

**W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański,
wyd. Antyk, Kęty 2003, ss 207.**

Przez wiele wieków utrzymywała się w Europie łacińskiej tradycja mająca swoje źródła już w epoce starożytnej, że Arystoteles dominuje w logice i filozofii przyrody, a Platonowi należy się prymat w „wielkiej filozofii”, czyli w metafizyce, a zwłaszcza w tych jej działach, które dotyczą dwóch najważniejszych spraw w całym wszechświecie: człowieka i Boga¹.

I choć w obrębie łacińskiej *Christianitas* wypadki potoczyły się w kierunku bardziej sprzyjającym dominującej roli arystotelizmu, to jednak nigdy nie przestała nurtować umysły myśl, czy jednak, zwłaszcza w koncepcji człowieka, spirytualizm platoński nie jest filozofią ze swojej istoty bardziej chrześcijańską, skoro podkreśla się w niej tak stanowczo duchowość i samoistność duszy ludzkiej, kładąc tak wyraźny akcent na prymat i transcendencję porządku duchowego. Sądzono, że platońska koncepcja człowieka, ostro przeciwstawiająca element duchowy cielesnemu, bliższa jest chrześcijaństwu niż wizja arystotelesowska, ukazująca naturę ludzką jako psychofizyczny monolit. Przekonania tego nie zmieniły nawet odgórne wytyczne władz kościelnych uznających za oficjalne stanowisko Kościoła, w połowie XV wieku, antropologię tomistyczną, a pośrednio arystotelesowską.

Arystotelesowska wizja człowieka stała się bowiem, i to od pierwszych wieków chrześcijaństwa, jedną z przyczyn dużych trudności w przyjęciu prawdy o Wcieleniu czy też powszechnym zmartwychwstaniu. Nie ulega jednak wątpliwości, że sojusz myśli chrześcijańskiej ze skrajnie spirytualistycznym platonizmem czy neoplatonizmem, był tylko pozornie korzystny dla myśli chrześcijańskiej. Niósł przecież ze sobą niebezpieczeństwo nieprzewidywalnego dualizmu duszy i ciała, pozostającego w rażącej niezgodzie zarówno z potocznym doświadczeniem jedności ludzkiej natury, jak również z prawdą o człowieku zawartą w objawieniu. Skrajnie spirytualistyczny model natury ludzkiej, zresztą rzadko głoszony w swojej radykalnej postaci, mógł prowadzić do niemal manichejskiej tezy, że człowiek to sama dusza, a ciało to nieistotny i obciążający człowieka balast. Taki model człowieka niósł też ze sobą dramatyczne konsekwencje dla ówczesnego życia społecznego, uwidaczniające się między innymi, w fali procesów i egzekucji dotyczących czarów i opętań. Skoro traktuje się ciało jako nieistotny dodatek do duszy, a zły duch, sądzono, może opanowywać jedynie ciało i tylko na nie działać, to w takich wypadkach należy zniszczyć ciało, by ratować duszę, czyli człowieka!

¹ S. Swieżawski, *Człowiek...*, s. 132.

Drugie z tych następstw niosło ze sobą groźny nurt angelizmu, który opierał się na utożsamianiu natury ludzkiej z anielską, a przynajmniej na zaprzeczeniu istotnej różnicy między tymi naturami; człowiek miałby być zdolny do tego samego, co duch czysty w sferze poznania i działania. Jednak prawdy objawione z jednej a zdrowy rozsądek z drugiej strony chroniły filozofów-chrześcijan, nawet tych zachwyconych zbieżnością ewangelicznej wizji człowieka i spirytualizmu platońskiego, przed opowiedzeniem się za konsekwentnie i radykalnie pojmowaną platońską koncepcją człowieka.

Biorąc pod uwagę powyższe fakty, warto więc sięgać do tych myślicieli, którzy będąc chrześcijaninami, ulegali przy tym głębokiej fascynacji myślą platońską, szukając w niej właśnie inspiracji dla swoich poszukiwań filozoficznych.

Ważną rolę w tym poznawaniu platońskich inspiracji w myśli chrześcijańskiej odegrać może dzieło W. Beierwaltesa – *Platonizm w chrześcijaństwie*. Dzieło to powstało w 1998 roku jako ważny etap jego studiów nad filozofia platońską, a zwłaszcza jej recepcją w kolejnych epokach. W roku 2003 stało się ono dostępne również dla polskiego czytelnika.

Książka ta składa się z sześciu rozdziałów, które przybliżają platońską genezę rozważań filozoficznych takich myślicieli chrześcijańskich jak: Mariusz Wiktoryn, Dionizy Areopagita, św. Bonawentura, Eckhart, Mikołaj z Kuzy, oraz św. Augustyn i Marsylio Ficino.

Choć tematyka antropologiczna nie zajmuje w tym dziele zbyt dużo miejsca, gdyż jej głównym przedmiotem zainteresowań jest przede wszystkim kwestia natury Boga u wspomnianych myślicieli, to możemy odnaleźć tu jednak wiele bardzo ciekawych kwestii również z obszaru tej tematyki.

W. Beierwaltes, ukazując myśl Mariusza Wiktoryna, zwraca uwagę na ważną rolę, jaką w jego filozofii odgrywają rozważania nad Osobą Chrystusa, mające istotne odniesienia dla tworzącej się wówczas antropologii chrześcijańskiej. M. Wiktoryn podkreślał przede wszystkim, że w akcie stawania się Słowa człowiekiem, mamy do czynienia ze stwórczym rozwinięciem się w świecie Boga. Rozważania Wiktoryna na temat Logosu-Chrystusa, zwłaszcza w kontekście tworzących się wówczas licznych herezji, dotyczących rozumienia Wcielenia Boga-Człowieka odgrywały dużą rolę w twórczości Ojców Kościoła ze św. Augustynem na czele, który uważał go za jednego z najczcigodniejszych filozofów chrześcijańskich (s. 32-33)

Analizując twórczość Dionizego Areopagity, Beierwaltes uwypukla natomiast wielką rolę ekstazy na jego drodze poznawania Boga. Warto zauważyć, że sformułowania Dionizego mogą nas dziś zarówno fascynować, jak i szokować, rozciągają bowiem przed człowiekiem oszałamiające wprost perspektywy możliwości dostępnego mu poprzez kontemplację poznania. Stwierdza on, że odpowiedzią na miłującą ekstazę Boga w stosunku do świata, powinna być soteriologiczna ekstaza człowieka, który jako prawdziwy kochanek Boga żyje nie własnym życiem, lecz życiem ukochanego. W zjednoczeniu człowieka z Bogiem mamy do czynienia z Odyseją ducha zawijającego do mistycznego portu, zdążającego od niepodobień-

stwa do kojącej ojczyzny Jednego (s. 66-67). W kontekście tym ludzkie ciało stanowi w gruncie rzeczy tylko przeszkodę na drodze powrotu duszy do siebie samej.

Ukazując platońskie inspiracje św. Bonawentury, omawiany autor zwraca przede wszystkim uwagę na niezwykle ważny dla całej filozofii chrześcijańskiej, motyw obrazu Trójcy św. znajdującej swoje odbicie w naturze ludzkiej duszy. Trójca św. jako absolutna trójpochoodność nawzajem się przenikających i kochających się pełną wzajemną miłością czynników może, i powinna się stać w rozumieniu Bonawentury, paradygmatem czy impulsem do spełnienia się ludzkiej egzystencji jako obrazu Trójcy. Nie ma żadnego innego średniowiecznego systemu, któryby, tak konsekwentnie spoił pierwotną filozoficzną koncepcję powrotu myślenia do siebie samego, z myślą chrześcijańską (s. 88-90).

Bardzo ciekawe, choć kontrowersyjne, i budzące już w średniowieczu, głęboki niepokój Kościoła o ich ortodoksyjność, myśli, głosił kolejny autor będący przedmiotem analizy *Platonizmu w chrześcijaństwie* – mistrz Eckhart. Jego teksty sugerują bowiem zniesienie, czy wręcz unicestwienie jednostkowości w człowieku, jego „ja”, jego tożsamości. W akcie zjednoczenia z Bogiem, będącym przedmiotem najwyższego ludzkiego spełnienia, przemiana człowieka prowadzi do tego, że staje się on tym, czym był przed swoją egzystencją jako stworzenie w Bogu. Życie ludzkie i boskie stają się wskutek zjednoczenia jednym życiem. Zjednoczenie z jedynym jednym to coś, wokół czego obraca się cała myśl i życie Eckharta: narodziny Boga w duszy człowieka jako ponowne narodzenie człowieka w Bogu (s. 109, 113-114).

Podobne, jak w przypadku niemieckiego myśliciela, oskarżenia o niebezpieczne ocieranie się o błędy dogmatyczne, pojawiają się też w odniesieniu do kolejnego filozofa będącego przedmiotem analizy niniejszego dzieła – Mikołaja z Kuzy. Zwraca on uwagę, że ukryty Bóg odsłania się, objawia się w sferze tego, co inne. We Wcieleniu staje się On równie jak człowiek widoczny, słyszalny i dotykany; pokazuje się, co prawda nie w swojej istocie, ta pozostaje ukryta, lecz w postaci narzuconej przez skończone myślenie. Z tego powodu staje się On w ten zawężony sposób poznawalny, daje się widzieć poprzez zwierciadło, obraz, przypowieść czy zagadkę. Kuzańczyk powtarza tu jakby neoplatońską ideę: rozwijania samego siebie przez pozostające transcendentnym Jedno w mnogie byty będące śladem i obrazem źródła (s. 136-137). Mamy tu do czynienia ze współzależnością szukania i znajdowania, znajdowania i szukania, która odpowiada sytuacji człowieka, który doświadczył, duchowo i w przebiegu swego życia, skrytości Boga, a jednocześnie wie, że Bóg jako ukazujący się nie może być pojęty w takiej pełni, jak ów Bóg ukryty (s. 158).

Zwracając uwagę na platońską genezę filozofii św. Augustyna, Beielwartes podkreśla, że dokonuje się u niego wyraźny odwrót od sfery zmysłowości, stanowiący równocześnie nawrót duszy, myślenia wraz ze wszystkimi siłami emocjonalnymi do własnego wnętrza. Co jednak istotne, ten zwrot czy odwrót ku wnętrzu, nie oznacza jednak wycofania się człowieka i zamknięcia w zupełnej subiektywności. Jest raczej silnym uświadomieniem sobie własnych korzeni, uświadomieniem, które

dokonuje się jako wewnętrzny wzlot myśli ku jej boskiej zasadzie. Nawrót duszy do siebie samej, jej samorefleksja, jako odkrywająca jedność w wielorakim bycie i w niej samej, służy samopoznaniu tego, co swoiście własne, zdolne spajać ludzkie życie w jedno, ukierunkować je ku szczęściu. (s. 165-168) Nie ulega wątpliwości, że w tym augustyńskim dążeniu do szczęścia nie ma miejsca na cielesne aspekty ludzkiej egzystencji.

Ostatnim autorem, który omawia w swoim dziele Beierwaltes, jest renesansowy myśliciel neoplatonicki, Marsyliusz Ficino. Również w jego sformułowaniach pobrzmiewa wyraźnie platońska nuta pogardy dla ludzkiego ciała. Ficino zwraca uwagę, że głównym celem człowieka powinno być zwrócenie się ku sobie samemu i szacunek dla siebie samego. Ten cel wyrażają wymowne metafory, jakich używa: uwolnienie od pokrywającej ziemi, zerwanie ze snu, rozpędzenie mgły, znajdowanie ukrytej perły, przezwyciężenie ślepoty, wyzwolenie się z ciasnoty, wyjście ponad siebie. Mają one lepiej przybliżyć człowiekowi jego trud odkrywania swojego pochodzenia od Boga, ścisłej więzi z Nim poprzez doświadczenie wielkości ludzkiej duszy. (s. 175-185).

Ta, pobieżna charakterystyka dzieła znanego niemieckiego historyka filozofii starożytnej i średniowiecznej, stanowić może impuls do jej pogłębionej lektury. Przybliżyła ona bowiem bardzo ważne dla myśli chrześcijańskiej, choć i niebezpieczne z punktu widzenia doktrynalnego, impulsy platońskie w twórczości myślicieli, którzy w tym właśnie nurcie filozoficznym odnaleźli, jako ludzie wiary, głębokie źródło swoich poszukiwań prawdy.

Warto, w kontekście tego ostatniego stwierdzenia zauważyć, że w dziele Beierwaltesa nie odnajdziemy praktycznie żadnego bezpośredniego odniesienia do zgodności poglądów danych myślicieli chrześcijańskich z antropologią wyznaczoną przez starożytne czy średniowieczne dokumenty kościelne. Analizując poglądy chrześcijańskich platoników zachęca jednak do własnych ocen i poszukiwań w tym względzie.

Krzysztof Bochenek
(Uniwersytet Rzeszowski)