

Juliusz Domański

Czy filozofia jest tym, czym są filozofowie?

O swoistościach starożytnego rozumienia istoty i funkcji filozofii, niezupełnie przystających do naszych pojęć o tym, czym jest filozofia, pisałem już kilkakrotnie¹. Co ważniejsze, udało mi się też upowszechnienie w Polsce dwu odnoszących się do filozofii starożytnej metafizycznych książek Pierre'a Hadota, książek znakomitych, zgoła niezwykłych, i cieszę się, że znalazły chętnych czytelników, choć stosunkowo niewiele drukowanych recenzji². Zupełnie niedawno ukazała się po polsku jeszcze trzecia książka tegoż autora, poświęcona myśli stoickiej Marka Aureliusza, mająca zatem charakter historycznofilozoficznej monografii, ale i ona obfituje w subtelne treści metafizyczne³. Sam starając się w swoich publikacjach zwrócić uwagę na osobowy, żeby się tak wyrazić, składnik owego starożytnego pojęcia filozofii, tym jaśniejszą mam świadomość, że w książkach Hadota składnik ten przedstawiony został wielostronnie i po mistrzowsku.

Jeśli osobowość filozofa jest w ogóle przedmiotem uwagi jakiegoś badacza filozofii starożytnej, to najbardziej atrakcyjna jest wtedy osobowość Sokratesa, a z dotyczących go źródeł najintensywniej eksploatowane są dialogi Platona, źródło do jego postaci przecież nie jedyne. O wiele mniej zainteresowania budzi, w wypadku innych filozofów, to, co się odnosi zarówno do ich cech osobniczych,

¹ Oprócz kilku pomniejszych publikacji dotyczących pojęcia filozofii bądź w całości jej dziejach aż do renesansu, bądź w pismach Erazma z Rotterdamu, są to m.in.: 1. dwa już wydania książki *Erazm i filozofia* (1973 i 2001), gdzie odnotowano wcześniejsze drobniejsze studia na ten sam temat, 2. „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii („Studia Mediewistyczne” XIX, 1, 1978; wydanie drugie, poprawione i poszerzone, ukaże się w r. 2004 w wydawnictwie Antyk), 3. *La philosophie, théorie ou manière de vivre?* (1996) i przekład tegoż *Metamorfozy pojęcia filozofii* (1996), a także 4. artykuł *Etyka i osobowość filozofa. Uwagi o pojęciu filozofii i żywotach filozofów w XIV i XV wieku*, „Studia Filozoficzne” 1979 nr 10.

² P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przełożył P. Domański, Warszawa 1992, wyd. drugie 2002; tenże, *Czym jest filozofia starożytna?*, przełożył P. Domański, Warszawa 2000.

³ P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przełożył P. Domański, Kęty 2004.

jak też do uogólnionych niejako cech osobowości filozoficznej w starożytnym piśmiennictwie komentatorskim i doksograficznym, pochodnym ostatecznie od zapoczątkowanych przez szkołę perypatetycką studiów doksograficznych i biograficznych, ale też w antykwarycznych zbiorach przeróżnych materiałów – opowieści, anegdot, apoftegmatów – w poetyckich i prozaicznych utworach satyrycznych i innych jeszcze⁴. Najczęściej wykorzystuje się ten materiał do ustalania intelektualnego *curriculum vitae* filozofa, jego powiązań z innymi myślicielami, jego zależności od mistrzów i zależności uczniów od niego samego. Wszystkie te źródła można jednak badać także pod innym kątem. Jeśli prawdą jest, że w starożytnym pojęciu filozofii szczególnie mocno obecna i szczególnie mocno akcentowana, a nawet gloryfikowana była praktyczna, przez filozofa realizowana etyka i że była ona celem i szczytem uprawiania filozofii⁵, to owo *curriculum* intelektualne osobowości filozofa nie wyczerpuje. Jeżeli zaś filozofia jest – wedle etymologii swej nazwy – dążeniem do mądrości, to jedną z postaci tego dążenia jest właśnie realizowanie głoszonej etyki i w rzeczy samej w metafilozoficznym myśleniu starożytnych to dzięki niemu filozof urasta niekiedy do rangi rzeczywistego mędrca. Zarazem jednak obok starożytnego piśmiennictwa tak przedstawiającego postać filozofa mamy też inne, opatrzone jakby przeciwnym znakiem semantycznym, a równie rzadko jak tamto przez historyków filozofii brane pod uwagę. Postulat, aby filozof realizował etykę, którą głosi, spotyka się mianowicie czasem z naganą lub drwiną, dlatego że filozof do takiej realizacji okazał się niezdolny lub jej poniechał. Taki aspekt starożytnego pojęcia filozofii mocno wyakcentował Olof Gigon w liczących sobie już prawie pół wieku *Grundprobleme der antiken Philosophie*, które również udało mi się w Polsce upowszechnić, nie tylko zresztą dla tego ich wątku⁶.

Filozofem *par excellence* w takim znaczeniu, jakie próbowałem wyłuszczyć na początku, był dla starożytnych i jest dla nas przede wszystkim Sokrates. Jego osobowość, jego szczególny sposób bycia, a także niezwykła śmierć, jej przycy-

⁴ Perypatetycką literaturę komentatorską wraz z biograficzną, która stanowiła element mniej lub bardziej z komentatorską zintegrowany, najobficiej zebrał F. Wehrli w wielotomowej *Die Schule des Aristoteles*, Stuttgart 1974. Studia biograficzne perypatetyków nie ograniczały się do filozofów, lecz obejmowały także inne osobistości, np. poetów, o czym traktuje np. rozprawa K. Kumanieckiego *De Satyro Peripatetico*, Cracoviae 1929. Studium perypatetyckim i późniejszym antycznym i postantycznym nad biografią Arystotelesa wiele uwagi poświęcił M. Plezia, w tym studium *Biografowie Arystotelesa*, opublikowane powtórnie w jego ostatniej, pośmiertnie już wydanej książce *Okruchy ze stołu Arystotelesa i Cyserona. Studia i szkice*, opracowała B. Brzuska, Warszawa–Kraków 2000, s. 59–69.

⁵ Po wcześniejszych próbach, z których najstarszą była podjęta w pierwszym wydaniu „*Scholastycznego*” i „*humanistycznego*” pojęcia filozofii („*Studia Mediawistyczne*” XIX, 1987, z. 1), w rozdziale pierwszym drugiego wydania tej książki opracowałem strukturę starożytnych wypowiedzi metafilozoficznych nieco obszerniej na nowo, ilustrując ją wypisami z późnoantycznych komentarzy neoplatonickich do pism Arystotelesa.

⁶ O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, posłowiem opatrzył J. Domański, s. 50–59 i 212–218.

na i towarzyszące jej okoliczności stanowią łącznie scenerię i oprawę zdarzeniom olbrzymiej większości dialogów Platona. Zgodnie z najbardziej powszechnie przyjętym rozumieniem istoty filozofii do kanonów ich interpretacji historyczno-filozoficznej należy odpowiedź na pytanie, czy i w jakiej mierze Sokrates, będący w ogromnej większości tych dialogów rozmówcą głównym, najważniejszym, głosi nauki samego Platona. Takie pytanie, jak wiemy, zadawał Platońskim dialogom już Arystoteles i odpowiedział na nie bardzo jednoznacznie⁷. Ale bo też to Arystoteles właśnie jest wśród filozofów starożytnych tym, który składnik etyki realizowanej z pojęcia filozofii wyeliminował niemal całkowicie. Lecz kiedy spojrzymy na postać Sokratesa w dialogach Platona w świetle scharakteryzowanej wyżej idei filozofa jako urzeczywistniającego szczególny sposób życia, łatwo dostrzeżemy, że niosą one w sobie nie tylko bogaty materiał doksograficzny, ale i równie bogaty fascynujący biograficzno-prozopograficzny. Świadomi tego stanu rzeczy możemy wtedy stwierdzić, że każąc Sokratesowi (jak chce historycznofilozoficzna wulgata) głosić swoje własne pomysły i mijając się najpewniej wskutek tego z literalną prawdą historyczną w zakresie ściśle doksograficznym, Platon zapoczątkował coś, co było bodaj ważniejsze od takiego prawdziwego literalnie i historycznie przekazu doksograficznego, jaki mógłby skonstruować, oddzieliwszy w swoim przedstawieniu to, co było jego własnym dociekaniem, od tego, co było Sokratesowe. Stworzył przez to prawdę nie tylko innego rodzaju niż doksograficzna, ale także, rzec można, filozoficzną prawdę wyższego rzędu. Tworzy ją ideał i literacki obraz filozofa, który życiem swoim zrealizował to, co Platon uważał za istotę nie tylko filozoficznych dociekań i ich intelektualnych rezultatów, ale też filozoficznej praktyki etycznej, przez owe dociekania i owe rezultaty implikowanej. Czyniąc to, wykreował po prostu pozytywnego bohatera filozofii. A że filozofia w jego rozumieniu takiego bohatera potrzebowała, tego się nietrudno doczytać w różnych szczegółach Platońskich dialogów. Warto jednak zauważyć, że podziwowi i uwielbieniu dla Sokratesa towarzyszą czasem takie jego charakterystyki i takie relacje o jego zachowaniach, które zabarwiają jego wizerunek rysami zabawnymi lub nieco dziwacznymi. Im właśnie przyjrzymy się niżej uważnie.

Tymczasem odnotujmy, że współcześnie z Platonem i wcześniej jeszcze postać Sokratesa stała się twórczym także innych utworów pisarskich. Jak policyli skrupulatnie współcześni badacze, było tej literatury sokratycznej niewiarygodnie wiele⁸. Jeszcze zanim, po śmierci Sokratesa (w 399 roku p.n.e.), powstała, osobę jego wprowadził do swoich *Chmur* Arystofanes, w pewnym szczególnym sensie tworząc precedens skierowanych przeciw filozofom późniejszych na-

⁷ Arist. *Met.* 987b 1–6; 1078b 17–31.

⁸ Zob. L. Rossetti, *Le dialogue socratique in statu nascendi*, w: *Figures de Socrate*, „Philosophie Antique” I, 2001, s. 13–36. Znajomość tego cennego zbioru prac o filozofii starożytnej zawdzięczam pośrednio autorowi cytowanego artykułu, a bezpośrednio prof. Marianowi Wesołemu z UAM w Poznaniu.

gan i szyderstw. W sensie szczególnym nie tylko dlatego, że Sokrates – z jednej strony maniak bez reszty oddany badaniu zjawisk przyrodniczych, z drugiej biegły w sztuce skutecznego kłamstwa sofista – jest – *avant la lettre* – widomym zaprzeczeniem Sokratesa Platońskiego, ale i dlatego, że późniejsze szyderstwa i nagany godzą w filozofów za to, że sprzeniewierzając się głoszonym naukom swym życiem, byli niekonsekwentni, tymczasem Sokrates Arystofanesa postępuje całkowicie konsekwentnie tak w stosunku do swoich pasji badawczych, jak i swoich sofistycznych zasad praktycznych. Ale *Chmury* Arystofanesa wolno chyba traktować jako wyraz postawy i opinii jeszcze sprzed okresu spopularyzowania się filozofii i zaakceptowania jej jako trwałego składnika kontekstu społecznego i kulturowego życia Grecji; takie postawy i takie opinie przysły więc dopiero później, po Sokratesie w każdym razie. To właśnie wtedy dopiero – oprócz mniej lub bardziej podobnego charakteru co dialogi Platońskie i również po większej części dialogizowanych utworów Ksenofonta, które nam czas przechował – pojawiły się owe obfite, dla nas zaginione od wieków, literackie opracowania postaci Sokratesa⁹. O tych zaginionych nie wiemy dokładnie, jakie były, w zachowanych jednak znajduje się wystarczająco bogaty i zarazem (przy wszystkich odmiennościach) jednolity wzór i podstawa czegoś, co charakteryzuje całe prawie dotyczące Sokratesa starożytne piśmiennictwo. Jest to spajanie w mniej lub bardziej harmonijnie zestrojoną całość elementów biograficzno-prozopograficznych z treściami doksograficznymi, personalistyczne zatem ujmowanie filozofii, nakazujące ilustrować poglądy wizerunkami ich głosicieli. Z czasem owe tak komponowane całości zaczęły być ozdabiane elementami cudowności, mającymi tłumaczyć niezwykle zdolności umysłowe filozofów za pomocą ich szczególnych związków z bogami i herosami¹⁰. Zdaje się jednak, że pierwsze próby charakteryzowania osobowości i żywotów filozofów były od takich elementów wolne.

Zapewne w jakimś związku z opisaną dotąd tendencją już w szkole Arystotelesa prowadzono intensywne studia biograficzno-prozopograficzne. Związek ten nie jest jednak całkiem pewny z dwu powodów. Po pierwsze, szkolna spuścizna po Arystotelesie, czyli to, co my dziś znamy jako jego pisma, nie zawiera żadnych w tym względzie wzorów (w rodzaju tego, jakim są dialogi Platona) ani wyraźnych inspiracji. Po drugie, prowadzone przez perypatetyków studia biograficzne nie ograniczały się do przedstawicieli samej tylko filozofii, choć postaci filozofów bynajmniej nie zaniedbywały¹¹. Wiele wskazuje na to, że były to studia psy-

⁹ Zob. T. Sinko, *Literatura grecka*, t. I, cz. 2, s. 475–495.

¹⁰ Zob. np. K. Pawłowski, wstęp do: Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa, O Platonie i jego nauce, O świecie*, oraz Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli Rozmowa z Hermesem Trimegistosem*, przełożył i komentarzem opatrzył K. Pawłowski, przekład przejrzał M. Szymański, Warszawa 2002, s. XXXV i nast.

¹¹ Krótki przegląd tych studiów oraz ludzi, którzy je w szkole perypatetyckiej, a potem także poza nią prowadzili, nakreślony z punktu widzenia zagadnienia źródeł nie tylko biograficznych,

chologiczne nad rodzajami charakterów (ῥῆθη) ludzkich w ogóle, nie zaś nad etycznymi osobowościami ukształtowanymi przez filozofię. Jeżeli późniejsza stowarzyszona z biografią i prozopografią doksografia filozoficzna wydaje się czasem natchniona ideałem realizacji przez filozofa głoszonej doktryny we własnym jego życiu lub w życiu ludzi z jego otoczenia, to jest to zapewne skutek oddziaływania filozofii hellenistycznych, w szczególności epikureizmu. To na terenie tych doktryn i w ścisłym związku z ich treściami teoretycznymi ukazywano, mniej lub bardziej wyraziście, ich głosicieli nie tylko jako ludzi genialnych oraz wytrwale dociekających prawdy i dobra i nie tylko jako głosicieli efektów swoich dociekań, ale też jako będących żywym ucieleśnieniem tego, co głosili, w ich własnym życiu. Dają oni tedy w swoich osobach autentyczne dowody i sugestywne przykłady realizacji takiego ustopniowanego pojęcia filozofii, w którym urzeczywistniona etyka, to znaczy zespół postaw i zachowań koherentny z głoszonymi poglądami, stanowi szczyt i punkt dojścia, a nawet wprost realizację prawd teoretycznych.

Łatwo sumarycznie scharakteryzować cechy powtarzające się, typowe dla takich wizerunków doksograficzno-biograficznych. Najbogatszy i zarazem w bardzo szczególnym sensie źródłowy dla nich wydaje się wspomniany wyżej Platoński wizerunek Sokratesa i on na dobrą sprawę wystarcza aż nadto, kiedy próbujemy uświadomić sobie to, co dla postaci filozofa istotne i wszystkim indywidualnym wypadkom wspólne – i właśnie te cechy wolno może, nieco anachronicznie, nazwać charakterystyczną dla czasów starożytnych filozoficzną osobowością.

Są to przede wszystkim pewne rysy dziwaczne, paradoksalne, w pewien więc szczególny sposób śmieszne. Właśnie one obficie są obecne w całym Platońskim wizerunku Sokratesa. Toteż późniejsza tradycja biograficzno-doksograficzna utrwaliła je nie tyle za pomocą moralizującej ich gloryfikacji, czyli w formie biogramów osobistości w sensie pozytywnym wzorcowych, ile raczej w konwencji

ale także i nade wszystko doksograficznych Diogenesa Laertiosa, znaleźć można we wstępie K. Leśniaka do: *Diogenes Laertios, Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekład zbiorowy pod red. I. Krońskiej, Warszawa 1962, s. X–XIII. Zob. też K. Kumaniecki, *De Satyro Peripatetico*, Kraków 1929; M. Plezia, *De Andronici Rhodii studiis Aristotelicis*, Kraków 1947; tenże, *Starożytne wstępy do lektury klasyków*, w: M. Plezia, *Od Arystotelesa do Złotej legendy*, Warszawa 1958, s. 194–216, Z jeszcze nowszej (ale i tak liczącej sobie lat kilkadziesiąt) literatury, powracając raz jeszcze do Platona, warto w tym kontekście wymienić: A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, wyd. drugie, München 1970, gdzie na s. 13–20 omówiona jest Platońska *Apologia Sokratesa* jako pierwsza – dzięki jednorodności i harmonii przedstawienia bohatera – autentyczna biografia grecka. Co się zaś tyczy ogólniejszych ważnych dla biografii pojęć Arystotelesa, w szczególności pojęcia etosu człowieka, zob. tamże, s. 59 i następne. Nie umiem jednak wskazać żadnego opracowania, które by globalnie podejmowało zagadnienie żywotów filozofów od strony interesującej mnie tutaj. To, co sam próbowałem niegdyś uczynić w artykule *Etyka i osobowość filozofa. Uwagi o pojęciu filozofii i żywotach filozofów w XIV i XV wieku* („*Studia Filozoficzne*” 1975 nr 10, s. 149–160), jest zbyt fragmentaryczne i dotyczy odrodzenia się pewnych zaniechanych tendencji starożytnych w uwidocznionych w tytule stuleciach.

przedłużającej i powielającej właśnie uwiecznioną przez Platona Sokratesową „atopię”.

Ujęty w cudzysłów wyraz jest transkrypcją greckiego rzeczownika ἀτομία, a jego podstawą jest (najpewniej pierwotny) przymiotnik ἀτοπος. Zanim rozważymy konkretne cechy osobowości Sokratesa opisane tymi słowami, zatrzymajmy się przez chwilę nad ich znaczeniami „słownikowymi”, od tych cech zatem jakby niezależnymi. Na ich źródłosłów składa się przeczenie (α tzw. *privativum*) i wyraz rdzenny τόπος, oznaczający miejsce w najogólniejszym znaczeniu, które w użyciach językowych może być modyfikowane na rozmaite sposoby. Przymiotnik ἀτοπος oznacza zatem to, co nie zajmuje miejsca, w szczególności zaś miejsca, jakie by zajmować powinno, oznacza więc coś, co – jak czasem mówimy – „nie jest na miejscu”, mianowicie na miejscu swoim, właściwym, a przynajmniej oczekiwany¹². Tym samym i sens abstrakcyjnej ἀτομία staje się jasny. Ma on różne stopnie intensywności: od „niestosowności” przez „dziwactwo” aż do „szaleństwa” czy nawet „głupoty”. Cóż słowo o tak rozbieżnych sensach oznacza w wypadku Sokratesa?

Przypatrzmy się najpierw przymiotnikowi. Użył go Platoński Sokrates w *Teajecie*, powtarzając słowo, za pomocą którego określali go inni, i użył nawet stopnia najwyższego: mówią o mnie – powiada tam Sokrates – że jestem ἀτοπώτατος i że wprawiam ludzi w zakłopotanie¹³. Tuż przedtem Sokrates stwierdził, że wykonuje zawód swojej matki, położnej, tyle tylko, że nie dzieciom rodzić się pomaga, lecz myślom, w dalszym zaś ciągu rozmowy wyjaśnił, na czym to pomaganie polega¹⁴. Najistotniejsze w tym wyjaśnieniu jest, że Sokrates sam niczego pozytywnie nie twierdzi, a tylko jakby cudze twierdzenia z cudzych umysłów wydobywa. Czyni to jednak w sposób osobliwy. Postępuje mianowicie nie tak jak nauczyciel, który, nie przekazując żadnej pozytywnej wiedzy, pobudza tylko swoich rozmówców, aby do jakiejś wiedzy dochodzili sami, lecz raczej jak ktoś, kto niemal zawsze doprowadza rozmówców jedynie do stwierdzenia ich własnej niewiedzy. Osobliwość tego postępowania polega jeszcze i na bardzo mocnym deklarowaniu przez Sokratesa świadomości niewiedzy własnej. Ta świadomość zderza się z jednej strony z orzeczeniem wyroczni delfickiej, że Sokrates jest ze wszystkich Ateńczyków najmądrzejszy, z drugiej zaś ze złudnym przekonaniem rozmów-

¹² W notowanych przez słowniki przykładach tylko pośrednio widać to pierwotne znaczenie etymologiczne, a rozrzut znaczeń jest znaczny – od paradoksalności przez niedorzeczność aż do ohydy itp. Warto zwrócić uwagę, że Pierre Hadot (*Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przekład cyt., s. 96 – ale w związku z charakterystyką Sokratesa jako Erosa w *Uczcie Platona*) w przymiotniku ἀτοπος widzi sens tego, co „nie daje się zdefiniować ani zaklasyfikować”.

¹³ Plat. *Theaet.* 149a: [...] λέληθα, ὦ ἑταῖρε, ταύτην ἔχων τὴν τέχνην· οἱ δὲ ἄτε οὐκ εἰδότες, τοῦτο μὲν οὐ λέγουσιν περὶ ἐμοῦ, ὅτι δὲ ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν

¹⁴ Tamże 148e–149a.

ców, że posiadają jakąś wiedzę. Ta druga okoliczność każe Sokratesowi uwierzyć w prawdziwość wyroczni delfickiej: jeśli jego rozmówcy łudzą się tylko, że coś wiedzą, on zaś, nic nie wiedząc, przynajmniej takich złudzeń nie żywi, to widać istotnie jest od nich, zgodnie z orzeczeniem wyroczni, mądrzejszy¹⁵.

Zauważmy, że przy całej swej osobiowości to nauczycielskie działanie Sokratesa, literalnie biorąc, rozgrywa się na płaszczyźnie teoretycznej. Kiedy opowiada o nim przed sądem w Platonskiej *Apologii*, mówi najpierw, że był przez całe życie traktowany jako „mędrzec” i oskarżany o dociekania przyrodnicze i o zręczność „robienia słabego argumentu mocnym”¹⁶. A kiedy przechodzi potem do własnej diagnozy przyczyny tych oskarżeń, to źródło ich również widzi w „mądrości”, którą mu przypisała wyrocznia – i literalnie nie jest to „mądrość” inna od tamtej. Owa „mądrość” dalej zachowuje swój teoretyczny i scjentystyczny charakter, gdy Sokrates orzeczenie wyroczni uznaje za trafne dlatego właśnie, że w przeciwieństwie do innych, mylnie przekonanych, że coś wiedzą, on sam jest swojej niewiedzy świadomy¹⁷.

Inaczej w drugim wypadku, w którym użyty został rzeczownik abstrakcyjny ἀτοπία. To Alkibiadesowa pochwała Sokratesa w końcowym fragmencie *Uczty*¹⁸. Choć Alkibiades, który przyszedł na ucztę pijany, a od którego biesiadnicy żądają, żeby taką pochwałę wygłosił, na samym początku wyznaje, że w stanie, w jakim się znalazł, nie będzie mu łatwo mówić gładko i składnie, nie ma jednak wątpliwości, że to, o czym będzie, o czym chce i powinien mówić, to jest właśnie Sokratesowa niezwykłość, Sokratesowa ἀτοπία¹⁹. W rzeczywistości charakterystyka jest nie tyle chaotyczna, ile wielowarstwowa. Rozpoczyna ją porównanie Sokratesa do obskurnych z zewnątrz, a złotych i pięknych w środku figurek Sylenów, uwydatniające brzydotę jego powierzchowności i urok jego osobowości, zamyka charakterystyka Sokratesowego sposobu mówienia i rozmowy, tak samo porównująca je do sylenowych figurek²⁰. Pomiędzy tymi częściami skrajnymi umieszczona jest opowieść Alkibiadesa o zachowaniach Sokratesa najpierw w prywat-

¹⁵ Plat. *Apol.* 20d–23b.

¹⁶ Tamże 18b: ὥς ἐστι τις Σωκράτης, σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστὴς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ἀπαντα ἀνεζητηκὼς καὶ τον ἥττω λόγον κρείττω ποῖων.

¹⁷ Tamże 23ab: καὶ φαίνεται τοῦτ' οὐ λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρησθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἂν εἰ εἶποι ὅτι οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἐγνώκεν ὅτι οὐδενὸς ἀξίός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς τὴν σοφίαν.

¹⁸ Plat. *Conv.* 214e–222b.

¹⁹ Tamże 215a: οὐ γὰρ τι ῥάδιον τὴν σὴν ἀτοπίαν ὧδ' ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμῆσαι. Słowo ἀτοπία pojawia się i pod koniec charakterystyki-pochwały, 221d: καὶ τοὺς ἄλλους κατὰ ταῦτ' ἂν τις ἀπεικάζοι · οἷος δὲ οὗτοσι γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, [...] οὐδ' ἐγγὺς ἂν εὖροι τις ζητῶν [...].

²⁰ Tamże 215 ab (porównanie Sokratesa do Sylena kontynuowane przez porównanie go do Marsjasza, 215c) oraz 221d–222a (porównanie λόγοι Sokratesowych do Sylenów).

nych, wręcz intymnych, relacjach wzajemnych tylko ich obu²¹, potem też jego zachowanie *coram publico*, w obecności licznych świadków, przede wszystkim na wojnie²². Choć ta charakterystyka zachowań, mając owe dwie różne warstwy, ukazuje dwa rodzaje sytuacji, w których Sokratesowa atopia się ujawnia, w obu jednak widać wyraźnie, że to, co w zachowaniach Sokratesa istotne, ma charakter nie słowno-intelektualny, jak w *Teajtecie* i w *Apologii*, lecz przede wszystkim moralny. Obie więc ujawniają nie logos, lecz etos Sokratesowy. W ten sposób scalone zostają oba aspekty Sokratesowej atopii. Początkowe porównanie wyglądu Sokratesa do figurki Sylena zwraca uwagę na najłatwiej dostrzegalną, a zarazem jakby najbardziej ogólną jego niezwykłość. Końcowe porównanie jego dyskursu, jego λόγοι, do posążku Sylena scala scharakteryzowaną w środkowej części atopię moralną z atopią tego samego typu, co w *Teajtecie* i w *Apologii*. Syleniczne zaś Σωκρατικοὶ λόγοι z *Uczty* ukazują jakby inny aspekt ostentacyjnej niewiedzy Sokratesa z tamtych dialogów: prostactwo jego słownictwa i pospolitość materii jego dyskursu. To są jednak tylko ramy zewnętrzne. Najbardziej istotna natomiast wydaje się dopiero część środkowa, która ukazuje mające wymiar nie słowny – więc i nie intelektualny tylko – Sokratesowe reagowanie na to, co przychodzi doń z zewnątrz, z relacji jego z ludźmi: na pokusę, na trudności i dotkliwe przykrości, na niebezpieczeństwa – mianowicie na Alkibiadesowe wdzięki, na ścigających go w odwrocie nieprzyjaciół. Ten rejestr okoliczności, w których ujawnia się niezwykle etycznie zachowanie Sokratesa, uzupełnia na koniec, jakby wracając do wymiaru intelektualnego i osobowościowego, Sokratesowa zdolność koncentracji, sprzężona z niezwykłą odpornością na trud i niedogodności, kiedy intensywnie rozmyślając, potrafił noc całą przestać w jednym miejscu bez ruchu.

Sokrates jest bohaterem dialogów Platona jako filozof κατ' ἐξοχήν. Ale łatwo też znaleźć u Platona – wypowiedziany zresztą w *Teajtecie* przez Sokratesa – dyskurs na temat filozofów w ogóle. Jest to na poły satyryczny, na poły apologetyczny obraz nie czego innego jak (nienazywanej już tym słowem) filozoficznej atopii, nawiązujący niewątpliwie do potocznych o filozofach wyobrażeń. Oto filozofowie nic innego nie robią, tylko uczestniczą w niemających końca dysputach, nie wiedzą natomiast, jak się zachować w pospolitym życiu ateńskiej społeczności, czym ośmieszają się w oczach jej członków. Tym też się od tych ostatnich najwidoczniej różnią, że prowadzą leniwe, beczynne życie. Ale widziana przez samych filozofów ta ich odmienność od reszty ludzi polega na czymś zupełnie innym. Inni są niewolnikami własnych namiętności oraz ciężarów, jakie życie społeczne na nich nakłada, filozofowie natomiast, obecni w życiu społeczności tylko ciałem, są od takiego niewolnictwa całkowicie wolni. Trudno się tedy dziwić, że są w oczach innych ludzi niezręczni i śmieszni, jak był Tales w oczach

²¹ Tamże 216b–219d.

²² Tamże 219e–220d.

swojej trackiej niewolnicy. Ale filozof ze swej strony drwi sobie z próżności i głupoty innych.

Oto jest charakter jednego i drugiego [...] – konkluduje Sokrates ten wywód. – Jeden naprawdę wyrósł wolny już od dziecka i chował się bez przymusu, tego ty filozofem nazywasz; takiemu wcale ujmy nie przynosi, kiedy się wyda naiwny i do niczego, jeśli mu służebne przysługi spełniać wypadnie, jeśli nie potrafi tłumoka porządnie spakować ani obiadu przyrządzić, ani układać czołobitnych mów. Drugi takie służby znakomicie i sprawnie wypełniać potrafi, ale płaszcza na ramię nie zarzuci, jak człowiek wolny, ani w dziedzinie myśli harmonii nie uchwyci, ani prawdziwego życia bogów i ludzi szczególnie opiewać nie potrafi²³.

Śmierć Sokratesa stała się dopełnieniem etyczno-praktycznego aspektu jego atypii. Stała się zwieńczeniem i syntezą z jednej strony jego ironicznego i prowokacyjnego dialogowania z otoczeniem, z drugiej etycznych jakości jego osobowości i jego sposobu bycia, których owo dialogowanie tworzyło część integralną. Sokrates umarł w sposób równie atypiczny, jak żył, i dialogi Platona, niezależnie od tego, jak się przedstawiają w swojej skomplikowanej i niejednoznacznej warstwie interesującej doksografów, stanowią wyrazisty portret literacki Sokratesa jako filozofa w obu składających się na pojęcie filozofii elementach – teoretycznym i praktycznym.

Prozopograficzne potomstwo Sokratesowej atypii jest liczne i, jak już nadmieniałem, zróżnicowane nie tylko dlatego, że tworzą je – i w sensie tworzywa, i w sensie twórców – mnogie indywidua: jest zróżnicowane także dlatego, że znajduje w nim odzwierciedlenie zmieniający się kontekst historyczno-kulturowy. Niewątpliwa swoistość Sokratesowego wizerunku stworzonego przez Platona bierze się nie tylko z niezwykłości historycznego Sokratesa, której autentyczność z wielkim prawdopodobieństwem wolno nam uznać, i nie tylko z pisarskiego talentu oraz inwencji Platona, ale i stąd, że Sokrates żył i działał w swoistych warunkach ateńskiej demokracji drugiej połowy V wieku. Zmienione po wszystkich wyda-

²³ Plat. *Theaet.* 172c–176a, przekład W. Witwickiego. Z literatury na temat Sokratesa jako człowieka (a nie poglądów filozoficznych Sokratesa), która jest bardzo obfita i której jakiegokolwiek zestawianie tutaj nie miałoby sensu, zwracam uwagę – oprócz obu wymienionych wyżej książek P. Hadota – na jedną zbiorową pracę zagraniczną i jedną książkę polską, obie najświeższej daty. Pierwsza to – zajmujące się wiele zarówno współczesnym, jak i późniejszym starożytnym piarstwem greckim o Sokratesie – *Figures de Socrate*, „Philosophie Antique” I 2001, gdzie z punktu widzenia problematyki mojej książki szczególnie ważne są: L. Rosetti, *Le dialogue socratique in statu nascendi*, s. 11–36; F. Alesse, *Socrate dans la littérature de l'ancien et du moyen stoicisme*, s. 119–136; J.-B. Gourinat, *Socrate d'Epictète*, s. 137–166; A. Bracacci, *Le Socrate de Dion Chrysostome*, s. 167–182. Co się tyczy drugiej pozycji, to bardzo cenne rozważania na temat zarówno osoby Sokratesa, jak i w ogóle osoby filozofa w dialogach Platona, uwzględniające też obficie kontekst społeczny i zróżnicowanie poszczególnych postaci i podbudowane rzetelną znajomością najnowszej literatury, zwłaszcza zaś badań tzw. szkoły tybingeńskiej, zawiera książka J. Gwiazdeckiej, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kęty 2003, s. 88–124.

zeniach wieku IV warunki życia politycznego i społecznego Greków, a potem jeszcze stopienie się w jedną całość kultury greckiej i rzymskiej musiały wprowadzać modyfikacje także do pierwotnego modelu filozoficznej atopii, a konsekwentnie też do jej przedstawień w literaturze. Dość powiedzieć, że filozofowie nie tylko nie objęli nigdy rządów w greckich *poleis*, ale też zarówno w nich, kiedy były rządzone przez samowładców-tyranów, jak i w hellenistycznych królestwach, a wreszcie i w imperium rzymskim, z równorzędnych innym obywateli *polis* demokratycznej stawali się rezydentami ludzi możnych, doradcami władców, czasem zapewne też ich trefnisiami, a kiedy indziej jeszcze ich przeciwnikami i ofiarami, jeszcze w innych indywidualnych wypadkach bywali niewolnikami, czymś w rodzaju ludzi z marginesu społecznego, jak Epiktet, a zupełnie wyjątkowo również władcami, jak Marek Aureliusz. Niemniej przeto sama istota tego, co stanowiło filozoficzną atopię w Platońskim wizerunku Sokratesa, w tych przemianach się nie zagubiła. Ocalała w literackich przekazach razem z modyfikacjami, jakich doznała w swych długich dziejach. Mimo tych modyfikacji była to, połączona z niezmiernie wysokim standardem moralnym, niezwykłość sposobu bycia, nacechowana mniej lub bardziej wyraźnym dziwactwem, a często i błęźństwem. Ten sposób bycia mieścił w sobie rolę zarówno rezydenta i guwernera, jak doradcy, jak trefnisia, jak męczennika. Spróbujemy zatem dokonać charakterystyki globalnej połączonej z równie sumaryczną charakterystyką form literackich, które ten zmodyfikowany model filozoficznej atopii utrwaliły.

Znamy je z różnych starożytnych opracowań filozofii, mniej z komentarzy, jakimi rychło po dwu wielkich filozofach, Platonie i Arystotelesie, zaczęto objaśniać ich doktryny, więcej z prób opracowania dziejów filozofii i ze związanych z takimi próbami lub nawet je poprzedzających studiów biograficznych. Te ostatnie pojawiły się w obrębie wszechstronnych perypatetyckich badań naukowych i obok innych osobistości objęły także filozofów. Tutaj zaś najważniejszą bodaj rolę w uwydatnianiu cech atopicznych odegrała anegdota i inne minigatunki anegdocie pokrewne, a wśród nich apoftegmat. Jest znamienne, że te minigatunki stały się częściami składowymi zarówno takiej eseistyki filozoficznej i parafilozoficznej, jak zawarta w Plutarchowych *Moralia*, jak też kompendiów filozofii, których jedynym zachowanym okazem jest dla nas przekazane pod tytułem *O żywotach i poglądach* (czasem z dodatkiem: *i apoftegmatach*) tych, co się wstawili w filozofii (Περὶ τῶν βίων καὶ δογμάτων – καὶ ἀποφθεγμάτων – τῶν ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων – czasem zamiennie διαλαμψάντων) Diogenesa Laertiosa, a których pierwszym okazem były zaginione *Sukcesje filozofów* perypatetyka Sotiona z Aleksandrii w II wieku przed Chrystusem. Jest rzeczą znamienne, że w tym pochodzącym prawdopodobnie z wieku II lub III po Chrystusie kompendium Diogenesa Laertiosa każda prawie dotycząca poszczególnych filozofów całośćka – z wyjątkiem tej, która dotyczy Epikura i której gros wypełniają wypisy z jego listów, ale w której też za namiastkę apoftegmatów wolno

może uznać Epikurowe sentencje (κῦρται δόξαι) – mieści w sobie rzeczywiście wszystkie wymienione w rozszerzonym tytule elementy, a obok nich inne jeszcze, jak wiersze własne filozofów i wiersze o filozofach traktujące. Czasem widzi się w tych wszystkich szczegółach jakąś oznakę literatury straganiarskiej, załość czyniącej tylko potrzebie rozrywki, i wskazuje się na jakby paralelne do niej niedokładności w informacjach. A przecież niezależnie od tego, jak bardzo byłyby te zarzuty czynione autorowi kompendium słuszne, nie można zaprzeczyć nie tylko temu, że zawierają się w nim lepiej lub gorzej uporządkowane charakterystyki doktryn, ale i charakterystyki filozofów jako osobistości. Nawet jeżeli są one – wskutek wszechobecności bardzo do siebie podobnych apoftegmatów – zbyt mało zindywidualizowane, to i ten fakt świadczy tylko o tym, że wcześniejsza tradycja dorobiła się tego minigatunku jako najbardziej stosownego dla charakteryzowania filozoficznej atopii. Ta wszechobecność na poły żartobliwych, na poły paradoksalnych *dicta et facta memorabilia* – składa się zaś każdy apoftegmata z jakiegoś charakterystycznego zachowania i towarzyszącej mu wypowiedzi – ilustruje w szczególności przekorę filozofów i ich permanentne skłócenie ze wszystkim, co podporządkowane zdrowemu rozsądkowi, zwyczajowi, konwencji, ich pozorną śmieszność i rzeczywistą mądrość, wszystko to zaś słusznie uznać można za warianty Sokratesowej atopii.

Na praktycystyczny aspekt wyobrażeń związanych z postacią filozofa, a więc i na jego atopiczność, w swoisty sposób kładą nacisk krytyki i szyderstwa, jakie się pod ich adresem pojawiają u różnych autorów zwłaszcza w późniejszym okresie dziejów starożytnych. Poprzestanę tu na wskazaniu dwu ich, bardzo zresztą różniących się od siebie okazów: dialogów filozoficznych Cyserona oraz dialogów Lukiana z Samosat. Z punktu widzenia niniejszych roztrząsań najważniejsze w obu tych bardzo różnych okazach krytyki filozofów jest to, że osobowość i życie filozofów zostały uznane za nieodłączny składnik samego pojęcia filozofii – najczęściej bodaj, ale nie zawsze – w imię takiego gradacyjnie skonstruowanego pojęcia filozofii, które za cel i punkt dojścia uznawało zrealizowaną etykę.

Z Cyserona warto w kontekście tych rozważań przypomnieć co najmniej dwa szczegóły. Po pierwsze nazywanie Sokratesa „ojcem filozofii [*philosophiae parens*]” i zarazem przypomnienie – w trybie co prawda mającego w rozmówcach Cyseronowego dialogu budzić zdziwienie czy też może oburzenie oksymoronu, nam jednak mogącego służyć też jako dowód szczególnie trwałej pamięci o Sokratesowej atopii – że epikurejczyk Zenon z Sydonu, którego Cyseron był za młodu słuchaczem, nazwał Sokratesa attyckim błaznem²⁴. Po drugie to, co jako naganę filozo-

²⁴ Cic. *De nat. deor.* I, 34, 93: „Zeno quidem non eos solum qui tum erant, Apollodorum Sillim ceteros, figebat maledictis, sed Socratem ipsum parentem philosophiae Latino verbo utens scurram Atticum fuisse dicebat”. „Ojcem filozofii” nazwany jest Sokrates także w *De fin.* II, 1, 1: „Socrates, qui parens philosophiae iure dici potest”.

fów zaprzeczających swoim sposobem bycia własnym doktrynom i zaleceniom Cy-ceron napisał w drugiej księdze *Tusculanae disputationes*. Najpierw mianowicie stwierdził, że „filozofia [...] leczy dusze, usuwa próżne niepokoje, uwalnia od po-żądliwości”, dodał jednak zaraz trzeźwo: „Ale nie działa ona na wszystkich jedna-kowo”. Otóż od bezskuteczności jej działania nie są wolni również sami filozofowie:

Czy wielu można znaleźć filozofów którzy by mieli takie obyczaje oraz tak myśleli i tak żyli, jak tego wymaga rozum; którzy traktują swoją naukę nie jako popis mądro-ści, lecz jako prawo życia; którzy są posłuszni sobie samym i słuchają własnych naka-zów?²⁵.

Następujący po tym pytaniu dość długi wywód tłumaczy warunki potrzebne do tego, aby filozof mógł realizować własne nauki, i uniewinnia niejako filozofię samą, nazywając ją „uprawą ducha” (*cultura animi*), nie zawsze skuteczną, tak jak nie jest skuteczna uprawa jałowej roli²⁶. Wyrażone przez Cyserona ubolewa-nie dotyczy takiego ideału filozofii, w którym wysoka jakość moralnego życia fi-lozofa stanowi będącą szczytem i punktem docelowym mądrość. Wymowna jest tu nagana traktowania nauk filozoficznych jako samego tylko zewnętrznego, próż-nego zatem, „popisu mądrości” (*ostentatio sapientiae*).

Takiż wariant pojęcia filozofii i zarazem negatywnej oceny roli filozofa wy-łania się z dialogów Lukiana. I one na swój sposób – podobnie jak u Cyserona od strony negatywnej, tyle tylko że satyrycznie, szyderczo i we właściwy dialo-gom Lukiana sposób kapryśno-fantastyczny – potwierdzają wagę jej składnika praktycystycznego. Tak pisze o tym Olof Gigon:

Że filozofowie płodzą świetne przepisy, których potem nie przestrzegają w życiu, sta-nowi zarzut oczywiście tak stary, jak sama etyka filozoficzna. Równie jasne, że zarzut taki kierowano przede wszystkim przeciw przedstawicielom doktryn radykalnych, a więc przeciw stoikom, których sposób życia złośliwie zestawiano z ich ideałem mędrca²⁷.

Dialogi Lukiana, przede wszystkim zaś *Rybak i Wyprowadź żywotów*, to właś-nie satyry na takich filozofów, notorycznie sprzeciwiających się swoim szczytnym naukom moralnym²⁸. Na długo zaś przed Lukianem (123–190) wziął sobie filozofów za przedmiot swoich szyderstw przedstawiciel komedii nowej Baton, współczesny stoika Kleantesa, a inny przedstawiciel tejże komedii, Anaksippos, pisał:

²⁵ Cic. *Tusc.* II, 4, 11, przekład J. Śmigaja.

²⁶ Tamże II, 4, 11 – 5, 13.

²⁷ O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, przełożył P. Domański, Warszawa 1996, s. 52.

²⁸ O tych i innych jeszcze podobnych dialogach Lukiana zob. T. Sinko, *Literatura grecka*, t. III, cz. 1, s. 410–419.

widzę filozofów,
jak w słowach swoich tylko rozważni,
a w czynach zupełnie bezrozumni²⁹.

Przykłady te, choć zaprezentowane w tak niewielkim wyborze, wystarczająco wymownie pokazują, jak mocno w świadomości starożytnych utwierdzone było przekonanie, że prawdziwy filozof powinien być nie tylko głosicielem, ale i realizatorem doktryny moralnej, którą głosi.

To przekonanie wyraża się jednak nie tylko w trybie i konwencjach, które starałem się wydobyć z przywołanych tekstów. W swojej pozytywnej postaci zaowocowało ono także innymi konwencjami, widocznymi po części w tych samych tekstach³⁰, a dominującymi w późnoantycznych żywotach filozofów powstałych w aurze neoplatonizmu i neopitagoreizmu. Jest to postać filozofa, na którą składają się cechy związane ściśle – podobnie do przedstawionych wyżej – z filozoficznymi dociekaniem i zarazem niezwykle, są to jednak cechy nie tyle atypowe, ile nade wszystko cudowne i nadludzkie. Prawda, że w takim sensie również atypiczny Sokrates bywa nadludzki. Wnikliwi interpretatorzy *Uczty* widzą jego subtelne, niedosłowne zidentyfikowanie z Erosem³¹. W znacznej mierze wyrażniejsze są wypowiedzi Platona przedstawiające Sokratesa jako działającego na mocy misji danej mu przez Apollina³². Można jednak uznać i te przedstawione jako pozostające w związku ze specjalnym działaniem bogów elementy Platonskiego wizerunku Sokratesa za pochodną własnych wysiłków moralnych i wychowawczych Sokratesa; niewiele jest w nich w każdym razie cudowności. Inny, nie-

²⁹ *Poetae comici Graeci*, ed. R. Kassel, C. Austin, Berolini 1983–1989, t. II, frgm. 4; cytuję za: M. Borowska, *Οἰκεῖα πρᾶγματα. Z dziejów dramatis personae rodzimej komedii greckiej następców Arystofanesa*, Warszawa 1995, s. 150.

³⁰ W szczególności w żywocie Platona, jaki się znalazł w kompendium Diogenesa Laertiosa, III, 2.

³¹ Zob. (z odsyłaczami do wcześniejszej literatury) P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* (wyd. 1992), s. 93–94: „Dialog skonstruowany w taki sposób, że pozwala on domyślać się tożsamości postaci Erosa z postacią Sokratesa”. A choć w końcowej partii następuje utożsamienie (a literalnie tylko porównanie, stwierdzenie podobieństwa) Sokratesa z Sylenem, to jednak pochwała Sokratesa jako Sylena jest jakby przedłużeniem pochwały Erosa: „Wyraża ona tożsamość Sokratesa i Erosa nie tylko dlatego, że ją umieszczono w następstwie już wygłoszonych pochwał Erosa, lecz i dzięki licznym a znaczącym wspólnym cechom wizerunku Erosa nakreślonego przez Diotymę i wizerunku Sokratesa nakreślonego przez Alkibiadesa”, które następnie są szczegółowo omówione. Zob. też K. Albert, *O Platonskim pojęciu filozofii*, przełożył J. Drewnowski, Warszawa 1991. Identyfikowanie Sokratesa z Erosem ma zresztą długą tradycję komentatorską, której swego rodzaju syntezą jest to, co pisze Ficino w rozdziale II (zatytułowanym *Quod Socrates fuit verus amator et Cupidini similis*) In *Convivium Platonis de amore, Opera*, wyd. bazylijskie, s. 1356–1357.

³² Wyraźnie widać to w różnych miejscach *Apologii*, np. 23b, gdzie Sokrates określa siebie jako działającego zgodnie z nakazem boga (κατὰ τὸν θεόν), a nawet jako Apollinowego pomocnika (τῷ θεῷ βοηθῶν), zwłaszcza zaś 29d (πεῖσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ἡμῖν).

mający jeszcze nic wspólnego z jakąkolwiek zasługą późniejszego filozofa, zdaje się sens cudowności towarzyszących w legendzie biograficznej narodzinom Platona³³. Ale nawet jeśli ich cudowność jest zupełnie darmowym darem bogów, również i w nich można się doczytać zapowiedzi, że utrzymanie się filozofa w kondycji przekraczającej miarę człowieka będzie już następnie zasługą przede wszystkim uprawianej przezeń filozofii.

Za złączenie w jeden nierozdzielny kompleks cech filozofa nadzwyczajnych i nadludzkich oraz tych również nadzwyczajnych, ale wypracowanych własnym wysiłkiem można zapewne uznać żywoty filozofów neoplatonickich i neopitagorejskich z późnej starożytności. W sumie są one jednak czymś więcej niż realizowaniem głoszonych przez filozofa ideałów etycznych. Czyniąc z filozofa „męża boskiego”, cudotwórcę, rozporządzającego nadzwyczajnymi mocami teurgii, przekraczają miarę takiego zrealizowania. Przekraczają też to, co jest celem filozofowania określonym wedle jednego z trzech modeli pojęcia filozofii, jakie wyodrębnić można już u Platona. Jest to mianowicie taki model, wedle którego początkowe rozpoznanie niejawnej rzeczywistości prowadzi do etycznego życia filozoficznego, ono zaś z kolei uzdalnia do jeszcze skuteczniejszego i głębszego owej niejawnej rzeczywistości poznania³⁴. Ma ten model pojęcia filozofii swoją o wiele wyraźniejszą i dojrzalszą postać w neoplatonizmie, zwłaszcza późnym³⁵. Zarazem zaś w późnym neoplatonizmie, nasyconym pierwiastkami religijnymi i stawiającym sobie za cel restytucję, ale też możliwie największe duchowe wysublimowanie wierzeń i obrzędów religii pogańskich, aby były skuteczną przeciwwagą zwycięskiego chrześcijaństwa, owo „przebóstwienie” stanowi bardzo swoistą, bardzo szczególną postać filozoficznego praktycyzmu, nieznaną jeszcze refleksji metafizycznej w okresie klasycznym i hellenistyczno-rzymskim, zdominowaną przez bardziej religijną niż filozoficzną atmosferę wspartą nadludzkimi mocami cudowności.

Nie będę w tym szkicu, pochodnym od moich prób ukazania filozofii starożytnej jako kompleksu, na który się składają pospołu teoretyczne dociekania rzeczywistości niejawnej i praktyczna realizacja wynikłych z tych dociekań konkluzji etycznych w życiu i osobowości filozofa, próbował podjąć tego nowego, jak mi się zdaje, metafizycznego wątku³⁶. Uznając całą jego doniosłość nie tylko w epoce, która go stworzyła, ale i w późniejszych, zwłaszcza w filozoficznej myśli renesansowej, uznaję go zarazem za nurt w starożytnym myśleniu metafizy-

³³ Zob. przyp. 30.

³⁴ Zob. moje „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, wyd. cyt., s. 12–14.

³⁵ Tamże, s. 17.

³⁶ Rezygnując z obfitego dokumentowania tej niejako dodatkowej glosy do mojego artykułu, dla zorientowania w topice późnych neoplatonickich charakterystyk postaci filozofa odsyłam do wstępu Marii Dzielskiej w: Proklos, *Elementy teologii*, przełożył R. Sawa, wstęp i redakcja M. Dzielska, Warszawa 2002.

ficznym na tyle nowy i na tyle od dawniejszego, za którym szedłem tutaj, odmien-
ny, że wolno mi ledwie o nim uczynić krótką wzmiankę, i to niezależnie od tego,
że się do realiów tego dawniejszego notorycznie odwoływał.

Does Philosophy Inherit Its Qualities from Philosophers?

In the antiquity two components entered the concept of philosophy: intellectual investigation of the ultimate reality and application of the findings in the life of a philosopher who had determined in his mind what the ultimate nature of the world was like. Unlike most students of history of philosophy the present author focuses on the second problem. When commenting on the unusual life style of Greek thinkers he uses the term ἀτοπία that was originally applied by the Athenians to the peculiar and erratic behaviour of Socrates. A strangeness of this kind could be manifested in a philosopher's contacts with other philosophers or between any one of them and the ruler. In each case bizarre behaviour inspired popular suspicion, invited disfavour from the ruler and occasioned numerous squabbles among the philosophers themselves. Such clashes did not necessarily prove that the oddly behaving philosopher was in the wrong, while his society was in the right. But the conflict of standards could occasionally lead to the establishing of a reputation of a divine inspiration that presumably had affected the mind of a man of unorthodox ways.