwo określa więc w ten sposób miłość jako pewnego rodzaju akt mistyczny, bowiem sama miłość jest wolą Bożą (Bóg jest miłością – jak podkre-

<sup>25</sup> Zob. W.K.Ch. Guthrie, *Sokrates*, dz. cyt., s. 185.

<sup>26</sup> Zob. tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 186-187.

śła św. Jan [1 J 4,8-16]), a poznanie duszy jest możliwe tylko poprzez miłość, która pozwala zajrzeć w głębię człowieka. W ten sposób ukazuje nam się chrześcijański obraz osoby, która jest kompozycją duszy i ciała, jak ujmuje to św. Tomasz<sup>28</sup>. Poprzez mistykę miłości doświadczenie człowieka jest doświadczeniem nie tylko ciała, lecz także duszy, a to jest uczestnictwem w dobru pochodzącym od Boga, który jest też miłością.

Rodzi się tutaj pytanie: w jakiej mierze sokratejski model myślenia ma swoje przełożenie na chrześcijańską perspektywę?

Odpowiedź znajdziemy w dialogu Platona pod tytułem *Fajdros*<sup>29</sup>.

## VI. PROBLEM DUSZY W PLATOŃSKIM *FAJDROSIE*

Giovanni Reale<sup>30</sup> uważa, że rozwinięcie refleksji na temat duszy w filozofii zawdzięczamy Sokratesowi. Pod tym względem dwa dialogi Platona okazują się szczególnie istotne. Jednym z nich jest *Fajdros*, w którym pojawia się słynny obraz duszy. Drugi tymczasem to *Fedon*, prezentujący argumenty na rzecz nieśmiertelności duszy. Zacznijmy od *Fajdrosa*. Warto wspomnieć, że dialog ten jest szczególnie pod jeszcze jednym względem, ponieważ Platon dokładnie opisuje scenerię rozmowy, która ma miejsce pod platanem, nad brzegiem rzeki Ilissos, a tytułowy bohater – Fajdros – zostaje bardzo szczegółowo scharakteryzowany pod względem psychologicznym.

Dialog rozpoczyna się od mowy retorycznej Lyzjasza na temat miłości, która w dalszej perspektywie przeradza się w dyskusję na ten temat. W następstwie tego ma miejsce mowa Sokratesa, będąca analizą duszy; wówczas Sokrates mówi o słynnym uskrzydłonym zaprzęgu, na który składa się woźnica i jego dwa konie. Jeden z nich jest posłuszny, drugi tymczasem narowisty. Jednak nie sam ten opis jest w tej sytuacji istotny tak bardzo jak pewne konkluzje, do których dochodzimy wraz z Sokratejskim wywodem na temat duszy, dzięki miłości odczuwającej zawsze obecność zarówno idealnego piękna i prawdy w świecie, jak i idealnego dobra:

Zanim ktoś nie pozna prawdy w każdej materii, o której mówi czy pisze, i nie potrafi zgodnie z prawdą określić całości, określiwszy, znowu ją na poszczególne formy ciąć, aż dojdzie do elementów niepodzielnych; dopóki się w ten sposób nie zapozna z naturą dusz, [...] tak długo nie potrafi być artystą, mistrzem w narodzie mów [...].

<sup>28</sup> Zob. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 270nn.

<sup>29</sup> Zob. Platon, *Fajdros*, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, dz. cyt., 163 C, 63 E.

<sup>30</sup> G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 2008, s. 316. Nie zapominajmy jednak o wcześniejszych rozważaniach na ten temat, które prowadził Pitagoras i jego uczniowie, dotyczących właśnie założeń o boskości i nieśmiertelności duszy, jej różnicy względem zniszczalnego ciała i o metempsychozie.



Natomiast ten, który wie, że w każdej mowie, jakkolwiek by miała temat, musi być dużo rzeczy nie na serio i że nie istnieje tu w ogóle żadna mowa, ani wierszem, ani prozą wypowiedziana, ani napisana, którą by warto brać zbyt serio, jak to je rap-sodowie bez rozgarnienia i bez nauki wygłaszają, byle tylko działać na duszę; kto wie, że najlepszy z mów skutek, to tylko przypomnienie wywołane w duszach pełnych wiedzy, i że światło prawdziwe a doskonałe jest tylko w tych mowach, którymi człowiek drugich naucza, a sam się od innych uczy o tym, co sprawiedliwe i piękne, i dobre, a na duszach je ludzkich wypisuje [...] <sup>31</sup>.

Treść dialogu *Fajdros* stanowi kontynuację problematyki podjętej jeszcze w *Uczcie* <sup>32</sup>, ukazując w ten sposób mistyczne znaczenie miłości, będącej dla Sokratesa poszukiwaniem cnoty (*areté*), której Boże pochodzenie pokazuje głębię człowieczeństwa. Wyrażając się nieco inaczej: Sokratejskie myślenie jest pewnego rodzaju mistyką, specyficzną w swej wymowie, która oparta jest na założeniu o odkrywaniu dobra właśnie poprzez relację z Bogiem. Ta relacja, podobnie jak ma to miejsce w wypadku chrześcijańskiego *agápe*, jest ściśle związana z Bożą wolą, która jest miłością. Sokrates określa to jako wewnętrzny głos – *daemonion*, pozwalający spojrzeć w jaźń, zajrzeć do głębi człowieka i ujrzeć jego duszę, która jest czymś innym niż ciało. To właśnie jest mistycyzm, ponieważ nie byłoby to możliwe bez ingerencji Boga, który dla Sokratesa jest wewnętrznym głosem, a dla mistyków chrześcijańskich – miłością.

## VII. KONKLUZJE

Platońskie źródła, do których się odwołujemy w niniejszym eseju, to przede wszystkim późna twórczość autora *Obrony*, co – według opinii wielu badaczy – stanowi już wyraz prezentacji samych poglądów Platona wypowiedzianych ustami Sokratesa. Niemniej jednak wyraźna ciągłość filozoficzna, która dotyczy wszystkich prac Platona, a także jego oddanie Sokratejskiemu myśleniu, mogą świadczyć o tym, że duch jego mistrza jest tak bardzo obecny w platonizmie, jak platonizm jest kontynuacją myśli Sokratesa.

W cytowanych dziełach problematyka ta jest ujęta najjaskrawiej, a dojrzałe piśmiennictwo Platona uwydatnia problemy, które we wczesnej twórczości filozof ten dopiero zarysował.

Niniejsze rozważania możemy podsumować w sposób następujący: jeśli chcielibyśmy mówić o mistycyzmie Sokratesa, to z pewnością moglibyśmy oprzeć jego podstawy na kilku argumentach. Trzeba zacząć od tego, że Sokrates odkrywa człowieczeństwo jako mistyczne, wyznaczając dwa jego aspekty – ciało, które dostępne jest naszej zmysłowości, i duszę, do której prowadzi nas droga

<sup>31</sup> Platon, *Fajdros*, dz. cyt., 163 C, 63 E.

<sup>32</sup> Zob. tenże, *Uczta*, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, dz. cyt., s. 3-91.

wewnętrzny głos. To w dużym stopniu przypomina refleksję wspomnianego już św. Tomasza, według którego człowiek jest osobą właśnie na podstawie mistycznej kompozycji duszy i ciała.

Sokratejskie doświadczenie duszy, które jest możliwe poprzez miłość, o czym możemy przeczytać zarówno w *Uczcie*, jak i *Fajdrosie* Platona, jest więc pewnym przewartościowaniem starożytnego myślenia. Odbywa się bowiem nie na zasadzie poszukiwania cnoty, a nie jest to uczucie zmysłowe. Dlatego właśnie jest to mistycyzm, bowiem w akcji tym jest obecny Bóg. Jego głos pojawia się zawsze wtedy, gdy spoglądamy w duszę, a to możemy czynić tylko w Bożej obecności.

Tym jest właśnie cnota – doświadczeniem człowieka, które jest mistyczne, tak jak i sam człowiek, który wykracza poza swą cielesność, jest duszą nieśmiertelną, pochodzącą ze świata idei, jakby skonkludował to Platon, najśłynniejszy z grona uczniów Sokratesa.

Problematyka ta została później usystematyzowana przez chrześcijaństwo na gruncie refleksji na temat osoby, która, oparta na nauczaniu Chrystusa, stała się szerokim horyzontem myślenia na temat człowieka.

Trzeba jednak przyznać, że filozof z Aten wykazuje się wielką intuicją filozoficzną pozwalającą mu mówić o człowieku w sposób aksjologiczny, co umożliwia odkrywanie duszy, które jest aktem mistycznym, ponieważ prowadzi do Boga i przez Boga. To właśnie najlepiej świadczy zarówno o mistyczności sformułowanego później pojęcia osoby, jak i mistycznym charakterze Sokratejskiej refleksji, która okazała się inspiracją najpierw dla Platona, a przez niego również dla kolejnych filozofów.

Chciałoby się zamknąć nasze rozważania dotyczące Sokratesa, starożytnego filozofa dialogu, tezą jednego z największych autorytetów w tej dziedzinie filozofii w XX wieku. Chodzi mianowicie o Emmanuela Lévinasa<sup>33</sup>, którego refleksja na temat człowieka nawiązuje w pewnej mierze do myśli Sokratejskiej, może trochę dzięki Gabrielowi Marcelowi, często odwołującemu się do Sokratesa. W zasadzie moglibyśmy powiedzieć, że słynne: „Nie zabijaj!”, głos, który według Lévinasa słyszymy zawsze wtedy, kiedy spotykamy „Innego”, jest przecież tym samym, co głos, o którym mówi Sokrates: *daimonion*, pojawiający się zawsze w obliczu spotkania drugiego człowieka, równie mistyczny i tajemniczy jak sam ten człowiek i wezwanie do tego, aby go n i e z a b i j a ć! Głos ten słyszalny jest tylko w spotkaniu, które samo w sobie jest odkryciem wartości, pierwszej i najbardziej wartościowej, wartości, od której wszystko się zaczyna: Bożej obecności w człowieku czyniącej człowieka człowiekiem.

---

<sup>33</sup> Zob. E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.

## BIBLIOGRAFIA

- Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Gilson E., *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- Guthrie W.K.Ch., *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000.
- Jaeger W., *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1964.
- Krońska I., *Sokrates*, Warszawa 1985.
- Lévinas E., *Całość i Nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Pawłowski K., *Wstęp tłumacza*, w: Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli Rozmowy z Hermesem Trismegistosem*, w: Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. VII-CXL.
- Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 91-187.
- Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty, 2005, s. 611-715.
- Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lublin 1990.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, w: Platon, *Dialogi*, t.1, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 539-585.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2003.
- Platon, *Teajtet*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, ss. 323-431.
- Platon, *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, ss. 3-91.
- Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli Rozmowy z Hermesem Trismegistosem*, w: Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 323-431.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 2008.
- Russell B., *Dzieje zachodniej filozofii*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2012.
- Sady W., *O szklanej mucholapce, w której uwięził nas Sokrates*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 3/1998 (27), s. 201-220.
- Sieradzan J., *Sokrates magos*, Warszawa 2011.
- Snell B., *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. A. Onysymow, Warszawa 2009.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2012.

## SUMMARY

This essay concerns some mystic aspects of Socratic reflection. We are trying to answer a fundamental question on the basis of Socratic thinking that caused such a significant shift in Western philosophy.

We try to analyse why Socratic thought is not just one of many theories of human being, which have appeared in this period, and it has not been forgotten as quickly as it had appeared.

Studying the dialogues of Plato and the writings of some philosophers and historians of philosophy, we are trying to reach the essence of Socratic thought on the human being, which shows us human being as a specific type of mysticism.

#### **Keywords**

God, virtue, human being, dialogue, soul, ethics, morality, value

#### **Słowa kluczowe**

Bóg, cnota, człowiek, dialog, dusza, etyka, moralność, wartość

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Wydział Nauk Humanistycznych

## Odkrycie niecielesności i nadprzyrodzoności w filozofii średnioplatonickiej i jego egzystencjalne konsekwencje

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

### OŻYWIENIE NADPRZYRODZONOŚCI W FILOZOFII ŚREDNIOPLATONICKIEJ

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

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

chowej są to czasy szczególne. Ich swoistym wyróżnikiem jest ureligijnienie, niezwykła wręcz potrzeba religijności, która ogarnęła ludzi basenu Morza Śródziemnego. Usiłowały ją zaspokoić zarówno dawne, jak i nowe, dopiero co rodzące się ruchy religijne (np. chrześcijaństwo, które doskonale wkomponowało się w ducha ówczesnej epoki). Religijność wprawdzie nie była obca poprzedniej, bardzo zróżnicowanej epoce hellenistycznej, co więcej, właśnie wtedy odżyły i święciły triumfy stare greckie misteria, a także napływały szeroką falą wschodnie kultury misteryjne. Nie dotyczyło to jednak filozofii, zwłaszcza epikureizmu i arystotelizmu, a także dawnego stoicyzmu, nie mówiąc już o Akademii Platońskiej, która stała się ogniskiem i rozsądkiem filozoficznego sceptycyzmu (do tego stopnia, że w opinii wielu wręcz utożsamiała się ze sceptycyzmem)<sup>2</sup>. Filozofia pozostała niezależna od religii, promując inne postawy i ideały aniżeli wspomniane kultury misteryjne. W I i II wieku po Chr. sytuacja w filozofii pod tym względem radykalnie się zmienia, choć nie dotyczy to wszystkich nurtów, bo na przykład epikureizm czy sceptycyzm opierają się religijnym tendencjom epoki. Niemniej można powiedzieć, że religijny i niezwykle uduchowiony, miejscami wręcz mistyczny, nastrój znamieny dla tej epoki ogarnął również ówczesne szkoły filozoficzne<sup>3</sup>. W szczególnym stopniu dotyczyło to takich szkół filozoficznych, jak cynizm, częściowo stoicyzm, platonizm i pitagoreizm, które objawiły się w nowych, mocno uduchowionych wersjach. Wyraziło się to mię-

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

<sup>2</sup> Przypomnijmy chociażby *Academica* Cycerona czy *Contra academicos* młodszego odeń o kilka wieków Augustyna.

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

dzy innymi w tym, że w ówczesnej filozofii szczególnego znaczenia nabierają problemy związane z Bogiem (czy z boskością); w tym kontekście stawiano i odczytywano niemal wszystkie problemy filozoficzne, zwłaszcza antropologiczne. Okazywało się, że człowieka można zrozumieć wyłącznie w odniesieniu do tegoż Boga, do którego człowiek, co wynika z jego natury, dąży całym sobą. W konsekwencji filozofia czy raczej filozofowanie (to jest czynne uprawianie filozofii) stawało się swoistą drogą do Boga – drogą w sensie duchowym i moralnym, a więc w sensie pewnej przemiany duchowej i moralnej człowieka, która wydobywała to, co w nim najbardziej boskie i zarazem najbardziej ludzkie (by użyć znanego sformułowania Sokratesa z *Państwa* Platona<sup>4</sup>). W ten sposób człowiek odkrywał swoje boskie korzenie i swoje boskie wnętrze. Tak widzieli człowieka filozofowie niemal wszystkich szkół. Platonicy i pitagorejczycy dodatkowo podkreślali nadprzyrodzony i wieczny wymiar człowieczeństwa. Człowiek – w ich przekonaniu – nosi niezatarte znamię boskiego pokrewieństwa. Przejawem tej boskości są dziwne ludzkie tęsknoty egzystencjalne – za absolutną prawdą, pięknem, dobrem, to jest za czymś „prawdziwie prawdziwym”, a nie przelotnie i chwilowo. Życiowym powołaniem człowieka jest osiągnięcie pełnej boskości, w jakiś sposób zakodowanej w jego naturze, jako swego rodzaju zadanie do spełnienia – częściowo (na poziomie duchowym i moralnym) już tu, w doczesności, a w całej pełni i realnie – w nadprzyrodzoności, po śmierci, która jest traktowana jako powrót do Boga. Stąd nic dziwnego, że filozofia stawała się czymś w rodzaju misteriów – duchowych oczywiście i niezależnych od kultów religijnych, choć niektórzy filozofowie (przede wszystkim orientacji pitagorejskiej) nie stornili od pewnej formy kultu religijnego, a inni (zwłaszcza platonicy) wtajemniczali się dodatkowo, jeśli tak można powiedzieć, w popularne w owych czasach misteria religijne, greckie i wschodnie (np. misteria egipskie Izydy i Ozyrysa<sup>5</sup>). Z tym współgrają propagowane przez ówczesnych filozofów ideały etyczne, które lokowały człowieka w perspektywie boskiej i zarazem nadprzyrodzonej, przede wszystkim „ideał upodobnienia do Boga”<sup>6</sup>. Głównymi jego propagatorami byli platonicy (w innej nieco wersji funkcjonował on w ówczesnym stoicyzmie, a mianowicie jako ideał czysto etyczny – mędrzec stoicki upodabniał się swoją mądrością i spokojem ducha do Boga<sup>7</sup>). Człowiek, w myśl ówczesnej filo-

<sup>4</sup> Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 501 B.

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

<sup>6</sup> Zob. K. Pawłowski, *Platoński ideał mędrca...*, dz. cyt.

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

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

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

Najświętszą bowiem i najgodniejszą bóstwa świątynią jest wszechświat; do niego wchodzi człowiek rodząc się – nie na to, by oglądać ręką ludzką uczynione i nieruchome wizerunki bogów, ale dzieła boskiego rozumu, zmysłowe naśladownictwa istności duchowych, jak twierdzi Platon<sup>9</sup>, 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 [...]<sup>10</sup>.

---

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

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

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

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



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

Podobne zainteresowania teologiczne i towarzyszące im fascynacje duchowym wymiarem ludzkiej egzystencji (i religijnym) charakteryzowały również filozofów innych szkół (z wyjątkiem wspomnianych sceptyków i epikurejczyków), choć nierzadko towarzyszyła tym zainteresowaniom surowa krytyka religijności tradycyjnej<sup>11</sup>. Nawet zacytowany wyżej tekst Plutarcha nie jest niczym wyjątkowym. Można by go przypisać zarówno stoikom, jak i cynikom tego okresu. W filozofii ówczesnych platoników, takich właśnie jak Plutarch, można dostrzec jednak coś, czego nie było w filozofii innych szkół i co jest znamienne właściwie tylko dla nich. Tym czymś jest wielkie „odkrycie” tej filozofii, które stało się ideologicznym fundamentem średniego platonizmu we wszystkich jego aspektach. Chodzi mianowicie o wspomniane już „odkrycie” nadprzyrodzoności i niecielesności, a dokładniej mówiąc – „odkrycie” niecielesnego, a więc duchowego pierwiastka w świecie i w samym człowieku, co stanowi źródło i istotę tego wszystkiego, co się wiąże z człowieczeństwem; „odkrycie”, oczywiście, w cudzysłowie, bo rzecz jest znana co najmniej od czasów Platona i najprawdopodobniej od niego wzięta. Nie jest tajemnicą, że średni platonizm to tylko próba odzyskania i odrodzenia filozofii Platona, odrodzenia – jeśli tak można powiedzieć – w konwencji zgodnej z duchowymi tendencjami swojej epoki. Tendencje te sprzyjały przede wszystkim wydobyciu z filozofii założyciela Akademii Platonskiej charakterystyk i znamion duchowych, a nawet mistycznych. Te właśnie aspekty są znamienne dla filozofii średniego platonizmu. Wystarczy spojrzeć na twórczość filozoficzną Plutarcha, Apulejusza, Alkinousa, Maksymusa i innych platoników tego nurtu<sup>12</sup>.

---

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

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

<sup>12</sup> Zob. przyp. 1.

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

Wracając do owego odkrycia, nie trudno się domyślić, że tym czymś niecielesnym, a tym samym nadprzyrodzonym i duchowym w człowieku, jest jego dusza, a w świecie – sam Bóg (obok duszy świata). Trzeba przyznać, że jest to „odkrycie” dość rewolucyjne jak na owe czasy, zwłaszcza że ściśle wiąże się z nim „odkrycie” transcendencji niecielesnego Boga. Wszyscy niemal filozofowie okresu hellenizmu, a zwłaszcza stoicy, głosili bowiem, że to, co istnieje, włącznie z Bogiem i duszą ludzką, musi być cielesne (także chrześcijanin Tertulian był przekonany, że dusza jest cielesna i nie może być inna). O transcendencji Boga w filozofii tego okresu również nie może być mowy, przynajmniej w stoicyzmie, a to właśnie on jeszcze długo będzie nadawał ton ówczesnej kulturze intelektualnej Grecji i Rzymu. Według filozofów stoickich, Bóg jest immanentnie obecny w świecie (i w człowieku) jako jego racjonalna, twórcza i dynamiczna natura. Boskość jest tym, co jest racjonalne, twórcze i zarazem dynamiczne w świecie i w samym człowieku. Innej boskości, według nich, nie ma. Bóg – mówiąc współczesnym językiem – jest to inteligentne, twórcze, dynamiczne i oczywiście wieczne „DNA” natury świata. Tymczasem platonicy uczą, że Bóg jest niecielesny i transcendentny, istnieje poza światem i niezależnie od tego świata, a boskość duszy ludzkiej jest podobnej natury, czyli w pewnym sensie transcenduje ów cielesny świat zmysłów i materii<sup>13</sup>.

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

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

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

samej sytuacji, jak nie można dwa razy zanurzyć się w tej samej rzece. Jedynie Bóg się nie zmienia. Nie odnoszą się do niego żadne pojęcia wyrażające relacje czasowe. Co więcej, używanie takich pojęć w odniesieniu do niego byłoby świętokradztwem, bo odnoszą się one tylko do rzeczywistości przyrodniczej, której on jest całkowicie obcy w sensie metafizycznym, bo posiada zupełnie inną strukturę metafizyczną. Bóg jest jeden i jest jednością, która wypełnia jego istotę<sup>15</sup>.

Występujący w dialogu Plutarcha motyw „niepoznawalnego” i „niewysławialnego” Boga pozostanie trwałym elementem teologii i duchowości średniego platonizmu. Podobne myśli znajdziemy w jednym z najważniejszych pism tej filozofii, a mianowicie w *Didaskalikos* Alkinousa (Albinusa ze Smyrny<sup>16</sup>). W X rozdziale *Didaskalikos* Bóg jawi się jako niezłożony, w pełni doskonały byt, niemający żadnych części składowych. Bóg jest pierwszym bytem, nie istnieje nic, co mogłoby go poprzedzać. Jest nieruchomy i niezmienny pod względem strukturalnym, co mu zapewnia jego jednolita struktura metafizyczna. Jako taki jest oczywiście niecielesny<sup>17</sup>. Niezmiennność Boga jest świadectwem jego doskonałości – nie ma ku czemu się rozwijać i nie istnieje nic na zewnątrz niego, co mogłoby spowodować jego zmianę<sup>18</sup>.

Podobnie jak Plutarch i inni platonicy, Alkinous przyjmował naukę o niepoznawalności czy raczej trudnej poznawalności Boga<sup>19</sup>. Boga nie można zdefiniować ani za pomocą rodzaju, ani gatunku, ani różnicy gatunkowej. Nie odnosi się do niego żadne określenie ani dobre, ani złe, bo w pierwszym wypadku musiałby uczestniczyć w czymś wyższym od siebie, tzn. lepszym, co jest nie do pomyslenia, podobnie jak to, że mógłby uczestniczyć w czymkolwiek, co można byłoby obdarzyć mianem zła. Tym samym nie można mu przypisać żadnych jakości, gdyż nie może być z niczym porównywalny. Jest po prostu czystą doskonałością, pozostaje absolutnie niezmienny i nieruchomy. Alkinous pisze o tym w XXVII rozdziale *Didaskalikos*. Parafrazując słynne zdanie z *Timajosa*, w którym Platon pisze o trudnym poznaniu Boga, Stwórcy wszechrzeczy, Alkinous nazywa Boga Dobrem i mówi, że niełatwo jest go znaleźć, a znalazłszy niełatwo opowiedzieć o nim w rozsądny sposób wszystkim ludziom: „Platon uważał, że tego najwartościowszego i największego dobra ani nie łatwo znaleźć, ani znalezionego roztropnie przekazać do wiadomości wszystkim ludziom”<sup>20</sup>.

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

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

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

<sup>18</sup> Zob. Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., X 7-8.

<sup>19</sup> Zob. tamże, X 4.

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

Bóg ukrywa tu się w „polu prawdy”, które będą oglądać nieśmiertelne dusze ludzkie miłujące mądrość po opuszczeniu śmiertelnego ciała<sup>21</sup>. Bóg Alkinousa jest wieczny, niewypowiedzialny, niczego niepotrzebujący i doskonały<sup>22</sup>. Bóg jest jedynym bytem w pełni doskonałym. Jego bytowa pełnia rozciąga się na całą wieczność. Ona jest też źródłem metafizycznej aktywności Boga – Bóg, proporcjonalny i zharmonizowany, organizuje cały kosmos na swoje podobieństwo jako harmonijny i matematycznie precyzyjny organizm<sup>23</sup>.

Niewypowiedzialność Boga wiąże się z jego trudną poznawalnością i wynika z różnicy ontycznej, która dzieli człowieka od Boga. Jest to powszechnie dogmat średniego platonizmu. Jak już wspomniano wyżej, tę samą myśl o niepoznawalności i niewypowiedzialności Boga podaje Plutarch<sup>24</sup>. Píše też o tym Apulejusz z Madaury w najważniejszym dziele łacińskojęzycznym średniego platonizmu, w *De Platone et eius dogmate*, również parafrazując słynny werset z *Timajosa*: „Naturę jego trudno odkryć, a jeśli już jest odkryta, trudno ją innym opowiedzieć”<sup>25</sup>.

W *De deo Socratis* Apulejusz dopowiada, że Bóg objawia się wyłącznie mędrcom, którzy wspięli się na najwyższy poziom doskonałości moralnej, w akcie intelektualnej iluminacji<sup>26</sup>.

---

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

<sup>21</sup> Zob. Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., XXVII, 180, 19-22.

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

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

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

<sup>25</sup> Apuleius, *De Platone...*, I, V 191 (tłum. K. Pawłowski).

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

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

W dalszym ciągu swego wykładu Alkinous podaje aż trzy sposoby poznania Boga. Pierwszy z nich opiera się na abstrakcji atrybutów Boga<sup>27</sup>. Drugi sposób odwołuje się do słynnej Platonskiej analogii „Bóg-Słońce” (u Platona: „Dobro-Słońce”)<sup>28</sup>. Obie te metody nie mają charakteru jednoznacznie mistycznego, choć w drugiej daje się odczuć pewien nastrój bliski mistycyzmowi. Za to trzecia metoda poznania Boga ma bardzo wyraźną motywację mistyczną, a nawet erotyczną. Polega bowiem na doświadczeniach miłosnych, a mówiąc dokładniej, na miłosnej kontemplacji piękna w jego różnych postaciach – od piękna zmysłowego i estetycznego, poprzez różne odmiany piękna duchowego, aż do Piękna absolutnego, którym okazuje się sam Bóg. W tej ostatniej kontemplacji pojawia się mistyczne światło rozbłyskujące w duszy, która w mistycznym uniesieniu miłosnym ogląda Boga w całej jego wspaniałości:

Trzeci sposób poznania Boga jest następujący: kontempluje się piękno widoczne w ciałach, by przejść potem do kontemplacji piękna duszy, a jeszcze potem do piękna, które ujawnia się w ludzkich dziełach i w prawach, i wreszcie do owego przepastnego morza piękna, by w końcu ujrzeć myślą samo Dobro, umiłowane i upragnione – jakby światło jasne rozbłysło nagle w duszy, która się w ten sposób wznosi. Z tym się jeszcze łączy widzenie Boga w całej swojej wspaniałości<sup>29</sup>.

---

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

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

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

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

Istotny w opisanym przez Alkinousa doświadczeniu jest przede wszystkim motyw światła. Ma on zdecydowanie mistyczny wydźwięk. Równie ważny jest wątek miłości. Miłość do piękna urosła tu do rangi filozoficznej drogi do Boga. Jest to bardzo ważny element filozofii Alkinousa. Jednocześnie trzeba podkreślić, że miłość do piękna jest też warunkiem zaistnienia tej swoistej miłosnej wizji Boga. Bóg bowiem, przynajmniej w konwencji platońskiej, objawia się tylko w tej duszy, która go żarliwie kocha i pragnie (takich właśnie znaczeń używa tu Alkinous). Miłosna tęsknota filozofa znajduje zarazem w tym doznaniu swoje ukojenie, choć tylko chwilowe, gdyż pełne i ostateczne jest możliwe dopiero po śmierci, czyli po uwolnieniu duszy z ciała<sup>30</sup>. Cechą szczególną tej mistycznej i zarazem miłosnej metody poznania Boga jest jeszcze to, że stawia ona filozofa niejako twarzą w twarz z samym Bogiem. W takiej sytuacji nie może on mieć żadnej wątpliwości nie tylko co do istnienia Boga, lecz także co do jego natury. Bóg objawia się filozofowi jako Dobro i Piękno. Następną cechą tego doświadczenia jest jego osobisty charakter, a co się z tym wiąże – jego nieprzekazywalność, a w każdym razie niewielka przekazywalność. Jak już wcześniej wspomniano, Alkinous mówi o tym wprost na początku XXVII rozdziału, twierdząc, że znaleźć Dobro nie jest łatwo, a znalazłszy niełatwo przedstawić je innym<sup>31</sup>.

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

On jeden (Bóg najwyższy), z racji niewiarygodnej i wprost niewysławialnej niezwykłości swego majestatu, nie może nawet w najmniejszym stopniu, z powodu niewystarczalności ludzkiej mowy, być uchwycony jakimikolwiek słowami<sup>32</sup>, i jedynie

---

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

<sup>30</sup> Zob. Alkinous, *Didaskalikos*, dz. cyt., XXVII 180, 16-25.

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

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

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

Podobne myśli znajdujemy u innego platonika tego okresu, w którym żył Apulejusz i Alkinous, a mianowicie u Maksymusa z Tyru<sup>34</sup>. Według niego, Boga poznaje się na zasadzie iluminacji, którą poprzedza *katharsis*, czyli oczyszczenie umysłu. Ma ona dwójaki charakter – intelektualny i miłosny. Intelpekt, czyli *Logos*, prowadzi duszę i strzeże przed zawróceniem z drogi do Boga, ale to *Eros* zapala ją miłością do Boga i uszczęśliwia. Miłość daje prawdziwe poznanie Boga. By poznać Boga, trzeba go kochać gorącą miłością. Filozofia oczyszcza duszę z namiętności i wyzwala z cielesnych więzów, ćwicząc filozofa w umiarności, by po śmierci spełnić jego pragnienie poznania Boga<sup>35</sup>.

Z teologicznym mistycyzmem współgra koronny ideał etyczny ówczesnego platonizmu, wspomniany już ideał „upodobnienia do Boga” (*homoiosis theo*), który jeszcze bardziej pogłębia, charakterystyczny dla tej filozofii, misteryjny i nieco tajemniczy nastrój<sup>36</sup>. Filozofia staje się powoli wtajemniczeniem, analogicznym do wtajemniczeń misteryjnych. Będą się z tym wiązały podobne przeżycia, których doświadczali wtajemniczeni w misteria, tyle że jednak na innym poziomie i już bez czysto technicznych, rytualnych i liturgicznych środków, wykorzystywanych podczas wtajemniczeń religijnych. Filozof staje się tym samym wielkim wtajemniczonym, który obcuje ze sferą boską, nadprzyrodzoną. Z czasem niektórzy będą widzieć w tak pojmowanej filozofii nawet coś w rodzaju

---

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

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

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

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

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

objawienia, niemal wyroczni boskiej mądrości, a w filozofie – proroka owej boskiej mądrości. Wyrazi to wprost wspomniany wyżej Maksymus z Tyru, który przyrównuje filozofię do natchnionej poezji, a nawet do wyroczni, a samego filozofa – do proroka wieszczącego ludziom boską mądrość, otrzymaną za sprawą iluminacji, dzięki której dane mu było poznać Boga. Filozofia, według Maksymusa, daje swoim adeptom te same nauki, które ludzie prości otrzymują w wyroczniach. Oba bowiem źródła wiedzy, rozum i wyrocznie, są instrumentami bożej mądrości. W ten sposób filozof, w którego nauce wyzwala się mądrość boża, staje jakby prorokiem, a jego filozofia bożym posłaniem<sup>37</sup>.

### DUCHOWE KONSEKWENCJE ODKRYCIA NADPRZYRODZONOŚCI

Patrząc chłodnym okiem, niejako z zewnątrz, na te średnioplatońskie „odkrycia” nadprzyrodzoności, decydujące o wszystkim, co jest istotne w tej filozofii, zwłaszcza na ideę niecielesnej, boskiej i nieśmiertelnej duszy ludzkiej, można je uznać za zwyczajne, dość pospolite mity czy przesady, w potocznym tego słowa znaczeniu, znane i propagowane w rozpowszechnionych podówczas kultach misteryjnych, w które platonicy dość chętnie się wtajemniczali<sup>38</sup>. Chcieli zapewne bezpośrednio zakosztować owej niecielesnej boskości, o której tyle sami uczyli. Jeśli jednak spojrzeć się na konsekwencje, jakie miał ów mit w filozoficznym życiu platoników, to okazuje się, że nie były one bynajmniej ani takie zwyczajne, jak by się mogło wydawać, ani tym bardziej pospolite. Można nawet powiedzieć, że były one wręcz niezwykle. Nie ma tu miejsca na szersze przedstawianie tych konsekwencji, ale wypada pokazać te najistotniejsze. Najważniejszą konsekwencją „odkrycia” nadprzyrodzoności było „odkrycie” duchowego wymiaru ludzkiej egzystencji i tego wszystkiego, z czym jest związane życie ludzkie w tym duchowym wymiarze. Okazało się, że obok wartości cielesnych, fizycznych, zmysłowych, a także wszelkich innych wartości materialnych istnieją jeszcze wartości niecielesne, duchowe i moralne (takie jak piękno moralne, dobro, prawda). Są one niewidzialne, niezmysłowe, a jednak istnieją i są w jakiś sposób odbierane, poznawane przez człowieka. Można powiedzieć, że są doświadczane egzystencjalnie, w akcie przeżycia egzystencjalnego. Człowiek, odpowiednio wrażliwy moralnie i duchowo, a także intelektualnie<sup>39</sup>, poznaje je

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

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

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



(odbiera), ale oczywiście nie zmysłowo, a nawet nie rozumem, lecz w zupełnie inny sposób. To właśnie ten inny sposób poznania wielkości duchowych (i moralnych, takich jak piękno i dobro moralne) jest czymś nowym w ówczesnej filozofii, choć oczywiście znanym już w filozofii Platona. Poznanie, w którym człowiek ogląda wielkości duchowe, to – najkrócej rzecz ujmując – jakieś doświadczenie duchowe, bliskie mistycznemu. Człowiek poznaje wielkości duchowe i moralne. Piękno moralne czy duchowe ujawnia się w przeżyciu duchowym. Inaczej mówiąc, jest przeżywane wewnętrznie, doświadczane gdzieś w ukrytych zakamarkach ludzkiego wnętrza. Piękno moralne i duchowe porusza, jeśli tak można powiedzieć, receptory duszy ludzkiej, czyli ludzką wrażliwość moralną i duchową, która ujawnia się zwykle jako dziwne, niedające się określić, wewnętrzne napięcie, tajemnicza tęsknota miłosna za czymś pięknym, szlachetnym moralnie i duchowo, a zarazem za absolutną prawdą. Poznanie czy raczej doświadczenie tej prawdy jest równoznaczne z poznaniem (doświadczeniem) sensu i tajemnicy ludzkiej egzystencji, a zarazem tajemnicy samego człowieczeństwa. Tej tajemnicy nie da się rozszyfrować nawet najsprawniejszym rozumem, ale można jej doświadczyć duchowo, to znaczy można ją przeżyć egzystencjalnie. Takie doświadczenie jest wielokrotnie silniejsze i efektywniejsze aniżeli poznanie racjonalne i zmysłowe, bo bardziej zapadające w duszę. Nie daje wprowadzić wiedzy ściśle racjonalnej, bo nie jest to doświadczenie natury racjonalnej, ale daje egzystencjalne poczucie sensu. Nie gasi nawet wspomnianej tęsknoty, a nawet – co ciekawe – ją potęguje oraz sprawia, że owej tęsknocie towarzyszy poczucie sensu, które zawsze przy niej pozostaje. Tym samym całe życie człowieka nabiera sensu, chociaż tajemnica i zagadka ludzkiej egzystencji nie została całkowicie rozwiązana (zgodnie z myślą samego Platona, że Prawda, jeśli w ogóle będzie kiedykolwiek poznana, to dopiero po śmierci<sup>40</sup>).

Za tym duchowym „poznawaniem” czy przeżywaniem absolutnej Prawdy kryje się jakieś doświadczenie natury mistycznej. W dziełach platoników to doświadczenie mistyczne przybiera dwojaką postać. Pierwsza – to mistycyzm intelektualny, u którego początku stoi czysto filozoficzne, ale gorące (wręcz miłosne) pragnienie poznania Prawdy<sup>41</sup>. Druga – to mistycyzm serca, który motywuje się poszukiwaniem absolutnego Piękną i Dobrą<sup>42</sup>. Kulminacją pierwszej jest oczywiście iluminacja, która – za sprawą św. Augustyna – odnalazła się również w mistyce chrześcijańskiej. Drugą wieńczy miłosna ekstaza. Jak łatwo się domy-

<sup>40</sup> Tenże, *Fedon*, dz. cyt., 66 E.

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

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

śleć, przedmiotem i celem obu postaci mistycyzmu jest zawsze Bóg, który odsłania się raz jako absolutna Prawda, a innym razem jako absolutne Piękno i Dobro<sup>43</sup>. Warto zauważyć, że platonicy za każdym razem podkreślają, że Bóg jako najwyższa Prawda i najwyższe Piękno ujawnia się tylko najszlachetniejszym, czyli tym, którzy oczyścili swe serca ze wszelkiego egoizmu<sup>44</sup>. W ten sposób w doświadczeniu duchowym (w akcie iluminacji bądź miłosnej ekstazy) człowiek może doświadczyć samego Boga, który inaczej pozostaje niepoznawalny. Wypada w tym miejscu dodać, że Platoński dogmat o niepoznawalności (czy trudnej poznawalności) Boga pozostaje aktualny, bo wprawdzie Bóg pokazuje się człowiekowi w akcie mistycznym, ale nie ujawnia wszystkich tajemnic swojej natury.

Zatem wielkości duchowe (których sublimacją najwyższą i esencją jest Bóg) ujawniają się w doświadczeniu duchowym, wręcz mistycznym, a nie w logicznym dyskursie naukowym (dyskurs naukowy jest zdolny najwyżej w pewnym stopniu wyjaśnić w miarę racjonalnie zasadność istnienia tego, czego dusza doświadcza niejako wprost, twarzą w twarz). W ten sposób przełamany został starogrecki racjonalizm, który pełną moc poznawczą przypisywał wyłącznie rozumowi. Okazało się, że moc poznawczą, i to znacznie dalej sięgającą, bo do wielkości nadprzyrodzonych i wartości moralnych, ma ludzka wrażliwość duchowa i moralna (funkcjonująca analogicznie do wrażliwości estetycznej), spełniająca się w duchowym przeżywaniu wartości nadprzyrodzonych (i absolutnych zarazem). Dodajmy jeszcze, że w tym duchowym przeżyciu dzieje się coś jeszcze, oprócz doświadczenia owych wartości i samego Boga jako metafizycznej sublimacji wszystkich wartości absolutnych. Otóż doświadczając wielkości duchowych, człowiek doświadcza zarazem (niejako w relacji zwrotnej) swojej własnej duchowej istoty – przeżywa siebie i swoje życie w wymiarze duchowym, uświadamiając sobie jednocześnie (ale znowu raczej egzystencjalnie aniżeli intelektualnie) jego nadprzyrodzony sens. W tej sytuacji ów pospolity – jak powiedziano wyżej – mit (o duchowym czy boskim charakterze natury ludzkiej) przestaje być zwykłym mitem, a staje się egzystencjalną prawdą ludzkiej duszy, a zarazem jej egzystencjalną (przeżywaną egzystencjalnie) tajemnicą<sup>45</sup>.

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

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

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

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

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

### PODSUMOWANIE

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

Wypada w tym miejscu postawić pytanie o genezę tego odkrycia niecielesności, a zarazem nadprzyrodzoności i transcendencji: Czy ówcześni platończycy zaczerpnęli je z dzieł Platona, czy może poznali na zasadzie własnych doznań duchowych, np. mistycznych? Czytając teksty tych filozofów, nie sposób nie spostrzec motywów zaczerpniętych wprost z dialogów i listów Platona. Można na tej podstawie sądzić, że to one są tym właściwym źródłem, przynajmniej w sensie literackim, ich koncepcji. Własne doznania duchowe, takie czy inne, mogły ich utwierdzać w przekonaniach uformowanych w szkole i w oparciu o własną lekturę. W każdym razie doświadczenie duchowe stało się ich instrumentem filozofowania<sup>46</sup>. Pomimo dysponowania takim narzędziem, ich wiedza o Bogu,

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

a podobnie i o duszy ludzkiej, niewiele jednak wzrosła. Właściwie wiedzieli o Bogu tylko tyle, że jest on niecielesny, transcendentny, trudny do poznania i jeszcze trudniejszy do opisanego, z racji poznawczych ograniczeń, jakie nakłada na człowieka jego własna natura. Nietrudno zauważyć, że te informacje można wyczytać u Platona. Dodajmy jeszcze, że ówczesni platonicy doprecyzowali niektóre koncepcje Platona, a przynajmniej wyraźniej je wypowiedzieli. Na przykład uwyraźniono koncepcję iluminacji jako doświadczenia noetycznego, w którym dusza ludzka może w jakiś sposób ujrzeć Boga<sup>47</sup>. Trzeba jednak przyznać, że samo zjawisko iluminacji pozostało nadal niejasne, ale z powodu swego osobistego (a częściowo nawet mistycznego) charakteru takie musi ono pozostać. Doprecyzowano też Platońską teorię miłości jako mistycznego doświadczenia Boga, chociaż i to doświadczenie, z powodów oczywistych – w końcu jest to doznanie jeszcze bardziej osobiste i nieracjonalne – pozostaje spowite mrokiem pewnej tajemnicy, przynajmniej dla tych, których nie było ono udziałem.

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

Najdonioślejszym jednak i najtrwalszym wkładem średniego platonizmu do filozofii jest to, że odsłonił on fascynującą głębię ludzkiej natury w jej nadprzyrodzonym (boskim) wymiarze i jej najważniejsze tajemnice, w tym największą i zarazem najświętszą tajemnicę ludzkiej miłości, która okazuje się wtajemniczeniem w samą boskość. Miłość wydobywa to, co w człowieku najszlachetniejsze, wręcz boskie, i prowadzi go do boskości<sup>48</sup>. Przez nią dzieje się właśnie to, co Platon nazywa doskonałymi wtajemniczeniami kapłańskimi<sup>49</sup>.

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

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

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

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

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

Na zakończenie warto dodać, wychodząc już poza główny nurt naszych rozważań, że w obrębie średniego platonizmu wyjaśniono pewne trudne kwestie platońskiej filozofii, jak zagadnienie metafizycznej natury idei oraz Boga. Alkinous ożywił i doprecyzował, najprawdopodobniej jeszcze Ksenokratesową<sup>50</sup>, koncepcję idei jako mentalnych projekcji Boga<sup>51</sup>, a zarazem – i to jest chyba ciekawsze – wyjaśnił naturę najwyższych idei platońskich, tzn. Dobra, Piękna i Prawdy, wyjaśniając jednocześnie naturę samego Boga. Idee zyskały status mentalnych konstrukcji Boga, skryzalizowanych ontycznie myśli Boga, samodzielnych w swym aktualnym bytowaniu, ale genetycznie od nich zależnych. Stały się tym samym gatunkowymi i rodzajowymi projektami bytów istniejącymi w boskim umyśle, a jednocześnie samodzielnymi i skończonymi ontycznie bytami. Trzy najwyższe idee platońskie zostały zrównane z samym Bogiem. Każda z nich wyraża odtąd jakiś aspekt boskiej natury.

Dodajmy jeszcze, że pod dość znacznym wpływem wymienionych odkryć formowały się niektóre koncepcje filozoficzne myślicieli chrześcijańskich, a nawet niektórych mistyków chrześcijańskich. Z innych motywów średnioplatońskich zaadaptowanych przez chrześcijaństwo warto wymienić znany ideał upodobnienia do Boga (*homoiosis theoi*), który w różnych konfiguracjach, od naśladowania Jezusa do naśladowania Maryi, funkcjonuje w kulturze chrześcijańskiej do dziś. Odnośnie mistycyzmu trzeba powiedzieć, że obie niejako formy platońskiego mistycyzmu, a więc mistycyzm noetyczny (poznawczy) oraz mistycyzm oparty na miłości do piękna, zaowocowały w mistycyzmie chrześcijańskim, niezależnie oczywiście od inspiracji właściwych wszystkim doświadczeniom religijnym<sup>52</sup>.

---

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

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

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

<sup>52</sup> Zob. A. Louth, dz. cyt., s. 127-155.

## BIBLIOGRAFIA (SKRÓCONA)

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

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

## SUMMARY

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

## Keywords

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

## Słowa kluczowe

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





MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej

## Mistyka jaźni w filozofii Plotyna<sup>1</sup>

The Mysticism of the Self in the Philosophy of Plotinus

### I. PROBLEM DEFINICJI DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

Problem mistycyzmu u Plotyna Lloyd Gerson nazywa „wyboistym terytorium”<sup>2</sup>. Trudno się z nim nie zgodzić, lecz jeszcze trudniej odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak jest. Wydaje się, że jednym ze źródeł tego stanu rzeczy, jeśli nie głównym, jest swobodne posługiwanie się pojęciem „doświadczenia mistycznego” lub „mistycyzmu” w odniesieniu do Plotyna, bez uprzedniego określenia, co w ogóle rozumiemy przez to doświadczenie i w jaki sposób o nim myślimy. W literaturze dotyczącej Plotyna mamy do czynienia z sytuacją, w której każdy badacz może przyjąć własne rozumienie mistyki, niekoniecznie dzieląc się nim z czytelnikiem, i dość arbitralnie nazywać różne stany kontemplacyjne, o których pisze Plotyn, mistycznymi lub niemistycznymi<sup>3</sup>. Wydaje się jednak, że można

<sup>1</sup> Artykuł jest skróconą i zmodyfikowaną wersją tekstu: *Kontemplacja a poznanie w filozofii Plotyna*, „Logos i Ethos” 35, 2(2013), s. 259-295.

<sup>2</sup> L.P. Gerson, *Plotinus*, London–New York 1994, s. 218. Zob. też uwagi P. Hadota o anachronicznym użyciu tego pojęcia w odniesieniu do Plotyna (P. Hadot, *L’union de l’âme avec l’intellect divin dans l’expérience mystique plotinienne*, w: *Proclus et son influence: actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, red. G. Boss, G. Seel, Zürich 1987, s. 3-5).

<sup>3</sup> Można by podać wiele przykładów. O’Daly rezerwuje używane przez siebie pojęcie *unio mystica* tylko do kontemplacji Jednego i nie podaje niemal żadnych kryteriów definiowania takiego doświadczenia – zob. G.J.P. O’Daly, *Plotinus’ Philosophy of the Self*, Shannon 1973, s. 82. Rist w swojej książce zdecydował się wprowadzić definicje i ramy poprzez odwołanie się do stosunkowo nowej podówczas pracy Zaehnera – zob. R.C. Zaehner, *Mysticism, sacred and profane; an inquiry into some varieties of praeter-natural experience*, Oxford 1957, w której doświadczenia mistyczne podzielone zostały na cztery typy, a najbardziej do Plotyna pasujący miał być typ teistyczny – zob. J.M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, s. 214. Meijer krytykuje postawę Rista, którą nazywa *Zaehnerism*, polegającą, jego zdaniem, na ignorowaniu niektórych wypowiedzi

wyróżnić dwie tendencje w używaniu terminu „mistyczny”. Bardziej tradycyjne i wyraźniej formułowane jest definiowanie doświadczenia mistycznego według kryterium przedmiotowego, przez co rozumiem, że doświadczenie nazywamy mistycznym lub nie w zależności od tego, co jest jego przedmiotem (był boski lub nieboski, w danej metafizyce).

W filozofii Plotyna wszystkie trzy hipostazy były bytami boskimi – Jedno, Intelkt i Duszę (kosmiczną) Plotyn nazywa Uranosem, Kronosem i Dzeusem (V.8[31].9-13)<sup>4</sup> i nie pozostawia również wątpliwości, że także dusza indywidualna jest bogiem. Jeśli przyjmujemy kryterium przedmiotowe, wszelkie poznanie, nie tylko poznanie noetycznych Form wypełniających boski Intelkt, lecz także samopoznanie duszy, będzie doświadczeniem mistycznym. Trudno zrozumieć, w tym świetle, dlaczego niektórzy badacze, tak jak np. Jean-Michel Charrue<sup>5</sup>, odnoszą doświadczenie mistyczne jedynie do Jednego, dlatego że jest ono Bóstwem, a do Intelktu już nie, choć Plotyn wielokrotnie nazywa także i tę hipostazę bogiem. Najwyraźniej albo użyte jest tutaj inne kryterium, albo pojęcie boskości zastosowane jest zgodnie z (nie do końca sprecyzowanym) rozumieniem uczonego interpretującego myśl Plotyna.

Dla kontrastu, Jacques Maritain, którego opis intuicji bytu nie odbiega bardzo od Plotyńskich opisów wizji noetycznej<sup>6</sup>, w ogóle nie uznaje tego rodzaju bytu za doświadczenie mistyczne z tego względu, że, zgodnie z jego myśleniem, byt jako taki (przedmiot intelektualnej intuicji) nie jest bynajmniej czymś boskim, podobnie jak ludzka dusza<sup>7</sup>. Problem polega też na tym, że, jak słusznie zwraca

---

dzi Plotyna, przeczących teistycznej interpretacji – zob. P.A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI.9). An Analytical Commentary*, Amsterdam 1992, s. 307nn. Bussanich również polemizuje z tą typologią, dowodząc, że dychotomia monistyczne/teistyczne jest mało owocna w odniesieniu do Plotyna – zob. J. Bussanich, *Mystical elements in the Thought of Plotinus*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt” 36,7(1997), s. 5300-5330. Ostatnio Arp zdecydował się skorzystać z konstruktywistycznej teorii mistycyzmu Stephena Katza – zob. R. Arp, *Plotinus, Mysticism, and Mediation*, „Religious Studies” 40, 2004, s. 145-163, do którego wcześniej przelotnie nawiązała także Westra – zob. L. Westra, *Plotinus and Freedom*, New York 1990, s. 210. Gerson sugeruje, że elementy mistyczne w filozofii Plotyna są w istocie marginalne i mogą być w łatwy sposób odizolowane od jego zasadniczych poglądów epistemologicznych – zob. L.P. Gerson, *Plotinus*, dz. cyt., s. 218; zob. niemal identyczne sformułowanie Decka – zob. J.N. Deck, *Nature, Contemplation, and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto 1967, s. 8. Gerson nie kryje zresztą swojego osobistego stosunku do mistycyzmu, uznając to określenie za peyoratywne – zob. L.G. Gerson, *Plotinus*, dz. cyt., s. 223.

<sup>4</sup> Odwołując się do *Ennead*, podaję numer enneady, traktatu oraz numer traktatu w chronologicznym porządku Porfiriusza. Tekst grecki według wydania: Plotinus, *Enneads*, t. 1-7, tłum. A.H. Armstrong, Cambridge 2000-2003; polskie przekłady mojego autorstwa.

<sup>5</sup> Zob. J.-M. Charrue, *Note sur Plotin et la mystique*, „Kernos”, R. 16, 2003, s. 200.

<sup>6</sup> Na temat podobieństw i różnic w pojęciu kontemplacji u Plotyna i Maritaina zob. M. Stróżyński, *Kontemplacja a filozofia u Jacquesa Maritain i Plotyna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41,3 (2003), s. 19-41.

<sup>7</sup> Zob. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 145-148.

uwagę John Deck<sup>8</sup>, pojęcie tego, co boskie, dla Plotyna było o wiele szersze niż to, które jest zakorzenione we współczesnej kulturze, a zostało ukształtowane w dużej mierze przez chrześcijaństwo. Jeśli wszystko, poza materią samą w sobie, jest w świecie Plotyna boskie – Jedno, Intelpekt i Dusza – aż do swoich najniższych aktywności, włącznie z kosmosem materialnym rozpatrywanym jako rządzony przez Duszę organizm – to rozróżnienie na boskie i nieboskie traci swój sens. A samo pojęcie doświadczenia mistycznego, jako kontaktu z czymś boskim, staje się tak szerokie, że w konsekwencji przestaje być użyteczne.

Drugie kryterium można nazwać podmiotowym, gdyż jest ono oparte na jakości samego doświadczenia poznawczego, niezależnie od tego, jak kwalifikujemy metafizycznie jego przedmiot. Tutaj sprawa jest jednak jeszcze bardziej zagmatwana. Czy „mistyczne” oznacza po prostu niedyskursywne lub intuicyjne? Jeśli tak, to proste rozumienie stwierdzenia „część nie może być większa od całości” byłoby doświadczeniem mistycznym, gdyż jest to proste, intuicyjne poznanie, które nie opiera się na wnioskowaniu, dyskursywnym rozumowaniu czy pojęciach. John Bussanich stara się odróżnić mistyczną intuicję intelektualną u Plotyna od tego, co określa mianem „mniej subtelnych postaci intuicji, na przykład, bezpośredniego uchwycenia terminu średniego sylogizmu lub uświadomienia sobie, że p, bez rozumowania czy zmysłowej percepcji” [tłum. M.S.]<sup>9</sup>, lecz ostatecznie musi polegać na kryteriach opisowych<sup>10</sup>. Jest to jednak stanowisko o wiele bardziej możliwe do przyjęcia niż opinia Philipa Cary’ego, który, pisząc o platonizmie Augustyna, z jednej strony krytykuje rozszerzanie pojęcia „mistycznego” na wszelkie poznanie intuicyjne, ale, z drugiej strony, przyjmuje współczesne założenia o naturze poznania intelektualnego i porównuje doświadczenie intuicji intelektualnej platonizmu i arystotelizmu do doświadczenia matematyka, który na drodze nagłego olśnienia odkrywa rozwiązanie matematycznej zagadki<sup>11</sup>. Jest to doświadczenie, jak pisze Cary, normalne, zwyczajne, takie, jakie niemal każdy przeżył, i nie ma powodu uważać go za ezoteryczne, misteryjne czy religijne. Philip Cary sugeruje, że właśnie tak należy rozumieć intuicyjne poznanie natury rzeczywistości w antycznej filozofii: poczucie jasności, pewności, intuicyjnego zrozumienia i radości – tej samej, co w przypadku rozwiązania matematycznego problemu.

<sup>8</sup> Zob. J.N. Deck, *Nature...*, dz. cyt., s. 87; A.H. Armstrong, *The apprehension of divinity in the self and cosmos in Plotinus*, w: *The Significance of Neoplatonism*, red. B. Harris, Albany–New York 1976, s. 190.

<sup>9</sup> J. Bussanich, *Non-discursive thought in Plotinus and Proclus*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale”, R. 8, 1997, s. 193.

<sup>10</sup> Takich jak: „bezczasowość, nieomyślność, wszechwiedza i niewyraźność” (tamże).

<sup>11</sup> P. Cary, *Augustine’s Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford 2000, s. 71-73. Na temat podobnych analogii matematycznych zob. R.T. Wallis, *NOYΣ as Experience*, w: *The Significance...*, dz. cyt., s. 127; J.P. Kenney, *The Mysticism of Saint Augustine. Re-reading the „Confessions”*, New York–London 2005, s. 61.

Zasadniczą wadą podmiotowego kryterium jest to, że badacz nie ma dostępu do doświadczeń autora tekstu, a dysponuje jedynie ich literacko-filozoficznym opisem, podczas gdy główną wadą kryterium przedmiotowego wydaje się wspomniany brak zgody co do obiektywnego statusu przedmiotu doświadczenia. Cenne wydają się w tym kontekście sugestie Richarda Sorabji, który kryterium, nazywane przeze mnie przedmiotowym, określa w terminach „intencjonalnego przedmiotu doświadczenia” (chodzi o to, jak przedmiot swego doświadczenia rozumie autor tekstu), a kryterium podmiotowe identyfikuje z ujęciem fenomenologicznym (w sensie opisu bezpośrednich danych doświadczenia), które za-trzymać się musi na tekście, nie będąc w stanie dotrzeć do doświadczenia<sup>12</sup>.

Wydaje się więc, że najbezpieczniej jest przyjąć kombinację tych dwóch kryteriów przy kwalifikacji doświadczeń kontemplacyjnych w filozofii. Trzeba zapytać, czy filozof (lub badacz jego dzieła) sam uważa przedmiot doświadczenia za byt boski i czy doświadczenie opisane jest jako intuicyjne, czyli jako poznanie bezpośrednie, które nie sprowadza się do operacji na reprezentacjach mentalnych. Doświadczeniem mistycznym byłoby, przy takich założeniach, doświadczenie o charakterze intuicyjnym; jego przedmiot uznawany jest za byt boski przez tego, który takie doświadczenie relacjonuje, lub tego, kto tę relację interpretuje. Na podstawie tych kryteriów należy uznać wszystkie formy kontemplacji u Plotyna za formy doświadczenia mistycznego – jak to uczynili choćby Pierre Hadot i John Bussanich<sup>13</sup>. Jednocześnie wydaje się, że pojęcie „mistycznego” traci swoją użyteczność, skoro oznacza w zasadzie wszystkie liczące się dla Plotyna formy poznania, które są powyżej poziomu dialektycznego myślenia pojęciowego, toteż warto się zastanowić, czy bardziej precyzyjne i użyteczne nie jest pojęcie różnych form „kontemplacji”.

Plotyn wyróżnia trzy dziedziny kontemplacji czy też trzy dziedziny doświadczenia mistycznego – kontemplację Duszy kosmicznej i całego materialnego świata, kontemplację Intelaktu-Bytu wraz z Platońskimi Formami, które go wypełniają, oraz kontemplację Jednego-Dobra, która stanowi przekroczenie i zanegowanie poznania i tym samym opuszcza tradycyjne granice antycznej filozofii. W niniejszym artykule chcę przyjrzeć się bliżej najwyższemu typowi doświadczenia mistycznego czy też kontemplacji w filozofii Plotyna, czyli kontemplacji Jednego jako źródła wszelkiego istnienia.

---

<sup>12</sup> Zob. R. Sorabji, *Time, Mysticism, and Creation*, w: *Augustine's „Confessions”*. *Critical Essays*, red. W.E. Mann, Oxford 2006, s. 218nn.

<sup>13</sup> Zob. P. Hadot, *L'union...*, dz. cyt.; J. Bussanich, *Mystical...*, dz. cyt.

## II. KONTEMPLACJA HIPERNOETYCZNA<sup>14</sup>, CZYLI „USZCZĘŚLIWIĄJĄCA NIEWIEDZA”

Dla Plotyna intuicja intelektualna jest składnikiem poznania filozoficznego, a jego przedmiotem jest tradycyjnie pojmowany przedmiot filozoficznej spekulacji: prawdziwie istniejący byt. W doświadczeniach kontemplacji noetycznej ludzki intelekt jednoczy się z hipostazą Intelaktu, tracąc swoją indywidualną perspektywę we wszechogarniającym, intuicyjnym akcie poznawczym i stając się wszystkim, całym Bytem, całością jednolitą, a jednocześnie zróżnicowaną. Intuicja intelektualna stanowi kulminację drogi filozoficznego poznania i należy ściśle do porządku wiedzy. Kontemplacja intelektualna jest doświadczeniem całkowitej przejrzystości Bytu, jego wewnętrznej struktury i organizacji, która odsłania się człowiekowi w najwyższym akcie dostarczającym intelektowi ogromnej radości, rozkoszy, szczęścia i spełnienia:

Ponieważ Intelakt jest piękny i najpiękniejszy ze wszystkiego, spoczywający w czystym świetle i blasku czystym, i ogarnia naturę bytów, a ten piękny wszechświat jest jego cieniem i obrazem, i ponieważ spoczywa we wszelkiej światłości, jako że nie ma w nim nic nieznanego, nic nieprzejrzystego, nic pozbawionego miary, i ponieważ żyje życiem szczęśliwym, to zdumienie ogarnąć może tego, który go widzi i – tak jak należy – zanurzy się w nim i stanie się z nim jednym.<sup>15</sup>

Główną cechą wyróżniającą tę postać kontemplacji jest to, że podmiot wchodzi tu w jednoczący kontakt z przedmiotem, który określa go i formuje, a jest nim niematerialny byt ujmowany jako „coś”. Ta cecha odróżnia w sposób zasadniczy to doświadczenie od kontemplacji Jednego. Ją również należy, w myśl przyjętego tu kryterium, uznać za doświadczenie mistyczne. Pytanie o to, czy jest to doświadczenie filozoficzne, nastęrcza więcej trudności.

Gdy Maritain próbował opisać mistyczne doświadczenie Indii, dla którego zaproponował kategorię „naturalnego doświadczenia mistycznego”, zaobserwował, że zasadniczą cechą tego doświadczenia jest to, że nie jest ono doświadczeniem poznania, a jego istotą jest negacja wszelkiego poznania i wejście w stan „uszcześliwiającej niewiedzy”<sup>16</sup>. Maritain, podobnie, jak Gerson i Kenney, mówi o doświadczeniu tego rodzaju jako „typowo religijnym”, gdyż wypływającym z pragnienia, które jest pragnieniem „połączenia się na powrót z jego [człowieka] źródłem”<sup>17</sup>. Uważam, że argumentem za takim rozumieniem jest to, że trady-

<sup>14</sup> Pojęcie *hypernoetic self* zaproponował G.J.P. O’Daly, w: tenże, *Plotinus’...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>15</sup> Τοῦ δὲ νοῦ καλοῦ ὄντος καὶ πάντων καλλίστου, ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ αὐγῇ καθαρῇ κειμένου καὶ τῆν τῶν ὄντων περιλαβόντος φύσιν, οὗ καὶ ὁ καλὸς οὗτος κόσμος σκιᾶ καὶ εἰκῶν, καὶ ἐν πάσῃ ἀγλαίᾳ κειμένου, ὅτι μηδὲν ἀνόητον μηδὲ σκοτεινὸν μηδ’ ἄμετρον ἐν αὐτῷ, ζῶντος ζωὴν μακαρίαν θάμβος μὲν ἂν ἔχοι τὸν ἰδόντα καὶ τοῦτον καὶ ὡς χρῆ εἰς αὐτὸν εἰσδύντα καὶ αὐτῷ γενόμενον ἕνα. Plotinus, *Enneads*, dz. cyt., ἄ.8[30].11.26-33. Wszystkie przekłady Plotyna są jego autorstwa.

<sup>16</sup> J. Maritain, *Pisma...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>17</sup> Tamże, s. 105.

cja greckiej filozofii, a szczególnie dwaj wielcy mistrzowie Plotyna – Platon i Arystoteles – za cel filozofii uważali mimo wszystko p o z n a n i e prawdziwego bytu, którego paradygmatem jest νόσις<sup>18</sup>. Wydaje się, że jego uwagi właściwie opisują też różnicę między dwiema formami kontemplacji w filozofii Plotyna, a jego definicja naturalnego doświadczenia mistycznego trafnie oddaje doświadczenie Dobra w myśli tego filozofa jako: „metafilozoficzne doświadczenie substancjalnego *esse* duszy poprzez negatywne czy raczej unicestwiający upodobnienie umysłowe”<sup>19</sup>.

Autor *Enneads* podkreśla często, że Dobro nie może zostać poznane i że warunkiem wejścia w kontakt z nim jest właśnie porzucenie poznania i wiedzy na rzecz tego, co nazywa „obecnością potężniejszą od wiedzy” (VI.9[9].4.3)<sup>20</sup>. Plotyn powtarza za Platonem, że „nie ma o nim rozumowania ani wiedzy”, gdyż jest ono „ponad bytem” (V.4[7].9-11)<sup>21</sup>. Plotyn na różne sposoby próbuje opisać to charakterystyczne przejście od poznania do stanu niepoznawania, stanu niewiedzy. Niekiedy jest to zwrot intelektu do jego głębi (III.8[30].9.29), wyjście z siebie (V.3[49].11.1-6) lub ponad siebie (VI.7[38].16.1-2). Niekiedy – samonegacja, w wyniku której intelekt „musi w ogóle nie być intelektem” (III.8[30].9.32) i dążyć do Jednego „nie jako intelekt” (V.3[49].11.4-5). Intelekt musi przestać kontemplować byty i stać się nic niewidzącym widzeniem (V.3[49].11.5-6) lub innym sposobem widzenia (VI.9[9].11.23).

Poznanie musi zostać porzucone, gdyż Jedno jest niepoznawalne, a kontemplacja Dobra jest bardziej odczuciem obecności czegoś niepoznawalnego (VI.9[9].4.3) czy zetknięciem się z nim niż poznaniem czy widzeniem czegokolwiek, bo: „nie jest możliwe intuicyjne poznanie go, lecz tylko dotknięcie i jakby zetknięcie niewypowiedziane i niepojęte, wcześniejsze niż poznanie, należące do intelektu, który jeszcze się nie stał intelektem i dotyka, nie poznając”<sup>22</sup>.

Brak wszelkich form, istot i wszelkiego – mówiąc językiem scholastycznym – *quid* w tym doświadczeniu całkowitej niewiedzy nie oznacza jednak, że nie ma

<sup>18</sup> Zob. L.P. Gerson, *Plotinus*, dz. cyt., s. 218. Ciągłość z tradycją filozoficzną podkreśla Arnou w polemice z Zellerem i Ingem – zob. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome 1967, s. 266.

<sup>19</sup> J. Maritain, *Pisma...*, dz. cyt., s. 116. Pomijając, oczywiście, pojęcie „substancjalnego *esse*”, wziętego z tradycji tomistycznej.

<sup>20</sup> κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα. O obecności – zob. A. Kelessidou-Galanou, *L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine*, „Revue des Études Grecques” R. 84, 1971, s. 385; I. Crystal, *Plotinus on the Structure of Self-Intellection*, „Phronesis”, R. 43, 1998, nr 3, s. 269-271.

<sup>21</sup> οὐ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη, ὃ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας. Zob. Pl. *Parm.* 142a i *Resp.* VI, (509b. Zob. A.H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge 1940, s. 34-35; A. Kelessidou-Galanou, *L'extase...*, dz. cyt., s. 385nn.

<sup>22</sup> οὐκ ἔσται νόσις αὐτοῦ, ἀλλὰ θίξις καὶ οἶον ἐπαφή μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος, προνοοῦσα οὐπω νοῦ γεγονότος καὶ τοῦ θιγγάνοντος οὐ νοοῦντος (VI.9[9].4.3).

tam żadnego *quod* w sensie metafizycznym, co byłoby absurdem. Nie jest to również stan nieprzytomności, lecz stan najwyższej możliwej intensywności świadomości, w którym świadomość staje się bezprzedmiotowa<sup>23</sup>. Jest widzenie, lecz nie ma nic, co można by widzieć, a sam widzący również nie jest widziany.

Choć wydaje się, że doświadczenie hipernoetycznej niewiedzy Plotyn niekiedy opisuje jako zniknięcie Ja, nonsensem byłoby twierdzić, w ramach metafizyki Plotyńskiej, że znika ludzki podmiot kontemplacji<sup>24</sup>. Wręcz przeciwnie, w doświadczeniu, w którym nic nie ma, ani przedmiotu, ani podmiotu, ani poznania, ani uczucia, ani żadnego w ogóle bytu czy zjawiska (VI.9[9].11.9-12), jedno pozostaje obecne: podmiot doświadczający tego stanu, a dokładniej jego czyste, niczym nieograniczone Ja, „głębia podmiotowości”, jak pisze Maritain<sup>25</sup>. Dlatego nie tylko nie jest to anihilacja Ja, lecz jego maksymalna intensywność, stan, w którym Ja obejmuje całość doświadczenia, wykluczając możliwość ujęcia czegokolwiek jako nie-Ja i zarazem wykluczając możliwość widzenia „czegoś” (istoty, *quid*): „nie staje się wtedy żadną istotą, ale jest ponad bytem, dzięki temu właśnie, z czym obcuje” (VI.9[9].11.42-3)<sup>26</sup>.

Plotyn – odpowiadając na możliwe zarzuty, że człowiek popada wtedy w stan nieprzytomności – mówi, że Ja nie dociera tutaj do czegoś obcego, lecz do siebie samego (VI.9[9].11.39), i staje się tym, czym pierwotnie było. Aoryst wydaje się tutaj wyrażać bezczasowość, więc należałoby powiedzieć – staje się tym, czym zawsze potencjalnie jest (VI.9[9].9.20-22 i VI.7[38].34.31-32). Ten stan Plotyn często określa, odwołując się do wariantów terminu *μόνος*<sup>27</sup>. Proponuję tłumaczyć ten termin nie jako ‘samotność’, lecz jako ‘bycie tylko sobą’<sup>28</sup>. Ja jest wtedy *s a m o* w tym sensie, że porzuca wszelkie swoje utożsamienia z różnymi władzami poznawczymi i ich przedmiotami, a także samo w sobie nie może być ujęte poznawczo jako to czy tamto.

Niekiedy Plotyn pisze o tym doświadczeniu właśnie jako o urzeczywistnieniu absolutnej czystości Ja (perspektywa podmiotowa), a czasem jako o obecno-

<sup>23</sup> Zob. A. Smith, *Unconsciousness and quasicconsciousness in Plotinus*, „Phronesis”, R. 23, 1978, nr 3, s. 297; J. Bussanich, *Plotinus's metaphysics of the One*, w: *The Cambridge Companion to Plotinus*, red. L.P. Gerson, Cambridge 1996, s. 62.

<sup>24</sup> Problem stałości podmiotu doświadczenia mistycznego podejmuje krótko O'Daly, podkreślając jego ciągłość – zob. G.J.P. O'Daly, *Plotinus'...*, dz. cyt., s. 82nn. Zob. też: J.-M. Charrue, *Note sur Plotin...*, dz. cyt., s. 203; T.G. Sinnige, *Plotinus on the Human Person and Its Cosmic Identity*, „Vigiliae Christianae”, R. 56, 2002, nr 3, s. 293.

<sup>25</sup> Zob. J. Maritain, *Pisma...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>26</sup> γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας ταύτη, ἢ προσομιλεῖ. Zob. inne ujęcie tego doświadczenia w: J.M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 225nn.

<sup>27</sup> Ten termin w odniesieniu do duszy występuje w I.6[1].6.9-18; I.2[19]3-7, a w odniesieniu do Jednego w V.8[31].9.47, V.1[10].6.50-54, VI.8[39].15.16-23, 21.4-5, 26.8 i 28.15-16.

<sup>28</sup> Na temat mistycznej „samotności” zob. ważny artykuł K. Corrigan, „Solitary” *Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius*, „Journal of Religion”, R. 76, 1996, nr 1, s. 28-42.

ści Dobra (perspektywa przedmiotowa). Przykładem pierwszego typu opisu jest ostatni rozdział pierwszego traktatu Plotyna, gdzie jest mowa o odrzucaniu wszystkiego, by trwać jedynie w absolutnym Ja, które jest „prawdziwym światłem, będącym tylko sobą” i „spojrzeniem” (I.6[1].9.18 i 22)<sup>29</sup>. Plotyn pisze też, że „człowiek zobaczywszy siebie samego w tym widzeniu, zobaczy siebie takiego właśnie [ponad wszelkim poznaniem], a raczej zespoli się z takim właśnie sobą i takiego właśnie siebie spostrzeże, kiedy stanie się czymś prostym” (VI.9[9].10.9-12)<sup>30</sup>. Pisze także o duszy (w sensie indywidualnego Ja):

To jest jej [duszy] źródło i kres: źródło, bo stamtąd pochodzi, a kres, bo tam jest Dobro. I kiedy tam dociera, staje się sobą i tym, czym była. [...] nie dotrze do niczego innego, jak tylko do siebie samej, i w ten sposób, nie będąc w czymś innym od siebie, nie będzie w niczym innym, jak tylko w sobie samej; bycie zaś w sobie samej, a nie czymś istniejącym, to bycie w nim<sup>31</sup>.

Przedstawioną poniżej interpretację doświadczenia kontemplacji Jednego opieram na uznaniu, że podobieństwo języka opisu emanacji intelektu z Jednego oraz Ja, które dotyka Jednego w kontemplacji, świadczy o tym, że paradygmatem dla tej kontemplacji jest właśnie transcendentny, prenoetyczny aspekt intelektu<sup>32</sup>. Chodzi tutaj o proces wyłaniania się Intelektu z Jednego, opisany przez Plotyna między innymi tak:

Jego [Jednego] przelewająca się obfitość tworzy coś odeń innego: to coś zaś, gdy powstało, zwróciło się ku niemu i zostało nim wypełnione, i powstało przez wpatrywanie się weń – i to jest Intelekt. To jego stabilne trwanie zwrócone ku [Jednemu] stworzyło Byt, a spoglądanie ku niemu – Intelekt<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> ὁλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον.

<sup>30</sup> ἑαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὁρᾷ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιοῦτῳ συνέσται καὶ τοιοῦτον αἰσθήσεται ἀπλοῦν γενόμενον.

<sup>31</sup> ἦξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς αὐτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὔσα οὐκ ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ· τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνη καὶ οὐκ ἐν τῷ ἐντι ὄν ἐκείνῳ. [...] καὶ τοῦτο αὐτῇ ἀρχὴ καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν, ὅτι ἐκείθεν, τέλος δέ, ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ. Καὶ ἐκεῖ γενομένη γίγνεται αὐτῇ καὶ ὅπερ ἦν (VI.9[9].9.20-3, 11.39-41).

<sup>32</sup> Takiego zdania są: G.J.P. O'Daly, *Plotinus'...*, dz. cyt., s. 164nn.; P. Hadot, *L'union...*, dz. cyt., s. 17-27; J.M. Rist, *Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics*, „Journal of the History of Philosophy”, t. 27, nr 2, 1989, s. 196nn.; A.H. Armstrong, *The apprehension...*, dz. cyt., s. 196. W polskiej literaturze przedmiotu interesujące opracowanie tego problemu znajduje się w pracy A. Woszczyk, *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna*, Katowice 2007, s. 143-152. Twierdzi ona, że Intelekt zwracający się ku Jednemu nie jest absolutnie nieokreślony, ale już w pewnym stopniu uformowany.

<sup>33</sup> τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπων καὶ νοῦς οὗτος. Καὶ ὡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὄν ἐποίησεν. ὡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν (V.2[11].1.9-13). Zob. też: V.4[7].2.4-11, V.1[10].7.5-6, VI.7[38].16.14-23, V.3[49].11.4-11.



Plotyn opisuje prenoetyczny aspekt Intelaktu jako nieokreślone widzenie, które jeszcze niczego nie widzi, zanim nie stanie się Intelaktem kontemplującym siebie jako Byt, a zarazem zwrócone jest z pragnieniem ku Jednemu, z którego się wyłania.

Hipotezę o tożsamości tego aspektu Intelaktu ze stanem hipernoetycznej kontemplacji można uzasadnić zwłaszcza przez odwołanie się do następującego urywku:

Intelakt posiada więc moc intuicyjnego poznania, dzięki której widzi to, co jest w nim, oraz władzę, którą widzi to, co jest ponad nim, dzięki jakiemuś dotknięciu i przyjęciu tego. Działając według tej władzy, najpierw tylko patrzył, a patrząc, posiadł później poznanie intelektualne oraz jest jednością. To ostatnie jest kontemplacją Intelaktu rozsądnego, to pierwsze jest Intelaktem zakochanym, kiedy traci on rozsądek, pijany nektarem. Wtedy – zakochany – staje się prosty aż osiągnie błogość nasycenia. I lepsze jest dlań być pijanym niż być zbyt dostojnym na takie upojenie<sup>34</sup>.

John Bussanich, w swojej przenikliwej analizie hipotezy o tożsamości prenoetycznej fazy intelektu z aspektem intelektu kontemplującym Jedno<sup>35</sup>, proponuje jednak, by odróżnić stan prenoetyczny od hipernoetycznego, twierdząc, że kontemplacja Jednego jest o wiele intensywniejszą formą świadomości niż prenoetyczny, załączkowy intelekt. Również Eyjólfur Emilsson skłania się ostatnio ku uznaniu tego stanowiska<sup>36</sup>. Wydaje się jednak, że to, co Bussanich krytykuje, to nie tyle sam fakt, że „metafizyczne miejsce” dla kontemplacji hipernoetycznej znajduje się u Plotyna w prenoetycznym aspekcie Intelaktu, ile raczej zamazywanie wszelkich różnic między „momentem” powstania intelektu a „momentem” jego powrotu do Jednego. Bussanich ma rację, że opisy kontemplacji Jednego, pomijawszy terminologię „dotknięcia” i „niewiedzy”, różnią się w wielu punktach od opisów wyłaniania się Intelaktu z Jednego, lecz wydaje się, że Plotyn używa odmiennego języka, żeby podkreślić różne aspekty tej samej rzeczywistości. Gdy chce pokazać, w jaki sposób prenoetyczne, nieokreślone widzenie krystalizuje się w intelektualną kontemplację Form, podkreśla swoiste „ubóstwo” prenoetycznego intelektu oraz to, że raczej pragnie on Jednego, niż je kontempluje.

Gdy Plotyn chce natomiast opisać, w jaki sposób ludzkie Ja („dusza indywidualna”) osiąga Dobra przez zakochany, czyli hipernoetyczny Intelakt, podkre-

<sup>34</sup> καὶ τὸν νοῦν τοῖνον τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἢ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δὲ, ἢ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινὶ καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὄρων ὑστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἔν ἐστι. Καὶ ἔστιν ἐκείνη μὴν ὡς θεὰ νοῦ ἔμφορος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν, ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος· τότε ἐρῶν γίνεται ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης (VI.7[38].35.19-27). Plotyn cytując Platona, przywołując scenę pijaństwa Porosa (*Symp.* 203b5).

<sup>35</sup> Zob. J. Bussanich, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden–New York 1988, s. 231-236.

<sup>36</sup> Zob. E.K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford 2007, s. 101-103, choć badacz ten na koniec rozdziału zastrzega, że nie ma w tej sprawie wyraźnego zdania.

śla wtedy bogactwo i intensywność tego stanu wewnętrznego. Przy takiej interpretacji chodzi o jeden aspekt intelektu, oglądany niejako z dwóch perspektyw: (1) w „momencie” wyjścia z Jednego (opisanym w sposób obiektywny i niezindywidualizowany, z perspektywy makrokosmicznej), (2) w „momencie” powrotu do niego (opisanym zupełnie inaczej, w sposób żywy, niemal osobisty, gdyż już z perspektywy mikrokosmicznej – człowieka osiagającego stan kontemplacji).

### III. KONTEMPLACJA HIPERNOETYCZNA JAKO MISTYKA JAŻNI

Doświadczenie kontemplacji hipernoetycznej stanowi więc powrót i całkowite wchłonięcie ludzkiego Ja do tego aspektu ludzkiego intelektu, który istnieje jednocześnie, z a n i m intelekt powstaje, w jego g ł ę b i oraz p o n a d nim, gdy wznosi się on ku swemu Źródłu. Mistyka jażni to typ, który James Arraj skonstruował z mistyką relacyjną czy miłosną, na bazie Maritainowskiego rozróżnienia między naturalnym a nadprzyrodzonym doświadczeniem mistycznym. W ujęciu Arraja mistyka jażni, charakterystyczna dla mistyki Dalekiego Wschodu, to typ naturalnego poznania własnego istnienia, a poprzez nie – nieodróżnicowanego istnienia Absolutu oraz wszystkich rzeczy<sup>37</sup>. Mistyka typowa dla tradycji chrześcijańskiej, choć nie jest w opozycji do tego doświadczenia, koncentruje się natomiast na stanie wewnętrznym, gdzie оголоcone ludzkie Ja spotyka się z miłością boskiej Osoby, która staje się dla tego Ja obecna<sup>38</sup>.

To, co właściwe jest każdej mistyce jażni, a także filozofii Plotyna, to fakt, że choć ludzkie Ja jest w stanie upadku i by powrócić z niego, musi zaktualizować i „obudzić” najwyższy aspekt swego intelektu, to zarazem ludzki intelekt, rozumiany jako warstwa obiektywnej, metafizycznej struktury ludzkiej podmiotowości, jest nieustannie zanurzony w hipostazie Intelaktu. Jeżeli tak, to jest też nieustannie zanurzony w hipernoetycznym wymiarze uniwersalnego Intelaktu,

<sup>37</sup> Charakterystyczna, jak próbuję pokazać, również dla Plotyna. Nie używa on, oczywiście, scholastycznego pojęcia „istnienia”, ale w niektórych interpretacjach ponadintelektualny rdzeń Ja oraz samo Jedno próbuje się opisać właśnie w terminach nieuchwytnego dla intelektu czystego istnienia; zob. K. Corrigan, *Essence and existence in the „Enneads”*, w: *The Cambridge... dz. cyt.*; L.P. Gerson, *Plotinus*, London 1994, s. 3-14; tenże, *Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?*, „Review of Metaphysics” 46, 3(1993), s. 559-574. Poglądy Gersona spotkały się z krytyką – zob. D.L. Ross, *Thomizing Plotinus: A Critique of Professor Gerson*, „Phronesis” 41, 2(1996), s. 197-204, gdzie wprowadzanie pojęć istoty i istnienia uznano za niepotrzebny anachronizm, a taką interpretację Plotyna za błędną. K. Corrigan, wykorzystując inne teksty niż Gerson i w sposób, który mnie przekonuje, dowodzi, że wspomniane rozróżnienie można jednak znaleźć u Plotyna – zob. K. Corrigan, *Essence and existence... dz. cyt.*

<sup>38</sup> Zob. na ten temat: J. Arraj, *God, Zen, and the Intuition of Being*, Cheloquin 1988; tenże, *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Cheloquin 1993. Obydwie książki niedawno zmarłego teologa dostępne są na stronie: [www.innerexplorations.com](http://www.innerexplorations.com).

jednak nie w sposób w pełni zaktualizowany, lecz „zamaskowany” dla samego siebie<sup>39</sup>. Ludzki intelekt jest zatem zawsze blisko Jednego, w dynamicznym, pre- i hipernoetycznym stanie „obecności bez różnicy”, przy czym nie chodzi tutaj o różnicę w sensie przedmiotowym i metafizycznym (jako jeden z Platońskich μέγιστα γένη), która musi istnieć między Jednym a wszystkim, co od niego pochodzi, lecz o różnicę w sensie podmiotowym i fenomenologicznym, czyli o „odczucie różnicy”, które, jak się wydaje, nie jest obecne ani w momencie pre-noetycznym, ani w hipernoetycznym, jeśli już mielibyśmy je od siebie oddzielać<sup>40</sup>. W tym kontekście można powiedzieć, że choć – podmiotowo i fenomenologicznie – człowiek powraca do Jednego, to zarazem – przedmiotowo i metafizycznie – zawsze jest w swego rodzaju kontakcie z Jednym, toteż powrót stanowi po prostu pełne zaktualizowanie własnej natury<sup>41</sup>.

Wracając teraz do opisu kontemplacyjnego dotknięcia Jednego, warto wskazać, że Plotyn nie zawsze wprost stwierdza, że najwyższe doświadczenie mistyczne jest doświadczeniem największej głębi własnego Ja. Niekiedy pisze o czymś – wydawałoby się – przeciwnym, czyli o zniknięciu Ja, które: „już nie jest sobą ani do siebie tam nie należy, ale należąc do niego, jest jednością [z nim]” (VI.9[9].10.15-7)<sup>42</sup>. Jednocześnie można znaleźć takie opisy, w których pojawiają się zarówno odniesienie do podmiotu (Ja), jak i do absolutnego przedmiotu (Jedno) tego doświadczenia:

Tam można widzieć i Jego, i siebie samego, tak jak widzieć jest nam wolno [...] nie byli dwojgiem, ale jednym był widzący z tym, co zobaczył, jako że wcale tego nie zobaczył, ale z tym się zjednoczył [...] bycie zaś w sobie samym, a nie w czymś istniejącym, to bycie w nim<sup>43</sup>.

René Arnou pisze o „rygorystycznym paralelizmie między poznaniem Boga i poznaniem samego siebie” i dodaje: „kto zna siebie, zna też Boga i to w tej

<sup>39</sup> Zob. M. Stróżyński, *Możliwość i akt w Plotyńskiej koncepcji kontemplacji*, „U Schyłku Starożytności” 13(2014), s. 33-54.

<sup>40</sup> Sugestia Emilssona, że takie stanowisko wymagałoby modyfikacji myślenia o doświadczeniu Jednego i przyjęcia, że jest to „silne odczucie jego [Jednego] obecności bez całkowitego zmieszania z nim własnego Ja”, oparta jest na braku pojęciowego rozróżnienia tych dwóch rodzajów różnicy – zob. E.K. Emilsson, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 102.

<sup>41</sup> W innym miejscu dokładniej omawiam współistnienie dwóch aspektów intelektu – noetycznego i hipernoetycznego – w swego rodzaju dynamicznej samotranscendencji. Zaktualizowanie aspektu noetycznego powoduje kontemplację Bytu jako wielości Form, a zaktualizowanie aspektu hipernoetycznego – kontemplację Jednego przez intuicyjną niewiedzę. Zob. M. Stróżyński, *Intelekt, kontemplacja i szczęście w „Enneadach” Plotyna*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 11[46] (2013), s. 57-80.

<sup>42</sup> καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ’ αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ, κάκεινου γενομένου ἐν ἑστίῃ.

<sup>43</sup> ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κάκεινον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις. [...] τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνῃ καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ. [...] δύο οὐκ ἦν, ἀλλ’ ἐν ἧν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ’ ὠνωμένον (VI.9[9].9.56-7, 11.4-6, 11.41).

mierze, w jakiej zna siebie”<sup>44</sup>. U Plotyna ten paralelizm staje się czymś więcej: jednością w punkcie kulminacyjnym. W Plotyńskiej koncepcji kontemplacyjnej obecności bez różnicy obecność czystego, hipernoetycznego Ja jest odczuwana jako obecność upragnionego Dobra. Ta jednoczesność obecności Ja i Jednego opisana jest przez Plotyna, z konieczności, tak, jakby były to dwie różne rzeczy, podczas gdy wydaje się, że w doświadczeniu kontemplacyjnym pojawia się tylko jedna i całkowicie prosta obecność<sup>45</sup>.

Ponieważ hipernoetyczny aspekt intelektu jest źródłem świadomości, Plotyn często opisuje to doświadczenie obecności w kategoriach „widzenia” i „światła”<sup>46</sup>, choć w innych miejscach z równą mocą twierdzi, że nie jest to widzenie, a raczej dotknięcie lub złączenie się<sup>47</sup>. Gdy jednak używa „języka oglądania”, to mówi, że doświadczenie to jest widzeniem widzenia (V.3[49].7.9-12, VI.7[38].35.13-16) i widzeniem czystego światła (VI.7[38].36.20-7). Najlepiej widzi ten, kto nie widzi (V.5[32].7.29), lecz przez „widzenie” rozumie tutaj Plotyn widzenie czegoś, jakiegoś przedmiotu, czyli widzenie ograniczone przez to, co się widzi (VI.7[38].33.7-8)<sup>48</sup>, i nie chce on wcale zanegować obecności aktywności poznawczej w tym stanie kontemplacyjnym (nie jest to utrata przytomności). Intelekt musi przestać widzieć „coś”, żeby przez miłosne pragnienie złączyć się z całkowicie niepoznawalnym, które nigdy nie stanie się dlań „czymś”. Można by to przyrównać do nagłej utraty gruntu pod nogami i znalezienia się w niepoznawalnej pustce (V.8[31].11.33-40 i V.5[32].8)<sup>49</sup>.

Pustka ta nie jest jednak czymś obcym, jest to bowiem zarazem powrót do źródłowego aspektu siebie samego, do nagiej świadomości (I.6[1].9.21-2)<sup>50</sup>. Tak rozumiem intrygujący urywek:

<sup>44</sup> R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>45</sup> Zob. T.P. Sinnige, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 293; A. Kelessidou-Galanou, *L'extase...*, dz. cyt., s. 385-386; E.W. Warren, *Consciousness...*, dz. cyt., s. 96; P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Domański, Kęty 2004, s. 46; A.H. Armstrong, *The Architecture...*, dz. cyt., s. 34nn.; P. Mamo, *Is Plotinian mysticism monistic?*, w: *The Significance...*, dz. cyt., s. 207.

<sup>46</sup> Zob. VI.9[9].4.13, 7.20, 10.5, 11.41; I.6[1].7.27; V.5[32].8.10, VI.7[38].34.18.

<sup>47</sup> Zob. V.5[32].10.1-10; VI.7[38].36.4, V.3[49].10.41-6 i 17.24-8; bardzo często w traktacie VI.9[9] – np. VI.9[9].7.20-6, 8.27, 9.38-41 i 10.11-21. Zob. też P.A. Meijer, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 304-307.

<sup>48</sup> ἐπειδὴ ὁ νοῦς ἴδιόν τι νοεῖ, ἡλάττωται. Wyjątkowo klarownie formuluje tę różnicę Arnou: „Contempler” alors, c’est voir; oui, voir non pas une forme déterminée mais un objet qui n’est pas „autre” que le sujet oraz: il ne voit plus rien sans doute, puisqu’il ne voit aucun objet. To widzenie, które nie ma przedmiotu, jest w pewnym – bardzo prawdziwym – sensie widzeniem samego widzenia, czyli widzeniem światła mocą tegoż światła: c’est meme le criterium de la contemplation extatique: quand on voit la lumière en elle-meme, par elle-meme – R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 244nn. Rist pisze: *the self is seen not as object but as subject... Its „object” is the infinite and indescribable* – J.M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>49</sup> Choć wydaje się, że przejście od poznania do niewiedzy u Plotyna łączy się z jakąś trudnością czy wahaniem, trudno się zgodzić z przesadnym twierdzeniem Michaelidesa, że jest to „bolesny stan całkowitej grozy, że nie ma się czego chwycić” – C.P. Michaelides, *Plotinus and Jaspers*, „Diotima”, R. 4, 1976, s. 45.

Gdyby napotkało coś jednego i pozbawionego części, zamilkłoby. Cóż bowiem miałyby do powiedzenia o tym lub co mogłoby w nim poznać? Gdyby bowiem coś całkowicie pozbawionego części musiało wyrazić siebie, musiałyby przede wszystkim powiedzieć, czym nie jest; wtedy jednak w ten sposób byłoby wielością, aby być jednym... jeśli mówiłoby o czymś przypadkowo należącym do siebie, wyraziłoby wielość lub, w innym razie, mówiłoby tylko „Ja Ja” i „Jestem Jestem”<sup>51</sup>.

Sądzę, że Plotyn twierdzi tutaj, iż źródłowe Ja, które jest niepodzielne i absolutnie proste, gdyby mogło coś powiedzieć o tym, czym jest, powiedziałyby jedynie, czym nie jest – gdyż jest ono negacją wszelkiego bycia „czymś” i wszelkiej formy. Gdyby jednak powiedziało o sobie, na przykład, „jestem sobą, a nie jestem bytem”, wtedy mówiłoby już o wielości, wychodząc poza swoją prostotę. Jedyne, co mogłoby powiedzieć, to „Ja Ja” i „Jestem Jestem”, lecz Plotyn nie twierdzi, że jest to wyrażenie natury tego Ja, lecz tylko próba wskazania, że nie da się o nim nic powiedzieć, gdyż jest czystą możliwością i w swojej prostocie jest podobne do Jednego. Początkowy komentarz o zamilknięciu wiąże jednoznacznie z uwagami Plotyna o tym, że Intelkt jest w milczącym zetknięciu z Jednym, tym bardziej że Plotyn w tym samym rozdziale podkreśla ten aspekt, łącząc go z prenoetycznym aspektem Intelktu (V.3[49].10.42-4)<sup>52</sup>.

Przy takiej interpretacji kontemplacji hipernoetycznej, jest ona powrotem Ja do siebie samego, do swojej pierwotnej natury, która ulega aktualizacji. Aktualizacja ta następuje przez konsekwentną negację wszelkich aktów poznania i ogółenie Ja z wszelkich poznawanych przedmiotów, co prowadzi do nagłego odkrycia, że źródłowy aspekt Ja zawsze, przed wszelkim czasem, jest czystym, nagim widzeniem, które niczego nie widzi, a zarazem dotyka Jednego<sup>53</sup>. Porzucając wszystko, co znało i na czym mogło się oprzeć, Ja znajduje się oto w przenikającej je obecności Dobra, w której uzyskuje, jeśli można tak powiedzieć, oparcie bez oparcia: „albowiem i on nie jest nigdzie: miejsce noetyczne jest w nim, lecz on nie jest w niczym” (VI.7[38].35.41-2)<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> ἀμέτρητον πανταχοῦ, ὡς ἂν μεῖζον παντὸς μέτρου.

<sup>51</sup> εἰ γὰρ ἐνὶ καὶ ἀμερεῖ προσβάλλοι, ἠλογήθη· τί γὰρ ἂν ἔχοι περὶ αὐτοῦ εἰπεῖν, ἢ τί συνεῖναι; καὶ γὰρ εἰ τὸ ἀμερὲς πάντη εἰπεῖν αὐτὸν δεοί, δεῖν πρότερον λέγειν ἢ μὴ ἔστιν· ὥστε καὶ οὕτως πολλὰ ἂν εἶναι, ἵνα ἐν εἴῃ... εἰ δὲ συμβεβηκὸς αὐτῷ, πολλὰ ἐρεῖ ἢ τοῦτο ἐρεῖ „εἰμὶ εἰμὶ” καὶ „ἐγὼ ἐγώ” (V.3[49].10.32-7).

<sup>52</sup> H. Oosthout twierdzi, że ten urywek jest raczej przykładem bezsensownej gadaniny na temat czegoś, czego nie można wyrazić, niż odniesieniem do treści kontemplacji – zob. H. Oosthout, *Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus Ennead 5.3 (49) with a Commentary and Translation*, Amsterdam–Philadelphia 1991, s. 13nn.; w mniejszym stopniu również E.K. Emilsson, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 86-91. Zaprezentowane tu odczytanie zgodne jest raczej z interpretacją tego urywku przez Sarę Rappe, widzącej w nim opis fundamentu podmiotowości, „który nigdy nie może być uchwycony jako określony przedmiot, jako to lub tamto” – S. Rappe, *Self-knowledge and subjectivity in the „Enneads”*, w: *The Cambridge...*, dz. cyt., s. 269.

<sup>53</sup> Celnie wyraża to Hadot: „porzucając wszelką, a więc i swą własną, formę, utożsamia się z rzeczywistością bez formy, z czystą obecnością” – P. Hadot, *Plotyn...*, dz. cyt., s. 50.

<sup>54</sup> οὐδὲ γὰρ αὐτὸς που· ὁ δὲ νοητὸς τόπος ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ οὐκ ἐν ἄλλῳ.

## IV. ROLA WYSIŁKU W OSIĄGNIĘCIU DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO U PLOTYNA

Warto również zwrócić uwagę na kwestię roli ludzkiego wysiłku w tym samoogłoceniu. Z samej koncepcji kontemplacji hipernoetycznej jako stanu całkowitej negacji partykularnych aktów wynika, że nie ma w tym najwyższym punkcie drogi duchowej miejsca na ludzki wysiłek ani też, jak sugerują niektórzy badacze, na inicjatywę Jednego, w sensie aktu związanego z konkretną ludzką osobą, mającego na celu wprowadzenie jej w stan kontemplacji<sup>55</sup>. Wysiłek polega na wyzwoleniu się z utożsamienia z niższymi energiami poznawczo-wolitywnymi, czyli na oczyszczeniu Ja. Ostatni krok w tym procesie nie jest jednak ani wysiłkiem, ani darem. Dyskusja na temat, czy można mówić o czymś porównywalnym do chrześcijańskiej koncepcji doświadczenia mistycznego jako *gratia gratis data* (przy czym sama ta koncepcja rozwijała się przez wieki i uzyskała pełny kształt dopiero w szesnastowiecznej hiszpańskiej mistyce Teresy z Àvila i Jana od Krzyża), nie może doprowadzić do rozstrzygnięcia w tej postaci, w której jest toczona, gdyż przeciwstawia się w niej ludzki wysiłek (Ja działa, żeby dotrzeć do Jednego) i interwencję Absolutu (ono działa, żeby Ja mogło do niego dotrzeć), podczas gdy Plotyn myśli w zupełnie innych kategoriach.

Buduje on swoją koncepcję kontemplacji Jednego na fundamentalnym założeniu, że Ja w jego źródłowym aspekcie już znajduje się w obecności Jednego<sup>56</sup>. Wszelkie działanie Ja i wszelkie ćwiczenia filozoficzne prowadzą do progu, którego nie mogą przekroczyć. Za tym progiem panuje stan całkowitej nagości i pustki, w którym Ja jest tylko sobą ( $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ), absolutnym widzeniem nie widzącym nic, co byłoby „czymś”. Osiągnięcie tej hipernoetycznej nagości nie może być jednak – *ex definitione* – świadomym aktem woli, gdyż wszelkie intencjonalne działanie stoi na przeszkodzie temu stanowi. Dzieje się tak dlatego, że akt woli czy intencjonalne działanie jest z natury nakierowane na coś partykularnego, czyli ogranicza Ja do pewnej formy. Robiąc coś, by zjednoczyć się z Jednym, Ja nieuchronnie dzieliłoby się na „Ja” i „coś”, zamykając sobie drogę do tego, co Plotyn nazywa „Ja Ja” i „Jestem Jestem”. Dlatego podkreśla on, że – naturalne skądinąd – próby „zrobienia czegoś” na tym etapie, odsuwają nas jedynie od obecności Jednego, a zbliżają w najlepszym razie do

<sup>55</sup> Plotyn mówi niekiedy, że trzeba mieć szczęście ( $\epsilon\upsilon\tau\upsilon\chi\acute{\iota}\alpha$ , VI.9[9].11.4 i VI.7[38].34.8), ale jednocześnie używa obrazu pociągnięcia za włosy przez Atenę (VI.5[23].7.6 – por. II. I, 197). Na temat „wysiłku” i „łaski” u Plotyna zob.: R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 224-229; A.H. Armstrong, *The Architecture...*, dz. cyt., s. 31; E.R. Dodds, *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, „The Journal of Roman Studies”, R. 50, 1960, nr 1, s. 4; J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955, s. 11; P. Hadot, *Plotyn...*, dz. cyt., s. 40-42; J.M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 163; P.A. Meijer, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 321-323.

<sup>56</sup> Trouillard pisze, że „Ono [Jedno] nie «przychodzi» do duszy, ponieważ dusza nie może zostać pozbawiona własnej doskonałości mistycznej, jak tylko przez fakt, że nie jest wystarczająco obecna dla samej siebie” – J. Trouillard, *Plotin et le moi*, w: *Horizons de la personne*, red. A. Jagu, Paris 1965, s. 72nn.

Intelektu-Bytu (V.5[32].6.14-17). Należy więc powiedzieć wyraźnie, że nie ma i nie może być żadnego wysiłku, poprzez który Ja mogłoby osiągnąć Dobra.

Równocześnie jednak nie ma żadnego działania ze strony Jednego, którego celem byłoby doprowadzenie ludzkiej osoby do doświadczenia jego obecności. Plotyn był przekonany, że przeczyłoby to naturze Jednego, które jest samowystarczalne. Był on przekonany, że jedyna możliwa motywacja, jaka mogłaby kierować Dobrem w takim akcie „łaski”, to byłoby pragnienie, żeby człowiek osiągnął najwyższy stan mistyczny, a pragnienie oznaczałoby, że Dobru czegoś brakuje, co jest nonsensem. Choć nie ma więc „łaski” Jednego w sensie mistyki katolickiej, to jednak oddziałuje ono na człowieka w tym najwyższym punkcie jego powrotu. Działanie to nie jest jednak skierowane na tego konkretnego człowieka, lecz jest wszechogarniającym, spontanicznym działaniem Dobra na zewnątrz – jest ono, jak pisze Hadot, „siłą przyciągającą, poprzez którą oddziałuje na nas obecność Dobra”<sup>57</sup>. Jak twierdzi Plotyn (VI.8[39]), aktywność Jednego nie jest narzuconą mu z zewnątrz koniecznością, lecz wypływa z jego woli<sup>58</sup>. Plotyn niekiedy używa sformułowań, które można by odczytać jako rodzaj „łaski”, na przykład wtedy, gdy pisze, że Jedno jak słońce ukazuje się biernie oczekującemu człowiekowi (V.5[32].8.6) lub że łagodnie i życzliwie daje się ono każdemu, kto chce być w jego obecności (V.5[32].12.33). Jedno nie działa jednak po to, aby umożliwić konkretnemu człowiekowi czy nawet wszystkim ludziom wejście w najwyższy mistyczny stan, lecz to konkretny człowiek niejako korzysta z daru, który jest skierowany do wszystkich i do nikogo<sup>59</sup>. Jeśli chcielibyśmy nazwać ten dar „miłością” („rozlewającą się miłością”, jak go nazywa Torchia<sup>60</sup>), trzeba by zastrzec, że miłość ta nie jest osobową więzią w żadnym sensie tego słowa<sup>61</sup>.

Trudno powiedzieć, czy w metafizyce Plotyna można by sformułować niesprzeczną wewnątrznie koncepcję wpływu Jednego na konkretnego człowieka pragnącego się z nim połączyć, lecz z pewnością w *Enneadach* żadne miejsce nie wskazuje na to, że filozof ten ją sformułował. Warto też zaznaczyć, że niemożność osiągnięcia żadnym wysiłkiem stanu całkowitej nagości i pustki nie wynika z tego, że jest to coś przekraczającego naturalne zdolności człowieka (jak to jest w przypadku mistycznej kontemplacji w tradycji katolickiej), które muszą

<sup>57</sup> P. Hadot, *Plotyn...*, dz. cyt., s. 42.

<sup>58</sup> „Nie jest sobą przypadkiem, lecz dlatego, że tak zechciał” (VI.8[39].13.58-9, οὐχ ὅπερ ὄτυχεν ἐστίν, ἀλλ’ ὅπερ ἐβουλήθη αὐτός).

<sup>59</sup> Warto przywołać przenikliwe obserwacje Arnou: „Jest to wpływ, który wywierany jest naturalnie, z konieczności, nawet jeśli składa on obietnicę, że bez wątpienia Bóg ukaże się temu, kto się do tego przygotowuje. W rzeczywistości jednak tutaj Bóg nie daje siebie naprawdę; nie daje siebie” – R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 228.

<sup>60</sup> J. Torchia, *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*, New York 1993, s. 100.

<sup>61</sup> Jak pisze Arnou, „jest on pierwszą Zasadą, która nigdy nie staje się Przyjacielem” – R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 229.

zostać „podniesione” przez działanie Boga. Jest to stan całkowicie naturalny, z którego jednak wszyscy w stanie upadku są wyobcowani.

Moment przejścia do doświadczenia obecności Dobra przez niewiedzę nie odbywa się więc ani dzięki wysiłkowi człowieka, ani dzięki interwencji samego Dobra. Doświadczenie to jest możliwe dzięki samej strukturze osoby ludzkiej, a zwłaszcza dzięki temu, że niemożliwe jest odróżnienie doświadczenia obecności czystego Ja od samego Jednego – są one doświadczane zawsze jednocześnie, będąc jakby awersem i rewersem jednego stanu wewnętrznego albo będąc widziane jednocześnie, jak powierzchnia lustra (Ja) i to, co się w niej odbija (Jedno)<sup>62</sup>. Plotyńska koncepcja kontemplacji hipernoetycznej oparta jest na aktywnym wysiłku, który jednak w najwyższym punkcie przekształca się w ćwiczenie absolutnej pasywności<sup>63</sup>.

Mistyka Ja Plotyna, ze względu na istnienie tych dwóch faz, skłaniać może do porównania z interpersonalną mistyką katolicką<sup>64</sup> w wersji Jana od Krzyża i jego koncepcji oczyszczenia aktywnego i pasywnego<sup>65</sup>, lecz nawet pobieżne porównanie ukazuje, że mamy tu do czynienia z zupełnie różnymi rodzajami pasywności. Bierność mistyka chrześcijańskiego wynika z tego, że nie może on zrobić nic, żeby odczuć kochającą obecność Boga, gdyż Stwórca udziela tego daru w sposób wolny, komu chce, a odczucie miłości Boga żadną miarą nie jest „wbudowane” w strukturę metafizyczną człowieka. Modlący się może więc jedynie oczekiwać na objawienie się Boga. Pasywność u Plotyna wynika z czego innego – z tego, że wszelka wola i działanie są skierowane *ex definitione* ku *c z e m u s*, co staje się formą określającą Ja jak materię. Ponieważ Ja w kontemplacji hipernoetycznej ma być bez formy (jedynie tak może przyjąć Jedno jako swoją „formę”), to wszelki wysiłek i aktywność stanowią przeszkodę. Plotyn nie udziela jednak odpowiedzi na pytanie, jak dokonuje się ostateczne przejście w stan kontemplacji – pozostawia nas jedynie ze słynnym, poetyckim obrazem oczekiwania na Jedno jak na wschód słońca (V.5[32].8.6). Człowiek nie może sprawić, że słońce wszędzie, ani też wschód nie jest zależny od woli słońca, lecz wynika z samej natury rzeczy.

## V. RZECZYWISTOŚĆ A DOŚWIADCZENIE RZECZYWISTOŚCI

Metafizyka Plotyna nie jest tylko komentarzem do jego własnego doświadczenia kontemplacyjnego, nawet jeśli wydaje się, że jest w znacznej mierze in-

<sup>62</sup> Z zastrzeżeniem, że to, co odbija się w lustrze, jest tak samo niepoznawalne jak samo lustro.

<sup>63</sup> Zob. P. Hadot, *Plotyn...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>64</sup> Pojęcia mistyki Ja i mistyki interpersonalnej zaczerpnąłem z: J. Arraj, *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Cheloquin 1993, s. 167-169.

<sup>65</sup> Oczyszczenie czynne omawia Jan od Krzyża w drugiej i trzeciej księdze *Drogi na górę Karmel*, a oczyszczenie bierne w *Nocy ciemnej* – zob. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998.



spirowana i ożywiana takim doświadczeniem<sup>66</sup>. W dwóch opisanych przez siebie formach kontemplacji Plotyn próbuje pogodzić skrajnie różne formy doświadczenia – intelektualną, choć niedyskursywną i intuicyjną, paradygmatyczną dla filozoficznej tradycji Zachodu oraz mistykę jażni, czyli nie-intelektualne doświadczenie czystego istnienia, fundamentalne dla religijnej myśli Dalekiego Wschodu (na temat której zresztą Plotyn nie miał najprawdopodobniej żadnej systematycznej wiedzy). Jego metoda osiągania kontemplacji hipernoetycznej nie powoduje przy tym utraty zdolności do autentycznej metafizycznej refleksji, jak to się najwyraźniej dzieje lub może dzieć w przypadku medytacyjnych praktyk hinduizmu czy buddyzmu<sup>67</sup>, a sam Plotyn szczerze wyraża trudności w umiejscowieniu najwyższego doświadczenia Dobra w ramach swojej myśli filozoficznej:

Ale być może nie powinno się mówić „zobaczy”, ale „zobaczone”, skoro już trzeba mówić o dwojgu, widzącym i widzianym, a o czymś jednym tylko, bo to by było zbyt zuchwałe. Wtedy bowiem widzący ani nie widzi, ani nie rozróżnia, ani nie ma wyobrażenia dwojga, ale stał się jakby kimś innym i już nie jest sobą ani do siebie tam nie należy, ale należy do niego i jest z nim czymś jednym, jakby swoim własnym centrum z Centrum się złączywszy. I dotarłszy tam, jest z nim jednym, a są dwoma, kiedy się rozłączą. W tym więc sensie mówimy teraz o różnicy między nimi. Z tego względu też to widzenie trudno opisać. Jak bowiem mógłby ktoś powiedzieć, że Jedno jest czymś różnym od niego, jeśli tam, kiedy Je widział, nie widział Go jako różnego od siebie, ale jako jedno ze sobą<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Na temat wpływu doświadczenia osobistego na filozofię Plotyna zob. A.H. Armstrong, *The Architecture...*, dz. cyt., s. 44; J.M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 185; N. Baladi, *La pensée de Plotin*, Paris 1970, s. 37-38; D. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford 1993, s. 107; G. Leroux, *Human freedom in the thought of Plotinus*, w: *The Cambridge*, dz. cyt., s. 312. Osobnym problemem jest status relacji Porfiriusza, zamieszczonych w jego *Vita Plotini*, a dotyczących stanów kontemplacyjnych doświadczanych przez Plotyna. Bardziej szczegółowe omówienie problematycznej natury relacji Porfiriusza zob. w: M. Stróżyński, *Intelekt...*, dz. cyt.

<sup>67</sup> Nie neguję tutaj, oczywiście, istnienia refleksji filozoficznej w hinduizmie czy buddyzmie, lecz wydaje się, że przynajmniej większość szkół w obrębie tych tradycji dąży do osiągnięcia doświadczenia, które czyni spekulację metafizyczną czymś całkowicie nieistotnym. Zob. na ten temat: J. Arraj, *God...*, dz., cyt.

<sup>68</sup> οὐδὲ ὄψεται λεκτέον, τὸ δὲ ὀφθέν, εἴπερ δεῖ δύο ταῦτα λέγειν, τό τε ὄρων καὶ, ὀρώμενον ἀλλὰ μὴ ἐν ἄμφω· τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος. τότε μὲν οὖν οὔτε ὄρα οὐδὲ διακρίνει ὁ ὄρων οὐδὲ φαντάζεται δύο, ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ, κάκεινου γενόμενος ἐν ἐστίν ὡσπερ κέντρον κέντρον συνάσας. καὶ γὰρ ἐνταῦθα συνελθόντα ἐν ἐστίν, το τε δύο, ὅταν χωρῖς. οὕτω καὶ ἡμεῖς νῦν λέγομεν ἕτερον. διὸ καὶ δύσφραστον τὸ θέαμα· πῶς κὰρ ἂν ἀπαγγεῖλειε τις ὡς ἕτερον οὐκ ἰδὼν ἐκεῖ ὅτε ἐθεῖτο ἕτερον, ἀλλὰ ἐν πρὸς ἑαυτὸν (VI.9[9].10.12-21). Na temat różnicy, podobieństwa i tożsamości zob. J.M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 220nn; F.M. Schroeder, *Conversion and Consciousness in Plotinus, Enneads 5, I [10], 7*, „Hermes”, R. 114, 1986, s. 192. Mamo (P. Mamo, *Is Plotinianian...*, dz. cyt., s. 202nn.) i Meijer (P.A. Meijer, *Plotinus...*, dz. cyt.) interpretują doświadczenie Jednego jako „monistyczne”, czyli w sensie całkowitej, fenomenologicznej i metafizycznej, identityczności duszy z Jednym w akcie zjednoczenia. Sells uważa, że Plotyn świadomie nie posługuje się tutaj precyzyjnym językiem metafizycznym, z jego pojęciowymi rozróżnieniami, a specyficznym dyskursem apofatycznym – zob. M.A. Sells, *Apophat*

Bez wątpienia, z punktu widzenia obiektywnej refleksji, Plotyn daleki był od mieszania ze sobą duszy i Jednego. Arthur Hilary Armstrong twierdzi, przeciwnie, że najwyższy aspekt duszy jest identyczny z Jednym i ma tu na myśli obiektywny, metafizyczny porządek, a nie kontemplację<sup>69</sup>, choć jego rozważania na temat trzech typów teologii Plotyna osłabiają nieco stanowczość tej radykalnej tezy<sup>70</sup>. Wydaje się, że podkreślanie istnienia różnicy w samym doświadczeniu Jednego przez Ja stanowi błędne rozumienie tego doświadczenia, lecz negowanie obiektywnej różnicy między Ja a Jednym jest destrukcyjne dla całej konstrukcji metafizycznej czy nawet dla możliwości filozoficznego myślenia<sup>71</sup>.

Plotyn zauważa, że problem tkwi w tym, iż w samym doświadczeniu kontemplacji znika możliwość rozróżniania. Z perspektywy doświadczenia trzeba by powiedzieć, że najgłębsze ludzkie Ja i Jedno są tym samym, lecz Plotyn waha się, uznając to, po pierwsze, za zbyt zuchwałe stwierdzenie<sup>72</sup>, a po drugie, zdając sobie sprawę, że inne formy poznania, jak choćby kontemplacja noetyczna, przeczą tej identyczności. Żeby uznać Ja i Jedno za to samo, trzeba by porzucić wszystko, co ma do zaoferowania poznanie intelektualne i filozoficzna tradycja. Mistycy Indii, Chin i Japonii mogą odrzucić poznanie intelektualne w imię „uszcześliwiającej niewiedzy”, lecz Plotyn nie zamierza tego zrobić<sup>73</sup>. Żeby jednak rozróżnić między Ja i Jednym, nie można odwoływać się do doświadczenia jego obecności (które tej różnicy przeczy), lecz do obiektywnego poznania rozumowego, nawet jeśli Plotyn uważa je za o wiele gorszą formę poznania.

Wydaje się zatem, że Bussanich ma rację, zachęcając do porzucenia stworzonej przez Rista w latach sześćdziesiątych XX wieku dychotomii monistyczne/teistyczne w dyskusji nad doświadczeniem Jednego w filozofii Plotyna. W późniejszym artykule Rist zbliża się do stanowiska, w którym rozróżnia samo doświadczenie oraz jego filozoficzne zrozumienie w kwestii relacji Ja („duszy”) i Jednego<sup>74</sup>. Już Arnou bardzo mocno podkreślał porządek obiektywny, pisząc

---

*sis in Plotinus. A Critical Approach*, „Harvard Theological Review”, R. 78, 1985, t. 1, nr 2, s. 58-61; zob. też: R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 199-201 i krótkie omówienie u O’Meary, który wskazuje trzy obszary problemowe w Plotyńskim opisie – D. O’Meara, *Plotinus...*, dz. cyt., 64nn.

<sup>69</sup> A.H. Armstrong, *The Architecture...*, dz. cyt., s. 42nn.

<sup>70</sup> Tamże, s. 45 i 110.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Na temat *τολμηρὸς λόγος* u Plotyna zob. N. Baladi, *La pensée...*, dz. cyt., s. 34-44.

<sup>73</sup> Rist podkreśla „ostrożność” Plotyna w używaniu języka sugerującego tożsamość Ja i Absolutu w kontraście do podstawowego dla hinduistycznej szkoły adwajty wedanty aforyzmu z Upaniszad: „Ten Atman jest Brahmanem” – *Ayam atma brahma, Mandukya*, I.2. Pisze, że ekwiwalentem takiego stwierdzenia w metafizyce Plotyna byłoby „Ja jestem Jednym” (J.M. Rist, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 226nn.). Jedyny problem to ten, że Plotyn generalnie unikał podobnie subiektywnych wypowiedzi, a na określenie Ja używał zaimków drugiej osoby *pluralis* i trzeciej *singularis*, zamiast pierwszej *singularis*. Trzeba też nadmienić, że Rist pomija przeczące jego interpretacji, omawiane wyżej, sformułowanie Plotyna z V.3[49].10.34-7 („Ja Ja”, „Jestem Jestem”).

<sup>74</sup> J.M. Rist, *Back...*, dz. cyt., s. 187.

o „kontakcie dwóch substancji duchowych, których nie oddziela żadna «różnica» i które właśnie przez to są zjednoczone”<sup>75</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że nieobecność różnicy ma potężne skutki w porządku podmiotowym: samo w sobie doświadczenie, bez ramy metafizycznej, niemal wydaje się „naciskać” na Plotyna i zmuszać do mówienia, że wtedy „stał się” Jednym, lub że „jest Jednym”, że są tym samym itd. Dlatego cytowane wyżej argumenty Arnou odnoszą się tylko do metafizycznych różnic, a nie do samego doświadczenia.

John M. Rist pisze o najwyższym doświadczeniu mistycznym u Plotyna, że w nim „tracimy wszelką świadomość siebie jako odrębnych – ale to, co tracimy, to świadomość, a nie egzystencjalna rzeczywistość”<sup>76</sup>. Całkowicie zgadzam się z takim ujęciem, ale Rist nie utrzymuje sugerowanego tutaj rozróżnienia na przedmiotowe i podmiotowe, gdy np. – w swojej polemice z monistyczną interpretacją Plato Mamo<sup>77</sup> – podkreśla znaczenie faktu, że Plotyn nie użył obrazu rzeki powracającej do morza<sup>78</sup>. Jeśli obraz taki opisywałby doświadczenie, a nie metafizyczne relacje, byłby wielce adekwatny, skoro, jak pisze Rist, tracimy świadomość odrębności.

Jeśli będziemy prosto przekładać mistyczne obrazy na twierdzenia metafizyczne, to cóż mamy począć z takim oto opisem Teresy od Jezusa:

Po drugie zaś, w zaślubinach duchowych, zjednoczenie jest to jakby woda z nieba, deszczem czy rosą padająca do rzeki albo do źródła i z wodą tychże się zlewająca. I tu już nikt tych dwóch wód nie rozdzieli ani nie rozróżni, która jest z nieba, a która ze źródła czy z rzeki. Można je porównać jeszcze do strumienia wpadającego do morza i nierozdzielnie w nim wody swoje zanurzającego [...]”<sup>79</sup>.

Hiszpańska mistyczka nie ma tutaj na myśli obiektywnego „rozpuszczenia się” duszy w Bogu, lecz mówi wyłącznie o subiektywnym stanie ludzkiego umysłu, co klarownie ukazuje dalszy opis skutków tego zjednoczenia:

Najprzód, zapomnienie o sobie tak zupełne, jakby ta dusza już nie istniała. Bo, jak już mówiłam, cała jej istność takiego kształtu i kierunku nabrała, że już nie zna siebie, ani już nie myśli dla siebie, ani o niebie, ani o życiu, ani o czci własnej, jeno wszystka jest oddana i poświęcona szerzeniu czci Bożej. [...] Nie troszczy się o siebie, cokolwiek by na nią przyjść mogło i w tak zupełnym żyje zapomnieniu o sobie, jakby jej zgola nie było. Sama przynajmniej w niczym już nie chciałaby być czymś, chyba tam tylko, gdzie widzi, że może w czymkolwiek przyczynić się, choćby w rzeczy najmniejszej, do pomnożenia czci i chwały Bożej, bo za to każdej chwili ohotnie jest gotowa oddać życie<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> R. Arnou, *Désir...*, dz. cyt., s. 248.

<sup>76</sup> J.M. Rist, *Back...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>77</sup> Zob. P. Mamo, *Is Plotinian...*, dz. cyt., s. 203-211.

<sup>78</sup> Zob. J.M. Rist, *Back...*, dz. cyt., s. 186.

<sup>79</sup> Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, w: taż, *Dzieła*, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1987, s. 422.

<sup>80</sup> Tamże, s. 428-429.

Święta Teresa dwukrotnie powtarza (w tym samym paragrafie!), że doświadczeniem duszy jest, paradoksalnie, własne „nieistnienie”, a po raz trzeci odnosi się do tego „unicestwienia” duszy, pisząc, że ta „w niczym nie chciałaby być czymś”. Można stąd wnosić, że utrata poczucia odrębności od Boga nie jest nieznaczącym aspektem stanu zjednoczenia. Teresa z Ávila, w przeciwieństwie do niektórych mistyków Dalekiego Wschodu, z tego poczucia „nie istnieję” nie wyciąga bynajmniej ontologicznego wniosku, że w rzeczywistości przestała istnieć czy stała się Bogiem.

Doświadczenie zjednoczenia z Jednym w filozofii Plotyna jest, jak można przypuszczać, innym rodzajem doświadczenia mistycznego niż zaślubiny duchowe Teresy od Jezusa, niemniej jednak zestawienie tych tak odległych od siebie przypadków pozwala na uwidocznienie znaczącej kwestii: rozróżnienia między obiektywnym zniknięciem ludzkiej „duszy” a jej subiektywnym zniknięciem w doświadczeniu. Z perspektywy tego rozróżnienia błędne jest stanowisko Pietera Meijera, który pisze o doświadczeniu Jednego, stosując terminy obiektywne do opisu subiektywnego, i sugeruje, że „jest to utrata własnego Ja, utrata własnej natury”<sup>81</sup>. Uczony ten, dodając, że ta utrata jest przejściowa, czyni zrozumienie tego doświadczenia w obrębie systemu Plotyna całkowicie niemożliwym. Trudno bowiem pojąć, w jaki właściwie sposób dusza indywidualna miałaby przestać istnieć w momencie mistycznego doświadczenia, a po jakimś czasie znowu się pojawiać. O wiele prostsze i bardziej zgodne z filozofią Plotyna jest przyjęcie, że to, co rzeczywiście znika w kontemplacji Jednego, to doświadczenie własnej odrębności, „Ja” rozumiane jako „poczucie Ja”, a nie metafizyczna, obiektywnie istniejąca jaźń. Jest to w istocie różnica między doświadczeniem rzeczywistości a samą rzeczywistością.

## WNIOSKI

Poznanie jest tradycyjnym celem filozofii antycznej czy szerzej – filozofii Zachodu, a soteriologicznie czy terapeutycznie ujmowane wyzwolenie człowieka od cierpienia stanowi ważne, lecz podporządkowane mu przeniesienie problematyki poznania filozoficznego na teren religijno-etyczny. Stosunek Plotyna do poznania wyraża się najpełniej w jego koncepcji kontemplacji hipernoetycznej, czyli najwyższego doświadczenia mistycznego, które stanowi negację i transcendencję wszelkiego poznania i jest spełnieniem tych ludzkich pragnień, które są bardziej pierwotne i głębsze niż pragnienie wiedzy. Geniusz Plotyna przejawia się w tym, że nie wyrzucił on doświadczenia „uszcześliwiającej niewiedzy” poza obręb filozofii, nadając mu jednoznacznie religijny czy irracjonalny charakter, lecz poczynił wszelkie możliwe wysiłki, by uczynić zeń integralną i – w istocie – centralną część swojego nauczania i twórczości.

---

<sup>81</sup> P.A. Meijer, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 308.

Skutkiem takiej strategii intelektualnej Plotyna jest wprowadzenie nierozwiązywalnego napięcia między wiedzą a niewiedzą, mówieniem a aporetycznym milczeniem, obecnego w *Enneadach*. O ile jednak sformułowana przez Plotyna koncepcja poznania jako kontemplacji noetycznej stanowi (twórczą) rekapitulację dokonań wcześniejszych filozofów, o tyle wypracowane przez niego oryginalne pojęcie nieskończonej i niepoznawalnej Przyczyny bytu i związana z nią koncepcja kontemplacji hipernoetycznej stanowią początek zupełnie nowej refleksji nad Absolutem w filozofii, refleksji, która dziś ujawnia ponownie swą aktualność w obliczu religijnego dialogu Zachodu z Dalekim Wschodem.

W konkluzji można powiedzieć zatem, że – jeśli chodzi o relacje między kontemplacją a metafizyką – Plotyńska koncepcja znajduje się niejako w pół drogi między typową dla Wschodu formą mistyki jażni, w której ludzkie doświadczenie absolutnej jedności i braku różnicy zostaje przekształcone w monistyczne twierdzenia metafizyczne, a typowym dla chrześcijaństwa doświadczeniem miłosnego połączenia dwóch wolnych osób, stworzonej i boskiej. Mistyka Plotyna w swym najwyższym punkcie jest mistyką jażni, czyli doświadczeniem czystego istnienia własnego Ja, czystego „jestem” jako nieodrębnego od istnienia wszystkich rzeczy (od ich „jestem”) oraz, ostatecznie, również od absolutnego „jestem”, którym jest samo Jedno. Jest to doświadczenie całkowicie naturalne, niewymagające żadnego „wzmocnienia” ludzkiej natury, zewnętrznej pomocy czy czegoś podobnego. Co więcej, jest to doświadczenie, które jest nieustannie obecne w głębi ludzkiej duszy i wymaga jedynie obudzenia, urzeczywistnienia.

Zarazem jednak Plotyn nie czyni ze swego doświadczenia mistycznego absolutnego kryterium poznania rzeczywistości, lecz posługuje się metafizyczną spekulacją i odniesieniami do tradycji intelektualnej, by zobiektywizować swoje doświadczenie i zrozumieć je w szerszym kontekście. To pozwala mu na dystans do subiektywnego z konieczności stanu mistycznego, z jednoczesnym uznaniem go za ostateczną realizację ludzkiego szczęścia i za najcenniejsze doświadczenie, jakie człowiek może zyskać.

#### BIBLIOGRAFIA

- Armstrong A.H., *The apprehension of divinity in the self and cosmos in Plotinus*, w: *The Significance of Neoplatonism*, red. B. Harris, Albany–New York 1976, s. 187-197.
- Armstrong A.H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge 1940.
- Arnou R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome 1967.
- Arp R., *Plotinus, Mysticism, and Mediation*, „Religious Studies” 40, 2004, s. 145-163.
- Arraj J., *God, Zen, and the Intuition of Being*, Cheloquin 1988.
- Arraj J., *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Cheloquin 1993.

- Baladi N., *La pensée de Plotin*, Paris 1970.
- Bussanich J., *Mystical elements in the Thought of Plotinus*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt” 36, 7 (1997), s. 5300-5330.
- Bussanich J., *Non-discursive thought in Plotinus and Proclus*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale”, R. 8, 1997, s. 191-210.
- Bussanich J., *Plotinus's metaphysics of the One*, w: *The Cambridge Companion to Plotinus*, red. L.P. Gerson, Cambridge 1996, s. 38-65.
- Bussanich J., *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden–New York 1988.
- Cary P., *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford 2000.
- Charrue J.-M., *Note sur Plotin et la mystique*, „Kernos”, R. 16, 2003, s. 197-204.
- Corrigan K., *Essence and existence in the Enneads*, w: *The Cambridge Companion to Plotinus*, red. L.P. Gerson, Cambridge 1996, s. 105-129.
- Corrigan K., „Solitary” *Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius*, „Journal of Religion”, R. 76, 1996, nr 1, s. 28-42.
- Crystal I., *Plotinus on the Structure of Self-Intellection*, „Phronesis”, R. 43, 1998, nr 3, s. 264-286.
- O'Daly G.J.P., *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon 1973.
- Deck J.N., *Nature, Contemplation, and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto 1967.
- Dodds E.R., *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, „The Journal of Roman Studies”, R. 50, 1960, nr 1, s. 1-7.
- Emilsson, E.K. *Plotinus on Intellect*, Oxford 2007.
- Gerson L.P., *Plotinus*, London–New York 1994.
- Gerson L.P., *Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?*, „Review of Metaphysics” 46, 3 (1993), 559-74.
- Hadot P., *L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*, w: *Proclus et son influence: actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, red. G. Boss, G. Seel, Zürich 1987, s. 3-27.
- Hadot P., *Plotyn albo prostota spojrzania*, tłum. P. Domański, Kęty 2004.
- Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998.
- Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998.
- Kelessidou-Galanou A., *L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine*, „Revue des Études Grecques”, R. 84, 1971, s. 384-396.
- Kenney J.P., *The Mysticism of Saint Augustine. Rereading the „Confessions”*, New York–London 2005.
- Leroux G., *Human freedom in the thought of Plotinus*, w: *The Cambridge Companion to Plotinus*, red. L.P. Gerson, Cambridge 1996.

- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- Meijer P.A., *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI.9). An Analytical Commentary*, Amsterdam 1992.
- Michaelides C.P., *Plotinus and Jaspers*, „Diotima”, R. 4, 1976, s. 37-46.
- O'Meara D., *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford 1993.
- Oosthout H., *Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus Ennead 5.3 (49) with a Commentary and Translation*, Amsterdam–Philadelphia 1991.
- Plotinus, *Enneads*, t. 1-7, tłum. A.H. Armstrong, Cambridge 2000-2003 (polskie przekłady M. Stróżyński).
- Rist J.M., *Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics*, „Journal of the History of Philosophy”, t. 27, nr 2, 1989, s. 183-197.
- Rist J.M., *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967.
- Ross D.L., *Thomizing Plotinus: A Critique of Professor Gerson*, „Phronesis” 41, 2(1996), s. 197-204.
- Schroeder F.M., *Conversion and Consciousness in Plotinus, Enneads 5, 1 [10], 7*, „Hermes”, R. 114, 1986, s. 186-195.
- Sells M.A., *Apophysis in Plotinus. A Critical Approach*, „Harvard Theological Review”, R. 78, 1985, t. 1, nr 2, s. 47-65.
- Sinnige T.G., *Plotinus on the Human Person and Its Cosmic Identity*, „Vigiliae Christianae”, R. 56, 2002, nr 3, s. 292-295.
- Smith A., *Unconsciousness and quasiconsciousness in Plotinus*, „Phronesis”, R. 23, 1978, nr 3, s. 292-301.
- Sorabji R., *Time, Mysticism, and Creation*, w: *Augustine's „Confessions”. Critical Essays*, red. W.E. Mann, Oxford 2006, s. 209-236.
- Stróżyński M., *Intelekt, kontemplacja i szczęście w Enneadach Plotyna*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 11[46] (2013), s. 57-80.
- Stróżyński M., *Kontemplacja a filozofia u Jacquesa Maritain i Plotyna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41, 3(2013), s. 19-41.
- Stróżyński M., *Kontemplacja a poznanie w filozofii Plotyna*, „Logos i Ethos” 35, 2(2013), s. 259-295.
- Stróżyński M., *Możliwość i akt w Plotyńskiej koncepcji kontemplacji*, „U Schyłku Starożytności” 13(2014), s. 33-54.
- Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, w: *Dzieła*, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1987.
- Torchia J., *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*, New York 1993.
- Trouillard J., *La purification plotinienne*, Paris 1955.
- Trouillard J., *Plotin et le moi*, w: *Horizons de la personne*, red. A. Jagu, Paris 1965, s. 59-75.
- Wallis R.T., *NOYΣ as Experience*, w: *The Significance of Neoplatonism*, red. B. Harris, Albany–New York 1976, s. 121-154.

Westra L., *Plotinus and Freedom*, New York 1990.

Woszczyk A., *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna*, Katowice 2007.

Zaehner R.C., *Mysticism, sacred and profane; an inquiry into some varieties of praeter-natural experience*, Oxford 1957.

### ABSTRAKT

The subject of the article is analysis of mystical experience in Plotinus' philosophy from the perspective of the experience of the self. The author point to two distinct levels of contemplation present in Plotinus: the noetic and the hypernoetic one. The first is an intellectual intuition of the true being, while the latter is a union with the One that is above being, through ignorance. Hypernoetic experience is discussed in terms of an experience of the core of the human self, which is inseparably united to the One in such a way that the ultimate experience of the self is, at the same time, the experience of the One as indistinct from the self. Plotinus, however, does not interpret this experience as a testimony to the objective identity of the One and the soul, but in terms of a subjective state which is, in a way, contradictory to the metaphysical state of affairs. The One is distinct from the soul, but in the ultimate experience it becomes indistinguishable from it. The mysticism of the self within philosophy brings about an inevitable tension which is overcome by Plotinus through the use of distinction between the experience of reality and reality in itself.

### Keywords

Plotinus, mystical experience, mysticism, contemplation, the self

### Słowa kluczowe

Plotyn, doświadczenie mistyczne, mistycyzm, kontemplacja, jaźń



ANDRZEJ JASTRZĘBSKI

St. Paul University, Ottawa

## Inspiracje teologii Hansa Ursa von Balthasara

Inspirations of the Theology of Hans Urs von Balthasar

### WPROWADZENIE

Nie ulega wątpliwości, że teolodzy czerpią swe inspiracje z wielu pozateologicznych źródeł. Jednym z nich jest filozofia, która w scholastycznych ujęciach bywała nazywana wręcz „służką teologii” (*ancilla theologiae*). Proces ten można zaobserwować od czasów starożytnych aż po współczesność. W celu uzyskania wyraźnego kontrastu, upraszczając przez to jednak spojrzenie na bogatą i zawiłą historię myśli ludzkiej, można pokusić się o stwierdzenie, że tak jak filozofia obrała z jednej strony drogę Platona, a z drugiej Arystotelesa, tak i teologia była inspirowana raz bardziej myślą św. Augustyna, a innym razem – św. Tomasza z Akwinu. Nie inaczej działo się we współczesności, gdzie, obok teologii inspirowanej przez spuściznę św. Tomasza z Akwinu, teolodzy chętnie sięgali na przykład do egzystencjalizmu czy fenomenologii. Niemało współczesnych poglądów teologicznych było karmionych myślą filozoficzną, nieraz nieortodoksyjną z punktu widzenia katolickiego, a przynajmniej poglądami myślicieli niekatolickich, a nawet niechrześcijańskich o proweniencji agnostycznej czy nawet marksistowskiej.

Jednym z wybitnych przykładów tego typu zjawiska są poszukiwania naukowe szwajcarskiego teologa, Hansa Ursa von Balthasara. Nie ulega wątpliwości, że w twórczości tego teologa można doszukać się wielu inspiracji filozoficznych, które często przybierają formę krytycznej dyskusji, a następnie ich implementacji na gruncie katolickim. Niniejszy tekst jest próbą wskazania niektórych mniej eksplorowanych dotychczas źródeł inspiracji von Balthasara, które kształtowały jego poszukiwania teologiczne. Odniesiemy się w nim do myśli św. Tomasza z Akwinu, filozofów egzystencjalnych, takich jak Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, do twórcy psychoanalizy – Zygmunta Freuda, a także do rosyjskiego myśliciela, Nikołaja Bierdiajewa oraz do idealizmu Georga Wilhelma Friedricha Hegla.

Powszechnie przyjmuje się, że teolog szwajcarski korzystał bezpośrednio z myśli Henriego de Lubaca, Ericha Przywary, Karola Bartha oraz Adrienne von Speyer<sup>1</sup>. Celem niniejszej pracy jest natomiast wskazanie mniej ewidentnych, ale też być może nieco bardziej kontrowersyjnych opinii na temat inspiracji myśli Hansa Ursa von Balthasara, które wyłaniają się z lektury oraz komentarza wybranych współczesnych autorów z kręgu anglosaskiego.

Sam von Balthasar przez wszystkie lata swojej twórczości był przekonany, że filozofia i teologia pozostają głęboko związane. W jego opinii każda filozofia jest w swej istocie religijna, a zarazem teologiczna, ponieważ stawia pytanie o Ostateczną Przyczynę Wszechrzeczy, a autentyczny filozof staje się również wielokrotnie teologiem, ponieważ świadomie albo nieświadomie nieuchronnie odnosi się w końcu do pytania o Boga<sup>2</sup>.

## I. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU

Wpływ myśli św. Tomasza z Akwinu na teologię Hansa Ursa von Balthasara jest wciąż przedmiotem sporów. Trudno jednak, aby teolog tego pokroju, co Balthasar, nie był zaznajomiony z dziedzictwem tomistycznym w teologii katolickiej. Niektórzy ryzykują nawet twierdzenie, że dla szwajcarskiego filozofa św. Tomasz był najważniejszym teologiem w dziejach Kościoła. Nie znaczy to oczywiście, że von Balthasar był „wiernym uczniem” Akwinaty. Ogólny wniosek, jaki wynika z przeglądu całości spuścizny teologa szwajcarskiego, wskazuje raczej na to, że chciał się on jak najbardziej zdystansować wobec współczesnego mu neotomizmu.

Pomimo tych uwag nie można zaprzeczyć, że u Balthasara można odnaleźć wyraźne słowa uznania dla św. Tomasza. Uważał on na przykład, że św. Tomasz był duchem wybitnie afirmującym, który potrafił „nawet w niepozornych formach prawdy odkrywać wyblakłe odbicie jej pierwotnego pochodzenia” poprzez oczyszczenie nawet najbardziej heretyckich treści do tego stopnia, że staną się „częstką powszechnego uwielbienia Boga”<sup>3</sup>. Ta myśl oraz podejście metodologiczne Akwinaty były niewątpliwie bliskie umysłowości teologa szwajcarskiego, co też postaramy się uzasadnić.

Co ciekawe, sam Hans Urs von Balthasar nigdy nie napisał żadnego tekstu na temat Doktora Anielskiego. Odnosił się do Akwinaty tylko pośrednio, nawiązując polemicznie do współczesnych mu tomistów, takich jak: Erich Przywara, Henri de Lubac, Étienne Gilson, Josef Pieper czy Gustav Siewerth. Obecność

<sup>1</sup> Zob. S.M. Garrett, *Glancing into the Cathedral of Hans Urs von Balthasar's Theology – a Review Essay*, „Christian Scholar's Review” 39(2009), s. 103.

<sup>2</sup> Zob. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004, s. 80.

<sup>3</sup> Tenże, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, Kraków 2003, s. 28.

myśli tomistycznej w pracach Balthasara niektórzy anglosascy komentatorzy odnoszą do koncepcji analogii bytu, która ujawnia się najwyraźniej w opisie relacji Boga do świata. Dzieje się to – ich zdaniem – u Balthasara nawet pomimo nawiązań do idealizmu Hegla oraz nieustannej troski o to, aby zachować równowagę pomiędzy filozofią a teologią<sup>4</sup>.

Hans Urs von Balthasar sięga do oryginalnej myśli Tomaszowej, ale niewątpliwie dystansuje się wobec jej późniejszych interpretacji, takich jak druga scholastyka, która – jego zdaniem – zubożyła pierwotne rozumienie bytu oraz współczesnego mu neotomizmu. Teolog szwajcarski wyraża się bardzo krytycznie o przesadnej racjonalizacji metafizyki tomistycznej obecnej w schyłkowym okresie średniowiecza i początku nowożytności, która chciała, jak sam zauważa, „odrzec Boga z wszelkiej tajemnicy”<sup>5</sup>, zapoznając się zarazem z żywotnymi zagadnieniami egzystencjalnymi, tak istotnymi wcześniej w nauczaniu ojców Kościoła<sup>6</sup>.

Niektórzy współcześni komentatorzy twierdzą, że jedną z ważnych inspiracji Tomaszowych u Balthasara jest rozumienie doświadczania człowieczeństwa jako spotkania z własną ograniczonością i skończonością, a z drugiej strony – jako harmonijnej relacji z całokształtem rzeczywistości stworzonej. Za pomocą koncepcji św. Tomasza, albo przynajmniej w zgodzie z nią, szwajcarski teolog odnosi się do intencjonalnej otwartości człowieka na świat zewnętrzny, a przede wszystkim na Stworzyciela, zarówno w aspekcie poznawczym, jak i woliowym, tj. poprzez ludzkie pragnienia. Tego rodzaju wyważona postawa, zdaniem von Balthasara, może chronić refleksję teologiczną zarówno przed popadnięciem w przesadny naturalizm – a ma tu na myśli kosmocentryzm – jak i przesadny antropocentryzm. Doktor Anielski wielokrotnie wskazywał na istnienie we Wszechświecie określonego porządku, *ordo*, którego poprawne odczytanie definiuje jednocześnie odpowiednio relację człowieka do świata oraz do Stworzyciela. Porządek ten odbija się w sercu człowieka – sercu rozumianym na sposób biblijny. Właśnie w swym sercu człowiek odkrywa transcendentne dobro, prawdę i piękno<sup>7</sup>.

Człowiek w ujęciu von Balthasara jawi się w konsekwencji powyższych założeń jako ktoś, kto wchodzi w relację ze wszystkim tym, co istnieje, a ponieważ „Tym, Który Jest” najprawdziej jest Stwórca, człowiek jest powołany przede wszystkim do budowania relacji z Nim. Co więcej, w relacji do tego, co istnieje,

---

<sup>4</sup> Zob. A. Campodonico, *Hans Urs von Balthasar's Interpretation of the Philosophy of Thomas Aquinas*, „Nova et Vetera”, t. 8, nr 1 (2010), s. 34.

<sup>5</sup> H.U. von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, t. 2: *The Action*, tłum. G. Harrison, San Francisco 2001, s. 458.

<sup>6</sup> Tenże, *Explorations in Theology*, t. 1: *The Word Made Flesh*, tłum. A.V. Littledale, A. Dru, San Francisco 1989, s. 208.

<sup>7</sup> A. Campodonico, *Hans Urs...*, dz. cyt., s. 36.

niejako „dostrajając się” do rzeczywistości, człowiek przeżywa zarówno momenty swej pasywności, jak i aktywności, co wskazuje na relację wzajemności. W naturalny sposób człowiek doświadcza najpierw zewnętrznej „impresji”, tj. działania wobec siebie, na siebie, a dopiero potem pojawia się moment ekspresji ja człowieka na zewnątrz. Co ważne, Bóg nie jest w tym procesie określoną i doświadczalną zewnętrzną dla człowieka, ale objawia się raczej w głębi jego bytu, w której naturalnie odnosi się on do swej Bytowej Podstawy. Dzieje się to najczęściej w sposób nieuświadomiony<sup>8</sup>. Balthasar zgadza się najwyraźniej z Tomaszowym twierdzeniem: *Omnia naturaliter appetunt Deum, non autem explicitè*<sup>9</sup>.

Według św. Tomasza podstawowym wymiarem bycia obdarowanym przez Boga jest dla człowieka sam akt istnienia, dar egzystencji<sup>10</sup>. Wiemy, że Akwinata zaznaczył w swym ujęciu bytu bardzo mocny akcent egzystencjalny. *Esse* bytu, a w konsekwencji także *esse* człowieka, stało się dla niego ważniejsze niż *essentia*, istota. Przekładając to stwierdzenie na język teologii, powiemy, że Bóg z miłości, bez wcześniejszej zasługi ze strony człowieka, obdarza go istnieniem<sup>11</sup>. Również dla Balthasara istnienie łączy się zawsze z miłością, personalizmem z dialogicznością, a z kolei miłość łączy się z klasycznymi transcendentaliami: dobrem, prawdą i pięknem<sup>12</sup>.

Szwajcarski teolog powiada, że człowiek jest skończonym bytem w skończonym świecie, ale pozostaje otwarty na całość Bytu, na Nieskończoność Boga. Dowodem na to jest w przypadku człowieka świadomość tego, że może być, ale może go także w każdej chwili nie być. Większość bytów jest w ten sposób ograniczona, ale istnieje Jeden Byt, który nie ma takiego ograniczenia<sup>13</sup>. Istnienie człowieka jest mimo to dowodem hojności Boga. Skoro człowiek nie posiada w sobie konieczności swego istnienia, mówi Balthasar, jego bycie jest znakiem dobroci Boga. Samo istnienie człowieka wskazuje na swe zewnętrzne Źródło, przyczynę własnego Bytu<sup>14</sup>. Tym, co najbardziej upodabnia człowieka do Boga, jest jego wolna wola, która zawiera w sobie moment nieskończoności, choć zawsze pozostaje dla człowieka zewnętrznym darem. Wola jest też nierozzerwalnie związana ze swoim celem, którym, pomimo wielu dóbr partykularnych, pozostaje dla człowieka ostatecznie Bóg: Najwyższe Dobro, Prawda i Piękno<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> Zob. H.U. von Balthasar, *The Glory of the Lord*, t. 1: *Seeing the Form*, tłum. E. Leiva-Merriakakis, San Francisco 1983, s. 245.

<sup>9</sup> Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999, q. 22, a. 2.

<sup>10</sup> Zob. H.U. von Balthasar, *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 48.

<sup>11</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. O Bogu*, t. 2, tłum. P. Belch, Londyn 1977, q. 21, a. 4.

<sup>12</sup> Zob. H.U. von Balthasar, *My Work in Retrospect*, tłum. K. Hamilton i in., San Francisco 1993, s. 114-115.

<sup>13</sup> Tamże, s. 112.

<sup>14</sup> Tenże, *Theo-Logic: Theological Logical Theory*, t. 2: *Truth of God*, tłum. A.J. Walker, San Francisco 1989, s. 182.

<sup>15</sup> Zob. A. Campodonico, *Hans Urs...*, dz. cyt., s. 46.

Wydaje się, że Tomaszowa koncepcja analogii pomiędzy Bogiem i światem przenika do chrystologii von Balthasara. Wydarzenie Chrystusa, które jest syntezą immanencji i transcendencji Boga, jasno ukazuje tę analogię. Porządek odkupienia wzmacnia i przenika porządek stworzenia. Analogia stworzenia oraz odkupienia, mająca najprawdopodobniej swe źródło w analogii bytu św. Tomasza, staje się – jak twierdzi Angelo Campodonico – jednym z głównych punktów odniesienia teologii von Balthasara<sup>16</sup>. Teolog szwajcarski interpretuje jednakże myśl Akwinaty w duchu niemieckiego romantyzmu (z nawiązaniem do Hegla, Schellinga i późnego Heideggera), krytykując wyraźnie przesadny racjonalizm późnej scholastyki. Myśl Doktora Anielskiego jest przez to oczyszczona, a von Balthasar zachowuje w swoim myśleniu najważniejszą jej część – egzystencjalną koncepcję bytu<sup>17</sup>.

Podsumowując, można powiedzieć, że mamy do czynienia z trzema zasadniczymi wątkami myśli św. Tomasza, z którymi Hans Urs von Balthasar wchodzi w konstruktywny i krytyczny (z jej późniejszymi scholastycznymi czy nawet współczesnymi wcieleniami) dialog. Po pierwsze, jest to doświadczenie bytu ludzkiego jako przygodnego i istniejącego pośród innych bytów w świecie; po drugie, podkreślenie Tomaszowego rozróżnienia na istotę i istnienie u bytów przygodnych, w odróżnieniu od ujęć transcendentalnych (Kanta czy Fichtego), z jednoczesnym zaakcentowaniem wagi istnienia przed istotą; po trzecie, charakter darmowego daru istoty oraz istnienia człowieka uczestniczącego w Boskim Byciu, Wolności i Miłości<sup>18</sup>.

## II. EGZYSTENCJALIZM

Von Balthasar, będąc umysłem bardzo krytycznym, podejmuje również dialog z egzystencjalizmem. Trudno w tym miejscu przesądzać o konkretnym wpływie myśli egzystencjalistów na rozwój teologii Balthasara, jednak teolog szwajcarski nie omija w swych poszukiwaniach zasadniczych wątków egzystencjalizmu oraz komentuje je, co umożliwi ich wzajemne porównanie. Oczywiście, w przeciwieństwie do wielu egzystencjalistów, Balthasar prowadzi swe refleksje zawsze z perspektywy teistycznej. Jednym z ważniejszych wątków egzystencjalnych jest dla niego różnica pomiędzy skończoną wolnością człowieka i nieskończoną wolnością Boga, która stanowi zarazem źródło egzystencjalnego lęku człowieka, a także jest nawiązaniem do naszych wcześniejszych analiz, dotyczących dialogu teologa szwajcarskiego z poglądami Doktora Anielskiego. Balthasar podejmuje przede wszystkim próbę teologicznej interpretacji lęku człowieka, która może

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 50.

<sup>17</sup> Tamże, s. 51.

<sup>18</sup> Tamże, s. 52.

być porównana również do myśli Sørensa Kierkegaarda, Martina Heideggera, a nawet Zygmunta Freuda<sup>19</sup>.

Według Balthasara najlepszym sposobem przeżywania lęku przez człowieka jest nie tyle skupianie się na samym lęku, ile na obecności Kogoś, kto poprzez ten lęk objawia się człowiekowi. Najgorszym rozwiązaniem dla człowieka w takim wypadku jest pozostawanie sam na sam ze swoim lękiem<sup>20</sup>. Egzystencjalny lęk – zdaniem Balthasara – rodzi się w pustej przestrzeni, która powstaje pomiędzy człowiekiem a Bogiem, w spotkaniu skończonego człowieka z Nieskończonym Stwórcą. Patrząc od strony doświadczenia człowieka, pustka przywołująca ten lęk powstaje w jego sercu wtedy, gdy oddala się on od Boga i zwraca ku swemu własnemu ja. Ze względu na grzech pierworodny, który był takim właśnie odwróceniem się od Boga, pustka doświadczana przez człowieka staje się doświadczeniem radykalnej nieobecności Boga. Brak wiary i zaufania Bogu w świadomym życiu człowieka skutkuje postrzeganiem Go jako obcej i zagrażającej człowiekowi obecności<sup>21</sup>, stąd łatwo się od Boga odwrócić. Ci, którzy jednak zwracają się ku tej Tajemniczej Obecności, doświadczają pewnej niemocy w przekroczeniu granicy lęku. Tak czy inaczej, grzech opuszcza zasłonę pomiędzy człowiekiem a Bogiem, pogłębiając zarazem jego egzystencjalny lęk<sup>22</sup>.

Nieokreślona obecność Nieskończoności w sercu człowieka zakłada paradoksalnie pewien rodzaj nieobecności, która staje się źródłem ludzkiego pragnienia wciąż czegoś więcej: więcej istnienia, więcej życia, więcej Boga – zgodnie ze znanym powiedzeniem św. Augustyna: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”<sup>23</sup>. Teologicznym początkiem lęku jest grzech człowieka rozumiany jako zerwanie intymnego obcowania z Bogiem, czyli odrzucenie „słodkiej obecności gościa jego duszy”<sup>24</sup>. Człowiek, zamiast utkwić swój wzrok w Bogu, przenosi go na siebie samego i na stworzony świat, czyniąc się miarą rzeczywistości. Gdy człowiek przestaje uznawać, że jest zależny od Boga, zaczyna się gubić i w konsekwencji tego zagubienia odczuwa lęk. Powstająca w ten sposób pustka jest miejscem, które wypełnia się własnymi obsesjami człowieka<sup>25</sup>.

Prowadząc rozważania nad lękiem egzystencjalnym człowieka i dochodząc do grzechu pierworodnego, Balthasar twierdzi, że Adam nie mógł widzieć Boga

<sup>19</sup> A. Cirelli, *Facing the Abyss: Hans Urs von Balthasar's reading of Anxiety*, „New Blackfriars” 2011, t. 92, z. 1042, s. 705-706.

<sup>20</sup> Tamże, s. 710.

<sup>21</sup> O takim doświadczeniu w perspektywie psychologicznej wspomina w swoich pismach często C.G. Jung.

<sup>22</sup> A. Cirelli, *Facing...*, dz. cyt., s. 708.

<sup>23</sup> Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 7.

<sup>24</sup> H.U. von Balthasar, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln 1951, s. 80.

<sup>25</sup> A. Cirelli, *Facing...*, dz. cyt., s. 711.

„twarzą w twarz”, ponieważ w takim wypadku nie byłby w stanie odwrócić się od swego Stwórcy. Można za to powiedzieć, że pusta przestrzeń, którą w sobie odkrył wraz z wyborem skończonej wolności, była pierwotnie przeznaczona dla Boga. Adam doświadczał tej przestrzeni jako tajemnicy, jednak nieobce mu było także doświadczenie dziecięcej pewności dzięki pierwotnej miłości i posłuszeństwu. Ta dziecięca wiara nie pozwalała mu, co prawda, widzieć Boga „twarzą w twarz”, ale dawała niezwykle mocną moralną pewność Jego obecności<sup>26</sup>.

Søren Kierkegaard był właściwie pierwszym autorem, który w pełni wyartykułował problematykę lęku w życiu człowieka w perspektywie Nieskończoności Boga. Mimo tego duński myśliciel skupiał się przede wszystkim na relacji samozwrotnej człowieka, to znaczy nie wychodził wyraźnie poza granice j a człowieka. Balthasar idzie w tym względzie dużo dalej i przekonuje, że egzystencjalna pustka, w której rodzi się ludzki lęk, bierze się z braku Boga w jego życiu, z pozbawienia się przez człowieka Bożej obecności w sobie<sup>27</sup>. Twierdzi, że Kierkegaard, mimo próby powrotu do ujęcia chrześcijańskiego w filozofii, nie uwolnił się w swych analizach od „demonicznego węzła posthegłowskiego myślenia dialektycznego”<sup>28</sup>.

Martin Heidegger umieścił z kolei ludzki lęk w perspektywie doświadczenia możliwości niebycia, popadnięcia w nicość (*das Nichts*). Jest to ujęcie, które nie zawiera wprost odniesienia ludzkiego lęku do Boga. Człowiek, który rozmyśla nad swoim losem, uświadamia sobie granice swego istnienia i to wzbudza w nim lęk. Skończoność życia łączy się w przypadku człowieka ze skończonością jego możliwości poznawczych<sup>29</sup>. Balthasar w następujący sposób odnosi się (krytycznie) do postawy Heideggera:

[W]iemy jednak, iż filozofia Heideggerowska, jak prawie cała współczesna filozofia skończoności, ma zdecydowanie antychrześcijańskie oblicze. Patrząc głębiej i teologicznie: jest ona sekularyzacją myśli chrześcijańskich z zamiarem ponownego zamknięcia świata w nim samym i uczynienia go absolutnym. Tylko tym razem momentu absolutności należałoby szukać już nie w tym, co ogólne i istotowe, lecz cząstkowe, skończone i egzystencjalne. Przez to, że skończoność i „nicująca nicość” zostają uczynione warunkiem doskonałości ducha światowego, ukazuje się jego absolutna, samotna autonomia: swoją doskonałość otrzymuje od nicości, a nie od Boga<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> H.U. von Balthasar, *Der Christ...*, dz. cyt., s. 81-82.

<sup>27</sup> Tamże, s. 85.

<sup>28</sup> Tenże, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, Kraków 2003, s. 42.

<sup>29</sup> Tenże, *Filozofia i teologia życia*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2006, s. 80.

<sup>30</sup> Tenże, *Filozofia Martina Heideggera z punktu widzenia katolicyzmu*, w: tenże, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 123.

Koncepcja ontologicznej różnicy dwóch wewnętrznych stanów człowieka jest jednak wspólna Heideggerowi i Balthasarowi. Dla obu myślicieli punktem wyjścia do refleksji o egzystencjalnej pozycji człowieka jest analiza oraz samoświadomość jego sytuacji bytowej. Teolog szwajcarski jest jednak zdania, że mimo trafności tej refleksji Heideggerowi brakuje odwagi, aby otwarcie odnieść ją do relacji człowieka z Bogiem<sup>31</sup>.

Balthasar poddawał krytycznej analizie zarówno teksty Kierkegaarda, jak i Heideggera, które do pewnego stopnia ukształtowały także jego własne myślenie. Był jednak zdania, że najwięcej i najtrafniej na temat ludzkiego lęku powiedział Zygmunt Freud<sup>32</sup>. Choć ujęcie Freuda jest bardziej psychologiczne i zasadniczo nie ma w nim odniesień metafizycznych, to dla szwajcarskiego teologa pozostaje najbardziej odkrywcze, ponieważ, choć w sposób empiryczny, to jednak uchwytuje istotę relacji Boga do człowieka. Balthasarowi chodzi głównie o tezę Freuda głoszącą, że lęk rodzi się poprzez percepcję braku (umiłowanego) obiektu<sup>33</sup>. Freud mówi o poczuciu straty i bezradności w obliczu nieobecności tego ukochanego obiektu, co oznacza przede wszystkim umiłowaną osobę. Teolog wykorzystuje tę koncepcję Freuda do opisu sytuacji Adama i Ewy w Edenie<sup>34</sup>, a później także do opisu cierpienia Chrystusa doświadczającego opuszczenia przez Ojca.

Refleksja na temat lęku u Balthasara różni się od myśli twórcy psychoanalizy tym, że jest zwieńczona chrystologicznie. Balthasar zwraca uwagę na to, że Jezus jest Tym, który w czasie paschy doświadcza opisywanego przez Freuda lęku separacyjnego i przyjmuje go jako część swojego wydania się Ojcu za zbawienie świata. Lęk ten rodzi się w przypadku Chrystusa z poczucia bycia opuszczonym przez Ojca oraz z poczucia bycia opuszczonym przez świat, a przede wszystkim przez uczniów. Poprzez swoje doświadczenie lęku Syn Boży nadaje mu nowy sens, ukazując przez to również, jak bardzo Bóg umiłował świat. Ponieważ Chrystus jako Bóg doświadcza opuszczenia w swojej ludzkiej naturze, jest to najgłębsze i najbardziej dramatyczne doświadczenie opuszczenia w historii ludzkości. Tylko Syn wie, co to znaczy być opuszczonym przez Ojca, ponieważ tylko On jest w pełni świadomy tego, kim w swojej istocie jest Ojciec i co to znaczy być jedno z Ojcem<sup>35</sup>. Syn Boży nie przychodzi na świat, aby usunąć z niego wszelki lęk – przeciwnie, sam wchodzi w najtragiczniejsze ludzkie doświadczenie lęku, aby pokazać swoją solidarność z cierpiącą ludzkością, a z drugiej strony, aby wskazać właściwą drogę przechodzenia przez tego rodzaju doświadczenia lęku i opuszczenia. Tajemnica wcielenia nadaje w ten sposób nowy

<sup>31</sup> Zob. A. Cirelli, *Facing...*, dz. cyt., s. 715.

<sup>32</sup> Zob. S. Freud, *The Problem of Anxiety*, tłum. H.A. Bunker, New York 1963.

<sup>33</sup> Tamże, s. 76.

<sup>34</sup> Zob. A. Cirelli, *Facing...*, dz. cyt., s. 716.

<sup>35</sup> H.U. von Balthasar, *Der Christ...*, dz. cyt., s. 38.



sens ludzkim doświadczeniom lęku, potwierdzając jednocześnie ich źródło w fakcie odłączenia się od Boga – konkluduje Balthasar<sup>36</sup>.

Podsumowując ten egzystencjalny wątek w myśli Hansa Ursa von Balthasara, można stwierdzić, że spotkanie nieskończoności Boga ze skończonością człowieka jest dla teologa szwajcarskiego jednym z głównych motywów teologii, co ma zastosowanie przede wszystkim w rozumieniu ludzkiego doświadczenia lęku. Sama świadomość bycia ma w sobie element odniesienia do Nieskończoności, do Boga. Tego lęku nie da się „wyleczyć” nawet poprzez terapię typu egzystencjalnego, gdzie człowiek jest zaproszony, aby odważnie stawić lękowi czoła i wytrwać w nim do końca. Można to uczynić tylko poprzez akt całkowitego zawierzenia Bogu. Chrześcijanin nie powinien wchodzić w doświadczenie lęku w sposób czysto egzystencjalny, skupiając się jedynie na beznadziei, nieobecności obiektu (Freud), na własnym ja czy na odsunięciu się od świata. Jest raczej wezwany, aby w takich mementach spoglądać na krzyż Chrystusa, będący znakiem miłości Boga do człowieka, poprzez który bierze On na siebie cały ludzki lęk. Doświadczenie przez człowieka miłości Boga stanowi antytezę doświadczenia bycia opuszczonym z powodu własnej winy. Jest to doświadczenie uwolnienia, bezpieczeństwa, zwrotu ku życiu<sup>37</sup>. Człowiek albo poddaje się Bogu, który posłał swojego Syna, aby „rzucił most nad przepaścią egzystencjalnej pustki człowieka”, albo zanurza się w otchłani własnego ja<sup>38</sup>.

### III. BIERDIAJEW ORAZ IDEALIZM NIEMIECKI

Myśl Nikołaja Bierdiajewa była dla Hansa Ursa von Balthasara najwyraźniej jedną z ważniejszych inspiracji w kształtowaniu się jego myślenia teologicznego w odniesieniu do historycznego charakteru objawienia, rozumienia łaski Bożej, a także wiecznego przeznaczenia człowieka. Uściślając to ogólne stwierdzenie, można powiedzieć, że Bierdiajew dostarczył Balthasarowi matrycę do rozwijania refleksji na temat rzeczywistości eschatycznej. Zawierają się w niej następujące zagadnienia: (1) wcielenie Syna Bożego jako punkt zwrotny w rozumieniu historii ludzkiej, (2) trynitarny wymiar kosmosu, (3) połączenie eschatologii ze specyficznym rozumieniem mitologii jako rzeczywistości heurystycznej<sup>39</sup>.

Na rozumienie dziejów oraz prawidłowości rozwoju historycznego Hansa Ursa von Balthasara wpływ wywarła także bez wątpienia niemiecka tradycja filozofii idealistycznej reprezentowana *par excellence* przez Georga Wilhelma

<sup>36</sup> Zob. A. Cirelli, *Facing...*, dz. cyt., s. 719.

<sup>37</sup> Zob. H.U. von Balthasar, *Der Christ...*, dz. cyt., s. 45-46, 48-49.

<sup>38</sup> Zob. A. Cirelli, *Facing...*, dz. cyt., s. 723.

<sup>39</sup> Zob. J.S. King, C.M. Shea, *The role of Nikolai Berdyaev in the early writings of Hans Urs von Balthasar: A contribution to the question of Balthasar's appropriation of sources*, „Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte” 2014, 21(1), s. 230.

Friedricha Hegla. Dla teologa szwajcarskiego Hegel pozostawał punktem odniesienia właściwie przez cały czas jego pracy naukowej, choć – co trzeba od razu podkreślić – punktem odniesienia dialektycznym. Innymi słowy – w ulubionym przez Balthasara języku dramatu – był antagonistą. Wielu doniosłych myślicieli niemieckich (i nie tylko niemieckich) kształtowało swój warsztat naukowy w krytycznym starciu z teoriami Hegla. Jednym z przykładów tego rodzaju podejścia jest właśnie Balthasar oraz niektórzy myśliciele, do których sam nawiązywał, jak Søren Kierkegaard czy Karl Barth.

Również Bierdiajew odwoływał się do Hegla, ale w dojrzałym okresie swej twórczości próbował się od niego odciąć, opowiadając się za osobowym rozumieniem człowieka, Boga oraz wolności. Zarówno Bierdiajew, jak i Balthasar opowiedzieli się zdecydowanie za osobowym charakterem ludzkiej i boskiej wolności, co pozwoliło uniknąć pójścia za błędną, ich zdaniem, koncepcją wszechogarniającego Absolutu Hegla. Osobowy charakter wolności miał – zdaniem Balthasara – odróżniać katolicyzm od idealizmu oraz zapewnić ujmowanie Boga jako osoby, a właściwie wspólnoty osób. Bierdiajew wspomógł w ten sposób Balthasara w nadaniu bardziej personalistycznego rysu swej teologii, która stała się później w frazeologii Balthasara „dramatycznym”, a nie, jak to chciał Hegel, dialektycznym rozumieniem rzeczywistości człowieka i Boga<sup>40</sup>.

Myśl Bierdiajewa kierowała najwyraźniej Balthasarem w przejściu od pierwotnego, właściwego jego refleksjom, nastawienia estetycznego ku temu, co sam później nazwie podejściem „teodramatycznym”. Z czasem teolog szwajcarski doszedł do przekonania, że Bierdiajew nie wyzwolił się wystarczająco spod wpływu Hegla – szczególnie w swym rozumieniu apokaliptyki – nie dziwi więc, że szukał także poza pracami Bierdiajewa innych źródeł inspiracji eschatologicznych. Jego pragnieniem było dojście do takiej wizji eschatologii, która uniknęłaby zamykania się w czysto pojęciowych kategoriach czy też w hermetycznej terminologii<sup>41</sup>.

Wydaje się, że Balthasar przyjął od Bierdiajewa przede wszystkim jego rozumienie dziejów jako historii bosko-ludzkiej, dramatu miłości i wolności, rozgrywającego się pomiędzy Bogiem i „Jego drugim Ja”, które miłuje i przez które pragnie być miłowany. Tylko takie rozumienie dynamizmu miłości Bożej dawało – zdaniem Bierdiajewa – możliwość pełniejszego zrozumienia historii świata oraz przeznaczenia człowieka<sup>42</sup>. Balthasar również doszedł do podobnych wniosków w swych dojrzałych pismach, aczkolwiek zawsze starał się uniknąć zbytniego zbliżania się do pozycji panteistycznych, ku którym grawitował nieraz Bierdiajew<sup>43</sup>.

Jak stwierdziliśmy wcześniej, teolog szwajcarski przeciwstawiał się dialektycznemu podejściu w uprawianiu eschatologii, które dopuszczał na przykład

<sup>40</sup> Tamże, s. 231.

<sup>41</sup> Tamże, s. 232.

<sup>42</sup> N. Berdyaev, *The Meaning of History*, tłum. G. Reavey, Cleveland 1962, s. 56.

<sup>43</sup> Zob. J.S. King, C.M. Shea, *The role...*, dz. cyt., s. 239.

Karl Barth, ponieważ opowiadał się za koncepcją immanentnego postępu, nieustannego rozwoju człowieka i świata. Zdaniem Balthasara, Barth w swojej teorii nie przyznawał wystarczającego miejsca stworzonej wolności człowieka oraz jego działalności kulturotwórczej. Z kolei obaj teolodzy zgadzali się w opisie chwały i piękna Boga, choć Balthasar powoływał się tu raczej na Bierdiajewa, korygując w ten sposób niedowartościowane – jego zdaniem – przez Bartha znaczenie tajemnicy wcielenia dla historii świata – *kairosu* w Chrystusie, postrzeganego i opisywanego w horyzoncie trynitarnym<sup>44</sup>. Balthasar polemizował też z Barthem w odniesieniu do koncepcji *analogia fidei* oraz *analogia entis*. Twierdził, że analogia bytu (*analogia entis*) nie jest wyłącznie koncepcją filozoficzną, ale jest teologiczną odpowiedzią człowieka na objawianie się Boga w Chrystusie. *Analogia entis* służy Balthasarowi do opisu relacji Boga do świata, przy czym w analogii wiary (*analogia fidei*) dopatruje się uzupełnienia analogii bytu, choć, według niego, ta ostatnia ukazuje więcej odmienności niż podobieństw między Stworzycielem a stworzeniem<sup>45</sup>, na co wskazywał już wcześniej św. Tomasz i o czym wspominaliśmy na początku tego opracowania.

Podsumowując tę część rozważań, należy stwierdzić, że eschatologiczna myśl Bierdiajewa stała się dla Balthasara inspirująca w perspektywie integrującego ujęcia eschatologii, w którym połączył rozproszone do tej pory intuicje eschatologiczne: czasowe i pozaczasowe, czynne i bierne, indywidualne i wspólnotowe<sup>46</sup>. Zarówno dla Bierdiajewa, jak i dla Balthasara główne zagadnienia, którymi się interesowali, pozostają odniesione do życia Boga – intersubiektywnego w pierwotnym sensie słowa. Chodzi tu o ujęcie nieredukowalnie personalne z podkreśleniem chrześcijańskiego przesłania o wolności człowieka, która jest owocem dramatu rozgrywającego się pomiędzy Bogiem a człowiekiem w historii upadku. Historia Boga i człowieka pozostaje w takim ujęciu przepojona tragizmem, ale jednocześnie otwarta na nadzieję<sup>47</sup>. Stanowi to zarazem dyskusję z dialektycznym rozumieniem dziejów obecnym w idealizmie niemieckim.

Myśli, które Balthasar znalazł u Bierdiajewa, zostały następnie w teologii tego pierwszego ubogacone, przepracowane i skorygowane dzięki wnikliwemu studium ojców Kościoła. W ten sposób teolog szwajcarski doszedł do swojego dojrzałego ujęcia znaczenia historii w perspektywie tajemnicy wcielenia, jednocześnie uznając, że wizja Bierdiajewa nie była w pełni chrześcijańska, często panteizująca, ponieważ rosyjski myśliciel odwoływał się do pojęcia przedstworzonej ciemności, pierwotniejszej nawet od Boga<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Tamże, s. 240-243.

<sup>45</sup> Zob. S.M. Garrett, *Glancing...*, dz. cyt., s. 96.

<sup>46</sup> H.U. von Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Einsiedeln 1998, s. 231.

<sup>47</sup> J.S. King, C.M. Shea, *The role...*, dz. cyt., s. 248.

<sup>48</sup> Tamże, s. 250, 252.

## ZAKOŃCZENIE

Hans Urs von Balthasar w bardzo charakterystyczny dla siebie sposób przyswajał sobie intuicje zaczerpnięte od innych myślicieli, z którymi spotykał się w czasie swojej formacji intelektualnej, a potem także na kolejnych etapach swej pracy naukowej. Przykładów tego zjawiska można by podać wiele. Staraliśmy się opisać kilka wybranych spośród nich.

Jeśli mówimy o inspiracjach teologii Balthasara, trzeba zaraz dodać, że czynimy to raczej na sposób analogii. Teolog szwajcarski nie był bezkrytycznym eklektykiem, co staraliśmy się też wyraźnie zaakcentować w artykule. Jego własna refleksja rodziła się w ogniu krytycznego dialogu z innymi doniosłymi teoriami współczesnych oraz wcześniejszych myślicieli. Można zaryzykować nawet wyodrębnienie w tym procesie określonych etapów. Najwyraźniej Balthasar najpierw zaznajamiał się z konkretną myślą wybranego autora, następnie komentował ją, polemizował, poddawał krytycznej analizie, odrzucał wątki w jego rozumieniu nietrafne albo wręcz fałszywe, a dopiero końcowym rezultatem jego pracy była integracja tak przepracowanych i oczyszczonych teorii czy wątków we własnym „korpusie teologicznym”.

Dodajmy jeszcze i to, że gdy już zaczerpnięte od innych myślicieli wątki stawały się częścią własnego, kreatywnego myślenia Balthasara, przystępował zazwyczaj do krytyki praktycznie każdego autora, który wcześniej stał się dla niego inspiracją, aby w końcu zaprzestać odnoszenia się do tej myśli w sposób bezpośredni – tak jakby określone wątki były zawsze obecne w jego myśleniu. Dotyczyło to szczególnie źródeł nieortodoksyjnych, nieteologicznych (jak choćby Hegel), których jako teolog nie chciał wprost ujawniać. Niewykluczone, że taki sposób postępowania przejął od swego nauczyciela, Ericha Przywary. Sięganie do różnorodnych źródeł w poszukiwaniu ziaren prawdy (*Logosu*) afirmował już u św. Tomasza z Akwinu. Balthasar znał i wykorzystywał chętnie źródła filozoficzne i literackie – niemieckie i rosyjskie, średniowieczne (np. św. Tomasz), a także współczesne, z którymi wchodził w polemizujący dialog. Najwyraźniej interesowały go zwłaszcza źródła filozoficzne.

Aby w pełni zrozumieć myśl Hansa Ursa von Balthasara, a także jej ewolucję przez kolejne dekady jego życia, trzeba brać pod uwagę źródła, do których sięgał, myślicieli mających na niego wpływ oraz pracę, którą wykonał nad krytyczną analizą i integracją tych różnorodnych idei w korpusie swojej teologii. Nie ulega wątpliwości, że w poszukiwaniu inspiracji do swojej pracy teolog szwajcarski nie bał się sięgać do „nieortodoksyjnych” i wymagających krytycznej ewaluacji źródeł, które potem odpowiednio „oczyszczał”, a następnie integrował w swoich dziełach teologicznych. Niniejsze opracowanie pozostaje jedynie przyczynkiem do bardziej pogłębionego studium w tym zakresie.

## BIBLIOGRAFIA

- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.
- Balthasar H.U. von, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln 1951.
- Balthasar H.U. von, *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010.
- Balthasar H.U. von, *Explorations in Theology*, t. 1: *The Word Made Flesh*, tłum. A.V. Littledale, A. Dru, San Francisco 1989.
- Balthasar H.U. von, *Filozofia i teologia życia*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2006, s. 76-81.
- Balthasar H.U. von, *Filozofia Martina Heideggera z punktu widzenia katolicyzmu*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2006, s. 117-126.
- Balthasar H.U. von, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Einsiedeln 1998.
- Balthasar H.U. von, *My Work in Retrospect*, tłum. K. Hamilton i in., San Francisco 1993.
- Balthasar H.U. von, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004.
- Balthasar H.U. von, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, Kraków 2003.
- Balthasar H.U. von, *The Glory of the Lord*, t. 1: *Seeing the Form*, tłum. E. Leiva-Meriikakis, San Francisco 1983.
- Balthasar H.U. von, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, t. 2: *The Action*, tłum. G. Harrison, San Francisco 2001.
- Balthasar H.U. von, *Theo-Logic: Theological Logical Theory*, t. 2: *Truth of God*, tłum. A.J. Walker, San Francisco 1989.
- Berdyaev N., *The Meaning of History*, tłum. G. Reavey, Cleveland 1962.
- Campondonico A., *Hans Urs von Balthasar's Interpretation of the Philosophy of Thomas Aquinas*, „Nova et Vetera”, t. 8, nr 1 (2010), s. 33-53.
- Cirelli A., *Facing the Abyss: Hans Urs von Balthasar's reading of Anxiety*, „New Blackfriars” 2011, t. 92, z. 1042, s. 705-723.
- Freud S., *The Problem of Anxiety*, tłum. H.A. Bunker, New York 1963.
- Garrett S.M., *Glancing into the Cathedral of Hans Urs von Balthasar's Theology – a Review Essay*, „Christian Scholar's Review” 39(2009), s. 91-105.
- King J.S., Shea C.M., *The role of Nikolai Berdyaev in the early writings of Hans Urs von Baltasar: A contribution to the question of Balthasar's appropriation of sources*, „Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte” 2014, 21(1), s. 226-257.
- Tomasz z Akwinu, *De Veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Bełch i in., t. 1-34, Londyn 1962-1986.

**SUMMARY**

The article is an attempt at characterizing some selected thinkers, who significantly influenced the theological research of Hans Urs von Balthasar. We refer to the thought of St. Thomas Aquinas, existentialist philosophers such as Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, the founder of psychoanalysis – Sigmund Freud, as well as to that of the Russian thinker Nikolai Berdyaev and German philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel. The intent of the author is to show von Balthasar's eclectic work, i.e. the analysis and assimilation of new ideas in the main body of the Swiss theologian theory.

**Keywords**

existentialism, transcendentals, history, theology

**Słowa kluczowe**

egzystencjalizm, transcendentalia, historia, teologia

AGNIESZKA BIEGALSKA

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Wydział Humanistyczny

## O lęku – kilka zamyśleń

On Anxiety – a Few Thoughts

Leżałam na łące i aż do szpiku kości  
przeniknął mnie niezmacony spokój,  
który stopił mnie w jedno  
z pasącymi się zwierzętami, nieruchomą zielenią,  
przeptywającymi chmurami i nurkującymi w powietrzu ptakami.

Alice James<sup>1</sup>

### I. LĘK – OD MEDYCyny DO FILOZOFII

W dyskursie o lęku jako pierwsza głos zabiera współczesna psychiatria, która wypracowała dwa opisy zjawiska „lęk”. Pierwszy, sporządzony przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne w 1994 roku, tzw. DSM-IV, został zaprezentowany w pracy *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Drugi natomiast, tzw. ICD-10, *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*, opracowany przez WHO, obowiązuje w Polsce od 1996 roku. W obu przypadkach nie odnajdujemy konkretnej definicji lęku, a raczej opis zaburzeń lękowych, tj. fobii, napadów paniki, obsesji czy lęku uogólnionego GAD (*generalized anxiety disorder*)<sup>2</sup>. W ICD-10 F, w podrozdziale *Zaburzenia nerwicowe, związane ze stresem i pod postacią somatyczną* (F40-F48), znajduje się natomiast opis zaburzeń lękowych w postaci fobii, gdzie

<sup>1</sup> A. James, *Na chwile wytchnienia*, tłum. R. i P. Stencel, B. Śliwińska, M. Wilk, New York–Watford UK, 2001, s. 13.

<sup>2</sup> *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder. DSM-IV*, American Psychiatric Association, Washington, DC 1994, s. 393nn. Tłumaczenie polskie *DSM-IV* zob. *Kryteria diagnostyczne według DSM-IV-TR*, red. J. Wciórka, Wrocław 2000, s. 167nn.

lęk wywołany jest tylko lub przede wszystkim przez pewne określone sytuacje, które w rzeczywistości nie są groźne. W następstwie tego pacjent w charakterystyczny sposób unika tych sytuacji, a zetknięty się z nimi odczuwa przerażenie. Obawy pacjenta mogą koncentrować się na pojedynczych doznaniach, takich jak kołatanie serca lub uczucie omdlewania. Często są one powiązane z lękiem przed śmiercią, utratą kontroli nad postępowaniem czy przed chorobą psychiczną. Sama myśl o znalezieniu się w sytuacji fobicznej powoduje zazwyczaj wystąpienie lęku antycypacyjnego

oraz innych zaburzeń lękowych, gdzie

głównym objawem tych zaburzeń jest lęk, który nie ogranicza się do żadnej określonej sytuacji. Występować mogą również objawy depresyjne i natręctwa, a nawet niektóre elementy lęku fobicznego, są one jednak wyraźnie wtórne lub mniej nasilone<sup>3</sup>.

Z psychologicznego punktu widzenia lęk jest zaburzeniem w obszarze emocji, występującym obok zaburzeń nastroju. Zaburzenia lękowe są więc stanem patologicznym, który przejawia się jako „odczucie silnego lęku nieadekwatnego do rzeczywistego zagrożenia”<sup>4</sup>.

Pełen obraz fenomenu lęku przynosi eksplikacja psychiatry Adama Bilikiewicza, który w opisie tego stanu wskazuje na to, że

strach i lęk są emocjami, które bywają przeżywane przez ludzi w pełni zdrowych. Na przykład lęk na myśl o decydującym egzaminie, zwłaszcza jeżeli nie jesteśmy do niego przygotowani zbyt dobrze, i strach na widok samochodu, który nagle zajeżdża nam drogę. Strach występuje przede wszystkim w sytuacjach bezpośredniego zagrożenia. Lęk natomiast jest przeżywany wobec sytuacji ocenianych jako bolesne, groźne lub przykre, ale które dopiero mogą lub mają wystąpić. W części przypadków lęk, w odróżnieniu od strachu, nie wiąże się z żadną uchwytną przyczyną. Lęk (rzadziej strach) jest niejednokrotnie wyrazem reakcji chorobowej stanowiącej objaw psychopatologiczny<sup>5</sup>.

Lęk jako stan chorobowy nie wydaje się interesujący z punktu widzenia filozoficznych rozważań, stanowi bowiem przedmiot zainteresowania psychiatrii. Interesujący jest zdrowy lęk czy też po prostu strach, ponieważ wszyscy się czegoś boimy. Gdzie tkwi źródło naszych lęków? Wydaje się, że odpowiedzi dostarcza lektura prac Antoniego Kępińskiego. W opinii Kępińskiego,

---

<sup>3</sup> ICD-10 Międzynarodowa Statystyczna Klasyfikacja Chorób i Problemów Zdrowotnych, t. 1, Światowa Organizacja Zdrowia 2009, Centrum Systemów Informacyjnych Ochrony Zdrowia 2012, s. 225-226.

<sup>4</sup> *Psychologia. Podręcznik akademicki*, red. J. Strelau, D. Doliński, Gdańsk 2008, s. 516. Zob. E.J. Bourne, *Lęk i fobia. Praktyczny podręcznik dla osób z zaburzeniami lękowymi*, Kraków 2011, s. 6.

<sup>5</sup> *Psychiatria. Podręcznik dla studentów medycyny*, red. A. Bilikiewicz, W. Strzyżewski, Warszawa 1992, s. 72.



świat ożywiony składa się więc jakby z dwóch warstw: wewnętrznej – jądra życia, którym jest metabolizm energetyczny i spełnienie dwóch praw biologicznych [zachowanie własnego życia i zachowanie gatunku – A.B.], i warstwy zewnętrznej – metabolizmu informacyjnego, stwarzającego wokół jądra życia sferę symboli, a więc sferę w jakimś sensie duchową. Interesujące jest to, że ewolucja życia i wysiłek z nią związany koncentruje się nie tylko na spełnieniu dwóch praw biologicznych, lecz także na rozwoju sfery symbolicznej<sup>6</sup>.

Paralelne ustalenia znajdujemy na gruncie filozofii Romana Ingardena, który pisze, że

na skraju dwu światów: jednego, z którego wyrasta i który przerasta największym wysiłkiem swego ducha, i drugiego, do którego się zbliża w najcenniejszych swych wytworach, stoi człowiek, w żadnym z nich naprawdę nie będąc w domu<sup>7</sup>.

I właśnie na styku Kępińskiego wewnętrznego i zewnętrznego oraz Ingardenowskich dwóch światów rodzi się lęk czy, jak pisze Kępiński, doświadczenie lęku. Okazuje się bowiem, że ta nowa rzeczywistość odkrywa przed nami „obce moce”; obce jeszcze bardziej (bo bardziej nas przerastające) niż te, które spotkałliśmy w rzeczywistości fizycznej.

To doświadczenie lęku wpisane w pęknięcie ludzkiego bytu, pęknięcie przebiegające zarówno na zewnątrz, jak i od wewnątrz, jest tym zdrowym lękiem, tą właściwą emocją, która jest doskonale znana każdemu człowiekowi. Pozostaje jeszcze postawić pytanie: Czy można określić ten lęk, ukazać i nazwać to, czego się boimy? Wydaje się, że odpowiedź odnajdujemy już u Epikura, który wskazał cztery główne obszary ludzkich lęków: lęk przed niemożliwością osiągnięcia szczęścia, przed cierpieniem, śmiercią i bogami. Tak jak ponad dwadzieścia wieków temu Epikur, tak Kępiński wskazał na tę samą sumę lęków, pisząc:

Wydaje się słuszne rozbić przeżyć lękowych pod względem genetycznym na cztery grupy: lęk biologiczny, lęk społeczny, lęk moralny i lęk dezintegracyjny. Wszystkie cztery rodzaje lęku można sprowadzić do lęku zasadniczego, mianowicie lęku przed śmiercią. Śmierć bowiem jest tym ostatecznym zagrożeniem żywej istoty, która wyzwała sygnał alarmowy w postaci lęku<sup>8</sup>.

W myśl Kępińskiego wpisują się rozważania Zygmunta Baumana, który wskazuje na śmierć jako „empiryczny i epistemologiczny fundament idei niepowtarzalności”, śmierć jako koniec świata, którego nie można ponownie wskrzesić<sup>9</sup>. W tym ujęciu śmierć jawi się jako suma wszystkich ludzkich strachów.

<sup>6</sup> A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1987, s. 53.

<sup>7</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1999, s. 38.

<sup>8</sup> A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 247.

<sup>9</sup> Z. Bauman, *Płynny lęk*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 281.

## II. LĘK PRZED ŚMIERCIĄ

Lęk przed śmiercią, jak już wiele wieków temu zauważył Epikur, bezpośrednio wiąże się z lękiem przed bogami. Jeśli bowiem wraz z końcem życia kończy się istnienie ludzkiej duszy, to należy bać się śmierci. Jeśli jednak bogowie istnieją, ludzki lęk wydaje się uzasadniony.

Spójrzmy na fragment dialogu Zeusa z Herą z *Iliady* Homera.

Na to jej tak odpowiedział Dzeus, co obłoki gromadzi:  
 „Ty podejrzewasz coś wiecznie, nieszczęsna, choć nic nie ukrywam,  
 ale niczego nie zdołasz w ten sposób wyjednać, a tylko  
 duszy mej obca się staniesz. To będzie gorsze dla ciebie.  
 Choćby to nawet się stało, postanowienia nie zmienię.  
 Siedz więc spokojnie i moich poleceń z pokorą wysłuchaj.  
 Pomóc by ci nie zdołali wszyscy bogowie Olimpu,  
 jeśli podejdziesz i groźną rękę na ciebie podniosę”.  
 Tak powiedział. Dostojna, o oczach ogromnych Hera  
 złękła się, cicho usiadła i ujarzmiła swe serce.  
 Smutek ogarnął Niebiańskich Bogów w domostwie Dzeusowym<sup>10</sup>.

Okazuje się, że bogowie bogów się boją. Cóż więc począć miał człowiek? Kapryśność, zmienność, nieprzewidywalność i nieprzejednanie greckich bóstw wyznaczały nieprzekraczalny horyzont myślenia o lęku. Zmianę tego obrazu w kulturze zachodniej przyniosło chrześcijaństwo.

Adekwatne wydaje się w tym miejscu odwołanie do księgi Starego Testamentu, powstałej na przełomie III i II wieku p.n.e., której autorem jest Jozue ben Sirach, zwanej Mądrością Syracha. Już w pierwszych wersetach księgi czytamy: „Jest Jeden mądry, co bardzo lękiem przejmuje, siedzący na swym tronie” (Syr 1,8). Starotestamentowy obraz Boga Sędziego – karzącego, surowego, często nieprzejednanego, który z wysokości niebieskiego tronu feruje wyroki, bez wątpienia napawa lękiem. Jednak całość księgi wieńczy słowa: „Ten, kto boi się Pana, niczego lękać się nie będzie ani obawiać, albowiem On sam jest jego nadzieją” (Syr 34,14). Syrach wskazuje tutaj na bojaźń Bożą, o której Teresa z Ávila pisze w następujący sposób:

Na miłość Boga proszę was, córki, pamiętajcie często, jak ciężką rzeczą jest obraza Boża. Starajcie się jak najgłębiej przeniknąć się tą prawdą; i ustawicznie mieć ją w myślach waszych, aby się w sercach waszych zakorzeniła prawdziwa, święta bojaźń Boża. Dopóki dusza nie czuje w sobie tej bojaźni mocno ugruntowanej, potrzeba jej chodzić z wielką bacznością i unikać wszelkich okazji i towarzystw, które by jej nie dopomagały do złączenia się z Bogiem. Musi się starać usilnie we wszystkim co czyni o pokonywanie własnej woli<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Pieśń I, wersy 560-568, Warszawa 2005.

<sup>11</sup> Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, 41, 4, <http://www.karmel.pl> [dostęp: 1.05.2015].

W *Twierdzy wewnętrznej* Teresa wyjaśnia, że „bojaźń Boża; ta zawsze jest dobra i zawsze ją mieć powinniśmy, abyśmy zawsze czuwały, jak Pan przykazał i w niczym nie ufały samym sobie”<sup>12</sup>. Dziwić może fakt, że to lęk ma uwolnić człowieka od lęku. Nie mamy jednak tutaj do czynienia z błędem logicznym. Otóż lęk w postaci bojaźni Bożej to nic innego jak zgoda na realizację woli Boga, bo jak głosi Księga Psalmów: „Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękę, bo Ty jesteś ze mną” (Ps 23,4). Przyjście Jezusa Chrystusa staje się wcieleniem słów z Księgi Izajasza: „Nie lękaj się, bo Ja jestem z tobą; nie trwóż się, bom Ja twoim Bogiem” (Iz 41,10). Czy jednak ludzie wierzący są wolni od lęku?

To, co nieznanne budzi zwykle w człowieku jednocześnie lęk i zaciekawienie. Tym bardziej, jeśli nieuchronnie dotyczy jego losu. Trudno się więc dziwić, że ludzkiemu myśleniu o śmierci i o tym, co po niej ma nastąpić, to dwa uczucia towarzyszą w wielkim natężeniu. Dotyczy to także [...] wierzących<sup>13</sup>.

Co ciekawe, okazuje się, że wierzący boją się śmierci nawet wówczas, gdy stają w obliczu Bożej obietnicy:

I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu: „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie «BOGIEM Z NIMI». I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21, 3-4).

I to samo zapewnienie, pozbawione apokaliptycznego tonu, a skierowane bardziej bezpośrednio do konkretnego człowieka – do łotra: „Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju” (Łk 23,43). Skąd więc w osobach wierzących lęk przed śmiercią? „Największą chyba jednak niewiadomą jest s p o s ó b, w jaki dokona się nasze przejście do nowej rzeczywistości”<sup>14</sup>. Ten sposób to sąd Boży, który jest tajemnicą, a ta właśnie tajemniczość ostatecznego rozstrzygnięcia napawa nas lękiem. Słusznie spostrzega Grzegorz Strzelczyk, że problem może tkwić w języku. Otóż „greckie słowo *krinein* – «sądzić», może znaczyć też «decydować», «rozdzielać». Nam sądenie kojarzy się przede wszystkim ze skazywaniem. W biblijnych obrazach chodzi jednak bardziej o rozdzielanie i różnicowanie niż skazywanie”<sup>15</sup>. Ostatecznie więc sąd ma oznaczać oczyszczenie człowieka ze wszystkich grzechów i jego skutków oraz zgładzenie całego zła świata.

Cóż więc czynić, by się nie lękać? Pozostaje przywołać św. Teresę z Ávila: *Solo Dios basta!*

\*

<sup>12</sup> Tamże, *Twierdza wewnętrzna*, VI, 8, 8, <http://www.karmel.pl> [dostęp: 1.05.2015].

<sup>13</sup> G. Strzelczyk, *Jedyna nadzieja w... Bożym sądzie*, <http://strzelczyk.edu.pl> [dostęp: 7.02.2015].

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże.

Oczywiście lęk przed śmiercią towarzyszy także ludziom niereligijnym. Stajemy tutaj wobec trudności związanej z realizacją nadziei na ocalenie, bez odwołania do ratującej mocy sił nadprzyrodzonych. Na trudność tego ujęcia wskazują liczne filozofie pesymizmu, np. Martina Heideggera, Karla Jaspersa, Jeana-Paula Sartre'a czy Arthura Schopenhauera. Człowiek z konieczności wrzucony w świat i poddany jego determinantom musi poszukiwać ratunku dla swego człowieczeństwa w samym sobie. Parafrazując Teresę z Ávila, można powiedzieć: *Solo Hombre basta!*

W tych dociekaniach fundamentalna wydaje się kategoria „samoświadomości”. Byt ludzki musi być bytem świadomym swego własnego istnienia. Martin Heidegger w *Byciu i czasie* jednoznacznie wskazuje, że „bycie, o które owemu bytowi w jego byciu chodzi, jest zawsze moje”, „to zawsze ja jestem tym bytem”<sup>16</sup>. Dlatego mogę powiedzieć o samym sobie: „Ja jestem”. Na szczególny charakter własnej świadomości bytu zwraca uwagę również Jean-Paul Sartre<sup>17</sup>. W filozofiach pesymizmu samoświadomość wydaje się najcenniejsza dla człowieka. To ona pozwala nam uzmysłwić sobie nędzę własnego położenia. Człowiek jednak, tak głęboko świadomy własnej znikomości, by ostatecznie nie poddać się rozpaczy, rozbudza w sobie pragnienie nadziei – nadziei na ocalenie. Czy może ona zostać zaspokojona?

Bardzo interesujący projekt ocalenia człowieczeństwa spotykamy u Arthura Schopenhauera – najbardziej totalnego woluntarysty w historii filozofii. Schopenhauer zaprasza nas do świata, który jest królestwem niewolnej woli. Ten świat jawi się jako świat bez wiary, oczekiwania i ufności, bez ratunku i ocalenia, bez szans na zbawienie. Okazuje się, że w tym projekcie wyłania się możliwość ocalenia naszego człowieczeństwa. Jest nią zupełna negacja własnej „woli życia”. Wprawdzie nie wpłynie ona na zmianę stanu świata (tego nic nie uratuje), ale może wpłynąć na nasze człowieczeństwo. Należy podkreślić, że tylko „może”, ponieważ negacja woli życia, która jest przecież fundamentalna dla człowieka – człowiek chce trwać – jest możliwa do osiągnięcia tylko przez świętych. Jan Garewicz zauważa: „wszelkie bowiem dążenie, nawet dążenie do spokoju i niebytu, jest z natury swej występne”<sup>18</sup>.

Czy jednak na gruncie myśli Schopenhauera odnajdujemy taką nadzieję, która zniesie ludzki lęk przed śmiercią? Patrząc z perspektywy tego jednego świętego, któremu się udało, odpowiedź brzmi „tak”, a z punktu widzenia całego legionu istnień ludzkich – niestety „nie”. „Życie nasze, jak gdyby los do nędzy naszego istnienia chciał jeszcze dodać drwinę, musi obejmować wszystkie bóle

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 59, 445.

<sup>17</sup> Zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, Warszawa 2007.

<sup>18</sup> J. Garewicz, *Schopenhauer, czyli wolność bez wyboru*, w: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, red. M. Drużkowski, K. Sokół, Warszawa 1966, s. 306.

obecne w tragedii, a nie możemy nawet zachować przy tym godności, jaką mają postacie tragiczne, lecz nieustannie jesteśmy na całej palecie życiowych drobiazgów niedorzecznymi postaciami farsowymi”<sup>19</sup>. Oczywiście nic nas nie zwalnia od moralnego obowiązku podjęcia walki o ocalenie własnego człowieczeństwa. Cóż więc czynić, by się nie lękać? Walczyć!

Warto w tym miejscu podkreślić, że historia myśli zachodniej obserwuje również takie projekty, w których poczucie nieuchronności śmierci zostaje zawieszono. Jak wskazuje Zygmunt Bauman, „śmierć, tak jak wszystko inne w płynnowoczesnym życiu, staje się czymś tymczasowym i do odwołania”<sup>20</sup>. Podobne konstatacje odnajdujemy w koncepcji karnawalizacji Michaiła Bachtina, gdzie bardzo długie okresy powagi (czasu zwykłego) przeplata odświętny czas karnawału (czas zabawy). Karnawał stanowi remedium na zwykły czas; jest on czasem „zawieszenia poczucia nieuchronności śmierci, o której zwykły czas – jej namiestnik – stale przypominał”<sup>21</sup>. W okresach karnawału odzyskujemy poczucie wolności, rodzi się braterstwo. Budząca wcześniej niepokój kategoria niepewności i przygodności życia nabiera sensu, staje się wartością. „W świecie nie stało się jeszcze nic rozstrzygającego, ostatnie słowo świata i o świecie jeszcze nie zostało wypowiedziane, świat nadal ma drogę otwartą i wolną, wszystko jeszcze jest przed nim i zawsze tak będzie”<sup>22</sup>. W ten kontekst wpisuje się postulat czasu, w którym ma nastąpić przemyślenie podstaw naszej kultury w ramach nowej filozofii – filozofii błaznów Leszka Kołakowskiego<sup>23</sup>. Odnajdujemy tutaj również miejsce dla koncepcji Mircei Eliadego – pokonania historii przez mit, by powrócić do pełni bytu<sup>24</sup>.

Wydaje się, że we współczesnym świecie Zachodu śmierć przestała być szczególnym przedmiotem namysłu. Ponowoczesny, liberalny świat celuje w kategorię szczęścia możliwego do osiągnięcia od zaraz. Cóż czynić, by się nie lękać? Grać – karnawał trwa!

---

<sup>19</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2009, s. 489-490.

<sup>20</sup> Z. Bauman, *Płynny lęk*, dz. cyt., s. 14.

<sup>21</sup> A. Szahaj, *Ponowoczesność – czas karnawału. Postmodernizm filozofia błazna*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. A. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1966, s. 381.

<sup>22</sup> M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1971, s. 252.

<sup>23</sup> Zob. L. Kołakowski, *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Warszawa 1989, s. 178nn.

<sup>24</sup> „Zarówno historia, jak i postęp są upadkiem implikującym ostateczne porzucenie raju archetypów i powtarzania” – M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 176. Zob. też: tenże, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.

### III. GRA I LĘKI CZŁOWIEKA PONOWOCZESNEGO

„Ponowoczesność nie jest ani optymistyczna, ani pesymistyczna. Jest ona grą resztkami tego, co zostało zniszczone. [...] historia zatrzymała się. Znajdujemy się w pewnym czasie posthistorii, która nie zawiera już sensu”<sup>25</sup>. Nastąpiło zaburzenie linearnego schematu historycznego rozwoju. Współczesny świat ucieka od kategoryzacji i podważa jego kategoryzację. Gramy kawałkami, teorie pływają wokół siebie, definicje nie są możliwe. Baudrillard, Derrida, Rorty, Deleuze, Lyotard zapraszają nas do gry. Wystarczy jedynie uświadomić sobie, że to gra. Jednak specyficzna jest ta gra, ponieważ pytania: „Dlaczego gramy?”, „W co konkretnie gramy?”, „Jakie są zasady tej gry?” – muszą pozostać bez odpowiedzi. Jean Baudrillard posuwa się tak dalece, że stwierdza nawet w braku pozytywności niemożliwość negatywności. „A zatem nie istnieje żadna właściwość sensu i żadna właściwość jego braku”<sup>26</sup>. *K o n i e c* – słowo, które zaczęło wkradać się w każdą przestrzeń naszego życia. Zewsząd obwieszcza się koniec. Czy ten koniec dotyczy także ludzkich lęków? Okazuje się, że nie, bowiem lista lęków wcale się nie zmniejszyła. Otwiera ją lęk przed pustką, która staje się nie do wytrzymania dla człowieka. Już Arystoteles stwierdził, że natura nie znośi próżni (*horror vacui*). Pustka to nieznanne, nienazwane, niezrozumiałe, czyli obce, a obce często bywa też wrogie. Kolejny na liście lęków pojawia się strach przed niemożliwością pogodzenia wolności i bezpieczeństwa, a wiąże się z nim lęk przed jednością i ujednoliceniem w życiu społecznym<sup>27</sup>. Te z kolei lęki odsłaniają następne, jak: obawa przed samotnością, wykluczeniem, bezsilnością, skutkami ryzyka, cierpieniem, naiwnością, śmiesznością, nieakceptacją, skończonością prawdy, wyczerpaniem nauki... Wydaje się, że po serii zamachów z 11 września 2001 roku pozostał nam już tylko zamęt, zgubienie i dezorientacja oraz przygodność. Bauman w swoim studium o lęku wskazuje na jego wszechobecny charakter:

Emanuje nim każdy zakątek i każda szczelina naszego domu i naszej planety. Ciemne uliczki i jasno rozświetlone ekrany telewizorów. Nasze sypialnie i kuchnie. Nasze miejsca pracy oraz metro, do którego wsiadamy, żeby dostać się do pracy albo z niej wrócić. Ludzie, których spotykamy, i ci, których nie zauważamy. Coś, co połknęliśmy, i coś, z czym zetknęło się nasze ciało. Źródłem lęku jest natura [...] albo ludzie<sup>28</sup>.

Okazuje się więc, że nasz lęk jest realny, nawet jeśli to tylko gra. Można powtórzyć za Wojciechem Młynarskim: „Jeszcze w zielone gramy, jeszcze nie umieramy”.

<sup>25</sup> *Gra resztkami. Wywiad z Jeanem Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsha*, w: *Postmodernizm a filozofia...*, dz. cyt., s. 227-228.

<sup>26</sup> Tamże, s. 225.

<sup>27</sup> Zob. K. Stachewicz, *O (nad)używaniu przedrostka „post” w czasach (po)nowoczesnych*, w: tenże, *Życie i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, Poznań 2013, s. 131, 133.

<sup>28</sup> Z. Bauman, *Płynny lęk*, dz. cyt., s. 10-11.

Co można powiedzieć o tej grze? Na pewno tyle, że się toczy, że jest chaotyczna, rozproszona, nieokreślona, nieciągła, że nie jest jedna. Taki stan określamy bardzo modnym w ostatnim czasie słowem „kryzys”. Okazuje się więc, że mamy do czynienia z kryzysem o charakterze totalnym. Krzysztof Stachewicz, śledząc etymologię słowa „kryzys”, eksplikuje jego bifurkację znaczeniową<sup>29</sup>. Kryzys oznacza zarówno „finalność, zwrot, odróżnienie, przesilenie, rozumienie”, jak i wskazuje na jakąś „formę rozdzielenia”. Sensy pozytywne mieszają się z negatywnymi, co odsłania produktywny charakter kryzysu. Na ten produktywny charakter kryzysu wskazuje również Alina Motycka, proklamując odrodzenie, „nowe średniowiecze”, które musi poprzedzać regres w przeszłość – do antycznej Grecji. „Nie jest to podróż po treści gotowe, po nowe formy i narzędzia, lecz po wyobraźnię. W wędrówce tej chodzi o odnowę wyobraźni kreatywnej, o pobudzenie wyobraźni archetypowej”<sup>30</sup>. Tak naprawdę jest to podróż w głąb siebie, do własnej rzeczywistości. Ta podróż stanowi odwrót od pozorów gry po to, byśmy mogli na nowo tworzyć.

Trzeba jeszcze postawić pytanie, czy towarzyszący nam kryzys jest pojawieniem się jakiejś nowości? Otóż „kryzys zdaje się być immanentnie wpisany w kondycję człowieka i *eo ipso* struktur kulturowych przez niego budowanych”<sup>31</sup>. Ostatecznie okazuje się, że stoimy przed zagadką, czy obecny kryzys przerodzi się w totalną katastrofę, czy wchłonięty stanie się podstawą dla „nowego”? Pozostaje nam pójść za wskazaniem Baumana i zaakceptować naszą ludzką kondycję, w którą wpisany jest lęk, bo

przecież życie w płynnonowoczesnym świecie, który, jak wiadomo, uznaje tylko jeden pewnik – że jutro nie może być, nie powinno być, i nie będzie takie jak dzisiaj – oznacza codzienną przymiarkę do znikania, ginięcia, zacierania i umierania; a więc, pośrednio, odgrywanie nieostateczności śmierci, powracających zmartwychwstań i ustawicznych nowych wcieleń [...]<sup>32</sup>.

Ta dychotomia kryzysu nie powinna generować dodatkowego lęku. W kontekście powtarzalności kryzysów w dziejach oczekiwać należy nowości, jak stwierdza Zygmunt Bauman, „wtargnięcia możliwości w to, co niemożliwe”. Hannah Arendt wyznacza w tym miejscu czas na realizację ludzkiej zdolności „powoływania do bytu czegoś, co wcześniej nie istniało, nie było dane”<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> K. Stachewicz, *Kryzys jako kategoria filozoficzna*, w: tenże, *Życie i rozumieć...*, dz. cyt., s. 157nn.

<sup>30</sup> A. Motycka, *Postmodernizm a kryzys kulturowy*, w: *Postmodernizm a filozofia...*, dz. cyt., s. 337.

<sup>31</sup> K. Stachewicz, *Kryzys...*, dz. cyt., s. 164.

<sup>32</sup> Z. Bauman, *Płynny lęk*, dz. cyt., s. 13.

<sup>33</sup> H. Arendt, *Co to jest wolność?*, w: też, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, Warszawa 1994.

A jeśli chodzi o lęk, to w piękny sposób na jego przemijalność zwróciła uwagę Wisława Szymborska:

Czemu ty się, zła godzino,  
z niepotrzebnym mieszasz lękiem?  
Jesteś – a więc musisz minąć.  
Miniesz – a więc to jest piękne<sup>34</sup>.

### BIBLIOGRAFIA

- Arendt H., *Co to jest wolność?*, w: H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: ośmiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, Warszawa 1994, s. 175-208.
- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1971.
- Bauman Z., *Płynny lęk*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.
- Bourne E.J., *Lęk i fobia. Praktyczny podręcznik dla osób z zaburzeniami lękowymi*, Kraków 2011.
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder. DSM-IV*, American Psychiatric Association, Washington, DC 1994.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.
- Garewicz J., *Schopenhauer, czyli wolność bez wyboru*, w: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, red. M. Drużkowski, K. Sokół, Warszawa 1966, s. 297-307.
- Gra resztkami. Wywiad z Jeanem Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsha*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. A. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1966, s. 203-228.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 2005.
- ICD-10 Międzynarodowa Statystyczna Klasyfikacja Chorób i Problemów Zdrowotnych*, t. 1, Światowa Organizacja Zdrowia 2009, Centrum Systemów Informacyjnych Ochrony Zdrowia 2012, [b.m. i b.r].
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1999.
- Kępiński A., *Lęk*, Warszawa 1987.
- Kołakowski L., *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, w: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Warszawa 1989, s. 161-180.
- Kryteria diagnostyczne według DSM-IV-TR*, red. J. Wciórka, Wrocław 2000.
- Motycka A., *Postmodernizm a kryzys kulturowy*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. A. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1966, s. 319-338.

<sup>34</sup> W. Szymborska, *Nic dwa razy...*, „Twórczość”, nr 7, 1955, s. 47.



- Na chwile wytchnienia*, tłum. R. i P. Stencel, B. Śliwińska, M. Wilk, New York–Watford, UK, 2001.
- Psychiatria. Podręcznik dla studentów medycyny*, red. A. Bilikiewicz, W. Strzyżewski, Warszawa 1992.
- Psychologia. Podręcznik akademicki*, red. J. Strelau, D. Doliński, Gdańsk 2008.
- Sartre J.-P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, Warszawa 2007.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2009.
- Stachewicz K., *Kryzys jako kategoria filozoficzna*, w: K. Stachewicz, *Życie i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, Poznań 2013, s. 156-165.
- Stachewicz K., *O (nad)używaniu przedrostka „post” w czasach (po)nowoczesnych*, w: K. Stachewicz, *Życie i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, Poznań 2013, s. 129-141.
- Strzelczyk G., *Jedyna nadzieja w... Bożym sądzie*, <http://strzelczyk.edu.pl> [dostęp: 7.02.2015].
- Szahaj A., *Ponowoczesność – czas karnawału. Postmodernizm filozofia błazna*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. A. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1966, s. 381-392.
- Szyborska W., *Nic dwa razy...*, „Twórczość”, nr 7, 1955, s. 47.
- Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, 41, 4, <http://www.karmel.pl> [dostęp: 1.05.2015].
- Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, VI, 8, 8, <http://www.karmel.pl> [dostęp: 1.05.2015].

#### ABSTRACT

The article constitutes a voice in the interdisciplinary discussion on anxiety. The phenomenon of anxiety is illustrated through three research fields: medical (psychiatric) discourse, theological discourse and philosophical discourse. The ambition of the author is to outline how philosophy serves to complement the research problem, referring to sources of anxiety in the modern man as well as possible ways out of the situations dominated by anxiety.

#### Keywords

anxiety, fear, death, crisis, game

#### Słowa kluczowe

lęk, strach, śmierć, kryzys, gra



MICHAŁ APIECIONEK

Zgromadzenie Ducha Świętego  
Madagaskar

## Idea personalizmu Emmanuela Mouniera

Emmanuel Mounier's Idea of Personalism

### WPROWADZENIE

Rozumiane szeroko pojęcie personalizmu odnajdujemy zarówno w filozofii, jak i teologii czy medycynie, a nawet w gospodarce<sup>1</sup>. W Polsce personalistyczne idee dały początek, w 1958 roku, środowisku „Więzi”. Stało się ono propagatorem personalizmu, którego inspiratorem był francuski filozof i założyciel pisma „Esprit”, Emmanuel Mounier<sup>2</sup>. Naukowe zainteresowanie personalizmem stało się w Polsce źródłem powstania dwóch katedr uniwersyteckich zajmujących się tym problemem, a filozofia Mouniera, w pewnym okresie, cieszyła się dużą popularnością w kręgach myślicieli katolickich. Pomimo to z biegiem czasu recepcja dzieł francuskiego filozofa osłabła<sup>3</sup>. Wydaje się jednak, że ogromne dzieło naukowe Mouniera: 15 książek i redakcja 165 numerów „Esprit”, nadal nie traci swej wartości inspiracyjnej<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Zob. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 74.

<sup>2</sup> Zob. W. Słomski, *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 41. Więcej na temat E. Mouniera zob.: T. Płuzański, *Mounier*, Warszawa 1967, s. 7nn; J.M. Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010, s. 59nn.; J. Conhil, *Emmanuel Mounier. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1966, s. 2nn; W. Wiczorek, *Emmanuel Mounier po latach*, „Więź” 6(500) 2000, s. 29nn; C. Gawryś, *Aktualność Mouniera*, „Więź” 12(506) 2000, s. 22nn; P.H. Kosicki, *Promieniowanie personalizmu. Mounier, „Esprit” i początki „Więzi”*, „Więź” 2/3(592-593) 2008, s. 111nn.; Z. Kunicki, *Emmanuel Mounier – personalizm i pobocza*, „Studia Warmińskie” 43(2006), s. 104.

<sup>3</sup> Zob. W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 51.; K. Guzowski, *Personalizm, czyli drogi odkrywania tajemnicy osoby. Posłowie*, w: S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 177.

<sup>4</sup> Zob. W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 52; T. Płuzański, *Mounier*, Warszawa 1967, s. 12.

## I. ŹRÓDŁA I INSPIRACJE

Nie sposób jednoznacznie zakwalifikować Mouniera jako kontynuatora jakiejś jednej tradycji filozoficznej, z tego też względu ogólne zarysowanie jego naukowej formacji i głównych źródeł, z których czerpał myśli, będzie pomocne w odczytaniu jego idei personalizmu i związanej z nim teorii osoby.

Badacze odnajdują w myśli Mouniera specyficzny eklektyzm, który wynika z jego przeświadczenia o możliwości budowy nowego systemu filozofii chrześcijańskiej, otwartego na współczesność i czerpiącego pozytywne inspiracje z innych szkół i systemów<sup>5</sup>. Uznając nadrzędną wartość osoby w świecie, Mounier szuka płaszczyzny dialogu pomiędzy niekiedy zupełnie przeciwstawnymi stanowiskami, o ile wzbogacają one próbę wyjaśnienia fenomenu osoby<sup>6</sup>. Widoczne jest to w jego dziełach oraz w doborze autorów „Esprit”, gdzie odnajdujemy zarówno katolików, jak i protestantów, marksistów czy egzystencjalistów<sup>7</sup>.

Pierwszym źródłem inspiracji było dla Mouniera chrześcijaństwo, rozumiane przez niego jako niosąca przemiany siła, a nie hamulec w rozwoju społeczeństwa<sup>8</sup>. W gronie myślicieli chrześcijańskich mających wpływ na naukową formację Mouniera na pierwszym miejscu wymienić trzeba św. Augustyna i jego teorię subiektywizmu i irracjonalizmu oraz specyficzne dla niego, przepojone niepokojem, poszukiwanie prawdy<sup>9</sup>. Od niego także przejął Mounier przeświadczenie, że prawdy o Bogu i duszy należy szukać bardziej „sercem” niż rozumem<sup>10</sup>. Nawiązuje on także, choć bardzo ogólnie, do takich świętych, jak: Bonawentura, Franciszek Salezy, Jan od Krzyża i Franciszek z Asyżu<sup>11</sup>.

Mounier czerpał także inspiracje z intelektualnej atmosfery Francji swej młodości. Czasy studenckie spędził na przesiąkniętym bergsonizmem, za sprawą Jacques’a Chevaliera, uniwersytecie w Grenoble. Zarówno z myśli chrześcijańskiej, jak i z bergsonizmu przejął on pewne idee, ale nie cały system, na przykład idee nieufności w stosunku do nauki i poznania rozumowego oraz intuicjonalizm. Dynamiczność otaczającego świata, teoria poznania „wewnętrznego” i „zewnętrznego”, widoczne u Mouniera, to także wpływ bergsonizmu<sup>12</sup>. Inspirowali go myśliciele francuscy, jak Charles Péguy i Gabriel Marcel. Dzięki Péguy Mounier odkrył wagę i wartość życia doczesnego w doświadczeniu chrześcijańskim oraz przejął

<sup>5</sup> T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 13, 17.

<sup>6</sup> Zob. W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 17, 52.

<sup>7</sup> Zob. T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 9.

<sup>8</sup> Zob. E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, w: tenże, *Co to jest personalizm? oraz wybór innych prac*, Kraków 1960, s. 226; T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 13.; W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>9</sup> Zob. T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 18; W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>10</sup> Zob. T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 18.

<sup>11</sup> Tamże, s. 19; W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>12</sup> T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 19.

krytykę zamkniętych systemów myślowych<sup>13</sup>. Od Gabriela Marcela filozof przejął zainteresowania problemami subiektywistycznego rozumienia osoby oraz teorii komunikacji międzypersonalnej stanowiącej o istocie osoby<sup>14</sup>.

Mounierowska krytyka społeczeństwa krystalizowała się na podstawie różnych źródeł. Filozof czerpał inspiracje od personalisty Maxa Schelera. Obaj myśliciele krytykowali cywilizację mieszczańską, choć każdy z innego punktu widzenia: Scheler z pozycji fenomenologii i idei prawicowych, a Mounier jako przedstawiciel egzystencjalizmu chrześcijańskiego i lewicy społecznej<sup>15</sup>. Niemały wpływ na Mounierowską krytykę mieszczaństwa wywarł Fryderyk Nietzsche. Ten ostatni jako antychrześcijanin atakował całą ideę chrześcijaństwa, ukazując słabość moralności chrześcijańskiej. Mounier z kolei ową słabość upatrywał w moralności mieszczańskiej, którą z całych sił zwalczał<sup>16</sup>, a jako przeciwwagę dla Nietzscheańskiego „nadczołowieka” ukazywał autentycznego chrześcijanina zdolnego odeprzeć wszelkie ataki Nietzschego<sup>17</sup>.

Egzystencjalizm Martina Heideggera i Jeana-Paula Sartre’a, a właściwie polemika z teoriami obu filozofów pomogły Mounierowi w wykształceniu własnej koncepcji osoby i komunikacji międzypersonalnej. Nie zgadza się ona z pesymistyczną wizją samotności Sartre’a, bowiem dla Mouniera, pomimo istnienia pewnej sfery niekomunikowalności w osobie, jest ona zdolna do nawiązywania relacji interpersonalnych. Heideggerowskie spojrzenie na życie, które jest jedynie drogą ku śmierci, dało impuls do Mounierowskiej idei walki ze śmiercią. Także teoria wolności uwarunkowanej, jako antyteza wolności absolutnej, ma swe źródło w polemice z egzystencjalizmem<sup>18</sup>.

Filozofia, która wywarła największy wpływ na Mouniera, to marksizm. Z Marksem łączy go ogólna idea rewolucji, mająca być odpowiedzią na kapitalizm, degradujący osoby do poziomu rzeczy czy towarów. Według Mouniera kapitalizm, oparty na społeczno-ekonomicznych zasadach epoki, niszczył szansę personalizacji, czyli rozwoju osoby<sup>19</sup>. Dzieło Marksa, rozumiane jako trafne odczytanie rozwiązań społeczno-strukturalnych na kryzys społeczny lat dwudziestych XX wieku, powinno być – zdaniem Mouniera – realizowane przez chrześcijaństwo<sup>20</sup>. Zwrócenie uwagi na problemy dotyczące alienacji ekonomicznej, społecznej i politycznej przejął on właśnie od Marksa, nie zgadzał się z nim natomiast w kwestiach związanych z religią. Jako chrześcijaninowi nie odpowiada-

<sup>13</sup> Tamże, s. 19nn; W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>14</sup> Zob. T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 20; W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>15</sup> Zob. T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 21; W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>16</sup> Zob. T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 23; W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>17</sup> Zob. T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 22nn.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 25nn.; W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 18nn.

<sup>19</sup> Zob. T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 23; W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>20</sup> W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 19.

ła mu teoria materializmu dialektycznego i historycznego oraz brak transcendencji w marksistowskiej *praxis*<sup>21</sup>. Wydaje się, że traktował on marksizm bardziej jako teorię socjologiczną, która, poprzez analizę stosunków pracy, wyjaśnia położenie człowieka w świecie, a nie jako system poglądów antychrześcijańskich<sup>22</sup>. Mounierowska chrześcijańska polemika z marksizmem była źródłem koncepcji nowej formy dialogu – ponadwyznaniowej, ogólnohumanistycznej, personalistycznej<sup>23</sup>.

## II. IDEA PERSONALIZMU

Personalizm, według Mouniera, jest filozofią, a nie zamkniętym systemem; nie unika on jednak systematyzacji, by jasno wyrazić swoje przesłanie<sup>24</sup>. W dziele zatytułowanym *Co to jest personalizm?* mówi on nie tyle o personalizmie, ile o ruchu personalistycznym, który, w swym założeniu, jest integralnym wysiłkiem przezwyciężenia kryzysu z 1929 roku – kryzysu ekonomicznego ogłoszonego przez marksistów i kryzysu wartości, o którym mówili moraliscy<sup>25</sup>. Personalizm nie jest systemem politycznym konkurującym z innymi<sup>26</sup>, choć może on inspirować do tworzenia partii politycznych<sup>27</sup> i nie może odrzucać zaangażowania politycznego<sup>28</sup>. Zgodnie ze swoim przeświadczeniem o potrzebie dialogu wszelkich ruchów i ideologii, w trosce o osobę, Mounier nie ogranicza się do programowego wspierania jakiegś jednej opcji lub formacji filozoficznej, społecznej czy politycznej. Jego personalizm pozostaje otwarty na wszystkich, którym na sercu leży człowiek jako osoba. W przedmowie do *Co to jest personalizm?* pisał: „Można być chrześcijaninem i personalistą, socjalistą i personalistą, komunistą – a czemuż by nie – i personalistą”<sup>29</sup>. Uważał personalizm za całościowe rozwiązanie problemów osoby, w odróżnieniu od propozycji spirytualistów i materialistów rozdziałających ciało i duszę oraz myśl i działanie<sup>30</sup>. Osoba jest według niego jednością ciała i ducha<sup>31</sup> – „człowiek jako z natury rzeczy istota złożona jest jak metal silny w postaci stopu”<sup>32</sup>. Personalizm Mounierowski nie

<sup>21</sup> Zob. T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 24.

<sup>22</sup> Zob. W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>23</sup> Zob. T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 25.

<sup>24</sup> Zob. E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964, s. 7nn; T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 61.

<sup>25</sup> Zob. E. Mounier, *Co to jest...*, dz. cyt., s. 165, 194.

<sup>26</sup> Tamże, s. 193; T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 68.

<sup>27</sup> Zob. E. Mounier, *Co to jest...*, dz. cyt., s. 181.

<sup>28</sup> Zob. tamże, s. 194nn.

<sup>29</sup> Tamże, s. 161.

<sup>30</sup> Zob. tamże, s. 165; zob. tenże, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>31</sup> Zob. tenże, *Wprowadzenie*, s. 21.

<sup>32</sup> Tenże, *Co to jest...*, dz. cyt., s. 172.

jest czymś abstrakcyjnym, odpowiada bowiem na potrzeby osoby usytuowanej w konkretnej sytuacji historycznej<sup>33</sup>, która realizuje się, będąc w konkretnym ciele, rodzinie, środowisku, danej ojczyźnie i epoce<sup>34</sup>.

Realizm personalistyczny, jako próba całościowego wyjaśnienia tajemnicy osoby, przełamuje schemat dzielenia świata na dwie niezależne od siebie sfery: materialną i duchową<sup>35</sup>. Według niego człowiek jest częścią natury jako byt naturalny, ciało jest wszędzie tam, gdzie jest człowiek<sup>36</sup>. Osoba jest zarówno ciałem, jak i duchem, człowiek jest „cały «ciałem» i cały «duchem»”<sup>37</sup>. Świadomość istnienia subiektywnego i istnienia cielesnego to, według Mouniera, jedno i to samo doświadczenie, bowiem nie można myśleć, nie będąc, czy też być bez ciała<sup>38</sup>. Z jednej strony świat nie może obejść się bez człowieka, a i człowiek nie może obejść się bez świata<sup>39</sup>. Usytuowanie osoby w naturze prowadzi do personalizacji natury i ma ją na celu. Osoba, zwracając się ku naturze, przekształca ją w taki sposób, by panował nad nią świat osobowy, a cała przynależność osoby do natury ma prowadzić do tego, by świat stał się „jakby rozszerzonym ciałem człowieka”, zespolonym z jego przeznaczeniem<sup>40</sup>.

Odczytując historię świata i osoby, Mounier widzi dwie tendencje związane z wyłanianiem się osoby: ruch personalizacji i depersonalizacji. Ruch personalizacji, zaczynający się wraz z człowiekiem, polega na nieustannym rozwoju, przybieraniu coraz doskonalszych form ewolucji, pozwalających na wolne wybory, co w konsekwencji prowadzi do tworzenia ośrodków osobowych<sup>41</sup>. Rozwój osoby jest zagrożony przez stałą tendencję do depersonalizacji, która jest zagrożeniem nie tylko ze strony bezosobowej materii, lecz także swego rodzaju atakiem na życie na wielu jego płaszczyznach. Jest tym wszystkim, co hamuje rozwój osoby, by ta ostatnia była wolna i twórcza<sup>42</sup>.

Personalizm Mouniera jest sprzeczny ze wspólnotą<sup>43</sup> dla jasnego odcięcia się tego kierunku od indywidualizmu<sup>44</sup>. Cechą wspólną personalizmów,

<sup>33</sup> Tamże, s. 194.

<sup>34</sup> Tamże, s. 177, 201.

<sup>35</sup> Zob. E. Mounier, *Personalizm*, w: tenże, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 21; J. Conhil, *Emmanuel Mounier...*, dz. cyt., s. 49; S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, s. 137.

<sup>36</sup> Zob. E. Mounier, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>37</sup> Tamże, s. 21; zob. T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 51; W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 68.

<sup>38</sup> Zob. E. Mounier, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 28; S. Kowalczyk, *Nurty...*, dz. cyt., s. 137; T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 52.

<sup>39</sup> Zob. E. Mounier, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>40</sup> Tamże, s. 29.

<sup>41</sup> Zob. tenże, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 24nn; T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 61.

<sup>43</sup> Zob. E. Mounier, *Co to jest...*, dz. cyt., s. 164.

<sup>44</sup> Zob. tamże, s. 200.

nawet różnych ideowo, jest uwypuklanie tego, że osoba to nie wyizolowane, egoistycznie nastawione „ja”, ale świat osoby to „komunikowanie się świadomości”<sup>45</sup>. Osobowe „ja” nie przeciwstawia się pojęciu „my”, które to właśnie wzbogaca i utwierdza „ja”, przeciwstawiając się formie bezosobowej, zagrażającej osobie<sup>46</sup>. Osoba będąca jedyną rzeczywistością, która jest zdolna do komunikowania siebie, zanim stanie się sobą, kieruje się ku drugiej osobie, w niej istnieje, kieruje się ku światu i w nim także istnieje<sup>47</sup>. To właśnie w świecie, wraz z innymi, osoba się potwierdza w proteście przeciw światu bezosobowemu. Najwyższa forma życia osobowego prowadzi do realizacji pełni osobowości, która wykracza poza doświadczenia „dla siebie”<sup>48</sup>. Personalizm w wersji Mouniera to także przeciwwaga dla kolektywizmu, będącego skrajną odpowiedzią na indywidualizm. Personalizm to pomoc, by ustrzec osobę przed popadaniem w skrajności i obronić człowieka przed alienacjami zarówno indywidualizmu, jak i kolektywizmu, by pogodzić człowieka ze samym sobą, by nawet w grupie – wspólnocie – zawsze był sobą – osobą<sup>49</sup>.

Podstawą bycia osobą w personalizmie Mouniera jest zdolność do komunikacji, która odróżnia ją od wszystkich innych bytów, i zwrot ku drugiemu człowiekowi, dzięki któremu osoba może poznać samą siebie, co jest całkowicie przeciwne postawie indywidualistycznej ześrodkowującej wszelkie swe troski na samej sobie<sup>50</sup>. O doświadczeniu drugiej osoby Mounier mówi jako o pierwotnym doświadczeniu, w którym „ja” jest poprzedzone przez „ty” i „my” stanowiące rdzeń personalizmu<sup>51</sup>. Dążenie do społeczności osób jest „pierwszym aktem osoby”<sup>52</sup>. Społeczność czy też wspólnota osób nie jest zwykłą zbiorowością, kolektywem, ale rzeczywistością i wartością praktycznie taką samą jak poszczególna osoba<sup>53</sup>. Ta ostanca nie może być nigdy traktowana jako środek do osiągnięcia jakiegokolwiek celu zarówno przez społeczność, jak i inną osobę, a prawdziwa wspólnota osób to miejsce, gdzie człowiek rozwija swoje powołanie jako osoba<sup>54</sup>.

Poprzez ideę rewolucji personalistycznej Mounier pragnie stworzenia systemu ludzkiego i społecznego – wspólnotowego, zbudowanego na osobie jako *absolucie*, ale w żaden sposób nie *Absolucie*<sup>55</sup>. Uważa per-

<sup>45</sup> Tamże, s. 201.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże; zob. E. Mounier, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>48</sup> Zob. tenże, *Co to jest...*, dz. cyt., s. 202.

<sup>49</sup> Zob. tamże, s. 209; T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 67.

<sup>50</sup> Zob. E. Mounier, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 36nn; T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 71.

<sup>51</sup> Zob. E. Mounier, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 37; T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 52.

<sup>52</sup> Zob. E. Mounier, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>53</sup> Zob. E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, w: tenże, *Oeuvres*, t. 1, Paris 1961, s. 175.

<sup>54</sup> Tamże, s. 175nn.

<sup>55</sup> Tamże, s. 175.



sonalizm za aktywnego członka „historycznego dramatu”; rewolucja, za którą się opowiada, jest połączeniem rewolucji moralnej i ekonomicznej. Obie się wzajemnie nie wykluczają, a wprost przeciwnie, są wobec siebie komplementarne, w pewien sposób współzależnione, a jedna bez drugiej nic nie znaczy i nie osiągnie zamierzonych celów<sup>56</sup>.

### III. CENTRUM PERSONALIZMU – OSOBA

Całe zainteresowanie personalizmu jest zogniskowane na próbie wyjaśnienia fenomenu osoby; historia personalizmu jest więc nierozłącznie związana z historią osoby jako centrum jego badań<sup>57</sup>. Pomimo takiego założenia trudno w piśmiach Emmanuela Mouniera odnaleźć jedną, na wzór klasycznej, definicję człowieka – osoby. Podaje on wiele określeń, by przybliżyć się do tajemnicy osoby, ale stoi na stanowisku, że prawdziwą naturę człowieka poznamy dopiero na sądzie ostatecznym<sup>58</sup>.

Według Mouniera podstawowym problemem spotykanym na drodze wyjaśniania pojęcia osoby jest to, że definiowaniu poddaje się przedmioty będące zewnętrzne wobec człowieka, a osoba jest właśnie tym, czego nie wolno traktować jako przedmiotu<sup>59</sup>. Człowiek jako osoba – podmiot wymyka się definiowaniu i klasyfikacji<sup>60</sup>. Nie jest ona jednym z wielu poznawanych przez człowieka przedmiotów, ale, będąc swoiście rozumianym *cogito*, jest „jedyną rzeczywistością, którą poznajemy i zarazem tworzymy od wewnątrz. Wszędzie obecna, nigdy nie jest dana”<sup>61</sup>.

Nauki szczegółowe poznają pewne pojedyncze aspekty osoby, które pomagają w jej zrozumieniu, ale jednocześnie nie wyjaśniają całości jej tajemnicy, tak jak „sto tysięcy zdjęć fotograficznych nie tworzy jeszcze człowieka, który chodzi, myśli i chce”<sup>62</sup>. Osoba nie jest c z y m ś, co jest wynikiem rozumowych analiz, nie jest „kombinacją cech [...] jest ona ostoją tego, co nie da się zinventory-

<sup>56</sup> Zob. tenże, *Co to jest...*, dz. cyt., s. 165; T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 86.

<sup>57</sup> Zob. E. Mounier, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 11; J. Czarkowski, *Oblicza personalizmów. Konfrontacja antropologii filozoficznej E. Mouniera i P. Teilharda de Chardina*, Toruń 1994, s. 36; T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 61.

<sup>58</sup> Zob. E. Mounier, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 7nn; W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>59</sup> Zob. E. Mounier, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 8; J. Czarkowski, *Oblicza...*, dz. cyt., s. 34; S. Kowalczyk, *Nurty...*, dz. cyt., s. 136; T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 48.

<sup>60</sup> Zob. E. Mounier, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 39; W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 66.

<sup>61</sup> E. Mounier, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 9; zob. J. Czarkowski, *Oblicza...*, dz. cyt., s. 37nn; T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 48, 55; W. Słomski, *Introduction to thy philosophy of Emmanuel Mounier*, „Parerega” 1(2004), s. 29; tenże, *Duch...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>62</sup> E. Mounier, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 9; zob. J.M. Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy...*, dz. cyt., s. 66; T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 54., W. Słomski, *Duch...*, dz. cyt., s. 20.

zować”<sup>63</sup>. Osoba to bardziej obecność niż byt, obecność czynna i niezgłębiona<sup>64</sup>. Mounier, mówiąc o osobie, widzi ją jako przeżywaną działalność autokreacji, komunikacji i przynależności<sup>65</sup>. Bogate wnętrze osoby nie jest nieuchwytnie, ale wyraża się poprzez twórczą działalność widoczną w danych sytuacjach, regułach i instytucjach<sup>66</sup>. Trzeba jednak pamiętać o nieograniczonych rezerwach osoby, która nie wyczerpuje się całkowicie w tym, co ją wyraża<sup>67</sup>, ale daje się poznawać poprzez analizy swych dzieł, które są jednak tylko wielorakimi kątami spojrzeń na tę samą rzeczywistość, i prawdziwe jedynie w powiązaniu ze wszystkimi<sup>68</sup>.

Osoba nie jest indywidualum, jednostką. Jednostka to, według Mouniera, „rozpuszczanie się” osoby w naturze, rozumiane jako podleganie siłom, które nie pozwalają na osobową afirmację. Jednostka to ponowne zdobycie osoby przez naturę. Osoba jest w opozycji do jednostki, osoba jest „opanowaniem, wyborem, formowaniem i zdobywaniem siebie”<sup>69</sup>. Osoba nie jest świadomością, którą mamy od niej. Zewnętrzne objawy osoby widzialne poprzez jej działanie, wewnętrzne nadzieje czy pragnienia wydają się niekiedy obce wobec osoby, jakby była niewidzialnym centrum, w którym wszystko się wiąże. Manifestuje się ona jako sekretny gość osobowych gestów i działań, ale nie daje się poznać spojrzeniem świadomości.<sup>70</sup> Osoba to nie osobowość. Znajduje się ona ponad osobowością, jest ponadświadomościowa i ponadczasowa<sup>71</sup>. Jest ona o b e c n o ś c i ą w człowieku i stanowi całą objętość człowieka<sup>72</sup>. Jest równowagą w długości, szerokości i głębokości, napięciem w każdym człowieku między trzema wymiarami duchowymi: tym, który wznosi się z dołu i jest wcielony w ciało, tym, który jest skierowany w górę i wznosi się do powszechności i tym, który jest skierowany na szerokość – do wspólnoty<sup>73</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Dla Emmanuela Mouniera centralnym problemem personalizmu jest osoba uznana za najwyższą wartość. Osoba żyje w świecie i jest jego częścią. Oddziałuje na świat, przetwarzając go na swoje potrzeby i poprzez swoje akty zewnętrz-

<sup>63</sup> E. Mounier, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 49nn.

<sup>64</sup> Tamże, s. 50.

<sup>65</sup> Tamże, s. 10; zob. S. Kowalczyk, *Nurty...*, dz. cyt., s. 137; T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 49.

<sup>66</sup> Zob. E. Mounier, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 9nn.

<sup>67</sup> Tamże, s. 10.

<sup>68</sup> Tamże, s. 19.

<sup>69</sup> Tenże, *Révolution...*, dz. cyt., s. 176nn.

<sup>70</sup> Zob. tamże, s. 177nn.

<sup>71</sup> Zob. tamże, s. 178 (*Elle est au-delà, supraconsciente et supratemporelle*).

<sup>72</sup> Zob. tamże, (*La personne est le volume total de l'homme*).

<sup>73</sup> Zob. tamże; zob. też: J.M. Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy...*, dz. cyt., s. 68.

ne wyraża to, co w niej ukryte, co jest prawdziwą głębią tajemnicy człowieka – osoby. Personalizm, opracowywany przez Mouniera, nie jest zamkniętym systemem, ale tak samo jak osoba ludzka jest w trakcie nieustannego stawania się. Jest odpowiedzią na kryzys człowieka poszukującego swej tożsamości jako osoby w świecie.

### BIBLIOGRAFIA

- Burgos J.M., *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010.
- Burgos J.M., *Personalizm dziś*, „Studia Włocławskie” 14(2012), s. 341-358.
- Conhil J., *Emmanuel Mounier. Sa vie, son oeuvre avec exposé de sa philosophie*, Paris 1966.
- Czarkowski J., *Oblicza personalizmów. Konfrontacja antropologii filozoficznej E. Mouniera i P. Teilharda de Chardin*, Toruń 1994.
- Gawryś C., *Aktualność Mouniera*, „Więź” 12(506) 2000, s. 22-24.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Kosicki P.H., *Promieniowanie personalizmu. Mounier, „Esprit” i początki „Więzi”*, „Więź” 2/3(592-593), s. 111-122.
- Kowalczyk S., *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.
- Kowalczyk S., *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012.
- Kunicki Z., *Emmanuel Mounier – personalizm i pobocza*, „Studia Warmińskie” 43(2006), s. 103-111.
- Mounier E., *Co to jest personalizm?*, w: E. Mounier, *Co to jest personalizm? oraz wybór innych prac*, Kraków 1960.
- Mounier E., *Révolution personaliste et communautaire*, w: E. Mounier, *Oeuvres*, t. 1, s. 135-416, Paris 1961.
- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964.
- Pater D., *Narodziny personalizmu chrześcijańskiego*, „Parerega” 4(2009), s. 43-53.
- Plużański T., *Mounier*, Warszawa 1967.
- Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008.
- Słomski W., *Introduction to thy philosophy of Emmanuel Mounier*, „Parerega” 1(2004), s. 21-41.
- Wieczorek W., *Emmanuel Mounier po latach*, „Więź” 6(500), s. 29-33.

### SUMMARY

The term personalism and the problem of the mystery of person has long occupied a prominent place in the study of philosophy. One of the most famous proponents of the idea of

personalism is a French philosopher Emmanuel Mounier. His broad philosophical education has become an inspiration to attempt to create a philosophy defending the value of man as a person. Starting from Christian thought he tried, using multiple and sometimes conflicting philosophies, to build a personalistic system, the center of which is a person. It was reflected in his selection of collaborators publishing in his journal "Esprit", where philosophers of various denominations wrote, but the source of their common interests was a person. Personalism, according to Mounier, is a philosophy that comprehensively solves the problem of the person, on spiritual and material levels, and is a counterweight to the individualistic and collectivist tendencies. Trying to explain the mystery of the person, he does not give a precise definition, because the person is not the object, which can be simply defined. Personalism developed by Mounier is not a closed system, but just like the human being it is in the process of continuous becoming. It is a response to the crisis of man searching his identity as a person in the world.

#### **Keywords**

personalizm, person

#### **Słowa kluczowe**

personalizm, osoba

MAREK JĘDRASZEWSKI

Arcybiskup metropolita łódzki

**Laudacja wygłoszona z okazji wręczenia  
Profesorowi Rémiemu Brague'owi Nagrody Pokoju  
Poznań, 3 października 2015 roku**

Laudation delivered at the Award of Peace Prize to Professor Rémi Brague  
Poznań, 3 X 2015

„Jestem Francuzem, katolikiem, filozofem z wykształcenia, nauczycielem akademickim z zawodu” – pisze o sobie profesor Rémi Brague w dziele, poprzez które zasłynął na całym świecie: w opublikowanej w 1992 roku książce *Europe, la voie romaine*, czyli *Europa, droga rzymska*<sup>1</sup>. Dodaje przy tym: „Jako Europejczyk piszący o Europie jestem uczestnikiem tego, o czym piszę”<sup>2</sup>.

Tym samym wyraźnie wskazuje na to, że jest uczestnikiem pewnej, bardzo określonej, rzymskiej drogi, którą jako Francuz, urodzony w Paryżu w 1947 roku, kroczy już prawie siedemdziesiąt lat. Nie kroczy nią sam: w jego życiu rodzinnym na tej drodze towarzyszy mu od wielu lat żona, później dołączyło czworo urodzonych między 1972 a 1983 rokiem dzieci, na koniec dwoje wnucząt. Będąc filozofem, a równocześnie katolikiem, łączy w sobie owo szczególne napięcie między Atenami a Jerozolimą, które stanowiło i ciągle jeszcze stanowi o wyjątkowości i oryginalności kultury i cywilizacji europejskiej. Z ducha Rzymianin, zatem jako człowiek duchowo otwarty również na inny w stosunku do swojego świat studiował zarówno język hebrajski, przez co dał się poznać jako znakomity znawca judaizmu, jak i język arabski, dzięki czemu dogłębnie poznał islam. Profesor licznych uniwersytetów europejskich i amerykańskich; zasłynął przede wszystkim jako wykładowca na Sorbonie (l'Université Panthéon-Sorbonne, Paris I) w latach 1990-2010 oraz Monachijskiego Ludwig-Maximilians-Universität, gdzie w latach 2002-2013 był profesorem für Religionswissenschaft unter besonderer Berücksichtigung

<sup>1</sup> R. Brague, *Europa, droga rzymska*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 2012, s. 218.

<sup>2</sup> Tamże.

der europäischen Religionsgeschichte und der christlichen Weltanschauung, przedłużając dzieje słynnej katedry Romana Guardiniego. W ten sposób wyznaczał intelektualną i duchową drogę ogromnej rzeszy studentów, a także czytelników swych dzieł. Profesor Rémi Brague jest bowiem autorem prawie 20 książek, tłumaczonych na wiele języków, oraz około 120 artykułów, publikowanych w czasopismach naukowych lub w dziełach zbiorowych.

Ten imponujący dorobek naukowy w pełni oryginalnego myśliciela, uczonego, wybitnego erudyty i nauczyciela akademickiego spotkał się z licznymi, niezmiernie wysokimi wyrazami uznania. Poza tym że od 2009 roku profesor Rémi Brague jest Członkiem Institut de France (Académie des Sciences Morales et Politiques), w miejsce zajmowane dotąd przez Jeana-Marie Zemba, wybitnego lingwisty francuskiego specjalizującego się w języku niemieckim, otrzymał on następujące prestiżowe nagrody i wyróżnienia: w samym tylko 1988 roku Prix Reinach de l'Association des Études Grecques, Médaille de Bronze du CNRS oraz Prix Grammaticakis-Neumann de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, w 1999 roku Prix Alexandre Papadopoulo de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, w 2005 roku Prix Lucien Dupont de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, w 2008 roku Premio Letterario Basilicata, w 2009 Josef-Pieper Preis oraz Grand Prix de Philosophie de l'Académie Française, w 2012 roku Prix Joseph Ratzinger, w obecnym 2015 roku otrzymał Vanenburg Prize oraz Aquinas Medal przyznany przez American Catholic Philosophical Association. Warto zaznaczyć, że pierwszymi laureatami tego wyróżnienia byli tak wybitni filozofowie katoliccy, jak Jacques Maritain (1951) i Étienne Gilson (1952). Obecnie mamy zaszczyt być uczestnikami uroczystości, podczas której profesor Rémi Brague przyjmuje w Poznaniu Nagrodę Pokoju (Prix de la Paix).

W tej Laudacji już kilkakrotnie padło słowo „droga”. W pierwszym, dosłownym znaczeniu łączy się ono z przestrzenią, którą należy pokonać, udając się z punktu A do punktu B. Jednakże droga człowieka nie jest przez niego pokonywana w bezprzedmiotowej abstrakcyjnej pustce. Spotyka bowiem na niej ślady pozostawione czy to przez poprzednie pokolenia, czy to przez ludzi mu współczesnych. Najczęściej są to różnego rodzaju budynki, które tworzą charakterystyczny dla danego czasu i dla danej przestrzeni krajobraz architektury. Dla człowieka, który przemierza pewną drogę, architektura staje się ważnym punktem odniesienia i refleksji. Nawiązując do słynnego powiedzenia Paula Ricouera, można by powiedzieć, że architektura *donne à penser* – „daje do myślenia”.

Wielce Szanowny Laureat i Szanowni Państwo pozwolą, że ośmielę się zinterpretować myśl filozoficzną profesora Rémi Brague'a, przypisując jej wędrówkę między dwoma miastami: Paryżem i Rzymem, Rzymem i Paryżem, nadając im znaczenie w jakiejś mierze symboliczne, a przez to ponadczasowe. Co więcej, zdobędę się na pewną intelektualną zuchwałość, aby w tych miastach zatrzymać się przy dwóch ważnych budowlach, które pewnym dwóm wybitnym

w swych dziedzinach ludziom „dały do myślenia”. Jest to myślenie, którego echo – zwielokrotnione co do mocy, a przede wszystkim postawione wyżej, na poziomie pewnej teorii – można odnaleźć w dziełach filozoficznych profesora Rémięgo Brague’a, mimo że zapewne o pierwszym nic on nie słyszał, a dzieł drugiego prawdopodobnie nie czytał.

Pierwszym z nich jest Jan Parandowski, polski pisarz, eseista i tłumacz literatury, autor słynnej *Mitologii*. W opublikowanej w 1959 roku niewielkiej książce *Mój Rzym* tak oto pisał o Wiecznym Mieście:

Rzym był znacznie dłużej od wszystkich miast starożytny i bardzo wcześniej stał się nowożytnym, a i wtedy raczej powrócił do antyku. Chrześcijaństwo rosło tu i rozwijało się wśród nieprzeliczonych dóbr pogaństwa. Dwa tak różne strumienie miały często wspólne łożyska. Lecz wspaniały palimpsest, jakim na karcie Rzymu narosły splecione ze sobą zabytki wszystkich epok, mówi bardzo niewiele o walkach i podbojach; dzieje triumfu chrześcijaństwa mają raczej znamiona bezbolesnego przejścia z okresu, który się skończył, w okres, który miał nadejść. Legendą wydają się opowieści o burzeniu starych świątyń i niszczeniu posągów. Na odwiecznych cmentarzach pierwsi wyznawcy Chrystusa spokojnie się kładli obok ostatnich czcicieli Jowisza. I jednym, i drugim ci sami kamieniarze wykuwali sarkofagi, zmieniając tylko niektóre motywy. Zdarza się nieraz, że tam, gdzie nie ma stosownego napisu, z samych płaskorzeźb trudno odgadnąć, czy grobowiec był chrześcijański, czy pogański. Nie brak bowiem i nagich figur: Daniela lub Jonasza przedstawiały pierwsze wieki chrześcijańskie w bohaterskiej nagości<sup>3</sup>.

Uliczki antycznego Rzymu zaprowadziły kiedyś Parandowskiego do niewielkiego kościoła św. Pudencjany, znajdującego się u podnóża Eskwilinu.

Kościółek św. Pudencjany został na uboczu życia, ulice biegną pod nim, a biedne cegły jego murów i połupana dachówka pokrycia wsuwają się cicho i nieśmiało w sąsiedztwo okolicznych domów, tak że ta chatynka Boża wygląda jak staruszka przysiadła nieopodal wspaniałych schodów Santa Maria Maggiore. Jest to, zdaje się, najstarszy kościół rzymski, prawdziwa ampułka krwi męczenników, posadami sięgający czasów Nerona, kiedy był domem rodziny Pudensów. W absydzie głównego ołtarza są mozaiki z IV wieku. Układano je gdzieś niedługo po triumfie Konstantyna. Przedstawiają Chrystusa wśród Apostołów. Gdyby nie miejsce, w którym się znajdują, i gdyby nie symbole chrześcijańskie, które je oznaczają, widzielibyśmy w tych postaciach raczej Jowisza, królującego nad senatem rzymskim. Chrystus na wysokim tronie ma czoło „chmurozbiórcy”, ocienione kędziorami długich włosów, twarz ujętą w czarną wspaniałą brodę i wielkie jasne oczy, ogarniające kościół szerokim spojrzeniem. U Jego stóp poważni Apostołowie kryją się w fałdach białych tog senatorskich, obrzeżonych szlakiem purpury. Ten obraz mówi o czasach, kiedy na miejscu prastarego *comitium* odbywały się wybory biskupów. To jest ów Rzym, o którym Dante mówił: *Questa Roma onde Cristo è Romano*<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> J. Parandowski, *Mój Rzym*, Poznań 1959, s. 71-72.

<sup>4</sup> Tamże, s. 77-78.

To, co Parandowskiemu jawiło się jako pewna specyfika Wiecznego Miasta, wyrażona językiem architektury, w oczach profesora Rémięgo Brague'a urosło do poziomu „rzymskości”. Zastanawiając się nad duchową istotą Europy, profesor Brague doszedł do wniosku, że jest nią właśnie rzymskość. Przybliżając jej specyfikę, odniósł się również do obrazu pewnego dzieła architektonicznego, jakim jest rzymski akwedukt. We wspomnianej już przeze mnie książce *Europa, droga rzymska* pisze on bowiem:

Kultura rzymska jest [...] z samej swej istoty przejściem, drogą czy może akweduktem – który jest [...] namacalnym świadectwem rzymskiej obecności. Ten ostatni obraz ma zresztą nad obrazem drogi tę przewagę, że wyraża bezpośrednio konieczność istnienia różnicy poziomów. O ile droga powinna być możliwie najbardziej płaska, akweduktu nie można sobie wyobrazić bez pochyłości. Podobnie kultura rzymska rozciąga się między biegiem górnym a dolnym<sup>5</sup>.

Jej biegiem górnym jest Hellada, natomiast biegiem dolnym barbarzyńcy, których Rzymianie podbijali. Ich rola polegała zatem na przejęciu skarbów kultury greckiej i na przekazaniu ich dalej. Stąd, według profesora Brague'a,

być „rzymskim” to mieć za sobą godny naśladowania klasycyzm, przed sobą zaś barbarię, którą trzeba sobie podporządkować. I zajmować tę pozycję nie tak, jakby się było neutralnym pośrednikiem, zwykłym przekazicielem, obojętnym na to, co przekazuje, lecz wiedząc, że jest się samemu tym, w kim to wszystko się dzieje; wiedząc, że samemu jest się rozpiętym między klasycyzmem, który trzeba sobie przyswoić, a wewnętrznym barbarzyństwem<sup>6</sup>.

Tak rozumianą rzymskość profesor Brague łączy ze samoświadomością współczesnej Europy i z przesłaniem, jakie powinna ona nieść całemu światu. Jego zdaniem, jeśli chce ona przetrwać, powtórnie powinna stać się rzymska. Znaczący to, że „powinna ona być świadoma zarówno swej wartości, jak i swej niższości. Swej wartości wobec barbarzyństwa wewnętrznego i zewnętrznego, nad którym musi zapanować; swej niższości w stosunku do tego, czego jest tylko wysłanniczką i sługą”<sup>7</sup>. Stąd postulowane przez autora książki *Europa, droga rzymska* przywrócenie właściwej rangi chrześcijaństwu, które jako domena duchowa znalazłoby dla siebie pokojowego partnera w domenie doczesnej. Dlatego też w końcowych partiach tego dzieła profesor Brague stwierdza:

[Europa] powinna pozostać, albo stać się na nowo, tym miejscem, gdzie uznaje się bliski związek człowieka z Bogiem, przymierze obejmujące nawet najbardziej cielesne wymiary człowieczeństwa, które powinny być przedmiotem bezwzględnego poszanowania. Powinna pozostać, albo stać się na nowo, miejscem, gdzie jedność mię-

<sup>5</sup> R. Brague, *Europa, droga rzymska*, dz. cyt., s. 52.

<sup>6</sup> Tamże, s. 51.

<sup>7</sup> Tamże, s. 215.



dzy ludźmi nie może się spełniać wokół jakiejś ideologii, lecz w stosunkach między konkretnymi osobami i grupami ludzkimi<sup>8</sup>.

Czy jest to dzisiaj jeszcze możliwe? Szukając odpowiedzi na to pytanie, udajmy się do rodzinnego dla profesora Brague'a Paryża i stańmy wraz ze znanym pisarzem i teologiem amerykańskim, George'em Weigelem, przed słynnym Wielkim Łukiem, wzniesionym przez prezydenta François Mitterranda w 1989 roku z okazji 200-lecia Rewolucji Francuskiej. W opublikowanej w 2005 roku książce, noszącej tytuł *Katedra i sześcian*, Weigel opisywał niezwykłość tej budowli:

Na zachodnim krańcu osi, która dzieli Paryż od Luwru, biegnie wzdłuż Pól Elizejskich pod łukiem Triumfalnym i krzyżuje się z Sekwaną na Moście Neuilly, stoi Wielki Łuk, La Grande Arche de la Défense. [...] Zaprojektowany przez Otto von Spreckelsena, duńskiego architekta o surowej modernistycznej wrażliwości, Wielki Łuk jest ogromnym otwartym sześcianem, wysokim na 40 pięter, szerokim na 116 metrów, zbudowanym ze szkła i 2,47 akrów białego karyjjskiego marmuru. [...] Wysokie na trzy piętra poddasze mieści [...] Międzynarodową Fundację Praw Człowieka. François Mitterrand chciał, żeby Wielki Łuk był pomnikiem praw człowieka, czymś stosownie gigantycznym dla uczczenia dwusetnej rocznicy Rewolucji Francuskiej i Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. W jednym z przewodników Wielki Łuk nazwano „Łukiem Braterstwa”. Ten sam przewodnik [...] głosił, że cała katedra Notre-Dame, z wieżami i iglicami, zmieściłaby się bez trudu wewnątrz Wielkiego Łuku<sup>9</sup>.

Przechadzając się po tarasie Wielkiego Łuku i podziwiając „jeden z najpiękniejszych miejskich pejzaży świata”, Weigel stawiał sobie – a także i nam – następujące bardzo ważne pytania:

Która kultura [...] broniłaby lepiej praw człowieka? Która kultura bardziej zdecydowanie strzegłaby moralnych podstaw demokracji? Czy ta, która zbudowała ten wspaniały, racjonalny, kanciasty, geometrycznie idealny, lecz istotowo pozbawiony treści sześcian? Czy może kultura, która stworzyła sklepienia i guzy, gargulce i skrzydlate przypory, narożniki i szczeliny, te asymetrie i niepowtarzalność Notre-Dame i innych wielkich gotyckich katedr Europy?<sup>10</sup>

Podobne pytania, choć analizowane dużo szerzej i wnikające dużo głębiej w istotę zagadnienia, stawia w swych licznych publikacjach profesor Rémi Brague. Szczególnie dobitnie pytania dotyczące egzystencji człowieka, sensu jego obecności w świecie, a także jego zatroskania o dobro – pytania, w których tle jest wyraźnie zaznaczone chrześcijaństwo – zabrzmiały zwłaszcza w tych dziełach Profesora, które tworzą tryptyk składający się z: *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers (Mądrość świata. Historia ludzkiego doświadczenia wszechświata)* z 1999 roku, *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance (Prawo Boga. Filozoficzna historia przymierza)* z 2005 roku

<sup>8</sup> Tamże, s. 214.

<sup>9</sup> G. Weigel, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, tłum. I. i P. Zarębscy, Warszawa 2005, s. 7-8.

<sup>10</sup> Tamże, s. 8.

i *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne* (Królestwo człowieka. Geneza i upadek nowoczesnego projektu) z 2015 roku<sup>11</sup>.

Tryptyk ten wyznacza trzy drogi refleksji dotyczącej człowieka, które wyraźnie zaznaczyły się w dziejach kultury europejskiej. Pierwsza jego część – *La sagesse du monde*, czyli *Mądrość świata* – jest drogą, która w starożytności i w Średniowieczu prowadziła szukającego mądrości człowieka w stronę wszechświata. Wznosząc oczy do góry, nie tylko podziwiał on piękno i harmonię ciał niebieskich, lecz także czuł się wezwany do tego, aby w swoim ziemskim życiu ten harmonijny porządek naśladować i wprowadzać w czyn. Być mądrym, czyli osiągnąć pełnię swego człowieczeństwa, znaczyło zatem być ziemskim, być kosmicznym. Według profesora Brague'a, pod koniec starożytności istniały cztery modele dotyczące mądrości człowieka: model platoński zawarty w *Timajosie*, według którego dusza człowieka uwięziona w jego ciele powinna naśladować duszę świata, model Abrahama, głoszący dobroć świata stworzonego przez Boga, model gnostyczny ukazujący świat jako dzieło jakiegoś przebiegłego kata, któremu udało się utworzyć świat jako więzienie lub pułapkę, skąd za wszelką cenę trzeba się wyzwolić, na koniec model epikurejski, głoszący pokój duszy, który w gruncie rzeczy próbuje zdefiniować mądrość jako coś, co w niczym nie jest uzależnione od świata.

Jednakże ta wizja pięknego i harmonijnego świata, trwająca od czasów Platona mniej więcej dwa tysiące lat, została zburzona na skutek odkryć Kopernika, Galileusza i Newtona. Dzięki nim świat zaczął się jawić jako gra ślepych sił. W konsekwencji człowiek pozostał sam, pozbawiony pomocy ze strony świata, ponieważ świat rzeczywistnie istniejący się jako gra ślepych sił nie może mu pomóc stać się człowiekiem. Ogromny problem, który się z tym wiąże, polega na tym, że współczesny człowiek już nie wie, czy jego egzystencja w świecie jest czymś dobrym. Inaczej mówiąc: nie wie już, czy jest rzeczą dobrą, że istnieją ludzie. Nie ma bowiem przekonującej odpowiedzi na pytanie o prawowitość człowieka w świecie. W tej sytuacji, zdaniem profesora Brague'a, trzeba by znaleźć inne pojęcie świata, a także trzeba by przeformułować ideę tego, kim jest człowiek.

Druga część tryptyku – *La Loi de Dieu*, czyli *Prawo Boga* – kieruje nasze myślenie w stronę szukania odpowiedzi na pytanie o to, co leży u źródeł norm, które kierują ludzkimi zachowaniami. Jeśli przyjmuje się istnienie prawa bożego, to w przypadku starożytnej Grecji mamy do czynienia z tym, co profesor Rémi Brague określa mianem *teio-praktyki*, a w przypadku judaizmu – *teo-praktyki*, ponieważ dla Żydów źródłem prawa jest osobowy Bóg. Ukazując specyfikę

---

<sup>11</sup> Zob. R. Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris 1999; tenże, *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris 2005; tenże, *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Paris 2015.

chrześcijaństwa i jego rozumienie prawa na tle judaizmu i islamu, autor *Prawa Boga* wskazuje na zasadnicze nieporozumienie, które tkwi w dążeniu do oddzielenia Kościoła od państwa i w satysfakcji tych, którzy we współczesnym prawie nie chcą widzieć żadnego pierwiastka Bożego. Zdaniem profesora Brague'a, już samo sformułowanie „oddzielenia Kościoła od państwa” jest mylące, ponieważ sugeruje ono,

że na początku istniał jakiś związek [między nimi]; następnie zakłada, że zarówno państwo, jak i Kościół, są instytucjami, które miałyby istnieć od zarania dziejów. Obie te hipotezy nie mają żadnych podstaw. Lepiej by było mówić o równoległym rozwoju dwóch instytucji, które nigdy nie stworzyły jedności. Sfera polityki i sfera religii są dwiema niezależnymi instancjami, których drogi się schodziły i rozchodziły, nigdy jednak nie łączyły się w jedną; działo się tak pomimo usiłowań, by je pogodzić, raz na korzyść jednej, raz na korzyść drugiej strony. Zdarzała się współpraca, nie zdarzało się jednak nigdy, by doszło do bezpośredniego połączenia<sup>12</sup>.

Kościół bowiem od samego początku ustanowił „dla siebie samego granicę, która go oddziela od władzy świeckiej”<sup>13</sup>. Taki stan rzeczy wynika z tego, że chrześcijaństwo nie proponuje człowiekowi drogi. Wprowadzając zasadnicze dla swej doktryny rozróżnienie między naturą a łaską, zakłada ono, „że droga jest [już] znana od dawna, być może nawet od zarania dziejów. To droga moralności wspólnej. Chrześcijaństwo proponuje jedynie środki pozwalające tę drogę przybyć. Bóg wchodzi w dziedzinę praktyki jako źródło pomocy i wybaczenia”<sup>14</sup> – co urzeczywistnia się w sakramentach Kościoła, zwłaszcza Kościoła katolickiego.

Paradoksem jest natomiast to, że – jak zauważa profesor Brague – z jednej strony nowożytne społeczeństwa oparte są na prawie, które zupełnie jest pozbawione pierwiastka bożego. Z drugiej natomiast często dochodzi u nich do swoistej instrumentalizacji tegoż boskiego pierwiastka. Autor *Prawa Boga* ilustruje ten paradoks poprzez odwołanie się do faktów dotyczących zarówno przeszłości, jak i terażniejszości. Prawodawcy Rewolucji Francuskiej, nawiązując między innymi do Jeana-Jacques'a Rousseau, ogłosili pewne prawa, zwłaszcza prawo własności, jako „nienaruszalne i święte”. Tymczasem

odwoływanie się do pojęcia *sacrum* służyło w istocie do zagwarantowania praw nabywców dóbr „narodowych”, czyli pochodzących z grabieży dóbr kościelnych. W ten sposób sakralizacja służy do uzasadniania sekularyzacji i – jeśli można się tak wyrazić – do uświęcenia desakralizacji. Analogiczny zabieg można odnaleźć we współczesnej ideologii praw człowieka: odwołuje się ona do uświęcającej retoryki, tym

<sup>12</sup> Tenże, *Prawo Boga. Filozoficzna historia przymierza*, tłum. M. Wodzyńska, A. Kocot, Warszawa 2014, s. 503.

<sup>13</sup> Tamże, s. 513.

<sup>14</sup> Tamże, s. 509.

bardziej że unika myślenia o tym, czemu człowiek zawdzięcza swoje człowieczeństwo, umożliwiające mu posiadanie prawa<sup>15</sup>.

Co więcej, w nowożytnych społeczeństwach demokratycznych doszło do tego, że zaczęły one „postrzegać siebie jako wywierające same na siebie presję, której celem jest utożsamienie tego, co jest, z tym, co być powinno”<sup>16</sup>. Zdaniem profesora Brague’a, „ta cicha presja wydaje się w istocie bardziej tyrańska niż kiedykolwiek”, a nasze społeczeństwa są „kuszone przez nieograniczoną władzę w o wiele większym stopniu niż miało to miejsce w przypadku króla najbardziej zazdrosnego o absolutny charakter swojej władzy w epoce przednowożytnej”<sup>17</sup>.

Czy wyparcie pierwiastka Bożego z praw nowożytnych społeczeństw sprawiło, że pierwiastek ten ma raz na zawsze zamkniętą drogę do kontaktu z praktyką? Zdaniem profesora Brague’a, tak bynajmniej nie jest. Pierwiastek Boży może wejść w kontakt z ludzką praktyką „zgodnie ze wszystkimi wymogami przyczynowości, na przykład jako model, który przyciąga, jako światło, które prowadzi, jako pomoc, która pozwala iść dalej”<sup>18</sup>. Uchwycenie innych – poza ideą normy – możliwości działania pierwiastka Bożego może sprawić, że dopiero wtedy będziemy mogli zrozumieć, jak jest on „konieczny dla integralnego rozwoju ludzkiej działalności”<sup>19</sup>.

Natomiast trzecia część tryptyku, jaką jest dzieło *Le règne de l’homme*, czyli *Królestwo człowieka*, zaprasza nas do prześledzenia dróg nowożytnego humanizmu, a dokładniej tego, co profesor Rémi Brague nazywa „nowoczesnym projektem” (*le projet moderne*), którego radykalny upadek (*l’échec*) wieści. Mówiąc o „upadku nowoczesnego projektu”, nie ma on bynajmniej na myśli samej nowożytności (*les temps modernes, la modernité*), lecz pewną postawę człowieka, która polega na radykalnym wyrwaniu się przez niego z przeszłości i z tradycji, aby ostatecznie tylko sobie przyznać w pełni suwerenne prawa i aby wyłącznie samemu definiować to, kim powinien być. To prawda, że nowożytność charakteryzuje się tym, że – w przeciwieństwie do starożytności i Średniowiecza – człowiek odnosi się już tylko do siebie samego. Z drugiej jednak strony, od czasów starożytnych, przez Średniowiecze aż do XVII wieku panowało wspólne tym okresom przekonanie, że człowiek jest nie tylko kimś innym w stosunku do pozostałych bytów tego świata, lecz także kimś wobec nich lepszym. Według Bacona i Kartezjusza, człowiek jest niejako przeznaczony do tego, aby zdobywał i podporządkowywał sobie świat, i aby w tym zmaganiu ze światem nieustannie ukazywał się jako jego pan i władca. Tymczasem około 1840 roku pojawiła się nowa wersja humanizmu. Zgodnie z nią, człowiek jest Bytem Najwyższym (*l’Être*

<sup>15</sup> Tamże, s. 474.

<sup>16</sup> Tamże, s. 472.

<sup>17</sup> Tamże, s. 472, 512.

<sup>18</sup> Tamże, s. 514.

<sup>19</sup> Tamże.

*Suprême*), ponad którego nie ma już nic wyższego, natomiast Bóg jawi się jako jego przeciwnik. Postawa ta znalazła swój wyraz najpierw w filozofii Feuerbacha, a następnie w sposób skrajnie radykalny w dziełach Fryderyka Nietzschego, zwłaszcza w jego *Tako rzecze Zaratustra*. Tam bowiem człowiek został ukazany jako coś, co powinno być pokonane, ponieważ nie jest on na miarę oczekiwań, jakie w nim pokładano<sup>20</sup>.

Dzisiaj można mówić o niepowodzeniu tej ateistycznej wizji człowieka. W konsekwencji człowiek został bowiem pozbawiony jakiegokolwiek punktu odniesienia. Brak mu zatem owego punktu Archimiedesa, który mógłby być dla niego oparciem. W każdym razie nie ulega żadnej wątpliwości, że nie jest i nie może nim być świat natury, czyli kosmos, który w starożytności poprzez swą harmonię dawał jakąś gwarancję zmienności Bytu i Dobra, a zatem tego, co jest, i tego, co być powinno. Od czasów Galileusza i jego następców, a jeszcze bardziej od czasów Darwina, świat natury jawi się jako arena nieustannej i bezlitosnej walki, w której decyduje prawo siły. Gdy chodzi o świat natury, sytuacja dzisiejsza jest tym bardziej ambiwalentna. Powstało bowiem szczególne albo – albo: albo należy troszczyć się o ochronę środowiska, aby człowiek mógł w ogóle przeżyć, albo też – w imię dobra natury dla niej samej – traktuje się człowieka jako kogoś, kto jest śmiertelnym wrogiem dla innych form życia na naszej planecie. W sytuacji „upadku nowożytnego projektu” człowieka, w pełni wyzwolonego od historii i tradycji oraz od obiektywnych wartości, rzeczą konieczną jest, zdaniem profesora Brague’a, dokonanie pewnego radykalnego zwrotu w naszym myśleniu o człowieku i wybranie drogi zmierzającej do znalezienia dla niego transcendentnego punktu zakotwiczenia. Dalsze mówienie o transcendencji poziomej w perspektywie przyszłości człowieka jest czymś po prostu niepoważnym. Ta przyszłość zależy przecież od nas, a przedłużanie „nowoczesnego projektu” i uporczywe w nim trwanie oznaczałoby dla kultury europejskiej jej samobójstwo<sup>21</sup>.

To, co mnie w gruncie rzeczy interesuje – wyznawał profesor Rémi Brague w rozmowie z Pierre’em-Henriem Tavoillem – to nie przeszłość. To teraźniejszość, a mianowicie teraźniejszość świata „zachodniego”. [...] Chciałbym zrozumieć, co doprowadziło do teraźniejszej sytuacji, aby ją lepiej pojąć. [...] Nie zrozumiemy bowiem teraźniejszości jak tylko jako rezultat decyzji podjętych niekiedy przed wiekami, a nawet tysiącletiami. [...] Nie zasługuję na piękną nazwę historyka. Jestem tylko filozofem, który czyta Historię. Im bardziej rozumie się serię wyborów kulturowych,

<sup>20</sup> „Ja was nauczę nadczłowieka. Człowiek jest czymś, co pokonanym być powinno. [...] Człowiek jest liną rozpiętą między zwierzęciem i nadczłowiekiem – liną ponad przepaścią. [...] Oto co wielkim jest w człowieku, iż jest on mostem, a nie celem; oto co w człowieku jest umiłowania godnym, że jest on przejściem i zanikiem”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Kraków 1905, s. 7, 9 (reprint Warszawa 1990).

<sup>21</sup> Zob. H. de Monvallier, „*La fin du règne de l’homme*”: trois questions à Rémi Brague, [http://www.lemondedesreligions.fr/savoir/la-fin-du-regne-de-l-homme-trois-questions-a-remi-brague-04-05-2015-4639\\_110.php04/05/2015](http://www.lemondedesreligions.fr/savoir/la-fin-du-regne-de-l-homme-trois-questions-a-remi-brague-04-05-2015-4639_110.php04/05/2015).

których dokonano wcześniej, i bardzo często na długo przed nami, tym bardziej głęboko pojmuję się wyzwanie terażniejszości<sup>22</sup>.

Podążając drogami myśli, które swymi publikacjami wytyczył nam profesor Rémi Brague, ośmielam się nieco skorygować jego wypowiedź: jest on wyjątkowym filozofem, który posiadał sztukę niezwykłego czytania Historii. Na pytania George'a Weigela postawione na tarasie Wielkiego Łuku w Paryżu, która kultura broniłaby lepiej praw człowieka i która bardziej zdecydowanie strzegłaby moralnych podstaw demokracji, profesor Brague jednoznacznie opowiada się na korzyść tej, którą symbolizuje katedra Notre Dame i inne gotyckie katedry Europy. Równocześnie z lektury Historii, jaką nam proponuje, można wyczytać wielkie zadania, jakie stawia przed nami. Wszystkie one są związane z koniecznością otwarcia się na Transcendencję. Nasze myślenie o człowieku powinno być metafizyczne, a przez to – jak głosi tytuł książki Profesora z 2011 roku *Les Ancres dans le ciel*<sup>23</sup> – zakotwiczone w niebie. Jedynie Bóg, obwieszczany światu zwłaszcza przez chrześcijaństwo rzymskie, może stać się na nowo źródłem duchowej mocy Europy, w tym także tak upragnionego przez wszystkich pokoju, któremu nie groziłoby niebezpieczeństwo wyrodzenia się w formę częstokroć zdradliwego spokoju. Dlatego też odwaga, z jaką profesor Rémi Brague kroczy swą intelektualną drogą, oraz precyzja, z jaką głosi swe tezy, zasługują na nasz najwyższy szacunek i wdzięczność. Dzięki niemu mamy bowiem prawo ciągle jeszcze żyć nadzieją, że Europa ma przed sobą dobrą przyszłość.

#### BIBLIOGRAFIA

- Brague R., *Europa, droga rzymska*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 2012.
- Brague R., *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris 2005.
- Brague R., *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris 1999;
- Brague R., *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Paris 2015.
- Brague R., *Les ancrés dans le ciel*, Paris 2011.
- Brague R., *Prawo Boga. Filozoficzna historia przymierza*, tłum. M. Wodzyńska, A. Kocot, Warszawa 2014.
- Monvillier H. de, „*La fin du règne de l'homme*”: *trois questions à Rémi Brague*, [http://www.lemondedesreligions.fr/savoir/la-fin-du-regne-de-l-homme-trois-questions-a-remi-brague-04-05-2015-4639\\_110.php04/05/2015](http://www.lemondedesreligions.fr/savoir/la-fin-du-regne-de-l-homme-trois-questions-a-remi-brague-04-05-2015-4639_110.php04/05/2015).
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Kraków 1905, (reprint Warszawa 1990).
- Parandowski J., *Mój Rzym*, Poznań 1959.
- Tavoillot P.-H., *La sagesse du monde selon Rémi Brague. Le jeu des quatre sages*, „Le Point” 02/08/02, nr 1559, s. 73.
- Weigel G., *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, tłum. I. i P. Zarębscy, Warszawa 2005.

<sup>22</sup> P.-H. Tavoillot, *La sagesse du monde selon Rémi Brague. Le jeu des quatre sages*, „Le Point” 02/08/02, nr 1559, s. 73.

<sup>23</sup> R. Brague, *Les ancrés dans le ciel*, Paris 2011.

**OSOBA I DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE (1)**  
FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA • TOM 13, POZNAŃ 2016  
UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • WYDZIAŁ TEologiczny  
doi: 10.14746/fc.2016.13.10

WOJCIECH MACIEJ FRYCZ

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie  
Instytut Filozofii i Socjologii

(rec. *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, pod redakcją Jakuba Gomułki, Karola Tarnowskiego, Adama Workowskiego, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2014 [*Phénoménologie polonaise et christianisme*, Sous la direction de Karol Tarnowski, en collaboration avec Jakub Gomułka et Adam Workowski, Traduction de Dariusz Adamski, Kazimierz et Krzysztof Kaczmarczyk, Philibert Secretan, Les Éditions du Cerf, Paris 2015])

Co łączy Romana Ingardena, kard. Karola Wojtyłę, ks. Józefa Tischnera, Władysława Stróżewskiego, Stanisława Grygiela, Karola Tarnowskiego, Tadeusza Gadacza, o. Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP, Krzysztofa Mecha? Fenomenologia? Krakowskie środowisko naukowe? Czy istniała krakowska szkoła fenomenologii religii? Odpowiedzi na te pytania daje wydana w 2014 roku w Krakowie i w 2015 roku w Paryżu, w przekładzie francuskim, w prestiżowym wydawnictwie naukowym Les Éditions du Cerf, antologia tekstów z fenomenologii religii wydana pod redakcją naukową Karola Tarnowskiego, przy współpracy Jakuba Gomułki i Adama Workowskiego.

Niewątpliwie wszystkich tych myślicieli łączy Kraków. Do Krakowa przyjechał z Uniwersytetu Lwowskiego Roman Ingarden, jeden z najwybitniejszych uczniów Edmunda Husserla, i zaczął wykładać na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jego uczniami byli m.in. Władysław Stróżewski, także związany z krakowskim uniwersytetem, i ks. Józef Tischner wykładający początkowo na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie, a następnie na Papieskiej Akademii Teologicznej. Ksiądz Józef Tischner związany był także z polonistyką Uniwersytetu Jagiellońskiego i Akademią Teatralną. W Krakowie działają także uczniowie ks. Tischnera, Karol Tarnowski, który po doktoracie z filozofii, opuściwszy krakowską Akademię Muzyczną, przez cały okres swej kariery naukowej wykładał na Papieskiej Akademii Teologicznej i pracuje nadal na Uniwersytecie Jana Pawła II, i Tadeusz Gadacz, związany początkowo z Papieską Akademią Teologiczną, obecnie pracujący na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie. W Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego zatrudniony jest także uczeń Karola Tarnowskiego, Krzysztof Mech. Związek Karola Wojtyły z Krakowem i jego wpływ na krakowskie środowisko filozoficzne jest dość oczywisty, mimo że jego głównym środowiskiem naukowym, z którym był związany, był Katolicki Uniwersytet Lubelski.

W XV-lecie pontyfikatu Jana Pawła II odbyła się w redakcji czasopisma „Logos i Ethos” dyskusja na temat wpływu Karola Wojtyły na krakowskie środowisko filozoficzne. Podczas niej ks. Józef Tischner wspomniał o założonym przez Karola Wojtyłę Studium Myśli Współczesnej w Krakowie: „Studium zapraszało do Polski wybitnych gości: był Landgrebe, sędziwy asystent Husserla, był H.-G. Gadamer, K.F. von Weizsäcker. Idea tego studium zaowocowała potem powstaniem *Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu*”<sup>1</sup>. Tak natomiast w tej samej dyskusji Jan Galarowicz połączył „geograficznie” Wojtyłowski tomizm i fenomenologię: „Wojtyła bardzo cenił tradycję arystotelesowsko-tomistyczną, ale też platońską. Z drugiej jednak strony był otwarty na współczesność. Kraków to jest fenomenologia, a Lublin to filozofia tradycyjna”<sup>2</sup>. Z krakowskim środowiskiem miesięcznika „Znak” był też przez wiele lat związany Stanisław Grygiel, ówczesny redaktor miesięcznika, obecnie profesor na katolickich uniwersytetach we Włoszech.

Być może ten krakowski wyróżnik spowodował, że w antologii nie znaleźli się tacy myśliciele, jak Andrzej Póltawski, uczeń Ingardena, związany z warszawską Akademią Teologii Katolickiej, choć wcześniej, w latach 1957-1970, był pracownikiem naukowym Uniwersytetu Jagiellońskiego, czy ks. Antoni Siemianowski, związany z ośrodkami akademickimi Poznania (UAM) i Gniezna.

Łączy tych myślicieli także powiązanie fenomenologicznej metody badań z problematyką filozofii religii i Boga inspirowaną chrześcijaństwem. Dlatego antologia nie jest reprezentatywna ani dla polskiej fenomenologii, ani nawet dla fenomenologii krakowskiej. Nie ma w niej tekstów innych uczniów Ingardena: Adama Węgrzeckiego, Danuty Gierulanki czy Anny Teresy Tymienieckiej. Obecni w omawianej publikacji autorzy nie są także fenomenologami religii w tej mierze, w jakiej byli nimi Rudolf Otto czy Maks Scheler. Nie było zatem nigdy krakowskiej szkoły fenomenologii religii. Dlatego redaktorzy antologii zdecydowali, chyba słusznie, dać jej tytuł *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*. Można by tylko zapytać, czy jest to istotnie fenomenologia polska, czy fenomenologia krakowska? Być może tytuł został dostosowany do francuskojęzycznej publikacji antologii, która ukazała się niecały rok później w Paryżu.

Tak redaktorzy scharakteryzowali swoje stanowisko, które miało wpływ na sformułowanie tytułu: „Niniejszy tom został pomyślany jako przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej uprawianej metodą fenomenologiczną. [...] Przed założeniem jest przekonanie, że myślenie inspirowane chrześcijańskim Objawieniem może dojrzałe i owocnie podejmować egzystencjalne problemy współczesnego człowieka”<sup>3</sup>.

Antologia składa się z dwóch części. Pierwsza część, antologia tekstów źródłowych, podzielona jest na dwie sekcje. „Fenomenologia ogólna” zawiera dwa teksty Romana Ingardena *Człowiek i czas* oraz *O jakościach metafizycznych* i dwa teksty kardynała Karola Wojtyły *Podmiotowość i to co nieredukowalne w człowieku* oraz *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka*. „Fenomenologia religii” zawiera natomiast teksty Stanisława Grygiela *Człowiek i Bóg w metafizyce*, ks. Józefa Tischnera *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci* i Myślenie religijne, Władysława Stróżewskiego *O możliwości*

<sup>1</sup> *Rola Karola Wojtyły – Jana Pawła II w kształtowaniu się krakowskiego środowiska filozoficznego. Dyskusja w XV-lecie pontyfikatu*, „Logos i Ethos” nr 1 (1993), s. 290.

<sup>2</sup> Tamże, s. 298.

<sup>3</sup> *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. J. Gomułka, K. Tarnowski, A. Workowski, Kraków 2014, s. 13.



sacrum w sztuce, Karola Tarnowskiego *Wiara fundamentalna i Paradoksalność idei Boga*, Tadeusza Gadacza *Rozumowe poznawanie Boga*, o. Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP *Mistyka a etyka*, Krzysztofa Mecha *Bóg bliski, Bóg obcy – między religią a filozofią*. Już ten dwupodział wskazuje na dwa obszary związków fenomenologii i chrześcijaństwa. Z jednej strony jest to Roman Ingarden i Karol Wojtyła, z drugiej pozostali autorzy. Do tej kwestii trzeba będzie za chwilę powrócić.

Część druga, zatytułowana „Eseje”, zawiera artykuły/eseje (analizy poglądów i komentarze) poświęcone autorom tekstów zawartych w części pierwszej. I tak o Romanie Ingardenie pisze Karol Tarnowski, o kardynale Karolu Wojtyle Karol Tarnowski i ks. Andrzej Szostek MIC, o ks. Józefie Tischnerze Tadeusz Gadacz i Karol Tarnowski, o Karolu Tarnowskim Krzysztof Mech i Jakub Gomułka, o o. Janie Andrzeju Kłoczowskim OP Joanna Barcik we współpracy z Grzegorzem Chrzanowskim.

Charakterystyczną cechą wszystkich zawartych w antologii tekstów, nadającą całemu tomowi pewną spójność, jest antropologiczny punkt wyjścia w analizie doświadczenia religijnego. I tak podstawą rozważań Romana Ingardena jest ludzkie doświadczenie czasu, dla kardynała Karola Wojtyły „to, co nieredukowalne” w człowieku i transcendentja osoby w czynie, dla Stanisława Grygiela relacja człowieka do Boga w metafizyce, dla ks. Józefa Tischnera doświadczenie śmierci i myślenie religijne. Z kolei punktem wyjścia dla Władysława Stróżewskiego jest doświadczenie twórcze w dziedzinie sztuki i jego możliwość otwarcia na *sacrum*, a dla o. Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP doświadczenie etyczne i jego otwarcie na mistykę, dla Karola Tarnowskiego wiara fundamentalna człowieka, a dla Krzysztofa Mecha doświadczenie bliskości i obcości Boga, a w końcu dla Tadeusza Gadacza hermeneutyka ludzkiego rozumu jako warunek poznawania istnienia Boga.

Edmund Husserl, twórca fenomenologii, nie redukował jej jedynie do metody poznania, lecz traktował ją jako drogę do Boga. Jego postawa badawcza wywarła silny wpływ nie tylko na zainteresowania religią u jego uczniów, lecz także na ich osobiste konwersje<sup>4</sup>. Świadom tego był Roman Ingarden, który przyjaźnił się z Edith Stein i wielokrotnie wprost pisał, że fenomenologia była dla Husserla drogą do Boga. Sam jednak zachowywał w swych tekstach duży dystans do chrześcijaństwa. Można zatem zapytać, dlaczego redaktorzy zdecydowali się zamieścić dwa fragmenty jego książek w tomie *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*. Odpowiedź wydaje się dość prosta. Bez Ingardena nie byłoby krakowskiego środowiska fenomenologicznego i takich osobowości, jak ks. Józef Tischner czy Władysław Stróżewski. Wydaje się jednak, że sam szacunek dla twórcy polskiej fenomenologii nie jest wystarczającą odpowiedzią. Choć Ingarden sam nie zajmował się fenomenologią religii, to przynajmniej w trojaki sposób otworzył możliwość doświadczenia Transcendencji. Pierwszy z nich to doświadczenie czasu. W pięknym tekście *Człowiek i czas*, będącym fragmentem jego *Książeczki o człowieku*, powstałym pod wpływem Henriego Bergsona, choć nie ma mowy o religii i Bogu, trudno nie doświadczyć jakiegoś otwarcia na Transcendencję i pragnienie wolności i wieczności, szczególnie w końcowym fragmencie, w którym autor pisał:

---

<sup>4</sup> Zob. T. Gadacz, *Świętość bycia filozofem. Droga do wiary uczniów Edmunda Husserla*, „Tygodnik Powszechny” nr 3, 17 stycznia 1999, s. 8. (zmieniona i poszerzona wersja w: *Bóg w filozofii XX wieku*, Kraków 2007).

Jestem siłą, co chce być wolna. I nawet trwanie swej wolności poświęci. Ale zewsząd pod naporem sił innych żyjąca. Niewoli zaródź sama w sobie znajduje, jeśli się odpreży, jeżeli wysiłku zaniedba. I wolność swoją utraci, jeżeli się sama do siebie przywiąże. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje<sup>5</sup>.

Drugi, to jakości metafizyczne, których nośnikiem jest literatura, sztuka, piękno. Ingarden tak pisał w tekście *O jakościach metafizycznych*:

Życie nasze płynie – jeżeli tak można powiedzieć – bez sensu, w codziennej szarzyźnie i powszechności, bez względu na to, jak wielkie dzieła udaje nam się realizować w tym mrówczym i ruchliwym życiu. Aż wreszcie pojawia się dzień – jak dar łaski – w którym z nic nieznaczących i niezauważonych na razie przyczyn, z przyczyn zresztą zazwyczaj ukrytych, rodzi się „zdarzenie”, które spowija nas i świat dokoła nas się rozpościerający jakąś przedziwną, niedającą się opisać atmosferą<sup>6</sup>.

Na trzeci sposób wskazuje Karol Tarnowski w artykule *Zagadnienie Boga w „Sporze o istnienie świata” Romana Ingardena*. Ingarden precyzyjnie zanalizował momenty bytowe składające się na sposób istnienia Bytu Absolutnego. „Bóg rysuje się u Ingardena od początku, podobnie jak w całej tradycji europejskiego racjonalizmu, jako absolut racjonalności”<sup>7</sup>. Co prawda, Ingarden zatrzymał się w swych analizach na granicy ontologii, możliwości istnienia Boga, otworzył jednak w ten sposób tę granicę na metafizyczną teologię.

Podobnie Karol Wojtyła nie zajmował się fenomenologią religii, choć był jednym z pierwszych myślicieli, którzy usiłowali zastosować etykę Maksa Schelera do etyki chrześcijańskiej. Był on jednak, jak piszą redaktorzy we Wstępie, myślicielem, którego styl myślenia był „naturalnie fenomenologiczny”. Także on otworzył możliwość fenomenologicznych badań doświadczenia religijnego, ukazując sferę świadomych, podmiotowych przeżyć człowieka jako nieredukowalną do jakiegokolwiek koncepcji bytu. Ten dokonany przez niego wyłom w metafizyce otworzył możliwość badań fenomenologicznych w obszarze filozofii chrześcijańskiej i dał impuls odwagi innym do dalszych poszukiwań.

Trudno w jednej recenzji przedstawiać wszystkich autorów i ich teksty, dlatego ograniczę się do kilku z nich, dokonując subiektywnego wyboru. Najwybitniejszym uczniem Romana Ingardena był ks. Józef Tischner. Redaktorzy wybrali dwa jego teksty. Pierwszy to *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, w którym Tischner w 1968 roku dokonał mistrzowskiej analizy fenomenu śmierci, rozróżniając jej sens i znaczenie. W końcowym fragmencie zawarł analizę śmierci Jezusa w jej paradoksalnym związku doświadczenia ludzkiego i boskiego. Drugi tekst, *Myślenie religijne*, jest próbą fenomenologicznej analizy myślenia na tym głębokim i podstawowym poziomie, na którym w wierze odnajdywany jest rozum, a w rozumie wiara. Myślenie religijne nie jest tożsame z żadnym systemem teologii. To dopiero dzięki myśleniu religijnemu możliwa jest teologia. Myślenie religijne ma trzy wymiary: subiektywny (ja myślę), dialogiczny (współmyślę z kimś) i obiektywny (to, o czym myślimy). W pierwszym aspekcie wspierał się Tischner idea wewnętrznego Nauczyciela u św. Augustyna. To wewnętrzne źródło, które daje do my-

<sup>5</sup> *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 46.

<sup>6</sup> Tamże, s. 48.

<sup>7</sup> Tamże, s. 280.

ślenia. To nie ja myślę ani się myśli, tylko jakby „ktoś mi myśli”. Myślenie religijne nie sprowadza się zatem do skończonego podmiotu, lecz ma swe źródła poza nim. Dlatego myśleć, to oczekiwać, skupiać się na tym, co daje do myślenia. Myślenie religijne jest także myśleniem z kimś. Jest nim wiarygodny świadek. Ten aspekt myślenia otwiera nas na tradycję, która jest tradycją zawierzeń wiarygodnym świadkom.

Religia inspiruje myślenie także w wymiarze dialogicznym w ten sposób, że proponując ideał wiarygodnego świadka, proponuje jednocześnie radykalnie dialogiczny sposób bycia człowieka z człowiekiem – sposób bycia, w którym uczestnictwo w tym samym dramacie i taki sam wybór prawdy i wolności otwierają horyzonty autentycznej dziejowości, polegającej na wymianie wiarygodnych świadectw<sup>8</sup>.

Trzecim wymiarem jest myślenie o czymś. Punktem wyjścia tego myślenia jest świat, w którym rozum szukał wiary, świat jako punkt wyjścia, metafizyka w dowodzeniu istnienia Boga. Tischner nie odrzucił tego wymiaru, ale go nie ceniał. Bliższa mu była formuła związana z drugim wymiarem: „wiara szuka rozumienia”. Świat może być co najwyżej sceną dramatu. Takie metaforyczne rozumienie świata jest wymierzone w tomizm. „Błędem byłoby – pisał – gdyby zwolennik tomizmu głosił, że droga poprzez badanie tajemnic sceny jest najwłaściwszą drogą ku Bogu”<sup>9</sup>. Myślenie religijne nie jest zatem myśleniem metafizycznym czy logicznym. Jest myśleniem dramatycznym. Nie wiadomo, czy światło Boże nas oświeci. Nie wiadomo, czy zawierzymy prawdziwym świadkom. Na końcu artykułu postawił pytania pozbawione odpowiedzi. Jednak odpowiedzi nie są możliwe, bo myślenie nie byłoby dramatyczne. Ten tekst z 1980 roku antycypuje jego późniejszą filozofię dramatu.

Karol Tarnowski, uczeń Tischnera, jest w Polsce najwybitniejszym filozofem wiary. To on, inspirując się „troską absolutną” Paula Tillicha, wprowadził pojęcie „wiary fundamentalnej”. Nie jest ona tożsama z żadną konkretną wiarą jakiejś religii. „Wiara fundamentalna nie jest wiarą religijną. Jej «neutralny» charakter polega na tym, że jest bardziej pierwotna niż wszelkie religijne i niereligijne wybory”<sup>10</sup> – pisze w artykule poświęconym Tarnowskiemu Krzysztof Mech. Wiara fundamentalna jest życiem rozumianym jako prauznanie, otwartość, wierność i dobroć pomimo wszystko.

Wiara fundamentalna jest bowiem niczym, jeśli nie sięga „poza” i zarazem „w głąb”, a więc być może także poza czasowość ku wieczności. I jeśli nie przeczuwa nieskończonego dobra jako tego, czego w żaden sposób objąć, pojąć i poznać, a nawet w zwykłym tego słowa sensie zidentyfikować, nie można, lecz w czym mimo to można przez wolność jakoś uczestniczyć<sup>11</sup>.

Wiara fundamentalna zawiera niemożliwą do wyczerpania „nadwyżkę sensu”. Na tym kończy się filozoficzna analiza Tarnowskiego. Następny krok, rozpoznanie tej „nadwyżki sensu” jako osobowego Boga, wykracza już poza możliwości filozofii.

Tadeusz Gadacz w *Rozumowym poznawaniu Boga* stawia pytanie: Jak możliwe jest poznawanie przez skończony ludzki rozum istnienia Boga, który jest radykalnie Inny i Transcendentny? Jakie warunki musiałby spełnić taki rozum, aby mógł poznawać istnie-

<sup>8</sup> Tamże, s. 153.

<sup>9</sup> Tamże, s. 159.

<sup>10</sup> Tamże, s. 374.

<sup>11</sup> Tamże, s. 196.

nie Boga? Nie ma – według Tadeusza Gadacza – jednej koncepcji rozumu. Dlatego wprowadza on oryginalne pojęcie „hermeneutyki rozumu” i wskazuje w obszarze myśli europejskiej kilka takich hermeneutyk (sposobów rozumienia rozumu): rozumienie teomorficzne (Platon, św. Augustyn, Kartezjusz), rozumienie naturalistyczne (John Locke, Paul-Henri d’Holbach) i transcendentalne (Immanuel Kant). Według Gadacza tylko rozum rozumiany teomorficznie, zawierający w sobie ślady Transcendencji w postaci Platonskiej pamięci, Augustyńskiego światła Bożego, Kartezjańskiej idei nieskończoności w nas, rozum „myślący więcej niż myśli”, jak stwierdził Emmanuel Lévinas, XX-wieczny spadkobierca tej hermeneutyki rozumu, zdolny jest do poznawania Boga. Gadacz określił rozum jako szczelinę metafizyczną między pytaniem o Boga a niemożliwością uzyskania w pełni zaspokajającej odpowiedzi. Pisz:

Rozpatrując rozum jako „szczelinę metafizyczną”, należy stwierdzić, że Bóg nie może być ani zbyt bliski rozumu, to znaczy na jego miarę, ani zbyt odległy, to znaczy absolutnie nie na jego miarę. [...] Przez bliskość, czyli Boga na miarę rozumu, rozumiem boga filozofów, absolut. Jeśli rozum sam z siebie jest w stanie poznać Boga, to rodzą się tu dwa niebezpieczeństwa: albo sam stwarza Boga, albo wyklucza konieczność objawienia. [...] Gdyby natomiast Bóg byłby „zbyt daleki” wobec rozumu, w stosunku do niego radykalnie inny, jak w ogóle mogliśmy o niego pytać<sup>12</sup>.

Szczelina metafizyczna jest więc „miejscem” nie tyle poznania, ile poznawania Boga w postaci Jego obecności-nieobecności.

Na ile wkład krakowskich fenomenologów do europejskiej fenomenologii religii jest istotny, czy pozostaną w niej takie pojęcia, jak „myślenie religijne”, „wiara fundamentalna” czy „rozum jako szczelina metafizyczna”, pokaże czas. Sam jednak fakt, że prestiżowe wydawnictwo francuskie zdecydowało się opublikować wybór tekstów krakowskich fenomenologów w serii poświęconej filozofii religii, można i chyba należy odczytać nie tylko jako przejaw zainteresowania myślą dotąd w Europie mało znaną, lecz także jako świadectwo uznania dla niej.

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 233.