

Kazimierz Pawłowski

Platońska analogia Dobro - Słońce w aspekcie epistemologicznym

Studia Philosophiae Christianae 41/2, 19-38

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI

Wydział Nauk Humanistycznych UKSW

PLATOŃSKA ANALOGIA DOBRO – SŁOŃCE W ASPEKCIE EPISTEMOLOGICZNYM

1. Tajemnica ludzkiego poznania. 2. Analogia Dobro Słońce w *Państwie* Platona. 3. Tajemnica ludzkiej miłości. 4. Duchowy aspekt dialektyki Platona. 5. Analogia Dobro Słońce w *Didaskalikos* Albinusa ze Smyrny. 6. Mistyczne poznanie Boga. 7. Platoński idealizm w aspekcie poznawczym.

1. TAJEMNICA LUDZKIEGO POZNANIA

Jedną z najbardziej kluczowych kwestii filozofii pozostaje ciągle to, co najogólniej da się streścić w postaci pytania o metafizykę ludzkiego poznania. Najkrócej rzecz ujmując, chodzi o rozpoznanie swoistego ludzkiemu gatunkowi szyfru poznawczego, czyli zrozumienie ontycznej struktury ludzkich władz poznawczych, przysługujących każdemu człowiekowi z racji przynależności do gatunku – człowiek, jak i właściwych tym strukturom procedur poznawczych. Szczególnego znaczenia nabiera ten problem wtedy, gdy chodzi o poznanie wielkości niematerialnych, czyli tych, które nie są dostępne (przynajmniej nie wprost) zmysłom, na przykład tzw. wartości moralnych.

Jest to bez wątpienia jeden z najistotniejszych problemów składających się na tę tajemnicę, która skrywa ludzką egzystencję w ogóle i która sprawia, że człowiek sam dla siebie jest kimś (czy czymś) bardziej nieodgadnionym i bardziej nieznanym niż cały wszechświat, w którym przyszło mu żyć. Tajemnica tego ostatniego (tzn. wszechświata) rozświetlona jest przynajmniej częściowo, chociażby dzięki temu, że znane są już w jakiejś mierze jego struktury i mechanizmy funkcjonowania (ale dodają niektórzy tylko zakresie fizykalnym, w najszerszym rozumieniu tego słowa, czyli w zakresie materialnym), podczas gdy człowiek w tym, co stanowi

o jego człowieczeństwie (a więc o nas samych), pozostaje ciągle niezbadany. Znane jest wprawdzie biologiczne, a więc niejako materialne DNA człowieka, które określa jego fizykobiologiczny program rozwoju, właściwy mu jako gatunkowi i jako jednostce, jednak w tym, co wydaje się stanowić jego wewnętrzną, duchową charakterystykę, człowiek ciągle pozostaje nieznanym (i nie wykluczone, że tak jego byt został zaprogramowany, aby i dla siebie pozostał tajemnicą). Istnieją bardzo poważne przesłanki po temu, by sądzić, że fizykobiologiczne struktury, za które odpowiada to biologiczne DNA, nie wyczerpują tego, co się nazywa człowieczeństwem, czyli gatunkowej natury człowieka. Duchowa twórczość człowieka (wyrażająca się w szeroko rozumianej kulturze) zdaje się świadczyć, iż poważny fragment jego natury stanowi coś, co przekracza barierę zakreśloną przez jej obszar biologiczny. I właśnie ten duchowy aspekt człowieczeństwa i ludzkiej egzystencji stanowi największą tajemnicę dla samego człowieka. Tę właśnie tajemnicę próbowali rozświetlić filozofowie, chcąc poznać i zrozumieć, jeśli tak można powiedzieć, ontyczne DNA człowieka, które tłumaczyłoby całość egzystencji człowieka, nie tylko w jej wymiarze biologicznym.

Kwestia ludzkiego poznania jest to problem niebagatelny także w sensie metafizycznym. Jego takie czy inne rozwiązanie mocuje filozofa, w sposób bardziej lub mniej określony, w takim czy innym, ale zawsze jakoś teoriopoznawczo określonym, nurcie filozoficznym. Jest to widoczne w całej historii filozofii, która w dużej mierze stanowi historię zmagania się filozofów z zasygnalizowanym problemem.

Rozwiązania dane przez filozofów starożytnych, zwłaszcza w przedstawionej kwestii, mają dzisiaj znaczenie na ogół już tylko historyczne, niemniej ich spojrzenie na ten problem bywa często interesujące, a nawet filozoficznie inspirujące. Stąd warto się im przyjrzeć. Szczególnie inspirujące pod tym względem są ciągle dzieła Platona i filozofów doń się odwołujących, tym bardziej, że interesujące nas kwestie podane są w nich na ogół w szacie literackiej, często, najogólniej mówiąc, alegorycznej, a więc raczej niezwykłej dla współczesnej filozofii, i to zmusza czytelnika do dodatkowego wysiłku interpretacyjnego, związanego z ową szatą (zgodnie, zresztą, z duchem samego Platona, który domagał się od adeptów filozofii ogromnej wrażliwości filozoficznej i równej jej

inwencji twórczej¹). Właśnie ten wysiłek, jaki trzeba włożyć w interpretację tych dzieł, sprawia, że są one takie inspirujące.

2. ANALOGIA DOBRO SŁOŃCE W PAŃSTWIE PLATONA

W niniejszym artykule przyjrzymy się głębiej jednej z takich filozoficznych kwestii Platona, a mianowicie tzw. analogii Dobro Słońce z VI księgi Państwa. *Analogia Dobro Słońce* jest to bez wątpienia jeden z najciekawszych, a zarazem najbogatszych motywów platońskich, który, podobnie jak mit jaskini, wyraża różne aspekty filozofii twórcy Akademii. Najistotniejsze wydają się tu właśnie interesujące nas aspekty gnoseologiczne i metafizyczne. W ramach dysputy na temat idei Piękna i Dobra (w aspekcie gnoseologicznym i metafizycznym) Sokrates, który najprawdopodobniej reprezentuje samego Platona, wypowiada te oto słowa: „Więc ja (...) słońce nazywam dzieckiem Dobra; Dobro je zrodziło na podobieństwo własne i tym, czym jest Dobro w świecie myśli i przedmiotów, tym jest słońce w świecie widzialnym w stosunku do wzroku i do tego, co się widzi (...), kiedy ktoś oczy obróci nie na te przedmioty, których barwy światło dzienne oblewa, ale na te, co mającą w mrokach nocnych, wtedy oczy słabną i wydają się nieledwie ślepe, jakby w nich nie było czystego widzenia. (...) A kiedy na to, co słońce wtedy oświeca, jasno widzą i zaraz się pokazuje, że w tych samych oczach jest widzenie w środku. (...) Więc tak samo i to, co się z duszą dzieje, chciej rozumieć. W ten sposób, kiedy się dusza mocno chwytta tych rzeczy, na które pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje i widać, że ma rozum. A kiedy się czepia tego, co zmieszane z niejasnością, tego, co powstaje i ginie, wtedy mniema tylko, niedowidzi i zmienia zdanie w tę i w tamtą stronę; zupełnie jakby rozumu nie miała...”².

By zrozumieć sens zacytowanej wypowiedzi Sokratesa, trzeba przyrzeć się kontekstowi, w którym się znalazła. A ów kontekst (w którym Sokratesa rozwinął swoją analogię) jest bardzo bogaty. Dla naszej analogii najważniejsze w tym kontekście są elementy metafizyczne i gnoseologiczne, te ostatnie w odniesieniu do wielkości idealnych. Sokrates dyskutuje tu mianowicie o naturze filozofów i naturze poznania filozoficznego. Okazuje się, że filozof,

¹ Patrz chociażby: Platon, *Listy*, VII 343 E-344 B. Patrz też niżej przyp. 3.

² Tenże, *Państwo*, VI 508 C, D, tłum. z grec. W. Witwicki, Warszawa 1958, 351.

według niego, jest to ktoś, w którego naturze leży umiłowane prawdy (dobra i piękna) w aspekcie nie tylko intelektualnopoznawczym, lecz również duchowym i moralnym (u Platona, jak wiadomo, te aspekty zawsze się nakładają)³. Do omawianego kontekstu należy jeszcze przekonanie Sokratesa o istnieniu w człowieku jakiegoś „arcyldzkiego”, a zarazem „boskiego” pierwiastka (Sokrates powołuje tu się na autorytet samego Homera)⁴. Należą do niego również, poruszane przez Sokratesa, zagadnienia gnoseologiczne, a zwłaszcza teoria noesis (νόησις). Noesis (νόησις) jest tym rodzajem poznania, o którym Platon pisze w *Timajosie*⁵. Mają nim dysponować, ze swej natury, według niego, przede wszystkim bogowie, ale dostępny jest on również ludziom, a przynajmniej niektórym z nich, a mianowicie tym, którzy byli w stanie wspiąć się na stosowny dla nich poziom intelektualny, ale też poziom duchowy, na którym ono niejako zaczyna funkcjonować. Człowiek ma to poznanie zawdzięczać jakiemuś elementowi swojej natury, który przez Sokratesa w *Państwie* został nazwany pierwiastkiem arcyldzkim i zarazem boskim. Niezależnie od tego, jak ten pierwiastek rozumieć, należałoby przyjąć, że stanowi on coś w rodzaju naturalnego (skoro ma być czymś arcyldzkim) uposażenia natury ludzkiej, ale zarazem zindywidualizowanego, bo, zdaje się, nie u każdego jest on w równym stopniu rozwinięty (jak nie każdy jest w jednakim stopniu uwrażliwiony estetycznie i intelektualnie). Stanowi więc jakby naturalną wrażliwość duchową człowieka, czułą i ukierunkowaną na wielkości idealne, czyli tzw. wartości duchowe, reprezentowane przez idee Dobra (ἀγαθόν), Piękna (καλόν) i Prawdy (ἀλήθεια). W aspekcie poznawczym to nic innego, jak tylko noesis (νόησις), czyli coś, co można nazwać, jeśli ta diagnoza myśli Sokratesa jest w ogóle trafna, intuicyjną świadomością wielkości idealnych (nadmysłowych).

Właśnie na tak rozumianej noesis oparta jest relacja, jaka zachodzi między transcendentnym Dobrem a tym boskim pierwiastkiem w człowieku, którym ma być duchowa w swej strukturze (a tym samym boska i nieśmiertelna) dusza. Jest owa relacja możliwa dzięki

³ Por. Tamże, V 475 B-476 D, 480 A; VI 484 A-486 E, 490 A-C, 500 B-D; Tenże, *Listy*, VII 343 E-344 B.

⁴ Platon, *Państwo*, VI 501 B, dz. cyt., 337.

⁵ Tenże, *Timajos*, 51 D.

jakiemuś, bliżej przez Platona nie sprecyzowanemu pokrewieństwu duchowemu (zapewne strukturalnemu), jakie ma zachodzić między Dobrem a owym boskim pierwiastkiem w człowieku (i arcyłudzkiem zarazem, a więc – powtórzmy – należącym do istotnego uposażenia natury człowieka). To pokrewieństwo objawia się przede wszystkim w duchowych i moralnych aspektach życia filozofa. Dlatego są one takie ważne. Duchowy i moralny poziom filozofa wyznacza poziom tego pokrewieństwa. Sokrates najprawdopodobniej tę właśnie relację miał na myśli, kiedy mówił: „Więc każdy filozof obcuje z tym, co boskie i ładne, sam się ładem wewnętrznym napenia i do boga zbliża, o ile to człowiek potrafi”⁶. Jak widać, ta relacja rzeczywiście dzieje się nie tylko w wymiarze poznawczym, lecz również duchowym.

Taki właśnie jest kontekst zacytowanej analogii Sokratesa. Wracając do tej analogii: noetyczna relacja poznawcza między Dobrem a noetyczną duszą (okiem duszy, *το τῆς ψυχῆς ὄμμα*, jak mówił Platon⁷) człowieka jest analogiczna do zmysłowej relacji, jaka zachodzi między słońcem a zmysłowym wzrokiem człowieka. Towarzyszy temu z jednej strony noetyczna relacja między Dobrem a noetycznymi przedmiotami poznania duszy, a z drugiej analogiczna do niej zmysłowa relacja między słońcem a zmysłowymi przedmiotami ludzkiego widzenia zmysłowego. Dobro pełni wobec duszy i jej przedmiotów poznawczych funkcję analogiczną do funkcji, jaką pełni słońce wobec wzroku i przedmiotów poznawanych wzrokiem. Jest ono źródłem noetycznej (ponadzmysłowej) mocy poznawczej. Owa moc, podobnie jak słoneczne światło, rozciąga się zarówno na duszę, zasilając w niej wspomniany wyżej boski pierwiastek noetyczny, jak i na noetyczne przedmioty poznania (idee), sprawiając, że stają się one noetycznie widzialne dla duszy. Tymi przedmiotami noetycznymi są idee, w tym, czy może raczej przede wszystkim, sama idea Dobra.

Tak wyjaśnia swoją analogię sam Sokrates, dodając jeszcze, że tej mocy nie należy utożsamiać ani z poznaniem, ani z samym Dobrem: „Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i praw-

⁶ Tenże, *Państwo*, VI 500 D, dz. cyt., 336.

⁷ Tamże, VI 533 D.

da, to jednak, jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. A wiedzę i prawdę, podobnie jak tamto światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy, tak i tu słusznie jest uważać te dwie rzeczy za podobne do Dobra, ale za samo Dobro uważać którąkolwiek nie jest słuszne; Dobro należy stawiać od nich wyżej”⁸. W ten sposób Sokrates wyjaśnia, czym jest Dobro.

W VII księdze *Państwa*, w kontekście mitu jaskini, Sokrates swoją myśl o idei Dobra wzbogaci o aspekt moralny: „(...) na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno ją dostrzec, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym i publicznym”⁹. Dobro zatem jest nie tylko pryncypium poznania duchowego, lecz także pryncypium dobra i piękna moralnego. Warto na to zwrócić uwagę, bo to pozwoli zrozumieć nieco lepiej tę tajemniczą symbolikę światła w rozważanej analogii.

Wypada zauważyć jeszcze jedno. Sokrates wykazuje wprawdzie sensowność uznania idei Dobra, ale nie wyjaśnia jej natury. Wskazuje tylko, że jest ona (tzn. idea Dobra) czymś w rodzaju duchowego słońca i że sensownie jest przyjąć jej istnienie jako źródła poznawczych mocy człowieka, a ściśle tych mocy, dzięki którym może oglądać wielkości noetyczne (idealne), a więc niejako nadprzyrodzone. Poza tym pozostaje ciągle tajemnicą sama moc poznawcza, tzn. owo duchowe światło, które Dobro ma wysyłać podmiotom i przedmiotom poznania noetycznego. Jak widać, tajemnica człowieka, a przynajmniej tajemnica jego duchowej natury, jest nierozzerwalnie związana z tajemnicą samego Dobra. Jeszcze raz się okazuje, że tajemnica człowieczeństwa jako tako pojmwalna staje się dopiero w kontekście tajemnicy samego Boga.

3. TAJEMNICA LUDZKIEJ MIŁOŚCI

Warto zwrócić uwagę jeszcze na szczególny ton wypowiedzi Sokratesa. Otóż tym, co szczególnie rzuca się w oczy, niezależnie od

⁸ Tamże, VI 508E-509A, 351-352.

⁹ Tamże, VII 517 B-C, 363-364.

dialektycznej formuły tej wypowiedzi, jest niesłyszany żar, z jakim wypowiada on swoje kwestie. Sugeruje to, że u podłoża jego dialektycznej analogii Dobro-Słońce może leżeć jakieś osobiste przeżycie duchowe związane z tym Dobrem i wynikające stąd głębokie przekonanie o jego istnieniu, i równie mocne przekonanie o istnieniu wspomnianego już boskiego pierwiastka w samym człowieku. Zdaje się to sugerować również zasygnalizowany kontekst, w którym pojawia się analogia Sokratesa. Warto przypomnieć, iż Sokrates opowiadał tu między innymi o jakimś głębokim doznaniu, dzięki któremu filozof upodabnia się do tego, co kocha: „Bo widzisz Adejmacie, człowiek, który się naprawdę całą duszą zwraca do tego, co istnieje, nawet nie ma czasu patrzeć w dół na to, co tam ludzie robią, i walczyć z nimi, i serce mieć pełne zazdrości i złości; on ma oczy skierowane i patrzy na to, co jest jakoś uporządkowane i zawsze takie samo, co ani krzywd nie wyrządza, ani ich nie doznaje jedno od drugiego, co ma porządek w sobie i sens; on to naśladuje i do tego się jak najbardziej upodobania. Czy myślisz, że to jest możliwe, żeby się ktoś podobny nie zrobił do tego, co kocha i z czym przestaje?”¹⁰. Sokrates najwyraźniej ma tu na myśli doznania natury duchowej, może nawet mistycznej, którym początek daje miłość; przypuszczalnie te same doznania, o których mówił w *Uczcie*, relacjonując swoją rozmowę z Diotymą, w której ta wtajemniczała go „w święte sprawy Erosa” i jego „najwyższe, najświętsze tajemnice”¹¹. Przypomnijmy, że Diotyma opowiadała mu, między innymi, o jakimś tajemniczym i cudownym zarazem przeżyciu, w którym miłośnik piękna doświadczył Piękna nadprzyrodzonego. Diotyma opisała, najkrócej rzecz ujmując, doznanie mistyczne, a ściślej ekstazy, doświadczenie Piękna absolutnego, w którym znalazły swoje spełnienie wszystkie miłosne tęsknoty filozofa: „I nagle, mówi Diotyma, mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie...”¹².

Wypada zauważyć, że opisane przez Diotymę doświadczenie ma swoje początki w miłosnej tęsknocie do jakiegoś, jeszcze nie do końca

¹⁰ Tamże, VI 500 C, 335-336.

¹¹ Tenże, *Uczta*, 209 E-211 B, tłum. z grec. W. Witwicki, Warszawa 1975, 117.

¹² Tamże, 118.

uświadamianego piękna, tęsknocie dość tajemniczej, ale zupełnie naturalnej, czyli stanowiącej, jeśli tak można powiedzieć, naturalne napięcie ludzkiej duszy. Spełnieniem tej naturalnej tęsknoty duszy jest opisana przez wieszczkę miłosna ekstaza, która warto na to zwrócić uwagę, staje się nagle, jak światło zapalone od iskry, o którym w liście VII pisze Platon¹³. Nagłość jest cechą doznań mistycznych.

W *Państwie*, w tle analogii Sokratesa idea mistycznej miłości ma swoje znaczenie, ale dominują tu jednak aspekty poznawcze mistyczne (czy po prostu duchowe) doświadczenie Dobra jest częścią procesu uświadamiania sobie przez filozofa tajemnicy nadprzyrodzonych wielkości duchowych, takich jak piękno, dobro i prawda w ich wymiarze absolutnym. Niemniej kontekst, w którym pojawia się analogia, zdaje się wskazywać, że przekracza ona zwyczajne aspekty poznania racjonalnego. Wydaje się, że u jej podłoża leżą jakieś osobiste doznania Sokratesa (Platona). One by wyjaśniały, przynajmniej po części, tajemnicę tego światła, o którym mówi Sokrates. Prawdopodobnie symbolizuje ono jakieś głębsze doznania duchowe, których skutkiem jest świadomość wielkości noetycznych (nadmysłowych). W tej sytuacji, samo rozumowanie analogiczne Sokratesa (Platona), w sensie podanego schematu wnioskowania, należałoby traktować jako wtórne w stosunku do tego doznania. Można by nawet powiedzieć, iż to rozumowanie usiłuje jedynie nadać logiczny sens treściom uświadomionym sobie przez filozofa w efekcie tego doznania.

Taka interpretacja analogii Sokratesa jest dopuszczalna z uwagi chociażby na to, że światło, o którym tu mowa, przeważnie symbolizuje doznania natury duchowej, a nawet mistycznej, przynajmniej w takich kontekstach jak te, w których pojawia się owa analogia. Z drugiej strony wypada zauważyć, iż w wypowiedziach Sokratesa w VII księdze *Państwa* światło symbolizuje również pewną moc poznawczą, która tkwi w samej dialektyce¹⁴. O tym zdaje się świadczyć choćby ta wypowiedź nawiązująca do mitu jaskini: „(...) kiedy

¹³ Platon, *Listy*, 341 C-D.

¹⁴ Zresztą nie ma w tym nic nadzwyczajnego. Wypowiedzi Platona, przynajmniej te ważne, w których pojawiają się takie sporne interpretacyjne pojęcia, są bardzo często wielopłaszczyznowe: te same pojęcia (jak np. Eros w *Uczcie*) niosą w sobie różne treści (Eros jest jednocześnie demonem, symbolem miłości erotycznej, symbolem filozofii i miłości spełniającej się w filozofowaniu, ale też symbolem natchnienia boskiego, którego efektem jest miłość – każda miłość, od zmysłowej aż poekstatyczną).

ktos z drugim mądrze rozmawiać zacznie, a nie posługuje się przy tym żadnymi spostrzeżeniami zmysłowymi, tylko się myślą zwraca do tego, co jest Dobrem samym; wtedy staje u szczytu świata myśli, podobnie jak tamten u szczytu świata widzialnego. (...) Otóż jest, dodaje Sokrates, wyzwolenie z kajdan i odwrócenie się od cieni do wizerunków samych i do światła, oto jest wyjście w górę z podziemia na słońce, do tych zwierząt i roślin tam, i do blasku słońca, który olśniewa tak, że patrzeć trudno, ale odbicia w wodach tego, co boskie, i cienie bytów rzeczywistych tam widzieć można, a nie patrzeć tylko na cienie wizerunków, które rzuca nie słońce, ale inne takie światło, inne w porównaniu do słońca, całe to zajmowanie się umiejętnościami, któreśmy przeszli, posiada tę siłę; doprowadza w górę to, co jest najlepszego w duszy, do oglądania tego, co jest najlepsze pośród bytów, podobnie jak tam to, co najjaśniejsze w ciele, podnosiło się do oglądania tego, co najświetniejsze w świecie cielesnym i widzialnym¹⁵. Jednakowoż nawet tu widać, iż dialektyka Platona, w odniesieniu do rzeczywistości noetycznych, nakłada się zawsze na doświadczenia duchowe. Wszak „wyzwolenie z kajdan” to nic innego, jak tylko wyzwolenie z nieznośnych (dla Sokratesa i wszystkich platoników) więzów zmysłowości, wprowadzie głównie w zakresie poznawczym, ale również duchowym i moralnym. Dlatego Sokrates przywiązywał taką dużą wagę do moralnego i duchowego poziomu filozofa, wskazując jednocześnie, że doświadczenia filozoficzne, szczególnie te duchowe, umacniają i pogłębiają niejako naturalną, ale wspartą wysiłkiem pedagogicznym, duchowość i moralność filozofa¹⁶. Jak wiadomo, nauka u Platona zawsze była nakierowana na Dobro: „Bo to, że największym przedmiotem nauki jest postać Dobra, toś często słyszał, i że przez nią to, co sprawiedliwe i tam dalej, staje się tym, co przydatne i co pożyteczne¹⁷. Nawet ściśle indukcyjne metody prowadzą w końcu do tego Dobra, z którym dusza w swej duchowej naturze jest spokrewniona: „(...) kto istotnie kocha wiedzę, ten się z natury na wyścigi rwie do tego, co istnieje, a nie potrafi się zatrzymać przy licznych poszczególnych wypadkach, które tylko uchodzą za rzeczywi-

¹⁵ Platon, *Państwo*, VII 532 B-D, dz. cyt., 391-392.

¹⁶ Patrz: Platon, *Listy*, VII 344 A-C; Tenże, *Fedon*, 82 D – 84 B; *Prawa*, I 647 C-D; *Państwo*, II 376 B-C.

¹⁷ Platon, *Państwo*, VI 505 A, dz. cyt., 344.

stość; on będzie szedł dalej, nie osłabnie i nie przestanie kochać, zanim nie dotknie istoty każdej rzeczy tą częścią swojej duszy, której dane jest dotykać czegoś takiego. A to dane jest tej, która sama jest bytowi pokrewna. On się nią do bytu istotnego zbliży, zespoli z nim, płodzić zacznie rozum i prawdę, dostąpi poznania i będzie żył naprawdę i tym się karmił. Dopiero przestanie się męczyć, a prędzej nie”¹⁸. Tajemnica tego pędu duszy do Dobra leży w tym, że jest ona niejako jego „krewną”. Skądinąd (starczy rzucić okiem na wypowiedzi Sokratesa, jakie złożył tuż przed swoją egzekucją w *Fedonie*) wiadomo, że dusza jest jestestwem pochodzenia niebiańskiego. Stąd nie dziw, że odwracając się od świata zjawisk, tam właśnie ciągnie, wiedzona jakby swoim naturalnym instynktem: „A nasza myśl obecna, mówi Sokrates, wskazuje zdolność tkwiącą w duszy każdego człowieka i to narzędzie, którym się każdy człowiek uczy. Tak samo, jak oko nie mogło z ciemności obrócić się ku światłu inaczej, jak tylko wraz z całym ciałem, tak samo całą duszą trzeba odwrócić się od świata zjawisk, które powstają i giną, aż dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty i jego pierwiastek najjaśniejszy i potrafi to widzenie wytrzymać. Ten pierwiastek nazywamy Dobrem”¹⁹. Świat tegoż Dobra jest zatem naturalnym obszarem duchowej egzystencji człowieka. Dlatego jego duchowa wrażliwość tam się kieruje.

4. DUCHOWY ASPEKT DIALEKTYKI PLATONA

Doświadczenie noetyczne (w tym mistyczne) jest integralną częścią dialektyki Platona. Dialektyka Platona przekracza nie tylko poznanie zmysłowe, lecz również to, które należy do sfery dianoii (διάνοια), czyli dyskursu logicznego. W skrócie rzecz ujmując, można rzec, że dialektyka platońska spełnia się jakby na dwóch równoległych poziomach, z których jeden to formalny, oparty na logicznych, wrodzonych ludzkiemu rozumowi, prawidłach rozumowania; drugi zaś to noetyczne, duchowe doświadczenie prawdy (można nawet rzec: wtajemniczenie się w prawdę czy tajemnicę tej prawdy), tej samej, do której zmierza wywód „logiczny”. Noesis należy do tego, co Sokrates nazwał w *Fedonie* „drugim sposobem żeglowania” (w wyprawie, której celem jest poszukiwanie przyczyn

¹⁸ Tamże, VI 490 A-B, cyt., 317. Por. Tenże, *Fajdros*, 279 B.

¹⁹ Platon, *Państwo*, VII 518 C, dz. cyt., 365-366.

ostatecznych)²⁰. Jest to żegluga, która odbywa się siłą intelektu, ale przede wszystkim siłą ducha. Najwyższe wartości etyczne odsłaniają się nie w logicznym dyskursie, lecz na poziomie noetycznym. Dyskurs logiczny nie jest w stanie zdefiniować wartości etycznych, takich jak sprawiedliwość, męstwo itd. Tropi jedynie te wartości, ale ich nie osiąga. Dlatego Sokrates w dialogach Platona nigdzie nie podaje ich definicji, a przecież nie trudno się domyślić, że jest on świadom tego, czym one są. Sokrates uświadamia je sobie najprawdopodobniej na zasadzie noetycznej. Czym jest owa „noetyczna świadomość” (duchowa bez wątpienia), nie jest do końca jasne. Można tylko przypuszczać, że mieści się w niej zarówno „spokojne” uświadamianie sobie przez człowieka pewnych wartości moralnych, w sumie niedefiniowalnych; ale też jakieś nagłe oświecenie duszy, coś w rodzaju olśnienia, w którym w jakiś sposób filozof pojmuje tajemnicę egzystencji wielkości idealnych, a nawet samego Boga; a także ekstatyczne uniesienie duszy w akcji miłosnej ekstazy, w której jednoczy się duchowo z tymże Bogiem.

Dodajmy jeszcze, że wywód Sokratesa na temat nadprzyrodzonej idei Dobra wykazuje wprawdzie jej sensowność, ale trudno powiedzieć, że udowadnia jej istnienie, ale też Sokratesowi najprawdopodobniej nie o to chodziło.

5. ANALOGIA DOBRO SŁOŃCE W *DIDASKALIKOS* ALBINUSA ZE SMYRNY

Analogia Dobro-Słońce pojawia się jeszcze w jednym bardzo ciekawym, zwłaszcza z punktu widzenia historycznego, tekście platońskim, znanym tylko niewielkiemu gronu filologów klasycznych i historyków filozofii starożytnej, a mianowicie w *Didaskalikos* Albinusa ze Smyrny, w X rozdziale tegoż dzieła, jako jeden ze sposobów poznania Boga (to ostatnie nadaje jej specyficznego zabarwienia)²¹. Albinus,

²⁰ Tenże, *Fedon*, 96 D. Por. K. Pawłowski, *Filozofować po platońsku. O platońskiej metodzie uprawiania filozofii*, Meander 910/93(1993), 416-426.

²¹ Albinus ze Smyrny jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli platonizmu II wieku po Chrystusie, tzn. średniego platonizmu. Należał do tzw. szkoły Gajusa, w której znalazł się obok, bardziej odeń znanego (choć znanego raczej ze swoich dzieł literackich, aniżeli filozoficznych) Apulejusza z Madaury oraz retora Maksymusa z Tyru. Nauczał filozofii w znanej w jego czasach szkole w Smyrnie. Do jego szkoły zjeżdżali się uczniowie z całego imperium. Swoją interpretację filozofii Platona przedstawił Albinus w *Didaskalikos*. Jest to jedno z najważniejszych dzieł średniego platonizmu w ogóle i zarazem jedno z najcenniejszych źródeł poznania myśli filozoficznej i ducha tej formacji filozoficznej.

podobnie jak Platon, odwołuje się tu do analogii, jaka zachodzi między Bogiem a Słońcem w ich relacjach do człowieka, jako podmiotu poznania, oraz do poznawanych przezeń przedmiotów. Bóg, Pierwszy Umysł (πρῶτος νοῦς)²², jak Go nazywa Albinus, pełni w stosunku do niezmysłowej (bo nakierowanej na niezmysłowe wielkości idealne) świadomości człowieka oraz do przedmiotów tej świadomości rolę analogiczną do tej, którą spełnia Słońce w stosunku do ludzkiego wzroku i oglądanych przezeń przedmiotów. Tak jak Słońce umożliwia człowiekowi widzenie, choć samo nie jest widzeniem, a przedmiotom daje widzialność, tak też Bóg umożliwia człowiekowi (ludzkiej duszy) uświadomienie sobie wielkości nadzmysłowych, a oświetlając prawdę, jaka w tychże wielkościach jest zawarta, sprawia zarazem, że może ona stać się treścią ludzkiej świadomości, ale sam nie utożsamia się ani z tą świadomością, ani z jej nadzmysłową treścią²³.

Można przypuszczać, że u podstaw analogii Dobro-Słońce Albinusa, niezależnie od jej niewątpliwego literackiego źródła, leży doznania podobne do tych, które zainspirowały Sokratesa (czy raczej Platona). Podobna też jest jej wymowa. Sam Albinus jednakże bardzo wyraźnie wskazuje na poznawcze cele swojej analogii. Chce mianowicie za jej pomocą wykazać istnienie Boga właśnie jako pryncypium ludzkiego poznania. Jednakowoż wniosek, jaki płynie z jego analogii, jest taki sam jak w przypadku analogii Sokratesa. Albinus za jej pomocą uzasadnia przyjęcie idei Boga jako pryncypium poznania noetycznego, ale trudno powiedzieć, że dowodzi Jego istnienia. Raczej wskazuje tylko, iż uznanie istnienia takiego pryncypium jest sensowne z punktu widzenia poznawczego (naturalnie tylko w kategoriach filozofii Albinusa i Platona). W porównaniu do analogii Sokratesa, analogiczne rozumowanie Albinusa jest nieco klarowniejsze w swej wymowie z tej racji, że tym Sokratesowym Dobrem jest u niego jednak Bóg (Pierwszy Umysł, πρῶτος νοῦς), i to wprowadza nieco inną perspektywę, a w każdym razie jaśniejszą. Zresztą Albinus już kilka wierszy wcześniej, zanim jeszcze podał swoją analogię, powiedział, że Bóg jako Prawda jest *arché* wszelkiej prawdy, tak jak słońce jest *arché* wszelkiego światła²⁴. Niemniej i u niego natura

²² Albinus, *Didaskalikos*, Paris 1990, X 165, 23.

²³ Tamże, X 165, 20-26.

²⁴ Tamże, X 164, 38-40.

tęgo duchowego światła, jakim Bóg ma oświecać ludzką duszę, pozostaje w sumie tajemnicza.

Elementy mistyczne w analogii Albinusa, wywiązujące się w związku z symboliką światła, są jak się wydaje drugorzędne. Nie można ich całkiem pominąć, bo jednak mocy poznawczej udziela duszy ludzkiej Bóg. Jest tu więc jakaś relacja duchowa duszy z Bogiem, której muszą towarzyszyć jakieś duchowe doznania. I niewykluczone, że analogia Albinusa jest rzeczywiście świadectwem jakiegoś duchowego i intelektualnego zarazem otwarcia się filozofa na to nadprzyrodzone światło, które ma rozświetlić mroki jego w duszy, wywołane niedostatkami rozumienia rzeczywistości metafizycznej, a rozświetlając te mroki, ma też samo siebie zaprezentować. W tej, wyraźnie mistycznej, tonacji wypowiada się Albinus nieco dalej w *Didaskalikos*, zaraz za analogią Dobro-Słońce. Podobnie będzie mówił jeszcze w XXVII rozdziale swego dzieła, również z bardzo wyraźnymi akcentami mistycznymi. W omawianej analogii jednak te mistyczne treści, choć tkwią w jej podtekstach, raczej nie dominują i nie są najistotniejsze. Najprawdopodobniej Albinus chciał tu tylko pokazać, iż można w miarę „logiczny” sposób wykazać istnienie Boga jako pryncypium ludzkiego poznania noetycznego.

Słońce i słoneczna światłość kojarzyło się zwykle, i to nie tylko w duchowości greckiej, z przeżyciami natury mistycznej²⁵. W Grecji miało to szczególnie związek z kultem Apollina. Apollinizm wywarł duży wpływ na formację duchową Platona. Najbardziej jest to widoczne w *Fedonie*, który zdaje się krzewić duchowość apollinijską²⁶. Także zamiłowanie Platona do muzyki i nauki, zwłaszcza w jej aspekcie duchowym (muzyka miała obudzić duchową wrażliwość filozofa, która miała mu zapewnić „słyszenie” wartości duchowych), ma swoje związki z duchem apollinizmu. Apolińskie korzenie Platona pokazują również wszystkie starożytne życiorysy filozofa, wiążące go jednoznacznie z Apollinem²⁷. Filozofowie średniego platonizmu, do których zalicza się Albinus ze Smyrny, odziedziczyli duchowość apollinijską po Platonie. Szczególną rolę odgrywała ona

²⁵ Patrz np.: M. Eliade, *Mefistofeles i androgin*, tłum. z ang. B. Kupis, Warszawa 1994, 13-77.

²⁶ Por. K. Albert, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Hamburg 1980, 15-26.

²⁷ Por. K. Pawłowski, *Życiorys Platona i korzenie jego filozofii w De Platone et eius dogmate Apulejusza z Madaury*, *Meander* 12/91(1991), 43-54.

w życiu i twórczości innego, starszego od Albinusa, platonika, a mianowicie Plutarcha z Cheronei, filozofa i kapłana Apollina²⁸. Widoczna jest również w twórczości Apulejusza z Madaury, który należał do tego samego kręgu filozoficznego co Albinus ze Smyrny, a mianowicie do tzw. szkoły Gajusza²⁹.

6. MISTYCZNE POZNANIE BOGA

Filozof ze Smyrny bez wątpienia również był wrażliwy na duchowy, a nawet mistyczny, wymiar filozofii platońskiej. Widać to także w podanej przezeń analogicznej metodzie poznania Boga, ale jeszcze bardziej w następnej metodzie poznania Boga. Ta druga (u Albinusa jest to w sumie już trzecia metoda poznania Boga) – metoda ma polegać, ni mniej ni więcej, tylko na doświadczeniach miłosnych, a ściślej na miłosnej kontemplacji piękna w jego różnych postaciach, od piękna zmysłowego i estetycznego, poprzez różne odmiany piękna duchowego, aż do absolutnego Piękna, którym jest sam Bóg. I w tej ostatniej kontemplacji jest właśnie miejsce na owo mistyczne światło, które rozbłyskuje w duszy zakochanej w tym Pięknie i w tym Dobru (Albinus posługuje się tymi pojęciami zamiennie), i na mistyczne uniesienie duszy (we wspomnianym mistycznym świetle), i wreszcie na wizję Boga w całej Jego wspaniałości. Wszystkie te trzy elementy występują w tym doświadczeniu razem³⁰. Albinus – można by rzec – odsonił tu swoje duchowe oblicze, choć i tu ma swój literacki pierwowzór, którym jest „szkoła Erosa” z *Uczty Platona*³¹. Występujący w tekście Albinusa motyw „przepastnego morza piękna” nawiązuje do „morza piękna” z *Uczty*³² oraz „zagonów prawdy” z *Fajdrosa*, które ogląda dusza podążająca w orszaku za bogami³³. Jest to bezsprzecznie również element mistyczny w tym doświadczeniu, i to nie tylko w tych kontekstach, które stwarza dlań *Uczta* i *Fajdros* Platona. Motyw „pola

²⁸ Por. Plutarch, *O E delfickim*, 393 A – 394 C, w: Plutarch, *Moralia*, tłum. z grec. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, 28-32.

²⁹ Por. Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. z łac. K. Pawłowski, Warszawa 2001 (Wstęp, XV-XXVI); także K. Pawłowski, *Filozoficzna sylwetka Apulejusza z Madaury*, *Meander* 7-12/89(1998), 339-352.

³⁰ Albinus, dz. cyt., X 165, 27-34.

³¹ Platon, *Uczta*, 210 E-211 B.

³² Tamże, 210 D, 118.

³³ Por. Tenże, *Fajdros*, 248 B, tłum. z grec. W. Witwicki, Warszawa 1958, 74.

prawdy” (τῆς ἀληθείας πεδίον) z *Fajdrosa*, pojawi się w *Didakalikos* w XXVII rozdziale w kontekście eschatologicznym³⁴.

Uderzającym w tym ostatnim doświadczeniu opisanym przez Albinusa jest przede wszystkim motyw światła. Tym razem ma on zdecydowanie mistyczny wydźwięk. Równie uderzający jest wątek miłości. Miłość do piękna urosła tu do swego rodzaju filozoficznej drogi do Boga. Jest to bardzo ważny element filozofii Albinusa. Jednocześnie trzeba podkreślić, że miłość do piękna jest też warunkiem zaistnienia tej swoistej miłosnej wizji Boga. Bóg można powiedzieć objawia się tylko w tej duszy, który go żarliwie kocha i pragnie (takich właśnie znaczeń używa tu Albinus). Miłość i miłosa tęsknota filozofa znajduje zarazem w tym mistycznym doznaniu swoje ukojenie i przynajmniej chwilowe spełnienie. Pełne możliwe jest dopiero, powie Albinus w XXVII rozdziale swego dzieła, po uwolnieniu duszy z ciała³⁵. Cechą szczególną tej ostatniej „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 również co do Jego natury. Bóg objawia się filozofowi jako Dobro i Piękno (i Prawda). Następną cechą tego doświadczenia jest jego osobisty charakter, a co za tym idzie jego nieprzekazywalność, a w każdym razie niewielka przekazywalność. Albinus powie to, parafrazując Platona, wprost na początku XXVII rozdziału, powiadając, iż znaleźć Dobro nie jest łatwo, a znalazłszy niełatwo podać go innym³⁶. Trudna komunikowalność jest, jak wiadomo, cechą wszystkich doświadczeń duchowych, nie tylko mistycznych. Stąd nie jest dziwne, że i Albinus akcentuje ją w odniesieniu do mistycznego doświadczenia Boga.

W środowisku filozofów średniego platonizmu, do którego należał Albinus, światło rozbłyśkujące w duszy ludzkiej, w relacji do Boga, zawsze ma wydźwięk mistyczny. Apulejusz z Madaury, należący do tego samego kręgu filozoficznego co Albinus ze Smyrny, w III rozdziale *O Bogu Sokratesa* opisuje tego typu doświadczenie

³⁴ Albinus, dz. cyt., XXVII 180, 21-22.

³⁵ Tamże, XXVII 180, 16-25.

³⁶ Tamże, XXVII 179, 35-41. Por. Platon, *Timajos*, 28 C. Idea niepoznawalnego Boga, a raczej niepoznawalnej boskości, której można doświadczyć jedynie egzystencjalnie (przez wtajemniczenie), w jakimś mniej lub bardziej mistycznym przeżyciu, stanowi zresztą jeden z kanonów starogreckiej duchowości mistycznej.

jako poznanie Boga. To doświadczenie jego zdaniem zdarza się przede wszystkim mędrcom, którzy zdołali uwolnić się w sensie duchowym i moralnym od zmysłowości. Apulejusz przedstawia je jako coś w rodzaju intelektualnej iluminacji. Przyrównuje to osobliwe doznanie do nagłego błysku światła w ciemności: „O ich ojcu, którym jest pan i stwórca wszystkich rzeczy wolnym od jakichkolwiek zobowiązań do znoszenia czegokolwiek czy też czynienia, i nie skrepowanym żadnymi powinnościami, dlaczegoż miałbym teraz opowiadać, gdy Platon obdarzony niebiańską wymową, którego rozważania godne są nieśmiertelnych bogów, jakże często orzekał, że on jeden [Bóg najwyższy], z racji niewiarygodnej i wprost niewystawialnej wielkości swego majestatu, nie może nawet w najmniejszym stopniu, z powodu niewystarczalności ludzkiej mowy, być uchwycony choćby w najmniejszym stopniu jakimikolwiek słowami, i jedynie mędrcom, gdy ci mocą swej duszy oddalą się, na ile tylko jest to możliwe, od swego ciała, dane jest zrozumienie tegoż boga, ale i to za ledwie od czasu do czasu, jakby w gdzieś najgłębszych ciemnościach nagłym błyskiem jasne światło rozbłysło?”³⁷. To samo nagle oświecenie opisuje Platon w VII liście³⁸. Teorię iluminacji podzielał również inny filozof średnio-platoński z tego samego kręgu, co Albinus i Apulejusz, Maksymus z Tyru³⁹.

7. PLATOŃSKI IDEALIZM W ASPEKcie POZNAWCZYM

Podsumowując, można powiedzieć, że w konwencji platońskiej (a widać to zwłaszcza w średnim platonizmie) wszelka rzeczywistość, zarówno w porządku ontycznym, jak i poznawczym, znajduje swoje wyjaśnienie w Bogu. Bóg jest miarą i *arché* rzeczywistości we wszystkich jej postaciach i sposobach egzystencji. Bóg jest również *arché* ludzkiego poznania, przynajmniej w zakresie noetycznym, czyli tym, w którym człowiek uświadamia sobie (duchowo) wielkości nadzmysłowe. Człowiek posiada naturalną wrażliwość (duchową) na te wielkości. Ta wrażliwość stanowi coś w rodzaju naturalnego uposażenia duszy ludzkiej. Jednak uaktywnia się ta naturalna

³⁷ Apulejusz, *O Bogu Sokratesa*, III 124, dz. cyt., 12-13.

³⁸ Platon, *Listy*, VII 341 C-D.

³⁹ Patrz: M. Szarmach, *Maxymos von Tyros. Eine literarische Monographie*, Toruń 1985; T. Sinko, *Literatura grecka*, T. III, Cz. 1: *Literatura grecka za Cesarstwa Rzymskiego*, Kraków 1954, 359-364.

(chciałoby się rzec gatunkowa) wrażliwość za sprawą Boga (boskiego światła). Wypada zatem przyjąć, że poznanie noetyczne wielkości nadzmysłowych, które można sprowadzić do czegoś w rodzaju duchowej intuicji najwyższych wartości, takich jak Piękno, Dobro i Prawda, aczkolwiek jest zupełnie naturalną funkcją ludzkich władz poznawczych, jest w gruncie rzeczy jakby uczestniczeniem w świadomości samego Boga. Krótko mówiąc, świadomość człowieka, na swym najwyższym poziomie czerpie niejako ze świadomości Boga. Trzeba dodać, że jest to możliwe tylko wtedy, gdy człowiek osiągnie stosowny poziom duchowy. W przeciwnym wypadku, jego wrażliwość duchowa pozostanie uśpiona, a tym samym pozostanie on głuchy na wielkości duchowe.

Myśl Albinusa, że poznanie wielkości nadzmysłowych wymaga jakiejś formy Bożego oświecenia, jest szczególnie czytelna w jego teorii naturalnych pojęć wrodzonych (ἡφυστικῆ ἔννοια), w której owe pojęcia wrodzone okazują się refleksami idei transcendentnych (αἱ ἰδέαι), czyli pierwszych wielkości noetycznych (τὰ πρῶτα νοητά)⁴⁰, a te – myślami samego Boga (ἔστι ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νοησις αὐτοῦ)⁴¹. Jest to uzasadnione także tym, że strukturę ontyczną ludzkiej duszy stanowi jakaś tkanka niecielesna, a więc duchowa, przystosowana ze swej natury do aktów duchowych (jej twórcą, według mitu z *Didaskalios*, miał być sam Bóg⁴²). I ona właśnie stanowi podstawę ludzkiej wrażliwości duchowej. Jednak jej uaktywnienie wymaga Bożego światła. Myślenie dyskursywne, którym operuje człowiek w zakresie poznania naukowego (matematycznego), przebiega według pewnych algorytmów logicznych, tzn. według pewnych procedur rozumowych (właściwych poznaniu dianoetycznemu), w których człowiek usiłuje uchwycić i zdefiniować jakieś mniej lub bardziej istotne, z jego punktu widzenia, elementy rzeczywistości postrzeganej zmysłowo. W tym jednak obszarze, w którym faktycznie dokonuje się rozumienie rzeczywistości w jej wymiarze pozazmysłowym, świadomość ludzka jest inicjowana przez samego Boga. W tym sensie, Bóg jest

⁴⁰ Albinus, dz. cyt., IV 21.

⁴¹ Tamże, IX 163, 10-11. Patrz: K. Pawłowski, *Teoria idei jako myśli Boga według Albinusa ze Smyrny*, Kwartalnik Filozoficzny 31(2003)4, 35-47.

⁴² Albinus, dz. cyt., XVI; Platon, *Timajos*, 41 D-42 D. Albinus utożsamia Platońskiego demiurga z Bogiem najwyższym.

arché także ludzkiego poznania duchowego i całej ludzkiej aktywności duchowej. W tym dodajmy tkwi istota platońskiego idealizmu, w odróżnieniu od tzw. realizmu poznawczego (choćby Arystotelesa), według którego świadomość ludzka nie jest w sumie niczym innym, jak tylko intelektualnym opracowaniem materiału poznawczego, dostarczonego przez zmysły. W konwencji platońskiej ten materiał poznawczy, którym dysponuje dusza na poziomie duchowym, pojawia się w niej za sprawą bożego oświecenia, które może realizować się w jakimś doświadczeniu mistycznym, bądź, jak u Albinusa, za pośrednictwem naturalnych pojęć wrodzonych, które są refleksem poznania preegzystencjalnego (to jest tego, które miało poprzedzać wcielenie duszy). O tym ostatnim poznaniu preegzystencjalnym opowiada, sygnalizowany już parokrotnie, mit z *Timajosa* o stworzeniu człowieka. Przesłanie tego mitu jest w miarę oczywiste: moralna i duchowa wrażliwość człowieka jest przyrodzona naturze człowieka i należy do jego gatunkowej, ale zarazem indywidualnej charakterystyki duchowej. Krótko mówiąc, każdy człowiek posiada nie tylko swoją indywidualną charakterystykę biologiczną, fizyczną czy psychiczną, lecz również moralną i duchową. Ta ostatnia jest również częścią jego naturalnego uposażenia. Duchowa wrażliwość (zindywidualizowana, jak wszystkie gatunkowe własności człowieka), sprawia, że każdy człowiek jest (a przynajmniej może być) świadom, w sobie właściwym stopniu, wielkości nadprzyrodzonych, streszczających się w idei Piękna, Prawdy i Dobra. Świadom jednakże pod jednym warunkiem, a mianowicie, że nie jest odłączony od naturalnego środowiska tych wielkości, tzn. od Boga. Świat zmysłowy w procesie poznania spełnia rolę jedynie okazjonalną. To, co istotne, dzieje się w samym umyśle. W zakresie poznania dyskursywnego umysł jest pobudzany przez postrzeżenia zmysłowe, ale w sumie bazuje na pewnych ideach zakodowanych w poznawczych strukturach tegoż umysłu⁴³. Poznanie Boga potrzebuje jeszcze silniejszych bodźców. Potrzebuje boskiego światła.

Tak właśnie ma funkcjonować, według platoników II wieku po Chrystusie, duch ludzki w zakresie noesis ($\nu\theta\eta\sigma\iota\varsigma$), która spełnia się w obszarze duchowym i sama jest aktem duchowym. Duch ludz-

⁴³ Na temat teorii pojęć wrodzonych Albinusa patrz: K. Pawłowski, *Gnoseologia i dialektyka platońska w wersji Albinusa ze Smyrny*, cz. 1, Kwartalnik Filozoficzny 29(2001)1, 96-117; cz. 2 Kwartalnik Filozoficzny 29(2001)2, 137-161.

ki w poznaniu noetycznym absorbuje, jeśli tak można powiedzieć, boskie idee egzystujące w świadomości samego Boga. W ten sposób też myśl samego Boga, poprzez owe idee, w których jest ona (tzn. owa myśl) zakodowana, wpływa na świadomość człowieka i jego egzystencję.

Na koniec warto jeszcze raz zwrócić uwagę na alegoryczną i mityczną szatę, w którą ubrał przekazywane przez siebie treści Platon (a po nim jego uczniowie, tacy jak Albinus). Mityczna, alegoryczna forma przekazu, w ogóle bardzo często stosowana przez Platona i platoników, zasługuje na szczególną uwagę. Mit przekazuje pewne informacje w sposób alegoryczny. Alegoria mitu jest na ogół dość klarowna, a jej przesłanie zazwyczaj w miarę jasne. W przypadku mitu z *Timajosa* o stworzeniu człowieka, szczególną rolę w jego przesłaniu pełni preegzystencjalne poznanie, o którym tam mowa. Mit zdaje się sugerować, że pewne treści poznawcze (na poziomie pozamysłowym), albo przynajmniej pewne procedury poznawcze, w których owe treści są wyzwalone, przysługują człowiekowi od urodzenia, stanowiąc część jego naturalnego (gatunkowego, choć zindywidualizowanego) uposażenia. Stanowią fragment jego indywidualnej (i zarazem gatunkowej) charakterystyki i jako takie wytyczają jego naturalne (gatunkowe) zachowania. Inne gatunki, np. zwierzęta, nie mają dostępu do informacji, którymi operuje człowiek. Do tych naturalnych zdolności poznawczych człowieka należeć ma również, zdaniem platoników, noesis (νόησις), czyli poznanie duchowe, które można by, z pewnym przybliżeniem, utożsamić z duchową świadomością (intuicyjną) wielkości nadzmysłowych, świadomością zarazem naturalną (bo jest ona czymś w rodzaju naturalnego uposażenia człowieka) i nadprzyrodzoną (bo jej przedmiot jest jakby nadprzyrodzony). Można zatem powiedzieć, że poznanie duchowe, o którym mówił Platon i platonicy, stanowi coś w rodzaju naturalnej wrażliwości człowieka, czulej i zarazem ukierunkowanej na wartości duchowe, pozamysłowe, na które inne władze poznawcze człowieka, jak rozum i zmysły, nie są wrażliwe. Na swoim najwyższym poziomie ta duchowa wrażliwość człowieka uzdalnia go, w szczególnych przypadkach (pod warunkiem, że jest do tego moralnie i duchowo przygotowany), do przeżyć mistycznych, w tym do mistycznej ekstazy miłosnej. Wymaga ona jednak szczególnego, nadprzyrodzonego pobudzenia. Bez tego pobudzenia nie jest możliwe poznanie, skrytej nawet przed rozumem, tajemnicy egzystencji ludzkiej.

EPISTEMOLOGICAL ASPECT OF PLATO'S ANALOGY BETWEEN THE SUN AND THE GOOD

Summary

The paper deals with the analogy, described by Plato in his Republic, between the good and the sun, from an epistemological point of view. The author attempts to reveal the elements of the analogy, which explain the human knowledge of spiritual things, that are in some mysterious way accessible to human consciousness. As they have very unique characteristics, they cannot be perceived through senses. They are also beyond the reach of human reason, that is to say, they cannot be embraced within processes of reasoning, analysing and defining in a strict, logical meaning. In consequence, we have to suppose that the above-mentioned spiritual things constitute a matter of some other kind of knowledge. In the opinion of Plato and his successors, it is noesis (a type of intuitive inner consciousness) that renders man sensitive to super-sensual things. When it has reached its highest level, the spiritual sensitivity makes man capable of going through mystical experience (on condition that man himself has a relevant moral as well as spiritual background) and of having mystical ecstasy of love, of which Plato seems to speak in his *Symposion*.