

ARTUR PACEWICZ
ORCID: 0000-0001-8863-7900
Uniwersytet Wrocławski

Platonizm w epoce imperium rzymskiego — Albinos ze Smyrny

Platonism in the age of the Roman Empire — Albinus of Smyrna

Abstract: The paper is an introduction to the Polish translation of Albinus' Introduction to Plato. The first part presents Albinus himself in the light of the testimonies from ancient literature, and the second part is a commentary to Albinus' text.

Keywords: Plato, Albinus, Platonism, Medio-Platonism

W starożytnej historii filozofii wyróżniano — o czym wspomina Diogenes Laertios (I 19) — trzy okresy dziejów Akademii: Starą, której pierwszym przedstawicielem i założycielem był Platon, Średnią, którą zapoczątkował Arkesilaos z Pitane (IV/III wiek p.n.e.), oraz nową, zainicjowaną przez Lakydesa z Kyreny (III wiek p.n.e.). Współcześnie dzieje tej szkoły również dzieli się na trzy okresy, ale rozpiętość czasowa prezentuje się odmiennie — Stara Akademia to czas od Platona do Krantora, Średnia obejmuje okres od I wieku p.n.e. do III wieku n.e.¹, a po nim następuje okres neoplatoński. Tradycja medioplatońska obejmuje nie

¹ Zob. J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, New York 1996.

tylko autorów związanych Atenami, lecz również z innymi ośrodkami intelektualnymi starożytnego świata, oraz nie tylko tradycję greckojęzyczną, lecz także literaturę filozoficzną tworzoną w języku łacińskim. Obu tradycji językowych dzieje nie potraktowały łagodnie — dzieła wielu z medioplatoników nie zachowały się, poglądy niektórych filozofów przekazane mamy jedynie w formie fragmentów lub świadectw, a w całości przetrwały wyłącznie dzieła Plutarcha, Maksymosa z Tyru, Theona ze Smyrny i Apulejusza z Madaury².

W kręgu platonizmu pielęgnowanego poza Atenami wybijała się postać Gaiosa, którego działalność filozoficzna przypadała najprawdopodobniej na pierwszą połowę II wieku p.n.e.³ Cieszył się on ogromnym szacunkiem i poważaniem, o czym może świadczyć zachowana w Delfach inskrypcja:

Bóg. Z bożą pomocą. Delfy przyznały Gaiosowi, synowi Ksenona, filozofowi, i jego potomkom obywatelstwo, pierwszeństwo w radzeniu się wyroczni [*promanteia*], przywilej proksenosa [*proksenia*], wyróżnione miejsce w teatrze [*proedria*], pierwszeństwo w sprawach sądowych [*prodikia*], nietykalność [*asulia*], zwolnienie z wszelkiego opodatkowania [*ateleia*], prawo do posiadania ziemi i domu oraz inne przywileje, które przyznaje się pięknym i dobrym mężom. Za archonta Flawiusza Soklarusa, radnych Filleosa, syna Euboulidesa i Philodamosa, syna Lampriosa⁴.

Z dzieł Gaiosa nie zachowało się nic — wiemy jedynie, iż sporządził komentarze do pism założyciela Akademii, z których korzystali później między innymi Albinos,

² Fragmenty i testimonia zostały zebrane i wydane w kilku zbiorach, na przykład: S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. I, Indiana 1986; *Filosofi medioplatonici del II secolo D.C.*, A. Gioè (cur.), Napoli 2003 (*non videtur*); *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, E. Vimercati (cur.), Milano 2015.

³ Zob. T. Göransson, *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Göteborg 1995, s. 36; M.-L. Lakmann, *Platonici minores. 1. Jh.v.Ch. — 2. Jh.n.Ch. Prosopographie, Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*, Leiden-Boston 2017, s. 117.

⁴ T 6 Göransson = T 1 Vimercati = 3 Lakmann (wszystkie przekłady — A.P., o ile nie zaznaczono inaczej). Zob. również T 7 Göransson = T 2 Vimercati: „Bóg. Z bożą pomocą. Delfy przyznały Bakchiosowi, synowi Truphonosa, adoptowanego przez Gaiosa, Paphiosowi, Zosimosowi, Sotimosowi, synowi Charpoeinosowi i Klaudiuszowi Neikostratosowi, Ateńczykom, M. Sekstiuszowi Kornelianowi z Mallos, filozofom platońskim, im oraz ich dzieciom, obywatelstwo, przywilej proksenosa [*proksenia*], pierwszeństwo w sprawach sądowych [*prodikia*], prawo do posiadania ziemi i domu oraz inne przywileje, które przyznaje się pięknym i dobrym mężom. Za archonta Euboulidesa, syna Euboulidesa”. Z przekazu Galena (*De affectuum dignotione* 8, 3 = *partim* T 8 Göransson = T 3 Vimercati = 4 Lakmann) wiemy, że dużym szacunkiem darzony był również jeden, nieznany dziś z imienia, z uczniów Gaiosa: „Osiągnąwszy czternaście lat, słuchałem współobywateli-filozofów, najczęściej stoika, ucznia Philopatora, a przez krótki czas platonika — ucznia Gaiosa, ponieważ nie miał on czasu [na wykłady] z powodu zaangażowania przez współobywateli w sprawy polityczne, gdyż jako jedyny jawił im się jako sprawiedliwy i lepszy od bogactwa, uprzejmy i miły”.

Plotyn, a także neoplatonicy⁵, i z tego też powodu można wątpić, czy możliwa jest jakakolwiek rekonstrukcja poglądów tegoż filozofa⁶.

Jeśli chodzi o Albinosa, to wiemy, że jego wykładów w Smyrnie słuchał Galen, a oprócz zachowanego *Prologu* prawdopodobnie był autorem polemicznego względem filozofii stoickiej dzieła *O tym, co niecielesne*⁷. Dwukrotnie o Albinosie wspomina w swym piśmie *O duszy* Tertulian. Zgodnie z tymi świadectwami Albinos miał uznawać, że źródłem Platonowskiej koncepcji metempsychozy nie była koncepcja pitagorejska, lecz Hermes Trismegistos⁸. Być może w celu obrony argu-

⁵ Priscianus, *Solutiones ad Chosroem*, 42, 8–10 (= T 4 Göransson = T 8 Vimercati = 6 Lakmann = Albinos T 5 Vimercati): „Wykorzystaliśmy pożyteczne [informacje] z *Geografii* Strabona, a także z [dzieła] Albinusa *Przykłady nauk Platoników z wykładów Gaiosa*”. Zgodnie z inną informacją (T 1 Göransson = T 7 Vimercati = 2 Lakmann = Albinos T 4 Vimercati), dzieło Albinosa miało składać się z jedenastu ksiąg. Porfirios, *Żywot Plotyna*, 14, 10–14 (= T 9 Göransson = T 4 Vimercati = 5 Lakmann): „W trakcie jego [Plotyna] wykładów czytano komentarze, czy to Severusa, czy to Kroniosa albo Noumeniosa, Gaiosa albo Attyka, a z perypatetyków Aspazjosa, Aleksandra, Adrastosa oraz innych, którzy się trafili”. T 5 Göransson = T 5 Vimercati = 1 Lakmann (= Albinos T 2 Vimercati): „W filozofii wyróżnili się: Platon i Arystoteles — jego uczeń; spośród nich wielu komentowało Platona, a bardziej przydatni [w tej kwestii] są: Gaios, Albinos, Priskianos, Tauros, Proklos, Damaskios, Jan Philoponos, który polemizował z Priskianosem, a także z Arystotelesem”. Proklos, *Komentarz do „Politei” Platona*, 96, 10–15 (= T 2 Göransson = T 6 Vimercati = 7 Lakmann = Albinos T 3 Vimercati): „[...] wielu zabierało się do jego [tzn. mitu Era z *Politei*] interpretacji, a wśród nich najważniejsi z Platoników: Noumenios, Albinos, Gaios, Maksimos z Nicei, Harpokration, Euklides, a przede wszystkim Porfirios, co do którego twierdzą, że jest najdoskonalszym tłumaczem ukrytych w micie [sensów]”. Warto w tym miejscu wspomnieć, że według B. Reisa na *Wstęp* Albinosa składają się albo notatki z wygłoszonego przez Gaiosa wykładu, albo jest to wyciąg ze wspomnianego dzieła Gaiosa dotyczącego nauk Platona; zob. B. Reis, *The Circle Simile in the Platonic Curriculum of Albinus*, [w:] *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, J.J. Cleary (ed.), Leuven 1997, s. 238.

⁶ Takie sceptyczne stanowisko zajęli m.in. K. Praechter (*Zum Platoniker Gaios*, „Hermes” 51 (1916), s. 510–529), C. Moreschini (*La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell’ambito del medioplatonismo*, „Annali della Scuola Superiore di Pisa” 33 (1964), s. 17–56), J. Dillon (*The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, New York 1996, s. 266), G. Reale (*Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 336–337, przyp. 33); więcej zob. K. Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm. Pragmatyzm wejrzenia poza to, co widzialne*, Warszawa 2019, s. 10–14.

⁷ Galenus, *De libris propriis*, 16, 10–15 (= T 10 Göransson = T 1 Vimercati): „Kiedy ukończyłem trzydzieści siedem lat, powróciłem z Rzymu do ojczyzny i otrzymałem od kilku osób książki napisane przed tym, jak przeniósłem się z Pergamonu do Smyrny, ze względu na lekarza Pelopsa i Platonika Albinosa”. Dzieło *O tym, co niecielesne* wspomniane jest w piśmie jednego z ojców Kościoła — żyjącego w IV wieku n.e. Efrema Syryjczyka (T 14 Göransson = T 7 Vimercati); zob. C. Mazzarelli, *L’autore del Didaskalikos l’Alcinoos dei manoscritti o il medioplatonico Albino?*, „Rivista di Filosofia Neo-Scholastica” 72, (1980), s. 611.

⁸ Tertulianus, *De anima*, 28, 1 (= T 11 Göransson = T 8 Vimercati): „A cóż zatem z ową dawną nauką [sermo] poświadczoną u Platona o cyklicznym błąkanii [reciprocus discursus] się dusz, że odchodząc stąd, znajdują się tam i ponownie mogą przybyć tutaj i istnieć, i stąd też może się dziać tak,

mentacji na rzecz metempsychozy zawartej w *Fedonie* (*Phd.* 70c–70d), a opartej na koncepcji przeciwieństw, dokonywał on również rozróżnienia na przeciwieństwa absolutne i względne⁹. Wzmianki te uzupełniane są przez świadectwa Jamblicha (zawarte u Stobajosa), zgodnie z którym za działania prowadzące do zstępowania dusz w ciała odpowiedzialna jest błędna ocena dokonana przez wolną wolę [*diamartēmenē krisis tou auteksousiou*]¹⁰, oraz Proklosa, wedle którego między innymi Albinos miał być rzecznikiem nieśmiertelności wyłącznie rozumowej części duszy¹¹. Albinos interpretował również Platońskiego *Timaios*a, a do naszych czasów zachował się jego głos w kwestii powstawania wszechświata. Warto przypomnieć, że dialog ten był interpretowany nie tylko przez myślicieli związanych z Akademią — Speuzypos i Ksenokrates mieli podkreślać, że przynajmniej niektóre zawarte w nim argumenty należy odczytywać w sposób przenośny, bo zostały tak przedstawione ze względów dydaktycznych i poznawczych [*didaskalia charin kai tou gnōnai*]¹² — lecz także przez filozofów ze szkoły perypatetyckiej, którzy zasadniczo odczytywali go literalnie. Albinos wydaje się podążać drogą interpretacji wyznaczoną już przez pierwszych intelektualnych spadkobierców założyciela Akademii¹³. Jednakże w najszerszym zakresie znane nam są ustalenia metodologiczne

ze z martwych powstają żywi? Niektórzy twierdzą, że jest to pogląd pitagorejski; Albinos sądzi, iż boski — być może Egipskiego Mercurego”. C. Mazzarelli (*L'autore...*, s. 609) uważa, że jest to pogląd Tertuliana, a nie Albinosa; zob. również K. Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm*, s. 18.

⁹ *Ibidem*, 29, 3–4 (= T 12 Göransson = T 9 Vimercati): „I my bowiem przeciwstawimy przeciwieństwa: zrodzony — niezrodzony, widzenie — ślepotą, młodość — starość, mądrość — głupota; z tego powodu jednak nie jest tak, że niezrodzone powstaje ze zrodzonego, ponieważ przeciwieństwo powstaje z przeciwieństwa, ani również widzenie ze ślepoty, ponieważ ślepotą przydarza się widzeniu, ani młodość na nowo wskrzesza się ze starości, ponieważ starość traci siły zaraz po młodości, ani z powodu osłabienia głupota z mądrości, ponieważ mądrość jest ulepszeniem głupoty. Albinos lekając się o swego Platona, stara się finezyjnie rozróżnić owe rodzaje przeciwieństw, jak gdyby one nie zostały umieszczone w rodzaju przeciwieństw tak absolutnych jak te, które wyjaśnia się odnośnie poglądu swego nauczyciela — a mówię o życiu i śmierci”.

¹⁰ Jamblichus, *De anima*, 23 Finamore & Dillon (*Jamblichus, De anima. Text, Translation and Commentary*, Leiden-Boston-Köln 2002) = T 13 Göransson = T 10 Vimercati.

¹¹ Proklos, *Komentarz do „Timaios” Platona*, 234, 9–18 (= T 16 Göransson = T 11. Vimercati): „A niektórzy, pozostawiając nieśmiertelną jedynie duszę rozumną, unicestwiają całe bezrozumne życie oraz życiową podporę duszy, nadając fundament [*hupostasis*] duszy w odniesieniu do powstawania, zachowywali jedynie nieśmiertelny rozum jako jedyny, który trwa, jest podobny do bytów boskich i jest niezniszczalny, jak rozumieeli to już najdawniejsi [interpretatorzy], którzy tłumaczyli dosłownie [to miejsce], gdzie Platon unicestwia [duszę] nierozumną, nazywając ją »śmiertelną«, a mówię o Attyku, Albinosie i niektórych innych”.

¹² Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 819, 37–820, 3 = fr. 116 Isnardi Parente (*Senocrate. Ermodoro. Frammenti*, Napoli 1982); zob. również Arystoteles, *O niebie*, 279b32–280a10 = fr. 61a Tarán (*Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden 1981) i *Scholion do „O niebie” Arystotelesa 279b32*, 489a9–12 = fr. 61b Tarán. Oprócz Arystotelesa *Timaios*a interpretowali między innymi Teofrast i Eudemos. W II wieku n.e. komentarz do *Timaios*a napisał perypatetyk Adrastos z Afrodyzji. Więcej zob. na przykład M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, t. 1, Leiden 1976.

¹³ *Ibidem*, 218, 18–219, 13 (= T 15 Göransson = T 12 Vimercati): „Z kolei co do zwrotu *ē gegonen ē kai agenes estin* [czy jest zrodzony czy też niezrodzony] — Platon, *Timajos*, 27c5] niektórzy objaśniali go uważając, że pierwsze *ē* ma przydech mocny, a drugie — słaby, i oni też twierdzą, iż mówi on

Albinosa dotyczące interpretacji dzieł Platona. Oprócz tych zawartych w *Prologu* o innym wspomina Proklos w swym *Komentarzu do „Timaiosą” Platona*:

Jakie jest więc jedno, wspólne założenie [aksiōma] dotyczące tych zagadnień? To, że trzeba, ażeby wywód [logos] był pokrewny tym rzeczom, które ma wyjaśniać. Wydaje się, że stąd biorą punkty wyjścia Platonicy, zwolennicy Albinosa i Gaios, by określić, na ile sposobów Platon przedstawia naukę [dogmatidzein] i że czyni to na dwa sposoby — naukowo [epistēmonikōs] albo w sposób prawdopodobny [eikotologikōs], ponieważ rozmaite wywody nie są prezentowane w jeden sposób ani nie mają jednej ścisłości [akribeia], [w zależności od tego] czy dotyczą bytów [ta ontā], czy też [rzeczy] istniejących poprzez powstawanie [ta dia geneosō huphistamēna], lecz jak mają się rzeczy, tak też względem rzeczy rozdzielone są wywody; i tak się mają co do ścisłości i jasności, jak odnoszące się do nich rzeczy, ponieważ jedne z wywodów stwierdzają, że rzeczy mają się tak i nie mogą mieć się inaczej, a inne, iż rzeczy dotyczą takie oto prawdopodobieństwo; trzeba bowiem, aby wywód był podobny do rzeczy, nie mógłby bowiem wyjaśniać ich natury inaczej niż będąc im pokrewny. Trzeba, aby to, czym w skrócie jest rzecz, tym był w sposób rozwinięty wywód, ażeby ujawniał rzecz i podporządkowywał się jej naturze¹⁴.

W przytoczonym cytacie wskazuje się, że jako swoisty „klucz” do rozumienia przynajmniej niektórych wywodów prezentowanych w dialogach Platona wymieni medioplatonicy akceptowali kryterium interpretacyjne w postaci rozróżnienia na wywody, które moglibyśmy nazwać „mocnymi” i „słabszymi”. Ich wartość epistemiczna zależy od przedmiotu lub stanu rzeczy, do którego się odnoszą, a manifestuje się w wewnętrznej koherencji i oczywistości przekazywanej treści. Warto wspomnieć, że te rozróżnienia można bez trudu można odnaleźć w wypowiedziach samego Platona. O stopniowości ścisłości [akribeia], powiązanej z „czystością”, zależnej od hierarchii przedmiotowej, mowa jest *Politei* (R. 504e), chociaż zmniejszenie owej ścisłości nie jest tam związane z prawdopodobieństwem. Z kolei w ulubionym dialogu filozofów medioplatońskich — *Timaiosie* — wprost już wyrażone jest rozróżnienie na wywód ścisły i prawdopodobny, a odniesione jest ono do różnicy pomiędzy dwoma sferami bytowymi (*Ti.* 29b–c).

Wprowadzenie Albinosa najprawdopodobniej zostało napisane na potrzeby nauczania filozofii, aby ułatwić i w pewien sposób usystematyzować lekturę dzieł Platona, o czym świadczy to, iż skierowane ono jest do tych, którzy nie są doświadczeni lub zostali zaledwie wprowadzeni do rozważań teoretycznych. Dwa pierwsze rozdziały tego dziełka zawierają definicję dialogu oraz krótki komentarz do tej

[tzn. Timaios] o wszystkim [to pan] jak gdyby zrodzonym z przyczyny [gegonen ap' aitiās], jeśli nawet jest niezrodzone, ażebyśmy rozważając je jako rodzone [genomenon], mogli dostrzec [zawartą] nim naturę. A Platonik Albinos utrzymuje, że według Platona wszechświat, będąc niezrodzony, ma jednak zasadę powstawania [genesis]; według niego też wykracza poza to, co rzeczywiście istnieje [to ontōs on], które jedynie jest wieczne, a wszechświat oprócz tego, że jest wieczny, ma przyczynę powstawania, ażeby, będąc wiecznym, był również zrodzonym [genētos]; nie jest tak zrodzony wedle czasu — nie mógłby być wtedy wieczny — lecz posiada rację [logos] powstawania w postaci złożenia z wielu niepodobnych [składników], które to złożenie musi odnosić się do innej, starszej w istnieniu [hupostasis] przyczyny, a dzięki niej, będącej wieczną w pierwotnym sensie [protōs], również on jest w pewnym sensie wieczny; i nie jest tylko zrodzony, lecz również niezrodzony; Platon jednakże nigdzie w kolejnych słowach nie mówi, że wszystko w pewnym sensie jest zrodzone, a w innym niezrodzone”. Zob. również *ibidem*, 218, 2–7 (= T 13 (?) Vimercati).

¹⁴ Proklos, *Komentarz do „Timaiosą” Platona*, 340, 21–341, 9 = Gaios T 3 Göransson = T 9 Vimercati = 8 Lakmann = Albinos T 14 Vimercati.

definicji. Rozpoczęcie od zdefiniowania uzasadnione jest procedurą poznawczą, która inicjowana jest najpierw od rozpoznania istoty [*ousia*], następnie zdolności/możliwości [*dunamis*], a na końcu wartości/przydatności [*chresimon*]. Procedura ta jest nam znana z *Fajdrosa*, ale przytaczany przez Albinosa fragment odnosi się tylko do pierwszego wymienionego w dialogu elementu i nie bierze pod uwagę tego, że w dalszej części istota danej rzeczy zostaje określona jako opis jakościowy (*hoion t' esti* — *Phdr.* 237c 8), co jest charakterystyczne nie tyle dla procedury filozoficznej, której efektem ma być definicja, ile dla tworzenia mów pochwalnych w retoryce (*Smp.* 195a). Uwidacznia się to w drugiej mowie Sokratesa, gdzie istotą duszy (świata) jest jej nieśmiertelność, co zostaje uzasadnione racjonalnie (*Phdr.* 245c–e), ale to, jaka jest dusza (indywidualna), do czego zdolna i co dzięki niej się zyskuje, ukazane zostają tylko w formie mitologicznej i prawdopodobnej (*Phdr.* 246b ff.). Termin „dialog” [*dialogos*] na określenie rozmowy pojawia się w Platońskim *Lachesie* (*La.* 200e) i *Protagorasie* (*Prt.* 335d), ale prawdopodobnie po raz pierwszy własne wywody w swych dziełach Platon *explicito* określił mianem „dialogu” dopiero w *Politei* (*R.* 345b)¹⁵. Albinos wskazuje w definicji na trzy aspekty Platońskiego dzieła: (1) formę, która obejmuje pytanie i odpowiadanie, (2) materię/treść, którą stanowią odpowiednie, polityczne i filozoficzne zagadnienia, (3) technikę literacką określaną mianem „tworzenia postaci” [*ēthopoiia*] oraz (4) styl.

O ile ujęcie formy wydaje się mieć neutralny filozoficznie wymiar, gdyż nie musi nawiązywać do Platońskiego określenia dialektyki zawartego czy to w *Kratylosie* (*Cra.* 390c), czy *Teajtecie* (*Th.* 190a), o tyle już jego wyjaśnienie nawiązuje do filozofii i terminologii stoickiej, w której dokonywano rozróżnienia na *logos* wewnętrzny i uzewnętrzniiony — wypowiediany (o czym dowiadujemy się ze świadectw zawartych w pismach Galena, Sekstusa Empiryka, Porfiriosa i Filona¹⁶), chociaż źródeł tego rozróżnienia można doszukiwać się tak u Platona jak i u perypatetyków — Arystotelesa i Teofrasta¹⁷. W tym podziale dialog stanowi część *logosu* uzewnętrznionego właśnie w formie pytania i odpowiadania, a jego przeciwieństwo stanowi wywód w formie ciągłej¹⁸.

W kwestii tematyki komentarz jest ograniczony właściwie do wskazania na analogię: tragedia : mity = dialog : zagadnienia polityczne i filozoficzne. Wydaje

¹⁵ Zob. W. Müri, *Das Wort Dialektik bei Platon*, „Museum Helveticum” 1 (1944), s. 162, przyp. 2. Warto jeszcze wspomnieć, iż w *Sofistcie* (*Sph.* 263e) myślenie [*dianoia*] określone zostaje jako „rozmowa duszy samej z sobą”.

¹⁶ O. Nüsser, *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Stuttgart 1991, s. 92. Fragmety stoickie odnoszące się do wspomnianego rozróżnienia znajdują się w: K. Hülsler, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Bd. II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, s. 582–591 (fr. 528–535; szczegółowe odniesienia zob. przypis do przekładu).

¹⁷ Zob. E. Matelli, *Endiathetos e prophorikos logos. Note sulla origine della formula e della nozione*, „Aevum” 1 (1992), s. 43–70; A. Głodowska, *Starożytna teoria Platońskiego dialogu*, [w:] A. Głodowska, T. Dreikopel, W. Wróblewski, J.M. Spychała, *W kręgu Platona i jego dialogów*, Toruń 2005, s. 45–46.

¹⁸ Nüsser (*Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, s. 46–47) na podstawie passusu z Sekstusa Empiryka (*Przeciw uczonym*, II 6–7) wskazuje, że przeciwstawienie to charakterystyczne jest dla różnicy pomiędzy retoryką a dialektyką w filozofii trzeciego scholarchy Akademii — Ksenokratesa z Chalcedonu i stoików.

się, że analogię tę można rozumieć przynajmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, Albinos może sugerować, że mit jest wyłączną domeną twórczości poetyckiej i nie ma na nią miejsca w obszarze filozofii. Ta interpretacja nie wydaje się jednak przekonująca, biorąc pod uwagę to, iż wiele spośród pism założyciela Akademii zawiera mity — w konsekwencji części dialogów zawierające mitologię należało by uznać za niefilozoficzne. Można by tę interpretację doprecyzowywać, odwołując się do formalnego aspektu i stwierdzając, że w analogii chodzi o mity związane z tradycyjną religią grecką zawarte w poezji, a nie o tworzoną przez Platona własną mitologię, zwłaszcza, iż wyrażana była językiem prozy. Po drugie — jak wskazuje A. Głodowska — w tragedii mity dawały pretekst do podjęcia przez autorów zagadnień moralnych, politycznych i społecznych, natomiast w filozofii Platona omawia się wprost zagadnienia polityczne i filozoficzne, ilustrując jedynie wywody mitami¹⁹.

Odnosnie do techniki określonej mianem *ēthopoia*, to w teorii literatury uznaje się ją za figurę stylistyczną urozmaicającą utwór literacki poprzez wprowadzenie rzeczywistych lub fikcyjnych wypowiedzi lub dialogów²⁰. Natomiast w tekście Albinosa autor ten odwołuje się raczej do dosłownego znaczenia tego pojęcia jako „tworzenia/kształtowania charakteru” — oczywiście przez odpowiednią formalną i treściową charakterystykę językową. W efekcie w pismach Platona występują rozmaicie opisane osoby, a tę wielość autor *Prologu* proponuje ująć w dwie zasadnicze grupy — filozofów i sofistów, które stanowią przeciwieństwo i określone zostają antonimicznie:

Filozof	Sofista	Laik
szlachetny [<i>gennaion</i>]	podstępny [<i>poikilon</i>]	—
prosty [<i>haploun</i>]	pokrętny [<i>palimbolon</i>]	—
miłujący prawdę [<i>philalēthes</i>]	miłujący mniemania [<i>philodokson</i>]	—

Określenia te, z wyjątkiem terminu „miłujący prawdę”²¹, stosowane były przez Platona, chociaż nie zawsze uwidacznia się wskazana przez Albinosa antonimiczność. W *Sofistcie* to właśnie sofista nazwany zostaje „podstępny dzikiem zwierzęciem” (*poikilon thērion* — *Sph.* 226a), a o miłośnikach mniemań mowa jest w *Po-*

¹⁹ A. Głodowska, *Starożytna teoria Platońskiego dialogu*, s. 47.

²⁰ R. Turasiewicz, *Od etosu do ethopoii. Studia z antycznej terminologii krytyczno-literackiej u Dionizjusza z Halikarnasu*, Warszawa 1975, s. 6.

²¹ Jak zauważa Nüsser (*Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, s. 49), termin *philalēthes* pojawia się w *Etyce nikomachejskiej* (EN 1127a24, 1127b4) Arystotelesa jako określenie osoby, która w mowie i życiu wyraża prawdę [*en logōi kai en biōi aleuēthei*], posiadając cnotę prawdomówności, czyli środek pomiędzy samochwalstwem [*aladzōneia*] i udawaną skromnością [*eirōneia*]; zob. również Arystoteles, *Etyka eudemejska*, 1233b38–1234a3.

litei (R. 480a), gdzie przeciwstawia się ich filozofom, którzy z kolei jako miłośnicy wiedzy w najwyższym stopniu pragną wszelkiej prawdy (R. 485d). Przymiotnik „szlachetny” użyty jest w dialogach w konotacji negatywnej (ironicznie o umiejętności tworzenia sprzeczności [*antilogia*] — R. 454a) oraz pozytywnej (o Sokratesie w *Fedonie* — *Phd.* 116c), ale ta dwoistość nie ma już odzwierciedlenia w tekście Albinosa²². Ten pozytywny aspekt zawarty w znaczeniu przymiotnika „szlachetny” bez trudu odnaleźć można w przypadku przymiotnika „prosty”, gdyż w *Politei* Platon *explicite* oba przymiotniki łączy ze sobą na określenie tego, kto jest dobry, a nie tylko się takim wydaje (R. 361b). Ponadto można wskazać, że Platon wiąże prostotę z umiarkowaniem (o pragnieniach — R. 431c), prawdą (*Cra.* 405c; R. 382e; *Lg.* 738e) i przedkłada ją nad skomplikowanie (*Tht.* 146d, 147c). Termin „pokrętny” występuje tylko raz w dialogach i ma jednoznacznie negatywny wydźwięk. Rozważając w *Prawach* kwestie funkcjonowania *polis*, w krytyczny sposób określa Platon wpływ handlu na moralność obywateli, wskazując, iż tego typu działalność wymaga zwyczajów przewrotnych i niegodnych zaufania [*ēthē palimbola kai apista*], co wiąże się z tym, że brak zaufania i nieprzyjaźń pojawiają się w relacjach międzyludzkich na poziomie indywidualnym i społecznym (*Lg.* 704d–705a)²³. Albinos pomija charakterystykę laika być może z tego powodu, że typ ten nie jest dostatecznie wyraźnie zarysowany lub wystarczająco ważny bądź też, że grupa ta — obejmująca takie postaci jak Hippokrates, Lysis, Charmides, Kefalos i wiele, wiele innych — jest tak zróżnicowana, iż niemożliwe jest ujęcie jej w jednoznaczną charakterystykę²⁴.

Ostatnim składnikiem wymienionym w definicji dialogu jest styl, w którego obszarze Albinos wyróżnia cztery elementy: styl attycki, wdzięk, prostotę i doskonałość, które jednakże nie zostają bliżej sprecyzowane. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że z jednej strony dialog zostaje przeciwstawiony twórczości poetyckiej, która w swych gatunkach powinna stosować odpowiednie metra oraz być w odpowiedni sposób wyśpiewywana, co *a contrario* sugeruje przede wszystkim, że dialog ma charakter prozaiczny, nie związany z metrum, oraz nie jest dziełem odgrywanym, którego kwestie były wygłaszane przed publicznością²⁵. Z drugiej strony, Albinos wskazuje na przykładzie Tukidydesa, że wprowadzenie do prozy wypowiedzi jakiej osoby nie oznacza automatycznie uznanie takiego dzieła za dialog. Takie stwierdzenie jest ciekawe w świetle tego, jak od strony konstrukcji wygląda platoński *Timaios*, który zasadniczo (dwie trzecie objętości) jest monologiem, a rozpoczynający go dialog wygląda jak gdyby został „na siłę” do tego dzieła wprowadzony.

Rozdział trzeci ukazuje w sposób skrótowy dychotomiczny podział dialogów, który w pełnej formie możemy odnaleźć w trzeciej księdze dzieła Diogenesa Laer-

²² A. Głodowska, *Starożytna teoria Platońskiego dialogu*, s. 46.

²³ W passusie tym wiąże się deprawację *polis* ze zwyczajami podstępными i szpetnymi [*poi kila kai phaula*], co — jak zauważa Nüsser (*Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, s. 50) — daje asumpt do założenia, że Albinos mógł mieć na myśli ten fragment *Praw*.

²⁴ *Ibidem*, s. 51–52; A. Głodowska, *Starożytna teoria Platońskiego dialogu*, s. 52.

²⁵ Koncepcję, że platońskie dialogi mogły być wystawiane w szkole, sformułował G. Ryle (*Plato's Progress*, Cambridge 1966, s. 23–32).

tiosa (III 49–51), chociaż nie ma pewności, czy w obaj autorzy nie dysponowali w tym przypadku wspólnym źródłem²⁶. Rozdział czwarty zawiera wskazówki dotyczące kolejności, w jakiej można zacząć lekturę *Corpus Platonicum*, i przedstawia cztery możliwości. Pierwszą z nich jest rozpoczęcie lektury od *Listów*. Niestety nie wiemy ani tego, kto taką koncepcję sformułował, ani, w jaki sposób taki właśnie początek był uzasadniany. Druga możliwość wskazuje na rozpoczynanie od *Theagesa* — prawdopodobnie za tym rozwiązaniem optował tworzący na przełomie I i II wieku n.e. Theon ze Smyrny²⁷. Trzecia opcja odnosi się do podziału dialogów na tetralogie i proponuje rozpoczynanie od pierwszej z nich, na którą składają się dzieła *Eutyfron*, *Obrona Sokratesa*, *Kriton* oraz *Fedon*, a których kolejność odzwierciedla kolejność zdarzeń związanych z procesem Sokratesa. Albinos wskazuje, że zwolennikami rozwiązania tetralogicznego byli Derkulides i Thrasullos. O pierwszym z nich niemal nic nie wiadomo — spore trudności budzi nawet określenie czasu, w którym miał on funkcjonować (akceptowany przedział czasowy waha się pomiędzy I wiekiem p.n.e. a I wiekiem n.e.)²⁸. Natomiast Trasulloso można uznać za tego, który jako pierwszy ułożył *Corpus Platonicum* w formie tetralogii, a jak wiemy z Diogenesa Laertiosa (III 56), Thrasullos argumentował, iż układ ten miał być przyjęty przez samego Platona. Albinos zwraca jednak uwagę na to, że w przypadku układu tetralogicznego (przynajmniej pierwszej tetralogii) początek jest uzależniony od określenia postaci i okoliczności, ale nie jest podporządkowany celowi dydaktycznemu, co wydaje się słuszne tylko w pewnym stopniu, ponieważ stwierdzenie u Diogenesa Laertiosa (III 57) wskazuje, iż u podstawy pierwszej tetralogii można odnaleźć pewne wspólne zagadnienie [*hupothesis*] — a mianowicie przedstawienie tego, jakie powinno być życie filozofa. O ile jednak w tej ostatniej kwestii wskazuje Albinos na różnicę celu, o tyle własne stanowisko charakteryzuje jako sceptyczne względem możliwości wyznaczenia absolutnego początku lektury dzieł Platona, co uzasadnia tym, iż uznaje *logos* założyciela Akademii za doskonały, a geometryczną ilustrację doskonałości stanowi okrąg, w którym trudno taki bezdyskusyjny punkt początkowy wskazać. Metafora koła jest ważna w filozofii Platona. Wystarczy wspomnieć, że w *Timajosie* (*Ti.* 34a) ruch kolisty w najwyższym stopniu odnosi się do umysłu i myśli [*peri noun kai phronēsin*] i organizuje

²⁶ O. Nüsser, *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, s. 58–60. Tekst w tym rozdziale wydaje się zepsuty, a próbę jego naprawy, przyjmując hipotezę, iż w transmisji tekstu zredukowano wersję dwukolumnową do jednokolumnowej, podjął się M. Dörrie (*Der Platonismus in der Antike. Grundlage — System — Entwicklung*, Bd. 2. *Der hellenistische Rahmen der kaiserzeitlichen Platonismus*, M. Baltes, A. Dörrie, F. Mann [hrsg.], Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, s. 513–520), a wyniki syntetycznie w zestawieniu z ujęciem Diogenesa Laertiosa przedstawia B. Reis (*The Circle Simile in the Platonic Curriculum of Albinus*, s. 268).

²⁷ O. Nüsser, *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, s. 148. Prawdopodobnie filozof ten nadał *Theagesowi* podtytuł *O filozofii* i uznawał go za dialog protreptyczny; zob. M. Joyal, *The Platonic "Theages". An Introduction, Commentary and Critical Edition*, Stuttgart 2000, s. 62.

²⁸ M.-L. Lakmann, *Platonici minores*, s. 97. Nawet wymienienie Derkulidesa przed Thrasullosem nie musi oznaczać, iż pierwszy z nich był wcześniejszy chronologicznie; zob. H. Tarrant, *Thrasyllos Platonism*, Ithaca-London 1993, s. 73.

funkcjonowanie duszy (*Ti.* 36c–d)²⁹. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że owa metafora koła użyta przez Albinosa jest niejasna. Z jednej strony wydaje się, że w zakresie pojęcia „wywód” [*logos*] wchodzi całe *Corpus Platonicum*, z drugiej zaś metafora ta nie wyklucza istnienia mniejszych „kół” (być może organizowania lektury wedle porządku tetralogicznego lub rodzajowego), zwłaszcza że dalsze rozdziały — 5 i 6 — wskazują na dwa odmienne porządki lektury³⁰. Z obrazem okręgu Albinos wiąże również kwestię doskonałości³¹, co może pociągać za sobą konsekwencję egzegetyczną w postaci uznania idealnej, wewnętrznej spójności myśli Platona oraz tego, iż do rozumienia dialogów niepotrzebne jest odwoływanie się do jakiegokolwiek kontekstu.

O ile wyznaczenie absolutnego początku w porządku czytania dialogów uznaje Abinos za niemożliwe, o tyle wskazuje, że lekturę można podporządkować innej regule, a mianowicie regule wewnętrzznego nastawienia [*schesis*] względem wywodu. Albinos wskazuje na pięć takich elementów — 1. natura, 2. wiek, 3. wybór, 4. stan, 5. uwarunkowanie materii — które egzemplifikowane są przeciwstawnymi dyspozycjami:

- [1a] utalentowany — [1b] bez talentu;
- [2a] odpowiedni — [2b] nieodpowiedni;
- [3a] filozofia — [3b] wiadomości;
- [4a] wprowadzony — [4b] nie znający się;
- [5a] zajmowanie się filozofią — [5b] zmaganie się z polityką.

Chociaż zostaje użyta tutaj terminologia typowo perypatetycka, to jednak — jak wskazuje B. Reis — połączenie owych pięciu elementów wraz z owymi przykładami jest oryginalnym pomysłem Albinosa³². Dla wielu wskazanych tu charakterystyk można też odnaleźć odpowiedniki w dialogach Platona, na przykład przeciwstawienie [1a]–[1b] pojawia się w *Politei* (*R.* 455b–c) w kontekście równości płci i właściwego usposobienia duszy dla uprawiania filozofii (*R.* 535c)³³. Kwestia odpowiedniego wieku do tego, by studiować filozofię jest również podejmowana przez założyciela Akademii. Z jednej bowiem strony krytykuje on sofistów, którzy mają obiecywać, iż są zdolni wyedukować każdego bez względu na to, jaką ktoś posiada naturę, i w jakim jest wieku (*Euthd.* 304c), z drugiej natomiast wskazuje w szóstej księdze *Politei*, że studiowanie filozofii możliwe jest po zdobyciu wiedzy najpierw podstawowej, a później zaawansowanej arytmetyki, geometrii, astronomii

²⁹ Tak też jest na przykład w medioplatońskim *Wykładzie nauk Platona* Alkinousa (XII 3), *O gigantach* Filona z Aleksandrii (8), *Enneadach* Plotyna (II 2), natomiast w neoplatońskim *Komentarzu do Alkibiadesa I* (103, 11–13) umysł przyrównuje się do kuli.

³⁰ Zob. na przykład H. Tarrant, *Thrasylan Platonism*, s. 38; J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden-New York-Köln 1994, s. 4; B. Reis, *The Circle Simile in the Platonic Curriculum of Albinus*, s. 239.

³¹ B. Reis (*The Circle Simile in the Platonic Curriculum of Albinus*, s. 244–245) wskazuje na możliwy związek z rozważaniami nad ruchem prowadzonymi przez Arystotelesa w ósmym i dziewiątym rozdziale VIII księgi *Fizyki*.

³² O. Nüsser, *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, s. 67; B. Reis, *The Circle Simile in the Platonic Curriculum of Albinus*, s. 247.

³³ O posiadaniu uzdolnionej natury do uprawiania filozofii mówi również Alkinous w pierwszym rozdziale *Wykładu nauk Platona*.

i muzyki, co trwa do około trzydziestego piątego roku życia³⁴. Przeciwwstawienie [3a]–[3b] widać przede wszystkim w *Fedonie* (*Phd.* 96a nn.), gdzie Sokrates wspomina o swym młodzieńczym — a więc bezrefleksyjnym — zafascynowaniu filozofią natury [*peri phuseōs historia*], od której odszedł na rzecz badań realizowanych przez wywody³⁵. Co się tyczy [4a]–[4b], to sytuacja jest niejasna przede wszystkim z tego powodu, iż ani imiesłów *protetelesmenos*, ani czasownik *proteleō* nie występuje w dialogach Platona, natomiast słowo *amathēs* nacechowane jest negatywnie poprzez łączenie go kłamstwem i fałszem (*Tht.* 170c). Wspomniane *participium protetelesmenos* nie jest również często używane w języku greckim, ale w bardzo ciekawym kontekście pojawia się w jednym z traktatów medycznych, gdzie zaprzeczone wydaje się stanowić synonim przymiotnika *amuētos*, który zasadniczo występuje w kontekście religijnymi i znaczy „niewtajemniczony (*w misteria*)”, ale kontekst wypowiedzi w piśmie medycznym wskazuje, iż chodzi o brak ogólnego wykształcenia³⁶. Albinos wydaje się jednak nie wskazywać aż na tak skrajną postać *amathia*, w której ktoś w ogóle nie posiada wykształcenia, lecz raczej na względną, wskazującą na brak wykształcenia w danej dziedzinie (w tym przypadku, oczywiście, w filozofii). Podobnie niejasna sytuacja (ze względu na użyte pojęcia), jeśli chodzi o ewentualne odwołania do myśli Platona, ma miejsce w odniesieniu do [5a]–[5b], a użyteczną dla nas w tym przypadku zasadą interpretacyjną ponownie okazuje się wyróżnienie absolutnego i relatywnego znaczenia tego przeciwstawienia. Zasadniczo bowiem założyciel Akademii nie przeciwstawia sobie życia poświęconego filozofii i polityce, a wręcz uznaje, iż zajmowanie się polityką stanowi naturalne dopełnienie i zwieńczenie życia filozofa. Biorąc jednak pod uwagę kontekst edukacyjno-wychowawczy, to do momentu przejścia całego cyklu *paidei*, czyli wykształcenia teoretycznego i praktycznego, dana osoba nie powinna być rozpraszana przez sytuację polityczną i skupić się właśnie na zdobywaniu i pogłębianiu wiedzy.

Kumulacja elementów wykazanych powyżej po lewej stronie przeciwstawienia, która — jak słusznie zauważa B. Reis³⁷ — wskazuje na wybitnie uzdolnionego i przygotowanego do studiowania filozofii adepta, pozwala Albinosowi określić relatywny początek czytania pism Platona. Taka osoba powinna zaczynać się od *Alkibiadesa* (*I*), co później, w neoplatonizmie, zalecane było również przez Jamblicha, Proklosa i Olympiodora³⁸. Albinus wskazuje, że ten początek lektury angażuje

³⁴ Zob. na przykład G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996, s. 310 nn.

³⁵ Jako paralelę w pismach medioplatoników C. Mazzarelli (*L'autore...*, s. 631, przyp. 126) oraz O. Nüsser (*Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, s. 67) wskazują ustęp z *O cnocie moralnej* Plutarcha (440E), gdzie *historia* rozumiana jest po prostu jako przegląd stanowisk filozoficznych.

³⁶ Zob. Ps.-Galen, *De diaeta Hippocratis in morbis acutis*, 220, 9–11, Leipzig 1914: *hai tōn amuētōn anthrōpōn psuchai, hai mē protetelesmenai tois <tēs> egkukliou paideias horois, periastraptomenai tōi kallei tēs graphēs kai <tōi> ton dogmatōn phōti...*

³⁷ Zob. B. Reis, *The Circle Simile in the Platonic Curriculum of Albinus*, s. 251. R. Le Corre (*Le prologue d'Albinus*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 146 (1956), s. 31) uważa, że oba kursy prezentowane w rozdziale 5 i 6 są przeznaczone dla amatorów.

³⁸ Anonymus, *Prolegomena*, 26; Proklos, *Komentarz do „Alkibiadesa” Platona*, 6, 3–9; Olympiodor, *Komentarz do „Alkibiadesa” Platona*, 10, 18–11, 16; A.J. Festugière, *L'ordre des dialogu es de Platon aux Ve/VIe siècles*, „Museum Helveticum” 26 (1969), s. 283.

czytelnika emocjonalnie, nakierowując go na odpowiedni tor rozważań³⁹, odwracając od tego, co nieistotne, by poznać to, co powinno być pierwszym i odpowiednim przedmiotem troski, a tym jest on sam⁴⁰. Jest to jednak tylko początek drogi, gdyż by wejść na kolejny etap etyczno-intelektualnego rozwoju, należy dysponować odpowiednim wzorcem filozofa, a ten przedstawiony został w *Fedonie*. Lektura tegoż dialogu nie sprowadza się jednak jedynie do uzyskania owego wzoru postępowania, ale musi również pociągnąć za sobą analizę teoretyczną — na jej podstawie czytelnik wydobędzie z tekstu założenia, na których oparł swój wywód autor dialogu⁴¹. Na kolejnym etapie konieczne jest podjęcie rozważań nad całokształtem wychowania, które przedstawione zostało w *Politeii*, a ono nie tylko prowadzi do wytworzenia cnoty, lecz także obejmuje kształcenie dialektyczne, wymagające oderwania się od sfery zmysłowej i rozważania bytu samego w sobie (*R.* 537d). A ponieważ byt sam w sobie może być pojmowany jako bóstwo, to naturalnym zwieńczeniem tego procesu rozwoju (i lektury dialogów zarazem) jest sięgnięcie do *Timajosa*, w którym to piśmie Platon przedstawia koncepcję boga, idei oraz ich realizację w obszarze natury. Na płaszczyźnie etycznej wzorzec filozofa z *Fedona* zostaje zastąpiony bóstwem, a więc celem nie jest już stanie się (tylko) filozofem, lecz realizacja ideału zwanego upodobnieniem się do boga, który to ideał przedstawiał już Platon w takich dialogach jak *Teajtet*, *Fedon* czy *Politeia*, co pozwala również na osiągnięcie ogłędu całości rzeczywistości⁴².

Ostatnia część *Wprowadzenia* Albinosa zawiera pełniejsze i ogólniejsze *curriculum*, w którym teksty wybrane zostają na podstawie cech szczególnych [*charaktēres*], wspomnianych w rozdziale trzecim (a także u Diogenesa Laertiosa). Całość można zestawić w następujący sposób:

³⁹ Tak interpretuję pierwszy wskazany przez Albinosa element, określony w oryginale bezokolicznikiem *trapēnai*. Czasownika tego używa się dwukrotnie w *Wykładzie nauk Platona* medioplatonika Alkinousa i za drugim razem (I 2, 8–9) dotyczy on sfery pragnienia [*oreksis*], które zwraca się ku bytom, a nie ku przyjemnościom.

⁴⁰ Najwyraźniejsze sformułowanie takiej postawy w życiu można odnaleźć w *Fajdrosie*, gdzie, odnosząc się do możliwości interpretacji tradycyjnej mitologii, Sokrates stwierdza: „Ja na te sprawy nie mam wcale czasu. A przyczyną tego, drogi przyjacielu, jest to, że – jak dotąd – nie mogę – zgodnie z zawołaniem delfickim – poznać siebie samego. Głupio mi się zaiste wydaje, nie znając jeszcze tego, badać rzeczy obce. Oto dlaczego ja stronię od tych spraw, poddając się w odniesieniu do nich zwyczajowi, nie zajmując się, jak to dopiero co powiedziałem, nimi, lecz badam samego siebie”; Platon, *Fajdros*, 229e–230a, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.

⁴¹ Albinos wskazuje jedynie na jedną hipotezę — nieśmiertelność duszy (o niej również wspomina Alkinous w *Wykładzie nauk Platona*, V 5, 11–14), ale w *Fedonie* mowa jest również o innych koncepcjach uznawanych za hipotezy, na przykład anamneza (*Phd.* 92d) czy dusza jako harmonia (*Phd.* 93d).

⁴² Ideał upodobnienia się do boga odnajdujemy w *Wykładzie nauk Platona* Alkinousa (XXVIII) oraz w *O Platonie i jego nauce* Apulejusza z Madaury (XXIII); więcej zob. na przykład D. Sedley, *The Ideal of Godlikeness*, [w:] *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, G. Fine (ed.), Oxford 1999, s. 309–328; K. Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm*, s. 252–258. Termin *diataksis* zasadniczo wskazuje na kontekst kosmologiczny (O. Nüsser, *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, s. 71), ale możliwe jest również jego odniesienie do sfery inteligibilnej, ukazywanej w dziełach założyciela Akademii (B. Reis, *The Circle Simile in the Platonic Curriculum of Albinus*, s. 257).

	Cel	Typ dialogu	Właściwości szczegółowe
1.	usuwanie fałszywych opinii	próbujące	odpieranie oczyszczanie
2.	wzbudzenie i przywoływanie pojęć naturalnych	majeutyczne	—
3.	wytworzenie teorii	pouczające	konceptje teoretyczne konceptje praktyczne konceptje teologiczne
4.	utrwalenie	logiczne badawcze	metoda podziału metoda definiowania metoda analityczna sylogistyka
5.	umożliwienie obrony	dowodzące obalające	znajomość erystyki

Bez problemu można wykazać, że poszczególne etapy dochodzenia do tego, by stać się filozofem, chociaż wyrażone językiem późniejszej filozofii, zakorzenione są w tym, co stwierdza Platon we własnych dialogach. I tak na przykład w *Filebie* (*Phlb.* 20e nn.) poddaje się próbie [*peiraō*] to, czy przyjemność albo rozum są dobrem. Elenktyka — jak wiadomo — zarówno w aspekcie teoretycznym jak i etycznym stanowi nieodzowny element platońskiego filozofowania⁴³, a zdolność oczyszczania z przekonań Platon jest skłonny przyznać nawet sofistyce (*Sph.* 227c nn.). Ujęcie filozofowania jako maieutyki wywodzi się z tego, jak je scharakteryzował Platon w *Teajtecie* (*Tht.* 149a nn.), a można uznać, iż realizowane jest w takich dialogach jak *Polityk* czy *Fileb*⁴⁴, natomiast o pobudzaniu [*egertheisai*] prawdziwych przekonań na drodze pytań mowa jest w *Menonie* (*Men.* 70a). Według Albinosa jednak owo pobudzanie nie dotyczy przekonań, lecz pojęć naturalnych. Pojęcie *ennoia* jest charakterystyczne dla filozofii stoickiej, jednakże łatwo wskazać, iż wiele spośród terminów szkoły spod szyldu *Stoa Poikilē* znalazło swoje zastosowanie w myśli medioplatońskiej⁴⁵. O pojęciach naturalnych [*phusikai ennoiai*], które pojawiają się w obszarze oglądu po wcieleniu duszy w ciało mówi także Alkinous w czwartym rozdziale *Wykładu nauk Platona*⁴⁶. Ta paralela między tekstami Albinosa i Alkinousa pozwala stwierdzić, że Albinosowe wzbudzenie i przywołanie jest niczym innym jak jego określeniem procesu anamnezy, znanego nam z *Menona*, *Fajdrosa* (*Phdr.* 249b–c) czy *Fedona* (*Phd.* 73c–75c). Etap trzeci

⁴³ Zob. na przykład R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca-New York 1941, s. 7–62.

⁴⁴ Zob. K. Sayre, *A Maieutic View of Five Late Dialogues*, [w:] *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, J.C. Klagge, N.D. Smith (eds.), Oxford 1992, s. 221–243.

⁴⁵ Zob. na przykład H. Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin-New York 2009; J. Whittaker, *Platonic Philosophy in the Early Centuries of Empire*, [w:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, W. Haase, H. Temporini (hrsgg.), t. 2, Bd. 36.1, Berlin-New York 1987, s. 114–117.

⁴⁶ Więcej zob. K. Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm*, 73–89.

polega już na budowaniu w oparciu o lekturę wiedzy w dwóch zasadniczych obszarach — teoretycznym i praktycznym, które jednak podporządkowane zostają wspomnianej już koncepcji upodobnienia do boga. Celem czwartego etapu jest utrwalenie wiedzy, które ma polegać na zdolności rozumowania wedle przyczyny, co wprost w odniesieniu do prawdziwych przekonań stwierdza Platon w *Menonie* (*Men.* 98a). Dokonanie tego ułatwiają odpowiednie metody: podziału, której zastosowanie znajdziemy w *Sofiście*; definiowania, której efekty z jednej strony widać w tych pismach, w których odpowiada się na sokratejskie pytanie: *Co to jest X?* (jak na przykład w *Hippiasie większym*, gdzie pada pytanie: co to jest piękno?), a z drugiej w pismach, gdzie zastosowano metodę diairetyczną. Utrwalenie umożliwiają również metody analityczna, której zastosowanie widać na przykład w *Menonie* (*Men.* 86e–87b), oraz sylogistyczna, której Platon wprawdzie nie rozwinął w sposób teoretyczny, ale korzystał z niej praktycznie, o czym wspomina Alkinoos w szóstym rozdziale *Wykładu nauk Platona*. Ostatnim wreszcie etapem jest osiągnięcie zdolności do obrony swych poglądów przed atakami sofistów, którzy stosują nieuczciwe metody argumentacji. Albinos wskazuje, iż konieczna jest identyfikacja danej osoby jako sofisty, co Platon poprzez szereg definicji przybliży przede wszystkim w *Sofiście*, a następnie umiejętność przeciwstawienia się ich wywodom, co najlepiej wydaje się przedstawiać *Gorgias*. Na koniec warto jeszcze wspomnieć, że dwa ostatnie etapy można również w świetle *Politei* (*R.* 536a nn.) interpretować na poziomie etycznym, trwałość poglądów i zdolność do ich obrony musi bowiem cechować strażnika i kandydata na filozofa. Dlatego też w toku *paidei*, nie tylko polegającej na nieustanej nauce przedmiotów ścisłych i dialektyki, osoby poddaje się różnym próbom praktycznym (na przykład poddanie pod wpływ alkoholu), aby oprócz zdolności intelektualnych dostrzec również sposób ukształtowania charakteru.

Bibliografia

- Baltes M., *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, t. 1, Leiden 1976.
- Dillon J., *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, New York 1996.
- Dörrie M., *Der Platonismus in der Antike. Grundlage — System — Entwicklung*, Bd. 2. *Der hellenistische Rahmen der kaiserzeitlichen Platonismus*, M. Baltes, A. Dörrie, F. Mann (hrsgg.), Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.
- Dyson H., *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin-New York 2009.
- Festugière A.J., *L'ordre des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles*, „Museum Helveticum” 26 (1969), s. 281–296.
- Filosofi medioplatonici del II secolo D.C.*, Gioè A. (cur.), Napoli 2003.
- Finamore J., Dillon J., *Iamblichus, De anima. Text, Translation and Commentary*, Leiden-Boston-Köln 2002.
- Gersh S., *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. I, Indiana 1986.
- Głodowska A., *Starożytna teoria Platońskiego dialogu*, [w:] A. Głodowska, T. Dreikopel, W. Wróblewski, J.M. Sychała, *W kręgu Platona i jego dialogów*, Toruń 2005, s. 9–101.

- Göransson T., *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Göteborg 1995.
- Hülser K., *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Bd. II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.
- Isnardi Parente M., *Senocrate. Ermodoro. Frammenti*, Napoli 1982.
- Joyal M., *The Platonic „Theages”. An Introduction, Commentary and Critical Edition*, Stuttgart 2000.
- Lakmann M.-L., *Platonici minores. 1. Jh.v.Ch. — 2. Jh.n.Ch. Prosopographie, Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*, Leiden-Boston 2017.
- Le Corre R., *Le prologue d’Albinus*, „Revue philosophique de la France et de l’étranger” 146 (1956), s. 28–38.
- Mansfeld J., *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden-New York-Köln 1994.
- Matelli E., *Endiathetos e prophorikos logos. Note Sulla origine della formula e della nozione*, „Aevum” 1 (1992), s. 43–70.
- Mazzarelli C., *L’autore del Didaskalikos l’Alcinoos dei manoscritti o il medioplatonico Albino?*, „Rivista di Filosofia Neo-Scholastica” 72 (1980), s. 606–639.
- Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Vimercati E. (cur.), Milano 2015.
- Moreschini C., *La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell’ambito del medioplatonismo*, „Annali della Scuola Superiore di Pisa” 33 (1964), s. 17–56.
- Müri W., *Das Wort Dialektik bei Platon*, „Museum Helveticum” 1 (1944), s. 152–168.
- Nüsser O., *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Stuttgart 1991.
- Pawłowski K., *Alkinous i średni platonizm. Pragnienie wejścia poza to, co widzialne*, Warszawa 2019.
- Platon, *Fajdros*, 229e–230a, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.
- Praechter K., *Zum Platoniker Gaios*, „Hermes” 51 (1916), s. 510–529.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Reis B., *The Circle Simile in the Platonic Curriculum of Albinus*, [in:] *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, J.J. Cleary (ed.), Leuven 1997, s. 237–268.
- Robinson R., *Plato’s Earlier Dialectic*, Ithaca-New York 1941.
- Ryle G., *Plato’s Progress*, Cambridge 1966.
- Sayre K., *A Maieutic View of Five Late Dialogues*, [w:] *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, J.C. Klagge, N.D. Smith (eds.), Oxford 1992, s. 221–243.
- Sedley D., *The Ideal of Godlikeness*, [w:] *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, G. Fine (ed.), Oxford 1999, s. 309–328.
- Tarán L., *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden 1981.
- Tarrant H., *Thrasyllan Platonism*, Ithaca-London 1993.
- Turasiewicz R., *Od etosu do ethopoi. Studia z antycznej terminologii krytyczno-literackiej u Dionizjusza z Halikarnasu*, Warszawa 1975.
- Whittaker J., *Platonic Philosophy in the Early Centuries of Empire*, [w:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, W. Haase, H. Temporini (hrsgg.), t. 2, Bd. 36.1, Berlin-New York 1987, s. 81–123.