



Jerzy Kosiewicz
AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO JÓZEFA PIŁSUDSKIEGO W WARSZAWIE

SZALEŃSTWO I NIEŚMIERTELNOŚĆ – U PODSTAW PLATOŃSKIEJ ANTROPOLOGII KULTURY*

Abstract

Madness and immortality – foundations of Plato's cultural anthropology

In Plato's philosophy sexual activity comes from an impulse given by Eros: the messenger between the Olympian gods and human beings. That activity is also a harbinger of aspiration for immortality – that is to leave a lasting mark of one's own existence in human memory. One of possibilities is the transfer of knowledge about one's own existence to one's own descendants and future generations. Plato is of an opinion that inspiration, named madness, resulting inter alia from Eros's influence (and, simultaneously, an aspiration for immortality) can be also realized in another way – that is, among others, thanks to artistic or artisan creativity, or eminent political, economic, military, sports or religious activity.

Key words: culture, Plato's philosophy, madness, immortality

Słowa kluczowe: kultura, filozofia platońska, szaleństwo, nieśmiertelność

O INSPIRACJACH PLATOŃSKIEJ KONCEPCJI CZŁOWIEKA

Antropologia Platona – i zarazem jego koncepcja ciała, płci i miłości erotycznej – uwzględnia trzy główne źródła i jednocześnie elementy składowe, a mianowicie: aspekty kultu Dionizosa w tradycyjnym ujęciu, wpływy orfickiej wizji człowieka oraz założenia filozofii wychowania.

Najbardziej rozpowszechniona – znajduje to zwłaszcza wyraz w wypowiedziach podręcznikowych – jest ta wersja antropologii platońskiej, która uwzględnia głównie oddziaływania orfickiego punktu widzenia, przyjmującego radykalną negację ciała, płci i miłości erotycznej. Uzasadnienie tego poglądu zawarte jest w mitach teogonicznych i antropogonicznych orfizmu (Eliade 1988, s. 256–259, Krąpiec 1979, s. 8, Krokiewicz 1995, s. 53–69, Kosiewicz 1998b, s. 18–22).

W antropologii Platona występują także wpływy neutralizujące owo skrajne ujęcie.

Chodzi przede wszystkim o przeciwstawną w stosunku do ascetycznej koncepcji człowieka swoistą i wielką apoteozę ciała, płci i zmysłowej miłości seksualnej (a także idei miłości, piękna i dobra) wywodzącą się z kultu Dionizosa w tradycyjnym ujęciu (Kosiewicz 2009b, s. 146–148). Świadczenie tego można znaleźć przede wszystkim w „Uczcie”: arcydialogu platońskim (Platon 1982, s. 51–135, Mitchell 1993).

Owe radykalnie sprzeczne punkty widzenia i ich konteksty uzasadnienia mediatyzują założenia filozofii wychowania genialnego Greka. Wskazują one na to, że Platon był przekonany także o tym, iż należy do wartościowywać w procesie wychowania zarówno ciało, jak i duszę równorzędnie, tak aby nie zakłócić harmonii między wskazanymi składnikami jednostki ludzkiej.

Eventualne przekonanie o tym, że w antropologii platońskiej występują silne przeciwstawne tendencje odśrodkowe może zdecydowanie osłabić, czy wręcz zneutralizować, przyjęcie założenia, że podstawowym (ale nie jedynym i ostatecznym) źródłem zachodnio-europejskiej antropologii filozoficznej jest wizja człowieka zawarta w kulcie Dionizosa. Opozycyjna w stosunku do niej, a w szczególności jej wizji ciała, płci i miłości erotycznej,

* Pracę wykonano w ramach projektu badawczego Akademii Wychowania Fizycznego Ds.- 209, finansowanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

jest antropologia orficka. Jednakże religia orficka jest – w sensie źródłowym – także przejawem kultu Dionizosa: to jest kultu Dionizosa Zagreusa – ale kultu o ascetycznym obliczu. Oba wzmiankowane, sprzeczne w stosunku do siebie, dionizyjskie nurty: tradycyjny (przepełniony wrzawą życia) i ascetyczny – przeniknęły do platońskiej filozofii człowieka. Radykalny ich wydzźwięk neutralizuje ateński myśliciel wspomnianą koncepcją wychowania.

Można w związku z powyższym przyjąć, że w poglądach Platona występują przeciwstawne nurty antropologiczne. Jest to poniekąd wrażenie pozorne. O zachodzącej między nimi łączności i komplementarności może (ale nie musi) przekonywać fakt, że wywodzą się one z tego samego dionizyjskiego źródła oraz że ich sprzeczny stosunek do ciała mediatyzuje między innymi harmonijną w sensie antropologicznym koncepcją wychowania oraz rozmaicie interpretowaną idea kalokagatii.

Warto dodać, że główną inspiracją, ośrodkiem i wyznacznikiem zachowań soteriologicznych, kluczem do osiągnięcia szczęścia – zarówno w tradycyjnym i źródłowo pojmowanym, przepełnionym radością życia, kulcie Dionizosa, jak i w jego ascetycznej orfickiej wersji – są wartości ontologiczne, estetyczne, etyczne i religijne przypisane ludzkiemu ciału. W pierwszym przypadku traktowane jest ono jako przedmiot zabiegów afirmujących właściwości zmysłowe i erotyczne, w drugim zaś – jako podstawa do aktywności ascetycznej, podważającej wszelkie wartości sensualne, które tworzą barierę na drodze do zbawienia.

Zarówno w jednej, jak i drugiej wersji kultu Dionizosa ciało – jako fakt ontyczny – stanowi niezbędny i konieczny ośrodek zabiegów soteriologicznych, a związane z tym jego przemiany – klucz do ewentualnego zbawienia. Mimo to ciało nie jest celem samym w sobie, nie ma właściwości autotelicznych. Traktowane jest w sensie religijnym i z punktu widzenia etyki zbawczej jako cel pośredni – to jest z punktu widzenia etyki Kanta (1971, s. 60–78) – jako wartość względna, czyli instrumentalna. Ciało jest więc rozpatrywane zarazem ontologicznie, religijnie i etycznie. Estetyka, odnosząca się do piękna ciała, stanowi z kolei niezbędną jego właściwość, pobudzającą do zbliżenia erotycznego i aproksy-

macji w stosunku do wartości usytuowanych najwyżej w hierarchii idei wiecznych.

Platon kontynuuje poniekąd, ale w kontekście ściśle filozoficznym, tradycję dionizyjskiego upojenia zmysłowego – w szczególności seksualnego – prowadzącego zarazem do zjednoczenia z bogiem, do rozkoszy, ekstazy mistycznej oraz erosowej fascynacji pięknem i dobrem. Dotyczy to pięknego ciała i płciowego popędu. Diotyma, charakteryzując ich właściwości, stwierdza w rozmowie z Sokratesem: „Piękno prawo wszelkich narodzin wyznacza i narodzinom pomaga. Przeto gdy się ktoś pełen nasienia zbliży do tego, co piękne, jakaś go radość rozbiera i w rozkoszach zapładnia i tworzy [...] Przeto kto nasienia i potęgę twórczej jest pełen, ten za pięknem goni, bo go ono od ciężaru uwalnia” (Platon 1982, s. 108). Dotyczy to także wzmiankowanego wyżej dobra zawartego w kulminacji miłości partnerskiej, dobra usytuowanego w jej nie tylko cielesnym, ale także, a nawet zwłaszcza, w jej idealnym i spirytualistycznym wydzźwięku, w najwyższej oraz najbardziej wysublimowanej emocjonalnie i uduchowionej formie ekstazy zjednoczenia¹.

W filozofii Platona aktywność seksualna wywodzi się z impulsu Erosa (Platon 1982, s. 102–109): postańca między bogami olimpijskimi i ludźmi (*notabene* Hezjod głosił w swojej „Teogonii”, że Eros „jest najpiękniejszym z bogów”, że „Najpierw był (ziejący pustką) Chaos”, a dopiero potem pojawiła się Gaja-Ziemia „o piersi szerokiej i Eros” (Krokiewicz 1995, s. 49)².

Faidros przyjmuje w rozmowie z Sokratesem – zgodnie z powszechnym na ten temat mniemaniem – że Eros jest synem „Afrodyty i jednego z bogów” (Platon 1993, s. 24). Do tego Sokrates dodaje: „Jeżeli Eros jest – a tak rzeczywiście jest – bóstwem lub czymś boskim, to nie może być czymś złym” (Krokiewicz 1995, s. 24–25). Traktowano go też żartobliwie w popularnych swawolnych i zaginionych strofach pieśni homerydów, wskazując między innymi, że „Erosa przeciw śmiertelni Latawcem zwa, / Nieśmiertelni zaś Uskrzydłonym, iż przeznaczono mu skrzydlatym powsinogą być” (Krokiewicz 1995, s. 36).

Niezależnie od homerydowej, plebejskiej, interpretacji (*notabene* nasyconej dużą dozą

sympatii) Eros jest pojmowany nie tylko jako bóg, ale też jako demon. Rozpatruje się jego właściwości z jednej strony w kontekście założeń filozoficznych i etycznych, z drugiej zaś – wyłącznie w świetle inspiracji, pasji, potrzeb i oddziaływań seksualnych (Ivanovic 2009, s. 94)³. Można również sądzić – niezależnie od rozmaitych kontekstów uzasadnienia związanych ze sporem na temat cech Erosa (Ivanovic 2009, s. 93–103, Dilton 2003, Mooney 2002) oraz różnicowanych wypowiedzi na jego temat (Faidrosa, Pauzanasza, Eryksimachosa, Arystofanesa, Agatona, Alkibiadesa, Sokratesa, Diotymy), zawartych w „Uczcie” – wskazując, że aktywność owej hipostazy, zarówno o wydźwięku seksualnym, jak i filozoficznym oraz etycznym, jest również zwiastunem i inspiratorem potrzeby dążenia do nieśmiertelności, to znaczy zostawienia trwałego śladu swojej egzystencji w ludzkiej pamięci (Anderson 1993, s. 78). Jedną z możliwości jej urzeczywistnienia jest przekazanie wiedzy o własnym istnieniu swoim potomkom i następnym pokoleniom. Diotyma wyjaśnia Sokratesowi, że „zawsze to, co się starzeje i odchodzi, zostawia po sobie podobną, inną młodą jednostkę. Takim to sposobem [...] nieśmiertelność zyskują śmiertelne ciała i inne wszystkie rzeczy [...]. Więc nie dziw się, że każde z natury szanuje swą latorośl. Gwoli nieśmiertelności taka te latorośle otacza troską i miłością” (Platon 1982, 110–111, patrz: White 1989, s. 153). Ponadto dodaje, że „ludzie rozbijają się w pogoni za rozgłosem, za tym, żeby zdobyć «sławę, co przetrwa wieki, a czasu żąb jej nie dotknie» [...] [że – przyp. aut.] jeśli ktoś coś robi, to właśnie dla tej «nieśmiertelności czynów wielkich», dla «dobrego imienia u ludzi», a im kto dzielniejszy, tym bardziej. Bo tacy nieśmiertelność kochają. I ci, którzy ciała zapładniać by radzi, do kobiet się więcej zwracają: tam każdy z nich swoją miłość zaspakaja, bo myśli, że płodząc dzieci «nieśmiertelność i pamięć, i szczęście» sobie zdobędzie” (Platon 1982, s. 111, patrz: Ayotte 2001, s. 31–32).

Są też tacy – pisze dalej Platon – „co wolać zapładniać dusze, tacy, których dusze jeszcze bardziej są pełne nasienia, ciała: nasienia, które się w duszy rodzi winno i w dusze ludzkie trafiać. [...] to nasienie naprawdę sięją twórcy wszelkiego rodzaju, a z wyko-

nawców ci, którzy mają dar wynalazczy. [...] Więc kto tego nasienia od młodości jest pełen, to coś boskiego ma w duszy” (Platon 1982, s. 112). Uważa zatem, że natchnienie seksualne pojawiające się na skutek oddziaływania Erosa i zarazem dążenie do nieśmiertelności można realizować również w inny i na dodatek bardziej wartościowy sposób, mianowicie dzięki twórczości. Platon, formułując jej ogólną definicję, orzeka: „Twórczości jest wiele. Bo wszelka przyczyna, która wprowadza jakąś rzecz z niebytu do bytu, nazywa się twórczością. Toteż i wszelka robota w dziedzinie każdej sztuki jest twórczością, a wykonawca jej jest właściwie twórcą” (Platon 1982, s. 105).

Nieśmiertelność można też zapewnić sobie dzięki wybitnej aktywności politycznej. Platon podkreśla, że największy dar wynalazczy i największy rozum posiada ten, „który powinien państwem i domem rządzić, a któremu na imię panowanie nad sobą i sprawiedliwość” (Platon 1982, s. 112). Platońskie dążenie do nieśmiertelności związane jest również z twórczością poetycką i muzyczną [to jest twórczością „w dziedzinie wierszy i tonów” (Platon 1982, s. 105)]. Odnosi się też do wytwórczości rzemieślniczej bądź kreatywności gospodarczej, wojskowej, religijnej, w tym także teatralnej (ku czci Dionizosa), bądź aktywności sportowej (związanej z kultem innych bogów olimpijskich) czy filozoficznej.

Stróżewski (1981), wypowiadając się na temat zawartości „Uczt”, zwraca uwagę na to, że nic nie stoi na przeszkodzie, by ułóż samiec sokratesowy „głos wewnętrzny” – inaczej głos demona, dajmona, dajmoniona – z aktywnością Erosa. Że to on przebywa właśnie w Sokratesie, „odzywa się w nim i kieruje jego postępowaniem”. Sokrates staje się dzięki niemu „nie tylko filozofem-uczonym, ale i filozofem «wtajemniczonym», z bożej łaski, w którym «bóstwo mieszka», staje się ideałem filozofa i najdoskonalszym «wcieleniem» Erosa dążącego do mądrości” (Stróżewski 1981, s. 176–179). Eros pobudza więc do twórczości filozoficznej, która zbliża do mądrości i wiedzy boskiej na tyle, na ile jest to możliwe dla człowieka. Stymuluje wypowiedzi na tyle kreatywne, że wiekopomne, że zapewniające filozoficzną i kulturową nieśmiertelność.

Platon, jako zwolennik gradacji płci wywyższającej płć męską, podkreślał, że to Eros wyróżnia ją, bo wybiera to, co szlachetne: zwraca się do „pierwiastka męskiego”, bo posiada on „z natury więcej siły i rozumu”. *Notabene* Gość z Aten, rozpatrując w „Prawach” Platona interes państwa z punktu widzenia „życia płciowego” ludzi, wskazał, że „obcowanie mężczyzn z mężczyznami i kobiet z kobietami jest przeciw naturze”, dlatego że nie można urzeczywistnić „celów rozrodczych” (Platon 1997, s. 351, por. Stróżewski 1981, s. 153).

Nie zmienia to jednak faktu, że oprócz tego znikomego fragmentu był on niezbyt – w sensie filozoficznym i pozafilozoficznym – zainteresowany w głoszeniu pochwały miłości heterogonicznej, twierdził, że najbardziej inspirujący twórczo w sensie duchowym i zapewniający zarazem nieśmiertelność w wymiarze kulturowym jest męski związek homoseksualny, który pielęgnuje „dusze piękne, dzielne, zdrowe [...] gdy obaj są razem ze sobą, jak i wówczas, kiedy ich tylko pamięć wiąże; a co który z nich wyda, to pielęgnują razem i chowają: tak że bez porównania silniejszy związek ich łączący zaczyna, niż gdyby inne dzieci mieli, i trwalsza się między nimi przyjaźń zawiązała, tak jak i dzieci ich piękniejsze są i mniej podległe śmierci niż czyjekolwiek inne. Każdy by wolał raczej takie płody wydawać, aniżeli ludzkie dzieci płodzić, kiedy tylko popatrzy na Homera, Hezjoda, i tylu innych dzielnych twórców, i zadośćciść im znacznie, że takie cudne dzieci zostawili, dzieci, które im nieśmiertelną sławę i pamięć przyniosły, bo same są nieśmiertelne” (Platon 1982, s. 112–113).

„Święte sprawy Erosa” inicjują zatem dążenie do nieśmiertelności, oddziałując na ciało i wyobraźnię człowieka. Sublimacja popędu erotycznego, inspiracje kulturowe mają źródło i sankcję boską, nadprzyrodzoną i pozamimetyczną (nie są – z punktu widzenia źródłowej inspiracji – odzwierciedleniem, naśladowaniem rzeczywistości przyrodniczej i społecznej). Kultura, sztuka i potrzeby seksualne człowieka są, zdaniem Platona, uwarunkowane transcendentnie. Jest to istotne dowartościowanie zarówno cielesności, płci, miłości erotycznej, jak i kultury – w przeciwieństwie do odbrazowania biologicznie (źródłowo) uwarunkowanej i zarazem

psychoanalitycznie (w sensie kontekstowym) rozpatrywanej wizji kultury w ujęciu Freuda (Kosiewicz 1998a, s. 101; 2009a, s. 105, 115).

O ŹRÓDŁACH I DIALEKTYCZNEJ STRUKTURZE POGŁĄDÓW ANTROPOLOGICZNYCH PLATONA

Źródeł antropologicznych poglądów Platona i ich wewnętrznych dialektycznych relacji można się doszukiwać nie tyle w helleńskiej filozofii, ile w religii greckiej poprzedzającej ten okres. Wypływa z niej bowiem refleksja o człowieku, dotycząca jego ciała, płci i miłości erotycznej. Dopełniana ona była i racjonalizowana później przez antropologię filozoficzną, a następnie przez filozofię kultury o platońskiej proveniencji.

U podstaw rozpatrywanych w tekście kwestii leży religia Dionizosa. Z niej wyodrębniły się, ujmując sprawę w dużym uproszczeniu, dwa podstawowe, opozycyjne w stosunku do siebie, nurty antropologiczne, które można by określić za przyjętym przez Hellenów podziałem świętego roku pytyjskiego na dwie części – apollińską i dionizyjską, czy za Fryderykiem Nietzschem z „Narodzin tragedii” (1994) bądź za „Wzorami kultury” Ruth Benedict (1966) jako tendencję dionizyjską i apollińską.

Pierwszy nurt miał od początku, złągodzony z czasem, charakter rozpasany, orgiastyczny (*orgia* znaczy „obrzęd”). Gdy przybrał postać umiarkowaną, stało się możliwe włączenie Dionizosa w poczet bogów olimpijskich. Afirmował on wrzawę życia, wartości doczesne: cielesne i zmysłowe, wprowadzał do kultu religijnego potrzebę rozwoju sprawności fizycznej, artystycznej i intelektualnej. Rywalizacja olimpijska, w różnych jej formach, była przejawem wiary, stanowiła formę praktyki sakralnej.

W kulturze antycznej jednakże, nie tylko w Grecji, ale także na gruncie judaistycznym oraz innych bliskowschodnich kultur, wierzeń i idei religijnych, istniała tendencja przeciwstawna, o – być może – większym i silniejszym zasięgu oddziaływania, negująca wartości ciała, sprawność fizyczną, zmysłowość i miłość erotyczną. Wywodzi się ona od legendarnego, na poły mitycznego, poety, śpiewaka, syna muzy Kalioppe – króla Tracji

Orfeusza, żyjącego podobno w XIII w. p.n.e. On oraz kapłani Apollina zmienili charakter rozpasanej – ich zdaniem – religii Dionizosa. Efektem przeciwstawienia i modyfikacji form kultu Dionizosa był orfizm. Z tego nurtu wyrastają główne (oprócz biblijnych) korzenie antropologii chrześcijańskiej, przyjmującej za refleksją orficką i apollinijską, rozwijaną poniekąd przez pitagorejczyków i Platona oraz nawiązujących do nich myślicieli, a także szkół i kierunków filozoficznych (z kręgu neopitagoreizmu i neoplatonizmu), potrzebę pogłębienia duchowego przeżycia religijnego, rozbudzenia dążenia do osiągnięcia czystości sumienia, zalecającego praktykowanie ascetycznych form kultu, skierowanych przeciw cielesności⁴.

Z religii dionizyjskiej wyodrębniły się zatem dwa przeciwstawne nurty antropologiczne o wydzwiku konfesyjnym: afirmujący oraz negujący własności ciała. W filozofii człowieka Platona ścierają się właśnie oba nurty. Na pierwszy plan wysuwa się jednak ten pierwszy między innymi ze względu na jego związek duchowy z wyznaniem orfickim oraz ze względu na utrwalony podręcznikowo wizerunek antropologii platońskiej jako filozofii człowieka zapośredniczonej przede wszystkim w orfizmie (Fuller 1963, Tatarkiewicz 1972). Z tego względu przejawianie się wskazanych powyżej nurtów omawiane będzie w odwrotnej kolejności.

Biorąc to pod uwagę, można orzec (nie wnikając w pojęcie duszy w szerszym rozumieniu), że Platon głównie akcentował pogląd – rozpatrując człowieka jako byt sam w sobie – wskazujący, że dusza ludzka niczym z przyrodą i ciałem nie jest związana. Właśnie tym, co dusza posiada sama z siebie, bez udziału ciała, zainteresował się religijnie myślący schyłek antyku, a rozwinęło zwłaszcza wczesne chrześcijaństwo. Głosił pod wpływem orfizmu (formułując wszakże filozoficzny kontekst uzasadnienia), że ciało stanowi więzienie duszy, która dzięki kolejnym metempsychozom i następującym w ich wyniku oczyszczeniom z grzechu może zbliżyć się do ideału, osiągnąć ostateczne wybawienie, wolność od ciała i niczym niezmacone szczęście.

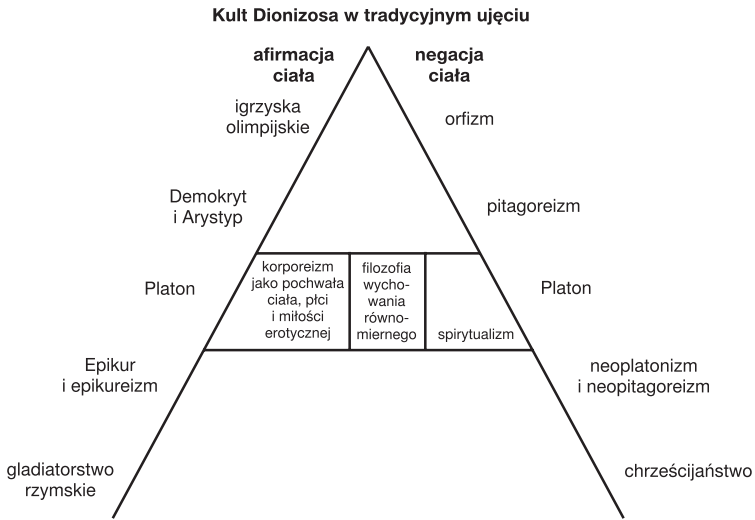
Orientacja dionizyjska natomiast manifestuje się w jego rozważaniach związanych z apoteozą zmysłowości, płci i miłości erotycznej, z refleksją kulturową. Ta ostatnia

przejawiała się zwłaszcza w afirmatywnym stosunku do Zeusa, Dionizosa i Erosa. Platon podkreślał między innymi potrzebę doskonalenia sprawności cielesnej. Oddawał cześć Zeusowi, biorąc udział w agonistyce olimpijskiej, Dionizosowi zaś – pisząc dramaty na konkursy teatralne⁵ [notabene z Dionizji wywodzą się improwizowane i rapsodyczne na początku dytyramby – uroczyste pienia, a z nich, po modyfikacjach, tragedie greckie, z Dionizji wywodzi się również *komos* ‘łaciński comus’, a z tych frywolnych maskarad zakończonych pieśnią falliczną – komedie (Nicoll 1977, s. 11)]. Wielką pochwałę Erosa głosił natomiast w „Uczcie” (Platon 1982, s. 51–135). Jego posłannictwo traktował także jako źródło aktywności kulturotwórczej.

Z jednej strony Platon był więc zwolennikiem i kontynuatorem tradycji apollinijskiej, z drugiej zaś jego poglądy stanowiły istotne wzmocnienie tendencji dionizyjskiej, przejawiającej się w poglądach religijnych i filozoficznych greckiego antyku. Wynikać z tego może, iż poglądy Platona są pod względem religijnym i filozoficznym niespójne. Z jednej strony traktował ciało jako źródło zła i nieszczęść, a z drugiej głosił pochwałę miłości zmysłowej (zapośredniczoną z kultu Erosa), sprzeczną przecież z orficką tradycją.

W podsumowaniu można stwierdzić, że w antropologii Platona występują dwa dialektyczne nurty: w jednym wskazuje on na marność i podrzędność przemijającej materii i ciała ludzkiego w stosunku do idei trwałych i wiecznych, w drugim zaś głosi pochwałę ludzkiej cielesności, zmysłowości i seksualności.

Poglądy antropologiczne Platona można zobrazować, posługując się przedstawionym na rycinie 1 trójkątem antropologicznym. Na jego szczycie można usytuować kult Dionizosa w tradycyjnym ujęciu, który stał się inspiracją dla założeń antropologicznych kultury zachodniej. Stanowił merytoryczne podłoże dla *à rebours* sformułowanej (w stosunku do poprzedniej) orfickiej koncepcji człowieka. Jej zwolennicy zanegowali apoteozę cielesności zawartą w religii dionizyjskiej i na podstawie radykalnie odmiennego mitu teogonicznego i antropogonicznego razem (który z tego względu został stworzony) uzasadnili potrzebę wprowadzenia nowych rozwiązań religijnych, soteriologicznych i an-



Ryc. 1. Trójkąt antropologiczny

tropologicznych. Pojawiła się w związku z tym po raz pierwszy koncepcja człowieka konsekwentnie dwudzielnego: złożonego z idealnej duszy i materialnego ciała (naznaczonego stygmatem grzechu i zła).

Pogląd ten był afirmowany i kontynuowany – na co wskazuje jedno z ramion umieszczonego wyżej trójkąta – między innymi przez pitagoreizm, neopitagoreizm, Platona i neoplatoników oraz przez filozofów chrześcijańskich. Wyjątek stanowili niektórzy myśliciele wczesnochrześcijańscy (na przykład Kwadratus, Ireneusz, Tacjan czy Arnobiusz), którzy kładli nacisk na łączność duszy z ciałem oraz na jej swoistą materialność, odrzucając jednakowoż dogmat o jej nieśmiertelności (podobnie jak przedstawiciele protestantyzmu), jako że ulega ona – ich zdaniem – śmierci wraz z ciałem (Kosiewicz 1998b, s. 56–58).

Drugie ramie trójkąta, biegnące od jego szczytu do podstawy, odnosi się do przeciwstawnych założeń antropologicznych (to jest afirmujących właściwości ludzkiego ciała), inspirowanych przez kult Dionizosa w tradycyjnym ujęciu. Przejawiają się one zarówno w poglądach religijnych, jak i filozoficznych.

Związane są one między innymi z ceremoniami religijnymi, organizowanymi (od 776 r. p.n.e.) ku czci wybranych bogów olimpijskich, na przykład Zeusa czy Posejdona. Ekspozowano podczas nich sprawność fizyczną i cielesną doskonałość, a także perfekcyj-

nizm zawodniczy związany z rywalizacją w różnorodnych dyscyplinach sportowych. Owe najwyższe przymioty ciała miały służyć potwierdzeniu wartości religijnych i aspiracji soteriologicznych, zapewnieniu przychylności bogów.

Odnoszą się one także do apoteozy estetycznej, do uwarunkowanego i religijnie, i filozoficznie erosowego poczucia piękna i wdzięku cielesnego, sprzyjającego zarówno zaspokojeniu potrzeby miłości, jak i nieśmiertelności.

Dotyczą również filozoficznej afirmacji nie tylko przyjemności o charakterze estetycznym i seksualnym, ale też pełnego dowartościowania założeń hedonistycznych – w tym także wszechstronnej afirmacji właściwości ludzkiego ciała. Świadectwem tego są między innymi wypowiedzi etyczne Demokryta, Arystypa z Cereny oraz Epikura i jego zwolenników.

Kulminację osiągają w poglądach Platona związanych również ze ściśle filozoficzną apoteozą miłości seksualnej, piękna, wdzięku i powabu ludzkiego ciała, a także sprawności fizycznej i perfekcjonizmu sportowego (towarzyszącego mu w okresie młodości).

U podstaw omawianego trójkąta umieścić można od strony pierwszego ramienia radykalnie spirytualistyczne poglądy Platona – eksponujące ascezę cielesną, a przy drugim boku powinno znaleźć się jego skrajnie kor-

poreistyczne, wyraźnie przeciwstawne w stosunku do pierwszego, stanowisko. Między nimi zaś należy usytuować platońską filozofię wychowania, która stanowi próbę kojarzenia i mediatyzowania owych skrajnych tendencji zawartych w antropologii filozoficznej Platona. Jest ona osadzona na gruncie *paidei*, w której obrębie wykształciły się modele wszechstronnego wychowania, zalecające równomierny rozwój zarówno cielesnych, jak i duchowych właściwości. Poglądy dotyczące wychowania, kształcenia i doskonalenia podmiotu mediatyzują skrajny spirytualizm oraz korporeizm (pojmowany jako przesadne dowartościowanie ciała).

Z analizy owego trójkąta antropologicznego wynika, że sprzeczności wewnętrzne antropologii Platona mają charakter pozorny z dwóch co najmniej powodów. Po pierwsze, mediatyzuje je i neutralizuje ich kontradiktoryczny wydzźwięk wzmiankowana wyżej filozofia wychowania, akcentująca zarówno wartości spirytualistyczne, jak i korporeistyczne. Po drugie, owe z pozoru skrajne i nieprzystające do siebie tendencje antropologiczne zbiegają się u szczytu trójkąta. Wywodzą się bowiem z koncepcji człowieka właściwej kultowi Dionizosa w tradycyjnym ujęciu.

Można zatem orzec, że antropologia filozoficzna Platona tworzy w istocie spójną wizję człowieka. Jest bowiem zespolona źródłowo, to jest genetycznie – ze względu na inspirację o proveniencji dionizyjskiej. Jest spójna, bo spaja ją w całość koncepcja wychowania. O łączności jej głównych elementów decyduje też kluczowa rola cielesności jako podstawa zabiegów soteriologicznych właściwych kultowi Dionizosa w tradycyjnym ujęciu (Dorter 1995, s. 295) oraz religii orfickiej, a więc dwóch fundamentalnych źródeł, które wpłynęły pierwotnie i istotnie na założenia platońskiej filozofii człowieka.

MIEŁOŚĆ I KULTUROWE INSPIRACJE EROSA JAKO PRZEJAW DĄŻENIA DO NIEŚMIERTELNOŚCI

Apoteoza cielesności zawarta w nurcie antropologicznym o właściwościach dionizyjskich, a zwłaszcza występująca w nim afirmacja upojenia zmysłowego o seksualnym

wydzźwięku, kontynuowana jest w poglądach Platona. Owa kontynuacja wiąże się przede wszystkim z rozważaniami o mitycznym posłannictwie Erosa, przyczyniającego się do zaistnienia i utrwalenia kulturowych wartości.

Freud (1995) zaś przyjmuje w książce pt. „Kultura jako źródło cierpień”, że kultura wynika z cierpienia, powstałego na skutek tłumienia przez społeczeństwo dążenia do bezpośredniej realizacji, szukającej natychmiastowego ujęcia – biologicznie uwarunkowanej – energii libidynalnej. Pojawiająca się w związku z tym sublimacja popędów biologicznych wpływa na powstanie dóbr kulturowych. Freud przekonuje o tym, odwołując się do stosownego kontekstu uzasadnienia o charakterze psychoanalitycznym, nawiązującego do jego wieloletniej praktyki klinicznej i psychoterapeutycznej.

Argumentacja Platona jest natomiast za pośredniczoną z mitów religijnych⁶, które odgrywały w ogóle w antycznej Grecji (Eliade 1965, 1997, Kirk 1974, Burkert 1979, Vernant 1982, 1983, Nagy 1992, Baxton 1999, Morgan 2000, Anton 2001, s. 11–28), a także w filozofii antycznego myśliciela istotną rolę⁷ (w tym także w jego wypowiedziach o charakterze antropologicznym)⁸. Nie znaczy to, że uprawiał on filozofię religijną, czyli taką, która jest źródłowo i teleologicznie związana z określonym wyznaniem, która wskazuje specyficzne i związane z pojęciami czy kategoriami danej konfesji rozwiązania, służące zarazem recypowaniu, to jest takiemu opisywaniu, wyjaśnianiu, wartościowaniu i rozumieniu rzeczywistości przyrodniczej, społecznej oraz nadprzyrodzonej (eschatologicznej i soteriologicznej), aby było zgodne z duchem wiary i przekonywały do niej. Platon nie zachęca do określonych idei religijnych: ani do kultu Dionizosa, ani do kultu Erosa. Był bowiem wyznania orfickiego. Niemniej jednak jego wypowiedzi filozoficzne nie zawierały znamion protreptyki konfesyjnej, nie zachęcały do afirmacji właśnie tego wyznania⁹.

Wskazane wyżej formy kultu pojmował raczej jako kulturowe dziedzictwo, to jest jako wartości kulturę antycznej Grecji w istotny oraz immanentny sposób współtworzące. Rolę tych wierzeń i związanych z nimi mitów traktował podobnie jak najznakomitsi dramaturdzy tamtego okresu: Ajschylos, So-

fokles, Eurypides czy Arystofanes. Mimo że wprowadzali oni do swoich tragedii i komedii rozmaite wątki wierzeniowe, to nie pisali sztuk religijnych – tak jak na przykład autorzy średniowieczni czy Karol Wojtyła. Wprawdzie omawiana kultura była nasycona wierzeniami i ideami religijnymi, ale zarówno autorzy dramatów, jak i Platon oraz inni filozofowie dawali przede wszystkim świadectwo wartościom kulturowym, które leżały u podstaw ich wypowiedzi artystycznych oraz poznawczych¹⁰.

Filozofia kultury Platona nie jest sformułowana przez niego w sposób otwarty: precyzyjny i systemowy. Odwołanie się do jej założeń wymaga rekonstrukcji wątków, skojarzeń i intuicji zawartych w jego dialogach.

W platońskiej filozofii kultury Eros urasta do rangi jednego z najważniejszych bogów, dzięki któremu człowiek może urzeczywistnić wrodzone naturze ludzkiej nieprzeparate (potężne) dążenie do nieśmiertelności w wymiarze rodzinnym oraz kulturowym, to jest do nieśmiertelności o wydźwięku społecznym, która może być określona mianem **wiekopomności**. *Notabene* wiekopomność jednak ma – w przeciwieństwie do nieśmiertelności – wydźwięk redukcyjny: i może być ograniczona nawet do jednego wieku. Oprócz tego mamy do czynienia z nieśmiertelnością wpisaną w ontologię duszy ludzkiej. Jest ona bowiem nadprzyrodzona, niezrodzona i odwieczna (Platon 1993, s. 29): nie może umrzeć. W związku z powyższym można wyróżnić w filozofii Platona trzy podstawowe koncepcje nieśmiertelności:

1. Wskazane wyżej dążenie do nieśmiertelności jest zapewnione – zdaniem Platona – (w sensie jednostkowym i pozaerotycznym) dzięki podstawowemu celowi podmiotowego życia, zmierzającemu do oczyszczenia duszy (która w orficko-pitagorejskim nurcie antropologii platońskiej jest traktowana jako główny wyznacznik bytu ludzkiego, w skrajnej zaś interpretacji jest z nim utożsamiana). Nastąpić ono może – dzięki doskonaleniu duszy w sensie poznawczym – po wielu kolejnych wcieleniach. Najszybciej mogą je osiągnąć dusze filozoficzne czy też dusze filozofów. W przypadku innych zaś niezbędna jest większa liczba reinkarnacji. Tę możliwość realizują wszystkie jednostki niezależnie od

indywidualnego stanowiska, gdyż jest ona dana w sposób idiogenetyczny, konieczny, powszechny i bezwyjątkowy. Spełnia się niezależnie od roli Erosa, przypisanej mu przez Platona w jego koncepcji miłości i kultury.

2. Urzeczywistnienie dążenia do nieśmiertelności może przejawiać się także w planie jednostkowym, ale w sposób naturalny. Dotyczy ona wiekopomności w planie rodzinnym, rodowym. Ową potrzebę uzasadnia Platon, odwołując się wprawdzie do mitu dotyczącego pochodzenia płci, a następnie do prokreacyjnej misji Erosa. Zależna jest ona od podmiotowej decyzji, od konkretnego wyboru danej jednostki, jeżeli jej decyzja zostanie zaakceptowana przez wskazanego partnera. Dotyczy to swoistego przedłużenia nieśmiertelności drogą pokoleniową, drogą ojcostwa (Platon wywyższał płęć męską) i kontynuacji rodu. Ów naturalny sposób przedłużania pamięci o swoim istnieniu z pokolenia na pokolenie nie był jednak, jak wzmiankowano wyżej, zalecany przez Platona, mimo iż był on biseksualistą.

Notabene Diogenes Laertios (1982) donosi, że Platon miał kochankę, której poświęcił wiersz nasycony płomienną miłością: „Kochankę mam Archeanassę z Kolofonu, / u której w zmarszczkach jeszcze ogień płonie. / O nieszczęśnicy, którzyście w młodości / pierwszą ją pokochali! Przez jakie przeszłiście męki!” (Diogenes Laertios 1982, s. 177). Zwracając się natomiast do Ksantypy, pisał: „Jabłkiem ja jestem: rzuca mną ten, kto kocha ciebie! Zgódź się, Ksantypo, bo i tak uroda nasza przemienie” (Diogenes Laertios 1982, s. 178).

Mimo biseksualizmu Platon wskazywał jednak na przewagę układów homoseksualnych męskich nad relacjami między mężczyznami i kobietami oraz nad homoseksualnymi związkami żeńskimi¹¹. Wynikało to z głoszonej przez niego hierarchii płci. Zarwa jest ona w micie dotyczącym antropogonii oraz genezy płci, przekazanym przez Arystofanesa (Platon 1982, s. 79–85).

Spełnienie natchnienia prokreacyjnego, to jest zapoczątkowanie ewentualnej nieśmiertelności, prowadzi do krótszego lub dłuższego związku z kobietą, a więc partnerem niższego rzędu w platońskiej hierarchii płci. Tego typu forma nieśmiertelności (dotyczy to genezy

i sposobu przejawiania się) miała dla wielkiego Ateńczyka znikomą – w sensie aksjologicznym – wartość. Określał ją w „Faidrosie” jako „pewną miłość zwaną ukośną”, to jest miłość „po lewicy” zaburzeń świadomości, która ma charakter pospolity i którą słusznie należy zganić (Platon 1993, s. 58–59).

Owa przygana przybiera nawet w pewnym fragmencie „Faidrosa” (w drugiej mowie Sokratesa) dość skrajną postać. Stwierdza on bowiem, że ten, kto jest związany z tą formą miłości, „nie odczuwa zbożnej czci, lecz zaprzędany rozwiążności usiłuje naśladować obyczaj czworonoga i czynić rozpustę, a skumany z butą nie lęka się, ani się nie wstydzi, uganiać się za rozkoszą wbrew naturze” (Platon 1993, s. 35).

3. Bardziej istotna była dla Platona trzecia możliwość, związana również z oddziaływaniem Erosa, ale odnosząca się wyłącznie do aktywności w wymiarze kulturowym.

Wpływ Erosa miał co najmniej dwojaki charakter. Prowadził z jednej strony do zmysłowych kontaktów seksualnych, miłości cielesnej, która była koniecznym i nieodzownym warunkiem zbliżenia do – na tyle, na ile jest to dla człowieka możliwe – miłosnej pełni, duchowego piękna i partnerskiej empatycznej współodpowiedzialności, to jest do ideału miłości, a następnie do usytuowanego wyżej w hierarchii idei wiecznych – „Piękna Samego w Sobie” (Platon 1993, s. 35), to jest absolutnego piękna. Dusza ludzka – pisze Platon – „goni tam, gdzie by – jak przypuszcza – mogła ujrzeć tego, w kim jest piękno [...] z obecności zaś piękna czerpie [...] ogromnie słodką radość [...] gotuje się, kipi i kotłuje [...] nikogo nie stawia wyżej nad wybranego” (Platon 1993, s. 36).

Doznanie miłości i piękna umożliwiało zbliżenie się do umiejscowionej na szczycie owej hierarchii intuicyjnie odczuwanej i poznawanej idei dobra. Warunkiem tego była wysublimowana i uduchowiona miłosna ekstaza oraz partycypacja w miłości jako pięknie. Miłość jako piękno osiąga w takim przypadku zarazem status cnoty, czyli dobra moralnego. Miłość, piękno i dobro związane są więc (choć nie wyłącznie) – w sensie teleologicznym i maksymalistycznym – ze spełnieniem potrzeb, aspiracji: wysublimowanych natchnień erotycznych. *Notabene*

powyższe zastrzeżenie odnosi się do tego, że istnieją inne – nierozważane w danym tekście – pozaerotyczne formy miłości oraz nie dotyczące jej postaci piękna i dobra.

Koncepcja miłości erotycznej jest także świadectwem przewyższenia dialektycznej dychotomii, to jest pozornej antropologicznej sprzeczności zachodzącej między ciałem i duszą: jej dwoma istotnymi komponentami. Platon bowiem uważał, że warunkiem osiągnięcia miłosnego ideału, a następnie nawiązującego do niego ideału piękna oraz ideału dobra jest zespolenie cielesne. Jego koncepcja miłości przewiduje pełną harmonię ciała i przeżyć psychicznych. Doznania zmysłowe są warunkiem zaistnienia prawdziwie głębokiego uczucia i związanych z tym doznań estetycznych i moralnych, piękna i dobra (Maragianou 2000, s. 81). Filozoficzne rozważania o miłości przynoszą zysk filozofii – są bowiem swoistym doświadczeniem miłości jako takiej (Poulakos 2001, s. 164).

Niespełnione dążenie do nieśmiertelności drogą biologicznej reprodukcji mogło przybrać formę kulturowej sublimacji i kompensacji zarazem. Biorąc to pod uwagę, można orzec, że impulsy, natchnienia erotyczne mogą wytwarzać poniekąd, mówiąc językiem współczesnym, mechanizmy zastępcze w stosunku do bezpośredniej, ściśle naturalnej możliwości.

Z kontekstu poglądów Platona można wywieść, że omawiane kulturotwórcze oddziaływania mają charakter bezpośredni i celowy. Umożliwiają potrzebę osiągnięcia nieśmiertelności w wymiarze kulturowym (i cywilizacyjnym) dzięki działalności, którą będą doceniać przyszłe pokolenia. Dotyczy to między innymi aktywności twórczej o wydzwiku filozoficznym (naukowym), artystycznym, rzemieślniczym, architektonicznym, politycznym, ekonomicznym, militarnym, religijnym czy sportowym. Wielkie dzieła filozoficzne, matematyczne, odkrycia astronomiczne i geograficzne, znakomite dramaty, poezje, eposy, muzyka, wielkie budowle: pałace, świątynie czy teatry starożytne przyniosły swym twórcom – w dłuższym lub krótszym wymiarze pokoleniowym (z obecnego punktu widzenia) – swoistą nieśmiertelność. Dotyczy to też efektów działalności znamienitych mężów stanu, których rozwiązania polityczne i gospodarcze przyczyniły się do

rozwoju i świetności rozmaitych społeczeństw. W historii powszechnej poczesne miejsca zajęli przywódcy religijni, a także genialni strategowie wojskowi oraz znakomici zwycięzcy olimpijscy (sportowcy bądź artyści).

Platon stworzył koncepcję kultury natchnionej boskim oddziaływaniem. Dowartościawał wszystkie przejawy kultury jako powstałe – uogólniając rozmaite boskie inspiracje – pod zwierzchnim wpływem erosowego oddziaływania. Zawierają one – jak można sądzić – szlachetne dążenie do doskonałości boskiej, to znaczy platońskiego ideału kultury w ogóle (włączającej w zakres swojego pojęcia swoiste jej przejawy, określane – nie tylko obecnie – mianem cywilizacji) oraz poszczególnych jej składowych w postaci rozmaitych ideałów o mniejszym lub większym zasięgu, zawartych na przykład w poezji, rzeźbie, malarstwie, religii, kodeksie moralnym czy sztuce wojennej. Poszczególne elementy kultury i przeżycia twórcze z nią związane są świadectwem przychylności Erosa, który daną osobę wyróżnia, stygmatyzuje swym boskim pięknem – zarówno ją, jak i efekt jej pracy o właściwościach autotelicznych i instrumentalnych. Za owo piętno, przejaw erosowej stygmatyzacji, uznać można indywidualny talent autorski, to znaczy jego zobiektywizowane możliwości zapewniające społeczne uznanie i pamięć przekazywaną z pokolenia na pokolenie, urzeczywistniającą względnie rozumianą nieśmiertelność¹².

Komentując dalej kulturotwórczą aktywność Erosa, można orzec, że mamy w związku z tym do czynienia ze szczególnym mechanizmem wertykalnym, dotyczącym usensownienia relacji transcendentno-podmiotowych (bosko-człowieczych) w kontekście założeń właściwych kategorii predestynacji, rozwiniętej szczególnie interesująco w religii purytańskiej. W przypadku religii protestanckiej o przychylności Boga chrześcijańskiego – przychylności o wydźwięku soteriologicznym – świadczyć miał majątek, gromadzony (w kontekście zachowań ascetycznych) kapitał. Głęboko religijne założenia normatywne etyki zbawczej łączyły się w sposób spójny i trwały z działalnością gospodarczą, z biznesem. Każdy purytanin chciał się wykazać, także ze względu na bliższe lub dalsze sąsiedztwo współwyznawców, przychylnością opatrności (Weber 1994).

W przypadku poglądów Platona można orzec, że przyczyny i efekty aktywności Erosa są raczej nieuświadomione przez poszczególne osoby. Nie mają one ani właściwości religijnych, ani soteriologicznych. Nie zawierają wskazówek, jak należy postąpić, by zjednać sobie przychylność Erosa, w przeciwieństwie do odurzających misteriiw bachicznych wyzwalających między innymi szaleństwo i natchnioną twórczość. Są jedynie filozoficznym wyjaśnieniem pobudeł twórczych – prowadzących do zrealizowania pragnienia i dążenia do nieśmiertelności oraz umiłowania efektów aktywności kulturowej jako świadectwa nadnaturalnych transcendentnych możliwości boga czy demona Erosa, postańca między bogami olimpijskimi i człowiekiem.

Jest świadectwem – krótszego lub dłuższego – zjednoczenia mistycznego, łączności z Erosem (i poniekąd z Afrodytą) (Platon 1993, s. 57), który dzięki temu stymuluje zmysły, emocje, przeżycia wolicjonalne i poznawcze poszczególnych jednostek. Uzewnętrzniają one w twórczym działaniu zamyślenie i cel jego stymulacji. W związku z tym kultura i sztuka mają charakter objawiony w pozareligijnym, filozoficznym sensie. Twórca rozmaitych kulturowych form ekspresji traktowany jest poniekąd instrumentalnie wypowiada się w podobny sposób jak starotestamentowi prorocy, obiektywizujący cudze, czyli boskie, natchnione przekazy.

Mamy w tym przypadku do czynienia – w przeciwieństwie do „myśli myślanej”, której autorem jest podmiot ludzki: jak w przypadku Kartezjusza tworzącego autonomicznie swoją filozoficzną myśl – z „myślą myślącą” daną z zewnątrz, która przedstawia, kreuje myśl własną, zakotwiczoną źródłowo poza podmiotem ludzkim. Prorokom zdaje się bowiem – podobnie jak podmiotom w kontekście teorii kultury Platona i antropologii heglowskiej – że to oni dysponują i posługują się myślą myślącą. Prawda jest w istocie odmienna. Są oni jednak uprzedmiotowieni, tak jak jednostka ludzka w poglądach Hegla oraz twórcy rozmaitych i niezapomnianych dzieł w kontekście teorii kultury Platona. Człowiek w ich ujęciu jest podmiotem różnorodnie – w zależności od religijnego czy też filozoficznego kontekstu uzasadnienia – natchnionym:

a) przez religijny byt transcendentny: dotyczy to między innymi starotestamentowego Jahwe czy też misteriów bachicznych;

b) przez ufilozoficzniony religijny byt transcendentny: odnosi się to do Erosa platońskiego. Nawiasem mówiąc, jeśli jest on traktowany jak ufilozoficzniona, a nie religijna hipostaza, to należy potraktować go jednak jako byt transcendentalny – idealny i zarazem zewnętrzny w sensie pozakonfesyjnym – w stosunku do świata zmysłowego;

c) przez filozoficzny byt transcendentny (Absolut heglowski)¹³.

W omawianych koncepcjach zarówno prorocy, jak i erosowe oraz heglowskie podmioty jawią się jako byt zinstrumentalizowany i zreifikowany, spełniający nieświadomie – aczkolwiek kulturotwórczo – zamysł nadprzyrodzonego dysponenta ich psychiczno-cieleśnych możliwości kreacyjnych.

Nawiązując poniekąd do psychoanalizy freudowskiej, można orzec, że Eros jest w stanie wyzwolić – nieuświadomioną, to jest niepostrzeganą przez podmiot, energię witalną (we freudyzmie ma ona charakter energii libidinalnej czy libidynalnej), możliwości kreatywne, rozprzestrzeniające się na różne pola aktywności twórczej. Naturalnie u Freuda energia libidalna jest ślepa i wyłącznie organiczna. U Platona natomiast jest celowa, boska i natchniona. Nasycą tymi właściwościami wytwory człowieka.

Dotyczy to zwłaszcza koncepcji sztuki Platona. Rewolucjonizuje on mimetyczne jej rozumienie. Sztuka pojmowana była bowiem w antyku greckim (także przez Arystotelesa) jako rzemiosło naśladowujące, kopiujące otaczającą ówczesnego artystę-rzemieślnika rzeczywistość. Platon wyróżnił w niej oprócz części mimetycznej, kojarzonej z rzemiosłem, w tym przypadku ze sztuką pozbawioną iskry bożej, także sztukę oniryczną, to jest sztukę inspirowaną przez świat pozanaturalny, nie-rzeczywisty, abstrakcyjną, odtwarzającą indywidualne fantasmagorie, subiektywne, której źródłem jest boskie natchnienie i szaleństwo wywodzące się z bachicznego odurzenia. Platon zapoczątkował nowe jej pojmowanie: wizję sztuki zapośredniczonej z wtajemniczenia, wywodzącej się z boskiego – w sensie religijnym i filozoficznym – źródła inspiracji, uwikłanej w wysublimowaną pod względem

estetycznym refleksją nad światem, przefiltrowaną przez pryzmat niezależnej artystycznej osobowości, prezentującej przede wszystkim odczucia wewnętrzne, traktowane jako najistotniejsza wartość autorskiej wypowiedzi. „Człowiek, który nie jest świeżo wtajemniczony [...] – podkreśla Platon (1993, s. 35) – nie rwie się zbytnio stąd tam ku Pięknu Samemu w Sobie, zapatrzonej w to, co nosi jego imię [...] nie odczuwa zbożnej czci [...] Człowiek natomiast dopiero co wtajemniczony, który z tamtych ówczesnych bytów wiele ujrzał, gdy ujrzy oblicze podobne do bogów, naśladowujące dobrze Piękno [...] początkowo doznaje dreszczu i odczuwa wtedy jakiś ogarniający go lęk, a potem oddaje obliczu cześć niemal boską i gdyby się nie przełękł tej szaleńczej myśli, gotów byłby przed umiłowanym jakby przed posągami lub bóstwem złożyć żertwę”. Owo erotyczne wtajemniczenie – zakorzenione źródłowo w anamnezie – umożliwiające ogląd prawozoru pięknego ciała, rozbudza potrzebę dążenia ku „Pięknu Samemu w Sobie”, a także związaną z tym inspirację twórczą sprzyjającą powstaniu natchnionej iskry bożej sztuki.

Platon nie odbrzązawia więc sztuki jak Freud, lecz ją w najwyższy z możliwych sposobów dowartościowuje. Erotyka i związane z nią potrzeby wynikają – zdaniem Freuda – ze źródeł biologicznych. Inspiracje kulturowe i artystyczne mają natomiast – wedle przedstawionych założeń filozofii platońskiej – nadprzyrodzoną, ściśle boską genezę.

SZALEŃSTWO I WIEKOPOMNOŚĆ

Rozważane w poprzednich częściach pojęcie nieśmiertelności można rozpatrywać w świetle platońskiej koncepcji nieśmiertelności duszy ludzkiej [czy też jej niezrodzoności i odwieczności (Platon 1993, s. 29)] i związanej z nią – rzadko pojawiającej się – anamnezy, która może implikować dwojakiego rodzaju konsekwencje.

Pierwsza ma charakter elitarny, wyróżniający osoby, których dusze przypomnieć sobie mogą podczas życia doczesnego „te świętości, które kiedyś oglądały” (Platon 1993, s. 34) w świecie idei wiecznych. Elitarność polega na tym, że dusz tego rodzaju jest nie-

wiele, ponieważ wskazana właściwość poznawcza o charakterze inspiracyjnym jest czymś wyjątkowym, bowiem, jak dowiadujemy się z drugiej mowy Sokratesa, „nie-liczne ostały się te, u których przetrwała dostateczna pamięć. Te zaś, gdy ujrzą coś do tamtej rzeczywistości podobnego, wpadają w uniesienie i już nie panują nad sobą; nie zdają sobie sprawy z tego, czego doznają, ponieważ nie dość się na tym rozeznają” (Platon 1993, s. 34).

Rozważania nad właściwościami duszy – jej rzadko spotykanymi anamnezowymi skłonnościami – poszerzają i wzmacniają kontekst uzasadnienia związany z nadprzyrodzonym źródłem natchnienia, odurzenia i twórczego szaleństwa, którego ekstazyjne rezultaty zapewniają swoicie rozumianą nieśmiertelność. „W podobieństwach tutejszej rzeczywistości – głosi dalej w swej mowie Sokrates – nie ma więc blasku czy to sprawiedliwości, czy umiaru, czy to jakichkolwiek innych zalet duszy, i tylko niewielu ludzi zwracając się ku odbiciom z trudem dostrzega przez nieudolne narządy poznawcze, prawzory naśladownictw. Piękno natomiast można było widzieć wyraźnie wtedy, gdy idąc w uszczęśliwiającym pochodzie, my postępując w orszaku Zeusa, inni zaś w orszaku innego boga, widzieliśmy zachwycającą zjawę czy widowisko i dostąpiliśmy wtajemniczenia, które w rocznica nazywa najszczęśliwszym i które święciliśmy w uroczystym pochodzie będąc sami niewinni i niedostępni dla zła, które w nas oczekiwało w czasie późniejszym; zachwyceni i czystym spojrzeniem wpatrzeni w objawienia nieskażone i proste, i nieporuszone, i uszczęśliwiające, sami byliśmy czyści i nie zamknięci w tym, co – obecnie dźwigając na sobie na podobieństwo ślimaków uwieczonych w skorupie – nazywamy ciałem” (Platon 1993, s. 34).

Drugą konsekwencją anamnezy jako swoistej właściwości duszy jest też możliwość przypominania sobie przez duszę tego, co postrzegła w poprzednim lub wcześniejszych wcieleniach. Gdyby tak było, to nieśmiertelność byłaby z góry zapewniona wszystkim ludziom, ponieważ żyliby w wiecznej pamięci przynajmniej jednej nieśmiertelnej duszy, posiadającej wiedzę o tym, co widziała w kolejnych wcieleniach, czy też umiejętność

przypominania sobie tego. Bez względu na kulturowe efekty aktywności międzyludzkiej zarówno osób wybitnych, jak i przeciętnych i skazanych na rychłe zapomnienie – ich nieśmiertelność byłaby z góry zagwarantowana.

Platonowi – i postaciom zabierającym głos w jego dialogach – chodzi raczej w przypadku inspiracji boskich o **wiekopomność**, to jest o pamięć międzypokoleniową, o społeczną aprobatę tego, co najbardziej wartościowe w relacjach międzyludzkich, co powstało – mówiąc w skrócie – w wyniku natchnionej erosowym szałem kreacji.

Rozważane w tekście: szaleństwo, natchnienie, namiętność i związana z nimi nieśmiertelność (w znaczeniu wiekopomności), podobnie jak wywodzące się z nich dzieła, mają charakter elitarny w pozytywnym tego słowa znaczeniu. Nie dotyczą one miłości i Erosa w sensie potocznym. Odnoszą się do jednostek wybitnych, które są w stanie wyzwolić w sobie nadzwyczajną moc twórczą. Nieśmiertelność, czy raczej wiekopomność, i zarazem „najwyższe uszczęśliwienie” przysługuje nielicznym, w przeciwieństwie do egalitarystycznej chrześcijańskiej koncepcji nieśmiertelności zapewnionej wszystkim wiernym.

Na zbawienie i wieczność zasługują ci, którzy okazują cześć chrześcijańskiemu Bogu: przynajmniej w minimalnym – dopuszczającym taką możliwość – wymiarze. Nie są brane w tym przypadku pod uwagę inne poza-religijne przymioty duszy, ciała i relacji społecznych danej jednostki. Wiecznie potępieni zostają ci, którzy nie zastosowali się do zasad konkretnej – w zależności od nurtu chrześcijaństwa – etyki soteriologicznej. Ci również osiągną mroczną, tragiczną, pełną nieskończonego i nieopisanego bólu nieśmiertelność. Zarówno pierwsi, jak i drudzy – wprawdzie, ze względu na duszę, nieśmiertelni – giną jednak w otchłani zapomnienia. **Nie są wiekopomni.**

W przypadku Platona nieśmiertelność osiągną ci, których dzieła stają się wiekopomne. Tak rozumiana nieśmiertelność jest więc dychotomiczna: dotyczy bowiem ich samych i tego, co stworzyli (Platon 1982, s. 112–113). Osiąga ona status wiekopomności, dlatego że ich znawcy (to jest w tym przypadku odbiorcy i interpretatorzy) odnajdują

zarówno w dziełach, jak i w sobie samych podobne odurzenie miłością i pięknem, inspirowane przez iskrę bożą, to jest szaleństwo jako świadectwo najwyższego dobra i uszczęśliwienia. Zarówno twórca, jak i odbiorca współtworzą – pobudzani boską inspiracją – we wzajemnym współoddziaływaniu swoiście rozumianą wiekopomność, to jest istnienie w ograniczonym lub nieograniczonym zakresie w świadomości społeczeństwa.

Z drugiej mowy Sokratesa przedstawionej przez Platona w „Faidrosie” (1993) dowiadujemy się też, że przyczyną twórczości artystycznej i powstałych w jej wyniku dzieł wiekopomnych „jest nawiedzenie przez Muzy i szal ogarniający duszę wrażliwą, podniecający i porywający w natchnienie bachiczne, które wyraża się w pieśniach i innych rodzajach twórczości, wystawiających niezliczone czyny starodawnych ku nauce potomnych” (s. 28). W tym przypadku pojawia się poniekąd konkurencyjne rozwiązanie w stosunku do koncepcji wskazującej na aktywność Erosa jako źródło kultury. W związku z tym można przyjąć dwa ustalenia:

a) rozważania zawarte w „Faidrosie” (Platon 1993, s. 28–29) mają charakter uzupełniający czy dopełniający filozofię kultury ufundowaną na założeniach dotyczących Erosa, że wskazują, iż oprócz niego na piękne dzieła – powstające w wyniku natchnienia – mają także wpływ inni bogowie, na przykład Muzy [(Sokrates mówi bowiem „o pięknych dziełach natchnienia, które pochodzi od bogów” (Platon 1993, s. 28)]. Można w związku z tym poszerzyć wskazaną filozofię kultury o natchnione inspiracje wywodzące się również od innych bogów, a kulturę – szczególnie kulturę wysoką (w dzisiejszym rozumieniu, ale też w zgodzie z intencją „Faidrosa”) w odróżnieniu od prac rzemieślniczych – jako twórczość powstałą w efekcie natchnienia nadprzyrodzonego, pozaziemskiego. Sokrates głosi bowiem, że „Ten zaś, kto bez natchnienia bogiń dobijał się do bram pieśniarstwa, w przekonaniu mianowicie, że do tego, aby być pieśniarzem, wystarczy rzemiosło, przekona się, że sam on jest pozabawiony iskry bożej i że pieśniarstwo człowieka trzeźwego nie dorównuje pieśniarstwu człowieka natchnionego” (Platon 1993, s. 28). *Notabene* rozróżnienie rzemiosła i sztuki

natchnionej odgrywa w poglądach Platona istotną rolę, jednakże w starożytności greckiej sztukę traktowano jak rzemiosło, które naśladuje czy odtwarza rzeczywistość otaczającą artystę. Z tego też względu to, co w sztuce miało charakter mimetyczny, mogło być zarazem natchnione, wywodzić się z natchnienia.

b) można też przyjąć, biorąc pod uwagę ciąg dalszy wypowiedzi Sokratesa, iż szal ogarniający duszę wrażliwą i czystą jest w istocie spokrewniony z natchnieniem dionizyjskim (to jest natchnieniem bachicznym), którego to właśnie efektem są pieśni i inne rodzaje twórczości budzące zachwyt potomnych (a więc wiekopomne). Z kultem bachicznym koresponduje natchnienie wywodzące się od Erosa, który pobudza do obopólnego szału, natchnienia erotycznego zarówno wielbiciela, jak i miłowanego, obdarza ich „tego rodzaju namiętnością ku najwyższemu uszczęśliwieniu” (Platon 1993, s. 28). Z „Ucztę” dowiadujemy się, że ów szal i namiętność stanowią warunek nieodzowny, wzmacniają pragnienie i dążenie do osiągnięcia swoiście rozumianej nieśmiertelności (wiekopomności) zobjektywizowanej zwłaszcza w dziełach pięknych oraz innych równie wiekopomnych, jak na przykład traktaty filozoficzne.

Notabene wzmiankowany szal miłosny (podobnie jak wieszczbiarski oraz oczyszczający, prowadzący do wtajemniczeń i wyzwalaający „naprawdę szalonego i nawiedzonego [...] od obecnych bied” (Platon 1993, s. 28), a także szal twórczy, nie są świadectwem nierównowagi, powodem lęku i niepokoju, lecz przejawem aktywności „zdrowego na umyśle” człowieka (Platon 1993, s. 28–29).

Sokrates potwierdza oraz poszerza (to znaczy uszczegóławia) zawarty wyżej punkt widzenia w dalszym fragmencie „Faidrosa”. Po pierwsze, wskazuje na dwa źródła, to jest „dwa rodzaje szaleństwa, jedno, które pochodzi z choroby ludzkiej, drugie zaś, które pochodzi z udzielonego przez bogów przekroczenia miary możliwości ludzkich” (Platon 1993, s. 57). Po drugie, wyróżnia także, ale w sposób bardziej przejrzysty niż za pierwszym razem, nie tylko trzy, ale nawet cztery formy natchnionego szału „pochodzącego od bogów” (*notabene* to, co boskie „jest piękne,

mądre, dobre i wszystko, co jest w tym rodzaju”, Platon 1993, s. 30). To znaczy dzieła szła „na cztery części zgodnie z czwórką bogów: natchnienie wieszce przypisuje się Apollinowi, natchnienie związane z wtajemniczeniem Dionizosowi, natchnienie twórcze Muzom, czwarty natomiast szła miłosny od Afrodyty i Erosa – uznaje Sokrates w rozmowie z Faidrosem – za najznakomitszy” (Platon 1993, s. 57).

Szła miłosny jest więc – zdaniem Sokratesa oraz przytaczającego jego słowa Platona – uniesieniem najwyższym, najbardziej wysublimowanym stadium erotycznego szaleństwa. Przewyższa on pozostałe ekstazyjne przejawy opętania (uwarunkowane transcendentnie i transcendentalnie: religijnie i pozareligijnie: w tym przypadku filozoficznie). Przynajmniej więc pierwszeństwo impulsom i natchnieniom Erosa w stosunku do pozostałych.

Nie dotyczy to jednak każdej formy czy też aktywności Erosa. Sokrates wyróżnia bowiem (dyskutując z Faidrosem o właściwościach Erosa) – dwie jego postaci czy też dwa jego rodzaje, to jest w tym przypadku dwa rodzaje miłości. Pierwszy ma na względzie „pewną miłość zwaną ukośną”, to jest miłość „po lewicy” zaburzeń świadomości, która ma charakter pospolity i którą słusznie należy zganić; „druga natomiast [...] ma wprawdzie wspólne z tamtą imię, lecz jest czymś boskim [...] jako źródło największych dóbr dla nas” (Platon 1993, s. 58–59). Należy ona „do prawicy zaburzeń świadomości” (Platon 1993, s. 58–59), czyli najbardziej wartościotwórczego szła i związanych z nim duchowych uniesień i ich kulturowych manifestacji.

Regner w komentarzu do fragmentu tocącego się dialogu na temat właściwości Erosa wskazuje na dwie formy miłości. Jedna forma jego miłosnego natchnienia ma charakter pospolity, jak miłość, którą „ludzie i za czasów Sokratesa mają zwykle na myśli, gdy mówią o miłości”; drugą formą miłości, to jest „drugim rodzajem Erosa jest miłość wzniosła, która jest miłością ku Pięknemu Samemu w Sobie i ku temu, w czym widzimy odbicie Pięknego” (Regner za: Platon 1993, s. 58–59).

Platonowi w faidrosowym dialogu (w „Faidrosie”), a przede wszystkim w slyn-

nym sympozjonie (to jest w „Uczcie”), chodzi zwłaszcza o tę drugą formę miłości, o tę drugą głębszą kulturotwórczą jej postać czy też rodzaj Erosa, który poprzez wielokierunkowe natchnienie wymusza (w najbardziej pozytywnym tego słowa znaczeniu) potrzebę intuicyjnego i pozaintuicyjnego doświadczenia, spełnienia się (na tyle, na ile jest to dla człowieka możliwe) w autotelicznie postrzeganym absolucie piękna oraz w ideale dobra: w poczuciu kulturowej nieśmiertelności – w przeciwieństwie do zwyczajnej biologicznej reprodukcji, zapośredniczonej jedynie z hołdowania Erosowi w potocznym (patrz wyżej) rozumieniu.

Wynikająca z tego (niekoniecznie mimo-wolna) komparatystyka może sugerować ze względów merytorycznych (a nie temporalnych, periodyzacyjnych, Regner 1993, s. XXV), że „Faidros” jest dialogiem znacznie wcześniejszym w stosunku do „Uczty”, że poglądy w nim przedstawione stanowią zapowiedź bardziej uporządkowanych i wyraziściej sformułowanych przesłań filozofii kultury Platona umiejscowionej i rozwiniętej w – nasyconym między innymi symboliką dionizosowego wina – sympozjonie. Tymczasem „Faidros” powstał około 379, a „Uczta” pomiędzy 384 i 372 rokiem przed Chrystusem. A zatem mniemanie, że „Faidros” jest dialogiem wcześniejszym i mniej dojrzałym od „Uczty” to jedynie złudzenie.

Wskazany wyżej podział natchnień i szłałów, nowa ich systematyzacja i merytoryczne rozróżnienie, sugeruje odmienny punkt widzenia w stosunku do – zdawałoby się (aczkolwiek niezasadnie) uproszczonej – koncepcji natchnienia erotycznego, estetycznego, moralnego i zarazem międzypokoleniowego przedstawionego w „Uczcie”. Tymczasem owo zawarte w „Faidrosie” zróżnicowanie daje się jednak uporządkować, wyjaśnić i uprzystępnąć – w świetle sympozjalnej optyki erotycznej – z kilku przynajmniej powodów:

A. Sprzyja temu uznanie szła miłosnego Afrodyty i Erosa za najznakomitszy wśród innych. Wywyższa ono niewątpliwie znaczenie Erosa w stosunku do pozostałych bogów i bóstw. Wzmacnia zarazem argumentację przypisującą Erosowi centralne miejsce w platońskiej koncepcji kultury. Wskazuje jednocześnie na wagę natchnień w zakresie

pozapotocznej, spirytualistycznie i wiekopomnościowo dowartościowanej aktywności podmiotu.

B. Natchnienie wieszczcze związane jest z profetyczną sugestią, wskazującą, jakiego rodzaju aktywności twórczej (na przykład filozoficznej, politycznej, ekonomicznej, militarnej, moralnej czy artystycznej) warto byłoby się podjąć, celem zastosowania najlepszych rozwiązań: również takich, które mogą prowadzić do kulturowej nieśmiertelności. „Oto właśnie bowiem – głosi w drugiej mowie Sokrates – i wieszczka w Delfach, i kapłanki w Dodonie właśnie w stanie odurzenia wyświadczyły wiele znakomitych dobrodziejstw Helladzie tak w sprawach jednostek, jak i państw” (Platon 1993, s. 27). Można więc orzec, że ich profetyzm wiąże się ściśle z natchnieniami twórczymi przypisanymi Muzom, ale jednocześnie podporządkowanymi wskazanemu rodzajowi Erosa (apoteozowanemu w „Uczcie”), którego szał prowadzi artystów i innych twórców ku „Pięknemu Samemu w Sobie i ku temu, w czym widzimy odbicie tego Piękną”. Eros przecież rozbudza w nas miłość, w tym miłość do piękna, dobra i wiekopomności.

C. Działalność religijna pobudzana przez Dionizosa jest nie tylko formą aktywności konfesyjnej, jest również dobrem o wydźwięku estetycznym, nasyconym różnorodnie rozumianą miłością (osiągającą kulminację zwłaszcza w erotyce partnerskiej oraz tej, która prowadzi do utrzymania rodzaju ludzkiego, do sakramentalności małżeńskiej). Stanowi także pole do wiekopomnej rozmaitości rozumianej twórczości religijnej – rozważanej w świetle kulturowego kontekstu. Z tego względu za ostateczne i najistotniejsze źródło kulturowego natchnienia przyjmuje się te inspiracje, „które należą do prawicy zaburzeń świadomości”, a więc zaburzeń wywodzących się z miłości wzniosłej i niebiańskiej: od Erosa jako dawcy „szczęścia najwyższego” (Platon 1993, s. 58–59).

Ponadto inspiracje religijne Dionizosa prowadzą także do – zapośredniczonego z kultu – szału artystycznego: do aktywności dramaturgicznej, do tworzenia widowisk teatralnych oraz do – związanych z nimi na przykład – nowatorskich konstrukcji architektonicznych, uwzględniających między in-

nymi rozwiązania z zakresu architektury przestrzeni naturalnej.

Dionizos nie tylko inspirował natchnienia inicjacyjne w formie misteryjnych wtajemniczeń o charakterze ezoterycznym, pobudzał również do szału seksualnego i misterii opartych na symbolice winnej. Upojenia miłosne i upojenie winem zbliżały do boga. Symbolika wina, związana z jego religijnym oraz pozakonfesyjnym spożywaniem, mogła prowadzić na gruncie uczy, jaka ma miejsce podczas słynnego sympozjum filozoficznego, do szału filozoficznego, do zbliżenia się do wiedzy i mądrości (pojęcia tożsame do czasów Arystotelesa, Pseudo-Platon 1973, Domański 1996a, s. 7, 1996b), do ekstazy epistemologicznej, uwzględniającej także podczas sympozjum filozoficznego sokratejski agnostycyzm poznawczy, związany między innymi ze słynną jego sentencją: „Wiem, że nic nie wiem” (Kosiewicz 2009a).

SZAŁ JAKO UNIESIENIE PORYWAJĄCE W NATCHNIENIE BACHICZNE

Dionizos zadziwił – bardziej niż inni bogowie greccy – wielkością i świeżością swych epifanii raz różnorodnością przemian. Ciągłe był w ruchu. Docierał do wszystkich krajów, ludów i środowisk religijnych. Łączył się z różnymi, nawet przeciwnymi bóstwami: na przykład z Demeter czy Apollinem. Był z pewnością jedynym greckim bogiem, który – objawiając się pod różnymi postaciami – szokował i zarazem przyciągał tak wieśniaków, jak intelektualistów, polityków, zwolenników kontemplacji, orgii czy ascetów. Jego obecność zwiastowała *enthousiasmos* lub *manię*, ekstazy upojenie, erotyzm i powszechną płodność. Można było się do niego zbliżyć, a nawet w pełni zjednoczyć, uwalniając się od zdawałoby się nieprzekraczalnych uwarunkowań kondycji ludzkiej (Eliade 1988, s. 259).

Teorie dotyczące pochodzenia i przemian Dionizosa i jego kultu są bardzo zróżnicowane i mocno pogmatwane. Żadne z nich nie są do końca ani pewne, ani wyjaśnione. Na przykład pochodzenie boga nie jest wcale jednoznaczne z pochodzeniem jego kultu.

Staralem się – w rozważaniach na temat szału bachicznego – wskazać wyżej kwestie pominięte, mimo iż niekiedy przenikają do głównego nurtu prezentowanego dyskursu¹⁴. Czyniłem tak – podobnie jak w innych przypadkach – by zachować przejrzystość głównego wyводу.

Szał związany z kultem Dionizosa, który był z pewnością obecny już w Knossos w XIV, na Peloponezie w XIII i Pylos w XII w. p.n.e. Związek Dionizosa z winem jest oczywisty, zwłaszcza gdy występuje on jako Bachus. *Notabene* wino nie wywodzi się z Grecji. To nie jej mieszkańcy pierwsi je wytworzyli. Pierwotnie w Tracji i Frygii, traktowanych w mitologii jako ojczyzna Dionizosa, podstawą obrzędu religijnego były orgie piwne. Ustąpiły one później symbolice wina (Lippki 2003, s. 78, Bravo i Wipszycka 1988, s. 328, Graves 1982, s. 106, Ventris i Chadwick 1973).

Rhode (1901) uważa, że kult Dionizosa w sposób gruntowny zmienił charakter religii greckiej, że przyczynił się do przełamania bariery oddzielającej świat ludzi od świata bogów, do przekroczenia granicy separującej duszę człowieka od niedostępnej zwykłemu śmiertelnikowi wysublimowanej boskości. Przedstawił Dionizosa i kult z nim związany jako siłę umożliwiającą periodyczną i szaleńczą rozkosz mistyczną, obiecującą człowiekowi – w dalszej i ostatecznej perspektywie – zjednoczenie z nim w wiecznej i świętej rozkoszy. Wskazywał on także na ekstazy upijanie się Traków oraz stosowanie przez nich wina jako środka oszałamiającego w czasie wojen (Rhode 1901, s. 332, patrz także: Lippki 2003, s. 78, Kerényi 1997).

Celem bachicznych inicjacji było rozbudzenie poczucia jedności z transcendencją i doświadczenie nieprzemijalności i niezniszczalności w natchnionej jedności z bóstwem (Wargacki 2003, s. 137). Dzięki szalonemu uniesieniu można było doznać iluminacji, zbliżyć się intuicyjnie i bezpośrednio do zasobów wiedzy boskiej, do tego, co zazwyczaj tylko Dionizosowi jest dostępne (Godwin 1983, s. 133). Związana z nim ekstaza prowadziła nie tylko do przekroczenia ludzkiej kondycji oraz dotyczących jej uwarunkowań i ograniczeń, ale też – jak twierdzi Eliade, a za nim Banek – do osiągnięcia wyzwolenia i wolności, zazwyczaj ludziom niedostępnej. Prowadziły one do ignorowania i pominięcia

wszelkich zakazów i nakazów, konwencji regulujących życie społeczne, uciążliwych zwłaszcza dla kobiet. Owa wolność od owych oddziaływań sprzyjała masowemu ich udziałowi w ruchu dionizyjskim (Eliade 1988, s. 254, Banek 2003a, s. 30).

Podkreśla się nawet, że świat dionizyjski (i jego obrzędy opętańczo-orgiastyczne) był zdominowany przede wszystkim przez kobiety. Utrzymuje się powszechnie, że tak jak nie ma Dionizosa bez wina, tak nie ma jego kultu bez kobiet. *Notabene* próbowano wprowadzić zwiększyć udział mężczyzn: na przykład w drugiej połowie VI w. p.n.e., ale mimo to owe święte obrzędy były dalej zdominowane przez bachantki¹⁵, mimo iż nadrzędne funkcje podczas ich trwania zaczęli pełnić już wstępnie mężczyźni-bachanci.

Z mitów właściwych epoce mykeńskiej wynika, że Thyja jako pierwsza złożyła ofiary Dionizosowi i zapoczątkowała rytualne tańce orgiastyczne na jego cześć. *Tyjadami* nazwano później kobiety, które w czasie dionizyjskich misterii były ogarnięte bachicznym szałem. Porzucały one swoje dotychczasowe zajęcie i pędziły w góry, by poświęcić się opętańczym orgiom, podobnie jak kobiety z innych mitów starogreckich (Banek 2003a, s. 21–22). W „Bachantkach” Eurypidesa Chór zaleca menadom: „uwieńczone swą głowę bluszczem,/ kwitnijcie, kwitnijcie zielonym/ milaksem o pięknych owocach,/ zalejcie szałem bakchicznym/z gałęzi dębu lub jodły,/ odziane w plamiste nebrdy!/
Obszyjcie je białym runem/ i godnie wznóście/ zachwale narteksy. Znów kraj kraj tańczycy,/ gdy Bromios prowadzi kręgi/ ku góróm, ku góróm, gdzie czeka/tłum kobiet/porwanych od przęślic, od kołowrotków porwanych,/ gnanych przez Dionizosa” (Eurypides 2007, s. 23–24).

Dopełniały one w odpowiednich momentach pierwotnych rytów bachicznych (Sokołowski 1936, s. 19), zajmowały się wykonywaniem najbardziej świętej i tajemniczej części kultu (między innymi w świątyni na Bagnach, to jest w en Limnais, Kerényi 1997, s. 246). Spełniały w głębokiej tajemnicy posługę ofiarnicze (na przykład w świątyni Dionizosa w Bryzeaj u stóp Tajgetu). Utożsamiały się z nim i odgrywały jego rolę. Czciły boga, tańcząc w szale od zmierzchu do rana, porwane świętym natchnieniem. Uczestniczyły też w późniejszym czasie w *enthousia-*

smos, to jest w uroczystości przepelnionej adoracją i uniesieniem mistycznym. Podążały w korowodach tanecznych świętą drogą z Aten do Teb.

Menady lidyjskie ubrane były – podczas pierwotnych sekretnych obrzędów-misteriów rozgrywających się na odludziu, daleko od miast – „w skóry kozłłat, na głowach nosiły korony z bluszczu; zdobione girlandami z węży, nosiły na rękach i karmiły piersią kozłłeta, wilczęta” (Eliade 1988, s. 254). Potwierdzenie tego znajdujemy u Eurypidesa, który między innymi pisze, że odziane były one „w skóry jelonków, z węzami we włosach, z węzami z liści bluszczu, zielonego dębu, z tyrsami w dłoniach” (Eurypides 2007, t. IV, s. 22). Wskazuje on też, iż Zeus zrodziwszy Dionizosa (z uda) „boga o byczej głowie, ustroił go wieńcem z węzów. Stąd też karmicielki zwierzęta, menady, węże wplatają w warkocze” (Eurypides 2007, s. 23). Piły też wino i oszołomione nim biegały po górach i lasach bez umiaru i panowania nad sobą, upodobniając się zarówno do Dionizosa Omadiosa i Omnestesa (pożerającego surowe mięso; zjawisko określano mianem *omophagia*), jak i do dzikich bestii. Rozszarpywały (*sparagmos*) ofiarę zwierzęcą, wyszarpywały strzępy zwierzęcia, zwłaszcza młodego jelenia, z rąk tańczących menad. Piły jego krew i gryzły surowe mięso.

Było to nawiązaniem do mitycznej, męczeńskiej, ofiarniczej śmierci zapowiadającej zarazem odrodzenie Dionizosa Zagreusa – w tym przypadku Dionizosa Dziecięcia – rozszarpanego przez Tytanów nasłanych przez Herę (Eliade 1988, s. 256–259, por. Kosiewicz 1998b, s. 19, 91–93). Rozszarpywane i pożerane zwierzęta stanowiły epifania Dionizosa lub odzwierciedlały jego wcielenia, a wzmiankowana wyżej zażyłość z węzami i młodymi dzikimi zwierzętami była możliwa dzięki ekstazie mistycznej, natchnionej identyfikacji z bogiem (Eliade 1988, s. 254). Ów sakralny i zarazem archaiczny behavior stanowił też swoiste świadectwo, konfirmację potrzeby powrotu do „zachowań zarzuconych od tysięcy lat; podobnie gwałtowny szal był widomym znakiem łączności z witalnymi i kosmicznymi siłami i mógł być określany jedynie jako opętanie przez boga. Należało oczekiwać, że owo opętanie okaże się w ostateczności „szatem”, *mania*. Sam Dio-

nizos doznał „szału”, toteż bachant jedynie dzielił doświadczenia i męki boga; ostatecznie była to najpewniejsza metoda zjednoczenia z nim” (Eliade 1988, s. 254–255).

Wskazane naśladownictwo archaicznego dziedzictwa kulturowego stanowiło najwyższe stadium dionizyjskiej ekstazy mistycznej. Owe pierwotne formy kultu zostały później jakby „oswojone”, „mimo wszystko złagodzone, zinstytucjonalizowane, mieściły się w uregulowanym, kultowym ładzie społeczności” (Łanowski 2007, s. 12). Przeobraziły się w orgiastyczne święta o karnawałowym charakterze, które odbywały się w miastach lub na świętych drogach wiodących od jednej do drugiej miejscowości, przybierały między innymi postać pochodów i korowodów.

Orgiom bachicznym towarzyszyła rozwiążność i szaleństwo, rozkwitały w opętanych przejawach czci. Wywoływały niezwykle wręcz podniecenie, oszołomienie, trans, egzaltację i ekstazę, poczucie niepoziernego szczęścia i radości.

Zarówno kobiety, jak i mężczyźni uczestniczący w ceremoniach ku czci Dionizosa osiągnęli odmienne stany świadomości, fenomen charakterystyczny dla rozmaitych nurtów mistycznych. Przekonani byli, że w tym czasie bóg (czyli Dionizos) ich ogarnia, czuli jego bezpośrednie oddziaływanie. Wypijano wino przynoszone przez mężczyzn do świątyń, raczono się nim podczas korowodów. Wywoływało ono stan niezwykle podniecenia, uniesienia pokrewnego mistycznej rozkoszy, sprzyjało jej pełnemu zaistnieniu (Srebrny 2003, s. 68). Tańczono przy tym i śpiewano ku czci Dionizosa. Owe orgie stały się z czasem tak powszechne, że na przykład w Tarencie – podczas ich trwania – całe miasto zapełnione było pijanymi mieszkańcami [(wskazuje na to Megillos w Księdze I „Praw” Platona (1997), stwierdzając: „W Tarencie, w naszej kolonii, w święta Dionizosa widziałem całe miasto pijane”, s. 351)]. Uczestnicy Dionizji przychodzili mniej lub bardziej oszołomieni winem do teatru na konkurs tetralogiczny poświęcony Dionizosowi. W Atenach natomiast pijani mężczyźni powozili w ekstatycznym uniesieniu wozami (Banek 2003b, s. 60). Celem autotelicznym nie była orgia, stanowiła ona jedynie środek, swoisty instrument warunkujący zaistnienie ekstazy, umożliwiający przekroczenie

przez duszę granic wyznaczonych przez ciało (Hoffmann 2003a, s. 90).

W przypadku bachanalii mamy niewątpliwie do czynienia z szaleństwem, które „pochodzi z udzielonego przez bogów przekroczenia miary możliwości ludzkich” (Platon 1993, s. 57), a to, co boskie, jest przecież „piękne, mądre, dobre i wszystko, co jest w tym rodzaju” (Platon 1993, s. 30).

Na podstawie powyższych rozważań można przyjąć, że dionizyjskie ceremonie inspirowały specyficzną formę ekstatycznego szału, natchnienia właściwego antycznej kulturze greckiej. Ekstaza mistyczna pobudzała, mówiąc ogólnie, do uwarunkowanej transcendentnie aktywności twórczej w zakresie kreacji nowatorskich elementów obrzędowych: między innymi oryginalnych kompozycji i aranżacji muzycznych, ekspozycji wokalnych w postaci poezji śpiewanej oraz układów tanecznych, dytyrambów oraz *komos*, związanych z powstaniem tragedii i komedii oraz rywalizacji teatralnej ku czci Dionizosa. Rytualna muzyka, kultowe tańce i pieśni (eksponujące rozwijającą się poezję o wydźwięku epickim, Eliade 1988, s. 192) tworzyły świętą „jedność trzech”: zwaną trójjedyną *choreą*.

Wpływ omawianych ceremonii na szal muzyczny był niezwykle istotny. Gansiniec wskazuje, że Dionizos był nie tylko bogiem wina, ale też bogiem muzyki o proweniencji frygijskiej, w której flet i tamburyn odgrywały rolę dominującą. Wyrugowały one helłeńską *phorminx*, względnie *lyrę*. Czynnikiem inicjującym zbiorowy charakter misteryjnych ekstatycznych uniesień była muzyka o specyficznym brzmieniu i rytmie. „Jest zaś rzeczą powszechnie stwierdzoną, że właśnie tamburyn wyzwolił kielkującą demoniczność i swym rytmicznym dźwiękiem zniewolił kobiety predysponowane do jawnego szalenia” (Gansiniec 1934, s. 279–294, za: Hoffmann 2003b, s. 51–52). Flet i tamburyn wzbudzały i przyspieszały ekstazę „a były to instrumenty dionysosowe, które nie brzmiały w każdy dzień, lecz tylko na święto Boga” (Gansiniec 1934, s. 279–294, za: Hoffmann 2003b, s. 51–52).

Głównym celem tańca było dążenie do jedności z *sacrum*, do przekroczenia codzienności i powszechności (*profanum*), do osiągnięcia świętej destynacji, do czasowej

podmiotowej anihilacji, do natchnionego nasycenia się boskością. Taniec stanowił ekspozycję – wszechogarniającego zarówno tancerza, jak i płaszącą grupę – szału sakralno-estetycznego, którego nadnaturalna treść była dostępna tylko wtajemniczonym. Jego ekspresyjność wzmacniały wyraziste ezoteryczne gesty i przerysowana mimika, a także liczne natchnione okrzyki oraz inicjacyjne wypowiedzi, podkreślające ekstatyczny charakter odlotu od rzeczywistości, uwalnianie się z więzów doczesności.

Tańczące postaci unaoczniały „transcendentną obecność” boskości w ruchu wirujących postaci. Następowala ich dywinizacja, przebóstwienie: przeniesienie w pobliże bóstwa, czy wręcz panenteizacja. Taniec zdawał się być w tym względzie najskuteczniejszy, ponieważ – wedle ich odczucia – pojawiał się w trakcie frenetycznych dziewczęcych płaśów ich największy bóg. Znikał dystans między nim i tancerkami. Wszystkie jednoczyły się z Dionizosem w boskim tańcu (Benisz 2001, s. 371), bowiem w tym przypadku „figura tańca łączy bogów i ludzi na tym samym poziomie istnienia” (Kerenyi 1997, s. 25), to znaczy bóg łączył się – wedle ich przekonań i doświadczeń – z nimi, ale jednocześnie nie tracił swej wszechstronnie rozumianej autonomii.

Taniec był również przejawem aktywności twórczej. Następowalo tu połączenie przeżycia mistycznego z twórczością wpiętej *quasi*, a później *stricte* artystyczną, podobnie jak w przypadku muzyki, śpiewu (i poezji), *chorei*, a następnie teatru starogreckiego. „Dytyramb, tragedia, sztuka satyryczna są – twierdzi Eliade (1988, s. 259) – w mniejszym lub większym stopniu kreacjami dionizyjskimi. Jest rzeczą pasjonującą śledzenie procesu przemiany zbiorowego rytu (*dithyrambos*) – powodującego gwałtowną ekstazę – w spektakl, a ostatecznie w gatunek literacki. Jeśli pewne publiczne obrzędy stały się spektaklami i z Dionizosa uczyniono boga teatru, to inne rytuały, tajne i inicjacyjne, rozwinęły się w misteria”.

Nietzsche (1994) podkreśla, że podczas owych obrzędów ich uczestnik ulega istotnej przemianie. Staje się „zarówno artystą, jak i artystą upojenia [...] na dionizyjskim rauszu i w mistycznym odizolowaniu”

(Nietzsche 1994, s. 39). Wskazuje, że „[...] śpiewając i tańcząc, ukazuje się człowiek jako członek wyższej wspólnoty – oduczył się chodzić i mówić i zaraz wzleci tańcząc w powietrze. Z jego gestów płynie oczarowanie [...] pobrzmiewa jakaś nadnaturalność: czuje się bogiem, sam kroczy teraz tak zachwycony i wzniosły, jak to widział we śnie u bogów. Człowiek przestał być artystą, stał się dziełem sztuki [...] objawia się w dreszczu upojenia” (Nietzsche 1994, s. 37–38).

Wskazane wyżej zachowania sakralno-ekstatyczne różniły się od źródła natchnienia wieszczego i oczyszczającego inspirowanego przez Apollina. Pojawiała się jednak forma transu zwanego pytyjskim transem, który wprawdzie nie zawierał hysterii i opętania typu dionizyjskiego z okresu pierwotnego, jednak był określany przez Platona jako szal porównywalny z poetyckim natchnieniem, którego źródłem są Muzy oraz miłosne porywy Erosa (Eliade 1988, s. 191, Platon 1993, s. 57). Korespondowały one z seksualnymi uniesieniami bachantek i bachantów, a zwłaszcza z przeżyciami właściwymi orgiastycznym korowodom.

Podkreślano potrzebę zaspokojenia oczekiwań erotycznych osób biorących w nich udział, na przykład „uczestniczek Dionysiów zabawiających się z Satyrami” (Gansiniec 1934, s. 279–294, za: Hoffmann 2003b, s. 51–52). Świadczyć o tym może często spotykany na monetach z Lette (wybrzeże tracie) wizerunek Dionizosa wraz z menadami i nagimi ityfallicznymi satyrami (Head 1911, s. 198–265, za: Banek 2003a, s. 23). W pochodach ku jego czci satyrowie i syleni obnosili fallusy (Hammond 1994, s. 218). Tancerzom pływającym w korowodach wystawał spod krótkiego odzienia spodniego wielki, skórzany, czerwony członek – *fallos*. Ogromne drewniane *fallosy* jako symbole noszone były przez uczestników procesji, zwanych *falloforoj* (nositelie *fallosa*). W wątkach naracyjnych *komos* (z którego wyłoniła się komedia) wzmiankowano o orszakach satyrów (Ziętek 2003, s. 102) i związanych z nimi frywolnymi maskaradami zakończonymi pieśnią falliczną (Nicoll 1977, s. 11). „Dionizjom w ogóle, towarzyszyły niewybredne żarty i dowcipy. Uroczystości miały charakter radosnych świąt wina i płodności, dlatego

też humor dotyczący spraw seksu nie tylko nie był zabroniony, ale obowiązkowy i uświęcony. Nabierał on mocy rytualnej, a co za tym idzie sakralnej” (Ziętek 2003, s. 100).

Procesję dionizyjską zamykała osoba niosąca *fallosa*, stanowiącego wraz z maską dwa idole mitu bachicznego właściwe dawnej Attyce. *Fallos* stał się samodzielnym idolem symbolizującym Dionizosa i nawet okazał się później bardziej reprezentatywny dla jego boskości i bardziej popularny w gronie jego czcicieli niż idol maski. „O ile Falloforia były obrzędem «jawnym», podczas którego obnoszono się, w dosłownym tego słowa znaczeniu, z dionizyjskim idolem, to kobiece ceremonie z *liknonem*, w którym znajdował się ten idol, zachowywały jakiś rys tajemnicy i ukrytego symbolizmu. Nie tylko zawartość *liknonu* była szczelnie owinięta osłaniającą ją tkaniną, ale całe obrzędy cechowały się taką samą tajemniczością. Wiemy tyle, że kobiety wykonywały różne czynności kultowe w celu oddania hołdu podziemnemu Dionizosowi. W ten sposób dziękowały mu za dar wina oraz – co ważniejsze – za dar męskości, hojnie rozdzielany przez boga” (Benisz 2001, s. 400) i ciągle obecny jako kurcząca się oraz pęczniejąca pełnia.

Niewątpliwie istotną rolę w dążeniu do zrozumienia dionizyjskich misteriów, otwierającym zarazem dostęp do tajemnych zakamarków ludzkiej duszy odgrywał wzmiankowany wyżej satyr ze wszechobecnym – w kulcie dionizyjskim – symbolem *fallosa*. Pojęcie satyra zostało współcześnie nasycone banalnością, podczas gdy „w starożytności zawierało w sobie nieograniczony ładunek dionizyjskiej mocy” (Benisz 2001, s. 62). W rozumieniu Greków koźlasty satyr „[...] to prawzór człowieka, wyraz jego najwyższych i najsilniejszych pobudzeń: natchniony marzyciel, którego zachwyca bliskość boga, współczujący towarzysz, u którego powtórza się cierpienie boga, zwiastun mądrości z największej głębi łona natury, zmysłowy obraz płciowy wszechmocy natury [...], był czymś wzniosłym i boskim [...] jego spojrzenie kładło się podniosłą satysfakcją [...] tu odślaniał się prawdziwy człowiek, brodaty satyr krzyczący radośnie do swego boga” (Nietzsche 1994, s. 67). Kontynuując swą apoteozującą wypowiedź o właściwościach

i znaczeniu satyra, Nietzsche (1994, s. 70) konkludował następująco: „[...] dionizyjski Grek pragnie prawdy i natury w ich najwyższej sile – widzi siebie przeobrażonym mocą czaru w satyra”.

Założenia i zachowania religijne właściwe pierwotnym oraz karnawałowym formom Dionizji znacząco wpłynęły na koncepcję człowieka w ujęciu Platona, a w szczególności na filozoficzne ujęcie szaleństwa o wydźwięku twórczym, oddziałującym istotnie na rozwój kultury oraz wiekopomność, czyli nieśmiertelność. Szał dionizyjski i jego platońskie ujęcie wywodziły się z misteriów inspirowanych męczeńską śmiercią Dionizosa Zagreusa (Dionizosa Dzieciątka). Miały wydźwięk: a) ascetyczny (o właściwościach orfickich), b) semiascetyczny: na wpół ascetyczny, właściwy bachantkowemu orgiom w odległych od miast górach), a także c) hedonistyczny – afirmujący radość oraz upojenie zmysłowe, między innymi podczas korowodowych i teatralnych ceremonii religijnych.

Zapośredniczone były przede wszystkim z doznań zmysłowych. Wino bowiem, a następnie uczestnictwo w zbiorowym pożeraniu krwawego mięsa stanowiło w pierwotnych formach bachanalii zarówno warunek wstępny, jak i dopełniający w stosunku do pojawiającego i rozwijającego się sprzężenia zwrotnego, które zachodziło między symbolicznym udziałem w tragicznej śmierci Dionizosa (zawierającym *omophagię* i *sparagmos*), a pojawiającą się i pogłębiającą opętanczą frenetyczną ekstazą mistyczną.

Również w bachantnych tanecznych korowodach – przepełnionych upojeniem zmysłowym: symboliką erotyzmu i wina – afirmacja ciała i wrzawy życia stanowiła nieodzowny i konieczny warunek przeżycia duchowego, to jest spirytualnego (*spirituality*), oraz jego istotnie zintensyfikowanego, to jest pogłębionego, doświadczenia w postaci doznania określanego mianem – czy też z zakresu – spirytualizmu (*spiritualism* w odróżnieniu od *spiritism*, czyli spirytyzmu), którego przejawem było zjednoczenie, ekstaza, rozkosz mistyczna. Przeżyciem duchowym (spirytualistycznym) było już uczestnictwo w obrzędzie, rycie, misterium religijnym, natomiast doświadczenie o właściwościach spirytualizmu (*spiritualism* w odróżnieniu od *spirituality*), pojawiało się przy znacznym pogłębieniu

niuch duchowego przeżycia (spirytualistycznego, *spirituality*), to znaczy wtedy, gdy zachodziło zjednoczenie mistyczne, współuczestnictwo w boskości. Najbardziej dobitnym tego świadectwem był szal jako uniesienie porywające w natchnienie bachiczne.

Zarówno w założeniach pierwotnych obrzędów bachantek i bachantów, jak i w karnawałowych korowodach dionizyjskich warunkiem przeżycia mniej lub bardziej pogłębionych wartości duchowych były doświadczenia cielesne. Podobna – i nieprzypadkowa – sytuacja występuje w poglądach Platona. Świadectwem tego jest jego koncepcja człowieka, kultury, szaleństwa kulturotwórczego i wiekopomności (nieśmiertelności). Warunkiem nieodzownym pobudzeń duchowych, ekstatycznego przeżycia miłości, piękna i dobra jest inspiracja zmysłowa. Powierzchny kontakt miłosny czy też potoczne odczucie piękna i dobra umożliwiają wyłącznie przeciętne czy też obiegowe przeżycie duchowe (spełniające się jedynie w wymiarze właściwym *spirituality*). Bardziej zintensyfikowane ich doświadczenie – przyjmujące postać szaleństwa na przykład o wydźwięku filozoficznym, religijnym, muzycznym, tanecznym, wokalnym, poetyckim czy teatralnym (jak w przypadku Dionizji) – mają natomiast charakter przeżyć pogłębionych z zakresu spirytualizmu (to jest *spiritualism*: odróżniam bowiem przeżycia zakresu *spirituality* związane z potocznymi przeżyciami duchowymi od *spiritualism* – odnoszącego się do głębokich przeżyć duchowych, to jest ‘szału,’ wynikającego z natchnienia bogów greckich). Szał bowiem był najważniejszym i najgłębszym doświadczeniem kulturowym, natchnieniem porywającym i urzeczywistniającym twórczy odlot w kierunku trudno i rzadko osiągalnej wiekopomności mogącej się przeistoczyć w nieśmiertelność. Owo szaleństwo uwalniało z więzów *profanum* nie tylko inspiracje i akt twórczy: stanowiło także nieodzowne kryterium boskiej – idealnej – wiekopomności (a nawet nieśmiertelności dzieła i jego twórcy), intuicyjną i zarazem metafizyczną zasadę ich oglądu, ich wymiar aksjologiczny i aksjotyczny zarazem (dostępny receptorom).

Mitologiczne podłoże szału bachicznego jest trudne do odtworzenia ze względu na rudymentalną piśmienniczą i archeologiczną

dokumentację oraz wielość rozmaitych konkurencyjnych, wykluczających się i zarazem równoprawnych interpretacji. Starożytni Grecy byli w znacznie lepszej sytuacji niż ludzie współcześni, dysponowali oni bowiem „pełnym wyrazem istoty Dionizosa – w micie i obrazie, w wizji i kulturowym uobecnieniu. Nie musieli, jak my, poszukiwać dlań wyrazu myślowego, który zawsze pozostanie niedoskonały” (Kerenyi 1997, s. 13).

W dążeniu do przezwyciężenia tego impasu pomocna wydaje się intuicja filozoficzna umożliwiająca podjęcie – zawartej w tej pracy – próby istotowego i zarazem hipotetycznego określenia kulturotwórczych właściwości natchnienia bachicznego.

PRZYPISY

¹ Por. z fragmentem wypowiedzi Ivanovica (2009b, s. 110) zawartym w artykule na temat związków miłości platońskiej z średniowieczną chrześcijańską *agape*, w którym powołuje się także na cytaty z tekstu Vlastosa): „Going back to the Plato’s dialogue, generation is a victory over death, which guarantees permanence in being. As we can remember, Diotima gets Socrates to agree that the true aim of love is that ‘the beautiful’ and ‘the good’. Should come into one’s possession, so that, to sum up (206A), love may be defined as ‘desire for the perpetual possession of the good’. Now this has been repeatedly criticized as being an entirely selfish aim. In one of the best known commentaries on Plato’s theory of love, Gregory Vlastos maintains that ‘the individual, in the uniqueness and integrity his individuality, will never be the object of love’ (1989, s. 110). Therefore, Vlastos insists that, at root, Plato’s love theory is deficient as a result of its incapacity to recognize the value of the human other. In fact, the very death for the salvation of others is a search of immortality. Eros in this dimension is a love which men have for the memory which they will leave to the next generations: a memory for eternity”.

² Do informacji Krokiewiczza o Hezjodzie, który wypowiedział się na temat Erosa, można dodać jeszcze między innymi, że: „We find Eros considered as divinity in Hesiod’s *Theogony*, which reflected his way of constructing causal-genetic rows of divinities in order to explain their existence and becoming of the world.

[...] An interpreter of Apollonius of Rhodes claims: «The third element, according to Hesiod, is Eros, in which the fire is represented, since Eros is a burning passion». The cosmogonic function of Hesiod’s Eros we find also in Parmenides’ system:

«πρότιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσται πάντων». Parmenides symbolically represents the mixing of light and darkness as sexual joining which comes from demiurgical function of Eros, the divinity that thrones in the centre of cosmos and governs it. A very similar role of Eros can be found also in Empedocles, who merges Eros’ cosmogonic function with cosmic and human functions of his Aphrodite (Ivanovic 2009, s. 95).

³ Koncepcja miłości i znaczenie Erosa jest także przedstawione w „Państwie” Platona. Można zauważyć, że „Three basic points of Plato’s philosophy are man, state and universe, understood as three concentric balls, which, in their reciprocal-functional relation, obey the same law. The whole Plato’s philosophic activity circles around the middle part, State, because in it the law gets its purest expression, and because, through the State, man plays his full role in universe, just as the universe has its expression, across the State, in man. The mediator between man and universe is the philosopher, whose nomothetic, i.e. legislative *eros* gives the State its form and sense and has demonic characteristics. All the demonic, says Plato, stays between gods and mortals, between man and universe, earth and sky. Since gods do not interfere with men directly, they need a mediator, and that is demon, that is Eros. Who understands these things, is a demonic man, and who does not is βάνυσος. Eros is a μέγας δαίμων who philosophizes all his life. The state or individual cannot do great and beautiful things without shame for disgrace and competition for beauty, which, in fact, is Eros. As previously said, Eros seeks for wisdom, he is a philosopher, and in connection with Plato’s statement the constitutional Eros is the greatest and the most beautiful, then it is clear that Plato’s king-philosopher is a man who knows best what is the constitutional creativity, and that for him, the constitutional legislator is the most powerful mediator between man and universe (Ivanovic 2009, s. 113).

⁴ Orfizm, który w znaczny sposób oddziaływał na antyczną filozofię człowieka, wywodzi się od legendarnego, na poły mitycznego, króla Tracji – Orfeusza, żyjącego podobno w XIII w. p.n.e. To on wspólnie z kapłanami Apollina postanowił zmienić charakter rozpasanego, orgiastycznego kultu Dionizosa, kładącego nacisk na upojenie i erotyzm. Efektem modyfikacji było pogłębienie religii dionizyjskiej i zwrócenie uwagi na przeżycie *sacrum*, czystość sumienia oraz praktykowanie ascetycznych form kultu. Orfizm osiągnął szczyt rozwoju w VII i VI w. p.n.e., a upadek przeżył na przełomie V i IV w. p.n.e., ale pamięć o jego wierzeniach i związanej z nią twórczości poetyckiej trwała jeszcze długo. Świadczy o tym między innymi epepeja Apolloniosa z Rodos pt. „Argonautika” (III w. p.n.e.). Zasadnicze idee orfizmu przyswoił

sobie w VI w. p.n.e. pitagoreizm i zyskał wkrótce nad nim przewagę.

Orfizm przeniknął też w istotny sposób do poglądów Platona, skłaniając go do ambiwalentnych sądów. Z jednej strony potępiał współczesne sobie zabobony i praktyki orfickie, z drugiej zaś wyrażał się o pierwotnym orfizmie z uznaniem.

W I w. p.n.e. orfizm odrodził się, wywarł duży wpływ na poglądy ówczesnych filozofów greckich. Zyskał na znaczeniu w tym stopniu, że wybitni neoplatonicy uznali go za istotne źródło swej filozoficznej doktryny, a Orfeusza – za właściwego mistrza Platona.

W teogonii orfików znajdujemy mityczny opis powstania człowieka, przyjmujący za podstawę dualistyczny charakter ontologicznej struktury jednostki. Wprawdzie owa antropogonia ma wydźwięk mityczny, ale jej oddziaływania wykroczyły daleko poza wymiar religijny. Inspirowała ona pitagorejską, platońską i neoplatońską, a za ich pośrednictwem również chrześcijańską filozofię człowieka.

Antropogeneza orficka oparta jest na teogonii Dionizosa Zagreusa, uznanego przez orfików za syna Zeusa. Miał on po nim panować nad światem. Został zwabiony, pojmany, zabity, poćwiartowany na kawałki, ugotowany w kotle i zjedzony przez nasłanych przez boginię Herę tytanów. Jedna z bogiń (w zależności od wersji) otrzymała lub w inny sposób ocalała jego serce. Dzięki temu mógł się wielokrotnie (siedem razy) odradzać i wcielać. Zeus pomścił śmierć Dionizosa. Raził tytanów piorunem i spopielił ich ciała.

Człowiek (cały rodzaj ludzki) posiadał, jak głosi jedna z wersji, naturę dobrą – duchową, pochodzącą od serca Dionizosa, oraz złą – cielesną, wywodzącą się z popiołów tytanów. Zmaga się więc w nim dziedzictwo Zagreusa (jego podstawę stanowi uratowane serce, dzięki któremu możliwe jest odrodzenie, boskość i nieśmiertelność) z dziedzictwem tytanicznego zła i zbrodni – najgorszego wszeteczeństwa. Zmaga się dusza z ciałem. Najgorsze z możliwych wszeteczeństwo bierze się również stąd, że mamy w przypadku zabójstwa Dionizosa do czynienia z czymś znacznie więcej niż tylko ze zwykłą zbrodnią. Wprawdzie trudno jest hierarchizować zbrodnie, jako że każda z nich jest zdarzeniem ohydny, zasługującym na najwyższe i najsrozsze potępienie. Niemniej jednak zbrodnia, której ofiarą padł bóg, a w szczególności bóg-syn, który miał zapanować po Zeusie nad światem i miał być bogiem znacznie potężniejszym o swego boga-ojca, jest potwornością najgorszą z możliwych, złem ostatecznym. Piętno tej najstraszniejszej ohydności zawarli w sobie tytani oraz popioły z ich ciał, a także ciała ludzi z nich się wywodzące. Człowiek, to znaczy jego dusza, musi w związku z tym dążyć do wyzwolenia z cielesnego więzienia tkwiącego w nim pierwiastka boskiego.

Abstrakcyjne – pozacielesne – atrybuty duszy wynikają z zaniku materialnych właściwości serca Dionizosa Zagreusa. W omawianym micie uratowane serce stanowi na początku jedynie fragment poćwiartowanego Dionizosowego korpusu, któremu przypisano własności cielesne. Punkt widzenia – wskazujący na związek materialnej duszy oraz ciała – zgodny był z charakterystycznym dla ówczesnej religii dualizmem ontologicznym dotyczącym przyrody i świata nadprzyrodzonego oraz bogów, którzy mieli właściwości ściśle abstrakcyjne i mogli też przybierać postać materialną.

Omawiany mit uwierzytelniał na wstępie tę formę antropogonicznego dualizmu. Zapoczątkował on jednak pierwszą w historii religii i refleksji nad bytem ludzkim koncepcję dualistyczną przyjmującą istnienie już nie materialnej, lecz w pełni idealnej – pozbawionej właściwości zmysłowych – duszy. To, co było istotnym dopełnieniem boskich właściwości cielesnej postaci serca, stało się z czasem jedynym i najważniejszym oraz najbardziej wyeksponowanym wyznacznikiem duszy ludzkiej. Zaczęto określać ją jako byt nadprzyrodzony, abstrakcyjny, idealny, doskonały, nieśmiertelny i – ze względu na proveniencję – boski. Każdy człowiek zawierał w sobie cząstkę Dionizosa Zagreusa. Podmiot wywodził się, w przeciwieństwie do judaizmu i chrześcijaństwa, nie tylko od Boga, ale zawierał w sobie – w sensie ontologicznym, aksjologicznym, sakralnym i soteriologicznym – jego najwartościowszą część, a mianowicie jego serce przemienione w duszę. Duszy przypisano w orfizmie najistotniejsze człowiecze właściwości. To ona mogła dostąpić zbawienia, ciało zaś było w tym soteriologicznym projekcie przeszłością.

Dążenie do wyzwolenia, losy i efekty owych wewnętrznych zbaczeń, są trudne do przewidzenia, gdyż dusza może ulec lub odnieść zwycięstwo nad złowrogimi namiętnościami ciała. W pierwszym przypadku po śmierci człowieka spotyka go kara, w drugim natomiast doświadczona boskiego, wiecznego szczęścia. Orficy przewidywali karę wieczną lub czasową. „W pierwszym przypadku – pisze Krokiewicz (1995, s. 54–55 i 59–60) – dusza skazana na ciągłe męki pozostawała pod ziemią, w drugim wracała na ziemię i wstępowała w ciała ludzkie, zwierzęce, a także roślinne zgodnie z prawem tak zwanego koła żywotów czy też narodzin (*kyklos geneleos*). Wyzwolił się z niego mogła tylko po wcieleniu, życiu w ciele człowieka, ale tylko wtedy, gdy na to zasłużyła. Mogła być też skazana na wieczną mękę. Nagrodą zaś był wieczny pobyt w siedzibie błogosławionych. Orficy określali stosunek duszy ludzkiej do ciała wyrazami „*soma* (ciało) – *sema* (grób dla duszy)”, przy czym pierwszy wyraz kojarzono jeszcze z wyrazami „*sozo*” – ratuję, ocalam” i „*desmoterion* – więzienie”, bo dusza przebywa w ciele niby w zba-

wiennym więzieniu (pokutuje w nim za swoje winy), a także z wyrazem „*semaino* – oznaczam, pokazuję”, bo dusza posługuje się ciałem jako narzędziem i w nim się ujawnia”.

Osiągnięcie pełnego wyzwolenia jednorazowo jest niemożliwe. Dzieje się to stopniowo, po wielu kolejnych wcieleniach duszy (zwanymi też metempsychozą, reinkarnacją). Całkowita emancypacja jest możliwa dopiero w ostatnim wcieleniu.

Po śmierci następuje – zdaniem orfików – sąd w zaświatach, sprawiedliwa ocena czynów, wyrównanie rachunku krzywd. Wybranych nagradzano w Elizjum, a potępionych skazywano na karę w podziemiu, w Tartarze. Dobre i szlachetne życie było nagradzane, złe – karane. Rozrachunek i wartościowanie ludzkiego życia zostały przeniesione na plan eschatologiczny. Z tego względu orficy proponowali tak przygotować duszę (przez ascetyczne oczyszczenie i stosowanie innych reguł orfikich), by rozliczenie za czyny doczesne wypadło korzystnie. Zdaniem orfików dusze przebywające w ciałach jak w więzieniu cierpią ze względu na pochodzenie oraz ze względu na przewinienia religijne zarówno we wcieleniach poprzednich, jak i w życiu doczesnym. Tego rodzaju dusze były przez nich zaliczane do pierwszej spośród trzech kategorii dusz, które pokutowały w kolejnych wcieleniach za winy dające się odkupić. Orficy wyróżniali też takie, które dzięki czystemu życiu stały się godne najwyższej nagrody, istnienia wiecznego i szczęśliwego, oraz takie, które popełniły zbrodnie niedające się zneutralizować, zmasać żadną pokutą. Zasłużyły one na wieczną mękę w Tartarze (Krokiewicz 1995, s. 61).

W religii orfikowej występują założenia charakterystyczne nie tylko dla filozofii człowieka związanej z platonizmem, ale właściwe także późniejszej antropologii chrześcijańskiej. Ukształtował się bowiem w niej dualizm, wskazujący na wyższość duszy nad ciałem, na jej boski, idealny charakter, na skażenie jej w czasie mitycznym (protohistorycznym) grzechem, który musi odkupić we wcieleniu ziemskim. To znaczy, że człowiek jest już od początku swojego istnienia napiętnowany grzechem.

W niektórych koncepcjach wczesnochrześcijańskich właśnie ciało stanowi ten składnik człowieka, który poprzez więzienie duszy umożliwia jej odkupienie. W poglądach owego okresu pojawiła się również, na przykład w filozofii Orygenesisa, idea metempsychozy czy też – charakterystyczna dla Platona – teza o preegzystencji duszy. Obie zostały odrzucone później za sprawą Aureliusza Augustyna przez Kościół.

Wspólny jest również motyw sądu w zaświatach – ostateczny osąd życia doczesnego. Miał on celu zneutralizowanie grzechu pierworodnego oraz postępowanie zgodne z zasadami wiary. Znamienne jest też dla orfików (i pitagorejczyków) oraz dla wielu chrześcijańskich kodeksów etycznych

narzucanie człowiekowi norm ascetycznych celem doskonalenia duszy, przygotowania jej do spotkania z Bogiem.

Niejasny jest jedynie problem zmartwychwstania. Czy dotyczy ono tylko duszy, czy całego człowieka? Również ten problem – przynajmniej we wczesnym chrześcijaństwie – nie został jednoznacznie rozstrzygnięty przez Kościół do czasów Augustyna. Pojawiały się bowiem rozmaite rozwiązania w tej kwestii.

Niemniej jednak w micie teogonicznym orfików, dotyczącym powstania bogów, świata i człowieka, występuje się motyw odrodzenia, rezurekcji boskiej (a zatem i ludzkiej, bo dusza posiada pierwiastek boski), tak istotnej dla chrześcijańskiej koncepcji zbawienia. Te i inne analogie do założeń wiary, teologii czy filozofii chrześcijańskiej pojawiać się będą przy omawianiu innych przedchrześcijańskich doktryn religijnych i filozoficznych, dlatego że przeniknęły one w mniejszym lub większym stopniu, mniej lub bardziej pośrednio do wspomnianych przejawów myśli chrześcijańskiej.

Poglądy antropologiczne orfików (wywyższające duszę i deprecjonujące ciało) oddziaływały na inne równoległe i pojawiające się później starożytne refleksje filozoficzne, teologiczne i wierzenia religijne. Wprawdzie synkretyczna w swej istocie mitologia orficka była wielokrotnie modyfikowana, przystosowywana do aktualnych, pojawiających się w obrębie innych wierzeń i filozofii potrzeb, jednak wskazywała w znacznie łagodniejszej niż w agnostycyzmie, bardziej wysublimowanej formie i treści, że właśnie ciało jest źródłem zła, że doprowadza do dezintegracji, wewnętrznego rozdarcia. Zdaniem orfików pojawia się głęboki konflikt, rozdźwięk, istotne napięcie ontologiczne między duszą, która zawiera pierwiastek boski i dąży do Boga i zbawienia, a ciałem posiadającym właściwości czysto ludzkie, przyrodnicze, skażone stygmatem tytanicznej zbrodni i kary, nieszczęścia i zła, ciałem, które pełni funkcję więzienia. Umożliwia ono przez negację, przez opresyjne, penalne traktowanie duszy osiągnięcie przez nią oczyszczenia i zbawienia. Wielowiekowe, wieloinkarnacyjne oczyszczenie ascetyczne stwarza warunki do wyzwolenia się ze świata materii i cielesnej, represyjnej powłoki.

Religijna doktryna orficka oddziałała szczególnie mocno na poglądy pitagorejczyków – Pitagorasa, jego uczniów, zwolenników i kontynuatorów, na założony przez niego związek. Stanowił on w pewnych odmianach istotny ośrodek etyczno-religijny, w którym nastąpiło połączenie mistyki religijnej ze ściśle naukowymi badaniami matematycznymi, geometrycznymi, astronomicznymi i filozoficznymi. W pitagoreizmie dostrzec można przemieszanie poglądów religijnych i filozoficznych.

Uprawianie filozofii było w wydaniu pitagorejczyków niejako pochodną wiary, aktywnością

o charakterze sakralnym, ściśle (przynajmniej w pierwszym okresie – przed podziałem na akuzmatyków i matematyków) związaną z wierzeniami. Owo przemieszanie, wzajemne dopełnianie się oraz wzmacnianie wiary filozofią i filozofii wiarą było zjawiskiem właściwym większości teorii, szkół i kierunków filozoficznych antyku. Dotyczy to z całą pewnością również myśli wczesnochrześcijańskiej, w której poglądy religijne przeplatały się z filozofią.

W tym okresie kwestia relacji między wiarą i filozofią skomplikowała się jeszcze bardziej – z tego względu, że pojawiła się teologia. Nie każda wiara ukształtowała ją bowiem w swoim obrębie. Także w pierwotnym chrześcijaństwie nie każda grupa wyznaniowa czy gmina opracowała własną bądź też przejmowała skądinąd określoną teologię. Głosiły one w obrębie wiary różnorodne idee – między innymi o Bogu – które nie zostały ukształtowane w formie teologii.

Podobnie przedstawiały się refleksje o człowieku, tworzące luźną mozaikę wypowiedzi, nawiązujących do Starego Testamentu i zapisów apostoelskich. Pojawiały się one – podobnie jak inne koncepcje – pod wpływem chwili, spontanicznie, w wyniku doraźnych potrzeb, celem odróżnienia własnej religii od przekonań innych sekt: apologii własnych założeń w odniesieniu do innych konkurencyjnych grup wyznaniowych, nie zawsze o proveniencji chrześcijańskiej. W owym czasie przynikały się zatem między innymi systematycznie wykładane rozważania filozoficzne i teologiczne ze spontanicznymi przejawami wiary chrześcijańskiej. Dopiero z analizy tych trzech głównych wątków myśli i praktyki chrześcijańskiej oraz jej hellenistycznych i judaistycznych źródeł może wyłonić się w miarę pełny, lecz zmienny, stale przetwarzany i modyfikowany obraz człowieka w myśli wczesnochrześcijańskiej.

Ruch pitagorejski powstał pod wpływem rozpuszczonego na Wschodzie i później w Grecji trendu do tworzenia związków religijnych, których podstawę stanowiły tajne i ezoteryczne nauki oraz misteria umożliwiające duszom nawiązanie kontaktu z bóstwem. Owe misteria, dostępne jedynie dla wtajemniczonych, kładące nacisk na zabiegi o charakterze inicjacyjnym, wprowadził właśnie Orfeusz. Pitagoras praktykował zarówno misteria apollinijskie, jak i orfikie. Założony przezeń związek wprowadził pewien typ nabożeństw, określił zasady postępowania, reguły życia o charakterze etycznym.

Pitagoras przejął założenia ascetyczne, charakterystyczne dla podniosłego etycznie orfizmu pierwotnego. Misteria orfikie, łączące się z nimi powinności, postulaty zachowania religijnego obowiązywały wyznawców nieustannie w życiu codziennym, a nie okazjonalnie, w pewnych wybranych okresach, tak jak w innych misteriach

hellenistycznych, związanych z ustalonym zwyczajowo periodycznym cyklem oddawania czci wybranym bogom. Pitagoras nie interesowała rozwijająca się w sposób nadmierny rytualizacja misteriów. Pociągały go założenia etyczne orfizmu pierwotnego, określane jako „życie orfikie”, które nawoływały do przeciwstawienia niesprawiedliwości ziemskiej sprawiedliwości podziemnej i wzywały do odrzucenia zła, do czystego, czyli dobrego życia. Postępowanie w myśl tych wskazań zostało wkrótce nazwane „życiem pitagorejskim”. Pitagorejczycy przejęli, rozwinęli i pogłębili naukę orfików. Dzięki sprawniejszej organizacji oraz niezmiernie istotnemu zapleczu filozoficznemu uzyskali oni dość szybko nad orfikami przewagę, co przyniosło rozkwit życia pitagorejskiego w drugiej połowie VI i pierwszej połowie V w. p.n.e. Pitagoras pielegnował wskazane misteria, propagował stworzony przez siebie kult religijny, akcentujący – podobnie jak w orfizmie – dualistyczną ontologię człowieka. Zwracał też szczególną uwagę na potrzeby duszy, na jej wyzwolenie i oczyszczenie dzięki ascezie oraz naukowej pracy badawczej (będącej też pewną odmianą życia ascetycznego). Podkreślał, że dusza istnieje niezależnie od ciała, że może łączyć się z każdym ciałem, że trwa po jego śmierci, że jest od niego trwalsza, doskonalsza, potężniejsza.

Ciało stanowi, podobnie jak w wierzeniach orfików, więzienie dla duszy, gdyż musi ponieść odpowiedzialność za przyczynę swego upadku. Życie cielesne służy wyzwoleniu duszy, która pokutuje – dopóki nie oczyści się za pomocą wielokrotnych wcieleń. Kolejne wcielenia stanowią największe nieszczęścia, na jakie narażona jest dusza (pitagorejczycy nie uznawali głoszonych przez orfików eschatologicznych kar piekielnych). Mogło im zapobiec uczestnictwo w tajemnych misteriach. Dzięki temu można było przyspieszyć uwolnienie duszy lub uzyskać dla niej chwilową ulgę, czyli uwolnić ją na jakiś czas z więzów ciała. Również życie ascetyczne, stanowiące wyraz negacji ciała, mogło przynieść podobny skutek. Można stwierdzić zatem, biorąc pod uwagę różnice między orfizmem i pitagoreizmem, że orficy przyjmowali, iż oczyszczenie i wyzwolenie duszy odbywało się wyłącznie w planie eschatologicznym i reinkarnacyjnym oraz dzięki karom piekielnym w kolejnych wcieleniach. Pitagorejczycy natomiast akcentowali przede wszystkim wymiar doczesny, ponieważ w ich ujęciu decydowała zwłaszcza aksjonormatyka o wydzwięku etycznym. Dusza musi odpokutować za grzechy w następujących po sobie wcieleniach, podczas pobytu człowieka na ziemi. Czynnikiem istotnym, najbardziej oczyszczającym, było pobożne i sprawiedliwe życie, wynikające z ascetycznych zasad postępowania, zalecających pielegnowanie tradycji mistycznych i sakramentalnych.

To, jak się okazuje – wracając do antyku greckiego i poglądów Platona – istotne dla późniejszej antropologii chrześcijańskiej, rozpatrywane w perspektywie ujęcia substancjalnego, zagadnienie związku duszy i ciała myśliciel ateński rozważa w kontekście hilezoistycznej i pansychistycznej koncepcji świata. Traktuje bowiem człowieka, jego cielesność i ściśle związane z nią fragmenty duszy, jako szczególny rodzaj, wyraz i najdoskonalszą część przyrody, odbicie w pełni realnej żywotności idei wszechświata: uniwersum, który to człowiek jest pojmowany jako *sensu stricte* żywy organizm, zawierający w sobie różne postaci życia organicznego.

Zawarta w tym stwierdzeniu dychotomia ontologiczna dotyczy zarówno koncepcji człowieka, jak i teorii bytu w globalnym ujęciu. Problem rozdzielności i przeciwieństwa idei oraz świata zmysłowego próbuje zatem Platon przezwyciężyć za pomocą pojęcia rozumu świata, umożliwiającego w ramach systemu ontologicznego wzajemne powiązanie owych dwóch porządków z punktu widzenia całkowicie odmiennych właściwości ontycznych. Rozum ten – czy inaczej: dusza świata – stanowi sam w sobie źródło ruchu. Obejmuje, jako siła samorodna, idee i byty dostępne zmysłowo. Stanowi zarazem podstawę wszelkiego życia i poznawania, tworzy miarę porządku i harmonii wszechświata. Dusza świata jest jednak różna i wtórna względem idei, ponieważ właśnie z niej wywodzi się jej realność udzielana światu przedmiotowemu. Można ją określić jako tak zwaną trzecią przyczynę – po Demiurgu i ideach, czy też czwartą, gdy weźmie się pod uwagę boską siłę sprawczą, materię pierwszą o właściwościach metafizycznych oraz idee. W jednym i drugim ujęciu jest to przyczyna bądź siła o charakterze mediatyzującym, której zadaniem jest porządkowanie świata zjawiskowego, wyznaczenie mu funkcji podrzędnej, zgodnej z jego idealnym pierwowzorem. Duszy zostało więc podporządkowane ciało, gdyż nie mogło być ono pierwotnym dziełem Demiurga, a więc dziełem bożym. Stało się więc w ujęciu Platona narzędziem duszy.

Platon był – między innymi ze względu na negację ludzkiej cielesności – ulubionym autorem Filona, który wypowiadał się o nim z najwyższym szacunkiem, podobnie jak o Mojżeszu. Euzebiusz z Cezarei pisał w swojej „Historii Kościoła”, że albo Platon filonizuje, albo Filon platonizuje, co charakteryzuje nad wyraz trafnie stosunek Filona do Platona, a zarazem wzniosły poziom jego poglądów i stylu pisarskiego. Filon przyjmuje – na podstawie monoteizmu judaistycznego – pogląd, w którym pobrzmiewają także zapatrywania pitagorejskie. Twierdzi, że istnieje w świecie dualizm ontologiczny, którego jednym skrajnym elementem jest Bóg jako przyczyna sprawcza – a drugim materia. Dychotomiczny charakter ma również jego filozofia człowieka, pojmowanego

jako złożenie ducha i materii. Duch pochodzi od Boga, jest jego „tchnieniem”, latoroślą i odzwierciedleniem, dlatego jest nieśmiertelny. Ciało zaś pochodzi z ziemskiej materii i dlatego jest śmiertelne. Materia jest znikoma bądź zła, tkwi w niej potencja, z której uzewnętrznia się tylko siła ujemna, będąca źródłem wszelkiego zła na świecie, przeciwstawiająca się dobru, a więc siłom wyższym. Bóg nie mógł stworzyć czegoś, co jest z gruntu złe, z czym nie mógł mieć jakiegokolwiek kontaktu. Dlatego Filon przyjął za Platonom, iż materia nie mogła być stworzona, że istnieje wiecznie jako bezkształtna masa. Wprowadza również za Platonom koncepcję trzeciej siły – Logosu, przyczyny pośredniczącej między Bogiem i materią (lub czwartej, jeśli uwzględnia się, że Logos jest najwyższą ideą, ideą idei). Logos, nazywany przenośnie przez Filona „drugim Bogiem”, przenika do duszy ludzkiej i czyni z niej świątynię; jest łącznikiem między dwoma krańcowościami: duszą i ciałem – łączy je ze sobą. Dzięki Logosowi człowiek może doznać szczęścia, osiągnąć bezpośrednie poznanie w mistycznym, szczytowym akcie ekstazy.

Platon wielokrotnie nawiązywał do pitagoreizmu. Potwierdzenie związków pitagorejskich z platonizmem stanowi również neopitagoreizm, dlatego zrozumiałe jest, iż między zwolennikami Akademii Platońskiej a neopitagorejczykami istniały bardzo bliskie powiązania. W neopitagorejskim wszechświecie, będącym odbiciem odwiecznych idei, człowiek przedstawiony jest jako mikrokosmos – łączy w sobie w mniejszym wymiarze wszystkie elementy i siły wszechświata. Dusza ludzka spokrewniona z Bogiem, pozamaterialna i niezależna, to liczba i podstawa harmonii w strukturze człowieka. Antropologia neopitagorejska koncentruje się głównie, podobnie jak u pitagorejczyków i Platona, na właściwościach duszy. Dowodzi jednakże, w przeciwieństwie do niego (Platon podkreślał bowiem potrzebę pogłębiania wiedzy filozoficznej jako przejawu doświadczenia poznawczego, a nie sakralnego), iż należy za pomocą cnót moralnych, które nabierają wydzźwięku religijnego, udoskonalać ją tak, aby upodobnić maksymalnie do bóstwa. Wiedzie do tego odpowiednia droga. Trzeba więc jej ustawicznie szukać, to znaczy osiąść umiejętność poznawania prawdy i stosowania jej w drodze do swego boskiego początku, do mistycznego zjednoczenia z Bogiem (Kosiewicz 2002, s. 19–27, 29–33).

⁵ Diogenes Laertios informuje, że Platon, zanim zetknął się z Sokratesem, zainteresowany był teatrem, a w szczególności twórczością dramaturgiczną. Zamierzał – a było to osiem lat przed śmiercią najwybitniejszego i najbardziej oryginalnego z sofistów – wziąć udział w konkursie dramatycznym, który odbywał się w Atenach w czasie święta Wielkich Dionizjów. „Spotkawszy przed Dionizjami Sokratesa i wysłuchawszy jego

rady, rzucił poezję w ogień ze słowami: «Przyjdź tu, Hefajstosie. Tu Platonowi jesteś potrzebny» (Diogenes Laertios 1982, s. 165). Po dramatach został mu – charakterystyczny dla tej formy genologicznej – dialogowy sposób narracji. Posłużył się nim w większości swoich najważniejszych pism filozoficznych. Narracja była także nasycona literacko brzmiącymi nawiązaniem do legend i mitów.

⁶ Przełęcki (2000, s. 73) wskazuje, że „pojęcie mitu zrobiło w naszych czasach prawdziwą karierę. I jak to zwykle w takich razach bywa, uległo w trakcie tego radykalnej ekspansji, wykraczając daleko poza swój pierwotny sens. Klasycznym tego przykładem może być pojęcie mitu, jakim operuje Leszek Kołakowski w swej słynnej rozprawie głoszącej «obecność mitu» we wszystkich formach ludzkiego obcowania. Przecistawiane myśleniu rządzonemu kryteriami skuteczności technologicznej, tak rozumiane myślenie mityczne obejmuje w szczególności wszelkie dociekania metafizyczne – jako dociekania «odniesione intencjonalnie do nieempirycznej rzeczywistości bezwarunkowej». Przy tym rozumieniu całość platońskiej refleksji filozoficznej wypadnie uznać za przykład myślenia mitycznego. Przejawem takiego myślenia będzie więc platońska teoria idei czy platońska teoria wartości – bez względu na sposób ich prezentacji i uzasadnienia. Czysto dialektyczny – w sensie platońskim – sposób ujęcia tych doktryn nie pozbawia ich charakteru mitycznego”. Tak też kwalifikuje je Przełęcki, widząc w nich typowe produkty świadomości mitycznej. W rozważaniach o Platonie stosuje pojęcie mitu w jego – wąskim i dosłownym – znaczeniu pierwotnym, które pojęcie to wiąże zawsze z określoną mitologią, nadając mu tym samym wyraźny charakter religijny.

⁷ Platon posługuje się mitem jako środkiem argumentacji w wielu dialogach – i to dialogach pochodzących z różnych okresów jego twórczości. Główne z nich – to dialogi takie, jak „Gorgiasz”, „Fedon”, „Państwo”, „Faidros”, „Timaios”, „Kritias”, „Polityk”. Pewne opowieści mityczne znajdują się również w „Protagorasie”, „Menonie” czy „Uczcie”. Są to jednak mity zróżnicowane i różne w dialogach tych pełnią funkcje (Przełęcki 2000, s. 74, Edelstein 1949, Friedlander 1958, Vlastos 1965, Szlezak 1993, 1997, s. 106–109).

⁸ Zdaniem Przełęckiego (2000, s. 74) „występujące w dialogach platońskich mity dzieli się zazwyczaj na dwa podstawowe rodzaje, nazywane skrótowo mitami eschatologicznymi i mitami początku. Mówiąc w uproszczeniu, pierwsze z nich dotyczą losów duszy ludzkiej, drugie – początku świata i ludzkości. Główne mity eschatologiczne – to mity zawarte w *Gorgiaszu*, *Fedonie*, *Państwie* i *Fajdroście*. Najszerszą wersję mitu początku przynosi *Timajos*, drobniejsze mity tego rodzaju znajdujemy w *Protagorasie*, *Polityku*, *Kritiasie*. [...] platońskie mity początku nie są, wbrew pozorom,

mitami w tym samym, dosłownym, znaczeniu, co mity eschatologiczne. Nie są też one, w zasadzie, ogniwami szerszej argumentacji, jak to ma miejsce w przypadku mitów eschatologicznych”.

⁹ Adamus uważa, że studiując rolę mitu w pismach Platona, warto też „rozważyć kwestię stosunku Platona do kultu i mitu. Filozof pozostający pod wpływem racjonalizmu, na który składały się obok krytycyzmu, poszanowania praw logiki i intelektualizmu etycznego wysublimowany kult Pallas Ateny i światłego Apollina, nie mógł jednak sam oprzeć się pragnieniu mitotwórstwa. W II księdze *Państwa* znajdujemy krytykę homeryckich i hezjodyckich mitów, przeprowadzoną w duchu *paidei*, postulowanego przez filozofa programu społecznego wychowania. Platon pozostaje tu w zgodzie z Ksenofanem i Heraklitem, którzy występowali przeciwko szkodliwości antropomorficznych wyobrażeń bóstw. Wizja kłótliwych i namiętnych bogów Olimpu tworzyła według Platona błędny etos moralno-religijny, którego skutki mogły być groźne dla utrzymania harmonii w państwie. Filozof założył też konieczność cenzury zarówno mitów, jak i twórczości poetyckiej. Mity i legendy mają więc ukazywać pewien idealny obraz bóstwa godny naśladowania przez człowieka. Filozof, ograniczając funkcję mitów do sfery dydaktyki i traktując je jako środek konsolidacji społeczeństwa, pozostawał w pełni oświeconym Grekiem, dla którego mity były nie domeną wiary, lecz igraszką poetycką czy baśnią pouczającą. Sam Platon posługiwał się nimi w swych wywodach filozoficznych, traktując je jako artystyczne pomysły, alegorie, przenośnie poetyckie podporządkowane celom dialektycznym bądź jako środek wtajemniczenia w niewyraźne prawdy o świecie. Mit był więc dla Platona pewnym narzędziem dydaktycznym bądź intelektualnym, tworzoną dowolnie w zależności od potrzeb społecznych, politycznych czy filozoficznych” (Adamus 1987, s. 185).

¹⁰ „Naśladownictwo boskich archetypów pozwalało – zdaniem Adamusa (1987, s. 184) – człowiekowi pierwotnemu utożsamiać się z bogiem, osiągnąć jego pełnię bytową i moc stwórczą, dzięki czemu człowiek sam dokonywał oczyszczenia świata poprzez reintegrowanie go w ceremoniach noworocznych bądź wegetacyjnych. Mimetyzm działań był wehikułem przenoszącym człowieka do raju, a właściwiej powiedziałem ściągnięciem ten raj na ziemię. Wydaje się, że zamiast terminu *mimesis*’ słuszniej byłoby tutaj użyć określenia *methesis* (udział, *methetikos* – biorący udział) i tak Grecy określali całą sferę czynności uświęconych związanych z kultem Dionizosa, sferę *dromenonu*, z którego wyrósł cały dramat grecki”. Kontynuując, autorka powyższego cytatu wskazuje, że Platon – przyznając mitowi sens poza sferą *dromenonu* – „pozbawił go jego idiogenetycznego, religijnego charakteru. Bo też religia służyć ma państwu

jako instrument wzmacniania więzi społecznej i zachowywania godnych moralnie postaw” (Adamus 1987, s. 185).

¹¹ Pojęcie miłości erotycznej związanej z poglądami Platona można rozpatrywać na trzy sposoby:

1. Jako tak zwaną miłość platoniczną. Jest to najbardziej popularna wersja, jednakże zniekształcająca teorię miłości Platona, przypisująca mu pogląd, iż przyjmuje za najwyższą formę miłości płciowej jedynie przeżycia emocjonalne, uczucie, którym obdarowuje się obiekt westchnień, nie zmierzając do żadnego kontaktu cielesnego, uznając takowy za naganny lub niemożliwy do spełnienia.

Miłość platoniczną koncentruje się wyłącznie na sferze przeżyć psychicznych. Na przykład Mroczkowski (1994) używa za Rahnerem (1979) właśnie takiego pojęcia, pisząc, że „odkupienie człowieka nie dokonało się poprzez platoniczną miłość”, ale dzięki cielesnej męce (s. 140), nie wyjaśniając, jak to pojęcie należy rozumieć.

Otóż pojęcie miłości platonicznej użyte zostało w tym przypadku w sposób potrójnie niewłaściwy: po pierwsze, dlatego że zastosowano jego błędne, najbardziej rozpowszechnione rozumienie, po drugie, ponieważ miłość w poglądach Platona wprawdzie znaczy miłość cielesną i duchową, ale w drodze do osiągnięcia jej ideału dąży się w pierw do zaspokojenia zmysłowego o podłożu seksualnym, po trzecie, Mroczkowskiemu chodziło raczej o miłość Chrystusa do całego rodzaju ludzkiego, miłość, której celem było, wedle założeń teorii rekaptulacji, człowiecze zbawienie.

2. Jako miłość platońską, na przykład w interpretacji Tatarkiewicza, który to – *notabene* znakomity znawca filozofii starożytnej – występuje zdecydowanie przeciw takiemu rozumieniu nauki Platona o miłości. Uważa, że sądził on, iż pierwszym przedmiotem miłości są dobra realne, na przykład piękne ciała, że dopiero później rodzi się świadomość, że piękno dusz jest większe i ważniejsze od piękna ciał, że poprzez cele realne, względne, skończone, doczesne można osiągnąć cele idealne, bezwzględne, wieczne (Tatarkiewicz 1972, s. 87). Wskazana skrótna informacja podana przez Tatarkiewicza odnosi się jednakże wyłącznie do wybranego fragmentu rozmowy Diotymy z Montinei z Sokratesem (Platon 1982, s. 109–115), z której relację zdaje właśnie Sokrates podczas słynnej uczy, zawierającej dyskusję o wielkości Erosa, o jego wpływie na życie ludzkie, o antropogenezie i genezie płci (Platon 1982). Powoduje to istotne zniekształcenie teorii miłości Platona i ugruntowanie takiego jej wizerunku na trwałe w podręcznikach akademickich.

Notabene w mowie Lizajasza przytoczonej przez Platona w „Faidrosie” (1993) zawarte jest stwierdzenie, że nie zawsze z urzeczywistnionej namiętności seksualnej do osoby obdarzonej pię-

nym ciałem musi wynikać i rozwijać się miłość duchowa, potrzeba dążenia do idei piękna i dobra jako celu ostatecznego. Lizajasz głosi, że „liczni miłośnicy zapłonęli namiętnością do ciała, zanim poznali usposobienie i wypróbowali przymioty osobiste, tak iż nie jest pewne, czy zechcą być przyjaciółmi jeszcze wtedy, gdy ochłoną z namiętności” (Platon 1993, s. 11). Nawiąsem mówiąc, zdaniem Regnera, komentującego treść „Faidrosa”, istnieją wątpliwości dotyczące tego, czy przytoczona przez Platona wypowiedź Lizajasza ma charakter autentyczny, czy też nie (mimo iż za taką niektórzy starożytni autorzy ją uznawali (Regner 1993, s. IX). Można w związku z tym przyjąć, że autorem treści tego fragmentu „Faidrosa” jest Platon. Jednakże ten punkt widzenia nie musi być afirmowany. Regner uważa bowiem, że z faktu, iż autorstwo Lizajasza nie jest pewne, nie wynika, że Platon podsunał mu właśnie wypowiedź, której ten nie napisał, czy też nie wygłosił (Regner 1993, s. XV).

2. Otóż Platon w owej uczcie wypowiada za pośrednictwem dwunastu osób prowadzących dialog myśl wprawdzie podobną do suponowanej przez Tatarkiewicza, ale eksponuje inny, specyficzny rodzaj miłości. Jego dialog poświęcony jest apoteozie miłości homoseksualnej mężczyzn.

W owym dialogu można wyróżnić dwa porządki. Pierwszy ma wymiar erotyczno-perspektywiczny o charakterze zarówno ontologicznym, jak i teleologicznym. Teoria miłości Platona przyjmuje, że w pierw musi pojawić się zainteresowanie bytami realnymi, czyli pięknymi ciałami. Stanowi to niezbywalną podstawę w dążeniu do bytów idealnych, a więc do piękna duszy, do idei piękna w ogóle jako idei wiecznej. Ideał miłości wiąże się z pięknem duszy oraz dobrem moralnym. Drugi porządek ma wydźwięk aksjologiczny, wprowadza gradację płci i form miłości erotycznej. Mianowicie stwierdza się w owym arcydialogu, że dla mężczyzny najwartościowsza jest miłość do młodych chłopców. Konsekwencją tego okazuje się gradacja płci, prowadząca do wywyższenia płci męskiej.

Platon, chcąc podkreślić wyjątkowe walory miłości homoseksualnej, przytacza również wypowiedź Sokratesa, powołującego się w „Uczcie” na enuncjację Diotymy — „niewiasty z Wieszczego Grodu” (jak ją nazywa Sokrates), utwierdzającej w słuszności wyboru zwolenników danej formy miłości. Dziwne, że ów szczególnie ważny dla Platona, stale przewijający się podczas dyskusji trop tematyczny został przez Tatarkiewicza (1970) oraz innych autorów podręczników historii filozofii, na przykład Fullera (1963), pominięty, zwłaszcza że Eros i związane z nim rozpowszechnione formy miłości oraz ich filozoficzne uzasadnienia stanowią ważne świadectwo minionej kultury.

W „Uczcie” można znaleźć na przykład taki fragment, w którym Arystofanes stwierdza, że są

kobiety, które bardziej interesują się kobietami niż mężczyznami, że są też mężczyźni, którzy „gonią za męskim rodzajem i już jako mali chłopcy lubią te kupony męskie ścisnąć na posłaniu; to są najwybitniejsze jednostki pomiędzy chłopcami i młodymi ludźmi, to są najbardziej męskie natury” (Platon 1982, s. 82–83). Uznaje on za dojrzałych tylko tych mężczyzn, którzy później poświęcają się karierze politycznej i miłości homoseksualnej, „niewiele dbając o żonę i robienie dzieci” (Platon 1982, s. 82–83).

W zróżnicowanym (przedstawiającym rozmaite punkty widzenia, pozostające niejednokrotnie ze sobą w kontrowersji) dialogu platońskim nie pojawia się żadna wypowiedź akcentująca potrzebę i piękno miłości między mężczyzną i kobietą. Cała „Uczta” wypełniona jest natomiast pojawiającymi się w różnym czasie rozważaniami o wyższości, zaletach miłości homoseksualnej między mężczyzną i mężczyzną. Wskazuje to raczej jednoznacznie, że Platon przy pomocy wprowadzonych przez siebie osób w dialogu starał się wyeksplikować przede wszystkim ten punkt widzenia.

Bynajmniej nie zaprzecza temu wskazane poniżej ujęcie drugie. Stanowi ono bowiem jedynie uogólnienie szczególnych rozważań o miłości. Platon nie tyle dąży do wywyższenia jakiejś nieokreślonej miłości abstrakcyjnej (idei wiecznej), ile do afirmacji jej istotnego empirycznego uszczegółowienia: to znaczy, że miłość powinna się, jego zdaniem, konkretyzować zwłaszcza w homoseksualizmie męskim. Z tego względu można sądzić, iż drugie ujęcie, mimo że podsumowujące rozmaite empiryczne konkretyzacje, jest w gruncie rzeczy mylące, wprowadzające nieuważnego czytelnika w błąd, jeśli przyjmie on uogólniające uproszczenie za rzeczywistą wykładnię istoty gatunkowej miłości platońskiej.

Wskazanie powyższych znaczeń miłości przypisywanej poglądom Platona ma głównie na celu zwrócenie uwagi na to, iż odwoływanie się do jego rozważań w tym względzie może zawierać pewne niebezpieczeństwa, szczególnie gdy odnosi się je do koncepcji chrześcijańskich. Dotyczy to wspomnianej wypowiedzi Mroczkowskiego oraz Jana Pawła II, który *expressis verbis* nawiązuje w sensie teologiczno-filozoficznym do pojęcia Erosa (Jan Paweł II 19862, s. 189) z „Uczty” Platona (nota skomponowana z fragmentów zawartych w: Kosiewicz 1998, s. 107–109 oraz 2009b, s. 152–154).

¹² Ayotte (2001), nawiązując do wypowiedzi Diotymy zawartej w „Uczcie”, orzeka, że piękno i miłość, że prawdziwa wiedza „of beauty itself”, czyli namysł filozoficzny nad pięknem, jest w konsekwencji prawdziwą cnotą („true virtue”), dzięki której dążenie do nieśmiertelności może być spełnione („deathlessness to be found”) (s. 34). Mitchell (1993) – powołując się na Diotymę – wskazuje, że ten, kto wspina się po drabinie piękna („the

ladder of beauty”) do wartości najwyższych, ten jest tym spośród wszystkich ludzi, który jest miłowany przez bogów i staje się nieśmiertelny („that is one, above all men, who is loved by the gods and is deathless”) (s. 168). Stanowi byt, który ze względu na ciało jest zjawiskiem ziemskim i czasowym (pojawia się i zanika). Może jednak uczestniczyć w wieczności dlatego, że jego natura jest nasycona własnościami duchowymi („spiritual in nature”) (Ayotte 2001, s. 34).

¹³ W filozofii – podobnie jak w innych naukach humanistycznych i nie tylko – nie ma ostatecznie uformowanych definicji terminów oraz pojęć i nigdy ich nie będzie. Dotyczy to także pojęcia filozofii, które ma tyle ujęć, ile pojawiło się propozycji przedstawionych przez liczących się w tej dziedzinie profesjonalistów.

Pojęcie bytu transcendentnego rozpowszechniło się tak dalece, że przeniknęło także do filozofii Kanta – zarówno do jego idealizmu (powiedziałbym raczej do dualizmu ontologicznego, bo idealizm może mieć też postać monistyczną), jak i do metody, która określona została jako metoda transcendentna, a w szczególności do krytyki umysłu zawierającej estetykę, analitykę i dialektykę transcendentną.

Koncepcja transcendentalizmu leży nie tylko u podstaw „Krytyki czystego rozumu”, ale także „Krytyki praktycznego rozumu” („Uzasadnienia metafizyki moralności”) czy „Krytyki władzy sądenia”.

Świat noumenalny, a więc świat rzeczy samych w sobie (bytów zjawiskowych), świat czystych inteligencji istnieje poza światem przyrody, poza bytem fenomenalnym. Jest on zewnętrzny, a więc transcendentny w stosunku do bytu materialnego. Nie ulega to wątpliwości. Sytuacja jednak znacznie się zmienia w ostatnim okresie twórczości Kanta – okresie mistycznym. To, co transcendentne i niekojarzone z religią, przybiera postać konfesyjną. Pojęcie boga jako bytu czysto filozoficznego zmienia znaczenie. Przybiera postać Boga religijnego lub parareligijnego, a więc postać bytu transcendentnego.

W przypadku filozofii Kanta (ale nie tylko) owo rozróżnienie ontologiczne się sprawdza, to znaczy rozróżnienie tego, co transcendentne i transcendentne.

W świecie filozofii – i w ogóle w humanistyce – znaczenie terminów się zmienia, podaje się ich nowe lub zmodyfikowane brzmienie. Aby zmienić znaczenie terminu czy pojęcia, wystarczy tylko sformułować dla innego ujęcia tego samego terminu czy pojęcia stosowny – w sensie merytoryczno-formalny – kontekst uzasadnienia. Na przykład idealizm ontologiczny jest inaczej przedstawiony przez Platona i inaczej przez Hegla, ale za każdym razem genialnie.

O tym, że pojęcie „transcendentalizm” lub „był transcendentalny” nie są zarezerwowane tylko dla rozważań o powszechnikach i dla filozofii Kanta czy metody fenomenologicznej, świadczy także klasyczna już wypowiedź Kołakowskiego z lat sześćdziesiątych zawarta w „Kulturze i fetyszach” (1967), w rozdziale „Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii”. Otóż przedstawia on tam między innymi transcendentalne rozumienie filozofii odnoszące się przede wszystkim do Husserla (do jego fenomenologii) oraz do filozofii Kartezjusza, który zapoczątkowując nowożytny racjonalizm, nie domyślał się – co oczywiste – że taki niezmiernie ważny w filozofii kierunek, jak fenomenologia, zaistnieje.

Kołakowski określa filozofię Kartezjusza i fenomenologię Husserla (mimo wielu oczywistych różnic) jako filozofię transcendentalną w stosunku – upraszczając – do zastanej tradycji naukowej i filozoficznej, których istnienie się zawiesza jako wiedzę wątpliwą i buduje filozofię i wiedzę naukową od początku, zewnątrz, a więc transcendentalnie w stosunku do tego, co zastane – tj. nauki i filozofii. Nowa filozofia jako byt jest więc zewnętrzna, czyli transcendentalna.

Owo ujęcie wykracza poza fenomenologię. Odnosi się także do Kartezjusza i do jego filozofii w ogóle jako jedna z jej definicji, tj. definicji bytu filozofii, genezy i ontologii filozofii.

Ujęcie transcendentalne można by pogłębić – czego nie czyni Kołakowski – o poglądy Hegla, którego zdaniem, zarówno świadomość, samowiedza jednostkowa, jak i społeczna, jest dana z zewnątrz przez Absolut. Dotyczy to m.in. idei państwa, religii, sztuki i filozofii jako najwyższej formy samorealizacji i samoafirmacji Absolutu. Filozofia posiada więc (zdaniem Hegla) w sensie źródłowym i ewolucyjnym charakter transcendentalny, jest bytem transcendentalnym w odniesieniu do podmiotu ludzkiego.

Używając, stosowanego nie tylko przeze mnie, rozróżnienia „transcendentalny” i „transcendentny”, warto zauważyć, że np. filozofia w ujęciu Aureliusza Augustyna może ze względu na jej genezę – być potraktowana jako wiedza dana z zewnątrz przez Boga chrześcijańskiego – za pomocą iluminacji. Przy zastosowaniu wskazanego wyżej rozróżnienia, będziemy mieć do czynienia z filozofią wywodzącą się z zewnątrz, daną przez Boga, a więc z ujęciem transcendentalnym.

Nie zgadzam się z poglądem że „transcendentalne” tylko w odniesieniu do uniwersaliów ma charakter metafizyczny z dwóch powodów. Po pierwsze, przypominam, że „transcendentalne” związane jest tylko z jedną opcją sporu o powszechniki, a mianowicie z realizmem, a nie z konceptualizmem i nominalizmem (pod warunkiem, że bierze się pod uwagę tylko trzy główne stanowiska ze średniowiecznego sporu o uniwersalia, oraz z

kręgu współczesnej dyskusji na temat powszechników w matematyce). Po drugie, właśnie kantowski idealizm – szczególnie rozważania ontologiczne – związane są z tym, co transcendentalne i transcendentalne w ujęciu metafizycznym. Cały świat noumenalny jest bowiem metafizyczny w stosunku do świata fenomenalnego (przyrody). Świat noumenalny to świat rzeczy samych w sobie, czystych inteligencji, a więc bytów metafizycznych. Stąd bierze się między innymi „Uzasadnienie metafizyki moralności” oraz uzasadnienie prawd, twierdzeń matematycznych, według Kanta – sądów apriorycznych, zawsze powszechnych i koniecznych. Ich uzasadnienie ma charakter metafizyczny i zarazem – co oczywiste – transcendentalny, a w okresie mistycznej orientacji Kanta – transcendentny.

¹⁴ Na przykład Otto (przeciwnik ewolucjonistycznej koncepcji rozwoju kultu Dionizosa i poglądów Nilssona) postawił hipotezę wskazującą, że ów kult nie dotarł do Grecji z Tracji i Frygii, lecz wprost przeciwnie: z Grecji do Tracji i Frygii. Głosił w związku z tym, że „stare dionizja, jak Tukidydes nazywa antesterie, które były rdzeniem jońskiej wspólnoty [...], jako święto Dionizosa muszą być starsze niż podział i wędrówka Jonów” (Otto 1960, s. 52). *Notabene* antesterie – jak podaje Lippki (2003, s. 80) – były świętami obchodzonymi w Attyce i Jonii przez trzy dni (11–13) w miesiącu o nazwie Antesterion (luty–marzec). Pierwszego dnia (Pithoigia, czyli „dzień otwierania beczek”) tego święta otwierano beczki i próbowano świeżego wina. Następnego dnia, który nazywano Choes („święto dzbanów”), główne uroczystości odbywały się w starej świątyni Dionizosa, zwanej en Limnais (czyli „na bagnach”) usytuowanej w pobliżu Akropolu. Ofiary składała tam *basilinna*, żona archonta *basileusa*. Odbierała także przysięgę od *gerarai* (żeńskie kolegium kapłańskie, związanego z Dionizosem). Następnie odbywały się zawody (*agon*) w picu wina. Zwycięzcą zostawał ten Ateńczyk, który pierwszy wypił dzban pełen wina (3 litry), za co otrzymywał złoty wieniec. Prawdopodobnie dochodziło też wówczas w budynku zwanym Bukolejo do symbolicznych zaślubin (*hieros gamos basilinny* z Dionizosem, co Otto uważał za symbol „małżeństwa boga z całym miastem”) (Lippki 2003, s. 80).

¹⁵ Najstarsze centrum kultu Dionizosa mieściło się w Tebach. W czasach późniejszych pojawiły się – jak podaje Banek (2003, s. 22) – liczne i specyficzne żeńskie grupy (kolegia) bachiczne. Obejmowały one – wzmiankowane powyżej w nurcie głównym prezentowanego tekstu – *menady* oraz *tyjady* (działające w Delfach, Elidzie i na wyspie Naksos), a także *oleiaie* (w Orchomenos), *dismainai* lub *dionizjady* (w Sparcie), *bassaridy* (w Tracji), a także *kodony* i *mimallony* (w Epirze).

BIBLIOGRAFIA

- Adamus M. (1987) Ontologia archaiczna a ontologia Platona, *Studia Filozoficzne*, 263 (10), 179–189.
- Anderson D.E. (1993) *The Mask of Dionysos: A Commentary on Plato's Symposium*, State University of New York Press, Albany.
- Anton J.P. (2001) *The Tyree Faces of Truth: Mythos, Episteme, Philosophia*, [w:] Boudouris K. (red.), *Greek Philosophy and Epistemology*, Ionia Publication, Athens, 11–28.
- Ayotte K.J. (2001) Rhetoric and the Possibility of Truth: Platonic Epistemology in the *Phaedrus* and the *Symposium*, [w:] Boudouris K. (red.), *Greek Philosophy and Epistemology*, Ionia Publication, Athens, 21–41.
- Banek K. (2003a) Kobiety w kulcie Dionizosa, *Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*, 41/42, 21–34.
- Banek K. (2003b) Scytowie wobec kultu Dionizosa w Olbii, *Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*, 41/42, 53–61.
- Baxton R. (red.) (1999) *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford, Excellent Bibliography.
- Benedict R. (1966) *Wzory kultury*, PWN, Warszawa.
- Benisz H. (2001) Nietzsche i filozofia dionizyjska, AWF, Warszawa.
- Bravo B., Wipszycka E. (1988) *Historia starożytnych Greków*, t. 1, PWN, Warszawa.
- Burkert W. (1979) *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles.
- Dilton J. (2003) *The Platonic Sage in Love*, *Studia Humaniora Tartuensia*, 4 (3).
- Diogenes Laertios (1982) *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa.
- Domański J. (1996a) *Metamorfozy pojęcia filozofii. Od antyku do renesansu*, PWN, Warszawa.
- Domański J. (1996b) *La philosophie, theorie ou maniere de vivre? Les Controverses de l'Antiquite a la Renaissance, avec une Preface de Piere Hodot*, Fribourg–Paris.
- Dorter K. (1995) Three Disappearing Ladders in Plato, *Philosophy and Rhetoric*, 29 (3), 279–299.
- Edelstein L. (1949) The Function of the Myth In Plato's Philosophy, *Journal of the History of Ideas*, 4.
- Eliade M. (1965) *Myth of the Eternal Return or the Cosmos and History*, New York.
- Eliade M. (1988 t. 1, 1994 t. 2, 1997 t. 3) *Historia wierzeń i idei religijnych*, IW PAX, Warszawa.
- Eurypides (2007) *Bachantki*, [w:] Eurypides. *Tragedie*, t. IV, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Freud S. (1995) *Kultura jako źródło cierpień*, PWN, Warszawa.
- Friedlander P. (1958) *Plato I. An Introduction*, Chapter IX, New York.
- Fuller B.A.G. (1963) *Historia filozofii*, PWN, Warszawa.
- Gansiniec R. (1934) *Dionysos i Mainady*, *Przegląd Historyczny*, 2.
- Godwin J. (1983) *Mystery Religions in the Ancient World*, Cambridge University, Cambridge.
- Graves R. (1982) *Mity greckie*, PIW, Warszawa.
- Hammond N.G.L. (1994) *Dzieje Grecji*, PIW, Warszawa.
- Head B.V. (1911) *Historia numorum*, Oxford.
- Hoffmann H. (2003a) Tadeusz Zieliński (1959–1944) i jego interpretacja motywów dionizyjskich w tragedii greckiej, *Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*, 41/42, 85–95.
- Hoffmann H. (2003b) Ryszard Gansiniec (1888–1958) i jego interpretacja dionizyjskiego szafu menad, *Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*, 41/42, 45–51.
- Ivanovic F. (2009) Ancient *ΕΡΩΣ* and Medieval *ΑΓΑΠΗ*. The Concept of Love in Plato and Maximus Confesor, [w:] Boudouris K., Adam M. (red.), *Greek Philosophy and the Issues of Our Age*, Ionia Publication, Athens, 93–114.
- Jan Paweł II (1986) *Etos i eros*, [w:] *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeńska*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 189–190.
- Kant I. (1971) *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa.
- Kerenyi K. (1997) *Dionizos. Archetyp życia niszczącego*, Baran i Szuszczyński, Kraków.
- Kirk J.S. (1974) *The Nature of Greek Myths*, Penguin Books, Middlesex.
- Kořakowski L. (1967) *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa.
- Kosiewicz J. (1998a) *Bóg, cielesność i miłość*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Kosiewicz J. (1998b) *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Witmark, Warszawa.
- Kosiewicz J. (2009a) *Socrates' Attitude Towards Knowledge and Morality. Anthropological and Agnostic Consequences*, [w:] Boudouris K., Adam M. (red.), *Greek Philosophy and the Issues of Our Age*, Vol. I, Ionia Publication, Athens, 104–123.
- Kosiewicz J. (2009b) *Plato's Eros and the Issue of Erotic Love in the Views of John Paul the Second*, [w:] Boudouris K., Adam M. (red.), *Greek Philosophy and the Issues of Our Age*, Vol. II, Ionia Publication, Athens, 146–167.
- Krąpiec M.A. (1979) *Ja – człowiek*. *Zarys antropologii filozoficznej*, KUL, Lublin.
- Krokiewicz A. (1995) *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*. *Arystoteles, Pirron, Plotyn*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Lippki S. (2003) *Pochodzenie kultu Dionizosa*. *Przegląd głównych teorii*, *Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*, 41–42, 77–84.

- Łanowski J. (2007) Wstęp, [w:] Eurypides. Tragedie, t. IV, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Maragianou E. (2000) Plato's Dialogues as Artistic Creations, [w:] Boudouris K. (red.), Greek Philosophy in the Fine Arts, Vol. II, Ionia Publication, Athens, 78–86.
- Mitchell R.L. (1993) The Hymn to Eros: A Reading of Plato's Symposium, University Press of America, Lunham.
- Mooney T.B. (2002) Plato and the Love of Individuals, *Heythrop Journal*, 43.
- Morgan K. (2000) Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mroczkowski I. (1994) Teologiczny wymiar cielesności, [w:] Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała, Płock, 95–103.
- Nagy G. (1992) Greek Mythology and Poetics, Cornell University Press, Ithaca.
- Nicoll A. (1977) Dzieje teatru, PIW, Warszawa.
- Nietzsche F. (1994) Narodziny tragedii, czyli Grecy i pesymizm, inter esse, Kraków.
- Otto W.F. (1960) Dionysos. Mythos und Kultus, Frankfurt am Main.
- Platon (1982) Uczta, PWN, Warszawa.
- Platon (1993) Faidros, PWN, Warszawa.
- Platon (1997) Państwo. Prawa (VII Ksiąg), ANTYK – M. Drzewiecki, Kęty.
- Poulakos T. (2001) Truth and Persuasion in Plato's *Phaedrus*, [w:] Boudouris K. (red.), Greek Philosophy and Epistemology, Ionia Publication, Athens, 156–169.
- Przełęcki M. (2000) Rola mitu w argumentacji platońskiej, [w:] Przełęcki M., Lektury platońskie, UW, Warszawa, 73–68.
- Pseudo-Platon (1973) Definicje, [w:] Alkibiades i inne dialogi oraz definicje, PWN, Warszawa.
- Rahner K. (1979) Bóg stał się człowiekiem, Medytacje, Poznań.
- Regner L. (1993) Wstęp, [w:] Platon, Faidros, PWN, Warszawa.
- Rhode E. (1901) De Religion der Griechen, Tübingen.
- Sokołowski F. (1936) Kult Dionizosa w Delfach, Lwów.
- Srebrny S. (2003) Teatr grecki i polski, Warszawa.
- Stróżewski W. (1981) Istnienie i wartość, Znak, Kraków.
- Stróżewski W. (1992) Wykład V. Koncepcja idei w *Uczcie*. Idea piękna, [w:] Stróżewski W., Wykłady o Platonie. Ontologia, UJ, Kraków.
- Szlezak T.A. (1993) Platon lessen, F. Fromman, G. Holzboog, Stuttgart.
- Szlezak T.A. (1997) Mit, [w:] Szlezak T.A., Czytanie Platona, IFiS PAN, Warszawa, 106–109.
- Tatarkiewicz W. (1972) Historia filozofii, PWN, Warszawa.
- Ventriss M., Chadwick J. (1973) Documents in Mycenaean Greek, Cambridge University, Cambridge.
- Vernant J.-P. (1982) The Origins of Greek Thought, Cornell University Press, Ithaca.
- Vernant J.-P. (1983) Myth and Thought among the Greeks, Routledge and Kegan Paul, London.
- Vlastos G. (1965) The Disorderly Motion in the Timaeus, [w:] Alen R. (red.), Studies in Metaphysics, Routledge and Kegan Paul, London.
- Vlastos G. (1989) The Individual as Object of Love in Plato, [w:] Soble A. (red.), Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love, Paragon Press, St. Paul.
- Wargacki S.A. (2003) Dionizos i Śiwa – bogowie uniesienia i ekstazy, *Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*, 41/42, 125–138.
- Weber M. (1994). Etyka protestancka a duch kapitalizmu, Test, Lublin.
- White F.C. (1989) Love and beauty in Plato's *Symposium*, *Journal of Hellenic Studies*, 109, 149–175.
- Ziętek D. (2003) Taniec i inne obrzędy dionizyjskie oraz ich społeczno-psychologiczne funkcje, *Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*, 41/42, 97–107.

Praca wpłynęła do Redakcji: 23.10.2014
Praca została przyjęta do druku: 10.12.2014

Adres do korespondencji:

Jerzy Kosiewicz
Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego
ul. Marymoncka 34
00-968 Warszawa 45
e-mail: Jerzy.Kosiewicz@awf.edu.pl