

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.26.01>

Marcin Komorowski  
Uniwersytet Łódzki

## POJĘCIE TEOLOGII W PISMACH PLATONA I ARYSTOTELESA

“Απαντες ... τὰς πρωτίστας ἀρχὰς τῶν ὄντων  
καὶ ἀυταρκεστάτας θεοὺς ἀποκαλοῦσι καὶ  
θεολογίαν τὴν τούτων ἐπιστήμην.

Wszyscy ... nazywają absolutnie pierwsze oraz  
w najwyższym stopniu niezależne zasady bytów  
bogami, a wiedzę o nich teologią.

Proci. *Theol. Plat.* I. 3. 13, 6-8.

### WSTĘP

Późna tradycja antyczna postrzegała w osobach Platona i Arystotelesa teologów *par excellence*. Świadczy o tym już choćby ten drobny fakt, że w przypadku Arystotelesa jego traktat zatytułowany *Metafizyka* funkcjonował niewątpliwie w różnej starożytności pod tytułem *Teologia*. Zglądając bowiem do anonimowego *Żywota Platona* spisane go przez Olimpiodora<sup>1</sup>, czytamy: ‘Ο μὲν Ἀριστοτέλης ἀρχόμενος τῆς ἑαυτοῦ θεολογίας φησὶν πάντες ἄνθρωποι εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, σημείον δὲ ἢ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις<sup>2</sup>. Każdy, kto miał w ręku dzieła Arystotelesa, od razu w drugiej części cytatu rozpozna

---

<sup>1</sup> Na temat neoplatonika Olimpiodora, ucznia Ammoniosa oraz mistrza Dawida i Eliasza, vid. Beutler 1939, kol. 207-227.

<sup>2</sup> *Olymp. Vit. Pl.* I (podkreślenie – M. K.). Ten sam fragment rozpoczyna również Olimpiodorowy *Komentarz do platońskiego Alkibiadesa*. Zob. Id. *in Alc.* I, 3-5. Por. też następujący fragment: ‘Ο μὲν δαιμόνιος Ἀριστοτέλης τῆς θεολογικῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας ἀρχόμενος πάντας ἀνθρώπους ἔφη τοῦ εἰδέναι ἐφίεσθαι, καὶ τοῦτου πίστιν τὴν τῶν αἰσθήσεων ἔλεγεν ἀγάπησιν διὰ τοῦτο γὰρ τὰς αἰσθήσεις ἀγαπῶμεν, ἵνα γινώσκωμέν τι. Anon. *Prol. phil. Pl.* 3,1-3. Zob. Komorowski 2004(b), s. 29, przyp. nr 22; Saffrey, *Segonds* 2001, s. 108-109. Por. również: πάσας αὐτῶ τὰς Ἀριστοτέλους συνανέγνω πραγματείας, λογικάς, ἠθικάς, πολιτικάς, φυσικάς καὶ τὴν ὑπὲρ ταύτας θεολογικὴν ἐπιστήμην, Marin. *Procl.* 13.

słynne pierwsze zdanie *Metafizyki*<sup>3</sup>. Jeżeli chodzi natomiast o Platona, to na poparcie postawionej powyżej tezy wystarczy przywołać tytuł głównego traktatu filozoficznego Proklosa, który brzmi ni mniej ni więcej tylko *Teologia Platona*<sup>4</sup>. Przedmiotem opracowania jest zatem próba odpowiedzi na pytanie, czy w przytoczonych opiniach, wyrażanych głównie przez neoplatoników schyłku starożytności helleńskiej, mamy do czynienia z uzasadnionym sądem historycznym, czy też autorzy ci, poszukując dla swoich rozważań długiej i autorytatywnej tradycji filozoficznej, nie wahają się posunąć wręcz do mistyfikacji. W niniejszym szkicu zdecydowano ograniczyć się jedynie do tych wypowiedzi Platona i Arystotelesa, w których myśliciele mówią o teologii *explicite*. Ponadto należy dodać, że świadomie zrezygnowano z prześledzenia tytułowego wątku w Platońskich *agrapha dogmata* z dwóch powodów. Po pierwsze, studia nad Platonem w tak zwanym paradygmacie ezoterycznym niesłusznie, naszym zdaniem, traktują materiał do rekonstrukcji recepcji filozofii Platona jako bazę źródłową służącą do odtworzenia prawdziwej i ukrytej zarazem filozofii założyciela Akademii. Po drugie, nawet jeśli nie zgodzić się z pierwszym uzasadnieniem, to i tak dokładne przebadanie źródeł tradycji pośredniej<sup>5</sup>, pomimo zawartych w niej nielicznych uwag dotyczących boskości<sup>6</sup>, nie uzasadnia w żaden sposób tezy o teologii filozoficznej u Platona

<sup>3</sup> Por. Arist. *Metaph.* I.980a21-22. Warto zauważyć, że Olimpiodor cytując Arystotelesa pomija rodzajnik τοῦ przed εἰδέναι. Być może przytaczał ten fragment z pamięci.

<sup>4</sup> W oryginale brzmi on: ΠΡΟΚΛΟΥ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ, Procl. *Theol. Plat.* I (titulus). Istotna w tym momencie jest również wypowiedź Proklosa zawarta w jego *Komentarzu do „Timajosa”*, w której sugeruje on wyraźnie, że dialog Platona *Parmenides* pełen jest zagadnień teologicznych, a pierwsza jego część jest swego rodzaju rozgrzewką wprowadzającą do teologii, Id. in *Ti.* I. 12, 30-13, 29. Vid. Komorowski 2004(b), s. 27-30, gdzie zawarty jest mój przekład przywołanego fragmentu komentarza Proklosa oraz jego interpretacja. W samej *Teologii Platona* odnajdujemy następującą wypowiedź, która niewątpliwie wspiera postawioną tezę: τὴν τάξιν οἶμαι δεῖν τῶν ἀποφάσεων διορίσθαι τοῖς τὴν θεολογίαν κατὰ τὴν τοῦ Παρμενίδου βούλησιν ὑποδεξαμένοις („sądzę, że ci, którzy zgodnie z celem *Parmenidesa* przyjęli teologię, powinni określić porządek negacji”), Procl. *Theol. Plat.* II. 10. 62, 19-21 [przekład własny]. Damaskios natomiast odsyła do tekstu Proklosowej *Teologii Platona* w sposób następujący: καὶ ἐν τῇ πλατωνικῇ θεολογίᾳ, Dam. in *Prm.* 36, 24-25 oraz: ἐν μὲν τῇ Πλατωνικῇ θεολογίᾳ, ib., 96,13-14; zob. Saffrey, Westerink 1968, s. CLII. U ucznia zaś i następcy Proklosa w Akademii – Marinosa – czytamy: Συνεγίνετο οὖν αὐτῶ ἐπιμελῶς ἔν τε τοῖς Πλατωνικοῖς καὶ ταῖς ἄλλαις θεολογίαις, Marin. *Procl.* 26.

<sup>5</sup> Vid. *Testimonia Platonica* w: Geiser 1963, s. 441-557. Przekłady na język polski części zebranych przez Geisera świadectw znajdują się w: Wesoly (1984 [a-b]), Dembiński (2003, *Aneks*).

<sup>6</sup> καὶ πρῶτος ἐν φιλοσοφίᾳ ἀντίποδα ὠνόμασε (sc. Πλάτων – M. K.) καὶ στοιχεῖον καὶ διαλεκτικὴν καὶ ποιότητα καὶ [...] καὶ θεοῦ πρόνοιαν, D. L. III. 24, 10-13 (cf. fr.18b Geiser); ὅτι δὲ σεμνὴ ἢ ἄρμονία καὶ θεῶν τι καὶ μέγα, Ἀριστοτέλης ὁ Πλάτωνος ταυτὶ λέγει „ἢ δ' ἄρμονία ἐστὶν οὐρανία, τὴν φύσιν ἔχουσα θεῖαν καὶ καλὴν καὶ δαιμονίαν [...]” Plut., *De mus.* 1139b6-9 (fr. 35c Geiser); τῆς δὲ τῶν θεῶν ἀνδρῶν διανοίας οὐδὲ τὴν ἀρχὴν

ezoterycznego. Świadczenia zebrane przez głosicieli nowego paradygmatu interpretacji Platona nie zawierają najzwyczajniej utożsamienia najwyższych zasad – τὸ ἔν oraz ἡ ἀόριστος δυνάς – z boskością<sup>7</sup>. Ponadto wydaje się również, że zaproponowane stanowisko interpretacyjne w kwestii platońskiej (tzn. stanowisko przyjmujące jedynie Platona dialogów) mieści się w ramach powszechnie przyjętego kanonu odczytywania spuścizny Ateńczyka<sup>8</sup>.

### TEOLOGIA W PISMACH PLATONA

Jak słusznie zwraca uwagę Werner Jaeger, słowo θεολογία po raz pierwszy w literaturze greckiej pojawia się w pismach Platona, a konkretnie rzecz ujmując w jego fundamentalnym dziele zatytułowanym *Państwo*<sup>9</sup>. Platon mówi w przywołanym dialogu o τύποι περι θεολογίας<sup>10</sup>, tzn. o normach lub wzorach mówienia o bogach. Wspomniane τύποι są dla niego próbą odpowiedzi na

---

ἐφήψατο, Syrian. in *Metaph.* 160, 4-5 (cf. fr. 58 Geiser); Pappus, *In decim. Euclidis Elem. libr. comment.* I 9. 13, [§13] (fr. 67b Geiser) i inne.

<sup>7</sup> Podobnego zdania jest W. Dłubacz. Id. 2003, s. 275. Vid. też następującą wypowiedź w dyskutowanej obecnie kwestii: „Nie ma też miejsca dla Boga w odtwarzanej na podstawie świadectw doksograficznych tzw. nauce niepisanej, ponieważ Boga, o którym filozof mówi w języku poetów bądź też we wzmiankach, jak wskazano powyżej, nie da się utożsamić z przedmiotem nauki o pryncypiach - z Jednym i Nieokreśloną Dyadą. Gdyby bowiem przyjąć, iż Jednemu - najwyższej postaci bytu w platońskiej nauce o pryncypiach - można przypisać ontyczny status Boga jako przedmiotu filozofii pierwszej z jego określonymi już przez filozofię grecką od zarania jej powstania funkcjami i predykatami, Boga jako bytu pierwszego, generującego wszystkie pozostające w określonej hierarchii bytu niższe, będącego jednocześnie argumentem ostatecznego uzasadnienia systemu, należałoby wtedy traktować drugie pryncypium – Nieokreśloną Dyadę – jako ontyczne i aksjologiczne przeciwieństwo Boga, równe mu jednak statusem ontycznym, co prowadzi do ewidentnej sprzeczności” Gajda-Krynicka 2004, s. 23-24 [z pominięciem przypisu – M. K.].

<sup>8</sup> Jeżeli chodzi o wybór paradygmatu interpretacyjnego, porównaj następującą bardzo cenną uwagę: „Wydaje się, że literacką spuściznę Platona można czytać, analizować i interpretować na trzy sposoby. Po pierwsze, można czytać jedynie dialogi Platona, wychodząc z założenia, że tylko tam przedstawiona została właściwa nauka ateńskiego filozofa. Po drugie, można czytać dialogi Platona w poszukiwaniu elementów nauki o *pryncypiach* uważając, że tzw. *nauki niespisane* są już obecne od samego początku we wszystkich dialogach filozofa. Po trzecie wreszcie, można czytać Platona tak, aby zobaczyć rozwój jego koncepcji filozoficznych, a tym samym uznać za słuszną tezę, że nauka o *pryncypiach* jest zwieńczeniem filozoficznego systemu autora *Politei*. Każda droga może być dobra, jeżeli tylko czytający będzie analizował pisma Platona, a nie swoje własne o nim mniemania.” Manikowski 2003, s. 5-6.

<sup>9</sup> „The words *θεολόγος, θεολογία, θεολογεῖν, θεολογικός*, were created in the philosophical language of Plato and Aristotle. Plato was the first who used the word ‘theology’ (*θεολογία*), and he evidently was the creator of the idea. He introduced it in his *Republic*, [...]” Jaeger 1947, s. 4. Vid. wymienione przez Jaegera terminy greckie w LS, s.790. Wcześniej niż u Platona spotykamy tylko słowo *θεολόγος*, mianowicie u Filolaosa we fr. 14 DK: οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες.

<sup>10</sup> Pl. *R.* II. 379a5-6.

rozważane w II księdze *Państwa* problemy dotyczące między innymi *paidei* strażników. Opisany tam modelowy φύλαξ πόλεως ma być καλὸς κἀγαθός, co w tym kontekście oznacza przede wszystkim to, że powinien on być φιλόσοφος oraz θυμοειδής καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς [...] τὴν φύσιν<sup>11</sup>. W związku z tym wyłania się problem dotyczący tego, jak wychować zdefiniowanego w ten sposób strażnika<sup>12</sup>. Jako odpowiedź na postawione zagadnienie przywołana zostaje uświęcona tradycją παιδεία: gimnastyka w odniesieniu do ciała, jeżeli chodzi natomiast o sferę duchową, to mowa jest o szeroko pojętej służbie muzom<sup>13</sup>. Μουσική następnie zostaje w swojej początkowej fazie określona jako opowiadanie mitów (τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν), które generalnie rozumiane są jako fałsz, zawierający jednak coś z prawdy (τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔτι δὲ καὶ ἀληθῆ)<sup>14</sup>. W kolejnym kroku Sokrates wraz z rozmówcami zwracają uwagę na problem nadzoru nad twórcami mitów<sup>15</sup>. Dopuszczone przez swego rodzaju cenzurę mity mają służyć następnie do kształtowania dusz wychowanków. Po przedstawieniu nieaprobowanych przez uczestników dyskusji przykładów fałszywych mitów pochodzących głównie od Homera i Hezjoda (chodzi o odmalowywanie w złym świetle bogów i herosów<sup>16</sup>) pojawia się propozycja wykorzystywania takich mitów, które byłyby jak najodpowiedniejsze do słuchania, jeśli chodzi o *arete*<sup>17</sup>. Kolejnym i ostatnim krokiem jest już postawienie problemu wzorów czy też norm, według których poeci powinni tworzyć swoje mity, lub inaczej tę samą rzecz wyrażając: postawienie problemu wzorów czy norm w dziedzinie teologii rozumianej w tym miejscu jako „mówienie o bogach”<sup>18</sup>. W odpowiedzi na pytanie, jakie powinny być właśnie owe wzory czy normy w dziedzinie teologii pojawia się propozycja przyjęcia dwóch takich τύποι, które mają służyć wręcz jako prawa (καὶ ὡς νόμοις ἂν χρώμεν)<sup>19</sup>. Pierwszy wzór i zarazem prawo sprowadzone zostaje ostatecznie do tezy, że bóg jest jedynie przyczyną rzeczy dobrych, a nie – jak mogło by się wydawać – wszystkiego<sup>20</sup>. Drugi wzór można

<sup>11</sup> Pl. R. II. 376c4-5.

<sup>12</sup> θρέπονται [...] οὗτοι καὶ παιδευθήσονται τίνα τρόπον; Pl. R. II. 376c7-8.

<sup>13</sup> ἢ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἢ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική; Pl. R. II. 376e2-5.

<sup>14</sup> Pl. R. II. 377a4-8.

<sup>15</sup> Πρῶτον δὴ ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιούσιν, καὶ ὃν μὲν ἂν καλὸν [μῦθον] ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὃν δ' ἂν μή, ἀποκριτέον. Pl. R. II. 377b11-c2.

<sup>16</sup> vid. Pl. R. II. 377e1-2, jak również następujące w dalszej części tekstu przykłady.

<sup>17</sup> ποιητέον [...] ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν. Pl. R. II. 378e2-3.

<sup>18</sup> οἰκιστάς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, [...] ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἴεν; Pl. R. II. 379a1-6.

<sup>19</sup> Pl. R. II. 383c7.

<sup>20</sup> Οὗτος μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, εἷς ἂν εἴη τῶν περὶ θεοὺς νόμων τε καὶ τύπων, ἐν ᾧ δεήσει τοὺς τε λέγοντας λέγειν καὶ τοὺς ποιοῦντας ποιεῖν, μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν. Pl. R. II. 380c6-9.

w zasadzie zredukować do tego, że bogowie ani nie oszukują, ani też nie wprowadzają nas w błąd<sup>21</sup>.

Na podstawie powyżej przeprowadzonych analiz widać wyraźnie, że Platon nie potrafi wnieść się ponad poziom opowiadających o bogach poetów<sup>22</sup>. Jedyne, co jest w stanie zrobić, to ustalić dwa w miarę ogólne prawa, według których poeci powinni tworzyć wszelkie mity czy też opowiadania o bogach. Nie chodzi mu oczywiście o teoretyczne rozważanie kwestii bóstwa jako autonomicznego problemu filozoficznego, lecz raczej praktyczny cel, jakim jest uzyskanie narzędzia (ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετήν) odpowiedniego do kształtowania dusz strażników<sup>23</sup>.

Nie mogę zatem zgodzić się z Jaegerem, który chciałby widzieć w teologii Platona wyraźne przeciwstawienie się tradycji mitu. Platon, jak zostało to powyżej wykazane, dalej chce operować wygodnymi dla siebie mitami. W związku z tym nie przyjmuję też w oparciu o przeprowadzone powyżej analizy zaproponowanego przez Jaegera odczytania platońskiej teologii jako naturalnego<sup>24</sup>, czy może raczej racjonalnego sposobu potraktowania problemu boga. Tym samym więc nie mogę zaakceptować wysuniętej przez tego zasłużonego badacza antyku sugestii, jakoby właściwym sposobem rozumienia filozofii Platona zawartej w *Państwie*, i to w najistotniejszej jej warstwie, było rozumienie jej właśnie jako teologii<sup>25</sup>. Bliższą tekstu platońskiego wydaje się interpretacja Solmsena<sup>26</sup>, który proponuje odczytać teologię z II księgi *Państwa*, wpisując ją w nurt tzw. „teologii politycznej”, by posłużyć się tu kategorią zaproponowaną najprawdopodobniej, jak sugeruje Jaeger<sup>27</sup>, przez jednego z filozofów stoickich, a przekazaną nam przez rzymskiego encyklopedystę Warrona<sup>28</sup>, Jeżeli chodzi natomiast o słownikowe ujęcia θεολογία u Platona, to na podstawie przeprowadzonych powyżej analiz należy oddać wyższość poprawnej propozycji Asta<sup>29</sup> nad błędnym potraktowaniem w Liddell-Scott-Jones<sup>30</sup>.

Mógłby jednak zapytać ktoś, czy Platon przypadkiem nie dokonuje utożsamienia idei z bogami lub też, czy nie używa w odniesieniu do idei

<sup>21</sup> Συγχωρεῖς ἄρα, ἔφην, τοῦτον δεῦτερον τύπον εἶναι ἐν ᾧ δεῖ περὶ θεῶν καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν, ὡς μήτε αὐτοὺς γόητας ὄντας τῷ μεταβάλλειν ἑαυτοὺς μήτε ἡμᾶς ψεύδεσι παράγειν ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ; Συγχωρῶ. Pl. R. II. 383a2-6 [podkreślenia – M. K.].

<sup>22</sup> Cf. uwagi na temat koncepcji Boga w pismach Platona w Gajda-Krynicka 2004, s. 21-24.

<sup>23</sup> Vid. przypis nr 17.

<sup>24</sup> „Naturalny” znaczy dla Jaegera tyle, co filozoficzny, cf. choćby: Jaeger 1947, s. 1.

<sup>25</sup> Cf. Jaeger 1947, s. 4.

<sup>26</sup> Vid. Solmsen 1942, a w szczególności s. 3-4, 8-10, 54, 64-65, 72-73.

<sup>27</sup> Vid. Jaeger 1947, s. 3.

<sup>28</sup> Vid. M. Terentius Varro, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* apud Augustinum, *De civitate Dei*; odsyłam za: Jaeger 1947, s. 2-3.

<sup>29</sup> „ratio de deo dicendi vel deum adumbrandi”, Ast II, s. 58.

<sup>30</sup> „science of things divine”, LS, s. 790.

predykatu boski i, czy tym samym nie wkracza on *implicite* na drogę teologii filozoficznej.

W odpowiedzi na tak postawione pytanie należy stwierdzić, że u Platona do *Timajosa*, a zwłaszcza w okresie średnioakademickiej nauki o ideach<sup>31</sup>, idee nie są utożsamiane z bogami (θεοί)<sup>32</sup>. Nie przydzielił też im nigdzie Platon atrybutu τὸ θεῖον<sup>33</sup>. Pomijając mit i jego funkcję<sup>34</sup>, w dialogach Platońskich znajdujemy oczywiście odwołania do boga (*Fajdros*<sup>35</sup>, *Fedon*<sup>36</sup>, *Państwo*<sup>37</sup>, *Parmenides*<sup>38</sup>, *Prawa*<sup>39</sup>), ale nigdy i nigdzie nie jest określony status ontyczny boga, ani jego

<sup>31</sup> Przyjmuję tym samym paradygmat genetyczny w badaniach nad filozofią Platona, w Polsce postulowany między innymi przez J. Gajdę (1993) i B. Dembińskiego (1999). Cf. krytyczne stanowisko Gadamera w sprawie badań z zastosowaniem metody genetycznej, Id., 2002.

<sup>32</sup> Tego samego zdania w kwestii utożsamienia idei i bogów jest Solmsen (1942, s. 92.), który sugeruje jednocześnie, że miejsce dla bogów w filozofii Platona znajduje się na granicy bytu i powstawania.

<sup>33</sup> Vid. hasła: αἰτία, ἡ; αἴτιον, τό; αἴτιος, ἰα, ἰον; αἰτιῶμαι; ἀρχή, ἡ; ἄρχω; εἶδος, τό; θεά, ἡ; θεῖον, τό; θεῖος, α, ον; θεολογία, ἡ; θεός, ὁ, ἡ; ἰδέα, ἡ w Ast.

<sup>34</sup> Cf. w tej sprawie chociażby prace Przełęckiego (1990) oraz Wolickiej (1994).

<sup>35</sup> 266b7-c1: τοὺς δυναμένους [...] εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν [...] διαλεκτικούς. 246c7-d2: πλάττομεν οὐτε ἰδόντες οὐτε ἰκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα. 238c9-d2: ΣΩ. Σιγῇ τοίνυν μου ἄκουε. τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι, ὥστε ἐὰν [...] νυμφόληπτος [...] γένωμαι, μὴ θαυμάσης·

<sup>36</sup> 62c6-7: μὴ πρότερον αὐτὸν ἀποκτεινύναι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ. Ib. d1-3: εἴπερ ὁ νυνδὴ ἐλέγομεν εὐλόγως ἔχει, τὸ θεόν τε εἶναι τὸν ἐπιμελούμενον ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐκείνου κτήματα εἶναι.

<sup>37</sup> VII. 517b6-7: θεὸς δὲ που οἶδεν εἰ ἀληθῆς οὐσα τυγχάνει (sc. ἡ εἰκόν). IV. 443b6: Μὰ Δία, ἦ δ' ὅς, οὐκ ἔγωγε. II. 374e10: Μὰ Δία, ἦν δ' ἐγώ, οὐκ ἄρα φαῦλον πρᾶγμα ἠράμεθα. III. 407b4: Ναὶ μὰ τὸν Δία, ἦ δ' ὅς. VI. 493a1-2: θεοὺ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς.

<sup>38</sup> 134c10-134e8 (fragment aporii wiedzy):

Οὐκοῦν εἴπερ τι ἄλλο αὐτῆς ἐπιστήμης μετέχει, οὐκ ἂν τινα μᾶλλον ἢ θεὸν φαίης ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην;

Ἄνάγκη.

Ἐὰρ οὖν οἷός τε αὐτὸ εἶναι ὁ θεὸς τὰ παρ' ἡμῖν γινώσκειν αὐτὴν ἐπιστήμην ἔχων;

Τί γὰρ οὐ;

[...]

Οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὕτη ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὐτ' ἂν ἡ δεσποτεία ἢ ἐκείνων ἡμῶν ποτὲ ἂν δεσπόσειεν, οὐτ' ἂν ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῖν, ἀλλὰ ὁμοίως ἡμεῖς τε ἐκείνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ' ἡμῖν ἀρχῇ οὐδὲ γινώσκουμεν τοῦ θεοῦ οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ, ἐκεῖνοί τε αὐτὰ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὐτε δεσπότηται ἡμῶν εἰσὶν οὐτε γινώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες.

Ἄλλὰ μὴ λίσαν, ἔφη, <ἦ> θαυμαστός ὁ λόγος, εἴ τις τὸν θεὸν ἀποστερήσει τοῦ εἰδένα.

<sup>39</sup> IV. 715e7-716a1: ὁ μὲν δὲ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων (= Orpheus B6 DK). III. 682a1-5: λέγει γὰρ δὴ ταῦτα τὰ ἐπι καίεκεῖνα, ἃ περὶ τῶν Κυκλώπων εἴρηκεν, κατὰ θεὸν πως εἰρημένα καὶ κατὰ φύσιν· θεῖον γὰρ οὖν δὴ καὶ τὸ ποιητικὸν ἐνθεαστικὸν ὄν γένος ὑμνοῦσιν, πολλῶν τῶν κατ' ἀλήθειαν

miejsce w platońskiej koncepcji struktury rzeczywistości, cf. metafora linii (Pl. R. VI. 509d6-511e5)<sup>40</sup>. Wyjątek w platońskich rozważaniach dotyczących bóstwa stanowi dialog *Timajos* oraz, jak ujmują wzmiankowany problem niektórzy autorzy<sup>41</sup>, *Fileb*. W literaturze przedmiotu wskazuje się także na X księgę *Praw*, którą określa się wręcz jako „podstawowe pismo teologiczne Platona”<sup>42</sup>. Księga ta jednak koresponduje niewątpliwie z II księgą *Państwa* i jest poszukiwaniem środków zaradczych na wypadek, gdyby odpowiednie wychowanie poprzez opowiadanie aprobowanych mitów zawiodło<sup>43</sup> i pojawił się wśród obywateli jeden z trzech błędnych poglądów na temat bogów: niewiara w istnienie bogów; bogowie istnieją, ale nie ingerują w losy ludzi; można wpływać na decyzje bogów<sup>44</sup>. Księga X *Praw* posiada więc wymiar praktyczny. Chodzi w gruncie rzeczy o to, jak poradzić sobie z groźnymi dla zakładanego państwa ateistami lub ludźmi nie posiadającymi ograniczających ich postępowanie wyobrażeń o roli bogów. Brak odpowiednio ukształtowanych wyobrażeń dotyczących bóstwa może, z uwagi na przekonanie o możliwości uniknięcia sprawiedliwej kary, prowadzić do popełniania przestępstw. Tak więc chodzi przede wszystkim Platonowi o cel praktyczny i, można by rzec, polityczny, a nie o czysto teoretyczną analizę problemu bóstwa i jego roli i miejsca w strukturze rzeczywistości. W związku z tym rezygnuję w swoich rozważaniach ze szczegółowej analizy zagadnień obecnych w przywołanej księdze *Praw*. Dialog *Fileb* natomiast wydaje się być pierwszym szkicem i próbnym podejściem do problematyki opracowanej szczegółowo w *Timajosie*. W *Filebie* Platon opisuje sytuację, w której Umysł porządkuje świat w ten sposób, że zestawia to, co nieokreślone z tym, co określone. W wyniku wspomnianej działalności powstaje byt, który jest efektem połączenia i zmieszania tego, co nieokreślone (pod tym terminem Platon ma zapewne na myśli materię z późniejszego *Timajosa*) z tym, co określone (pod tym terminem ukrywają się zapewne idee). Tak więc byt, czyli świat jawi się jako wynik oddziaływania przez Umysł ideami na nieokreśloną materię.

---

γιγνωμένων σὺν τισιν Χάρισιν καὶ Μούσαις ἐφάπτεται ἐκάστοτε. ib. e9-10: νῦν ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἀφίγμεθα ὡσπερ κατὰ θεόν.

<sup>40</sup> Przeciwnego zdania w tej kwestii jest W. Jaeger, który w swojej interpretacji *Państwa* i *Praw* postuluje utożsamienie idei dobra z bogiem (vid. Id. 2001, s. 860-868, 1180-1182; cf. Ib., s. 1202-1205.), nawet pomimo tego, że – jak sam zauważa (ib. s. 865.) – w kluczowych dla jego tezy fragmentach Platona słowo „bóg” się nie pojawia. W kwestii ogólnej oceny teologii Platona cf. J. Gajda-Krynicka 1999, s. 113-114.

<sup>41</sup> Cf. Dembiński 2003, s. 171-177.

<sup>42</sup> Dłubacz 2003, s. 251.

<sup>43</sup> Cf. Pl. R. II. 376e2-377c5; ib. 378b8-d3; Id. Lg. X. 887c5-888d5; w szczególności: οὐ πειθόμενοι τοῖς μύθοις οὐδὲ ἐκ νέων παίδων ἔτι ἐν γάλαξιν τρεφόμενοι τροφῶν τε ἡκουόν καὶ μητέρων, ib. 887d2-3.

<sup>44</sup> Pl. Lg. X. 885b4-9; .

Dialog *Timajos* to niewątpliwie jedno z najciekawszych, lecz zarazem chyba jedno z najtrudniejszych do interpretacji pism, jakie powstały w starożytności. Głównym tematem wystąpienia tytułowego mówcy jest świat i jego powstanie<sup>45</sup>. Zagadnienie powstawania odsyła automatycznie do problemu przyczyny, która to powstawanie wywołała<sup>46</sup>. Okazuje się więc, że jest twórcą (ποιητής)<sup>47</sup> świata (τοῦδε τοῦ παντός)<sup>48</sup>. Twórca ten jest oczywiście rozumiany jako najlepsza z przyczyn<sup>49</sup>. Platon używa też często zamiennie, wtedy gdy ma na myśli twórcę świata, określenia bóg (ὁ θεός)<sup>50</sup>. Jest to zatem, jak się wydaje, główny argument uzasadniający wszelkie ewentualne próby rekonstrukcji myśli teologicznej Platona (rozumianej jednakże raczej jako teologia filozoficzna niż teologia poetów), jaka jest obecna w tym dialogu. Wróćmy jednak do głównego toku rozważań Timajosa. To, co powstało w wyniku porządkujących działań boga-twórcy, nie zostało stworzone *ex nihilo*<sup>51</sup>. Było już bowiem przed powstaniem świata „coś”, co Arystoteles nazwie później materią, a co będąc bezkształtnym i poruszającym się w sposób nieuporządkowanym budulcem dla świata zostało tylko przez boga-demiurga uporządkowane<sup>52</sup>. Do całego procesu tworzenia, a mówiąc ściślej: porządkowania, był też potrzebny wzór, według którego pracę wykonywano<sup>53</sup>. Wzór dla utworzonego świata jest uchwytalny myślą i rozumem; zachowuje on też cały czas swoją identyczność<sup>54</sup>. Nieco dalej

<sup>45</sup> Pl. *Ti.* 27a3-6; ib. c4-5; ib. 28b7-c2.

<sup>46</sup> Pl. *Ti.* 28c2-3; Cf. πᾶν δὲ αὐτὸ τὸ γινόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. Pl. *Ti.* 28a4-6.

<sup>47</sup> Inne określenia używane przez Platona w *Timajosie* to: ὁ ποιῶν (31b2); πατήρ (28c3, 37c7, 41a7, 42e7, 71d5); ὁ τεκταινόμενος (28c6); ὁ συνιστάς (29e1, 30c3, 32c7); ὁ συνθεῖς (33d2); δημιουργός (29a3, 41a7, 68e2, 69c3).

<sup>48</sup> Pl. *Ti.* 28c3-4.

<sup>49</sup> ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων [sc. δημιουργός – M. K.], Pl. *Ti.* 29a5-6.

<sup>50</sup> Pl. *Ti.* 30a2, ib. b8, ib. d3, ib. 31b8, ib. 32b4, ib. 34a8, ib. c1, etc. Tego samego zdania jest również G. Reale, który w tomie II *Historii filozofii starożytnej*, na stronie 186 i nn. twierdzi, że „Demiurg (a nie idea Dobra) jest Bogiem Platona.” Nieco niżej G. Reale pisze, że „idea Dobra jest <<czymś boskim>> (τὸ θεῖον).” Niestety autor nie podaje w przypisie miejsca u Platona, gdzie takie utożsamienie występuje.

<sup>51</sup> Teza ta jest całkiem naturalna w myśli Greków. Jak pokazują to wyraźnie wcześniejsze i późniejsze rozważania filozofów i badaczy natury koncepcja powstawania z niczego była po prostu odrzucana jako coś absurdalnego. Vid.: οὐδαμὰ ἄν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός, Meliss. B1 DK; ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοὶ φαμεν γίνεσθαι μὲν μηδὲν ἀπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, πῶς μέντοι γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός (ἐκ γὰρ τῆς στέρησεως, ὃ ἐστι καθ' αὐτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίνεταί τι θαυμάζεται δὲ τοῦτο καὶ ἀδύνατον οὕτω δοκεῖ γίνεσθαι τι, ἐκ μὴ ὄντος) ὡσαύτως δὲ οὐδ' ἐξ ὄντος οὐδὲ τὸ ὄν γίνεσθαι, πλὴν κατὰ συμβεβηκός Arist. *Phys.* I. 191b13-18 (pogrubienia – M. K.). Cf. Ib. 191a18-31.

<sup>52</sup> Na temat tworzywa świata w *Timajosie* Platona vid. Komorowski 2004(a).

<sup>53</sup> Pl. *Ti.* 28c5-29a2.

<sup>54</sup> οὕτω δὲ γεγενημένος [sc. ὁδε ὁ κόσμος – M. K.] πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτά ἔχον δεδημιούργηται, Pl. *Ti.* 29a6-b1. Cf. też inne określenia wzoru (παράδειγμα): τὸ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχον, Pl. *Ti.* 29a1; τὸ αἰδιον, ib. 29a3, ib. a5



określa Platon wzór jako istotę żywą, która obejmuje wszystkie istoty żywe uchwytywalne umysłem (νοητὰ ζῶα)<sup>55</sup>. Taki predykat (tj. życie) dla modelu jest czymś oczywistym, jeśli zważyć na to, że świat otrzymał duszę<sup>56</sup>. Jeśli więc świat, który powstał ma duszę, to tym bardziej w jakiś sposób powinien posiadać ją również wzór, według którego świat zbudowano. To zaś, co posiada duszę chyba słusznie można nazwać istotą żywą (τὸ ζῶον). Bóg-demiurg świata ma w koncepcji przedstawionej w *Timajosie* jeszcze jedną ważną i istotną cechę, o której warto wspomnieć. Jest nią rozumność. Oprócz oczywistego bowiem faktu, że skoro model jest uchwytywalny myślą i rozumem (sam obejmując także istoty żywe uchwytywalne umysłem), to ten, który na niego patrzy (βλέπειν), tzn. twórca, żeby poznawał skutecznie, musi „patrzeć” przy użyciu rozumu, oraz oprócz związanych z działalnością boga-demiurga wyrażen oznaczających ogólnie rzecz biorąc rozumowanie<sup>57</sup>, Platon w dalszej części dialogu sugeruje wyraźnie, że bogiem-demiurgiem świata jest sam νοῦς<sup>58</sup>. Bóg

<sup>55</sup> Pl. *Ti.* 30c2-c8; ib. 31a3-5; ib. 31b1.

<sup>56</sup> Pl. *Ti.* 30b1-c1.

<sup>57</sup> λογισάμενος (30b1); διὰ δὴ τὸν λογισμὸν (30b4); Οὗτος ... λογισμὸς θεοῦ ... λογισθεὶς (34a8-b1).

<sup>58</sup> Τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα, Pl. *Ti.* 47e3-4. Vid. na ten temat moje ustalenia w: Komorowski 2004[a], s.46-47. Istotne przy okazji obecnych rozważań wydaje się również to, co na ten temat przekazała nam tradycja antyczna. U Aëtiosa (Id.I,3,21 - wersja Stobajosa [DG, s. 288.]) czytamy: Πλάτων Ἀρίστωνος τρεῖς ἀρχάς, τὸν θεόν, τὴν ὕλην, τὴν ιδέα, ὅφ' οὗ, ἐξ οὗ, πρὸς ὅ. Ὁ δὲ θεὸς νοῦς ἐστὶ τοῦ κόσμου, ἡ δὲ ὕλη τὸ ὑποκείμενον γενέσει καὶ φθορᾷ, ιδέα δὲ οὐσία ἀσώματος ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ. Cytowany doksograf relacjonując poglądy Platona jednoznacznie utożsamia boga z umysłem. W podobnym duchu sporządził streszczenie *Timajosa* Platona autor apokryfu zatytułowanego *O duszy i naturze świata* przekazanego pod imieniem autentycznego pitagorejczyka Timajosa Lokryjczyka. Przytaczam jako ilustrację dość duży fragment tego tekstu:

„I. Timajos Lokryjczyk twierdził, że istnieją dwie przyczyny wszystkiego: umysł, który jest przyczyną tego, co powstaje przy udziale myślenia oraz konieczność, która jest przyczyną tego, co powstaje zgodnie z możliwościami ciał, wskutek działania siły. Pierwszy z wyżej wymienionych należy do natury dobra i określa się go jako boga i początek rzeczy najlepszych. Natomiast okoliczności towarzyszące i współdziałające sprowadzają się do konieczności. A wszystko razem to: idea, materia oraz to, co daje się uchwycić zmysłami – coś, jakby dziecko dwóch poprzednich. To, co zostało wymienione jako pierwsze, istnieje zawsze, jest niezrodzone oraz nieruchome i trwa, należąc do natury Tego Samego. Można to pojąć rozumem i jest ono wzorcem dla tego, co się rodzi i podlega przemianom. Coś takiego bowiem mamy na myśli, mówiąc o idei. Materia zaś jest tworzywem i matką, piastunką oraz rodzicielką trzeciego bytu. Przyjawszy bowiem w siebie podobieństwa i, odwzorowawszy je na ile jest to możliwe, wytwarza ona konkretne płody. O tej materii mówił też, że jest wieczna, ale ruchoma oraz, że sama w sobie jest bezkształtna i bezpostaciowa, przyjmuje jednak każdą postać. Jest ona także podzielona na ciała i należy do natury Innego. Materię określa się również jako miejsce i przestrzeń. Te więc dwa początki istnieją. Pierwszy z nich pełni rolę mężczyzny i ojca, natomiast materia rolę kobiety i matki. Tym zaś co trzecie jest ich potomstwo. Wymienione trzy byty poznajemy trzema sposobami: ideę –

Platona przedstawiony w *Timajosie* okazuje się zatem ostatecznie rozumem, który tworzy według zastanego wzoru z istniejącego wcześniej budulca ożywiony świat. Przemawiający pitagorejczyk Timajos stawia jeszcze następujący problem. Zastanawia się mianowicie, co skłoniło boga-umysł-demiurga do tego, aby powołał świat do istnienia<sup>59</sup>. Przyczyną tą była dobroć boga<sup>60</sup>. Jest to jednocześnie, jak wyraża się Platon, najwyższa zasada (ἀρχὴ κυριωτάτη)<sup>61</sup>. Być może przywołane wypowiedzi da się zinterpretować w ten sposób, że najwyższą zasadą jest dobro samo, które jako najwyższa przyczyna<sup>62</sup> powoduje to, że bóg jest dobry, co z kolei wywołuje dalszy (naskwicowany powyżej) proces w postaci utworzenia świata z elementów wcześniej istniejących. Z drugiej jednak strony wydaje się, że należy pozostawić te rozważania, by nie popaść przypadkiem w niepotrzebną spekulację. Tradycja

---

zgodnie z wymogami wiedzy – umysłem, materię rozumowaniem nieprawomocnym (nie bezpośrednio, lecz przez analogię), potomstwo zaś postrzeganiem zmysłowym i mniemaniem.

II. Zanim powstało niebo, istniały, jak można sądzić, idea, materia i bóg, twórca tego, co najlepsze. Ponieważ zaś to, co starsze jest lepsze od tego, co młodsze a uporządkowane od nieuporządkowanego, bóg będąc dobrym i widząc, że materia przyjmuje ideę i zmienia się na wszelkie możliwe sposoby, ale bezładnie, odczuwał potrzebę doprowadzenia jej do porządku i nadania zmianom określonego charakteru. Chodziło mu o to, aby ciała rozdzieliły się wyraźnie, a przemiany materii nie były przypadkowe. Stworzył więc ten świat z całej materii. Uczynił go granicą powstawania bytu - świat bowiem zawiera w sobie samym wszystko. Stworzył go jednym, jednorodnym, doskonałym, obdarzonym duszą i rozumem. Lepszym jest wszakże to, co ma duszę i rozum od bezdusznego i bezrozumnego. Ciało jego nadał kształt kulisty, dlatego że był on doskonalszym od innych. Chcąc więc stworzyć twór doskonały, uczynił go bogiem zrodzonym, który nigdy nie zginie z powodu innej przyczyny niż bóg, który go zbudował, gdyby go kiedyś zechciał zniszczyć. Nie jest bowiem właściwością tego, co dobre dążyć do zniszczenia najpiękniejszego tworu. Trwa zatem szczęśliwie taki, będąc nie do zniszczenia i nie do zgładzenia. A jest najlepszym z dzieł, ponieważ powołała go do życia najlepsza przyczyna, patrząc nie na wzory wykonane rękoma, lecz na ideę i istnienie, które można poznać umysłem. Dzieło to na nich jak najdokładniej wzorowane, jest najpiękniejsze i nie wymaga żadnych poprawek. Doskonały zaś jest zawsze na miarę rzeczy postrzeganych zmysłowo, ponieważ i jego wzorzec obejmując wszystkie stworzenia poznawane umysłem, nie pozostawił nic na zewnątrz siebie, będąc ostateczną granicą tego, co poznawalne umysłowo, tak jak ten nasz świat jest granicą tego, co poznawalne zmysłowo” (Ti. Locr., s. 119-120.).

<sup>59</sup> Λέγωμεν δὴ δι’ ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. Pl. *Ti.* 29d7-e1.

<sup>60</sup> ἀγαθὸς ἦν, Pl. *Ti.* 29e1.

<sup>61</sup> ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστα ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ’ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ’ ἄν. Pl. *Ti.* 29e4-30a2. W kwestii wyrażenia ἀρχὴ κυριωτάτη cf. Arist. *Metaph.* XI. 1064b1.

<sup>62</sup> Tak czy inaczej, sądzę, że przyczynę tę należy interpretować raczej jako sprawczą (tyle bowiem zdaje się wynikać z użycia wyrażenia δι’ ἥντινα αἰτίαν) niż celową (jak próbuje to sugerować Dłubacz, Id. 2003, s. 274: „Demiurg, jako dobry, ma jedynie udział w Dobru i z uwagi na nie działa [...]. Kosmos istnieje więc ze względu na dobro [...]”). Platon odróżniał wyraźnie te dwa aspekty przyczynowania, o czym świadczy następujący przykład: διὰ νόσον ἕνεκα ὑγείας, Pl. *Ly.* 218e4; vid. LS, s. 563.

antyczna widziała u Platona jedynie trzy przyczyny („materię”, wzór i sprawcę) i być może odczytanie *Timajosa* w tym duchy jest najbliższe prawdy<sup>63</sup>.

Powyżej przedstawione w skrócie platońskie rozważania nad bogiem-demiurgiem zawarte w *Timajosie* nadawałyby się znakomicie na treść platońskiej teologii, gdyby nie jeden drobny fakt, który przemawia na rzecz tego, by wziąć w nawias wszystkie zawarte w tym dialogu wypowiedzi dotyczące boga. Timajos mianowicie na początku swojego wykładu o świecie i jego powstaniu zastrzega się, że jego rozważania nie będą dokładne i spójne pod każdym względem (πάντη πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένου λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους), lecz jedynie prawdopodobne (εἰκότας)<sup>64</sup>. Po takiej deklaracji autora trudno potraktować to, co napisał inaczej niż mit lub rozumną igraszkę<sup>65</sup>. Należy uznać zatem tym samym teologię obecną w *Timajosie* po prostu za próbę wyrażenia określonych intuicji filozoficznych w formie mitu<sup>66</sup>. Poza tym, odwołując się do dużo bardziej banalnego kryterium, należy przypomnieć, że w dialogu tym nie znajdujemy również bezpośredniego utożsamienia bóstwa z ἀρχή.

<sup>63</sup> Πλάτων τριχῶς τὸ αἴτιον φησὶ γάρ, ὅφ' οὐδ' ἐξ οὐδ' πρὸς ὃ· κυριώτερον δὲ ἡγεῖται τὸ ὕφ' οὐδ'· τοῦτο δὲ ἦν τὸ ποιοῦν, ὃ ἔστι νοῦς, Aëtios I, 11, 2 [DG, s. 309 - wersja Plutarcha]. Cf. Aëtios I, 3, 21 – cytowany w przypisie nr 58 niniejszych rozważań.

<sup>64</sup> Vid. Pl. *Ti.* 29c4-d3.

<sup>65</sup> Cf. „Sokrates: [...] Ogrody z liter i słów dla własnej zabawy będzie obsiewał i pisał [...], on się tak [...] bawić potrafi całe swoje życie. *Fajdros*: Przecudną opisujesz zabawę [...]. Tak się móc bawić mowami: o sprawiedliwości i tych innych [...] mity układać...”. Pl. *Phdr.* 276d1-e3.

<sup>66</sup> Pojawiają się w literaturze przedmiotu opinie, że postać demiurga opisana w *Timajosie* jest niczym innym jak po prostu próbą przedstawienia związku między ideami a światem w formie mitu. Vid. Dłubacz 2003, s. 276. O „mitycznym opowiadaniu zawartym w *Timajosie*” wspomina też w swoich rozważaniach dotyczących idei dobra Gadamer. Id. 2002, s. 23.

Innego zdania jest anonimowy recenzent niniejszego artykułu, który zwraca uwagę na to, że stwierdzenie Platona o tym, „że jego rozważania o powstaniu świata nie będą dokładne i spójne, a tylko prawdopodobne” nie muszą „oznaczać, że są mitem lub igraszką”. I dalej: „Ta konstatacja Platona oznacza, że wszelkie wypowiedzi dotyczące tego, co powstaje są skazane na wiedzę prawdopodobną, ponieważ mają one status doksalny. Platon nawiązuje tu wyraźnie do statusu wykładu mniemań śmiertelnych przez Parmenidesa z Elei, których nie można przecież traktować jako mitu, czy igraszki.” Oczywiście należy się zgodzić z tak postawionym problemem. Niemniej jednak warto zwrócić uwagę na fakt, iż w przypadku mniemań śmiertelnych nie mamy do czynienia z prawdą czy też **wiedzą**, a właśnie z **doksą**, czyli mniemaniami śmiertelnych, które jak gdzie indziej stwierdza Platon są jedynie przypadkowe i nawet nie wiadomo kiedy są prawdziwe, gdyż przypominają ślepców, którzy idą przypadkowo prawidłową drogą nawet o tym nie wiedząc. Ponadto, odnosząc się do samego statusu mniemań śmiertelnych u Parmenidesa należy stwierdzić, iż jest on przez Parmenidesa jednoznacznie kwalifikowany jako droga „*nie jest*”, o której stwierdza on: „Ta jednak, tobie wykażę, całkiem bezwiednym jest traktem: Nie poznasz przecież *niebytu*, niewykonalne to bowiem, I nie wysłowisz.”

### TEOLOGIA W PISMACH ARYSTOTELESA

Arystoteles w kilku wszystkim doskonale znanych i często cytowanych fragmentach pism przedstawił swoją klasyfikację nauk<sup>67</sup>. Można powiedzieć, że Stagiryta ἐπιστήμη dzieli na θεωρητική, πρακτική, ποιητική<sup>68</sup>. W obrębie θεωρητική ἐπιστήμη, która interesuje nas tu szczególnie, wyróżnia on φυσική ἐπιστήμη<sup>69</sup>, μαθηματική<sup>70</sup>, oraz θεολογική<sup>71</sup>. Ostatnią z wymienionych – wiedzę teologiczną – odróżnia Arystoteles od matematyki i fizyki poprzez zwrócenie uwagi na specyfikę jej przedmiotu.

Przyglądając się bliżej kryterium podziału w obrębie nauk kontemplatywnych należy stwierdzić, że fizyka, zdaniem Arystotelesa, zajmuje się tym, co posiada w sobie zasadę ruchu<sup>72</sup> (zasadą tą jest oczywiście φύσις<sup>73</sup>) lub też, jak określa on jej przedmiot zainteresowań w innym miejscu, tym, w czym znajduje się zasada ruchu i spoczynku<sup>74</sup> albo po prostu tym, co może znajdować się w ruchu<sup>75</sup>. Drugi aspekt przedmiotu fizyki, o którym pisze Stagiryta, to to, że wspomniany przedmiot jest χωριστόν, tzn. jest tym, co może być oddzielone<sup>76</sup>. Nieco wyżej w tej samej księdze VI Arystoteles twierdzi w sposób nieco zaskakujący (w porównaniu z przytoczoną właśnie tezą), że fizyka bada jedynie taką substancję, która zgodnie z definicją jest przeważnie nie do oddzielenia<sup>77</sup>. Odpowiedź na wskazaną właśnie trudność być może znajduje się w rozważaniach zawartych w II księdze *Fizyki* (193b22-194b15). Arystoteles zauważa tam, że φύσις można rozumieć dwojako, tzn. jako εἶδος lub jako ὄλη. W związku z tym rozróżnieniem powstaje pewna trudność,

<sup>67</sup> Z wykorzystanych przeze mnie opracowań zagadnienia teologii w pismach Arystotelesa oraz jej miejsca w zaproponowanej przez niego klasyfikacji nauk, należy wymienić: Dłubacz 1992; Elders; Gajda-Krynicka 1999, s. 114-115; Irwin, §11; Jaeger 1947, s. 4-6; Krąpiec 1996, s. LXXXIII-CIII; Kurdziałek; stosowne hasła w SA; Rosiak, s. 5-6; Vogel 1953, vol. II, s. 37-38 i 109-110.

<sup>68</sup> Vid. Arist. *Top.* VI. 157a10-11; ib. 145a13-18; Arist. *Metaph.* VI. 1025b25.

<sup>69</sup> Arist. *Metaph.* XI. 1064a16-19; ib. VI. 1025b26; ib. 1026a6-7; ib. 18-19.

<sup>70</sup> Arist. *Metaph.* XI. 1064b1-3: τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσική, μαθηματική, θεολογική. Cf. ib. VI. 1026a7-8; ib. 18-19; ib. XI. 1064a32-33.

<sup>71</sup> Arist. *Metaph.* XI. 1064b3; ib. VI. 1026a19.

<sup>72</sup> Cf. ἡ μὲν οὖν φυσική περὶ τὰ κινήσεως ἔχοντ' ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς ἐστίν, Arist. *Metaph.* XI. 1064 30-32 oraz ἡ δὲ τοῦ φυσικοῦ sc. ἐπιστήμη – M. K. περὶ τὰ ἔχοντ' ἐν ἑαυτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἐστίν. Ib. 15-16.

<sup>73</sup> ὑπόθεσις γὰρ ὅτι ἡ φύσις ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Arist. *Ph.* VIII. 253b5-6; ὡς οὐσίης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός, Arist. *Ph.* II. 192b20-23.

<sup>74</sup> Cf. καὶ ἡ φυσική ἐπιστήμη τυγχάνει οὕσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος (περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ᾗ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ), Arist. *Metaph.* VI. 1025b18-21.

<sup>75</sup> Cf. περὶ κινήτων γὰρ τινῶν ἡ φυσική, Arist. *Metaph.* VI. 1026a12.

<sup>76</sup> Cf. ἡ μὲν γὰρ φυσική περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, Arist. *Metaph.* VI. 1026a13-14.

<sup>77</sup> Cf. ἡ φυσική θεωρητική τις ἂν εἴη, ἀλλὰ θεωρητική περὶ τοιοῦτον ὃν ὅ ἐστι δυνατόν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὐ χωριστὴν μόνον. Arist. *Metaph.* VI. 1025b26-28.

mianowicie, czy do zadań fizyki należy badanie natury w pierwszym znaczeniu, czy może w drugim, a może po prostu badanie natury rozumianej jako połączenie materii i formy<sup>78</sup>? Stagiryta wydaje się skłaniać w stronę rozwiązania podniesionego problemu pod koniec wskazanego przeze mnie fragmentu 193b22-194b15 *Fizyki*. Zawarte tam rozważania mogłyby rzucić nieco światła na problem χωριστόν / οὐ χωριστήν w *Metafizyce*, oczywiście w odniesieniu do przedmiotu fizyki. Jednakże przedstawienie prób pokonania przez Arystotelesa uwidocznionej aporii wymagałoby obszerniejszych analiz, które – jak sądzę – mogą zostać przeprowadzone w odrębnym opracowaniu.

Przechodząc obecnie do obszaru badań matematyki, należy stwierdzić, że przedmioty tej nauki są rozważane jako nieruchome, lecz związane w jakiś sposób z materią<sup>79</sup>. Jak to jest w ogóle możliwe? Otóż, „ciała fizyczne posiadają powierzchnie, objętości, rozciągłości i punkty, będące przedmiotem badań matematyka”<sup>80</sup>. W związku z tym zajmuje się on - jak stwierdza Stagiryta - „tymi samymi rzeczami (co fizyk – przyp. M. K.) z tą jednak różnicą, że nie traktuje tych danych jako granic ciał fizycznych (ἢ φυσικοῦ σώματος πέρας), ani też nie rozważa atrybutów jako należących do takich ciał. Z tego więc względu oddziela (χωρίζει) je; wszak można je w myśli oddzielić od ruchu. Zresztą to oddzielenie niczego nie zmienia i nie powoduje żadnego błędu”<sup>81</sup>.

Natomiast obiektem badań θεολογική (sc. ἐπιστήμη) okazuje się być ὄν, który określa Arystoteles jako χωριστόν i zarazem jako ἀκίνητον<sup>82</sup>. Teologia w tym kontekście, jako wiedza, jest wyraźnie odróżniona od dwóch wcześniej omówionych nauk, tzn. matematyki i fizyki<sup>83</sup>. Kryterium odróżniające stanowi oczywiście odrębny przedmiot, o czym była już mowa wyżej. Przedmiotem tym są wieczne przyczyny, a w szczególności te, które są oddzielone i nieruchome<sup>84</sup>. Arystoteles nie waha się określić tego rodzaju rzeczywistości wręcz jako

<sup>78</sup> Cf. ἐπεὶ δ' ἡ φύσις διχῶς, τό τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη, ὡς ἂν εἰ περὶ σιμότητος σκοποῦμεν τί ἐστίν, οὕτω θεωρητέον· ὥστ' οὐτ' ἄνευ ὕλης τὰ τοιαῦτα οὔτε κατὰ τὴν ὕλην. καὶ γὰρ δὴ καὶ περὶ τούτου ἀπορήσειεν ἂν τις, ἐπεὶ δύο αἱ φύσεις, περὶ ποτέρας τοῦ φυσικοῦ. ἢ περὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν; ἀλλ' εἰ περὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν, καὶ περὶ ἑκατέρας. Ib. 194a12-17.

<sup>79</sup> Cf. τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστά δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλη; Arist. *Metaph.* VI. 1026a14-15; ἢ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ μένοντά τις αὐτῆ, ἀλλ' οὐ χωριστά. Arist. *Metaph.* XI. 1064a32-33 oraz jego wahanie: ἀλλ' ἔστι καὶ ἡ μαθηματικὴ θεωρητικὴ ἀλλ' εἰ ἀκινήτων καὶ χωριστῶν ἐστὶ, νῦν ἄδηλον, ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ἢ ἀκίνητα καὶ ἢ χωριστά θεωρεῖ, δῆλον, Arist. *Metaph.* VI. 1026a7-10, które rozstrzygnął on ostatecznie w drugiej z przywołanych wypowiedzi – moim zdaniem – nieco sztucznie, żeby zrobić tym samym miejsce w zaproponowanym przez siebie trójpodziale nauk kontemplatywnych dla teologii.

<sup>80</sup> Arist. *Ph.* II. 193b23-25 (przekład: Leśniak).

<sup>81</sup> Arist. *Ph.* II. 193b31-35 (przekład: Leśniak).

<sup>82</sup> Arist. *Metaph.* XI. 1064a33-34. W VI księdze pisze Arystoteles: ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστά καὶ ἀκίνητα. Ib. 1026a15-16.

<sup>83</sup> Cf. Arist. *Metaph.* XI. 1064a30-36.

<sup>84</sup> Cf. Arist. *Metaph.* VI. 1026a15-18; ib.10-13.

boskiej: οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἶ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει.<sup>85</sup> W księdze XI dookreślając wyraźniej przedmiot teologii a zarazem *filozofii pierwszej*, mówi, że jest nim οὐσία (rozumiana jako χωριστὴ καὶ ἀκίνητος), τὸ θεῖον oraz πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή<sup>86</sup>. O tyle, o ile przedmiot omawianej wiedzy będzie rozpatrywany jako οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος i coś, co jest zarazem różne od substancji naturalnych, o tyle też wiedza ta będzie rozumiana jako wcześniejsza od fizyki (προτέρων τῆς φυσικῆς) oraz jako ἡ πρώτη φιλοσοφία właśnie. W przeciwnym przypadku *filozofią pierwszą* byłaby fizyka<sup>87</sup>. Z drugiej natomiast strony, jeśli rozpatrywać ową wiedzę jako zajmującą się przedmiotem, który określa się jako τὸ θεῖον, to o nauce tej słusznie można mówić, że jest ona teologią. Warto, jak sądzę, dodać jeszcze na marginesie prowadzonych obecnie rozważań, że przymiotnik „boski”, w przywołanym kontekście, znaczy dla Arystotelesa oczywiście tylko tyle, co „wieczny”, „niezniszczalny” i „niezmienny”<sup>88</sup>. Wszelkie konotacje omawianego terminu związane z antropomorficznie rozumianą koncepcją τὸ θεῖον odrzucił on bowiem zdecydowanie jako objaw irracjonalności i prymitywizmu. Jego stanowisko we wzmiankowanej właśnie kwestii widać wyraźnie w następującym fragmencie *Metafizyki*: „Przekazem starożytności bardzo odległej” - jak wyraża się dość dosadnie Stagiryta - „pozostawionym późniejszym pokoleniom w postaci mitu, jest to, że gwiazdy są bogami i że boski pierwiastek ogarnia całą naturę. Resztę dodano już w mitycznych opowieściach dla pozyskania wiary tłumu i dla zapewnienia poszanowania praw i dobra wspólnego. Toteż nadaje się im (sc. bogom – M. K.) postać ludzką bądź przedstawia na podobieństwo niektórych zwierząt, przydając jeszcze inne cechy związane z tym i tym podobne. Otóż jeśli oddzielić jeszcze od tego samą pierwotną myśl, że pierwsze substancje są bogami, to można powiedzieć, iż z boskiego ona jest źródła. [...] A więc tylko w tej mierze zrozumiała jest dla nas tradycja ojców i najdawniejszych przodków”<sup>89</sup>. W przytoczonym powyżej passusie stwierdza Arystoteles dobitnie, że z odziedziczonej po wcześniejszych pokoleniach tradycji mitologicznej można, a wręcz należy „wypreparować” racjonalny element, jaki zawarty jest w opinii, według której „pierwsze substancje są bogami”.

Ową pierwszą substancję rozumianą jako oddzieloną i zarazem nieruchomą zasadę ruchu bardzo precyzyjnie opisuje Arystoteles w księdze Λ *Metafizyki*<sup>90</sup>. Rozpoczynając prowadzone w tej księdze rozważania wyróżnia on trzy rodzaje

<sup>85</sup> Arist. *Metaph.* VI. 1026a19-21.

<sup>86</sup> Arist. *Metaph.* XI. 1064a33-1064b1.

<sup>87</sup> Arist. *Metaph.* XI. 1064b9-14.

<sup>88</sup> Vid. Leśniak 1990, s. 613.

<sup>89</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1074a38-1074b14 (przekład: Żelaźnik).

<sup>90</sup> Vid. Arist. *Metaph.* XII. 1071b3-1075a10.

substancji<sup>91</sup>: dwa rodzaje substancji postrzegalnej zmysłami (αἰσθητή)<sup>92</sup> oraz trzeci rodzaj, który określony zostaje jako substancja nieruchoma (ἀκίνητος) i oddzielona (χωριστήν)<sup>93</sup>. Dwoma pierwszymi rodzajami jako podlegającymi ruchowi (rodzajem wiecznym i rodzajem zniszczalnym<sup>94</sup>), do których zalicza się z jednej strony rośliny i zwierzęta<sup>95</sup>, z drugiej zaś niebo (utworzone z niezniszczalnego i boskiego eteru<sup>96</sup>) wraz z wchodzącymi w jego skład gwiazdami i planetami<sup>97</sup>, zajmuje się oczywiście fizyka<sup>98</sup>. O trzecim rodzaju, który reprezentowany jest z konieczności przez substancję wieczną i nieruchomą<sup>99</sup>, traktuje nauka zwana teologią<sup>100</sup>.

Dalej, przyjęcie istnienia substancji wiecznej i nieruchomej jest, według Arystotelesa, nieodzowne, gdyż substancja taka jest gwarantem wiecznego ruchu kołowego<sup>101</sup>. Powinna ona w związku z tym być również zasadą, „której prawdziwą istotą jest akt”<sup>102</sup>. Gdyby była ona bowiem jedynie w potencji, to – jak podkreśla z naciskiem Stagiryta – nie wystąpiłby w takim przypadku ruch wieczny (οὐ γὰρ ἔσται κίνησις αἰδίος), gdyż „to, co posiada potencję, nie musi działać”<sup>103</sup>. Ponadto, substancja ta, a w zasadzie wszystkie substancje tego rodzaju powinny charakteryzować się niematerialnością (ἄνευ ὕλης), ponieważ brak materii zapewnia im z jednej strony wieczność (αἰδίου γὰρ δεῖ), z drugiej natomiast wspomniane już bycie w akcji<sup>104</sup>. Co więcej, (a) cykliczność zmian (τὸ αὐτὸ ἀεὶ περιόδῳ) zachodzących w obrębie nieba (*vide* stały ruch kołowy pierwszego nieba – sfery gwiazd stałych) oraz (b) niewątpliwie stale obecne w naturze zjawiska powstawania i ginięcia (γένεσις καὶ φθορά) wymagają

<sup>91</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1069a30: οὐσίαι δὲ τρεῖς.

<sup>92</sup> Vid. Arist. *Metaph.* XII. 1069a30-31.

<sup>93</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1069a33-34

<sup>94</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1069a30-31: ἡ μὲν αἰδίος ἡ δὲ φθαρτή.

<sup>95</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1069a31-32: ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα.

<sup>96</sup> Οὐρανοῦ δὲ καὶ ἄστρον οὐσίαν μὲν αἰθέρα καλοῦμεν [...] διὰ τὸ ἀεὶ θεῖν κυκλοφοροῦμένην, στοιχειῶν οὐσαν [...] ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον. Arist. *Mu.* 392a5-9; Μετὰ δὲ τὴν αἰθέριον καὶ θεῖαν φύσιν, ἦντινα τεταγμένην ἀποφαίνομεν, ἔτι δὲ ἄτρεπτον καὶ ἀνετεροῖωτον καὶ ἀπαθῆ, συνεχῆς ἔστιν ἡ δι' ὅλων παθητὴ τε καὶ τρεπτὴ, καὶ [...] φθαρτὴ τε καὶ ἐπίκηρος. Arist. *Mu.* 392a31-34.

<sup>97</sup> Vid. Arist. *Cael.* II. 283b26-30, a w szczególności: [...] οὕτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὐτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, [...] ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ αἰδίος [...]. Vid. też Arist. *Cael.* I. 278b9-18. Cf. Bonitz *s.v.* οὐρανός, 541b15-41.

<sup>98</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1069a36-1069b1: ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ).

<sup>99</sup> μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι αἰδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον. Arist. *Metaph.* XII. 1071b3-5.

<sup>100</sup> Vid. Arist. *Metaph.* XII. 1069a36-1069b1.

<sup>101</sup> Vid. Arist. *Metaph.* XII. 1071b5-11.

<sup>102</sup> δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. Arist. *Metaph.* XII. 1071b19-20 (przekład: Leśniak).

<sup>103</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1071b12-19 (przekład: Leśniak).

<sup>104</sup> Vid. Arist. *Metaph.* XII. 1071b20-22.

odpowiednich przyczyn: (b) działającej w sposób zmienny (ἄλλο δεῖ εἶναι ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως) oraz (a) oddziałującej w sposób stały (δεῖ τι ἀεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν)<sup>105</sup>. Nie tylko ścisły wywód (λόγῳ), lecz także zwykła obserwacja twardych faktów rzeczywistości pozaumysłowej (ἔργῳ) prowadzi zatem, zdaniem Arystotelesa, do koniecznego wniosku, zgodnie z którym „istnieje [...] coś, co się porusza ruchem nieustannym, ruchem kołowym”<sup>106</sup>. Bytem tym jest oczywiście pierwsze niebo (ὁ πρῶτος οὐρανός), które jest notabene również wieczne (ἀίδιος)<sup>107</sup>. Oprócz pierwszego, ruchomego nieba przyjmuje również Stagiryta, jako konieczny wniosek wyprowadzony z zaprezentowanych przez siebie wywodów<sup>108</sup>, istnienie czegoś, co wspomniane niebo porusza. Poruszyciel, o którym obecnie jest mowa, sam jednak pozostaje oczywiście nieruchomy, będąc zarazem czymś wiecznym oraz substancją i aktem<sup>109</sup>.

Po ustaleniu konieczności istnienia nieruchomego i wiecznego poruszyciela będącego substancją w akcie oraz pośrednika<sup>110</sup> w łańcuchu poruszycieli w postaci poruszającego się nieba, które samo nie jest źródłem ruchu, a tylko przekazuje go dalej, stawia Arystoteles niezwykle istotny problem sposobu, w jaki to właśnie ów nieruchomy poruszyciel wywołuje powodowany przez siebie ruch. Z zasygnalizowanym powyżej zagadnieniem Stagiryta uporał się – jak doskonale wiemy – błyskawicznie, twierdząc, iż pierwszy poruszyciel działa jako przyczyna celowa (τὸ οὐ ἐνεκα), która, spełniając rolę przedmiotu pożądania i myśli, porusza, sama znajdując się oczywiście w spoczynku (κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν· κινεῖ οὐ κινούμενα.)<sup>111</sup>. Wspomniana *causa finalis* „porusza” zatem, zdaniem Arystotelesa, „jak ukochany”, podczas gdy „pozostałe rzeczy poruszają jako takie, które znajdują się w ruchu”<sup>112</sup>. Ponadto, pierwszy poruszyciel jest bytem z konieczności, i o ile istnieje on koniecznie, „jego sposobem istnienia jest dobro i w tym sensie jest pierwszą zasadą”<sup>113</sup>. Pojawiająca się w przywołanym kontekście konieczność, która odnosi się do pierwszej zasady ruchu, rozumiana jest niewątpliwie przez Stagirytę jako „to, co nie może być inaczej, lecz może istnieć tylko w jeden sposób”<sup>114</sup>.

<sup>105</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1072a9-12.

<sup>106</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1072a21-22 (przekład: Leśniak).

<sup>107</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1072a23.

<sup>108</sup> Na temat roli pojęcia ὀρεξις w rozważaniach zawartych w księdze Λ vid. Elders, s. 35-43.

<sup>109</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1072a23-26: ἔστι τοίνυν τι καὶ ὁ κινεῖ. [...] τι ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα.

<sup>110</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1072a24: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν [καὶ] μέσον [...].

<sup>111</sup> Vid. Arist. *Metaph.* XII. 1072a26-b3.

<sup>112</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1072b3-4: κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τὰλλα κινεῖ.

<sup>113</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1072b10-11 (przekład: Leśniak): ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή.

<sup>114</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1072b13 (przekład: Leśniak): τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἀπλῶς. Vid. też Elders, s. 179.



Od scharakteryzowanej powyżej nieruchomej zasady celowej uzależnienia zatem Arystoteles całe uniwersum<sup>115</sup>. Sposób jej życia (διαγωγή) okazuje się być najlepszy (ἀρίστη), gdyż polega on na przyjemności (ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τοῦτου) płynącej z intelektualnej kontemplacji<sup>116</sup>. „Myślenie samo przez się (ἢ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτήν) jest” – jak wyraża się Stagiryta – „myśleniem o tym, co jest najlepsze samo przez się, a to, co jest myśleniem w pełnym znaczeniu, jest myśleniem o tym, co jest najlepsze w pełnym znaczeniu. Rozum (ὁ νοῦς) myśli o samym sobie przez uczestniczenie w przedmiocie myśli (τοῦ νοητοῦ); staje się bowiem przedmiotem myśli wchodząc w kontakt ze swoim przedmiotem i myśląc o nim, tak że myśl i przedmiot myśli są tym samym (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν). To bowiem, co jest zdolne do przyjęcia przedmiotu myśli, tzn. istoty (τῆς οὐσίας), jest rozumem, a rozum jest w akcie (ἐνεργεῖ), jeżeli posiada ten przedmiot. Dlatego posiadanie raczej niż zdolność do przyjęcia jest boskim elementem (θεῖον), który rozum wydaje się zawierać, a akt kontemplacji jest najprzyjemniejszy i najlepszy (ἢ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον)”<sup>117</sup>. Ów pojawiający się w powyższej cytacie rozum (ὁ νοῦς), który myśli o samym sobie i jest jednocześnie tożsamy z przedmiotem myśli (νοητόν), określa nieco dalej Arystoteles wręcz jako Boga (ὁ θεός), który czerpie przyjemność z przywołanego przed chwilą aktu kontemplacji samego siebie, równoznacznego oczywiście z aktem intelektualnego oglądu tego, co najlepsze (ἄριστον)<sup>118</sup>. Bóg jawi się wreszcie Stagiryście jako wieczna i zarazem najdoskonalsza istota żywa (ζῶον ἀτίδιον ἄριστον), której „przysługuje życie oraz wieczny i nieprzerwany czas trwania (ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ ἀτίδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ)”<sup>119</sup>. Ponadto, arystotelesowski Bóg – rozum – dobro istnieje niewątpliwie jako „substancja wieczna i nieruchoma oraz oddzielona od przedmiotów postrzegalnych zmysłowo”<sup>120</sup>. Można więc mówić w tym kontekście, jak sądzę, o całkowitej transcendencji tak pojmowanego bóstwa względem zaleźnego od niego świata<sup>121</sup>. Niemniej ważną cechą rozumianego przez Arystotelesa jako substancja Boga jest to, iż nie jest on bytem rozciąglwym (ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν), a w związku z tym, nie posiada też części

<sup>115</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1072b13-14: ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἠρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

<sup>116</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1072b14-16; vid. też Elders, s. 181-185.

<sup>117</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1072b18-24 (przekład: Leśniak).

<sup>118</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1072b24-26.

<sup>119</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1072b28-30; vid. też Elders, s. 199-200.

<sup>120</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1073a3-5: ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀτίδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων

<sup>121</sup> Cf. Elders, s. 203-204.

(ἀμερῆς), ani nie podlega żadnym podziałom (ἀδιαίρετός)<sup>122</sup>. Co więcej, jest on bytem, który ani niczego nie doznaje, ani też nie podlega żadnej zmianie<sup>123</sup>.

Następnie rozważa Arystoteles problem ilości nieruchomych poruszycieli, której to przyjęcie jest konieczne do wyjaśnienia wszystkich obserwowalnych ruchów sfer niebieskich. Kwestia sprowadza się w zasadzie do odpowiedzi na następujące pytanie: „czy należy przyjąć jedną tego rodzaju substancję, czy więcej niż jedną; jeżeli zaś więcej, to ile?”<sup>124</sup> Odpowiadając, zauważa Stagiryta, że w wyniku naocznej obserwacji (ὁρῶμεν) zjawisk astronomicznych stwierdza się występowanie nie tylko „prostego ruchu przestrzennego świata (τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἀπλῆν φοράν)”, którego przyczyną jest niewątpliwie „pierwsza i nieruchoma substancja (τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον)”, lecz zachodzenie także innych ruchów, tzn. wiecznych ruchów planet (ἄλλαςφοράς οὐσας τὰς τῶν πλανήτων αἰδίους), spośród których każdy powodowany jest przez odpowiednią dla niego „substancję nieruchomą ze swej istoty i wieczną (ὕπ’ ἀκινήτου [...] καθ’ αὐτὴν καὶ αἰδίου οὐσίας)”<sup>125</sup>. W związku z powyższym, należy więc – zdaniem Arystotelesa – założyć istnienie takiej ilości wiecznych i nie posiadających wielkości substancji spełniających funkcję nieruchomych poruszycieli, w jakiej występują obserwowalne astronomicznie ruchy gwiazd i planet<sup>126</sup>. Ostatecznie zatem liczbę sfer, po których odbywają się ruchy, a co za tym idzie także i ilość nieruchomych poruszycieli, ustala Stagiryta na pięćdziesiąt pięć<sup>127</sup>. Pomimo wymienionej liczby nieruchomych poruszycieli pierwszy z nich (τὸ πρῶτον) jest jednak tylko jeden (ἓν), i to nie tylko definicyjnie (λόγῳ), lecz także liczbowo (ἀριθμῶ), gdyż jest on istotą (τὸ δὲ τί ἦν εἶναι), która jako ἐντελέχεια nie posiada materii (οὐκ ἔχει ὕλην) – zasady wielokrotnienia się i wielości<sup>128</sup>. Takie postawienie sprawy gwarantuje, zdaniem Arystotelesa, z jednej strony prawdziwość tezy o istnieniu jednego świata.<sup>129</sup> Z drugiej zaś owa niematerialna istota i akt to – jak już podkreślał nieco wcześniej tę sprawę Stagiryta – rozum, który jest niczym innym, tylko „myśleniem myślenia (νοήσεως νόησις)”<sup>130</sup>, przy czym charakteryzująca go

<sup>122</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1073a5-7.

<sup>123</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1073a11: ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον. Vid. Elders, s. 205-206.

<sup>124</sup> Πότερον δὲ μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους, καὶ πόσας, Arist. *Metaph.* XII. 1073a14-15 (przekład: Leśniak).

<sup>125</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1073a28-34 (przekład: Leśniak).

<sup>126</sup> Vid. Arist. *Metaph.* XII. 1073a36-b1: φανερόν τοίνυν ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τε φύσιν αἰδίους καὶ ἀκινήτους καθ’ αὐτάς, καὶ ἄνευ μεγέθους διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν πρότερον.

<sup>127</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1074a10-12 i 14-16; vid. też Elders, s. 229.

<sup>128</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1074a31-38.

<sup>129</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1074a38: εἰς ἄρα οὐρανὸς μόνος.

<sup>130</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1074b34-35.

niematerialność myśli zapewnia mu niewątpliwie pełną tożsamość i jedność podmiotu i przedmiotu myślenia<sup>131</sup> oraz oczywiście całkowitą niepodzielność<sup>132</sup>.

### WNIOSKI

Podsumowując zaprezentowane powyżej analizy zagadnienia teologii w pismach Platona i Arystotelesa należy stwierdzić, co następuje.

Platon jest niewątpliwie niekwestionowanym twórcą samego terminu θεολογία w znaczeniu „mówienia o bogach”. Pomimo tego jednak, obecny w jego pismach model teologii nie jest modelem filozoficznym, tzn. w opisanym przez niego systemie filozoficznym ani bogowie nie pełnią funkcji zasad bytu, ani tym bardziej zaproponowane tam przyczyny i zasady nigdzie nie opatrzone zostały predykatem „boski”. Twórca Akademii pozostaje bowiem z jednej strony na poziomie „teologii poetów” (*vide* język mitu oraz jego wykorzystanie tak do celów praktyczno-politycznych, jak i filozoficzno-poznawczych), z drugiej natomiast, w definicji samego celu proponowanego przez siebie modelu teologii ogranicza się on jedynie do „teologii politycznej”. Jak to należy rozumieć? Mianowicie w ten sposób, że opowiadania o bogach wyrażone w języku mitu (aspekt „teologii poetów”) mają służyć odpowiedniemu wychowaniu obywateli poprzez wskazanie im aprobowanych wzorów zachowań moralnych oraz wprowadzenie do ich wyobraźni skutecznego „bezpiecznika” w postaci wszechwidzącego bóstwa, które ma spełniać rolę gwaranta obowiązujących w danej społeczności praw (aspekt „teologii politycznej”).

Jeżeli chodzi zaś o Arystotelesa, to w jego systemie filozoficznym mamy do czynienia z teologią (θεολογική) rozumianą jak filozofia pierwsza (ή πρώτη φιλοσοφία), która zajmuje się z jednej strony dociekaniem nad wiecznymi, nieruchomymi i oddzielnymi zasadami ruchu (pierwszą zasadę Stagiryta nazywa *explicite* bogiem), z drugiej natomiast poświęcona jest ona badaniu istoty bytu jako bytu oraz przysługujących mu atrybutów (καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἶη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν)<sup>133</sup>. Teologia arystotelesowska reprezentuje zatem niewątpliwie model teologii filozoficznej, i to w pełnym tego słowa znaczeniu.

<sup>131</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1075b3-5: οὐχ ἑτέρου ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὄλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.

<sup>132</sup> Arist. *Metaph.* XII. 1075b5-10.

<sup>133</sup> Arist. *Metaph.* VI. 1026a31-32.

## BIBLIOGRAFIA

a. Źródła<sup>134</sup>

Teksty filozofów przedplatońskich cytowane są wg następującego wydania: Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Auflage herausgegeben von W. Kranz, Berlin Band I - 1954<sup>7</sup>, Band II - 1952<sup>6</sup>, Band III - 1956<sup>8</sup> (w skrócie: DK).

## Pl. = Platon

*Ly.* = *Lizys*

*Lysis* [w:] *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. 3. Oxford 1903 (repr. 1968).

*R.* = *Państwo*

*Respublica* [w:] *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. IV. Oxford 1902 (repr. 1968).

*Phdr.* = *Fajdros*

*Phaedrus* [w:] *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. II, Oxford 1901 (repr. 1967).

*Prm.* = *Parmenides* [w:] *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. II, Oxford 1901 (repr. 1967).

*Ti.* = *Timajos*

*Timaeus* [w:] *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. IV. Oxford 1902 (repr. 1968).

*Lg.* = *Prawa*

*Leges* [w:] *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. V, Oxford: 1907 (repr. 1967).

## Arist. = Arystoteles

*Top.* = *Topiki*

*Topica*, ed. W.D. Ross [w:] *Aristotelis topica et sophisticis elenchi*, Oxford 1958 (repr. 1970).

*Ph.* = *Fizyka*

*Aristotelis physica*, ed. W.D. Ross, Oxford 1950 (repr. 1966).

*Fizyka*, przeł. K. Leśniak [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom II, Warszawa 1990.

*Cael.* = *O niebie*

*Du ciel*, ed. P. Moraux, Paris 1965.

*O niebie*, przeł. P. Siwek [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom II, Warszawa 1990.

*Mu.* = *O świecie* (dubius)

*Aristotelis qui fertur libellus de mundo*, ed. W.L. Lorimer, Paris: Les Belles Lettres, 1933.

*Metaph.* = *Metafizyka*

*Aristotle's metaphysics*, ed. W.D. Ross, vols. I-II, Oxford 1924 (repr. 1970).

*Metafizyka*, przeł. K. Leśniak [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom II, Warszawa 1990.

*Metafizyka*, Tekst polski opracowali M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika, tomy I-II, Lublin 1996.

*Metaphysik XII*, Übersetzung und Kommentar von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt am Main 1976.

## Aët. = Aëtios

*Plac.* = *Poglądy filozofów*

*Placita philosophorum* [w:] Diels H., *Doxographi Graeci*, Berolini et Lipsiae 1929, editio iterata (w skrócie: DG).

<sup>134</sup> System skrótów przy cytowaniu autorów starożytnych został przyjęty za: *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, Oxford 1996<sup>9</sup> oraz Proclus, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris 1968-1997 vols. I-VI.

- Ti.Locr. = Timaeus Locrus  
*De anima mundi* [w:] Plato, *Timaeus et Critias*, ed. C. F. Hermann, Lipsiae 1906 [pierwsze wydanie w 1852].  
*O naturze i duszy świata*, przełożyli z doryckiego Józef Macjon i Marcin Komorowski [w:] *Kronos. Metafizyka-Kultura-Religia*, nr 1-2/2009, s. 119-127.
- Procl. = Proklos  
*in Ti. = Komentarz do „Timajosa”*  
*In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Ernestus Diehl, Lipsiae 1903 - 1906, vols. I-III.  
*Theol.Plat.= Teologia Platona*  
*Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris 1968-1997, vols. I-VI.
- Marin. = Marinos  
*Procl. = Proklos albo o szczęściu*  
*Proclus ou Sur le bonheur*, texte établi traduit et annoté par H.D. Saffrey et A.-P. Segonds, Paris 2001 (cytowane wg podziału tekstu ed. Boissonade).
- Dam. = Damaskios  
*in. Prm. = Komentarz do „Parmenidesa”*  
*in Parmenidem* [w:] *Damascii successoris dubitationes et solutiones*, ed. C.E. Ruelle, vol. 2. Paris: 1899 (repr. 1964).
- Olymp. = Olimpiodor  
*in Alc. = Komentarz do platońskiego „Alkibiadesa”*  
*in Platonis Alcibiadem commentaria* [w:] Id., *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, ed. L.G. Westerink, Amsterdam 1956 (repr. 1982).  
*Vit.Pl. = Żywot Platona*  
*Vita Platonis* [w:] Plato, 15: *Appendix Platonica*, ed. C. Fr. Hermann, vol. VI, Lipsiae 1875.
- Anon. = Anonim  
*Procl.phil.Pl. = Prolegomena do filozofii Platona*  
*Prolegomena philosophiae Platonicae* [w:] *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Introduction, Text, Translation and Indices by L.G. Westerink, Amsterdam 1962.

## b. Leksykony

- A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, Oxford 1996<sup>9</sup> (w skrócie: LS).
- Astius F., *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum Index*, vol. I-III, Lipsiae 1835-1838 [reprint: Bonn 1956] (w skrócie: Ast).
- Index Aristotelicus*, ed. H. Bonitz [w:] *Aristotelis opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. V, Berolini 1961 [editio altera quam curavit Olof Gigon] (w skrócie: Bonitz).
- Kappes M., *Aristoteles - Lexikon. Erklärung der philosophischen termini technici des Aristoteles in alphabetischer Reihenfolge*, Paderborn 1894.
- Słownik terminów Arystotelesowych*, ułożył K. Narecki [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom VII, Warszawa 1994 (w skrócie SA).

## c. Opracowania

- Beierwaltes W. (2003), *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. P. Domański, Kęty.
- Beutler R. (1939), *Olympiodoros (13)* [w:] *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, fortgeführt von W. Kroll und K. Mittelhaus, Stuttgart-München, XVIII, 1., s. 207-227.
- Bolton R. (1994), *Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science* [w:] *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, ed. by T. Scaltsas, D. Charles, and M. L. Gill, Oxford, s. 321-354.
- Danek Z. (2000), *Dialog Platona „Teajtet” a platońska „krytyka pisma”* [w:] *Ruch Filozoficzny*, 1/LVII, s.57-68.
- Demiński B. (1999<sup>2</sup>), *Teoria Idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice.
- Demiński B. (2003), *Późna nauka Platona*, Katowice.
- Demiński B. (2004), *Teologia Platońskiego Timajosa i Fileba i jej kontynuacja w naukach niepisanych* [w:] *Kolokwia Platońskie. ΤΙΜΑΙΟΣ*, red. A. Olejarczyk i M. Manikowski, Wrocław, s. 67-71.
- Demiński B. (red.) (2000), *W kręgu filozofii klasycznej*, Katowice.
- Dłubacz W. (1992), *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin.
- Dłubacz W. (2003), *U źródeł koncepcji absolutu od Homera do Platona*, Lublin.
- Elders L. (1972), *Aristotle's Theology. A Commentary on Book of A the Metaphysics*, Assen.
- Gadamer H.G. (2002), *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty.
- Gaiser K. (1963), *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart.
- Gaiser K. (1997), *Enigmatyczny wykład Platona O Dobru*, przeł. K. Środa [w:] *Przegląd Filozoficzny*, 3, s. 187-218.
- Gajda - Krynicka J. (2003), *Pismo/tekst a dialektyka w filozofii platońskiej* [w:] *Roczniki Humanistyczne* 3/LI, s. 29-48.
- Gajda J. (1993), *Platońska droga do idei*, Wrocław.
- Gajda-Krynicka J. (1999), *Teologie starożytne. Teologia filozoficzna jako filozofia pierwsza*, [w:] *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, pod red. I. Deca, Wrocław, s.105-128.
- Gajda-Krynicka J. (2004), *Timajos pitagorejski. Koncepcja Demiurga w filozofii pitagorejskiej* [w:] *Kolokwia Platońskie. ΤΙΜΑΙΟΣ*, red. A. Olejarczyk i M. Manikowski, Wrocław, 15-31.
- Irwin T.H. (1998), *Aristotle* [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward Craig, London and New York, vols. I-X., vol. I, s. 414-435.
- Jaeger W. (1947), *Theology of the Early Greek Philosophers*, trans. by E.S. Robinson, Oxford (reprint w 1960).
- Jaeger W. (2001), *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa.

- Kijewska A., Zieliński E. I. (red.) (1993), *Platon. Nowa interpretacja*, Lublin.
- Komorowski M. (2004[a]), *Platon i materia* [w:] *Kolokwia Platońskie. ΤΙΜΑΙΟΣ*, red. A. Olejarczyk i M. Manikowski, Wrocław, s. 43-65.
- Komorowski M. (2004[b]), *Proklos jako komentator Platona* [w:] *Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica* 16, s. 23-42.
- Krämer H. (1987), *Ku nowej interpretacji Platona* [w:] *Studia Filozoficzne*, 8, s. 3-18.
- Krąpiec M.A. (1996), *Wprowadzenie* [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, Tekst polski opracowali M. A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika, tom I, Lublin.
- Kurdziałek M. (1991-1992), *Wokół Arystotelesowego określenia filozofii pierwszej jako teologii* [w:] *Roczniki Filozoficzne KUL*, tom XXXIX-XL, zeszyt 1, s. 57-64.
- Leśniak K. (1990), *Wstęp* [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom II, Warszawa.
- Manikowski M. (2003), *Wstęp. Czytanie Platona dziś* [w:] *Kolokwia Platońskie. ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ • ΣΟΦΙΣΤΗΣ*, Studia pod redakcją Macieja Manikowskiego, Wrocław, s. 5-7.
- Przełęcki M. (1990), *Rola mitu w argumentacji Platońskiej* [w:] *Studia Filozoficzne*, 1, s. 3-17.
- Saffrey H.D., Segonds A.-P. (2001), *Notes complémentaires* [w:] Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, texte établi traduit et annoté par H.D. Saffrey et A.-P. Segonds, Paris.
- Saffrey H.D., Westerink L.G. (1968), *Introduction* [w:] Proclus, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, vol. I, Paris.
- Solmsen F. (1942), *Plato's Theology*, New York.
- Szlezák Th. A. (1997), *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Warszawa.
- Tigerstedt E. N. (1974), *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and Some Observations*, Helsinki.
- Tigerstedt E. N. (1977), *Interpreting Plato*, Uppsala.
- Vogel C. J. de, *Greek Philosophy. A Collection of Texts with Notes and Explanation*, Leiden, vol. I – 1963<sup>3</sup>, vol. II – 1953, vol. III – 1959.
- Wesoły M. (1984[a]), *Świadectwa niespisanej nauki Platona (I), Traktat Arystotelesa „O dobru”* [w:] *Meander*, 4, s. 169-183.
- Wesoły M. (1984[b]), *Świadectwa niespisanej nauki Platona (II), Pryncypia a typy ontologiczne* [w:] *Meander*, 6, s. 281-292.
- Wesoły M. (1988[a]), *Świadectwa niespisanej nauki Platona (III), Argumenty przeciwko pismu* [w:] *Meander*, 2-3, s. 79-93.
- Wesoły M. (1988[b]), *Świadectwa niespisanej nauki Platona (IV), Odsyłacze w dialogach do dialektyki pryncypiów* [w:] *Meander*, 7-8, s. 287-306.
- Wolicka E. (1994), *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin.

Woszczyk A. (2003), *Problematyka Platońskiego Sofisty według Jamblicha z Chalkis na tle interpretacji neoplatońskich* [w:] *Kolokwia Platońskie. ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ • ΣΟΦΙΣΤΗΣ*, Studia pod redakcją Macieja Manikowskiego, Wrocław, s. 233-246.

*Marcin Komorowski*

#### THE CONCEPT OF THEOLOGY IN THE WRITINGS OF PLATO AND ARISTOTLE

The article puts forward the following question: do we, although the late Neoplatonic antique tradition perceived both Plato and Aristotle as the theologians *par excellence*, have to do with a justified historical judgement or the two authors in question, while searching for a long and authoritative philosophical tradition to their reasoning, do not even hesitate to make a move towards mystification. In the process of analyzing the Plato's and Aristotle's writings it was found out that in case of Plato, we are exposed to theology in terms of 'talking about gods'. Additionally, Plato himself formulated the term 'theology'. The philosopher still remains only on the level of the 'theology of poets' or, at most, 'political theology' but not 'philosophical theology'. In case of Aristotle, however, we can refer to 'philosophical theology' in the full meaning of the term.