

MIT O STWORZENIU CZŁOWIEKA W TIMAJOSIE PLATONA W KONTEKŚCIE MITU ORFICKIEGO O DIONIZOSIE ZAGREUSIE I TYTANACH

Artykuł stanowi próbę zbadania na ile zasadne jest porównanie dwóch mitów – mitu o stworzeniu człowieka przedstawionego na kartach Timajosa – jednego z najpóźniejszych, najdojrzałych i najbardziej syntetyzujących koncepcje fizyczne i metafizyczne dialogów Platona oraz mitu o Dionizosie Zagreusie i Tytanach, kluczowego dla orfickich koncepcji kosmo- i antropogonicznych.

Następnie na podstawie dostępnych źródeł oraz opracowań na temat orfizmu przedstawione zostały rudymtarne wiadomości dotyczące orfickich wierzeń, nauki, misteriów, orfickiego stylu życia. Kolejny podrozdział poświęcony został prześledzeniu stosunku Platona do mitu. Dostrzeżono jego zasadniczą rolę w wysiłku wyrażania ponadzjawiskowego świata Idei. Jak się bowiem okazuje, wbrew powszechnie zakorzenionym opiniom na temat ateńskiego filozofa, równie ważna, co dialektyka i dyskursywny język pojęć, była dla niego droga duchowego, mystagogicznego wtajemniczenia poprzez mit, symbol, alegorię, przypowieść – czyli te wszystkie literackie środki, które są w stanie prawomocnie ustanowić poetycki model obrazowo-metaforycznego ujmowania rzeczywistości transcendentnej. Platon objawia w ten sposób heurystyczną i hermeneutyczną, niezastępowalną przez czysto logiczny dyskurs rolę metafory. W rozdziale tym wskazano również na te elementy, które łączą filozofa ze wszech miar tajemniczym fenomenem orfickich wierzeń. Nie na darmo jak się zdaje pisał Olimpiodor o Platonie, że ten "wszędzie nuci pieśni Orfeusza".

W dalszej kolejności przedstawiony został mit o Dionizosie-Zagreusie i Tytanach, który dotarł do naszych czasów w wielu wariantach. Wzięto pod uwagę przede wszystkim te elementy mitu, które istotne są dla zrozumienia największej tajemnicy orfizmu: jedności wielości. Ostatni podrozdział poświęcono zarysowaniu zrębów antropologii Platońskiej w oparciu o znane z innych dialogów mity oraz interesujący nas w tym momencie najbardziej mit o stworzeniu człowieka z Timajosa. Wyekscerpowano z dialogu te fragmenty, które akcentują dualistyczne ujęcie człowieka oraz trychotomiczny podział duszy na rozumną, gniewliwą, pożądlivą.

Słowa kluczowe: Platon, Timajos, orfizm, misterium, mit, metafora, symbol, Dionizos, Zagreus, Tytani, dusza, ciało, jedność, wielość, gnoza, antropogonia, antropologia, sparagmos, omophagia.

1.1 Orfizm.

Orfizm to fenomen niezwykle złożony, tajemniczy i fascynujący. Rozbudzający twórczą wyobraźnię niezliczonych zastępów badaczy z najrozmaitszych dziedzin nauki: filologii klasycznej, religioznawstwa, historii, antropologii kulturowej, pedagogii, socjologii, bibliistyki itp. Poprzez swoją enigmatyczność jest jednocześnie niezwykle trudny do precyzyjnego opisanego. Na gruncie polskim powstaje coraz więcej opracowań na jego temat. Od 2009 roku odbyły się już cztery konferencje naukowe poświęcone zagadnieniu orfizmu – *Kolokwia orfickie* w Nieborowie. Istnieje też w Polsce dość liczna grupa badaczy specjalizujących się w zakresie greckiej religii, mitologii i filozofii oraz jej misteryjnego charakteru. Należałoby w tym miejscu wymienić tych, których badania okazały się najbardziej inspirujące, co wynika przede wszystkim z gruntownej wiedzy na temat antycznych wierzeń, systemowego, analitycznego charakteru badań, koherencji i precyzji wyводу, wykorzystywania sprawdzonych w humanistyce metod, nienagannego warsztatu filologicznego oraz głębokiej erudycji pozwalającej na swobodne poruszanie się w gąszczu antycznych tekstów z nicią Ariadny w postaci celnych intuicji badawczych umożliwiających dotarcie do najszybszych zakamarków greckiej duszy oraz stawianiu śmiałych i jednocześnie weryfikowalnych hipotez. Obcuje bowiem z mglistym zjawiskiem orfizmu nie wystarczy badawcza skrupulatność i akademicka akrybia, ale konieczna jest pewna holistyczna wizja pozwalająca zbudować hipotetyczny, a więc zawsze podatny na dopełnienie czy falsyfikację obraz. Należałoby więc wymienić w tym miejscu takich badaczy jak: Bernabé, Burkert, Graf, Guthrie, Kerényi, Kirk, Nilsson, Parker, Rohde, Vernant, West. Z polskich zaś takich jak: T. Sinko, A. Krokiewicz, W. Lengauer, K. Pawłowski, L. Trzcionkowski, J. Gajda-Krynica, K. Bielawski, K. Kołakowska, E. Osek, K. Sekita, P. Świercz, A. M. Lasek.

Informacje dotyczące orfizmu są nad wyraz skąpe zaś opinie na jej temat pochodzą niejednokrotnie z pośrednich i antagonistycznych źródeł – pism apologetów chrześcijańskich i ojców Kościoła z pierwszych wieków naszej ery. Wszystkie rekonstrukcje orfizmu posiadają jako fundament niezwykle małą liczbę pewnych świadectw i o wiele większą liczbę tekstów, których interpretacja wydaje się być dość arbitralna. Wyjątkowość tej misteryjnej religii, która tak przejmując badaczy wiąże się przede wszystkim z faktem, że jesteśmy zanadto i zbyt łatwo przyzwyczajeni do określonego sposobu patrzenia na grecką religijność, gdzie z reguły nie ma miejsca na to wszystko, co przynosi orfizm, na te wszystkie wątki, którymi w biegu badań nad orfizmem

potrafiли zachwycać się badacze dostrzegający w orfickich wierzeniach rozliczne momenty stanowiące swoistą prefigurację chrystianizmu.

Tadeusz Sinko nie będąc admiratorem tradycji orfickiej uważał, że nie należy przeceniać jego wpływu na życie kulturowe starożytnej Grecji. Ciekawe, że wskazywał na Kretę jako miejsce, w którym kulturowano obrzędy oczyszczenia. Pisał, że: "religia misteriów tkwi wszystkim korzeniami w ludzie i ziemi, na której wyrosła. Nie pochodzi ona z Egiptu, a w Eleusis można wykazać jej związek z religią starej Krety. Tajemniczość obrzędów, stanowiąca treść pojęcia *mysterion*, i sekret, wiążący uczestników objaśnia się uciemieniem starych mieszkańców Bałkanów i ich bóstw przez greckich najeźdźców, przynoszących nową religię (...). Religia panów nie troszczyła się o życie zagrobowe i stanowiła przeciwieństwo religii <<zbawiających>> a więc i wszelkich misteriów. Toteż nie wymagała oczyszczeń i pokut, praktykowanych w misteriach. Klasycznym krajem <<katartyki>> (praktyki oczyszczalnej) była Kreta"¹.

Misteryjny charakter orfizmu suponuje niesłychanie osobiste doświadczenie. Wydaje się, że orficy jako jedni z pierwszych wysunęli koncepcję pierwiastka boskiego w człowieku i wyciągnęli z tego faktu wszelkie możliwe konsekwencje. Orficy ze swoją misteryjną nauką o powstaniu człowieka, świata oraz oryginalnymi koncepcjami eschatologicznymi oddziałali przemożnie na wielu filozofów i szkół filozoficznych takich jak pitagoreizm, platonizm, medioplatonizm, neoplatonizm (Olimpiodor, Damaskios), czy różnorakie sekty gnostyczne wywodzące się z judaizmu i wczesnych wieków chrześcijaństwa. Wszystkie te kierunki odznaczały się poza swoją działalnością na polu naukowym i spekulacjami z dziedzin ontologii i epistemologii, głębokim, egzystencjalnym przeświadczeniem o tym, że najwyższym powołaniem człowieka jest duchowe oświecenie, które dokonuje się na drodze inicjacji. Podczas inicjacji wtajemniczany przechodził przez symboliczną śmierć – stawał się nowym człowiekiem, wpisując się tym samym w mitologiczny model objawiony przez samego boga, lub jego ziemskiego przedstawiciela. Misteria orfickie podobnie jak wiele innych antycznych misteriów (eleuzyńskie, Izydy, Ozyrysa i Serapisa, Mitry, Dionizosa, Attisa, Kybele, Afrodyty i Adonisa) prowadziły do uświadomienia sobie przez *mysta* obecności we wnętrzu boskiej cząstki, iskry (*scintilla*), która jednoczy go z samym bóstwem. Inicjacja była *imitatio dei*, dzięki niej wtajemniczany stawał się podobny bogom – *athanatos*. Uświadamiał sobie, że jest włączony w porządek, który go przekracza, na poziomie egzystencjalnym doświadczał tajemnicy jedności w wielości, w formie anamnezy powracał do mitycznego *in illo tempore*.

Sam orfizm traktowany jako jedno z rozlicznych misteriów istniejących w starożytnej Grecji (kabirowie, Telchines, kureci, korybanci, daktylowie, wyznawcy Dionizosa, itp.), które za cel stawiały sobie inicjację i egzystencjalne doświadczenie sfery związanej z *arrheton* i *aporrheton* – tym co niewypowiadalne, niemożliwe do wypowiedzenia bądź zakazane, wydawać się może mało pociągający, bo opierający się na mniej lub bardziej weryfikowalnych odczuciach, przeżyciach i emocjach, które jak wiemy z doświadczenia przez wieki uprawianej filozofii, winny być przez mędrca kielznane, sublimowane, a w każdym razie podporządkowywane kategorycznej władzy ludzkiego rozumu². Jednak orfizm i jego misteryjność, gdy potraktować je jako zjawiska,

¹ T. Sinko, *Przyptyw i odpływ orfizmu*, "Przegląd Współczesny" 1934 nr 141, s. 85–86.

² W II Księdze Państwa Platon jest niezwykle sardoniczny, i bezceremonialnie chłoszcze ironią katarctycznych specjalistów, wróżbitów, tudzież inne indywidua roszczące sobie prawo do rytualnych oczyszczeń. Prawdziwe oczyszczenie może być osiągnięte zdaniem filozofa tylko stopniowo, na drodze wewnętrznej *metanoi*, a nie przy pomocy guseł, uroków i zamawiania. To właśnie różni filozofa dążącego do poznania inteligibilnego świata w duchu i prawdzie, od szarlatanów odwołujących się do myślenia zakorzenionego w prymitywnej, przesądnej, zabobonnej myśli. Na antypodach prawdziwej filozoficznej episteme stoi przesąd i zabobon - kto nie uwierzy w to, że racjonalne wysiłki poznawcze nie kierują nas w próżnię, ale właśnie ku boskiej sferze transcendencji, uwierzy we wszystko. Pod tym względem niewiele się od czasów Platona zmieniło. Mimo wielkiego postępu technicznego i technologicznego, mnożą się we współczesnym świecie różnej maści magowie, wróżbici, wróżki. Ktoś kto nie zna prawdziwej wiary jest skłonny wynosić na piedestał jej substytuty i niechybnie ulegać będzie takiej lub innej formie idolatrii. W starożytności rzecz była prostsza – ograniczona po wielokroć "do zewnętrznej strony kubka i misy". Dzisiaj zdecydowana większość idoli i bożków jest w sercach we wnętrzach umysłach czcicieli. Platon tak opisywał to zjawisko: "A tu żebrzące klechy i wieszczbiarze do drzwi bogatych ludzi pukają i wmawiają, że jest u nich moc od bogów zesłana, żeby z pomocą ofiar i śpiewnych modlitw, jeżeli na kimś ciąży zmaza grzechu albo na jego przodkach, zdejmować ją bardzo przyjemnie i przy uroczystych nabożeństwach. A jeżeliliby kto chciał jakimieś wrogowi zaszkodzić, taki za niewielką opłatą zaskodzi równie dobrze sprawiedliwemu jak i niesprawiedliwemu – pewnymi zaklęciami, które wiążą i którymi on powiada, że potrafi bogów nakłaniać, aby mu byli posłuszni. Na poparcie tych wszystkich myśli przytaczają poetów, którzy mówią, jak łatwo jest o zło, że:

Zła szukać nie trzeba, można w nie wpaść i gromadą
Łatwo, bo droga wygodna, droga prowadzi tuż obok.
Za to na progu dzielności bogowie trud położyli

które stały się inspiracją do powstania wielkiej myśli Platońskiej, zarysowującej przed kolejnymi pokoleniami całkowicie nowy, dualistyczny obraz świata, są czymś o wiele bardziej wartościowym, bo naznaczonym dodatkowo działaniem rozumu kontemplatywnego – najwyższej władzy człowieka, która jest w stanie stapać po znacznie pewniejszym gruncie i wyciągać wnioski, które można racjonalnie i metodycznie zweryfikować.

Filozofia Platona, dzięki zastosowanej metodzie "drugiego żeglowania" odkryła świat transcendencji oraz możliwość noetycznego dotarcia do niego. Przedstawiła też całkowicie nową, wcześniej śladowo obecną tylko w rozproszonych świadectwach i mglistych mitologicznych wyobrażeniach – antropologię. Antropologia platońska zakładała dualizm duszy i ciała – fakt że człowiek jest bytem rozbitym, niejako pękniętym w sobie. I tutaj właśnie spotykały się z myślą Platona, koncepcje religijne orfików. Orficy bowiem jako jedni z pierwszych zakwestionowali świadectwo zmysłów. Co prawda istnieli już wcześniej filozofowie, którzy zanegowali wartość poznawczą pochodzącą od bodźców zmysłowych, ponieważ uważali, że taki typ poznania jest niesłychanie zawodny. Heraklit twierdził, że zmysły są złymi świadkami tego co poznajemy zaś eleaci z Parmenidesem na czele zapoczątkowali wielki prąd krytyki poznania zmysłowego. Twierdzili, że zmysły ze swej istoty, nie tylko *per accidens*, na skutek różnych uwarunkowań, nie są w stanie dostarczyć nam rzetelnej *episteme*. Parmenides mówił nawet o istnieniu drogi prawdy i drogi głupców. Uznał, że wartość posiada tylko poznanie czysto intelektualne, w którym to, że myślę i to, co myślę, są tym samym³. Sformułował również tautologiczną zasadę tożsamości i niesprzeczności, na której Arystoteles mógł nabudować potem swoją logikę.

Kwintesencją myśli orfickiej, którą można zrekonstruować z zachowanych świadectw jest to, że w człowieku istnieje nieśmiertelny pierwiastek, który powinien jak najprędzej powrócić do boskiej, wiecznej, prostej, niezłożonej, nieśmiertelnej, niezniszczalnej, niecielesnej, niezmiennej, uchwytniej tylko umysłem sfery i połączyć się z nią. Na skutek przedwiecznej winy został wygnany i zmuszony jest teraz odpokutować ją połączony z degradującym i uwłaczającym jego boskiemu statusowi ciałem. Świat który otacza człowieka jest zatem tylko pozornie dobry i pozornie pociągający. W gruncie rzeczy wszystkiemu towarzyszy rozkład, nic nie jest trwałe i warte ludzkich zabiegów. Wzorcowe byłoby zatem życie najkrótsze i przeżyte w cnotcie, zaś niepokojące myśli, afekty, uczucia, pożądania należałoby od siebie odpędzać (służyły temu wszelkiego rodzaju rytuały katarskie). Życie winno się tak jakby się umarło, powiedziałaby wtajemniczony w misteria. Życie, jeśli nawet nie jest śmiercią, winno być tęsknotą za nią.

Myśl o nieśmiertelności, wobec której śmierć to niezauważalny moment wiecznego czasu, przynależy do głównych tez orfickich. Akolita orfizmu winien bronić się przed fantomami wypełniającymi ten świat – dzięki misteriom wie wszak, że śmierć przydarza się na dobry początek, że prawdziwe życie zaczyna się dopiero za progiem śmierci. Jednak nie wszyscy mogą dostąpić tego stanu. O losie zmarłego decyduje moment, w którym gasi pragnienie. Ma on do wyboru dwa źródła – wody z jeziora pamięci (*Mnemosyne*) lub wód zapomnienia ze źródła Lete. Żeby wyzwolić się z koliska wcieleń i cyklu ziemskich trosk należy napić się pierwszego. Aby móc skorzystać z wód jeziora Pamięci konieczne jest jednak uprzednie poznanie swojego boskiego statusu (temu służył orficki styl życia, na który składały się przede wszystkim: misteryjna *gnosis*, techniki soteriologiczne, oczyszczenia⁴, ascetyczny tryb życia, praktyki wegetariańskie⁵).

i droga do niej długa i stroma. Inni znowu powołują się na Homera na dowód, że ludzie mogą wpływać na bogów. Bo on powiedział, że:

Wpływać nawet na bogów
Można; są na to ofiary i modły są na to błagalne,
Kropi się na to i kadzi – tak ludzie boskie wyroki
Zmieniać umieją, gdy który przeskrobie coś albo nagrzeszy

A ksiąg całe stopy podają Muzajosa i Orfeusza, którzy mieli pochodzić od Księżycy i od Muz. Wedle tych ksiąg oni ofiary składają, a umieją nakłaniać i przekonywać nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe państwa, że niby możliwe są rozgrzeszenia i oczyszczenia z grzechów z pomocą ofiar i miłych komedyjek jeszcze za życia. Istnieją te rzeczy i dla zmarłych; to są tak zwane wtajemniczenia i nabożeństwa żałobne – te nas uwalniają od złego, które czeka tam, a kto by tych ofiar nie składał, tego czekają rzeczy straszne" (Platon, *Politeia*, II, 364 b – 365 a)

³ Do tego rodzaju czystej świadomości powracać będą później m.in. Kant (Ding an sich), idealisci niemieccy (Schelling, Fichte, Hegel), fenomenologowie (Husserl) oraz hinduscy myśliciele pragnący oswobodzić myśl ludzką z dualistycznej ze swej istoty, intencjonalnej i korelatywnej relacji podmiot-przedmiot i osiągnąć stan jedności absolutnej z wszechświatem.

⁴ "I bodajże ci, którzy nam tajemne święcenia przekazali (ustanowili misteria), to nie byli ludzie byle jacy, ale oni, istotnie dawno już odgadli, że kto niewtajemniczony i bez święceń (oczyszczenia) do Hadesu przyjdzie, ten będzie leżał w błocie, a kto się oczyści i uświęci (został wtajemniczony), zanim tam przybędzie, ten między

1.2 Rola mitu i wątki orfickie u Platona.

Mit rodzi się z najgłębszej potrzeby ludzkiego ducha, jest artystyczną próbą przekształcenia danych dostarczanych przez zmysły, nadania im artystycznego wyrazu, swoistej rekreacji otaczającego świata wedle wyznaczonych uprzednio kryteriów. Mit umożliwia wyrwanie się z porządku empirycznego, uniwersalizuje ludzkie doświadczenia. Konstytuuje społeczność ludzką wokół wspólnych wartości. Narodził się w ludzkiej świadomości z potrzeby nadawania ładu otaczającemu światu. Mit porządkuje ludzkie wrażenia, strukturyzuje je i fabularyzuje. Sprawia, że to co wydaje się tylko szeregiem chwil i niepowiązanych ze sobą momentów, zasymilowane i wkomponowane w archetypiczne struktury i prymordialną symbolikę zaczyna opalizować sensami, odsłaniać swoją strukturę głęboką i odsyłać ku sferze niematerialnej, transcendentnej. Mity tłumaczą, pełnią funkcję hermeneutyczną, usprawiedliwiają, ostrzegają, pouczają. Bywają jednak groźne. Dlatego właśnie powinny być stosowane z umiarem i stanowić przede wszystkim katalizator ludzkiego ducha zdążającego do osiągnięcia prawdy i pobudzanego poprzez zastosowanie celnej analogii, metafory, obrazu, alegorii. Ludzka wyobraźnia nie może się całkowicie zautonomizować. Obrazy bowiem, którymi posługuje się mit cechują się daleko posuniętą ambiwalencją, są podatne na różnorakie, nieraz sprzeczne ze sobą interpretacje. Nie będzie chyba nadużyciem stwierdzenie, że wymancypowany mit podbudowujący XX wieczne ideologie doprowadził do intelektualnej, moralnej i biologicznej ruiny współczesną Europę. W imię inspirowanych okultyzmem ideologii komunizmu, socjalizmu, nazizmu, szermujących hasłami wyższości klasowej i rasowej, postępu, równości eksterminowano miliony ludzkich istnień. By nie dać się przeto zwieść fałszywym ideom konieczna jest rozumowa refleksja, która pozwoli bronić się przed zinstrumentalizowanym mitem godzącym w integralność człowieka.

Filozofia od swego zarania stanowiła próbę przewycięzenia mitologii, była swego rodzaju racjonalizacją mitologii. Pierwsze dzieła filozoficzne, które chciały orzekać prawomocnie o świecie nosiły nazwę *Peri physeos* – *O naturze*. Cynik Antystenes na przykład dokonał rozróżnienia na *thesei theoi* i *physei theos*. Pierwszy człon opozycji desygnował poetyckie wizje bogów plemiennych z całą ich etyczną i moralną ambiwalencją. Drugi natomiast wskazywał na boga, czy raczej boskość natury, rozumnej, trwałej i pięknej w swoim bogactwie, złożoności, subtelności i delikatności. Zanim ukształtował się bowiem racjonalny ogląd rzeczywistości w mitologiach różnych kręgów kulturowych – babilońskiego, mezopotamskiego, akadyjskiego, sumeryjskiego, egipskiego, hetyckiego, greckiego, rzymskiego – ludzie zwykli rzutować swój świat w świat bogów. Mitologia grecka była właśnie jedną z takich prób. Bogowie greccy byli w swoich zachowaniach bardzo ludzcy. Tak jak ludzie rodzili się, cierpieli, umierali, kochali, walczyli ze sobą, zazdrościli, urządzali zasadzki, podstępny i intrygi, byli wobec siebie lojalni i wierni i zawiązywali sojusze. Słowem cała mitologia, rozumiana jako korpus historii o bogach, była doskonałym odzwierciedleniem świata ludzkiego przeniesionego w zaświaty⁶.

bogami zamieszka. Powiadają zaś ci od święceń (tłumacze misteriów), że wielu jest takich, którzy różdżki noszą, ale mało kogo bóg nawiedza. Wedle mojego mniemania bóg nawiedza nie innych, tylko tych którzy ukochali mądrość jak należy." (Platon, *Fedon*, 69 c-d)

⁵ Chociaż grecki system religijny był ze swej natury apriorycznie i kategorycznie, raz na zawsze otwarty to mimo wszystko pozostaje problemem jak orficy (i pitagorejczycy), którzy rezygnowali z jedzenia mięsa i krwawych ofiar, mogli brać udział w życiu publicznym i religijnym greckich polis. Zabobonne gusła na cześć Orfeusza stanowiły nie lada ekstrawagancję wśród Greków Dogmatyka orfizmu mogła być dla wielu gorsząca, stanowić kamień obrazu. Herodot wskazuje na barbarzyńskie egipskie pochodzenie wielu idei orfickich, które tylko z wielkim trudem dają się uzgodnić z rozumnym charakterem Greków. Pisał, że: "niektórzy z Hellenów, jedni wcześniej, drudzy później, przyjęli tę naukę, jak gdyby ich własną była. Choć znam ich imiona, nie zapisuję ich" (Herodot, *Dzieje*, Warszawa 1959, s. 174). Herodot ignorował orfików ponieważ jego zdaniem zainfekowani byli barbaryzmem egipskim stanowiąc tym samym potencjalnie zagrożenie dla logicznej spójności helleńskiego świata. Prócz tego istniało silne przeciwstawienie między religią polis i wierzeniami tradycyjnymi pochodzącymi z eposów a nauką orficką. Żadna z tradycyjnych teogonii nie zakłada, że ludzie są dziećmi Gai i Uranosa. Jak wiemy z eposów Homera i Hezjoda, greckich tragedii i mitologicznych korpusów np. Apollodora, związki pomiędzy bogami i ludźmi są przeważnie niebezpieczne. Kluczem do zrozumienia wierzeń orfizmu jest przeświadczenie o tym, że tajemniczony orfik może być podobnie do greckich bogów – *athanatos* – że może osiągnąć stan nieśmiertelności i przeistoczyć się w boga. I chociaż powszechny był w Grecji kult herosów, skandaliczne z punktu widzenia Greków mogłoby się wydawać, że ktoś stara się przekroczyć w taki sposób ludzką kondycję. Ilość bohaterów którzy dopuścili się wykroczeń na tym polu, popełnili *hybris* i zostali o władnięci *ate* jest niezliczona.

⁶ Podobne przeświadczenie na temat religii mieli w XIX w. przedstawiciele materializmu, tacy jak Feuerbach i Engels, którzy twierdzili, że "religia jest fantastycznym odzwierciedleniem w ludzkich głowach tych sił zewnętrznych, które rządzą codziennym bytem ludzi; odzwierciedleniem, w którym siły ziemskie przybierają postać sił nadziemskich" (cyt. za Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992, s. 364).

Już eleata Ksenofanes dokonał krytyki pojmowania bóstw w tak uwłaczający im, blasfemiczny ze swej natury sposób i obalił antropomorficzne i antropopatyczne przesłanki czyniące z bogów po prostu potężniejszych, wyidealizowanych ludzi. Pisał: "Gdyby woły, konie i lwy miały ręce i mogły nimi malować i tworzyć dzieła tak jak ludzie, to konie malowałyby obrazy bogów podobne do koni, a woły podobne do wołów i nadawałyby bogom kształty takie, jaka jest ich własna postać"⁷.

Poeci określali zazwyczaj swoje dzieła mianem *mythos*, wobec czego filozofowie zaczęli przeciwstawiać wytworom poetyckim, swoje dzieła naznaczone racjonalnym działaniem *logos*u nadającym sens, miarę, proporcję, prawo, strukturę opisowi świata.

Wartość i ważką rolę mitu dostrzegali tacy myśliciele jak np. Hegel, którzy za cel postawili sobie zbudowanie szczelnego, racjonalistycznego, panlogistycznego systemu, zdolnego w sposób absolutny objąć stawanie się (*werden*) i dochodzenie do samoświadomości Ducha. "Mit jest formą przedstawienia, która – jako najstarsza – zawsze wywołuje obrazy zmysłowe, które są odpowiednie dla wyobraźni, nie dla myśli; świadczy to jednak o słabości myśli, która nie umie jeszcze utrzymać się sama, a zatem nie jest jeszcze myślą wolną. Mit odgrywa rolę w wychowaniu rodzaju ludzkiego, ponieważ pobudza i pociąga do zajęcia się treścią; ponieważ jednak myśl jest w nim skażona formami zmysłowymi, nie może wyrazić tego, co chce wyrazić myśl. Kiedy pojęcie dojrzało, nie potrzebuje mitów"⁸.

Jak twierdzi Agata Bielik Robson "religijność grecka – i ta opisana przez Nietzschego pod nazwą <<religii tragicznej>>, i ta opisana przez Wenera Jaegera w kategoriach <<presokratejskiej teologii naturalnej>> – orientuje się na *mit*: pewną całościową wizję bytu, która właśnie jako zamknięta całość, opatrzona solidnym *arche* i domkniętym *telos*, odsłania się jako wewnętrznie przesycona świętością. Max Weber, a za nim Mircea Eliade nazywają ją religijnością *sacrum immanentnego*; jego znamieniem jest fatalistyczne domknięcie, doskonałość wewnętrznego cyklu, który powtarza się niezmiennie w rytmie świętych powtórzeń: *genesis kai phtora*, czyli powstawanie i giniecie, wyznaczające wieczny powrót tego samego, niezmiennie pulsowanie greckiej *physis*, której idea fascynuje jeszcze Nietzschego i Heideggera"⁹.

Platon wbrew obiegowym opiniom nie dyskredytował jednak kategorycznie mitu - wręcz przeciwnie, wielokrotnie dyskutował w swoich dialogach zastaną tradycję mitologiczną. Jeśli w dialogu pojawiają się elementy dawnej filozofii wierzeń, nawiązania do eposów Homera czy kosmogonii Hezjoda stanowią one jedynie inspirację, służą do zobrazowania tez metafizycznych, koncepcji ontologicznych, są egzemplifikacją, materiałem do obróbki, elementami swoistego *bricolage'u*, z którego Platon buduje swój dialog. Platon dokonuje puryfikacji elementów mitologicznych, ma pomóc duszy wznieść się ponad literalne *doxa*, ku alegorycznym, figuratywnym, symbolicznym, intuicyjnym poznawalnemu światu idei. Jan Patočka uważał, że Platon korzystał z mitu jedynie w sensie pewnej konkretyzacji koncepcji onto-kosmologicznych podstaw rzeczywistości.

Orficko-misteryjne wątki występujące w dialogach Platona to przede wszystkim: dualistyczne ujęcie człowieka (z trychotomicznym ujęciem duszy: rozumnej, gniewliwej, pożądawczej), katarctyczny, duchowy charakter filozofowania, niezwykła waga pierwiastka erotycznego (Eros-Protogonos, Empedoklesowa miłość walcząca z waśnią), dążenie do przewyciężenia niższych części duszy, koncepcja ciała grobu (*soma-sema*), czy mit o Dionizosie Zagreusie jako kanwa Platońskiej kosmogonii i antropogonii.

1.3 Mit o Dionizosie Zagreusie i Tytanach.

Kluczowym mitem o fundamentalnym znaczeniu skrywającym pod swoją literalną warstwą główne "prawdy wiary" orfików był bez wątpienia mit o Dionizosie-Zagreusie i Tytanach. Dochował się on do naszych czasów w kilku wariantach. Jak twierdzi Walter Otto imię Zagreus wywodzi się od słowa *zagre* (rów-pułapka na dzikie zwierzęta) i oznacza "wielki łowca". Zagreus jest właśnie tą inkarnacją Dionizosa której wiernymi akolitkami są menady naśladujące jego krwawe polowania. Zagreus jest chtonicznym Dionizosem. Najstarsza wzmianka o Zagreusie pochodzi z poematu *Alkmeonis* (VI w.), gdzie przywoływany jest razem z Gają jako największy ze wszystkich bogów.

Mit o Dionizosie Zagreusie opowiada o historii Dionizosa, synu Dzeusa i Persefony, wychowywanego przez Korybantów. Zeus chciał, żeby to Zagreus był jego dziedzicem, ale zazdrosna Hera postanowiła pokrzyżować plany męża i przekonała tytanów, by zabili dziecko. Tytani odciągnęli uwagę Dionizosa zabawkami następnie porwali go, rozdarli na kawałki i pożarli¹⁰. Serce Dionizosa zostało jednak ocalone i przekazane Zeusowi przez

⁷ G. Reale, Historia filozofii starożytnej, t.1, s. 131, Lublin 1994.

⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, s. 188 nn. Cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 2005, s. 65.

⁹ Agata Bielik-Robson, *Powrót mesjańskiej obietnicy* (maszynopis).

¹⁰ "Misteria Dionizosa są absolutnie nieludzkie. Gdy był on jeszcze dzieckiem i Kureci tańczyli dokoła niego uderzając bronią o broń, Tytani zdradziecko zakradli się, zwiedli go dziecięcymi zabawkami i rozerwali na kawałki, będącego jeszcze niemowlęciem." (Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica*, 2.17.2, tł. J. Jurkowski)

Atenę. Zeus przekształcił je i jako płód wszczepił w ciało Semele. W odpowiednim czasie dziecko zostało narodzone po raz drugi, również na skutek interwencji zazdrosnej Hery¹¹. Zeus spopielił tytanów przy pomocy błyskawicy i ze szczątków tytanicznych stworzył rodzaj ludzki¹². Szczególnie piękna wersja mitu o Dionizosie-Zagreusie i tytanach pochodzi z eposu Nonnosa *Dionysiaka*:

Persefono, dziewico, nie uszłaś przed małżeńskim lożem,
lecz w wężowych objęciach Zeusa stałaś się małżonką,
kiedy on, przybrawszy inny wygląd, jako wężowy oblubieniec
w zwojach pełnych miłosnego żaru do najdalszego
przypelznął zakątka ciemnej dziewczęcej komnaty
potrząsając włochatymi szczękami, sen zesłał na oczy
podobnych mu kształtem węży strzegących drzwi. Delikatnie
wylizal swymi szczękami ciało dziewczyny,
czyniąc ją swoją małżonką. Po zaślubinach z niebiańskim wężem
Iono Persefony nabrzmiało za sprawą rosnącego dziecięcia.
I porodziła Zagreusa, dziecię zdobne rogami,
Co samo wspięło się na podniebny tron Zeusa
I delikatną rączką wstrząsało błyskawicą. Dziecinne dłonie
Nowo narodzonego unosiły pioruny.
Jednak nie długo miało w posiadaniu Zeusowy ton, gdyż złość
srogiej Hery, bezlitosnej bogini sprawiła, iż Tytani podstępnie pokryli
swe krągłe oblicza gipsem i tartaryjskim mieczem zamordowali Zagreusa,
gdy on właśnie przyglądał się swemu obliczu odbitemu w zwodniczym zwierciadle.
Tam, gdy miecz Tytanów porąbał jego członki, zakończył życie
Zagreus, by na nowo odżyć jako Dionizos.¹³

Etiologiczny mit o Zagreusie ma tłumaczyć skłonność ludzi zarówno do dobra jak i zła, na skutek dziedzictwa tytanicznego i dionizyjskiego złączonych w jednej człowieczej substancji. Śladem dionizyjskim jest dusza uwieczniona w tytanicznym ciele. Orficy wierzyli w metempsychozę. Jeśli ludzie będą żyli cnotliwie to pomimo przyrodzonej tytanicznej kondycji będą zdolni wytrzebić z siebie złowrogi pierwiastek oraz wykorzenić nieczne skłonności i zamieszkać na wieki na elizejskich polach. Orficka koncepcja antropologiczna stała na antypodach wizji homeryckiej. U Homera dusza nie była jeszcze samoistną, autonomiczną, boską cząstką, wygnaną z boskich zaświatów i uwiecznioną w złym ciele traktowanym jako więzienie. Homerycki człowiek był traktowany monolitycznie, dusza opuszczała co prawda ciało w momencie śmierci, ale zanim to nastąpiło, nie było mowy o jakimkolwiek dualistycznym ujęciu człowieka¹⁴.

¹¹ To historia znana m.in. z *Biblioteki Apollodora, Metamorfoz Owidiusza i Bachantek Eurypidesa*. Hera chcąc zemścić się za romans Zeusa z księżniczką tebańską Semele, przebrana za piastunkę namawia Semele, aby poprosiła Zeusa, by ten pokazał się jej w pełnym majestacie na dowód, że rzeczywiście jest władcą Olimpu. Zeus, który wcześniej obiecał, że spełni każde życzenie Semele ukazuje się jej w wzniosłej, piorunowej epifanii, która zabija księżniczkę na miejscu. Zeus przeszczepia płód do uda i w ten sposób

¹² "(...) W orfickiej tradycji mówi się o czterech królestwach. Pierwszy był Uranos, po którym nastąpił Kronos, obciąwszy uprzednio genitalia ojca. Po Kronosie na tronie zasiadł Dzeus, strąciwszy ojca do Tartaru. Po Dzeusie panował Kronos. Następnie po Dzeusie władzę objął Dionizos, którego, jak mówią, na skutek intrygi Hery, Tytani otoczywszy, rozszarpali i pożarli jego ciało. Tych rozsierdzonego Zeusa zgładził piorunem, a z waporów sadzy, powstałych z nich, utworzyła się materia, z której stworzeni zostali ludzie. Dlatego też nie należy popełniać samobójstwa, nie dlatego iżbyśmy byli jakoś z ciałem związani, jak zdaje się sugerować tekst, (wszak to jest jasne i nie nazwałby tego <Sokrates> (przyp. J.J.) misterium), ale nie możemy się zabijać, ponieważ nasze ciało jest dionizyjskie. W istocie jesteśmy jego częścią, jeśli faktycznie składamy się z sadzy Tytanów, którzy spożyli jego ciało." (Olympiodoros: *In Platonis Phaedonem commentaria*, I, 3, 3-14, tł. J. Jurkowski)

¹³ Nonnos, *Dionysiaka*, 6.155-175 (tł. A. M. Lasek).

¹⁴ "Mówi się zazwyczaj, że człowiek Homera składa się z nieśmiertelnej duszy i ze śmiertelnego ciała. Te słowa mogą łatwo wprowadzić w błąd. Należy powiedzieć raczej, że człowiek Homera jest jakby jednolitą całością, która dopiero w chwili śmierci rozdwa się na wieczną duszę i na martwe ciało. Dopóki człowiek żyje, dopóty dusza (psyche) nie wchodzi właściwie w rachubę, a w każdym razie nie ma samodzielnego znaczenia. Samodzielne znaczenie uzyskuje dusza dopiero w chwili śmierci danego człowieka i wtedy jest jego wiecznym, ale tylko jakby dwuwymiarowym wizerunkiem (eidolon) czy cieniem (skia)" A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda* [w:] idem, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 107.

Niektórzy m.in. neoplatonicy odczytywali historię o Dionizosie w sposób alegoryczny. Była to dla nich historia o duszy świata, która mimo rozpadu na części i złączeniu z ciałem spowodowanych upadkiem, pozostała w swojej istocie nienaruszona. Tytani symbolizują w tym przypadku negatywną zasadę podziału.

1.4 Antropologia Platowska w kontekście mitu o stworzeniu człowieka w *Timajosie*.

Platon dokonał rewolucji w dziedzinie ontologii i antropologii. Zaproponował nowy obraz świata i nowy sposób jego poznania. W swoich dialogach często zadawał *explicite*, bądź *implicite* fundamentalne filozoficzne pytanie, dzięki czemu (*dia ti?*) rzeczywistość jest naprawdę rzeczywista? Co stanowi *arché* prawdziwej rzeczywistości? Jak dotrzeć do tego co istotne, ejdetyczne? Czym jest rzeczywista rzeczywistość? Odpowiedzią było noetyczne poznanie inteligibilnego świata idei. Platon przyjął na własność wypracowaną przez Parmenidesa henologiczną koncepcję bytu. Idee posiadają pełną tożsamość i to właśnie ona stanowi czynnik decydujący o najwyższym stopniu bytowości idei. Idee wyczerpują całe bogactwo w swoim zakresie, posiadają wewnętrzną jedność, są samoistne, niepodzielne, niezmiennie, niecielesne. Nauka o ideach nie jest u Platona wyłożona w sposób nie wzbudzający konfuzji. Nie wiadomo do końca czym są idee, ponieważ sam Platon nie jest zawsze precyzyjny w dookreśleniu ich ontycznego statusu. Platon w odróżnieniu od swoich poprzedników: Ksenofanesa, Protagorasa, Empedoklesa, Anaksagorasa czy Demokryta, zoperacjonalizował pojęcie idei i posługiwał się terminem *eidos* w sposób bardziej techniczny, konceptualny. Chociaż jak pisał Władysław Witwicki: "Platon gubił się i płał w własnych rozważaniach, nie ujętych w ramy systemu ponumerowanych zdań z kilkoma wyraźnie określonymi terminami. Nie umiał jakoś jednoznacznie ująć ani tego, czym właściwie są a czym nie są idee, ani tego, jaki jest i na czym polega ich stosunek do przedmiotów konkretnych. To się wszystko trochę gubiło w przenośniach, w nieokreślonych zwrotach obrazowych. Idee to były i pierwowzory, i przyczyny przedmiotów konkretnych, i raz jakby mieszkaly w tych przedmiotach, raz im tylko przyświecały jako wzory, raz jakby siedziały w niebie, raz u człowieka w głowie, miały być nierozciągle i niezmysłowe, a przyczepiały się do nich wciąż cechy przestrzenne; przedmioty konkretne raz w nich uczestniczyły, raz je miały przy sobie, raz je tylko naśladowały – wszystko razem tonęło w przenośniach i raz się wydawało takie, raz inne, i trudno było to wszystko przemyśleć odważnie aż do końca w szczegółach". Etymologicznie idea wywodzi się od słów konotujących wizualny ogląd (*horan, blepein, idein*).

Platon przewyciężywszy monizm hylozoistów i Parmenidejski monizm stwierdził, że najwyższym typem poznania jest intuicja ograniczona do oglądu idei. Na podstawie słynnych mitów takich jak mit jaskini, Era, czy alegorii podzielonej linii i powozu zawartych w *Politei* i *Fajdosie*, można zrekonstruować rudymenty teorii poznania, ontologii i antropologii Platona.

Wielokrotnie w swych dialogach w sposób implicytny, a w *Politei* wręcz *explicite* pokazuje, że analogatem poznania świata idei i najwyższej z nich Idei Dobra jest ogląd Słońca cielesnymi oczyma. Tworzy proporcję ukazując że Idea Dobra ma się tak do jej oglądu okiem duszy jak Słońce w świecie widzialnym do jego oglądu cielesnym wzrokiem.

Za Elżbietą Wolicką, autorką znakomitej pracy poświęconej mimetyce i mimetologii Platona przedstawmy kolejno:

1. kategorie bytu-przedmiotu poznania,
 2. typy poznania,
 3. rodzaje możliwości i działań poznawczych,
- w porządku rosnącej doskonałości wyrażającej się w jasności, wyraźności, ogólności i konieczności:

Ad. 1

"a = cienie, odbicia-wyobrażenia, obrazy-wizerunki (*skiai, fantasmata, idola, eikones*)

b = przedmioty i zjawiska naturalne, przedmioty wytworzone (*fyteuton genos, zoa, skeuaston genos, fainomena*)

c = liczby, schematy, figury geometryczne (*schemata, mathemata, gonion eide*)

d = idee, przedmioty myślne (*eide, noeton genos meta arches*)

Ad. 2

A = wyobrażenie (*eikon, eidolon*)

B = przeświadczenie (*pistis*)

C = myślenie dyskursywne (*dianoia*)

D = wiedza ścisła (*episteme*)

Ad. 3

α = wyobrażenia i fantazja (*eikasia, fantastia*)

β = doznania zmysłowe (*aisthesis*)

γ = rozum (*logos*)

δ = umysł (*nous*)¹⁵

Dla pełnego i kompletnego przeniknięcia wszystkich poziomów znaczeniowych dialogów Platona niezwykle ważne jest, aby dostrzec wzajemne filiacje pomiędzy powyższymi terminami oraz by osadzić je w pewnym paradygmacie myślowym wynikającym z tendencji do odczytywania w naturze i wytworach kultury ukrytego sensu, do patrzenia na rzeczywistość widzialną (*visibilium*) jako na odbłask rzeczywistości niewidzialnej (*invisibilium*) organicznie z nią zespolonej. Tę tendencję dobrze wyrażają słowa z listu do Koryntian, które stanowią aksjomat dla umysłu noetycznego: "Teraz widzimy niejasno przez zwierciadło, lecz później twarzą w twarz". W myśli Platońskiej świat fenomenalny uważany był za wizualizację tego, co jest jego odpowiednikiem w planie wyższym i w ten sposób stawał się niejako symbolem tamtej sfery. Świat idei, niedostępny dla zmysłowego wzroku można oglądać tylko przy pomocy noetycznego, duchowego oglądu, wobec czego świat zmysłowy winien być tylko radarem naprowadzającym na wieczny doskonały i w swojej istocie świat idei. Noetyczny ogląd jest atrybutem duszy ludzkiej.

Zdaniem Platona ciało człowieka jest tylko grobem, ma charakter epifenomenalny, podczas gdy istotna część człowieka to uwięziona dusza, które winna w procesie puryfikacji opuścić ludzkie ciało i wznieść się do sfery transcendencji. Dusza jest nieśmiertelna, na co podaje w *Fedonie* argumenty. O orfickiej idei mówiącej, że ciało jest grobowcem duszy, Platon wspomina między innymi w *Kratylosie* i *Gorgiaszu*:

"Bo niektórzy wyjaśniają, że ciało (soma) jest grobem (sema) duszy, gdzie ona przebywa w tym życiu. A ponieważ poprzez ciało siebie okazuje, dając znak (semainei) o sobie, dlatego zostało trafnie nazwane znakiem (sema). Moim zdaniem głównie orficy wprowadzili tę nazwę, bo według nich dusza w ciele odbywa pokutę za winy, mając ciało za mocną osłonę podobną do więzienia, aby się w nim zachować (sozetai), dopóki nie odkupi win, i stąd nazwa to soma (przechowanie, osłona), i nie ma potrzeby wprowadzenia tutaj ani jednej litery"¹⁶

"ciało nasze jest grobowcem duszy"¹⁷

Timaios jest jednym z najpóźniejszych dialogów Platona. Jest to też jedyny dialog, w którym ateński filozof pretenduje do opisanie w sposób naukowy genezy otaczającego człowieka fizykalnego świata oraz miejsca, które zajmuje w nim człowiek. Jest to zarazem punkt zwrotny w dotychczasowym rozumieniu starożytnej fizyki. W przeciwieństwie bowiem do czysto naturalistycznych opisów, które przedtem tworzyli jońscy filozofowie przyrody, z ich czysto hylozoistycznym, monizującym podejściem do natury czy atomiści tacy jak Demokryt wyjaśniający fenomeny zachodzące w przyrodzie bez odwoływania się do pojęcia Twórcy wszechświata – transcendentnej siły, która z istniejącej pramaterii tworzy w sposób rozumny i celowy świat zjawisk – Platon wprowadza do swojej kosmologicznej koncepcji postać Boga. Sponuje to, że konstrukcja wszechświata i człowieka ma charakter dualistyczny i teleologiczny.

Dla naszych rozważań warto w tym miejscu wyekscerpować te fragmenty *Timaios*, które bezpośrednio odnoszą się do istotnościowej charakterystyki człowieka rozumianego przez Platona jako wcielony duch. Pierwszy jest opisem momentu w którym Demiurg – boski twórca natury – tworzy dusze i umieszcza je na gwiazdach, na których ogłasza im prawa przeznaczenia:

"Tak powiedział i powracając do pierwszej wielkiej wazy, w której najpierw zmieszał i stopił Duszę świata, wlał do niej pozostałości pierwszych substancji i je w niej pomieszał w ten sam mniej więcej sposób. Jednak nie były one już tak czyste w mieszaninie jak przedtem, lecz były podrzędnych stopni. Potem połączywszy wszystkie razem, podzielił je na tyle dusz, ile jest gwiazd. Wyznaczył jedną duszę dla każdej gwiazdy. Umieścił je na nich jak na rydwanach i pouczył je o naturze świata. Potem ogłosił im prawa przeznaczenia: pierwsze urodziny będą te same dla wszystkich, aby nikt nie był skrzywdzony przez niego; miała wydać na świat żyjące jestestwo, które by było najzdolniejsze do oddawania czci Bogu; natura ludzka będzie podwójna; silniejsza będzie w przyszłości zwana męską. Gdyby w chwili, w której dusze będą pod wpływem konieczności wszczepiane do ciał, dodało się coś do tych ostatnich, a coś innego od nich się odjęło, wtedy z konieczności zrodzi się we wszystkich jestestwach żyjących najpierw ta sama naturalna zdolność odbierania wrażeń zmysłowych obudzanych gwałtownymi podnieceniami, następnie miłość zmieszana z przyjemnością i bólem, ponadto strach, gniew i skłonności, które z nich wypływają lub przeciwnie, które są im z natury przeciwnie.

Jeśli ludzie zapanują nad tymi skłonnościami, będą żyli w sprawiedliwości. Jeśli, przeciwnie, zostaną przez nie opanowani, będą żyli w niesprawiedliwości. Ten, kto będzie żył dobrze przez czas oznaczony, powróci mieszkać do swojej gwiazdy i będzie prowadził na niej życie szczęśliwe, podobne do życia tej gwiazdy. Przeciwnie, kto by nie osiągnął tego celu, podlega metamorfozie i w drugiej generacji urodzi się w naturze kobiecej; potem, gdyby się nie wyzbył swej złości nawet w tym wcieleniu, będzie się zamieniał, odpowiednio do

¹⁵ E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994.

¹⁶ Platon, *Kratylos*, 400 c. (tł. Z. Brzostowska)

¹⁷ Idem, *Gorgiasz*, 493 a. (tł. Wł. Witwicki)

swego zepsucia, za każdym razem w taką naturę zwierzęcą, która jest podobna do jego naturalnych skłonności. Nie przestanie cierpieć w swych wcieleniach, dopóki nie powróci do pierwszego i lepszego usposobienia, nie podda się obrotowi Tego Samego i Podobnego, i nie odrzuci rozumem wielkiej masy, która się kolejno czepiała jego jestestwa – masy złożonej z ognia, wody, powietrza i ziemi, masy hałaśliwej i nierozumnej, którą można opanować tylko rozumem – i nie powróci do pierwszego i najlepszego stanu"¹⁸.

Drugi opis dotyczy stworzenia niższych, afektywnych części duszy. Część gniewliwa znajdowała się w piersi (*thorax*). Część pożądliva zaś mieściła się w podbrzuszu: Hegemonem pozostaje dusza rozumna umieszczona w głowie, która mając kształt sferyczny naśladuje strukturę makrokosmosu zarówno swoim kształtem jak i strukturą. Kazimierz Pawłowski pisze, że Platon przypisuje ludzkiemu umysłowi w *Timajosie* "obroty podobne do tych, które wykonuje rozumna dusza świata. Reszta ludzkiego ciała służy głowie. Taka służebna jest funkcja reszty ciała"¹⁹:

"Jestestwa boskie Bóg sam utworzył, tylko tworzenie jestestw śmiertelnych zlecił swoim potomkom. Oni naśladowali swojego ojca i, otrzymawszy od niego nieśmiertelną zasadę duszy, otoczyli ją dokoła ciałem śmiertelnym. Dali jej ciało jako wóz. Ponadto utworzyli w nim inny gatunek duszy, mianowicie gatunek duszy śmiertelnej, która posiada groźne i nieodparte namiętności: najpierw przyjemności, największe pokusy do złego, dalej bóle, dla których uciekamy przed dobrem, zuchwalstwo i strach, tych głupich doradców, gniew, który nie daje się nigdy przebłagać, wreszcie nadzieję, która daje się łatwo oszukać. Zmieszali wszystko to z nierozumnym wrażeniem zmysłowym oraz miłością, która jest na wszystko gotowa. W ten sposób, postępując drogą konieczności, złożyli duszę śmiertelną. Lecz z obawy, aby nie brudzić boskiej zasady, o ile to zabrudzenie nie było absolutnie konieczne, odłączyli, odłączyli od zasady duszy nieśmiertelnej duszę śmiertelną i umieścili ją w innej części ciała. Stworzyli w tym celu rodzaj istmu czy granicy między głową a piersiami i umieścili w środku szyję, by je w ten sposób oddzielić od siebie. Zatem w piersiach i tym, co nazywamy *thorax*, umieścili śmiertelny gatunek duszy. A ponieważ jedna część tej duszy była z natury lepsza od drugiej, podzielili wydrążenie *thoraxu* na dwa pomieszczenia, jak gdyby oddzielali mieszkanie kobiet od mieszkania mężczyzn, i położyli w środku między nimi diafragmę jako rodzaj przegrody. Część duszy, którą cechuje odwaga, zapal wojenny i żądza zwycięstwa, umieścili bliżej głowy między diafragmą a szyją. A to dlatego, aby podporządkowana rozumowi i w zgodzie z nim wstrzymywała siłą pragnienia, gdyby nie chciały one kiedyś słuchać rozkazów i przepisów, które im posyła rozum ze szczytu cytadeli (...) Co do części duszy, która pożąda pokarmów i napoju i w ogóle wszystkiego, czego zgodnie z naturą potrzeba ciału, bogowie umieścili ją w okolicy rozciągającej się od diafragmy aż do granicy pępkowej, po urządzeniu w całym tym miejscu rodzaju żłobu na pokarm dla ciała. Tam przywiązali ją jak dzikie zwierzę, które trzeba żywić, lecz równocześnie trzymać na wodzy, jeśli rasa ludzka ma istnieć. Aby zatem, żywiąc się zawsze przy swoim żłobie w miejscu możliwie najdalszym od tej części [duszy], która myśli, przynosiła jej możliwie najmniej zgiełku i wrzawy i w następstwie tego pozwoliła części panującej rozmyślać w pokoju nad wszystkim, co dotyczy całego ciała lub poszczególnych jego części, dla tej – powtarzam przyczyny naznaczyli jej to właśnie miejsce. Wiedzieli dobrze o tym, że ona nie posłucha nigdy rozumu i że nawet wtedy, kiedy odebrałaby jakieś wrażenie zmysłowe, nie byłoby nigdy zgodne z jej naturą mieć wzgląd na jakiegokolwiek rozumowanie, i że we dnie i w nocy dawałaby się zawsze uwodzić widziadłom i zwidom"²⁰.

Warto jeszcze zacytować końcowe partie *Timajosa*, w których mowa o najszlachetniejszej, rozumnej części duszy:

"O najwyższym gatunku duszy ludzkiej w nas należy powiedzieć, że tę część, która, jak powiedzieliśmy, mieszka na szczycie naszego ciała, dał Bóg każdemu za geniusza opiekuńczego, i że ona wynosi nas nad ziemię dzięki swym boskim pokrewieństwom, jako że jesteśmy roślinami nie ziemskimi, lecz pochodzimy z nieba. To nasze twierdzenie jest z całą pewnością prawdziwe. W rzeczy samej, Bóg umieścił naszą głowę, nasz korzeń, w górze, gdzie było miejsce pierwotnych urodzin duszy i dlatego dał całemu ciału postawę wyprostowaną. Toteż ten, co ulega swym żądom, prowadzi spory i jest nimi całkowicie pochłonięty, z konieczności nie ma innych myśli, jak tylko śmiertelne. I w ścisłym tego słowa znaczeniu niczego nie zaniedbuje, o ile to możliwe, aby się stać śmiertelnym. Dokonuje tego przez powiększanie śmiertelnej dziedziny. Przeciwnie, ten, kto rozwija w sobie miłość nauki i prawdy oraz ćwiczy w sobie zdolność myślenia o rzeczach nieśmiertelnych i boskich, jest rzeczą absolutnie konieczną, że o tyle, o ile ludzka natura może mieć udział w nieśmiertelności, będzie mogła się nią bezgranicznie cieszyć. Taki człowiek bowiem oddaje ciągle cześć boskości, gdyż utrzymuje stale w dobrym zdrowiu bóstwo, które w nim przebywa. Z konieczności zatem czuje się szczęśliwy"²¹

¹⁸ Platon, *Timajos*, 42 b-d (tł. P. Siwek)

¹⁹ K. Pawłowski, Najważniejsze zagadnienia filozoficzne w *Didaskalikos*. Zagadnienia antropologiczne [w:] Alkinous, Wykład nauk Platona (*Didaskalikos*), Kraków 2008, s. 107.

²⁰ Platon, *Timajos*, 69 c – 71 a (tł. P. Siwek)

²¹ *Ibidem*, 90 a-c (tł. P. Siwek)

Mimo różnorakich przedstawień losów duszy w poszczególnych dialogach jedno pozostaje niezmiennie – dusza ludzka jest przeznaczona do tego by żyć wiecznie, przekroczyć swój stan złączenia z ciałem i złymi skłonnościami wywoływanymi przez niższe stopnie duszy: bojowy i pożądliwy. Czy sfera transcendentna zostanie nazwana hiperuranium, czy Równiną Prawdy, czy jeszcze inaczej, *telos* pozostaje ten sam – wyrwać się z przyrodzonego stanu połączenia z ciałem, które więzi i ogranicza duchowe porywy człowieka.

Co zatem łączy mit o Dionizosie Zagreusie z mitem o stworzeniu człowieka (duszy) z *Timaios*? Wydaje się, że przede wszystkim ich misteryjno – mitologiczny charakter oraz takie elementy jak: tajemnica misterium śmierci, rezurekcji, jedności z bóstwem, metody którymi należy oddzielać dusze od zgubnych popędów (idea katharsis). Niewątpliwym faktem jest, iż Platon rozwinął w sposób bardziej teoretyczny i spójny intuicje zawarte w archaicznym micie. Mitemy związane z mitem o Dionizosie Zagreusie takie jak rozczłonkowanie (*sparagmos*), *omophagia*, antropogonia, kara, ponowne cudowne zjednoczenie w łonie Dionizosa da się odszukać również, nie zawsze eksplicytnie, ale w formie alegorii na kartach *Timajosa*. I tak jak Dionizos jest elementem, który spaja w sposób tajemny, transracjonalny i metaracjonalny rozproszone części swojego ciała, tak rozumna Dusza świata i człowieka jest obrazem transcendentalnej Jedności bytu, który pozostaje jeden mimo fenomenalnego doświadczenia pluralizmu bytowego.

Burkert pisze, że "warto wspomnieć pewien interesujący szczegół związany z wpływem <<orfizmu>> na gnostycyzm: mianowicie mit o tym, jak Dionizos został rozerwany, kiedy patrzył w lustro – co w rezultacie skończyło się antropogonią. Otóż mit ten, interpretowany w połączeniu z formułami z *Timajosa* Platona dotyczącymi niezmiennej Jedności i substancji, której "części zostały rozdzielone na ciała", mógł pobudzać gnostyckie wyobrażenie o tym, jak coś boskiego za sprawą odbicia w zwierciadle wpadło w pułapkę materii i zostało w niej rozproszone"²².

Konkluzja *Timaios* jest następująca: "Śmiertelne i nieśmiertelne istoty żywe ma w sobie i napełniony jest nimi ten świat, istota żywa, widziana, widzialne rzeczy obejmująca, obraz swojego twórcy, bóg dostrzegalny zmysłami, największy i najlepszy, i najpiękniejszy, i najdoskonalszy – stał się ten jeden wszechświat i jest jednorodzony"²³.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia podmiotowa:

1. Platon *Timaios* / Platon // Dialogi. – T. 2, tł. W. Witwicki. – Kęty, 2005.
2. Platon *Timaios* / Platon // *Timajos, Kritias*. – Tł. P. Siwek. – Warszawa, 1986.

Bibliografia przedmiotowa:

1. Burkert W. *Greek Religion* / W. Burkert. – Cambridge, Mass., 1985.
2. Burkert W. *Starożytne kultury misteryjne* / W. Burkert. – Kraków, 2007.
3. Colli G. *Narodziny filozofii* / G. Colli. – Warszawa-Kraków, 1991.
4. Cornford F. M. *Plato's Cosmology : the Timaeus of Plato* / F. M. Cornford. – Indianapolis, 1997.
5. Guthrie W.K.C. *Orpheus and Greek Religion* / W.K.C. Guthrie. – London, 1952.
6. Jaeger W. *Teologia wczesnych filozofów greckich* / W. Jaeger. – Przeł. Jerzy Wocial. – Kraków, 2007.
7. Johansen T. K. *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias* / T. K. Johansen. – Cambridge, 2004.
8. Kerényi K. *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego* / K. Kerényi. – Kraków, 1997.
9. Krokiewicz A. *Zarys filozofii greckiej* / A. Krokiewicz. – Warszawa, 2000.
10. Krokiewicz A. *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda* / A. Krokiewicz. – Warszawa, 2000.
11. Lengauer W. *Religijność starożytnych Greków* / W. Lengauer. – Warszawa, 1994.
12. Pawłowski K. *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej* / K. Pawłowski. – Lublin, 2007.
13. Rohde E. *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków* / E. Rohde. – Kęty, 2006.
14. West M. L. *The Orphic Poems* / M. L. West. – Oxford, 1983.
15. Wolicka E. *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej* / E. Wolicka. – Lublin, 1994.

Юрковський Якуб-Анджей. "Міф про створення людини в діалозі Платона "Тімей" у контексті орфічного міфу про Діоніса-Загрея і Титанів".

У статті вивчається питання про те, наскільки обґрунтованим є порівняння двох міфів – міфу про створення людини, представленого на сторінках діалогу "Тімей", який є одним з найпізніших зрілих творів і найбільш повно узагальнює концепції фізики й метафізики діалогів Платона, – та міфу про Діоніса-Загрея і Титанів, ключового для орфічних космо- й антропологічних концепцій.

²² W. Burkert, *Orfizmi i misteria bakhiczne. Nowe świadectwa i stare problemy z interpretacją*, "Kronos" 2011, nr 4, s. 114.

²³ Platon, *Timaios* 92 c 5–9.

На підставі доступних джерел і опрацювань на тему орфізму представлено основні відомості щодо орфічних вірувань, науки, містерій, орфічного стилю життя.

Окремий підрозділ статті присвячений вивченню ставлення Платона до міфу. Простежується його важлива роль у намаганні зобразити неоприявлений світ Ідей. Як виявляється, усупереч поширеній думці про давньогрецького філософа, поряд із діалектикою і дискурсивною мовою понять однаково важливою була для нього дорога духовного, містагогічного втаємничення через міф, символ, алегорію, приповідь – тобто ті літературні засоби, які здатні повноправно зобразити поетичну модель метафорично-образного розуміння трансцендентної дійсності. Таким чином Платон виявляє геуристичну і герменевтичну, не приховану суто логічним дискурсом роль метафори. У цій частині статті названо також елементи, що єднують філософа з таємничим феноменом орфічних вірувань. Невипадково Олімпіодор писав про Платона, що той "скрізь насвистує пісні Орфея".

Далі представлено міф про Діоніса-Загрея і Титанів, який дійшов до наших днів у багатьох варіантах.

Насамперед наголошуються ті елементи міфу, які є суттєвими для розуміння найбільшої таємниці орфізму: єдності і величі. Останній підрозділ статті присвячено висвітленню основ Платонові антропології в оперті на відомі з інших діалогів міфи та на міф про створення людини з діалогу "Тімей".

Із діалогу вибрано фрагменти, які зосереджені на дуалістичному розумінні людини та на трихотомічному поділ душі на розумну, гнівливую, пожадливу.

Ключові слова: Платон, "Тімей", орфізм, містерія, міф, метафора, символ, Діоніс, Загрей, Титани, душа, тіло, єдність, велич, гноза, антропogонія, спарагмос, омофагія.

Jurkowski Jakub Andrzej. A Man's Creation Myth in the Timaeus of Plato in the Context of Orphic Myth of Dionysus-Zagreus and Titans.

The article discusses the problem if it is reasonable to compare the two myths – the myth of the creation of man presented in the Timaeus – one of the latest and most mature Plato's dialogue which synthesizes his physical and metaphysical concepts – and the myth of Dionysus-Zagreus and Titans, the most important myth concerning cosmo- and anthropogonical concepts of the Orphics.

Then, on the basis of the available sources and studies of Orphism a rudimentary lore of Orphic beliefs, science, mystery, orphic lifestyle is presented.

The next chapter is devoted to Plato's attitude towards myth which, as it turns out, plays essential role in the effort to express supernatural world of ideas. The language of the myth is as important as the dialectic and discursive one, in spiritual mystagogic initiation through myth, symbol, allegory and parable – that is, all those literary means, which are finally able to establish a model of poetic and metaphorical expression of transcendent reality. Plato reveals heuristic and hermeneutic role of metaphor, which cannot be replaced by purely logical discourse. The chapter also highlights the elements that link philosopher to utterly mysterious phenomenon of Orphic beliefs.

Then the myth of Dionysus-Zagreus and Titans itself is presented, which came to us in many variants. There are taken into account these elements of the myth, which are important for understanding the greatest mystery Orphism: the unity of multiplicity.

The last chapter is devoted to outlining the foundations of Plato's anthropology based on the myths known from other dialogues and the myth of the creation of man from the Timaeus. The author excerpts from the dialogue these fragments that accentuate the dualistic approach and human trichotomous division of the soul: rational, irascible, and concupiscent.

Key words: *Platon, Timaeus, orphism, mystery, myth, metaphor, symbol, Dionysus, Zagreus, Titans, soul, body, unity, multiplicity, gnosis, anthropogony, anthropogony, sparagmos, omophagia.*