

# Dembińska-Siury, Dobrochna

---

## Kilka uwag na temat problemu Boga w filozofii greckiej

---

Studia Redemptorystowskie nr 1, 97-114

---

2003

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

---

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## KILKA UWAG NA TEMAT PROBLEMU BOGA W FILOZOFII GRECKIEJ

Nie powinno się zapominać, że historycznie filozofia grecka była największym dziełem greckiego ducha na polu religijnym. Przeżyła ona religię ludową Greków o tysiące lat i w tej formie duch grecki będzie prawdopodobnie trwał tak długo, jak ludzka kultura.

W. Jaeger, *Humanizm i teologia*<sup>1</sup>

Przedstawionej powyżej opinii W. Jaegera można by niewątpliwie przeciwstawić szereg sądów i argumentów sformułowanych przez badaczy, dla których narodziny filozofii greckiej, równoznaczne z pojawieniem się rozumowej refleksji o świecie, oznaczają zarazem całkowite odejście od wyobrażeń religijnych i od sfery wiary. Nie jest moim zamiarem zabieranie głosu w trwającej od bardzo dawna dyskusji, chociaż sama skłonna jestem sądzić, że w świetle zachowanych fragmentów tekstów pierwszych filozofów, lub też przekazów o ich poglądach, nie da się obronić żadne jednostronnie skrajne stanowisko. Nie jest bowiem filozofia grecka ani prostą kontynuacją przedstawień mitologicznych, ani też jej pojawienie się nie oznacza zupełnego rozbratu z przekonaniami i kategoriami religijnymi. Ta świadomość pozwala mi dostrzegać w obszarze filozofii greckiej także obecność wysiłku poszukiwania Boga, przy jednoczesnym zachowaniu przeświadczenia, że jest to tylko pewna swoista jej interpretacja, i że samo poszukiwanie Boga nie było jej celem. Tym niemniej i takie na nią spojrzenie znajduje dobre uzasadnienie w rozważaniach filozofów greckich.

---

<sup>1</sup> Warszawa 1957, s. 69, przypis 47.

W przedstawionym poniżej tekście nie będę zasadniczo odwoływać się do religii Greków, ani tradycyjnej ani misteryjnej, nie będę również starała się wywagać w jakiej relacji do niej pozostawały rozwiązania filozofów greckich. A także nie będę zagłębiać się w porównania natury językowej, m.in. w zagadnienie, czy pojęcie *theos* dla Greków znaczyło to samo, co oznacza ono dla nas: czy więc w grece ma ono wyłącznie charakter orzecznikowy, wyrażający się np. w zdaniu – miłość jest bogiem, czy też można i w pismach Greków odnaleźć je w sensie podmiotowym, odpowiadającym zdaniu – Bóg jest miłością<sup>2</sup>. I w tym przypadku chciałabym uniknąć jednoznacznego ograniczenia, bowiem wydaje mi się, że przy koniecznej zgodzie na przekonanie, iż pojęcie *theos* ma w grece znacznie szerszy zakres i może wyrażać to wszystko, co w jakiś sposób przekracza naturalną ludzką miarę, to jednak u wielu myślicieli określa ono Boga pojmanego wyrażnie podmiotowo, a nawet absolutyzowanego, Boga istniejącego jako odrębne jestestwo i będącego przyczyną – jakkolwiek by ona była rozumiana – świata pozostającego w stosunku do niego w określonej relacji. Takie przedstawienie można dostrzec np. w poglądach Heraklita, Platona, Arystotelesa, czy Plotyna.

W poniższym tekście będę chciała pokazać, że problem Boga był dla myśli greckiej bardzo ważny, i że – jak powiedziano – przy pewnej jej interpretacji można o niej mówić jako o filozofii poszukującej Boga, chociaż bynajmniej nie to było jej celem; nakierowana była raczej na wysiłek znalezienia odpowiedzi na pytanie o naturę świata, o miejsce w nim człowieka, i o to, jak należy żyć. A jednak, poszukując na te pytania odpowiedzi, filozofowie greccy nader często dochodzili do problemu Boga. Co więcej, w obrębie myśli greckiej pojawia się odrębne pojęcie – *theologia* – na określenie rozważań o bogach. Nie jest tu ważne, czy po raz pierwszy znajdujemy je w platońskim *Państwie*<sup>3</sup>, czy też było ono w użyciu już wcześniej, ważne dla tego tekstu jest samo wyjaśnienie Sokratesa odnośnie do przedmiotu teologii: w jakiegokolwiek formie literackiej rozważano by problem bogów podstawową kwestią ma być zawsze przedstawienie jaki Bóg jest. Żyjący na przełomie II i I w. przed Chr. Warron, w dziele *Rerum humanarum et divinarum* miał – za stóikami – wyróżniać trzy rodzaje teologii: mityczną, państwową i naturalną. Mityczną czyli ukształtowaną przez poetów, państwową – oficjalną, i naturalną – czyli właśnie te rozważania o bogach, które są obecne w poglądach filozofów greckich. Na podział Warrona powoła się św. Augustyn w swoim *O Państwie Bożym* (VI.5). Można w tym miejscu zauważyć, że to przekonanie o obecności rozważań o Bogu w myśli greckiej stanowić będzie podstawę późniejszego spotkania chrześcijaństwa i filozofii, niezależnie od świadomości istnienia fundamentalnych różnic pomiędzy tymi dwoma różnymi światami.

<sup>2</sup> Problem ten w skrócie omawia, powołując się na inne stanowiska, m.in. W.K.C. Guthrie w książeczce *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, Kraków 1996, s. 12.

<sup>3</sup> Platon, *Państwo*, 379 a.

## I.

Jestem przekonana, że można uznać, iż zagadnienie Boga staje przed myślicielami greckimi od samego początku, niezależnie od faktu, jak będzie się oceniać związek filozofii z poprzedzającą ją tradycją poetycką<sup>4</sup>. Jak już wspomniałam, dla Greków słowo *theos* ma szerszy zakres, niż dla nas dzisiaj pojęcie *Bóg*. W poniższym tekście chcę zatem uwzględnić jeden tylko z aspektów, w którym się ono wyraża, ten który nakłada się – moim zdaniem – na rozważania na temat przyczyny czy przyczynowości, stanowiące sam rdzeń podejmowanej przez myślicieli greckich refleksji o świecie. Jeżeli bowiem powszechnie przyjmuje się, że pierwsze filozoficzne pytanie było pytaniem o początek<sup>5</sup>, o *arche*, zatem o element, z którego powstał świat, ale też – dzięki któremu on powstał, to jest ono przecież tożsame z pytaniem o przyczynę świata, choć na początku jeszcze nie o przyczynę, która od świata byłaby różna i od niego oddzielona. W rozważaniach tych skłonna jestem widzieć wielką spójność, rozwój myśli wyznaczanej przez najbardziej znaczące dla tej problematyki stanowiska: presokratyków, a wśród nich – Anaksymandra, Heraklita, Empedoklesa, Anaksagorasa; następnie Platona i Arystotelesa; po których ukształtuje się koncepcja stoicka i neoplatońska, obie bardzo ważne i twórczo inspirujące myśl żydowską (Filon z Aleksandrii) i wczesnochrześcijańską (św. Justyn, ojcowie aleksandryjscy i kapadoccy, św. Augustyn).

Na popularnej i moim zdaniem mocno zubożonej interpretacji myśli presokratycznej zaważyło niewątpliwie świadectwo Arystotelesa, który ujmując rozwiązania pierwszych filozofów w swoich kategoriach systemowych, skłonny był widzieć w nich jedynie pytanie o tworzywo świata, równoznaczne zatem z poszukiwaniem tego elementu, który określony później został mianem przyczyny materialnej. W znanym fragmencie *Metafizyki* (983b) Stagiryta pisze, że „spośród pierwszych filozofów większość przyjmowała zasady w formie materii (*en hyles eidei*) jako jedyne zasady wszystkich rzeczy; z niej bowiem są utworzone wszelkie byty, z niej najpierw powstały i w nią w końcu po zniszczeniu się obróca /.../ musi wszak istnieć jakaś jedna natura lub więcej niż jedna, z której powstają wszystkie inne rzeczy, podczas gdy ona sama trwa”. To przedstawienie nabierze szczególnego rozgłosu w koncepcjach nowożytnych i współczesnych, gloryfikujących materialistyczny obraz rzeczywistości, i przybierze skrajny wyraz w tezie o żywiołowym (tzn.

<sup>4</sup> Z najbardziej skrajnych stanowisk można wymienić z jednej strony sąd EM. Cornforda (*From Religion to Philosophy*, N. York 1957), dla którego filozofia grecka jest prostą kontynuacją tradycji mitycznej, z drugiej opinie J. Burneta (*Early Greek Philosophy*, N. York 1957) przekonanego o całkowitym rozbracie pomiędzy mitem i filozofią, w której doszukiwał się wyłącznie elementu naukowego. Bliskie temu ostatniemu jest przekonanie E. Gilsona (*Bóg i filozofia*, Warszawa 1982), który dopiero u Arystotelesa skłonny będzie odnaleźć połączenie pojęcia Boga z refleksją filozoficzną. Z kolei przekonani o związku rozwiązań filozoficznych ze sferą religii są np. W. Jaeger [*The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947 (*À la naissance de la théologie*, Paris 1966)] i J-P. Vernant (*Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974).

<sup>5</sup> Zob. W. Stróżewski, *Pytania o arché*, [w:] *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 7 n.

intuicyjnym) materializmie filozofii greckiej. Rzeczywiście, jeżeli zatrzymać się tylko na tym, że Tales mówił o wodzie, Anaksymenes o powietrzu, a Heraklit o ogniu, ów żywiołowy materializm zdaje się nie budzić zastrzeżeń. Jednakże, dokładniejsza analiza przekazanych – także przez Arystotelesa – świadectw o poglądach presokratyków uwidacznia obecność w nich refleksji o mechanizmie kształtowania się świata z owego pierwszego, wiecznego elementu, zatem refleksji wkraczającej w obszar problematyki – mówiąc bardzo anachronistycznie – przyczynowości sprawczej. Okazuje się bowiem, że ten sam, będący twórcyem świata element zawiera w sobie także zdolność działania, jest siłą przeobrażania siebie w wielość różnorodnych postaci.

W najpierwotniejszym zatem greckim wyobrażeniu filozoficznym, świat wyłania się z *arche* poprzez jej wewnętrzne zróżnicowanie niezależnie od faktu, iż jest to proces dokonujący się odwiecznie. *Arche* jest wieczna i niezniszczalna, jest mocą działania; takie ujęcie pozwala na przyporządkowanie, czy wręcz utożsamienie jej z bóstwem w przekonaniu, że przejmuje ona teraz rolę tradycyjnych bogów mitu w odniesieniu do świata<sup>6</sup>, a w szczególnych przypadkach staje się nie tylko elementem rozwiązania naukowego, ale też przedmiotem czci religijnej<sup>7</sup>. To stwierdzenie zdają się potwierdzać starożytne relacje o poglądach presokratyków. Jeżeli bowiem nawet zgodzilibyśmy się z mocnym sądem E. Gilsona, zdaniem którego nie należy do starożytnych przekazów dodawać nic z narzucających nam się skojarzeń, ani też nie należy przekazanych fragmentów rozważać w rozumowo dla nas uzasadnionym związku, o ile one same nie zostały pierwotnie, źródłowo połączone<sup>8</sup>, i posłuszni temu przekonaniu oparlibyśmy się pokusie, aby na przykład dwa różne przekazy o poglądach Talesa, a mianowicie, że: woda jest naturą, z której wszystko powstało<sup>9</sup> oraz „wszystko jest pełne bogów”<sup>10</sup>, ująć w postaci implikacji, z której by wynikało, że wodzie przyznany został status bóstwa, to w przypadku niewiele młodszego od Talesa Anaksymandra nie ma miejsca na wątpliwości. Jeden z najbardziej interesujących przekazów na temat poglądów tego filozofa znajduje się w arystotelesowskiej *Fizyce* (203b). Dla czynionych tu uwag nie jest ważne, czym jest Anaksymandrowe *apeiron*, ani też jaką treść słowo to miało dla swojego autora. Zasadnicze natomiast znaczenie ma jego opis: nieskończoność (*apeiron*) – jako zasada – jest niestworzona i niezniszczalna (zatem wieczna), wszystko obejmuje i wszystkim rządzi, oraz jest boska, a to ostatnie stanowi konsekwencję jej nieśmiertelności i niezniszczalności. W odniesieniu do przywoływanego tu przekazu można

<sup>6</sup> Zob. np. J.-P. Vernant, dz. cyt., s. 100 i n.

<sup>7</sup> Tę tezę głosi W. Jaeger, dz. cyt.

<sup>8</sup> E. Gilson, dz. cyt., s. 13 n. Niezależnie od żywionego wobec wielkiego badacza szacunku, skłonna jestem sądzić, że pewne jego skrajne opinie zdają się greckim filozofom imputować szczególnego rodzaju myślową schizofrenię.

<sup>9</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 983 b.

<sup>10</sup> Arystoteles, *O duszy*, 411 a.

zauważyć, że zwrot *to theion* znaczy więcej, niż tylko przymiotnikowe *boskie*, bowiem rodzajnik *to* pozwala rozumieć go w formie rzeczownikowej, jako *coś, co jest boskie*. *Apeiron* jest zatem boską zasadą rzeczywistości, a jego boskość przejawia się w nieśmiertelności i mocy, właściwościach, którymi odznaczyli się dawni bogowie mitu<sup>11</sup>.

Przypisanie zasadzie świata przynależnych tradycyjnym bogom doskonałości rozpoczyna proces stopniowego jej wyodrębnienia z całości wszechrzeczy. Bardzo interesujący tekst, poświadczający tę tendencję, znajduje się wśród zachowanych fragmentów dzieła Heraklita i trzeba przyznać, że przeszkadza on w powszechnie przyjmowanej, inspirowanej zarówno licznymi innymi tekstami Efezyjczyka jak również późniejszą myślą stoicką, interpretacji poglądów tego myśliciela w duchu immanencji logosu<sup>12</sup>. Zgodnie z tym fragmentem, mądre jest od wszystkiego oddzielone (*kechorismenon*)<sup>13</sup>. Mądra zasada wszechświata, powie więc Heraklit, jest czymś oddzielnym, czymś różnym – bo i taką treść zawiera czasownik *choridzo* – od wszystkiego, co wszechświat ów tworzy. Nie miejsce tu, aby dyskutować możliwe interpretacje myśli Heraklita; w perspektywie omawianego zagadnienia znaczenie ma fakt, iż w poglądach tego myśliciela zasadzie świata przypisana zostaje mądrość (czy będzie ona określona mianem *sophon*, czy *logos*, czy też *gnome*) oraz że pojawia się w nich przekonanie o odrębności od świata owej, wyraźnie w innych miejscach utożsamianej z Bogiem zasady. W dalszym rozwoju refleksji filozoficznej, wraz z ustaleniami Parmenidesa i Empedoklesa, problem boskiej zasady uwyrażnia się coraz bardziej, aby wreszcie przyjąć postać spójnej propozycji Anaksagorasa, w której *nous* – jako czynnik sprawczy – zdecydowanie zostanie oddzielony i odróżniony od mieszaniny materialnych cząsteczek. Według zachowanego przekazu: „Inne rzeczy mają częśćkę wszystkiego, ale *nous* jest nieskończony (*apeiron*), samowładny (*autokrates*), i nie jest zmieszany z żadną rzeczą, lecz jest sam”<sup>14</sup>. Ostatni człon zdania, który wyraża fraza: *monos autos eph'heautou estin*, dokładnie znaczy: *jedyny sam dla siebie*, lub też: *jedyny sam według siebie*. Nie można mocniej podkreślić odrębności *nous*, który w innym miejscu tekstu zostaje jeszcze określony jako najczystszy (*katharotaton*), niż stwierdzając jego swoistą absolutność. Co więcej, Anaksagoras dowodzi konieczności takiej właśnie natury przyjętej przez siebie zasady argumentując, że gdyby *nous* był z czymś zmieszany nie miałby wówczas władzy nad niczym, może władać

<sup>11</sup> W. Jaeger tak skomentuje dokonujący się w tym czasie przewrót w wyobrażeniach: *Prenant leur point de départ dans le monde de la nature, ils* (les Présocratiques et les philosophes postérieurs – DDS) *élaborent la notion d'un principe suprême /.../ et ensuite ils disent de ce principe: „Et cela doit être le Divin”* (dz. cyt., s. 38).

<sup>12</sup> Na fragment ten zwrócił mi uwagę jeden z moich doktorantów, p. mgr W. Wrotkowski. Odczytanie heraklitejskich przekazów w świetle tego tekstu przynosi bardzo interesujące rezultaty.

<sup>13</sup> DK B 108.

<sup>14</sup> DK. B 12, wg: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa 1999, s. 357 n.

natomiast wszystkim, gdy jest sam dla siebie. Z platońskiej krytyki wiemy, że myśl Anaksagorasa daleka była od konotacji religijnych<sup>15</sup>, tym niemniej samo jego rozwiązanie: wyodrębnienie – żeby tak rzec – strukturalne i substancjalne zasady, którą uznał za kierującą wszechświatem, a także określenie jej mianem *noûj* miało wielkie znaczenie dla dalszego rozwoju przedstawianej tu problematyki.

## II.

Tak więc, myśl presokratyczną zwieńcza przeświadczenie o istnieniu rozumnej zasady wszechświata, oddzielonej i różnej od wszystkiego, będącej nie dla czegoś innego ani według czegoś, lecz tylko dla siebie; zasady przez wielu myślicieli nazywanej *theos*<sup>16</sup>. W aspekcie problematyki aitiologicznej można powiedzieć, że poczynając od najwcześniejszego, hylozoistycznego ujęcia *arche*, drogą podejmowania coraz to bardziej szczegółowych kwestii, myśliciele greccy doszli w kolejnych rozwiązaniach do wyraźnego rozróżnienia tych elementów, które, wprawdzie anachronizując, można jednak określić mianem przyczyny materialnej i przyczyny sprawczej. Pozostając przy tych perypetyckich pojęciach i przyjmując za punkt wyjścia klasyczny, ukształtowany w środowisku arystotelesowskim czwórpodział przyczyn, można zauważyć, że mimo, iż nie przybrał on jeszcze tak sformalizowanej postaci, to jest już wyraźnie obecny w myśli platońskiej. Należy też podkreślić, że dość prosty do tej pory wywód, w którym rozważania o Bogu i o przyczynie nakładały się w znacznej mierze na siebie, wraz myślą wielkiego Ateńczyka znacznie się komplikuje. Oba zagadnienia są dla niej niesłychanie ważne, obu też myśliciel poświęcił w swoich pismach wiele miejsca; trudność polega jednak na tym, że oba te porządki: teologiczny i aitiologiczny, nie zawsze ujmowane są łącznie, co więcej, że tu dopiero prawdziwie zaczynają się kłopoty z treścią pojęcia *Bóg*, jak się okaże odmienną w rozumieniu Greków i w naszym w chrześcijańskiej tradycji ukształtowanym jego pojmowaniu. Można by powiedzieć, wprawdzie znacznie rzecz upraszczając i traktując dzieło Platona jako pewną spójną całość, że zagadnienie przyczyn rysuje się w nim dość prosto; ujmując je – jak zapowiedziano – w konwencji arystotelesowskiej znajdujemy w platońskich pismach podstawy, aby wyróżnić: przyczynę materialną (*chora*), przyczynę formalną (*idee*)<sup>17</sup>, przyczynę sprawczą (*Demiurg*) oraz przyczynę celową (*Idea*

<sup>15</sup> Zob. *Fedon*, 97 B – 99 B.

<sup>16</sup> W takim przedstawieniu problematyki w sposób oczywisty pominięte zostają propozycje czysto materialistyczne, np. atomizm Demokryta; nie żeby Demokryt bogów negował, lecz zgodnie z jego wyobrażeniami pozostają oni bez związku z istnieniem i funkcjonowaniem świata. I druga uwaga: w dotychczasowych rozważaniach, dla spójności i zwartości wywodu, pominięty został wątek antropologiczny.

<sup>17</sup> Ponieważ nie sam problem przyczyn stanowi treść tego tekstu, pomijam kwestię principiów i tzw. nowego paradygmatu w interpretacji myśli Platona.

Dobra). Wprawdzie np. w dialogach *Fedon* czy *Fileb* rola przyczyny sprawczej wyraźnie przypisana zostaje *nous*, jednakże wnikliwa lektura *Timajosa* pozwala odkryć, że *nous* jest jednym z określeń także przydawanych Demiurgowi, rozbieżność ta jest przeto pozorna<sup>18</sup>. Wprawdzie, niezależnie od zarzutu nadmiernego uproszczenia platońskiej myśli, podział ten nie jest zbyt „czysty” choćby dlatego, że zostaje w nim pominięta rola duszy, której tak wielkie znaczenie przypisał Platon w X księdze *Praw*, mimo to, niech jednak posłuży on za podstawę dalszych wywodów, skoro nie sam problem przyczyn stanowi ich treść zasadniczą.

Tak więc, o ile zagadnienie przyczyn w myśli Platona daje się możliwe jasno uchwycić i skrupulatna analiza pism filozofa (dialogów i listów) pozwoliłaby je przedstawić w sposób w miarę jednoznaczny, o tyle zazębiająca się z nim kwestia Boga okazuje się nader skomplikowana. Przypomnę powszechnie znany obraz z dialogu *Timajos*. Bóg, dobry Ojciec, zwany też Demiurgiem, tworzy świat fenomenalny posługując się, jak każdy rzemieślnik, wzorem-modelem i materiałem. Już problem materiału nie jest prosty – jakiegoś nieokreślonego podłoża, „czegoś”, co samo z siebie nie jest żadnym czymś, a jednak ogranicza moc Demiurga właściwą swojemu nieuporządkowaniu koniecznością. Nie w kwestii tworzywa tkwi jednak istota problemu, i dokładne jego ujęcie można tu pominąć, sprowadzając rzecz do ustalenia, że platoński Demiurg tworzy świat „w czymś” i „z czegoś”, wprawdzie nieokreślonego, ale będącego. Aporię nie do przewyżczenia stanowi jednak relacja Demiurga i idei. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Demiurga uważa Platon za Boga; spośród wszystkich przydawanych jemu w *Timajosie* imion: *demiourgos*, *poietes*, *pater*, *tektainomenos*, *nous*, imię *theos* pojawia się najczęściej. Wątpliwości powstają jednak już wówczas, gdy chce się odpowiedzieć na tak podstawowe pytanie jak to, czy Demiurg jest czymś tylko, czy też kimś? Z jednej bowiem strony znajdujemy określenia wyraźnie osobowe: ojciec, rzemieślnik, budowniczy; pięknie też przedstawiony jest powód podjęcia przez Demiurga twórczego dzieła: *agathos en, i bouletheis /.../ agatha men panta ...* – był dobry i chciał, pragnął, aby wszystko było dobre i w miarę możliwości zła wcale nie było. Przyczyną powstania świata fenomenalnego była więc dobroć Demiurga, znajdująca wyraz w woli utworzenia dobrego, pięknego świata. Pisze też Platon o radości ojca, który zobaczył, że świat przez niego utworzony porusza się i żyje (37 c). Tak więc, platońska koncepcja Demiurga stanowi zdaniem niektórych badaczy argument przeciwko ogólnie formułowanej tezie, iż myśl grecka nie dopracowała się jeszcze pojęcia Boga osobowego<sup>19</sup>. Można też jednak uznać, że określenia: *demiourgos*, *poietes*, *tektainomenos*, są bardziej antropomorfizmami

<sup>18</sup> Zob. Platon, *Timajos*, 39 e. Niestety, w przekładzie P. Siwka (Warszawa 1986), którym dysponuję, jasny stosunkowo tekst zamazuje się, wobec wprowadzenia w nim rozróżnienia *theos* i *nous*.

<sup>19</sup> Mocno przekonany o osobowym charakterze Demiurga jest np. G. Reale, zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1996, s. 186.

<sup>20</sup> Nie należy zapominać, że cały ów wywód o powstaniu świata ma formę mitu.



mającymi przenośnie przybliżać akt tworzenia świata<sup>20</sup>, i że używane także przez Platona pojęcia: *nous* czy *theos*, nie różnią się od ustaleń wcześniejszych myślicieli, można zwrócić uwagę na fakt, że filozof mówi również po prostu o najdoskonalszej z przyczyn (*aristos ton aition*)<sup>21</sup>, o najlepszym (*aristos*) z bytów rozumnych i wiecznych<sup>22</sup>; a wówczas można też nie być w pełni przekonany o osobowym charakterze Demiurga.

Niezależnie jednak od różnych w odniesieniu do tej kwestii interpretacji, niezależnie od uwagi – na marginesie jedynie przeze mnie wtrąconej, że wizja Timajosa stanowi również argument przeciwko innej, ogólnie formułowanej opinii: o właściwym myśli greckiej necessaryzmie<sup>23</sup>, nie sam problem osobowego, bądź nie, charakteru Demiurga jest tu najważniejszy, a nie podlegający dyskusji fakt, iż ów boski twórca świata<sup>24</sup> nie jest w swoim działaniu autonomiczny, co więcej: być może nie jest najwyższą z przyczyn, chociaż to już nie jest równie oczywiste. W opowieści Timajosa świat został bowiem utworzony z preegzystującego już podłoża, wręcz opornego wobec poczynają twórcy, skoro powstało dzieło tylko możliwie najpiękniejsze i najlepsze<sup>25</sup>, a ponadto i przede wszystkim, posługiwał się Bóg w swojej działalności modelem, którym był świat doskonałych, wiecznych i niezmiennych wzorców (np. 29 a, 30 c). *Timajos* pozwala mówić o autonomiczności idei względem Demiurga, a skoro tak, to także zastanawiać się nad wzajemnymi ich relacjami, i to wprowadza w obszar interpretacji bardzo już skomplikowanych i bynajmniej nie jednoznacznych, a także zmusza do patrzenia na dzieło Platona jako na w miarę spójną całość, na co nie wszyscy badacze chcieliby przystać. Tradycja średniego platonizmu, a następnie żydowska (Filon) i chrześcijańska rozwiązały tę aporię, uznając wzorcze idee za myśli Boga; wydaje się jednak, że same teksty Platona nie dają do tego podstaw. Pozostajemy więc w obszarze interpretacji. We wspomnianej już książeczce E. Gilson mocno stwierdza, że Platon nigdzie nie określił idei mianem Boga<sup>26</sup>, także Idei Dobra, oraz że świat bogów i sfera idei są dwiema odrębnymi dziedzinami i ich rola w jego poglądach jest całkowicie inna. Jeżeli zatem można zasadnie przyjmować, iż najwyższą zasadą w platońskiej rzeczywistości jest Idea Dobra<sup>27</sup>, to trzeba równocześnie uznać, że Platon stawia ją ponad Bogiem; i bardziej wyraziście rzecz ujmując: niewątpliwie nieosobową rzeczywistość – Dobro uważa on za zasadę wyższą, niż osobowo być może przez siebie pojmowanego Demiurga. Istnieją pomysły rozróżniania u Platona najwyższej rzeczywistości statycznej

<sup>21</sup> Timajos, 29 a, zob. również 30 a.

<sup>22</sup> Tamże, 37 a.

<sup>23</sup> Wbrew temu Platon wyraźnie napisze, że świat jest zrodzony przez opatrność, przedmyśl (*pronoia*) Boga (30 c).

<sup>24</sup> Ze w *Timajosie* mamy wizję tworzenia świata, nie zaś jego stwarzania w sensie powoływania do istnienia z nicności, jest tak oczywiste, że wątek ten w swoim wywodzie pominęłam.

<sup>25</sup> Zob. np. 30 a-c, 37 d.

<sup>26</sup> E. Gilson, dz. cyt. s. 29 n.

<sup>27</sup> A dla takiego sądu podstawę daje wiele tekstów ze słynnym fragmentem 509 b z *Pawłstrewa* na czele.

i dynamicznej<sup>28</sup>, co właściwie odpowiada wykorzystywanemu w tym tekście arystotelesowskiemu wyodrębnieniu przyczyny wzorczej i sprawczej. Że przyczyna „statyczna” jest w greckim odczuciu doskonalsza od tworzącej, „dynamicznej”, potwierdza dalszy rozwój platonizmu: teorie medioplatońskie i neoplatońskie, ja jednak chciałabym wskazać, że to przeciwstawienie znowu nie jest takie „czyste”. Po pierwsze, jeżeli przyjąć by porównanie Dobra i słońca w *Państwie* jako właściwą analogię, należałoby sądzić, że rola Dobra wobec innych idei nie sprowadza się tylko do przyczynowości „statycznej” (wzorczej, czy też celowej), lecz jest ono nade wszystko przyczyną działającą<sup>29</sup>. Ponadto, wydaje się, że sam tekst dialogu *Timajos* powinien skłaniać do pewnej ostrożności. We wzmiankowanym już fragmencie, mówiącym o radości Ojca, gdy patrzył na swoje dzieło, pojawia się bardzo interesujące określenie utworzonego świata – *obraz wiecznych bogów* (ton aidion theon /.../ agalma), z czego wynika, że nie jest tak, iżby Platon nigdzie nie mówił o ideach jako o bogach, bowiem – wprawdzie pośrednio – tym niemniej w *Timajosie* nazwał je bogami. I jeszcze: we fragmencie 29 a mówi się, że świat został utworzony według tego (pros to), co ujmuje się rozumem i myślą (jak tłumacz oddaje *logos* i *phronesis*), zatem według tego, co jest przedmiotem rozumu, a równocześnie we fragmencie 37 a o Demiurgu powiedziano, że jest on najlepszy właśnie spośród *ton noeton*. Według Platona, idee niewątpliwie są przedmiotami rozumu a najlepszą, najdoskonalszą z nich jest też niewątpliwie Idea Dobra. Zwracając uwagę na te, rozproszone w tekście sformułowania i ich możliwości interpretacyjne, nie zamierzam tym samym twierdzić, że należy wręcz utożsamić dobrego Demiurga z Ideą Dobra<sup>30</sup>, chcę jednak wskazać, że platoński tekst rzadko poddaje się jednoznacznej, absolutnie pewnej interpretacji, i że kwestia Boga w myśli Platona jest bardzo skomplikowana, co ukazuje przedstawienie nawet tych kilku wybranych wątków, przedstawienie, w którym bodaj więcej pominięto niż omówiono<sup>31</sup>. I wprawdzie w tekście tym zostawiono dotychczas na boku kwestię odniesienia Boga i bogów do człowieka, mimo, że np. w myśli Heraklita pojawia się ona wyraźnie, tym niemniej, w stosunku do platonizmu i dalszych teorii całkowite jej pominięcie byłoby dojmującym okaleczeniem, uniemożliwiającym zrozumienie niewątpliwiej atrakcyjności tej koncepcji dla starożytnych myślicieli chrześcijańskich<sup>32</sup>. Z pewnością bliskie duchowi chrześcijaństwa jest już samo przedstawienie twórcy świata, jak również przyjęcie za najwyższą rzeczywistość wiecznego, niezmiennego Dobra (abstrahując od kwestii, czy dla Platona było ono Bogiem czy też

<sup>28</sup> G.M.A. Grube, *Plato's Thought*, London 1935, ch. V: *Gods*.

<sup>29</sup> Wprawdzie w odniesieniu do Dobra użyty jest czasownik *proseimi*, z którego jednoznacznie to nie wynika, jednakże wobec słońca Platon stosuje *parecho*, a on wyraźnie znaczy *dawanie, używanie*.

<sup>30</sup> Choć, jak widać, przy pewnej interpretacji jest to możliwe.

<sup>31</sup> W tym dokładniejszą analizę *Państwa* oraz rozważania z *Fileba*, *Polityka* i *Prav*.

<sup>32</sup> Żeby wspomnieć tylko wynurzenia św. Justyna czynione w *Dialogu z Zydem Tryfonem*, lub św. Augustyna z *O Państwie Bożym*.

nie), ale poglądy te dopełnia jeszcze bardzo szczególna platońska antropologia z przekonaniem o nieśmiertelnej<sup>33</sup>, uczynionej przez Boga duszy<sup>34</sup>; o wyższości pierwiastka duchowego, rozumnego, ponad materialnym ciałem; o konieczności odwracania się (nawracania – periagoge) od tego, co cielesne i zmienne, a wpatrywania w wieczne Dobro-Piękno<sup>35</sup>; o spełnianiu się tego oglądu w dobrym życiu, wspólnotowym i osobistym<sup>36</sup>; i wreszcie z przekonaniem o tym, że powinnością człowieka jest upodobnienie się – na miarę jego możliwości – do Boga<sup>37</sup>.

### III.

Pobieżne z konieczności wyliczenie kilku tylko elementów z zakresu antropologii pozwoliło – mam nadzieję – ukazać w sposób bardziej pełny rolę Boga w platońskiej myśli i jej znaczenie dla dalszego rozwoju filozofii: greckiej i chrześcijańskiej. Poglądy Platona stanowią niewątpliwą kulminację problematyki religijnej, i jeżeli zgodzić by się z E. Gilsonem co do wyraźnego rozziwu zachodzącego pomiędzy tymi dwoma obszarami platońskich rozważań: filozoficznym i religijnym, rozwiązanie przyjęte przez Arystotelesa wydaje się naturalną konsekwencją sytuacji, w której – według Gilsona – bogowie nie stanowią w myśli Ateńczyka elementu wyjaśnienia filozoficznego, jednakże ich istnienia dowodzi się już w sposób racjonalny<sup>38</sup>. Myślę, że nawet przy zachowaniu dystansu wobec katorycznej opinii francuskiego uczonego można uznać, iż często wyrażany w formie mitu, pełen niedomowień platoński przekaz rodził w Arystotelesie potrzebę jasności i ujednoznacznienia. Znaczenie Stagiryty, w obszarze rozważanej tu problematyki, Gilson ujmuje następująco: „To, co z metafizyki Arystotelesa uczyniło epokowe wydarzenie w historii teologii naturalnej, polega na długo odwlekany zjednoczeniu pierwszej filozoficznej zasady z pojęciem boga. /.../ Pierwsza siła poruszająca wszechświat Arystotelesa jest także jego najwyższym bogiem”<sup>39</sup>. Wydaje mi się wprawdzie, jak starałam się to wykazać, że przypisany Stagiryście ów epokowy przełom miał swoje antecedencje, jednakże wyrazistość arystotelesowskiej metafizycznej konstrukcji bezspornie nie ma sobie równej w dotychczasowych rozwiązaniach. Rzeczywiście, Bóg staje się w niej elementem stricte filozoficznym i wydaje się, że nie stanowi już przedmiotu nie tylko kultu,

<sup>33</sup> Zob. m.in. *Fedon* (praktycznie cały dialog), *Fajdros* (zwł. 245 C-246), *Państwo* (zwł. 608 D-611).

<sup>34</sup> *Timajos*, 41 c-d; dodajmy tu jeszcze, że tworząc rozumne dusze Demiurg pouczył je zarazem o tym, co dobre i co złe, i jak powinny żyć.

<sup>35</sup> M.in. *Państwo*, 518 C-D; *Uczta*, 211 C-E.

<sup>36</sup> *Państwo*, 517 B-C; *Uczta*, 212.

<sup>37</sup> *Teajta*, 176 B.

<sup>38</sup> Gilson, dz. cyt., s. 34.

<sup>39</sup> Tamże, s. 35.

lecz nawet religijnej czci. Jest rozumiany jako pierwszy, najdoskonalszy z bytów, przedmiot miłości i poznania, dobro i myśl zarazem, nieruchomy akt spełniający się w myśleniu o sobie. W odniesieniu do wiecznego, i wiecznie będącego w ruchu świata pełni on rolę przyczyny celowej, natomiast pierwszą przyczyną sprawczą, w rozumieniu nie chronologicznym a logicznym, pozostaje pierwsze niebo, które, tak jak inne sfery niebieskie, gwiazdy i planety, zaliczone zostaje do rozbudowanej struktury kosmicznej i właściwie odarte z czci przynależnej bogom niebieskim<sup>40</sup>. I chyba właśnie w wyobrażeniu świata, jego budowy i funkcjonowania, dokonuje się zasadnicza zmiana wobec dotychczasowych wyobrażeń – arystotelesowski wieczny świat nie potrzebuje już boskiej duszy, która dawałaby mu ruch i życie, przestają też być bogami ciała niebieskie: sfery nadksiężycowe różni od podksiężycowej zwyczajnie inny rodzaj materii i innego rodzaju ruch, nie ma w tym żadnej religii. Arystoteles świadomie rezygnuje z tej tradycji religijnej, z którą Platon nie chciał się rozstać, co więcej, którą – jak poświadczają *Prawa* – bardzo cenił i uważał za ważną. W konsekwencji, pozbawiony duszy, pozbawiony również obecnego w sobie lub też skierowanego na siebie boskiego działania, świat, mimo, iż najwyższą jego przyczynę stanowi umysł (nous) – samo myślenie, myśl (noesis), nie jest już tworem mądrze kierowanym przez bożą opatrność<sup>41</sup>, a badacze po dziś dzień zastanawiają się czy arystotelesowski Bóg w ogóle wie o jego istnieniu<sup>42</sup>. Zasadnicze zmiany dokonują się też w ujęciu człowieka: ujmowana jako całość, jego dusza traci właściwą sobie uprzednio boskość – czy to będącą konsekwencją tego, iż widziano w niej część boskiej *arche*, lub wręcz część Boga, czy udzielającą ruchu i życia, nieśmiertelną, odrębną substancję; problem związku ciała i duszy nie wykracza zasadniczo poza filozoficzne zagadnienie substancjalnej jedności materii i formy<sup>43</sup>. Wraz z fizycznymi i metafizycznymi ustaleniami Arystotelesa, odniesienie świata do Boga, zespołu bytów tylko możliwych do bytu koniecznego, przestało być kwestią bardziej lub mniej intuicyjnych czy religijnych przekonań, stało się natomiast przedmiotem naukowego, filozoficznego wywodu, ale też i dowodu.

Jednakże myśl Arystotelesa również zawiera swoje niejasności, może nawet pewne niekonsekwencje. Już samo pojmowanie *Nous* jako najwyższego Dobra, wywołującego w pierwszym niebie uczucie miłości, a także opis jego natury, dalekie są od beznamietności naukowego przedstawienia. Wprawdzie *Nous* jest Dobrem z uwagi na własną doskonałość tylko, sam dla siebie będąc przedmiotem poznania i miłości, bez żadnego odniesienia do świata i do

<sup>40</sup> Dla kontrastu por. Platon, *Timajos*, 40 a – 41 b oraz Arystoteles, *Metafizyka*, 1073 a – 1074 b.

<sup>41</sup> Bożą opatrność Arystoteles zastępuje wyobrażeniem natury, która nic nie tworzy bezcelowo ani przypadkiem.

<sup>42</sup> Przy arystotelesowskiej koncepcji substancji i pojmowaniu procesu poznania jest to bardzo problematyczne, choć istnieją też próby odpowiedzi pozytywnej. Dla krótkiego przeglądu stanowisk zob. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 173 n.

<sup>43</sup> Na temat duszy zob. jednak tekst poniżej.

zamieszkujących w nim istnień rozumnych<sup>44</sup>, jednakże dla nich właśnie stać się on może wzorem i celem życia. Rozterki Arystotelesa ujawnia też koncepcja duszy ludzkiej, co do której wyraźnie trudno przyjąć mu konsekwentną wobec własnego systemu tezę o jej pełnej skończoności, zatem pisze: „Co się jednak tyczy rozumu i władzy teoretycznej [myślenia], to nie ma dotąd nic jasnego; jest to jednak, jak się zdaje, zgoła inny rodzaj duszy, który sam jeden jest w stanie istnieć po oddzieleniu od ciała jako istota wieczna od rzeczy zniszczalnej”<sup>45</sup>. Zdanie to otwiera wielki i najdonioślejszy dla człowieka problem, o którym jednak Arystoteles, jak badacz wkraczający w sferę tego, co empirycznie niestwierdzalne, wypowiada się z nadzwyczajną wstrzeźliwością. Krótkie informacje o tym, że rozum „przychodzi” z zewnątrz<sup>46</sup>, że jest czynnikiem sprawczym, wiecznym, oddzielonym i niezmiśzanym<sup>47</sup>, to bodaj wszystko, co znaleźć można w pismach z zakresu filozofii teoretycznej. Lecz szczęśliwie, Stagiryta wyznawał zasadę, iż „nie we wszystkich /.../ wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości”<sup>48</sup> i rozważania natury etycznej uznał za te, które absolutnej ścisłości nie wymagają. Arystotelesowskie *Etyki: Nikomachejska i Eudemejska*, zagadnienie *nous* i jego roli w człowieku znacznie rozbudowują, dopowiadając tym samym myśl Filozofa. W *Etyce Nikomachejskiej* Arystoteles pisze o rozumie jako czymś boskim w człowieku, pierwiastku w nim nieśmiertelnym i najlepszym, który najbardziej jest człowiekiem (*touto malista anthropos*)<sup>49</sup>; tak więc, zdaniem Stagiryty, istotą człowieka jest jego rozum i jest on nieśmiertelny, a z tego przekonania wynikają bardzo piękne etyczne konsekwencje. Przekłada się ono bowiem na nakaz życia poświęconego teoretycznej kontemplacji (*bios theoretike*), i mimo że, będąc także istnieniem materialnym, nie jest człowiek zdolny w nim trwać nieustannie, to przez nie właśnie się unieśmiertelnia (*athanatidzein*). Cokolwiek to unieśmiertelnienie dla Arystotelesa miałooby znaczyć, jest ono niewątpliwie stanem właściwym *Nous-Theos* tak, jak i życie kontemplacyjne jest sposobem istnienia Boga; głoszony przez Filozofa ideał życia nie jest więc różny od platońskiego wskazania *homoiosis theo*, przy pewnym nawet szczególnym jego rozszerzeniu: naśladowanie Boga poprzez prowadzenie życia kontemplacyjnego, jest naśladowaniem go poprzez oddawanie się tej samej czynności, którą on „wykonuje”, i poprzez doznawanie dzięki temu szczęśliwości, która także właściwa jest Bogu. Z kolei, tekst *Etyki Eudemejskiej* nie pozostawia żadnych wątpliwości co do przedmiotu owej

<sup>44</sup> W ujęciu Arystotelesa z pewnością nie ma miejsca na Tomaszowe przekonanie, iż *Bonum est diffusivum sui*.

<sup>45</sup> Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972, 413 b.

<sup>46</sup> *O rodzeniu się zwierząt*, 736 b.

<sup>47</sup> *O duszy*, 430 a.

<sup>48</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, 1094 b.

<sup>49</sup> Tamże, 1177 b – 1178 a.

kontemplacji: jest nim Bóg<sup>50</sup>. Dzieło kończą bardzo wymowne rozważania: „A zatem, jakikolwiek wybór i posiadanie dóbr naturalnych – czy cielesnych, czy materialnych, czy przyjaciół, czy innych dóbr – wywoła przede wszystkim kontemplację boga, ten wybór jest najlepszy, a kryterium najpiękniejsze”<sup>51</sup>.

Tak więc, wprawdzie arystotelesowskiemu Bogu, filozoficznej zasadzie jego metafizyki, świat cały ani w nim człowiek do niczego nie są potrzebne: doskonały przedmiot rozważań z zakresu filozofii teoretycznej jest w pełni samowystarczalny, jednakże świat i człowiek nie mogą bez niego istnieć: świat, i człowiek jako jego część, potrzebują go dla swojego trwania, ale człowiek ponadto dla nadania sensu swojemu istnieniu. Problem Boga, tak niereligijny w *Metafizyce*, ukierunkowuje zdecydowanie religijnie filozofię praktyczną Stagiryty. W aspekcie fizycznym, czy biologicznym, nie jest człowiek nawet najdoskonalszym z żyjących istnień, skonstatuje Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* (1141 b), jednakże z tej *Etyki*, a zwłaszcza z *Etyki Eudemejskiej* można także wnosić, że jedynie człowiek ma udział w boskim pierwiastku: swoją rozumnością może żyć i być szczęśliwy tak, jak żyje i szczęśliwy jest Bóg, bowiem obecnym w sobie rozumem zdolny jest Boga kontemplować i go poznawać – może oglądać więc tego, który w swojej doskonałości ogląda tylko siebie. Czy więc rzeczywiście Arystoteles zabrał Grekom ich religię, jak chciałby Gilson?<sup>52</sup> Kwestia to nader skomplikowana; jeżeli ująć ją w duchu sformułowanej przez tego uczonego wątpliwości: „Może powinniśmy kochać boga Arystotelesa, ale jakież z tego pożytek, skoro ten bóg nas nie kocha?”, to być może rzeczywiście nie powinniśmy, jeżeli jednak za greckimi filozofami uzna się, że dobra nie można nie pragnąć, a poznanie dobra najwyższego jest czymś przemieniającym człowieka i całe jego życie, jest doznaniem najwyższego szczęścia, jeżeli wreszcie nie samego pożytku szuka się w miłości, to można też wobec tak kategorycznego sądu żywić duże wątpliwości<sup>53</sup>.

#### IV.

Myśl Platona i Arystotelesa stanowi podstawę dalszego rozwoju greckiej refleksji filozoficznej o Bogu, w obrębie której najważniejsze rozwiązania wyraża jeszcze stoicyzm, średni platonizm i neoplatonizm. Na każde z tych stanowisk składa się wielość propozycji, zatem uogólniona z konieczności prezentacja

<sup>50</sup> Kwestia autentyczności EE wydaje się być już przesądzona, natomiast jej chronologia pozostaje nieokreślona; według opinii W. Jaegera poprzedza EN, według innych badaczy przypada na ten sam okres twórczości.

<sup>51</sup> Arystoteles, *Etyka Eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1977, 1249 b; por. np. św. Augustyn, *Soliloquia*, I. 17 – 19. Tłumacz poświęcił etyce Arystotelesa ciekawą książkę: W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń 1991.

<sup>52</sup> dz. cyt. s. 36.

<sup>53</sup> Czuję się jednak zobowiązana zaznaczyć, że swój z kolei sąd wypowiedział jedynie na podstawie polskiego tłumaczenia książeczki Gilsona; nie znam oryginału.

zawsze będzie mniejszym lub większym uproszczeniem. Widoczne jest to zwłaszcza w odniesieniu do myśli stoickiej, która ma swoich przedstawicieli na przestrzeni kilku stuleci. Tradycję platońsko-arystotelesowską myśliciele stoicy łączyli z odniesieniem także do rozwiązań presokratyków, zwłaszcza Heraklita. To pozwoliło im wprowadzić Boga na powrót w dziedzinę świata i we wszystkim, co istnieje, dostrzegać jego obecność. Bóg – pojmowany jako rozum – będąc w świecie, stanowi zarazem materialnie wyobrażony strukturalny jego element<sup>54</sup>; jest też czynnikiem sprawczym, w sobie samym zawierającym wzorce swojego działania<sup>55</sup>; nieuchronnie obowiązującym prawem, ale i doskonałym celem; koniecznością, nie różną jednak od najlepszej opatrności. Koncepcja Boga, którym jest *logos*, obejmujący przyczyny wszystkich rzeczy jakby nasiona (*logoi spermatikoi*), pozwala na wyobrażenie świata jako najdoskonalszej całości, bowiem przenikniętej obecnym w sobie Bogiem, w której nie ma powstawania ani śmierci, a tylko, dokonująca się według odwiecznego, rozumnego planu, wieczna przemiana elementów, i co do której przekonanie o nieuchronności wydarzeń łągodzi przeświadczenie, że wszystko dzieje się najlepiej jak być może, i że wszystko jest rozumnym darem doskonałego Boga. Niezależnie od wagi samego stoicyzmu, koncepcja ta ma jeszcze i to znaczenie, że łączy obecny w myśli Platona rozróżnienie pomiędzy wyobrażeniem boskiego twórcy świata a ideami, według których świat został uczyniony, co pozwoli w poglądach późniejszych myślicieli, w tym także żydowskich i wczesnochrześcijańskich, uznać idee za myśli Boga. W odniesieniu do stoickiego wyobrażenia Boga można dostrzec znaczne zróżnicowanie; wprawdzie żaden ze stoików nie neguje jego utożsamienia z immanentnym światu *logosem*, jednakże wypowiedzi niektórych myślicieli bardzo są bliskie osobowemu i wręcz transcendentnemu jego przedstawieniu. Dotyczy to zwłaszcza pism Seneki, gdzie bardzo mocno podkreśla się ojcowską relację Boga do człowieka i jego dobroć jako dawcy wszelkich dóbr; szczególnie piękną pochwałą tej dobroci stanowi tekst *De beneficiis*, w którym możemy – między innymi – przeczytać, iż *usque in delicias amamus* (IV.V). Wielką głębią wiary tchną wykłady Epikteta, a znajdujące się w *Diatrybach* fragmenty modlitewne pozwalają zweryfikować autorytatywne, lecz mało wnikliwe sądy o religijności starożytnych myślicieli<sup>56</sup>. Należy zauważyć, iż to nastawienie, bardziej czy mniej religijne, nie zależy od okresu w rozwoju stoi, choć może bliższe jest czasom rzymskim, jednakże np. przepełniony

<sup>54</sup> Koncepcja *logosu*, bądź *panny* nawiązuje wyraźnie do myśli Heraklita.

<sup>55</sup> Ślad arystotelesowskiego rozróżnienia czynnika działającego i przyjmującego-doznającego, formy (choć też materialnej) i materii, aktu i możliwości, w połączeniu z platońską teorią idei.

<sup>56</sup> Warto skonfrontować sąd na temat stoicyzmu E. Gilsona (dz. cyt., s. 36 n.) np. z pięknym, podniosłym fragmentem *Diatryb* (I. XVI); przytaczam jego koniec: „Gdybym więc był słowikiem, czyniłbym to, co czynić zwykły słowik; gdybym był znowu łabędziem, czyniłbym to, co czynić zwykły łabędź. Otóż ja jestem stworzeniem rozumnym. Winienem przeto wysławiać boga. To jest właściwym moim zadaniem. Rad więc je spełniać /.../ i was zachęcam do śpiewania takiego samego hymnu” (Epiktet, *Diatryby*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961).

<sup>57</sup> Zob. tekst: „I nagle ujrzy dusza w sobie objawionego Boga, albowiem nie ma niczego pomiędzy nimi pośredku i nie są już dwójgiem, lecz Jednym są oboje: oto już ich nie rozróżnisz, jak długo On jest

żarliwym uniesieniem hymn Kleantesa do Zeusa pochodzi z przełomu IV i III w. przed Chr., a z kolei Marek Aureliusz (II w. po Chr.) mocno akcentować będzie znaczenie immanentnego świata rozumu.

Myśl stoicka stała się ważnym elementem powstającej w czasach rzymskich syntezy filozoficznej, obejmującej poglądy Platona i Arystotelesa oraz odrodzonego pitagoreizmu, a wyrażającej się w średnim platonizmie i – kończącym myśl starożytną – neoplatonizmie. Ostatnie słowo greckiej filozofii na temat Boga skupia wszystko, cokolwiek w przeszłości ważnego o nim powiedziano. W rezultacie powstaje, przygotowana przez rozwiązania medioplatońskie, potężna wizja, w której zacierają się wcześniejsze napięcia, różnice zostają uzgodnione, a aporie w znacznej mierze rozwiązane. Powraca jedność pierwotnego widzenia świata, istniejącego dzięki jednej tylko przyczynie: Bóg staje się wszystkim, choć zarazem nie jest on niczym innym niż sobą, jest wszędzie i nie znajduje się nigdzie; uchylona zostaje niejasność co do roli elementu sprawczego: najpierwsza przyczyna wyniesiona jest całkowicie poza działanie; przełamano napięcie pomiędzy czynnikiem sprawczym i wzorcami, według których on tworzy: przyczyna działająca obejmuje sobą świat idei; umacnia się przekonanie o wyższości duszy i jej przynależności do sfery prawdziwego bytu, jak również rozwiewają wątpliwości odnośnie jej nieśmiertelności; wyjaśnieniu ulega też kwestia osobowego, bądź nie, charakteru Boga: pierwsza przyczyna całej rzeczywistości, wieczny i transcendentny Bóg, nie jest osobą, nie nosi żadnych rysów antropomorficznych, jest Jednym – pierwszą i najdoskonalszą zasadą filozoficzną, z której wprawdzie wszystko pochodzi, lecz nie na mocy dobrowolnego aktu stwórczego a dzięki konieczności tworzenia właściwej jej dynamicznej naturze, zasadą, która nie pozostaje w odniesieniu do niczego, nie zwraca się do świata, lecz ku której wszystko się zwraca i jest od niej zawisłe, i z którą człowiek jest zdolny zjednoczyć się w miłosnym pragnieniu, stając się sam – w chwilach ekstazy – Bogiem i wszystkim<sup>57</sup>.

Myśl Plotyna niech będzie ostatnim, przedstawionym w tym tekście wyrazem rozważań o Bogu filozofów greckich; propozycje późniejszych neoplatoników – aż po Proklosa – są zasadniczo rozwinięciem elementów obecnych już w jego poglądach. Odwołanie do niej pozwoli zarazem dobrze uwydatnić idee wspólne wyobrażeniom greckim i chrześcijańskim, a także elementy całkowicie różne. Przy mało nawet wnikliwej lekturze tekstu *Ennead* uderza ich religijny klimat. Tekst stanowi niewątpliwie przekaz życia duchowego autora, jego refleksji o Bogu i jego przeżyć mistycznych. Możemy w nim

obecny” (Plotyn, *Enneady*, tłum A. Krokiewicz, Warszawa 1959, VI.VII.34); także: „... nie było już dwojga, lecz jednym był ten, kto ujrzał, w stosunku do tego, co ujrzał ... (VI.IX.11). Trzeba jednak zwrócić uwagę, że w pierwszym fragmencie przekład *objawionego* sugeruje zbyt wiele wobec greckiego *phanenta*, pochodzącego od *phaino* i zawierającego element bardziej *ujawiania, odkrywania*, niż *objawiania*; i *odkrywanie* lepiej oddaje istotę tego oglądu.

<sup>58</sup> Zob. *Enneada* VI.IX. 4,7. Myśl o paideutycznym charakterze *Ennead* przywodzi także nieodparcie lektura I.VI – rozprawy *O pięknie*, pierwszej z napisanych przez Plotyna.



znaleźć świadectwo i tego, że Plotyn chciał swoje doświadczenie przybliżyć innym, aby mogli oni w ślad za nim podjąć wędrówkę<sup>58</sup>. Właśnie, podjąć wędrówkę ku Bogu. *Enneady* są całkowicie pozbawione elementu politycznego, tak ważnego dla Greków epoki klasycznej, którego znaczenie było dyskutowane jeszcze przez myślicieli czasów hellenistycznych. Plotyn nie nakazuje temu, który „ujrzał” powracać do jaskini; całe istnienie człowieka ma spełniać się w tym jednym: w staraniu o powrót do źródła, o dostąpienie zjednoczenia z Jednym-Bogiem. A ów powrót jest wędrówką – wstępowaniem w górę (ano), co oznacza tutaj zarazem *endon* – do wewnątrz. Droga właściwie taka sama jak ta, którą ma być życie chrześcijanina<sup>59</sup>. Myślę, że znaczna część wskazań Plotyna, jego nauki o tym, jak żyć i jak postępować, aby odnaleźć Boga, może być współcześnie, chrześcijaninowi w pełni przydatna: od nakazu oderwania się od tego, co materialne i zmysłowe, aż po kategoryczne żądanie огоłocenia ze wszystkiego, bo tak należy rozumieć użyty przez Neoplatonika w jednym z fragmentów czasownik *apodyo*, który ma sens zdejmowania, np. odzienia. Jeżeli chcemy dostąpić Boga, mamy rozebrać się z odzienia ciała, w które zstąpiła dusza, i z wszystkiego, co z nim związane, tak jak wtajemniczani w dawne misteria zdejmowali szaty, oczyszczali się i nago wstępowali do świętych miejsc w świątyniach<sup>60</sup>. Wszystko to takie jest bliskie, jak bliski jest też język, którym Plotyn stara się wysłowić swoje mistyczne uniesienia, choć znany z tekstów zupełnie innych autorów<sup>61</sup>.

Powiedzieć, że bliskość ta jest tylko pozorem, nie byłoby prawdą. Celem mojego tekstu było przedstawienie miejsca i roli Boga w greckiej myśli filozoficznej, przy próbie ukazania rozwoju problematyki i zwrócenia uwagi na wyłaniające się w obrębie analizy niejasności i aporie. Jednakże, nie mniej zależało mi na wykazaniu, że wnikliwa lektura tekstów starożytnych myślicieli pozwala oddalić wiele nazbyt ogólnych, niefrasobliwie sformułowanych tez, jak np. tę o rozbracie pomiędzy filozoficznym pojęciem Boga a sferą religijności. Nie oznacza to bynajmniej, że filozofię grecką i myśl chrześcijańską, rozum i wiarę, te dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy, jak to pięknie ujął Ojciec święty<sup>62</sup>, można sprowadzić do skrzydła jednego. Zacznijmy od oczywistości: filozofia nie ukazuje Grekom Boga na podstawie tego, co Bóg sam o sobie objawił, nie odwołuje się do Objawienia<sup>63</sup>. Bóg w myśli greckiej jest elementem rozwiązania filozoficznego,

<sup>59</sup> Por. św. Augustyn: Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego; we wnętrzu człowieka mieszka prawda (*O wierze prawdziwej*, tłum. J. Ptaszyński, Warszawa 1954, 72); tym niemniej cel plotyńskiego i augustyńskiego powrotu do wnętrza jest różny.

<sup>60</sup> *Enneada* I.VI.7.

<sup>61</sup> Na temat mistycyzmu plotyńskiego i chrześcijańskiego powstała bardzo interesująca książka: A. Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, Paris 1996.

<sup>62</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*.

<sup>63</sup> Nawet, jeżeli zastanawiać by się nad problemem wtajemniczenia w misteria, to jest to zupełnie inna płaszczyzna i zupełnie inny wymiar.

do którego dochodzi się drogą rozumowania. Filozofowie nie wskazują na święty tekst, z którego czerpią wiedzę, i który – ukazaną przez siebie prawdą – wyznaczałby granice ich poszukiwaniom. Zasadnicza odmiennność dotyczy przedstawienia Boga. Myśl Plotyna, tak bardzo na Boga nakierowana, może być pomocna w ukazaniu różnicy. Jak napisano wyżej, Bóg Plotyna jest zasadą filozoficzną: nie osobą, nie wyobrażeniem antropomorficznym, a Jednem. Tę jedność Neoplatonik akcentował tak mocno, że nie dopuszczał żadnego jego odniesienia do czegokolwiek, nie tylko do świata, ale także – odmiennie niż u Arystotelesa – nawet do siebie samego<sup>64</sup>. Jest zarazem zasadą jedyną, przyczyną, która w swojej twórczej działalności nie korzysta ani z tworzywa (Plotyn nie przyjmuje więc odrębnej od Jedna materii) ani z wzorca. Wszystko, cokolwiek istnieje poza nią, wywodzi się z niej w wiecznym i konieczności natury powodowanym procesie jej różnicowania się – aż do wielości, jej samorozwijania się, jak to ładnie określi Beierwaltes. Wszystko, aż do kresu istnienia, będąc sobą – więc czymś różnym, jest też w jakiś sposób, i w jakiejś mierze Jednem. Jest nim i człowiek jako całość, ale dusza jest Jednem bardziej niż ciało, a umysł jeszcze bardziej. Nie ma możliwości, ani potrzeby przedstawiać plotyńskiej wizji szczegółowo. Zwrócę uwagę na najważniejsze dla tematu, wynikające z tej koncepcji konsekwencje. Tak wyobrażany Bóg nie kocha, nie wzywa do powrotu, nie udziela łaski zjednoczenia. Z czego bynajmniej nie wynika, że pomiędzy człowiekiem a nim nie zachodzi relacja miłości. O tym, że – zgodnie z greckimi wyobrażeniami – można całe życie nakierować na kontemplację Boga, który nawet nie wie o naszym istnieniu, pisałam w związku z Arystotelesem. Nie miejsce, aby zacząć rozważać jak z tą wiedzą jest u Plotyna, tu chcę uwypuklić kilka elementów. Przede wszystkim, wędrówka człowieka do Boga dokonuje się mocą ludzkiego wysiłku, zwieńczonego żarliwą miłością ku absolutnej, niepojętej doskonałości źródła wszelkiego istnienia. Zjednoczenie jest rezultatem naturalnych możliwości duszy, tego, że w sobie samej może znaleźć Jedno, od którego pochodzi; to doświadczenie nie jest darem łaski, nie jest wyrazem miłości Boga<sup>65</sup>. Tożsama z drogą w górę droga wejścia w siebie sprowadza się – dla Plotyna – do cofania się w głąb siebie aż do odnalezienia tam początku siebie i wszystkiego – Jedna.

Wyobrażenie bezosobowego, zamkniętego w sobie, milczącego Boga, wyłaniającego z siebie świat w naturalnym, koniecznym procesie twórczym, jest ostatnim wyrazem filozofii greckiej. Wizji tej nie można jednak rozcigać na całą niechrześcijańską myśl starożytną, zarzucając jej, że nie

<sup>64</sup> Choć w przypadku odniesienia Jedna do siebie jest to już bardziej dyskusyjne niż chciałby np. W. Beierwaltes (*Platonizm w chrześcijaństwie*, Kęty 2003, s. 162 n.) i słusznie autor przywołuje *Emeadę* VI.VIII jako dającą inne możliwości interpretacyjne.

<sup>65</sup> Porównanie stanu zjednoczenia u Plotyna i u św. Jana od Krzyża można znaleźć we wspomnianej książce A. Borda, s. 253 n.

wyszła poza necessaryzm i nie poznała Boga – osoby. Poza nią pozostaje głęboka intuicja platońska z sugestywnym obraz radującego się Demiurga, tworzącego – bo chciał, bo był dobry. Czy osoby? tego platoński tekst, jak starałam się pokazać, nie przesądza. Lecz to on przede wszystkim inspirował myślicieli chrześcijańskich. Wszakże, nawet filozoficzne wyobrażenie Boga nie eliminowało żarliwej religijności, chociaż pozbawiało ją strony kultowej<sup>66</sup>; tym niemniej, ważyło ono na przedstawieniu relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem: zostawiony samemu sobie, zwracał się człowiek do Boga własnym tylko wysiłkiem i poniekąd heroicznym pragnieniem doskonałości, które wzbudzało w nim miłość tego, co z natury swojej było doskonałe<sup>67</sup>. Ładnie tę zasadniczą różnicę ujął przywoływany już w przypisie autor: „Jeżeli, za Janem, definiuję mistyka jako kogoś, kto się pozwala porwać (dosł. wziąć) Bogu, kto składa swoją wolę w ręce Boga, to Plotyn nie jest mistykiem. /.../ Jeżeli nazwiemy mistykiem tego, kto całym swoim umysłem szuka Boga, wtedy Plotyn jest mistykiem”<sup>68</sup>. Poznanie Boga, który kocha, który ogarnia człowieka nie było jednak możliwe bez Chrystusa. I to jest ta podstawowa różnica, z niej wynikają wszystkie pozostałe. Boga, który jest Miłością, oraz miłości, która jest daniem siebie a nie jedynie pragnieniem posiadania dobra<sup>69</sup>, rozum ludzki odkryć nie był w stanie. Tę prawdę Bóg sam musiał objawić.

**prof. dr hab. D. Dembińska-Siury** – profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

<sup>66</sup> I to nie jest jednak takie pewne, jeżeli zważyć na działalność cesarza Juliana (Apostaty), który wokół Heliosa, Boga różnego od materialnego słońca i będącego centralną zasadą filozoficzną jego systemu, starał się zorganizować kult, a nawet „kościół”.

<sup>67</sup> Por. np. „... jeżeli zobaczysz, że nie jesteś jeszcze piękny, to tak, jak rzeźbiarz posągu, który ma być piękny, jedno usuwa, a inne oskrobie /.../ tak i ty usuwaj wszystko, co zbędne, prostuj, ... czyść, ... i nie ustawaj w pracy nad własnym posągami, aż ci rozbłyśnie boskie światło cnoty /.../ Jeżeli nim się stałeś /.../ jeżeli jesteś już tylko i jedynie światłem prawdziwym /.../ to nabierz otuchy i ... patrz ... albowiem wielkie piękno widzi to <oko> jedynie!” (Plotyn, dz. cyt. I.VI.9) oraz „Panie, Boże mój, jedyna nadziejo moja, wysłuchaj mnie, abym nie uległ zmęczeniu i nie zaniechał poszukiwania Ciebie /.../ Ty sam daj mi siły na poszukiwanie /.../ Przed Tobą jest moja moc i niemoc moja: moc zachowaj, niemoc ulecz. Przed Tobą jest wiedza moja i niewiedza; w bramie przez Ciebie uchylonej przyjmij mnie. U drzwi zamkniętych, kiedy pukam, otwórz mi. Niech o Tobie pamiętam, niech Ciebie zrozumieć, niech Ciebie pokocham. Wzmocnij we mnie te trzy dziedziny, aż mnie do cna odtworzysz.” (św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań – Warszawa – Lublin 1963, XV. XXVIII. 51).

<sup>68</sup> A. Bord, dz. cyt., s. 255.

<sup>69</sup> Por. Platon, *Uczta*, 200 A – 202 D.