



JADWIGA SKRZYPEK - FALUSZCZAK
UNIwersytet Rzeszowski

ROZUMNE WIDZENIE DOBRA JAKO JEGO MISTYCZNE DOŚWIADCZENIE

Przyjęło się sądzić, że Platon jest ojcem wszelkiej zachodniej mistyki oraz dialektycznego sposobu myślenia. W jego filozofii mieści się zarazem dyskursywny charakter poznania rzeczywistości, jak i bezpośredni intuicyjny ogląd tego, co „jest” tj. bytu. Celem jego filozofii jest znalezienie właściwej teorii (w tym koncepcji idei i pryncypiów świata) by dobrze żyć. To, co teoretyczne, ma swoje przełożenie na praktykę. Autor dialogów przekonuje czytelników, iż najwłaściwszym przedmiotem ludzkiego pragnienia jest byt, który tylko na drodze filozoficznego myślenia może zostać rozpoznany. Człowiek syci się myślą o bycie. Platon w swoich dziełach nie tyle tłumaczy czym byt jest, ile zachęca do podjęcia dialektycznego wysiłku. Jak twierdzi P. Paczkowski: „Dialogi Platona stanowią egzemplifikację *psychagogicznych* celów jego filozofii, da się zanalizować ich strukturę pod tym względem, rozpoznać to, co Gadamer nazwał symetrią toku argumentacji i procesu wychowania. Zbijające z tropu współczesnego czytelnika wybiegi, nagłe zwroty, niekończące się podziały, dygresje i subtelności służyły temu, by czytelnik przebył pewną drogę, dialog chce bowiem formować, a nie informować”¹. Przedstawione w dialogach wizje idealnego, czy Absolutnego Dobra i jego związku z duszą mają na celu doprowadzenie czytelnika – odbiorcy do stanu, w którym podejmie on wysiłek dialektycznego myślenia i wówczas sam, bezpośrednio będzie mógł oglądać byt.

Mistyka rodzi się z odkrycia dwuwarstwowości świata, z przeświadczenia, że w tym świecie, w którym jesteśmy jako istoty

¹ P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2005. s. 76.

śmiertelne, nie ma nic godnego poznania. Zjawiska (*fantazma*) nie dają się poznać ale jedynie zobaczyć. Całe nasze uniwersum doświadczenia należy wziąć w nawias. W platońskiej rzeczywistości znajduje się obszar tego, co może i powinno stać się treścią poznania. Argumentacja uzasadniająca to stanowisko jest racjonalna a opiera się na parmenidejskim sformułowaniu odnoszącym się do bytu i myśli. Byt jest tym, co istnieje i jest zarazem treścią myśli; „byt i myśl są tożsame” - powiada Parmenides. Metodą, dzięki której myśl uchwytuje byt, jest spekulatywne myślenie. Zatem mistyka pojawia się jako jego zwieńczenie, szczyt filozoficznego myślenia. Staje się ona rozwiązaniem zagadnień teoriopoznawczych, moralnych oraz soteriologicznych.

Niniejsza praca jest próbą rozwiązania problemu dotyczącego charakteru platońskiej mistyki. Zagadnienia dotyczące filozoficznych i religijnych inspiracji, jak i przedmiotu mistycznego doświadczenia, rzucają światło na całą twórczość starożytnego myśliciela. Racjonalna droga prowadząca do oglądu tego, co istnieje, jest „podszyta” elementami zaczerpniętymi z tradycji religijnej. Ostatecznie Platon przedmiotem mistycznego doświadczenia nie czyni boga ale zasadę świata tj. Dobro, które może mieć boski charakter.

Początki myślenia według zasad Logosu

Platońską drogę do rozumnego a zarazem mistycznego oglądu Bytu przygotowali myśliciele przedsokratyczni. Wśród nich największe zasługi zdaje się mieć Heraklit z Efezu ze swoją koncepcją Logosu, Parmenides z określeniem, czym jest byt, oraz Anaksagoras z pojęciem Umysłu. Oczywiście nie można pominąć ogromnego wpływu Pitagorejczyków na kształtowanie się teorii idei jak i antropologii. Warunkiem mistycznego doświadczenia w platońskiej filozofii jest racjonalne myślenie. Tą racjonalność, jak przekonuje nas Heraklit, znajdziemy w naturze świata. Jest nią Logos. Myślenie ludzkie jest możliwe dzięki uczestnictwu człowieka w owym Logosie. U Efezyjczyka pojęcie Logosu łączy się pojęciem psyche rozumianej jako ośrodek ludzkiej osobowości. Intelktualny wymiar duszy sprawia, że staje się ona przede wszystkim zasadą racjonalnego myślenia. *Psyche*, która ma fizyczną strukturę (w sensie atmosferycznej pary lub wyziewu) jeśli

przybiera ognistą naturę staje się mądra². Heraklit przekazuje ważną myśl, iż źródłem i celem duszy jest ogień jako symbol dynamicznej, racjonalnej oraz powszechnej zasady świata. K. Narecki w swojej trafnej analizie myśli Heraklita zauważa, iż motyw Homerowego dzieła, tj. wędrówki Odyseusza, zostaje wykorzystany przez myśliciela do stworzenia wizerunku duszy³. Kierunkiem wędrówki jest głębia duszy. Człowiek ma trudności w tym, aby przeniknąć głęboki logos duszy. Działanie duszy nie może zatem iść w kierunku horyzontalnym ale wertykalnym, tak by sięgnąć w głąb poznawalnych rzeczy. „Im większą zdolność rozumowania przejawia człowiek, tym głębsze staje się jego poznanie przybliżające go do celu jakim jest powszechny Logos, zasada wszelkiego istnienia⁴. Przedmiot poznania, czyli powszechny Logos, staje się jednocześnie warunkiem tego poznania. Wyższy poziom rozumienia współgra z większą możliwością nazywania i opisywania (a więc bogacenia zasobów języka), a to z kolei przyczynia się do osiągnięcia wiedzy na temat Logosu, który jest zarazem w świecie i w duszy. Inteligencja (Logos) jest tożsama z najwyższą Mądrością. Stawia on duszę w pozycji czegoś, co jest w swoim rozwoju autonomiczne. Nie potrzeba tutaj boskiej ingerencji jak w wyobrażeniach Homera, by być aktywnym umysłowo. W myśli Heraklita mamy załączek tego, o czym będzie później pisał Platon. Dusza obdarzona najlepszym pierwiastkiem, tj. umysłem, sięga do istoty tego, co jest zasadą wszystkiego, a ten proces przebiega w głębi duszy. Zasada wszelkiego istnienia – Logos, u Heraklita jest czymś boskim, wiecznym, wszechobecnym i kreatywnym. Utożsamia go z boskim prawem dlatego, iż łączy w sobie wszystkie przeciwieństwa. Heraklit postuluje konieczność poznania i zgodnego z nim praktycznego działania (*homologeîn*)⁵. Rozpoznany przez człowieka Logos kieruje jego życiem. Platońska propozycja uprawiania filozofii jest w jakimś stopniu reminiscencją heraklitejskiej koncepcji związku duszy i Logosu.

Z kolei teoria idei mogła wykształcić się na gruncie eleackiego sposobu rozumienia bytu. Tutaj niewątpliwe zasługi ma Parmenides. Znaczące dla naszych rozważań jest to, że bogowie, którzy się pojawiają,

² Por. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, KUL, Lublin 1999, s. 80.

³ Por. Tamże, s. 81.

⁴ Tamże, s. 82.

⁵ Por. tamże, s. 93.

nie są przedmiotem poznania. Występują w roli przewodników – przekazicieli prawdy. W poemacie „O naturze” (*Peri fyseos*) Parmenides nie występuje jako człowiek religijny, który chce z bogiem nawiązywać więź. Jego zamiarem jest odkrycie prawdy, która by miała niepodważalny, najbardziej powszechny i obiektywny charakter. Należy nadmienić, że poemat Parmenidesa wpisywał się w tradycję kulturową ówczesnej epoki. Literatura owych czasów podejmowała tematykę zarówno religijną jak i tę, w której obecne wątki religijne przeplatają się z doniosłymi ideami dotyczącymi zarówno jednostki jak i społeczeństwa. Poematy służą temu, by pouczyć, podnieść na duchu, a w przypadku elegii wojennych zagrzewać do boju⁶. Parmenides, podobnie jak inni myśliciele, staje w roli nauczyciela. Poucza innych, tak jak jego pouczała bogini. Decyzja o podjęciu szukania Prawdy a zaniechaniu błędnych mniemań ma charakter etyczny. Takie postępowanie zasługuje na uznanie w przeciwieństwie do tego, którym kieruje zły nawyk. Zagadnienia etyczne w epoce archaicznej poprzez literaturę mocno oddziałują na kulturę. Pojawiające się postacie bogów zdają się sankcjonować pewne reguły i normy prawne. Parmenides, ale też Heraklit, to myśliciele, którzy za regułę postępowania przyjmują szukanie prawdy. Myśl filozoficzna z jednej strony będzie kształtowała nowe postawy, bo będzie przekazywała nieznaną dotąd prawdę o rzeczywistości, z drugiej zaś strony będzie tkwiła swymi korzeniami w zastanej tradycji kulturowej. W parmenidesowym poemacie można chociażby odnaleźć przykłady homeryckich i hezjodejskich reminiscencji⁷.

Poemat opowiada o podróży Parmenidesa do bezimiennej bogini. Przewodnikami w tej podróży są dziewicze Hellady, córki słońca, które opuściwszy dom nocy spieszą do światła. Interwencja bogiń jest znacząca. To one muszą nakłonić Sprawiedliwość – Dike do ujawnienia swej obecności i do działania. Dike, która zostaje przekonana słodkimi słowami, otwiera przed młodzieńcem i prowadzącymi go dziewicami podwoje do przybytku Prawdy. Bogini poucza Parmenidesa o tajemnicy bytu. Aby go poznać, należy przede wszystkim pójść słuszną drogą badania prawdy: „że jest i nie może nie

⁶ Por. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 1954, s. 79 – 91.

⁷ Por. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, s. 126.

być, to, co istnieje”. Jest – istnienie okazuje się niezależne od zmysłowo dostrzegalnej rzeczywistości. Parmenides bierze w nawias całe uniwersum ludzkiego doświadczenia świata i pokazuje, iż to, co jest, musi być (na zasadzie konieczności – bo nie może nie być) w sposób absolutny. Ta droga spekulatywnego myślenia, a nie doświadczenia świata, przynosi wiedzę. Odkrycie istnienia jednej Prawdy o charakterze absolutnym jest owocem poszukiwań rozumu. Nadrzędna władza intelektualna (logos) powoduje, iż myśl – *noema* podąża właściwą drogą. Przeciwnikiem rozumu jest nawyk, czyli ugruntowane doświadczeniem przyzwyczajenie zmuszające zmysły, aby kierowały się utartymi sędami. Przed takimi aktami myślowymi przestrzega Parmenidesa bogini. Wiedza, jako rezultat poznania bytu, może zaistnieć na skutek oderwania się od potocznego sposobu myślenia o świecie. Przyzwyczajenie do określonego sposobu myślenia jest siłą, która zniewala człowieka. Bezradność wobec nawyku skazuje człowieka na stan umysłowej anarchii. Właściwe myślenie polegać będzie na separacji, oddzieleniu tych dwóch pojęć, przez które patrzemy na rzeczywistość. Należy przeciwstawić się mocy przyzwyczajania. Można to uczynić dzięki mocy logosu. On bowiem, jako jedyna predysponowana do tego zadania siła, rozpoznaje i ustala (*krinai*) słuszność myśli. Zanim logos wyda ostateczny werdykt w sprawie bytu i niebytu, musi pokonać wiele przeszkód takich jak nieudolność i przyzwyczajenie, jak też wspiać się po szczeblach poznawczych. Widać więc, że nie ma tutaj radykalnego przeciwstawienia umysłu zmysłom, bowiem zarówno zmysły jak i rozum są użyteczne w czasie badawczej wędrówki. Filozof, który jest adresatem wypowiedzianych przez boginię słów, powinien poznawać, a więc przejść do roli ucznia. Obraz bytu niepodzielonego na części, nienaruszonego, bez żadnych braków, który jednakowo sięga swych granic, jest efektem myślenia według zasad logosu. Wizja bytu, jaką podyktowała bogini Parmenidesowi, jest wiedzą. Myśl o Prawdzie może zaistnieć dzięki logosowi. Według Parmenidesa oznacza on rozum, względnie zdolność umysłową⁸. Dochodzi tutaj do utożsamienia trzech płaszczyzn – językowej, myślowej i ontologicznej. Parmenides, podobnie jak i Heraklit, rysują wyraźną linię pomiędzy tymi, którzy posługują się logosem a tymi, którzy zawierają bezkrytycznym sądom.

⁸ Tamże, s. 142.

(bezkrytyczny tłum – *akrita fyla*). W ten sposób filozofowie przedstawiają się jako elita sięgająca po boską wiedzę. Wyzbyć się partykularnej, opartej na zmysłach, wiedzy po to, by sięgnąć doświadczenie tego, co powszechne i istniejące, a zatem wieczne, staje się celem wybrańców zdolnych do myślenia według logosu. Wydaje się zatem, że to Logos, jako powszechna kosmiczna siła, Prawo ale i władza (rozum) jednostkowej duszy, wyznacza taki a nie inny sposób bycia. Powstaje zatem grunt do myślenia filozoficznego, ale i mistycznego. Myślenie według praw Logosu prowadzi do odmiennego widzenia rzeczywistości, jego ukrytych struktur, gdzie ukazuje się byt.

Kulty misteryjne w tradycji religijnej

Do spójnej teorii dotyczącej świata i człowieka doprowadza Platona pogląd pitagorejczyków, a wraz z nim religia orfików. Tradycja religijna, a szczególnie kulty misteryjne, u Platona, obok silnego racjonalnego elementu, będą stanowiły niejako podporę filozoficznego myślenia. Należy pamiętać, że religia, a wraz z nią wiara w bogów, nie staje się u Platona centralnym zagadnieniem, ale stanowi niejako tło, a czasem narzędzie do filozoficznych zmagania. Do ukształtowania się platońskiej antropologii w znacznej mierze przyczynił się orfizm. Ta stworzona przez Platona koncepcja człowieka w pełni umożliwiła zaistnienie mistyki na gruncie filozoficznym.

E. Żybert wykazuje, iż najwcześniejsze świadectwa podkreślają związek między orficką religijnością a kultem Dionizosa. Jako odłam religijny spoza oficjalnego kultu, orficy związani byli z ekscentrycznym bóstwem Bakchosem. Stąd też w nowo powstałej religii występuje silna tendencja mistyczna rozumiana jako ekstaza (*entheos*), co oznaczało opuszczenie własnego ciała i wypełnienie bóstwem. „To doświadczenie najprawdopodobniej miało wpływ na ukształtowanie się idei duszy, będącej samoistnym bytem, a w następnej kolejności wiarą w jej nieśmiertelność i zainteresowanie losem człowieka po śmierci. Z tego zaś kompleksu wzięła się pierwotnie orficka, a później przejęta przez pitagorejczyków, koncepcja metempsychozy, wędrówki dusz”⁹. Wspólnym mianownikiem filozofii i orfizmu będzie pojęcie

⁹ *Argonautyki Orfickie*, przeł. i opr. E. Żybert, ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2011, s. 17.

opuszczenia, czy też **porzucenia**. Zarówno Parmenides, jak i Heraklit, proponują porzucenie dotychczasowego sposobu myślenia o partykularnych zdarzeniach na rzecz ujęcia czegoś, co ma wymiar powszechny. Orficy proponują opuścić własne ciało (pojmowane jako więzienie czy grób), uwolnić się od niego, by w ten sposób przerwać cykl narodzin i śmierci. Życie orfików było podporządkowane pewnym regułom w celu zachowania czystości duszy. Obowiązywał ich np. zakaz spożywania mięsa. Jak słusznie stwierdza E. Żybert, oprócz czystości ten zakaz przywodził na myśl pierwotny tryb życia człowieka jeszcze z czasów jego niewinności, gdy nie składano zwierząt w ofierze¹⁰. Platon będzie w swojej epistemologii rozwijał ów wątek czystości duszy, jak też konieczność powrotu do stanu pierwotnego, gdzie dusza, widząc idee, była oddzielona od ciała. Obrzędy wtajemniczenia w *teletai* miały prowadzić do szczęścia zarówno w tym życiu, jak i w przyszłym. Wyrwanie się z okowów ciała, doprowadzenie do stanu odmiennego widzenia rzeczywistości. Nie było to nic nowego, bowiem w kulcie Dionizosa człowiek miał zdolność uwolnienia się od barier dzielących go od świata zwierząt i roślin. Przeżywał wówczas wizje boga, który, jak wierzono, był obecny w naturze i w swoich czcicielach. Dionizos burzył sens tego świata, wyzwalał od niego. Nic więc dziwnego, że Pitagorejczycy, przyjmując orfizm, związali go z Apollonem, który był kojarzony z ładem i porządkiem, zaś szał ekstatyczny zastąpiony został wieszczym. Misteria w Eleusis, orgie ku czci Dionizosa, pozwalały uzyskać odmienny stan świadomości. Rytuały te prowadziły do zniesienia granicy między światem bogów i ludzi. Kult prowadził do pewnego rodzaju więzi między nimi. Grecy wierzą, iż bóg, jako istota obdarzona nadprzyrodzoną mocą, może ocalić człowieka od licznych nieszczęść. Stąd pojawiają się ofiary wotywnie, którymi rządzi pewna ekonomia: mniejsza strata nad większą korzyść.

Znaczące dla kształtowania się platońskiej filozofii są misteria w Eleusis. Odtworzenie przebiegu misteriów nie jest w pełni możliwe, gdyż przestrzegano zakazu powtarzania niewtajemniczonym świętych reguł. Istotnym elementem tych obrzędów były na bazie mitów przedstawienia o losach bogów. Wtajemniczeni przebywali w ciemnościach ogarnięci trwogą, „po czym w rozbłyskającym nagle świetle przy wtórze muzyki, kapłan przewodniczący rytom pokazywał

¹⁰ Por. tamże, s. 16.

im święte przedmioty, a także kłos zboża zebrany w milczeniu”¹¹. Jak trafnie stwierdza M. Eliade, w kultach chodzi o duchową odnowę, która wyrażała się radykalną zmianą egzystencjalnego porządku miasta. Neofita dostępował innego sposobu bycia: stawał się równy bogom, identyfikował się z nimi. W misteriach człowiek podejmuje inicjację, aby przekroczyć ludzką kondycję i uzyskać nadludzki, czy też boski, sposób bycia. Tajemne obrzędy były związane ze śmiercią i zmartwychwstaniem tego, który w nich uczestniczył. M. Eliade zjawiska symbolicznej śmierci i zmartwychwstania nazywa mistycznymi, gdyż mają na celu ścisły związek z bóstwem¹². To oznacza, że scenariusze misteriów były nierozdzielnie związane ze strukturą życia duchowego. Kult wchodzi w życie społeczeństw, by jego członkowie mogli się odnowić, dostąpić uświęconego sposobu bycia.

Platońska filozofia czerpie inspiracje z kultów misteryjnych. Platon powieliła pewne elementy zastane w tradycji religijnej, by stworzyć i uzasadnić swoją filozofię. Kulty misteryjne stają się w jakiejś mierze prototypem dla racjonalnej myśli filozofa. Celem jest narodzenie się do życia duchowego, przekształcenie świadomości, a wraz z nią własnego bycia. To stanie się również celem platońskiej filozofii. Inicjacja będzie dialektycznym zmaganiem się duszy, odkrywaniem prawdy o najwyższych zasadach rzeczywistości.

Koncepcja duszy

Jądrem antropologii Platona jest twierdzenie, iż człowiek to dusza obleczona w ciało. Dlatego też tak ważnym uczynił on zagadnienie duszy, jej stosunku do ciała, świata i siebie samej. Jako istota nieśmiertelna, dusza przechodzi tylko krąg wcieleń na ziemi rodząc się w tej czy innej postaci. Pitagorejczycy twierdzą, że warunkiem czystości duszy jest poznanie świata. Ten wątek będzie obecny w platońskiej antropologii. Wiedza służy oczyszczeniu duszy. Rozum bowiem umożliwia dostrzeżenie istotności, tak iż dzięki niemu można formułować pojęcia i definicje. Procesowi oczyszczenia u

¹¹ Por. B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. I, PWN, Warszawa, 1988, s. 332.

¹² Por. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, Znak, Kraków 1997, s. 163 – 165.

Platona ulega nie tylko to, co jest treścią intelektu, ale całe wnętrze, które podporządkowuje się władaniu rozumem.

W *Fajdrosie* Platon przeprowadza pewną argumentację na poparcie twierdzenia, iż „wszelka dusza jest nieśmiertelna”. Chce on, po pierwsze wykazać jej wyższość nad śmiertelnym ciałem, zaś po drugie, przynależność jej do sfery tego, co istnieje a nigdy nie ginie. Dusza, jako zasada życia, a więc i ruchu, nie może zginąć: „tylko to, co inne rzeczy porusza, a samo skądinąd ruch bierze, mając koniec ruchu, ma też i koniec życia. Jedynie tylko to, co samo siebie porusza, jako iż samo siebie nie opuści, nigdy się poruszać nie przestaje, ale jest dla wszystkich innych rzeczy, którym ruch nadaje, ruchu tego źródłem i początkiem”¹³. Platon swoje stanowisko uzasadnia w ten oto sposób: dusza bowiem z natury swojej należy do świata wiecznego – *intelligibilnego*. Do niego też powinna się ona kierować wszedłszy w ziemskie ciało.

Zagadnienie dotyczące momentu zwrotu (*periagoge*) duszy wydaje się trudne do określenia. Punktem wyjścia jest jakiś moment, w którym dusza, patrząc na rzeczywistość, zaczyna dostrzegać jej niesamoistność, by dojść do przekonania, że rzeczy zmysłowe, aby być, muszą uczestniczyć w danej idei, np. Piękna, Dobra, Sprawiedliwości, Równości, itp. Dusza stopniowo odwraca się od świata zjawisk, by samym już tylko rozumem rozpatrywać to, co jest. Momentem, który zapoczątkowuje dialektykę, może być zwrot duszy ku sobie zgodny z nakazem Pytii Delfickiej: „poznaj samego siebie”. Te dwa momenty stanowią awers i rewers tej samej rzeczywistości – stanowią początek nadniebnej podróży filozofa. Poznanie siebie jako istoty duchowej, owo samopoznanie, służy odpowiedniemu widzeniu rzeczywistości oraz doskonałości duszy i jest skierowane na doświadczenie Jednego bytu, tj. Dobra. Platon przekonuje w dialogach, iż warto jest znosić wszelkie przeciwności przesuając się w kierunku tego, co pozaempiryczne. Mistyka jest przekroczeniem granic, jakie wyznaczyła człowiekowi śmierć poprzez to, iż jest on obdarzony cielesnością, a więc skończonością. W platońską mistykę wpisane jest uwolnienie się od tego, co skończone, na rzecz tego, co nieśmiertelne, wieczne. W *Fedonie* śmierć została potraktowana jako możliwość oczyszczenia duszy z ciała. Słynne wyrażenie „ćwiczenie się w śmierci” oznacza nic innego,

¹³ Platon, *Fajdros*, 245 d w: Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 1999.

jak zmaganie się z namiętnościami oraz dążenie do poznania bytu samym umysłem. Owa śmierć jest skutkiem dialektycznego myślenia. Wzrost rozumności pociąga za sobą zwiększenie możliwości wnikania w sprawy ostateczne¹⁴. Platon i w tymże dialogu powtarza tezę, iż za sprawą zdolności intelektualno – moralnych dusza dochodzi do oglądu bytu. Ćwiczenie się w śmierci jest filozoficznym sposobem życia. Na płaszczyźnie teoriopoznawczej jest to skupienie się duszy na sobie samej, zaś na płaszczyźnie moralnej oddalenie się od tego, co cielesne. Jeśli myślenie spekulatywne jest przedsiönkiem mistyki, to warunkiem jego zaistnienia jest zaniechanie dotychczasowego sposobu życia. Nawrócenie się duszy (*periagoge*) ku sobie w rezultacie jest początkiem mistycznej drogi. Śmierć jest etapem, który poprzedza samo doświadczenie mistyczne. Schemat inicjacji jest bliski drodze wyznaczonej przez Logos. Po śmierci następuje życie. Filozof nie musi powtarzać pewnych rytów, by w pełni w sposób właściwy mógł żyć. Ćwiczenie się w śmierci jest procesem wyrywania się z mroków niewiedzy, a nie zstępowaniem do ciemności na płaszczyźnie świata fizycznego, by w niej doświadczyć cierpienia. Konwersja duszy jest procesem; na każdym etapie drogi dialektycznego myślenia jest ona stopniowym odrywaniem się duszy od zmysłowego sposobu postrzegania rzeczywistości. Stan, w którym dusza byłaby w pewnej aporii – kłopotcie, prowadzi do zwrotu ku prawdzie – przechodzenia myśli od tego, co nie jest, do tego co jest.

Mistyka

Z pewnością sam Platon rozumnego widzenia Dobra nie nazwałby mistyką. Jak podaje B. McGinn, znakomity badacz historii mistyki, ten termin jako rzeczownik: *la mystique* pochodzi z końca XVII w. n. e. Greckie słowo *mystikos* i jego rozmaite derywaty istniały w kulturze dużo wcześniej. Choć trudno ustalić pierwsze adekwatne użycie tego słowa, wiemy, że chrześcijanie już od końca II w. n. e. dość często używali określenia „mistyczny”¹⁵.

¹⁴ Por. Platon, *Fedon*, tłumaczył oraz wstępem i komentarzem opatrzył Ryszard Legutko, Znak, Kraków 1995, s. 153.

¹⁵ Por. B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, przeł. T. Dekert, UJ, Kraków 2009, s. 17.

J. Sudbarck daje etymologiczną wykładnię tego pojęcia. Mistyka pochodzi od greckiego słowa *myein*, co należy tłumaczyć jako „zamknięcie oczu”, „zatkanie uszu”, czyli szukanie wewnętrznego doświadczenia, którego nie można osiągnąć poprzez doświadczenie zmysłowe¹⁶. To znaczenie przeniesione na grunt platońskiej filozofii wskazuje na korelacje między czymś, co nazywamy mistyką, a epistemologią. Platon swoim adeptom proponuje taką metodę, w której zmysły nie odgrywają znaczącej roli. Należy pamiętać, że znaczenie doświadczenia zmysłowego odgrywa pewną rolę przy tworzeniu się wiedzy prawdziwej, aczkolwiek jest ona marginalna, niezbyt istotna¹⁷. Celem filozoficznych zmagani rozumu jest poznanie, które, jak się okazuje ostatecznie, nie ma charakteru pojęciowego.

Jeśli zdefiniujemy mistykę jako szczególnego rodzaju doświadczenie, to okaże się, że w platońskiej koncepcji mistyka będzie doświadczeniem umysłu. Jest ona poznaniem poza poznaniem spekulatywnym, jest intuicyjnym bezpośrednim oglądem. Intelkt jest miejscem owego widzenia Bytu. Poprzez niego w tym doświadczeniu uczestniczy cała dusza. Jest to więc rodzaj mistyki intelektualnej. Pojawia się ona jako odpowiednie widzenie rzeczy. Filozof w świecie *intelligibilnym* widzi wszystko takie jakie jest – nieprzemijające. Oglądać świat to nic innego, jak doświadczać obecności jego przyczyn. To oznacza w pierwszej kolejności przejść przez zasłonę świata zmysłowego mocą dialektycznego rozumowania. Platońska filozofia jest zachętą powrotu do swych źródeł. Platon niekiedy nazywa umysł boskim pierwiastkiem duszy - jako taki jest on pokrewny ideom. Tłumaczy w ten sposób cel filozoficznego poznania. Na mocy pokrewieństwa człowiek dąży do poznania bytu. Boski oznacza tyle, co doskonały poprzez wieczne trwanie, czyste istnienie. Ogląd mistyczny jest najwłaściwszym sposobem bytowania człowieka, jest powrotem do początku i spełnieniem swego przeznaczenia.

¹⁶ Por. J. Sudbrack, *Mistyka. Doświadczenie własnego ja – Doświadczenie kosmiczne – Doświadczenie Boga*, tł. B. Białecki, WAM, Kraków 1996, s. 24.

¹⁷ Analizując platońskie dialogi można zauważyć, że ich autor nie zajmuje wyraźnego stanowiska w kwestii roli zmysłów w poznaniu istoty rzeczy - idei. Chociażby w *Fedonie*, czy w *Menonie* opowiada się za porzuceniem doświadczenia zmysłowego zaś w *Uczie* czy dialogach okresu późnego dowartościowuje rolę zmysłów w tworzeniu się wiedzy.

Jak trafnie zauważa K. Albert, w doświadczeniu mistycznym można wyróżnić pewne elementy. Na ów odmienny stan świadomości składają się:

- 1) odczucie terażniejszości, odrzucenie tego, co przemijające,
- 2) bezpragnieniowość, która jest skutkiem absolutnego nasycenia się i ustania wszelkich pragnień,
- 3) holistyczna wizja rzeczywistości, odrzucenie wielości na rzecz jedności, czy inaczej: rozszerzenie świadomości do granic całej rzeczywistości, objęcie wszystkiego w jednym akcie spojrzenia,
- 4) stan błogości, stan najwyższej radości,
- 5) doświadczenie swojego głębokiego „ja” i zarazem doświadczenie wyjścia na zewnątrz siebie, tj. stan ekstazy,
- 6) stan wewnętrznego spokoju,
- 7) doświadczenie jedności z czymś absolutnym¹⁸.

Stanów tych nie można opisać, ani jasno wyrazić poprzez pojęcia. Momenty mistycznego doświadczenia są obecne w niebiańskiej podróży duszy i jej oglądzie Dobra samego. Dochodzi w nim do przekształcenia jej dotychczasowego bytowania. Doświadczenie mistyczne jest wpisane w filozoficzne myślenie.

Pragnę w tym miejscu rozgraniczyć platońskie rozumienie mistyki od *unio mystica* u Plotyna, gdzie następuje całkowite zjednoczenie podmiotu i przedmiotu widzenia. Zaprezentowany przez autora dialogów moment widzenia Dobra sugeruje jedynie możliwość mistycznej jedności. Jednak w sposób jednoznaczny nie możemy stwierdzić, czy w owym oglądzie następuje stopienie się podmiotu i przedmiotu mistycznego doświadczenia. Według K. Alberta mistyka w sensie zjednoczenia się podmiotu z przedmiotem w myśli Platona nie jest jasna i jednoznaczna. Z tą tezą nie zgadza się Bernard McGinn. Za Festugièr'em nie waha się on nazywać Platona mistykiem, choć wie, że jest to kwestia dość kontrowersyjna¹⁹. K. Albert twierdzi zaś, że u Platona można jedynie mówić o intuicji mistycznej, co akcentowałoby

¹⁸ Por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, Antyk Kęty 2002, s. 21 – 45.

¹⁹ Por. B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, s. 31.

jakiś szczególny rodzaj poznania jako bezpośredniego szczególnego oglądu. W *Uczcie*, gdzie Platon prezentuje finalny ogląd Piękna, pojęcia *monon* i *syneinai* oznaczają przede wszystkim „bycie razem”²⁰. Na tym etapie dialektycznej drogi daje się zauważyć pewną aporię. Chociaż ogląd Dobra jest jego rozumnym widzeniem, to jest stanem, który wymyka się ścisłemu racjonalnemu ujęciu. Ponieważ myślenie i język są ze sobą ściśle powiązane, próba przekazania wiedzy o Jednym – Dobru jest niezmiernie trudna. Jeśli język potraktować jako środek wyrazu tego, co poznane (przy czym samo poznanie miałoby charakter pozajęzykowy), a nie jako coś co umożliwia jakiegokolwiek myślenie i poznanie, to okazuje się, że w tej sytuacji można jedynie posłużyć się metaforą, która daje wiedzę prawdopodobną, a nie ścisłe ujęcie zjawiska czy przedmiotu²¹.

Pewne fragmenty *Fajdrosa*, *Uczty*, *Listu VII*, *Państwa* oraz *Timajosa* zawierają prawdę o doświadczeniu przez duszę tego, co Najwyższe. Od momentu zwrotu ku światu rzeczywistemu – *periagoge*, dusza ludzka jest aktywna. Dopiero u kresu drogi, kiedy obcuje z przedmiotem swych pragnień, dusza pozostaje w szczególnej bierności. Na tym etapie nie musi trudzić się myśleniem spekulatywnym, bowiem ma bezpośrednio i naocznie dane to, co jest. Jest to moment pewnego spoczynku duszy. W omawianych przeze mnie fragmentach platońskich dialogów można rozpoznać słowa – klucze, które charakteryzują moment doświadczenia mistycznego. W *Fajdrosie* pod wpływem widzenia Piękna, dusza doświadcza szczęścia, w *Uczcie* - nieśmiertelności, w *Liście VII* – światła, które płonie w niej „samo siebie podsycając”. W *Państwie* w metaforycznym obrazie jaskini ów moment bezpośredniego oglądu Dobra wiąże się z pojęciem światła i poznania, zaś w *Timajosie* - naśladownictwa, które przyczynia się do harmonii duszy. We wszystkich tych fragmentach jest obecny platoński pogląd o wartości tej chwili, w której człowiek oczami duszy ogląda Dobro. Szczęście, jakiego doświadcza dusza, jest powodem, dla którego warto podejmować wysiłki filozoficznego myślenia. Szukanie bytu jest słuszną drogą. Platon zaś w sposób przekonywujący uzasadnia, dlaczego to jest jedyna właściwa postawa życiowa.

²⁰ Por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, s. 110.

²¹ Por. *tamże*, s. 175n.

W *Fajdrosie* Platon tymi słowami opisuje finalne widzenie Piękna: „A że boski umysł rozumem się karmi i najczystsza wiedzą, a podobnie i umysł każdej duszy, która chce przyjmować to, co jej odpowiada, przeto każda się radością napełnia, kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi rozradowuje aż ją obręcz drogi znowu na to miejsce przyniesie”²². (...) „A piękno wtedy można było widzieć w pełnym blasku, kiedyśmy wraz z chórem istot szczęśliwych błogosławione widowisko oglądali; my tuż za Zeusem, a inni za innymi bogami (...)”²³. Opisywane przez Platona szczęście jest pewnym stanem różnym od zadowolenia, jakie dają rzeczy w świecie zmysłowym. Przede wszystkim jest to stan szczęścia w stopniu najwyższym, możliwy do osiągnięcia przez duszę ludzką. Dotychczasowe dążenia osiągnęły swój cel. Uczucie szczęścia pochodzi z nieprzemijalności bytu, na który kieruje się dusza. Radość, czy zadowolenie osiągnięte dzięki rzeczom zmysłowym, pochodzi z zewnątrz, dlatego jest przemijające, rodzi wkrótce nowe pragnienia. W odczuciu istnienia bytu człowiek czuje się uwolniony z więzów codziennego myślenia – wkracza w inny wymiar myślenia i przeżywania²⁴. Ten stan łączy się z czymś, co można by nazwać „bezpragnieniowością” duszy. W obliczu istnienia, tj. Dobra, człowiek nie dąży już do niczego więcej. Przedmiot widzenia, czyli Piękno - Dobro najwyższe jest określane jako „nie ubrana w barwy ani kształty istota istotnie istniejąca²⁵”, co wskazuje na jego absolutne istnienie. Inspiracje platońskiej drogi ku Dobru mają swoje źródło w misteriach sprawowanych w Eleusis²⁶.

Charakter tego oglądu jest wzorowany na religijnym doświadczeniu Absolutu. Rudolf Otto, analizując stany, które towarzyszą człowiekowi obcującemu ze sferą sacrum, wyróżnia pewne istotne elementy takiego doświadczenia. Doświadczeniu boskości towarzyszy poczucie *numinosum*, czyli niezwykłości. Przedmiot *numinotyczny* stoi w kontraście do tego, co światowe. Można go określić

²² Platon, *Fajdros*, 247 d.

²³ Tamże, 250 c.

²⁴ Por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, ss. 47n.

²⁵ Por. Platon, *Fajdros*, 247 c.

²⁶ Por. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. K. Bielawski, Homini, Bydgoszcz 2001, s. 162.

jako coś „ponadnaturalnego” i „ponadświatowego”²⁷. Dzięki temu, że ów przedmiot doświadczenia przekracza i przewyższa wszystko, co jest, daje poczucie najwyższej radości i uniesienia. *Fascinans* opisany zostaje jako najwyższa radość, stan błogości, czy egzaltacji, który jest jakościowo inny od zwykłej racjonalnej radości²⁸. Platoński ogląd Dobra pod pewnymi względami różni się od doświadczenia religijnego, jakie opisuje R. Otto. Nie ma w nim elementu odczucia grozy, poczucia małości wobec wielkości upragnionego przedmiotu, jak również uczucia zależności wobec tego przedmiotu.

W *Uczcie* Platon również stosuje terminologię zaczerpniętą z misteriów. Celem tego zabiegu jest wtajemniczenie w najwyższy stopień wiedzy. Podobnie jak w misteriach, następuje oczyszczenie. „*Katharsis* było wstępnym elementem każdego wtajemniczenia, *mystai* musieli go dokonać, by móc dostąpić szczytu obcowania z tym, co boskie – musieli zmyć z siebie piętno przynależności do świata ludzkiego. Widzimy jak od tego momentu struktura *Uczty* powiela scenariusz misteryjnej inicjacji”²⁹. Myśl Platona inspirowana misteriami nabiera charakteru praktycznego. Celem uczestnictwa w misteriach jest jakiś rodzaj zbawienia, zaś celem oglądu Dobra - osiągnięcie doskonałości intelektualnej i moralnej. Zarówno filozof, jak i uczestnik misteriów, poprzez doświadczenie czegoś Najwyższego oddalają się od gorszej sfery, wyzwalają się od jakiegoś zła. Świątowanie misteriów powinno być zdarzeniem niezapomnianym, które przemienia całą ludzką egzystencję³⁰. Było to niewątpliwie doświadczenie czegoś niezwykłego, co mogło wpłynąć na całe życie *epoteia*, który się jemu poddał. Można zatem przypuszczać, że nie bez powodu Platon na kanwie religii misteryjnej tworzy obrazy ostatecznego widzenia Jednego – Dobra. Język misteriów służy Platonowi do zilustrowania jakichś odmiennych intelektualnych i emocjonalnych stanów³¹. W *Uczcie* rolę *mystagoges* pełni na początku Sokrates, później Diotyma. Objawia ona tajemnice bytu – Piękna samego. Owo wtajemniczenie ma dokonać w duszy adepta filozofii wewnętrznej przemiany;

²⁷ Por. Rudolf Otto, *Świętość. Elementy Racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, przeł. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993, s. 33, 64.

²⁸ Por. tamże, s. 64n.

²⁹ P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, s. 96.

³⁰ W. Burtkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 161.

³¹ Por. tamże, s. 163.

upodobnienia się do boga³². Dusza w obliczu przedmiotu swego pragnienia staje się **nieśmiertelna**. Za sprawą rozumnego widzenia przekracza przemijanie i jednostkowość. Myślenie dialektyczne wznosi się ze sfery jestestw w świecie do samego ich źródła – Jednego Pięknego. Pomimo, iż stan nieśmiertelności duszy jest chwilowy, tak jak chwilowe jest widzenie, powstaje on pod wpływem uchwycenia tego, co jest. Nieprzemijalność rzeczy, którą się karmi umysł, daje odczucie **teraźniejszości**. Myślenie uniwersalne uwolnione od jednostkowości bytu, który nie „jest” ale „staje się”, daje doznanie **trwania**. Dusza w owej teraźniejszości nie musi wychylać się ku przyszłości, gdyż nie pragnie już innych rzeczy. Filozoficzne myślenie wyrywa człowieka nie tylko ze zwykłego sposobu myślenia o rzeczywistości, ale też ze zwykłego sposobu bytowania. Dusza pod wpływem myśli sama ulega zmianie. Jak opisałam to wyżej, owa zmiana jest procesem zapoczątkowanym w momencie zwrócenia się ku Jednemu – Dobru. Na każdym etapie dialektycznej drogi odkrycie prawdy o rzeczywistości wiąże się z pewną postawą wobec niej i wobec siebie samego. Jednak w odróżnieniu od dialektycznych wysiłków i zmagania duszy ze sobą, finalny ogląd Dobra jest jej przemianą dokonywaną się w bierności pod wpływem widzianego przedmiotu. Prawdziwe Piękno, a nie jego pozory, sprawia, że dusza zyskuje nieśmiertelność. Pojawia się również koncepcja tworzenia – płodzenia rzeczy pięknych pod wpływem Pięknego: „(...)bo on dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste”³³. Pojęcie idea (*eidos*) pierwotnie oznaczała wzór³⁴. Piękno, które też zarazem jest Dobrem i bytem sprawia, że dusza stykając się z nim, sama staje się doskonała, a będąc taką, może tylko tworzyć dzielność rzeczywistą. Ogląd rzeczywistego przedmiotu powoduje istotną zmianę w podmiocie; taką, iż ten staje się na wzór widzianego bytu. W *Uczcie* pada mnóstwo określeń dotyczących Pięknego. Jest ono: nadświatowe, wieczne, jedyne, niezmienne, piękne samo w sobie, czyste, wolne od obcych pierwiastków, niesplamione ludzkimi wnętrzościami i barwami i wszelką lichotą śmiertelną³⁵. Przedmiot widzenia jest czymś, co posiada boski charakter. Nie tylko w sensie ontologicznym jest

³² Por. Platon, *Uczta*, 212 a.

³³ Tamże, 212 a – b.

³⁴ Por. P. Paczkowski, *Jedność filozofii Platona*, s. 17.

³⁵ Por. Platon, *Uczta*, 211e.

umiejscowione poza sferą empiryczną. Przymiotniki, których Platon używa, wskazują na separację od tego, co jest złe, zwykłe, pospolite, śmiertelne, zmysłowe. W tym sensie Piękno objawia się jako doskonałe oraz transcendentne i jako takie umożliwia uczestnictwo wszelkim innym przedmiotom. Eros na poziomie ziemskim i duchowym jest dążeniem do zespolenia z upragnionym przedmiotem. Widzenie prawdy służy przywróceniu doskonałości duszy.

Nieco inną koncepcję Piękna, jak i rodzaj jego doświadczenia, ukaże Platon w *Timajosie*. Według spostrzeżeń byt jest wielością, zaś według pojęcia (logos) jest on jednością. Piękno świata wynika z doskonałego modelu i natury Demiurga, który jako dobry wprowadza porządek w dotychczasowy chaos³⁶. Mit staje się opowieścią o charakterze *psychagogicznym*. Należy bowiem naśladować działalność Demiurga, wprowadzając ład i porządek do swojego wnętrza. Do tego ma człowieka prowadzić kontemplacja natury. Wiedza jest wznoszeniem się do Duszy Świata obejmującej całość wszystkiego, co jest. Upodabniając się do swego pierwowzoru, jednostkowa dusza ludzka może przedrzeć się przez powłokę zmysłowości i zjawiskowości, by uchwycić to, co uniwersalne. Mityczne opowiadanie o tworzeniu świata zawiera sugestię, że powrót do początków zakłada holistyczną wizję rzeczywistości. W tym zawarta jest także eschatologia: „Ten, kto będzie żył dobrze przez czas oznaczony, powróci mieszkać do swojej gwiazdy i będzie prowadził na niej życie szczęśliwe, podobne do życia tej gwiazdy”³⁷. Taki człowiek jest oczyszczony z wielkiej masy złożonej z czterech żywiołów, które tworzą świat zjawiskowy.

W *Liście VII*, podobnie jak w *Państwie* w metaforze jaskini, mamy pojęcie światła, które staje się podstawowym narzędziem opisu doświadczenia mistycznego. Doświadczenie opiera się na antytezach, na poruszaniu się pomiędzy skrajnościami; od przerażenia po szczęście, od wysiłku i napięcia po spokój i spoczynek, wreszcie od ciemności do światła. Wysilek filozofa zostaje uwieńczony spokojem i doświadczeniem światła, które wytryska w duszy dzięki wiedzy: „(...) nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy

³⁶ Por. Platon, *Timajos*, 30 a – b.

³⁷ Tamże, 42 b – c.

światło i płonie, już odtąd samo siebie podsycając”³⁸. Ten passus również nasuwa myśl o podobieństwie filozoficznego doświadczenia do misteriów³⁹. Po długotrwałych wysiłkach nagle dusza doświadcza czegoś niezwykłego. Nie ma już czegoś „naprzeciw” ale w niej samej jest jasność, do której dążyła. Pojęcie światła jest symbolem możliwości czystego widzenia (takie znaczenie ma metafora słońca w *Państwie*), jak również doświadczenia niezwykłego stanu radości.

Motyw wyrwania się duszy z okowów zła świata ziemskiego, by zażywać spokoju i szczęścia w sferze *intelligibilnej*, staje się głównym przesłaniem platońskiej *psychagogii*. Filozofia staje się sposobem osiągnięcia tego stanu, wtajemniczeniem w świat pozaempiryczny, gdzie przebywa przedmiot godny najwyższego pożądanego. Dialektyczne poznanie w finalnym punkcie sytuuje się poza poznaniem, jako szczególnego rodzaju doświadczenie, które ostatecznie przemienia poznający je podmiot. Akt poznania w końcowym etapie podróży duchowej jest czymś, co Platon nazywa terminem *noesis* i może być rozumiany jako forma bezpośredniej intuicji. Według słów E. R. Doddsa: „Najwyższy akt poznania nie będzie w ten sposób aktem w całości ściśle poznawczym, ale będzie zawierał w sobie moment urzeczywistnienia potencjalnej identyczności pomiędzy Absolutem w człowieku i Absolutem poza człowiekiem”⁴⁰. W tym ujęciu szczytem platońskiej kontemplacji byłaby świadomość, że jest się tożsamym z obecną Ostateczną Zasadą, rzeczywistym Bytem. Obcując z tym, co prawdziwe, dusza ostatecznie przemienia swój byt, tj. już nie staje się, ale jest czysta, doskonała, piękna, czyli taka, jaką być powinna. Przedmiot rozumnego widzenia niewątpliwie, jako coś najdoskonalszego, jest czymś boskim.

Bogowie w filozofii Platona

Znamienne w platońskiej filozofii jest to, iż przedmiot mistycznego doświadczenia jest tożsamy z przedmiotem dyskursywnego myślenia. Platon od początku swojej twórczości do jej

³⁸ Platon, List VII 341 c – d w: Platon, *Listy*, tłum. Maria Maykowska, PWN, Warszawa 1987.

³⁹ Por. W. Burkret, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 164.

⁴⁰ E. R. Dodds, *The „Parmenides” of Plato...*, s. 141 w: B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, s. 43.

końca starał się sformułować teorię idei – bytu w sposób właściwy. Wiemy, iż w okresie średnioakademickim przedstawiał idee na sposób eleacki. W późniejszym okresie chciał wyeliminować możliwe błędy w koncepcji idei. Jako przyczyny rzeczywistości i warunek widzenia rzeczy, nie mogą być obiektami izolowanymi. Nadał więc im Platon charakter relacyjny. Nadal przysługuje im predykat wieczności. Wyróżniona idea Dobra, przyczyna istnienia wszystkiego, co jest, stoi na szczycie zhierarchizowanej i rozwarstwionej rzeczywistości. Jak dowiadujemy się z przekazu pośredniego, w nauce wykładanej w Akademii jest to zasada Dobra. Rodzi się pytanie – czy możemy mu przypisać pojęcie Boga (*theos*) zakorzenione w tradycji religijnej, którą znał Platon?

Jedno – Dobro jest czymś, co przewyższa wszystko inne. Jako przyczyna istnienia (*Państwo*) pełni rolę porządkującą i jednoczącą wielość. Do niego odnoszą się atrybuty, jakie posiada byt - istnienie. W *Fajdroście* pada określenie, które najpełniej wyraża charakter tego istnienia – istota istotnie istniejąca.

Opowieści Homera przedstawiają bogów jako nadludzi obdarzonych niezwykłą mocą. Są to istoty doskonałe, obdarzone życiem wiecznym, posiadają cechy ludzi, ale w odróżnieniu od tamtych cieszą się szczęściem nieprzemijającym. Cała sfera boskości stanowiła według przekonań Greków jedność. Bogowie przede wszystkim są synonimem siły. „Siły te, nierówne, o działaniu różnorodnym i różnej potędze mogły być ze sobą w stanie walki. Przekonanie, że kosmos jest terenem, na którym rozgrywają się konflikty między boskimi siłami kryje się za najrozmaitszymi opowiadaniem mitologicznymi o walkach między bogami i pokoleniu bogów”⁴¹. Bogowie dzierżą władzę nad światem i człowiekiem; chociaż są obdarzeni siłą nadprzyrodzoną, nie są wszechwładcy i wszechwładni jak Bóg chrześcijan. Każdego boga ogranicza bowiem obecność innych bogów oraz Mojra, czyli prawo rządzące kosmosem⁴². Bogowie pełnią określone role, które funkcjonują w powiązaniu z całością świata boskiego i występują w pewnym kontekście kulturowym. Oprócz postaci bogów w religii greckiej pojawiają się demony (*daimonion*). Mają status nieco niższy od bogów, choć od czasów Platona *daimonion* zaczął oznaczać osobną

⁴¹ B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, s. 301.

⁴² Por. tamże, s. 301.

kategorii istot boskich. Z czasem uformowało się przekonanie, że każdy człowiek ma ducha, który się nim opiekuje. Mógł on być dobry bądź zły. Jak wiadomo, platoński Sokrates przyznawał się do posiadania ducha opiekuńczego, który mu nakazywał pełnić rolę filozofa - wychowawcy. Dzięki niemu, pełniąc swoją misję, mógł powoływać się na boski autorytet: „(...) posłucham boga raczej aniżeli was (...)”⁴³. Filozofia zostaje przez Sokratesa nazwana „służbą bożą”. Jest w tym reminiscencja heraklitejskiej i parmenidejskiej myśli, że prawdziwa mądrość jest rzeczą boską.

Z czasem w tradycji greckiej zaczyna zanikać pojęcie boga nadczłowieka na rzecz pojęcia istoty doskonałej moralnie. Bóg obdarzony wiecznością nakazuje żyć według określonych reguł moralnych. Stoi na ich straży. Nowy rozdział w kulturze greckiej otwierają poeci, chórzyci, prawodawcy, którzy wystawiając potęgę bogów dają wskazówki etyczne. Tragediopisarze – Ajschylos, Sofokles, przestrzegają przed naruszeniem moralnego porządku, które może jedynie przywrócić gniew bogów. Bóg jest strażnikiem porządku świata, jego odwiecznych praw, które człowiek powinien przestrzegać. Jeśli człowieka dotyka kara bogów, to po to, by mógł on dzięki cierpieniu oczyścić swoją duszę. Dla Platona bóg to istota nadprzyrodzona, obdarzona życiem i szczęściem nieprzemijającym, doskonała moralnie. Bogowie są kwestią wiary a nie wiedzy. Podstawą wiary dla każdego Greka jest szczególny stan ducha – *deisidaimonia*, czyli lęk przed bóstwem⁴⁴. Dla Platona zaś ważne staje się zachowanie tradycji, gdyż jest dobra. W niej objawia się mądrość przodków. Pozwala ona zachować ład i porządek w społeczeństwie. Bóg nie może być przedmiotem dowodzenia, tak jak przyczyny rzeczywistości – idee. „Nieśmiertelnym zaś, bez żadnej logicznej podstawy, tylko dzięki naszej fantazji, wyobrażamy sobie boga, któregośmy ani nie widzieli ani nie pojęli należycie, niby jakąś istotę żywą, a nieśmiertelną (...)”⁴⁵. W innym miejscu, tj. w *Timajosie*, Platon powie, że należy wierzyć, bo tak karze obyczaj⁴⁶. W platońskiej filozofii bogowie pełnią rolę **wzorczą**. Dla duszy, która jest nękana cierpieniami przez swą niewiedzę, oni jako istoty, którym obce

⁴³ Platon, *Obrona Sokratesa*, 29 d w: Platon, *Dialogi*, t. I przeł. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 1999.

⁴⁴ B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, s. 299.

⁴⁵ Por. Platon, *Fajdros*, 246 c – d.

⁴⁶ Por. Platon, *Timajos*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986, 40 e.

są nieszczęścia, są godni naśladowania. W *Fajdroście* czytamy, iż bogowie kontemplują wieczny byt. Są przedstawieni jako istoty cieszące się wiecznym szczęściem z powodu widoku idei. Celem ich życia, jak i duszy ludzkiej, jest kontemplacja wiecznych idei. Z *Teajteta* wiemy, iż najwłaściwszym sposobem życia jest upodobnienie się do boga na miarę możliwości⁴⁷.

W platońskiej filozofii bóg nie jest wybawicielem człowieka. Jeśli bóg jest, to jako doskonała istota kontempluje wieczne niezienne idee. Platon stara się w ten sposób przekazać pewną prawdę. Doskonałym (pod każdym względem) jest się wtedy, gdy pojmuje się umysłem to, co istnieje. Prawdziwym wybawicielem człowieka jest więc umysł. Uwalnia on człowieka z wszelkiego nieszczęścia. Człowiek nie potrzebuje boga, żeby ten przemienił jego los. Nie potrzebuje innych misteriów oprócz tych, które może dać mu rozum.

Podsumowanie

Platońska mistyka wyrasta z umiejętności posługiwania się dialektyką. Pojawia się jako konsekwencja filozoficznego sposobu życia. Współczesna Platonowi kultura, a w tym religia i rodząca się myśl filozoficzna, umożliwiły stworzenie przez autora dialogów takiego a nie innego obrazu rzeczywistości, w której człowiek ma szczególną pozycję. Zajmuje on miejsce (a ściślej: powinien je zajmować) tam, gdzie świat jest doskonały. Wektor życia duszy jest skierowany ku bytowi, który jest wieczny i doskonały. Rozumny ogląd bytu jest naturalnym stanem duszy, a zarazem doświadczeniem czegoś niezwyklego, odmiennego. O kształcie życia człowieka nie decydują bogowie, ale rozum. Filozofowie, jako ci, którzy są zdolni do dialektycznego rozpatrywania bytu, prezentują się jako elita sięgająca po boską wiedzę. Podobnie jak poprzedni myśliciele, tak i Platon stwierdza, iż jest ona możliwa po odrzuceniu partykularnych opinii, błędnych ludzkich mniemań opartych na doświadczeniu. Mistyka jest wewnętrznym spojrzeniem na to, co najbardziej powszechne i istniejące. W tym doświadczeniu duszy chodzi o uzyskanie siebie przemienionego, doskonałego. Człowiek dostrzega wówczas odmiennosć sfery bytu od tej, która rodzi się i ginie.

⁴⁷ Platon, *Teajtet*, 176 b – c, w: Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 1999.

Szczęście duszy wypływa wówczas z ustania wszelkich pragnień i nieprzemijalności rzeczy. Mistyka jest propozycją dla tych, którzy mają świadomość ograniczoności swojej i świata. Dzięki tej świadomości człowiek może zwrócić się do swojego wnętrza i wznieść się do na poziom bytu, do swojej ojczyzny, by dostąpić prawdziwych święceń i by jak bogowie dostąpić nieśmiertelności.

ABSTRACT

THE JUDICIOUS PERCEIVING OF GOOD AS ITS MYSTICAL EXPERIENCE

The Plato's mysticism arises from a conviction of an existence of two realities. The world of phenomena cannot be recognized by a human, it can only be seen. The whole world of our experience should be put in brackets. The reality which is a subject of our cognition contains an existence inside itself. The speculative thinking is a method of capture an existence by mind. Thus only a philosopher can reach the top of intellectual mysticism. It is a specific experience of mind. Dialectic cognition in its final point is placed beyond speculative cognition. It is a direct seeing of the Good Itself. The communion with It changes the human. Contemplation brings to mind that you are identical with the Final Principle, the Real existence. Judicious perceiving of existence is a natural state of a soul and at the same time an experience of something unique and unusual. The Plato's mysticism is an inner look at what is the most common and existing. The philosophers are presented as an elite reaching the god's wisdom, capable of dialectical considering of an existence. Mysticism is an offer for those who are awesome of the world elapsing. Due to this awareness, a human can get his inside and rise to the level of existence in his homeland as well as be granted the true holiness and reach the immortality as gods.