

Kazimierz Pawłowski

Wydział Nauk Humanistycznych
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

BÓG, ISTNIENIE I MIŁOŚĆ:
ONTOLOGICZNA I SPOŁECZNA
KONCEPCJA BOGA
W *DLALOGACH* PLUTARCHA Z CHERONEI
NA TLE GRECKIEJ TRADYCJI
TEOLOGICZNEJ

GRECKA TRADYCJA TEOLOGICZNA

W greckiej tradycji teologicznej, a dokładnej w greckiej teologii filozoficznej, można wytyczyć dwa główne nurty myślowe, dwa sposoby widzenia Boga i boskości (z różnymi oczywiście modyfikacjami). Pierwszy nurt otwierają filozofowie jońscy. W filozofii jońskiej Bóg utożsamia się z naturą świata — naturą racjonalną, dynamiczną, twórczą, wieczną i niezniszczalną. Boskość została tu zredukowana do tego, co racjonalne, twórcze, dynamiczne w przyrodzie i w ogóle w kosmosie (a tym samym i w człowieku, który jest naturalnym dzieckiem świata przyrody i dziedzicem jego praw i natury, we wszystkich jej wymiarach, a więc ma udział również w jego racjonalności, dynamizmie i twórczości)¹. W pewnym sensie można powiedzieć, odwołując się do współczesnych pojęć, Bóg jest czymś w rodzaju racjonalnego, dynamicznego i twórczego DNA natury świata, a zarazem wiecznego źródła witalności i energii wszystkich bytów, które żyją, w gruncie rzeczy, tylko jego energią bytową. Najciekawsze w tej koncepcji jest to, że Bóg ewoluuje (w pewnym sensie tak to można ująć) wraz ze swoim światem,

¹Zob. U. BIANCHI, *La religione greca*, Torino: UTET Libreria, 1992, 126–135; A. DROZDEK, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa: PAN. Instytut Filozofii i Socjologii, 2011, s. 33–94, a także: A. DROZDEK, *In the beginning was the apeiron. Infinity in Greek philosophy*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008, s. 9–39; K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin: KUL, 1999, s. 53–146; A. KROKIEWICZ, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa: Pax, 1971, s. 70–149.

który jest tylko materialnym uzewnętrznieniem jego twórczego dynamizmu. Niezwykłą i istotną cechą owej boskości jest przede wszystkim racjonalność, odziedziczona jeszcze po dawnej tradycji, zapisanej przez Homera i Hezjoda.

U Homera świat rządzi się prawami Mojry. Rzecznikami tych praw są rozumy bogów i ludzi. Ponieważ rozum może być rzecznikiem wyłącznie tego, co racjonalne, wobec tego należy uznać, że owe boskie prawa również są racjonalne². Jeszcze mocniej ową racjonalność boga, rządzącego światem, akcentuje Hezjod. U niego światem zarządza rozum Zeusa, mocą swojej mądrości i prawości. Te atrybuty Zeusa tu uosabiają oczywiście jego żony. Żona jest zawsze atrybutem męża, a więc można powiedzieć, że atrybutami rozumnej władzy Zeusa są mądrość i prawość. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że Zeus nie jest twórcą ani świata, ani praw, którymi ów świat się rządzi, zarówno na planie przyrodniczym, jak i moralnym. Jest tylko jakby strażnikiem tych praw i ich egzekutorem³.

Wypada dodać, że zarówno u Homera, jak i u Hezjoda pojawia się jeszcze, obok racjonalnego, czynnik irracjonalny, który okaże się równie istotny jak ten racjonalny. U Homera uosabia go serce ludzi i wszystko to, co się z nim wiąże. Problem polega na tym, że ludzki rozum (który, na równi z sercem, konstytuuje cały byt ludzki — człowiek u Homera to rozum i serce) wprowadzie zna racjonalne prawa Mojry, które budują i chronią racjonalny ład świata, nie ma jednak mocy i władzy wykonawczej. Tę władzę ma serce, które podlega wpływom różnych sił i czynników zewnętrznych i wewnętrznych. Tu jest miejsce dla wszystkich uczuć, emocji i namiętności, pozytywnych i negatywnych, a także wpływających na nie zewnętrznych sił boskich i demonicnych. Ład w kosmosie i w życiu każdego człowieka panuje wtedy, gdy serce słucha rozumu, a więc gdy człowiek działa zgodnie z prawami Mojry i nie ulega pokusie wyniesienia się ponad te prawa i osadzony na nich ład moralny i społeczny, czyli gdy w jego sercu nie zagości pycha (owa słynna grecka *hybris*). Pycha moralna jest głównym zagrożeniem dla wewnętrznego ład moralnego w człowieku i potrafi nawet porazić ludzkie serca obłudą nienawiści (*ate*), bo, jak mniemali Grecy, bogowie tak właśnie karzą ludzi, których serca wypełnia pycha — odbierają im rozum (to znaczy pycha, buta odbiera im rozum i poraża szaleństwem nienawiści)⁴. Porażony nią człowiek niszczy wszystko, czego się dotknie, i niszczy też ład kosmiczny — ludzki grzech nigdy nie jest sprawą prywatną, zawsze niszczy nie tylko samego człowieka, lecz także wszystkich i wszystko, na co promieniuje

²Zob. A. KROKIEWICZ, *Zarys filozofii greckiej*, s. 38–40.

³Zob. U. BIANCHI, *La religione greca*, s. 49–60; A. KROKIEWICZ, *Zarys filozofii greckiej*, s. 43–47.

⁴Bardzo sugestywny obraz tego procesu przedstawia Sofokles w swojej tragedii *Ajas oszalały* na przykładzie Ajasa, który z pychy, dufny w swoje męstwo i swoją siłę, odrzucił pomoc Ateny, gdy ta chciała go natchnąć *thymos*, czyli nadludzkiem męstwem, i za to został porażony szałem, *ate* (czytaj: jego pycha, wręcz buta, sprawiła, że popadł w szaleństwo).

jego nienawiść. Hezjod, zgodnie ze swoim temperamentem ciężko pracującego człowieka (rolnika), upatruje owej ludzkiej pychy moralnej przede wszystkim w lenistwie i w zamroczeniu, jakim ono poraża ludzkie serca.

U Hezjoda wpływ serca jest jeszcze mocniej zaznaczony. Hezjod mówi o Erosie jako sile irracjonalnej w świecie (ale bynajmniej to nie oznacza, że Eros jest u niego przeciwnikiem racjonalności, bo jest akurat przeciwnie). Eros jest pierwotnym, protogenicznym bóstwem, przyrodzoną, twórczą siłą natury⁵. Wbrew temu, czego można by się spodziewać, Eros nie jest jednak siłą przeciwstawną rozumowi Zeusa, ojca wszystkich bogów i ludzi. Co więcej, nieco paradoksalnie, to właśnie on sprawia, że świat jest uporządkowany i racjonalny. Można nawet rzec, że świat jest na tyle uporządkowany i racjonalny, na ile włada nim właśnie Eros, czyli Miłość. Jak widać, to Miłość jest zatem podstawą racjonalnego ładu świata (i ładu w życiu każdego człowieka).

Niektórzy późniejsi filozofowie, jak Empedokles, podchwycą tę myśl (Empedokles, jak wiadomo, inspirował się też ideami z innych obszarów greckiej kultury religijnej, a mianowicie orfizmu, któremu podobne koncepcje i nastroje też nie są obce⁶), i właśnie tę Miłość porządkującą i racjonalizującą cały świat, we wszystkich jego wymiarach, także tym moralnym, uznają za boską siłę twórczą, która sprawia, że wszystko ewoluje w kierunku racjonalnego ładu. Miłość i racjonalność, i boskość utożsamiają się tutaj. Można by nawet rzec, że tyle jest Boga w świecie i w życiu człowieka, ile jest w tym świecie i w samym człowieku miłości⁷.

Tym sposobem w greckiej kulturze filozoficznej pojawiła się niezwykle ciekawa idea — otóż tym bogiem, który racjonalizuje i porządkuje (ładzi) świat (i życie ludzkie), jest po prostu miłość. Ma jednak groźnego, bo równie silnego przeciwnika — nienawiść, która wprawdzie nie ma mocy twórczej, ale może niszczyć. Nienawiść to siła irracjonalna, tak jak miłość, ale, w przeciwieństwie do miłości, jest całkowicie destrukcyjna, jest tym, co niszczy racjonalny ład świata i to od wewnątrz. Jest to najprawdopodobniej pokłosie orfickich idei — odwiecznego zmagania się tego, co boskie (dionizyjskie i erosowe zarazem)

⁵ HEZJOD, *Teogonia*, 116–122. Zob. K. ALBERT, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Hamburg: Meiner Felix Verlag, 1980, s. 5.

⁶ Zob. J.W. JAEGER, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001, s. 125, 229, 249, 750; G.S. KIRK, J.E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa – Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN – Axis, 1999, s. 315; E. ROHDE, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. J. Korpanty, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007, s. 232.

⁷ EMPEDOKLES, fragm. B 128, 130 (zob. K. LEŚNIAK, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1972, s. 218; G.S. KIRK, J.E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Filozofia przedsokratejska*, s. 315–316; zob. też U. BIANCHI, *La religione greca*, s. 146–149).

i racjonalne, z tym, co tytaniczne (złe, ponure i nienawistne)⁸. Domyślamy się, że i te koncepcje będą w jakiś sposób wpływały na myśl późniejszych filozofów. Potem odbijają się jeszcze w gnostycyzmie, także chrześcijańskim.

Powyższa koncepcja Empedoklesa, teologiczna i metafizyczna zarazem, to chyba najwznioślejsza idea w greckiej teologii przedsokratejskiej i chyba w ogóle w teologii greckiej. Teza, że to miłość porządkuje, i to racjonalnie, świat, jest nie do przecenienia. Najprawdopodobniej jest odbiciem najgłębszego ludzkiego doświadczenia. Grecy, jak wiadomo, mówili, że człowiek jest mikrokosmosem, a więc rządzi się tymi samymi prawami co cały kosmos i te same siły w nim działają. Tak mówili, ale myśleli prawdopodobnie odwrotnie — to świat jest wielkim człowiekiem (megaantroposem), a więc zapewne i jego życie regulują te same prawa (prawa miłości i nienawiści). Miłość porządkuje prawdziwie życie ludzkie. Życie każdego człowieka, trochę paradoksalnie, tylko wtedy jest racjonalne, gdy kieruje się on miłością w swoich relacjach z innymi ludźmi i z całym światem (i każdy tego jakoś, tak czy inaczej, doświadcza). W ten sposób prawdopodobnie odkryto uniwersalną zasadę, której działania doświadcza, wcześniej czy później, każdy człowiek. I tę zasadę, jak można przypuszczać, zastosował Empedokles, tym bardziej że można ją znaleźć w dawnych teologiach, najprawdopodobniej orfickich, a do tego jeszcze Hezjod głosił, że to właśnie Miłość (Eros) jest tym protogenicznym i primordialnym bogiem, który uporządkował kosmos i nadal porządkuje — można się domyślać, że wykorzystuje w tym celu także zdolne do miłości serca ludzi (stara zasada współodczuwania, *sympatheia*, pozostaje aktualna). Może więc — chciałoby się zapytać na marginesie — rzeczywiście tyle jest Boga w świecie, ile jest miłości w ludzkich sercach?

Wróćmy do jońskiej koncepcji boskości. Najważniejsze w niej jest uznanie owej boskości za immanentną, twórczą, racjonalną i dynamiczną moc natury świata i samą naturę (z czasem zrodzi się z tego koncepcja racjonalnej duszy świata). W najdojrzałszej postaci ta koncepcja występuje w filozofii Heraklita z Efezu⁹. Przejmą ją i będą kontynuować stoicy, którzy nigdy nie zgodzą się na transcendentnego i niecielesnego Boga. Nawet jeśli przyznają temu Bogu prawo do miłości, i tak nigdy nie zgodzą się na jego osobowy, niezależny od

⁸W mitologii orfickiej Dionizos (który w mitologii orfickiej często utożsamia się z Erosem) jest fundamentem, zasadą porządku we wszechświecie i gruncie rzeczy utożsamia się z tym uporządkowanym kosmosem. To wyraża słynny obraz Dionizosa, który przegląda się w wypukłym zwierciadle świata — i co widzi? Zamiast swego oblicza widzi w nim cały świat, bo, w rzeczy samej, on jest tym światem (w ten sposób pojawiła się w Grecji jeszcze w zawaolowanej, mitycznej szacie zapowiedź późniejszej idei panteizmu, w której Bóg i świat doskonale się utożsamiają i uzupełniają wzajemnie).

⁹Zob. A. DROZDEK, *Grecy filozofowie*, s. 72–94; A. KROKIEWICZ, *Zarys filozofii greckiej*, s. 132–148; K. MRÓWKA, *Heraklit*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004, s. 35; K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, s. 53–94.

świata byt. Pozostanie on zawsze racjonalną naturą świata, jego immanentnym prawem i duszą¹⁰.

Jednak w Grecji pojawiła się, i to jeszcze za życia niektórych filozofów jońskich, inna koncepcja Boga i boskości, którą, jak się wydaje, zainspirował Parmenides. Ta koncepcja godzi się na racjonalność Boga, ale nie godzi się na jego zrównanie z immanentną naturą świata. Boskość kojarzy tu się z tym, co racjonalne, a nawet z samym rozumem (racjonalność, rozumność będzie zawsze niepodważalnym atrybutem Boga), ale przede wszystkim z doskonałością — doskonałością tym razem statyczną, której istotną cechą jest niezmiennosc i nieruchomosc. Ta koncepcja da początek idei Boga rozumnego wprawdzie i doskonałego, ale statycznego i nieruchomego. Bóg stanie się niezmiennym w swej doskonałości, stałym, statycznym rozumem, wiecznym, ale nieposiadającym dynamicznej mocy stwórczej. I w gruncie rzeczy ta moc twórcza nie będzie mu do niczego potrzebna, bo nie będzie miał on nic wspólnego z materialnym światem. Złagodzi tę teologiczną koncepcję Anaksagoras, przypisując swemu Bogu-Rozumowi sprawczy impuls początkowy, który zapoczątkuje samoporzadkowanie się natury (naturalnych części pierwotnych) i formowanie się świata. Należy przyjąć, że skoro Bóg jest rozumem, to i ten pierwszy impuls musiał być, siłą rzeczy, racjonalny. I dlatego pewnie uformowany, pod wpływem tego racjonalnego impulsu, świat też jest racjonalny.

Ostatni akord tej koncepcji to filozofia Arystotelesa, dla którego Bóg jest transcendentnym wobec świata rozumem zajęтым wyłącznie myśleniem o sobie samym, pozbawionym mocy stwórczej¹¹. Trzeba jednak dodać, że w teologii Arystotelesa los Boga jest nieco złagodzony, bo jakimś cudem staje się on przyczyną celową — siłą przyciągającą naturę, w której rodzi się, pod wpływem tegoż Boga, namiętna miłość¹² do niego (a więc znowu Eros), sprawiająca, że wszystko rozwija się ku Bogu, ale oczywiście z zachowaniem własnej miary i własnego statusu ontycznego, zapisanego w formie każdego bytu, czyli w jego swoistym, metafizycznym DNA. Forma Arystotelesowska stanowi coś w rodzaju wewnętrznego programu rozwoju bytowego każdego bytu¹³, programu uruchamianego właśnie przez wspomniany miłosny impuls metafizyczny — metafizyczny, bo owo miłosne pożądanie Boga działa i rozchodzi się po metafizycznych genach bytowych każdego bytu (forma i materia — to właśnie takie

¹⁰ Zob. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy wielkich filozofów*, VII 134–150, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa: PWN, 1982, s. 430–438; A. DROZDEK, *Greccy filozofowie*, s. 411–420.

¹¹ Zob. ARYSTOTELES, *O duszy*. 430 a; *Metafizyka*, 1074 b – 1075 a.

¹² Zob. A. DROZDEK, *Greccy filozofowie*, s. 301–324.

¹³ Dlatego Arystoteles nazywa formę metafizycznym aktem bytu. Jest też ona zarazem istotą każdego bytu, bo w niej jest zakodowane to, co jest bytowo istotne i optymalne dla każdego bytu, oczywiście w finalnym dlań etapie jego rozwoju.

metafizyczne geny, które decydują o strukturze ontycznej każdego bytu i jego ontycznym rozwoju). Słabością, jeśli tak można powiedzieć, Boga w teologii Arystotelesa jest to, że nie jest ów Bóg zupełnie świadom tych wszystkich procesów, bo zachodzą one całkowicie poza nim i niezależnie od jego woli.

Platon wypracuje w swych rozważaniach teologicznych stanowisko bardzo bliskie koncepcjom zainspirowanym przez Parmenidesa, ale jednocześnie spróbuje wnieść w życie Boga, jeśli tak można rzec, jednak nieco jońskiego dynamizmu. Bóg Platona jest doskonały i niezmienny. Jest rozumem, ale też tworzy w wiecznej materii świat, a nawet utrzymuje go w istnieniu i dobrej kondycji metafizycznej, a to wymaga jakiejś formy dynamicznej aktywności. U Platona nie do końca wiadomo, czy ów Bóg działa sam, czy za pośrednictwem Demiurga, tzn. czy on sam jest tym Demiurgiem formującym świat, czy nie. Możliwe jest tu jedno i drugie rozwiązanie¹⁴. Nie można wykluczyć, że Bóg Platona jest metafizyczną sublimacją najwyższych idei, Piękna, Dobra i Prawdy, a demiurgiczność odzwierciedla i wyraża jego dynamizm twórczy i sprawcze działanie wobec świata. Ta interpretacja wydaje się nawet bardziej sensowna. Nie można jednak odrzucić interpretacji bardziej literalnej, która rozdziela Boga i Demiurga, i łączy Boga z ideą Dobra, najwyższą z wszystkich idei, jak sugeruje Platon w *Państwie*.

Filozofowie średniego platonizmu nie mają wątpliwości, że Bóg i Demiurg to jedno i to samo. Demiurgiczność wnosi w życie Boga twórczy dynamizm, ale dalej pozostaje on transcendentny wobec świata, a nawet nieco mu obcy, i dlatego powoła całą rzeszę demonów pośredników, przez których komunikuje się ze światem i ludźmi¹⁵.

W średnioplatonickiej teologii decydującą rolę odgrywa niecielesność i transcendencja Boga, a przede wszystkim jego stwórcza rola wobec świata. Bóg dla platoników jest niezaprzeczalnym stwórcą. To wnosi nieco dynamizmu w jego życie, ale nadal pozostaje on stały i niezmienny. Krótko mówiąc, nie rozwija się i nie ewoluuje. Prawdziwie dynamiczne, w pełnym tego słowa znaczeniu, jest życie świata, a zwłaszcza ludzi, którzy muszą dopełnić i wypełnić stwórcze dzieło Boga, przynajmniej jeśli chodzi o nich samych. Ludzie są w swych niecielesnych duszach podobni do Boga stwórcy, ale tylko niejako potencjalnie. Istnieje nawet niebezpieczeństwo, że podążą w przeciwną stronę i uzyskają efekt odwrotny do założonego — zamiast zaktualizować w sobie zadaną boskość i stać się bogami, ulegną zezwierzęceniu (najdobitniej o tym pisze Apulejusz

¹⁴Zob. A. DROZDEK, *Greccy filozofowie*, s. 151–168.

¹⁵Zob. PLUTARCH, *O zamilknięciu wyroczni*, 414 E – 418 D; APULEJUSZ, *O Platonie i jego nauce*, XI 204 – XII 206; *O bogu Sokratesa*, VIII 137 – XVIII 162; *O świecie*, XXVII 350–351; ALKINOUS, *Didaskalikos. Wykład nauk Platona*, IX 163 – X 166; XV 171; XXXIII 187.

w trzecim rozdziale *De deo Socratis*¹⁶). Boskie podobieństwo ludzie muszą w sobie zrealizować przede wszystkim wysiłkiem moralnym, ale też w duchowych relacjach z samym Bogiem. W ten sposób dopełniają dzieła Boga, stając się jednocześnie pełnymi moralnie i duchowo ludźmi.

Te idee odnajdziemy też u Plutarcha, który jednak postara się wnieść do swego pojęcia Boga nieco dynamizmu, a nawet społecznej miłości. Nie ośmieli się wprowadzić naruszyć jego stałej i niezmiennej natury, ale wyposaży go w cnoty społeczne, takie jak miłość, które w niosą w jego życie dynamiczne relacje społeczne (o czym nieco dalej).

Na filozofię Plutarcha również bardzo mocno wpłynęło odkrycie niecielesności i transcendencji. To odkrycie spowodowało nowe rozumienie pojęć „Bóg” i „boskość”, a to z kolei musiało doprowadzić do starcia Plutarcha ze stoikami i epikurejczykami na terenie teologii. Plutarch ostro polemizuje ze stoicką (i Heraklitejską) koncepcją Boga, która utożsamia Boga z rozumną naturą i duszą świata. Bóg według niego nie może być obciążony jakąkolwiek materialnością czy zmiennością. Musi być bytem absolutnie niecielesnym i niezniszczalnym, gdyż nie ma w swojej metafizycznej strukturze nawet śladu materii, która sama w sobie jest zniszczalna i podlega śmierci¹⁷.

ONTOLOGICZNA KONCEPCJA BOGA
W DIALOGU PLUTARCHA *O E delfickim*.
BÓG JAKO ISTNIENIE

W dialogu *O E delfickim* Plutarch określa Boga jako Istnienie¹⁸, Byt (Bytowanie, Bycie), Byt prawdziwy przeciwstawiony takiemu bytowi, jakim jest człowiek i pozostałe rzeczy świata fizykalnego, i cały świat w ogóle, o którym nie można powiedzieć, że bytuje, lecz można — że się staje:

¹⁶ „A na ziemi my, ludzie stanowimy najznakomitsze stworzenie żywe. Chociaż większość, z powodu braku starania o prawdziwą naukę, tak bardzo się zdeprawowała we wszelakich grzechach i występkach, i do tego stopnia rozsmakowała się w zbrodni, a straciwszy niemal doszczętnie łagodność przyrodzoną swemu rodzajowi, tak strasznie zdziczała, że może się wydawać, że żadna istota na ziemi nie jest gorsza od człowieka” (APULEJUSZ z MADAURY, *O bogu Sokratesa*, III, 125–126, w: tenże, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002 (Biblioteka Klasyków Filozofii), s. 14.

¹⁷ W *O E delfickim* czytamy: „Wydaje się, że właśnie słowo »jesteś« przeciwstawia się tej teorii i świadczy, że nigdy nie zachodzi w nim przeobrażenie ani przemiana” (PLUTARCH, *O E delfickim*, 393 E – 394 F, w: tenże, *Moralia* II, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa: PWN, 1988 (Biblioteka Klasyków Filozofii), s. 30.

¹⁸ Grec. *einai* jest daleką intuicją tomistycznej koncepcji Boga jako czystego Istnienia. W jednym i drugim wypadku pełne, doskonałe, czyli w całej pełni zrealizowane istnienie (bytowanie) wyznacza naturę Boga i zarazem uzasadnia jego moc twórczą.

Otóż ja nie sędzę, żeby ta litera (E) oznaczała liczbę czy miejsce w kolejności, albo spójnik, czy jakąś inną z niesamodzielnych części mowy. Jest to samowystarczalny zwrot i przemowa do boga, wprowadzająca jednocześnie tego, kto przemawia, w świadomość istoty boga. Bóg bowiem do każdego z nas, kto tu do niego przychodzi, jakby na powitanie odzywa się: „poznaj samego siebie”, co chyba nie jest mniej niż „witaj”? My zaś ze swej strony odpowiadamy bogu: „Jesteś” jako zwrot właściwy, prawdziwy i jedyny przynależny jemu samemu, potwierdzający jego istnienie¹⁹.

Świat fizyczny jawi się tu jako Parmenidesowy niebyt, ponieważ nie bytuje, lecz staje się, jest w ciągłym procesie stawania się. Bóg natomiast istnieje poza czasem, poza wszelkim „jest” i poza „będzie”; jest niezmienny i nieruchomy, czyli jako w pełni zrealizowany w swym istnieniu i bytowo spełniony swej bytowości (nie ma się ku czemu rozwijać). To właśnie wyraża, zdaniem Plutarcha, tajemnicza litera „E” ze świątyni delfickiej; mówi: *ei* — jesteś. Tylko do Boga można zwracać się, mówiąc „jesteś”, bo tylko on jest prawdziwie, czyli istnieje w sposób prawdziwy²⁰.

Istnienie (pełne, w pełni zrealizowane i spełnione) stanowi niejako naturę Boga. Do istoty Boga należy to, że istnieje. Istnieje w sposób niejako pełny i zarazem spełniony. Bóg jest jedynym spełnionym w swej istocie bytem. Jest przeto doskonały i niezmienny. Jest jedynym bytem, który osiągnął pułap bytowości i najwyższy poziom istnienia. Bóg istnieje najsilniej ze wszystkich bytów. Nie można istnieć mocniej i realniej niż Bóg. Jeśli inne byty istnieją w sposób całkowicie przygodny i niekonieczny, to on jedyny istnieje niejako ze swojej natury. Dlatego można powiedzieć, że jest on po prostu istnieniem (byciem), wręcz kwintesencją istnienia (bycia). Fakt, konieczność istnienia wypływa z jego natury. W tej sytuacji Bóg nie może nie istnieć.

Cały świat natomiast, rzucony między rodzenie się a umieranie, skazany jest na wieczne stawanie się. I — dodajmy — inaczej być nie może. W przeciwnym wypadku musiałby być bowiem tym samym bogiem co Bóg, który jest stwórcą. W stosunku do świata żywić można jedynie mniemania i snuć wyobrażenia. Poznawać go rozumowo to tyle co chwytać wodę w dłoń, bo umysł nie jest w stanie pojąć niczego, co się zmienia. Dlatego pozostaje tak długo pusty, aż zwróci się do tego, co samo w sobie jest stałe i niezmienne. Nie można bowiem znaleźć się dwa razy w tej samej sytuacji, podobnie jak nie można dwa razy zanurzyć się w tej samej rzece:

¹⁹ PLUTARCH, *O E delfickim*, 391 F – 392 A; s. 26–29.

²⁰ Dodajmy w tym miejscu, że koncepcja Plutarcha ma swą prekursorkę w teologii Filona z Aleksandrii, również platonika. Ma też pewne późniejsze analogie w chrześcijańskiej literaturze gnostyckiej, między innymi w *Ewangelii Prawdy* (20, 20), której autor o Bogu wypowiada się w podobnej konwencji. Podobnie jak u Filona, jest to prawdopodobnie, w sensie literackim, pokłosie Starego Testamentu.

My bowiem tak naprawdę to nie mamy udziału w istnieniu, lecz każda natura śmiertelna, znajdując się pomiędzy narodzinami i śmiercią, przedstawia tylko widmo i pozór samej siebie, niewyraźny i niestały. Jeśli zaś wyteżysz myśl, by ją pochwycić, będzie tak, jak z nabraniem wody w garść: im bardziej zaciskasz dłoń, żeby ją utrzymać, tym ucieka i przepada to, co ogarniasz. Tak umysł, goniąc za całkowitą jasnością co do każdej istoty podległej cierpieniom i zmianom, błądzi, bo zwraca się to ku jej narodzinom, to ku jej zagładzie, a nic stałego ani rzeczywiście istniejącego uchwycić nie jest w stanie. „Dwukroć bowiem wejść do tej samej rzeki nie sposób” według Heraklita²¹, ani dwa razy dotknąć jakiegoś śmiertelnego bytu w tym samym stanie²².

Jedynie Bóg się nie zmienia. Nie odnoszą się do niego żadne pojęcia wyrażające relacje czasowe. Co więcej, używanie takich pojęć w odniesieniu do niego byłoby świętokradztwem, gdyż mają one sens w doniesieniu tylko do rzeczywistości przyrodniczej, której on jest całkowicie obcy w sensie metafizycznym, bo ma zupełnie inną strukturę metafizyczną. Bóg jest jeden i jest jednością, która wypełnia jego istotę:

Ale bóg istnieje (jeśli trzeba to stwierdzać) i istnieje nie w żadnym czasie, ale w wieczności nieruchomej, bezzczasowej, nie znającej odchyień, gdzie nic nie ma wpierv ani później, nic przyszłego ani przeszłego, nic starszego ani młodszego, Bóg będąc jedynym, wypełnia jedyną terazniejszością trwanie na zawsze. I tylko to istnieje naprawdę, co istnieje na jego modłę: co ani się nie stało, ani się nie stanie; ani się nie zaczęło, ani się nie skończy. Tak oto więc należy ze złości zwracać się do niego i pozdrawiać: „Jesteś” albo nawet, na Zeusa, tak jak niektórzy starożytni: „Jesteś tym, co jedyne”. Bóstwo nie jest bowiem mnogością, tak jak każdy z nas, którzyśmy się złożeni z tysiącznych składników powstałych dzięki zmianom i jesteśmy zbieraniną różnorodnych pierwiastków bezwładnie pomieszanych. Byt natomiast może być tylko jednością, tak jak jedność musi być bytem. Inność zaś, różniąc się od bytu, wyrodnije w niebyt²³.

Jedność Boga jest konsekwencją jego natury — jako pełnego, skończonego i doskonałego w swym istnieniu bytu. Nie ma, poza nim, innych bytów, które istniałyby równie mocno jak on, a tym samym byłyby równie realne w swym

²¹ HERAKLIT, fragm. 91 (zob. K. LEŚNIAK, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, s. 189).

²² PLUTARCH, *O E delfickim*, 392 A–B; s. 26–27.

²³ Tamże, 393 A–B, s. 28–29. Tekst grecki: ‘Ἄλλ’ ἔστιν ὁ θεός, ‘εἶ’ χρη φάναι, καὶ ἔστι κατ’ οὐδένα χρόνον ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον καὶ οὐ πρότερον οὐδὲν ἔστιν οὐδ’ ὕστερον οὐδὲ μέλλον οὐδὲ παρωχημένον οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον· ἀλλ’ εἰς ὧν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ αἰετὴ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἔστι τὸ κατὰ τοῦτ’ ὄντως ὄν, οὐ γεγονὸς οὐδ’ ἐσόμενον οὐδ’ ἀρξάμενον οὐδὲ παυσόμενον. οὕτως οὖν αὐτὸ δεῖ σεβομένους ἀσπάζεσθαι [καὶ] προσεθίζειν, ‘εἶ’, καὶ νῆ Δία, ὡς ἐνιοὶ τῶν παλαιῶν, ‘εἶ’ ἐν’. οὐ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖόν ἔστιν, ὡς ἡμῶν ἕκαστος ἐκ μυρίων διαφορῶν ἐν πάθει γιγνομένων, ἄθροισμα παντοδαπὸν καὶ πανηγυρικῶς μεμιγμένον· ἀλλ’ ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὡσπερ ὄν τὸ ἐν. ἢ δ’ ἑτερότης, διαφορᾶ τοῦ ὄντος εἰς γένεσιν ἐξίσταται τοῦ μὴ ὄντος.

bytowaniu. Można powiedzieć, że w porównaniu do niego inne byty nie istnieją, a zaledwie się stają. Można nawet rzec, że zaledwie usiłują być, ale nie do końca im się to udaje. Ich istnienie, jeśli tak można powiedzieć, zbyt szybko się wyczerpuje, by mogły one osiągnąć stan pełnego, zrealizowanego bytu. Tymczasem Bóg już ze swej natury jest w pełni zrealizowany. Jego istnienie wypełnia całą jego bytowość. Nie ma w nim niczego, co nie byłoby istnieniem (byciem). Dlatego nie może przestać być. Bycie jest niejako sposobem jego egzystowania. Ponieważ możliwy jest tylko jeden taki byt, Bóg jest jedynym. Jedność (jedyność) jest jego równie naturalną cechą jak istnienie.

Dodajmy jeszcze, że z tej racji, iż Bóg jest samym istnieniem, kwintesencją istnienia, jest tym samym czystą, dynamiczną energią twórczą, która zapewnia istnienie i jemu samemu, i całemu światu. Siłą rzeczy, jest jedyną taką energią w świecie.

Jak się okazuje, ów bytowy dynamizm Boga wyraża się najpełniej w miłości.

SPOŁECZNA KONCEPCJA BOGA
W DIALOGU PLUTARCHA *O zamilknięciu wyroczni*.
BÓG I MIŁOŚĆ

Przedstawione tezy teologiczne Plutarcha utrzymują się w tradycyjnym duchu średniego platonizmu²⁴. Trochę nawet przypominają teorie Filona z Aleksandrii²⁵, znajdują też swoje analogie w pismach chrześcijańskich, a nawet w gnostyckiej *Ewangelii Prawdy* (20, 20)²⁶. I nie są też specjalnie nowatorskie, jeśli tak można powiedzieć. Jest jednak w teologii Plutarcha coś, co zasługuje na takie miano, co zresztą już nieco wcześniej zasygnalizowano. Otóż, jak już powiedziano, Plutarch przypisuje Bogu cnoty społeczne, a przede wszystkim cnotę miłości, zdolność do kochania, które uzdalniają go do relacji społecznych.

²⁴Zob. też: F. FERRARI, *Il problema della trascendenza nell' ontologia di Plutarco*, „Rivista di Filosofia neo-scolastica” 3 (1996), s. 363–389; R.M. JONES, *The Platonism of Plutarch*, Menasha: George Banta publishing Company, 1916. Wyczerpujące omówienie filozofii średniego platonizmu znajdzie czytelnik w książkach: J. DILLON, *The Middle Platonists*, London: Duckworth, 1996; G. REALE, *Medioplatonismo e riscoperta della metafisica platonica*, w: *Storia della filosofia antica*, t. IV, Milano: Vita e Pensiero. Pubblicazioni della Università Cattolica, 1978, s. 307–364; W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin: Weidmann, 1930; W. THEILER, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin: Walter de Gruyter, 1966; R.E. WITT, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1937 (2 ed. Amsterdam 1971); C. ZINTZEN, *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.

²⁵Zob. FILON z ALEKSANDRII, *Alegorie praw*, II 1–3, w: tenże, *Pisma*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: Pax, 1986, s. 112 (zob. też: wstęp tłumacza, s. 19–20).

²⁶Zob. *Ewangelia Prawdy*, 20, 20, w: *Teksty z Nag-Hammadi*, tłum. A. Dembska, W. Myszor, Warszawa: ATK, 1979, s. 146.

Pisze o tym w dialogu *O zamilknięciu wyroczni*, w kontekście dyskusji o demonach i ilości światów:

[...] bóg jest wszechdoskonały i nie brak mu żadnej cnoty, przede wszystkim zaś sprawiedliwości i miłości, które są najpiękniejszymi cnotami i bogom najbardziej przystoją²⁷.

Tym samym Plutarch odnajduje w Bogu miłość, wprowadzając jeszcze nie jako jego istotę czy naturę (choć od jakiegoś czasu chrześcijaństwo zdaje się to sugerować), a jedynie jako cnotę, ale ta cnota, jako jego naturalna dyspozycja, wystarczająco go usprawnia do wchodzenia w dynamiczne relacje miłosne z innymi istotami boskimi (z innych światów) i (jak się można domyślać) z ludźmi. Ta miłość tłumaczy również miłosne relacje Boga z ludźmi, których dusze także należą do sfery boskiej.

Ponieważ człowiek nosi w sobie podobieństwo do Boga, można się spodziewać, że również jest dysponowany i zdolny do tego typu relacji miłosnych. Można nawet rzec, że zdolność do miłości, obok wrażliwości intelektualnej, jest tą najbardziej boską dyspozycją naturalną człowieka. Dodajmy koniecznie, że zgodnie z greckim duchem ta dyspozycja spełnia się przez zdolność do kochania, a nie — do bycia kochanym. Dlatego w miłości nie chodzi o to, by być kochanym, lecz o to, by kochać. Miłość jest zawsze aktem (czynnym), bo, jak pisał już Platon w *Uczcie*²⁸, to właśnie ten, który kocha, ma w sobie coś boskiego, a nie ten, który jest kochany (jest niejako przedmiotem miłości). Fajdros, który w *Uczcie* Platona wypowiada te słowa, dodaje jeszcze, że za to uczucie miłości, jakie żywił Achilles do Patroklesa, bogowie posłali owego najdzielniejszego z wszystkich greckich książąt na wyspy szczęśliwe²⁹. Sam Plutarch odnosi

²⁷ PLUTARCH, *O zamilknięciu wyroczni*, 24, 423 D. Cytowany tekst grecki: ἀγαθὸς γὰρ ὢν τελέως οὐδεμιᾶς ἀρετῆς ἐνδεὴς ἐστίν, ἥκιστα δὲ τῶν περὶ δικαιοσύνην καὶ φιλίαν· κάλλιστα γὰρ αὐταὶ καὶ θεοῖς πρέπουσαι. μάτην δ' οὐδὲν ἔχειν οὐδ' ἄχρηστον θεὸς πέφυκεν. εἰσὶν οὖν ἐκτὸς ἑτεροὶ θεοὶ καὶ κόσμοι, πρὸς οὓς χρεῖται ταῖς κοινωνικαῖς ἀρεταῖς. Cały tekst w polskim tłumaczeniu brzmi tak: „Przecież i bóg i wieszczbiarstwo mogą istnieć w kilku światach, przy czym przypadek wtrąca się odrobinę zaledwie, podczas gdy większość rzeczy, i to najważniejszych, powstaje i rozwija się podług pewnego ładu, a wszystko to nie może naturalnie godzić się z nieskończonością. Następnie bardziej jest zgodne z rozsądkiem, by zrodzony przez boga świat nie był jedyny ani samotny. Ponieważ bowiem bóg jest wszechdoskonały i nie brak mu żadnej cnoty, przede wszystkim zaś sprawiedliwości i miłości, które są najpiękniejszymi cnotami i bogom najbardziej przystoją, a nie może z natury rzeczy posiadać nic na próżno i bezużytecznie — widocznie istnieją poza nim inne światy i inni bogowie, wobec których mają zastosowanie jego cnoty społeczne. Względem siebie samego lub części siebie samego nie można wszakże stosować ani sprawiedliwości, ani łaskawości, ani dobroci, tylko względem innych” (PLUTARCH, *O zamilknięciu wyroczni*, 24, w: tenże, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław: Biblioteka Narodowa. Zakład Imienia Ossolińskich, 1954, s. 353–354).

²⁸ PLATON, *Uczta*, 180 A–B.

²⁹ Tamże.

tak rozumianą miłość także do uczuć małżonków, dodając, że kochanie chroni ich od popełniania błędów, które niszczą małżeństwo³⁰.

Ponieważ miłość to bardzo ważne zagadnienie w filozofii Platońskiej, wypada się przy nim trochę dłużej zatrzymać.

Najważniejszą cechą miłości, w pojęciu Platońskim, jest to, że uruchamia boski potencjał w człowieku, porusza to, co w nim najbardziej boskie, i prowadzi go do boskości. W tym miejscu wypadałoby postawić pytanie: skąd bierze się owa dziwna i wręcz tajemnicza moc tego zwykłego, zdawałoby się, uczucia, jakim jest miłość? Odpowiedź, przynajmniej w konwencji właściwej filozofii Platońskiej, wydaje się prosta, wręcz nasuwa się sama. Otóż miłość jest zawsze owocem boskiego natchnienia. Jest niejako boskim szaleństwem, najszcześliwszym z wszystkich szaleństw, jakie bogowie zsyłają. Pisz o tym Platon w *Fajdroście*³¹. Plutarch wiernie mu wtóruje w swoim *Dialogu o miłości erotycznej*³². Jednak samo natchnienie, a nawet szal miłosny, jak zwykł się wyrażać Platon, nie tłumaczy jeszcze wystarczająco siły miłości, która zdolna jest przemienić człowieka w boga. Wytłumaczenie tego jest jeszcze prostsze. Otóż miłość, po prostu, sama jest bogiem (Eros jest bogiem) i stąd jej moc. Innymi słowy mówiąc, w boskim natchnieniu bóg sam udziela się człowiekowi, zdolnemu do miłości, którego (pod wpływem tego natchnienia) opanowuje wtedy to tajemnicze uczucie. W człowieku wtedy zamieszkuje (i już w nim pozostaje), jak mówi Platon, sam bóg³³ objawiający się w uczuciu miłości — tym uczuciu, którym człowiek kocha drugiego człowieka.

Jednak to jeszcze nie wyczerpuje siły miłości i jej wpływu na egzystencję, opanowanego przez nią, człowieka. Jest tu jeszcze coś, coś bardzo ważnego, co ukazuje prawdziwy sens miłości. Otóż ten, w którym bóg zamieszka (a na tym właśnie, przypomnijmy, polega miłość), sam staje się bogiem. Inaczej mówiąc, miłość aktualizuje w człowieku boskość, tę boskość, którą otrzymał jako zadanie do zrealizowania w swoim życiu. Czyni go w ten sposób całkowicie spełnionym człowiekiem, który, jeśli tak można powiedzieć, zrealizował swoje prawdziwe ziemskie powołanie.

Platon w *Uczcie* przypisał miłości zdolność do mistycznych uniesień, w tym do mistycznej ekstazy. To właśnie w miłosnej ekstazie człowiek, w którego duszy panuje ustawiczna miłość, ogląda Boga jako absolutne Piękno i jednoczy się z nim³⁴. Plutarch, utrzymując się w tej mistycznej tonacji, w osiemnastym

³⁰ PLUTARCH, *Dialog o miłości erotycznej*, 23. Zob. K. KORUS, *Program wychowawczy Plutarcha z Cheronei*, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1978, s. 15–31.

³¹ PLATON, *Fajdros*, 244 A, 245 B, 265 B.

³² PLUTARCH, *Dialog o miłości erotycznej*, 16.

³³ PLATON, *Uczta*, 180 A–B.

³⁴ PLATON, *Uczta*, 210 E – 211 B.

rozdziale swego *Dialogu o miłości erotycznej* porównuje uniesienia miłosne do uniesień, jakich doznają wtajemniczani w misteria:

Na Zeusa, czyż to nie jawne nawiedzenie przez bóstwo? Czyż nie nadprzyrodzony ów wstrząs duchowy? Czy Pytia, dotykając trójnoga, doznaje czegoś równie wstrząsającego? Kogoż z natchnionych uczestników misteriów dźwięki fletu, tympanu i obrzędy Wielkiej Matki sprawiły w aż takie uniesienie?³⁵

W rozdziale dwudziestym tego samego dialogu dodaje, że człowiek zakochany (kochający) dostępuje po śmierci wtajemniczenia w misteria swego boga:

Prawdziwy bowiem miłośnik, gdy znajdzie się na tamtym świecie i zazna tam, jak się godzi, obcowania z pięknymi istotami, otrzymuje skrzydła i wtajemniczony w misteria swego boga, uczestniczy w płasach dookoła niego i towarzyszy mu, dopóki nie nadejdzie pora, żeby udał się na błonia Księżycy i Afrodyty i tam usnął oczekując nowych narodzin³⁶.

Miłość zatem rzeczywiście wydobywa w człowieku to, co w nim najbardziej boskie i zarazem najbardziej ludzkie, arcyłudzkie, jak mówił Sokrates w *Państwie*³⁷, prowadzi go boskości. Nie byłoby to jednak możliwe, gdyby człowiek już ze swej natury nie był zdolny do miłości. Bóg jedynie, jeśli tak można powiedzieć, aktywizuje tę dyspozycję. Skąd jednak owa zdolność się wzięła? To pytanie nadal pozostaje bez odpowiedzi, przynajmniej u Platona. Biorąc pod uwagę, że, według Platona, człowieka, a przynajmniej jego duchowy pierwiastek, stworzył Bóg, można przypuszczać, że zdolność do kochania dziedziczy człowiek po Bogu stwórcy. Nie jest to jednak takie oczywiste, zwłaszcza że sam Platon nic nie mówi o takiej dyspozycji (zdolności do kochania) w odniesieniu do Boga czy Demiurga. U Plutarcha jest to znacznie jaśniejsze, ponieważ ową tajemniczą zdolność do kochania, według niego, posiada Bóg i jest to dyspozycja istotna dla tego Boga. Ponieważ Bóg, jako ojciec wszystkich bogów i ludzi, jest także ojcem człowieka, przeto można się domyślać, że i ta zdolność do kochania również jest boskim dziedzictwem i trwałą dyspozycją duchową ludzkiej duszy, choć jak wszystkie dyspozycje musi być uaktywniona. Uaktywnia ją, jak wiadomo, boskie natchnienie. Realizując ową natchnioną miłość, człowiek wypełnia swoje powołanie do boskości (wspomniany wyżej ideał upodobnienia do

³⁵ PLUTARCH, *Dialog o miłości erotycznej*, 18, w: tenże, *Moralia*, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977, s. 348). Podobnie Plutarch pisze w rozdziale 23 (zob. przyp. 36).

³⁶ Tamże, 20, s. 357. Plutarch uczy o dwóch umieraniach: pierwszym, cielesnym, gdy pozbywamy się ciała na ziemi, uwalniając duszę oraz umysł, oraz drugim, gdy umiera dusza, uwalniając umysł — zob. PLUTARCH, *O obliczu widniejącym na księżycu*, 943 B–C, w: tenże, *Moralia*, II, s. 188).

³⁷ PLATON, *Państwo*, 501 B.

Boga). Staje się podobny do Boga także pod tym względem, że kocha innych ludzi.

Być może właśnie w tej społecznej koncepcji Boga, jako istoty ze swej natury zdolnej do miłości, dałoby się odnaleźć teologiczne uzasadnienie dla wyjątkowego, a nawet rewolucyjnego dla jego epoki, stanowiska Plutarcha wobec miłości małżeńskiej, w tym erotycznej, i w ogóle miłości rodzinnej. Wystarczy powiedzieć, że w czasach, w których małżeństwa zawierało się jako zwykłe kontrakty, Plutarch głosi mimo wszystko, że to jednak miłość powinna być tym czynnikiem, który ma łączyć ludzi w związku małżeńskim. Podobnie rewolucyjnie wypowiada się o miłości erotycznej w małżeństwie, a pamiętamy, że jeszcze wtedy w Grecji miłość rozumie się zwykle w kategoriach homoseksualnych³⁸. Uznaje ją mianowicie za spoiwo i źródło wzajemnej więzi i wzajemnego szacunku, a nadto widzi w niej czynnik sprzyjający osobowemu rozwojowi małżonków³⁹. Trzeba koniecznie dodać, że Plutarch z całą mocą przyznaje zdolność do kochania również kobietom, co w jego czasach też było poważną nowością w Grecji.

Na zakończenie warto przytoczyć jeszcze jedną myśl Plutarcha, która pokazuje jego stosunek do bogów wyznawanych przez inne narody, tym razem z dialogu *O Izydzie i Ozyrysie*, gdzie w rozdziale 67 Plutarch pisze, że istnieje tylko jeden rozum porządkujący cały wszechświat i jedna opatrzność, która wszystkim kieruje, i podobnie wszędzie u wszystkich narodów są te same moce, które opiekują się właściwymi sobie sprawami i odbierają należną sobie cześć. Dlatego różnicowanie bogów według różnic narodowych jest pozbawione racji. W gruncie rzeczy różnią ich tylko imiona nadawane im przez te narody. Wszyscy w gruncie rzeczy czczą tych samych bogów, tyle że pod różnymi imionami⁴⁰.

³⁸ Sam Plutarch, pozostający w szczęśliwym związku małżeńskim (przy tym oboje, jak pisze w 10 rozdziale swojej konsolacji do żony, byli wtajemniczeni w misteria Dionizosa, zapewne typu orfickiego), dość jednoznacznie odnosi się do tej kwestii: „Ale stosunek z pcią męską, jeśli jest nie-dobrowolny, to jest przemoc i napaść; jeśli dobrowolny, to słabość i zniewieściałość tych, którzy pozwalają, według słów Platona, żeby ich pokrywano i zapładniano jak bydłeta [PLATON, *Fajdros*, 250 E]. Takie »łaski« pozbawione są całkiem uroku, nieprzyzwoite i nic nie mające wspólnego z Afrodytą” (*Dialog o miłości erotycznej*, 5; s. 316–318). Sam Platon, choć często mówi o miłości w konwencji homoseksualnej, w *Prawach*, swoim ostatnim dziele, traktuje jednak miłość homoseksualną jako niezgodną z naturą: „[...] a obcowanie mężczyzn z mężczyznami i kobiet z kobietami jest przeciwne naturze i pierwotnie było to zuchwałe nadużycie” (*Prawa*, 636 C, tłum. W. Witwicki, w: PLATON, *Państwo*, t. II, *Prawa. Księgi 1–7*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958, s. 287; zob. też *Prawa*, 836 C, 838 E).

³⁹ PLUTARCH, *Dialog o miłości erotycznej*, 23: „Natomiast dla prawej małżonki stosunek pćiowy jest początkiem przyjaźni, gdyż jest jakby współuczestnictwem w wielkich misteriach. Rozkosz jest rzeczą chwilową, ale z niej wykiełkuje i rozrasta się codziennie szacunek, czułość, wzajemne przywiązanie i zaufanie” (w: PLUTARCH, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, s. 364).

⁴⁰ PLUTARCH, *De Iside et Osiride*, 377 E – 378 A.

W związku z tymi teologicznymi poglądami Plutarcha narzuca się pytanie, czy te poglądy przekładają się w jakiś sposób na religijność lub pobożność Plutarcha. Za odpowiedź na to pytanie niech służy poniższy cytat z dialogu *O zabobności*:

My zaś uważamy, że do bogów należy się modlić prawdomównymi i sprawiedliwymi ustami, i nie należy sprawdzać, czy wnętrzności i ozór ofiarnego bydłęcia jest bez skazy i taki jak trzeba, a swój własny wykrzywiać i kalać dziwacznymi i barbarzyńskimi słowami i imionami, znieważając w ten sposób boską, odwieczną godność religii⁴¹.

Dodajmy jeszcze na koniec, że dla Plutarcha, który pełnił urząd kapłana w świątyni delfickiej, „najświętszą [...] i najgodniejszą bóstwa świątynią jest wszechświat; do niego wchodzi człowiek rodząc się — nie na to, by oglądać ręką ludzką uczynione i nieruchome wizerunki bogów, ale dzieła boskiego rozumu, zmysłowe naśladownictwa istności duchowych, jak twierdzi Platon⁴², mające w sobie przyrodzone źródło życia i ruchu: Słońce, Księżyc, gwiazdy, rzeki wciąż wodą płynące, ziemię dającą pożywienie roślinom i zwierzętom. To są najprawdziwsze misteria życia i najdoskonalsze wtajemniczenia, które powinny nas napawać weselem i pogodą, a nie tak jak ogół oczekuje od Kroniów, Diazjów, Panatena-jów⁴³ i innych takich dni, by dopiero wtedy oddać się wytchnieniom i uciechom, kupując sobie płatny uśmiech u mimów i tancerzy”⁴⁴.

⁴¹ PLUTARCH, *O zabobności*, 3, w: tenże, *Moralia*, s. 113.

⁴² Zob. PLATON, *Timajos*, 92 C.

⁴³ Kronie — święto Kronosa, Diazje — ateńskie święto Zeusa Mejlichiosa (Łagodnego), Panatena-je — święto Ateny.

⁴⁴ PLUTARCH, *O pogodzie ducha*, 20, w: tenże, *Moralia*, s. 247.

THE ONTOLOGICAL AND SOCIAL CONCEPTION
OF GOD IN PLUTARCH'S *DIALOGUES*
(AGAINST THE BACKGROUND OF GREEK
THEOLOGICAL TRADITION)

S U M M A R Y

The paper deals with two inconspicuous theological ideas put forward by Plutarch of Chaeronea in his two dialogues of the so-called 'Delphi series': one is the 'ontological' idea, pertaining to being or existence (*On the E at Delphi*), and the other is the 'social' conception of god (*On the Obsolescence of Oracles*). In the former dialogue, Plutarch describes god as a fulfilled, self-existent, and unchangeable being, in opposition to the incomplete, dependent, and changeable being of material things that are in continuous process of becoming. In the latter dialogue, Plutarch characterizes god as a being able to love and maintain social relationships marked by love. Both conceptions appear to anticipate theological ideas of some Christian philosophers. Plutarch's theological conceptions are depicted against the background of Greek theological tradition.

KEYWORDS: Plutarch, Plato, Middle Platonism, mysteries, mysticism, Platonic theology

SŁOWA KLUCZE: Plutarch, Platon, średni platonizm, misteria, mistycyzm, teologia platońska