



Jerzy Jacek Krzakowski

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-0718-1241>

## Elementy filozofii Arystotelesa i Ksenokratesa w *Didaskalikosie* Alkinoosa

### Elements of Aristotle's and Xenocrate's Philosophies in Alkinoos's *Didaskalikos*

**Abstract:** According to Alkinoos, *Didaskalikos* — being a part of Plato's doctrine — in fact seems to be a display of a Middle Platonism philosophy. Therefore, it imports a lot from the philosophers of the prior period.

This paper deals with the impact of Aristotle's and Xenocrate's ideologies on Alkinoos's interpretation of Plato's philosophy. It attempts to show that the way Alkinoos classifies philosophies, types of living, the syllogistics and judgement, as well as most of his theology and ethics, is clearly of Aristotelian origins. Also, the terminology adapted by Alkinoos, his interpretation of cosmological terms, epistemology and the issue of God, as well as the theory of idea as a God's thought, seem to be derived directly from Xenocrate's concepts.

Taking into account the impact of, for example, Antiochus of Ascalon, Philo of Alexandria, Arius Didymus or Posidonius, it seems plausible that Middle Platonism might be a further step in the evolution of philosophical thought.

**Keywords:** Alkinoos, *Didaskalikos*, Middle Platonism, Plato, Aristotle, Xenocrates

## Wprowadzenie

Dla Greków okresu Platona i Arystotelesa indywidualny mieszkaniec *polis* nie wyobrażał sobie możliwości egzystowania poza miastem-państwem — celem każdego obywatela było dobro *polis*. Po podboju Grecji przez Aleksandra Wielkiego *polis* nie były już niezależnymi i wolnymi, a stały się jedną z prowincji Cesarstwa Rzymskiego. Pozostawiony sam sobie, zagubiony w wielkim kosmopolitycznym społeczeństwie, mieszkaniec miasta-państwa zaczyna więc poszukiwać w filozofii elementu mogącego w sposób praktyczny wskazać możliwość egzystencji w nowej rzeczywistości. Tym elementem staje się etyka, której bazą wyjściową jest dotychczasowa metafizyka. Nowym zadaniem filozofii jest zatem dostarczanie wzorców postępowania i tworzenie nowego programu kształcenia.

Niewiara intelektualnej greckiej elity w mitologię, a zarazem chęć zaspokojenia narastających potrzeb duchowych, skutkowałą koniecznością bądź to przyjęcia któregoś z kultów rzymskich, bądź zwrócenia się w kierunku filozofii. W ten sposób filozofia koncentruje się zarówno na doskonaleniu osobowości i kształtowaniu duchowej niezależności człowieka (etyka), jak i, w pewnym sensie, poszukiwaniu religijnego mistycyzmu, pierwiastka transcendentalnego, łączności z Bogiem.

Po śmierci Platona scholarchą w Akademii został jego siostrzeniec Speuzyppos, po nim zaś Ksenokrates. Obaj kontynuowali matematyczno-pitagorejską naukę Platona. U schyłku IV wieku p.n.e. oprócz Akademii w Atenach działały jeszcze Arystotelesowskie Liceum oraz szkoły materialistyczne epikurejczyków i stoików. W wyniku rywalizacji Akademia traciła na znaczeniu. Głównym celem kolejnych scholarchów, Arkezylaosa i Karneadesa, było przywrócenie jej znaczenia — platoński idealizm został zastąpiony pirońską powściągliwością, a Akademia stała się, jak pisze Adam Krokiewicz, uniwersalną szkołą filozofii greckiej<sup>1</sup>. Nauka Platona nie została jednak zapomniana i gdy w 80 roku p.n.e. na czele Akademii stanął Antiochos z Askalonu stała się ona nauką oficjalną — nastąpiły czasy prób ustalenia rzeczywistej myśli Platona.

W okresie od drugiej połowy I wieku p.n.e. do końca II wieku n.e. rozwój myśli filozoficznej nie jest prostym powtórzeniem nauki prowadzonej w Starej Akademii — podejmowane próby przemyślenia nauk Platona często prowadzą do niejasnych, a niekiedy wręcz sprzecznych wniosków. Z pewnością można jednak powiedzieć, że stanowią swego rodzaju etap po-

---

<sup>1</sup> Zob. A. KROKIEWICZ: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 2000, s. 306.

średni, a raczej przygotowujący do rozwoju neoplatonizmu Plotyna. Mając to na uwadze okres ten przyjęto nazywać medioplatonizmem (platonizmem średnim).

Główną i zasadniczą cechą medioplatonizmu jest ponowne odkrycie i uwypuklenie tego, co niematerialne i ponadzmysłowe, czyli transcendentne oraz radykalne zerwanie z materializmem — to, co ponadzmysłowe i niecielesne, staje się fundamentem tego, co zmysłowe i cielesne. Następuje zatem próba zespolenia teorii idei Platona z myślą Arystotelesa. Źródłem medioplatonizmu nie należy poszukiwać wprost w działalności Akademii pod kierownictwem Antiochosa. Połączenie platonizmu, arystotelizmu i stoicyzmu u Antiochosa kierowało się bardziej ku stoicyzmowi (eklektyczny dogmatyzm), gdy tymczasem w rozważaniach medioplatoników zdecydowanie widać bezpośrednie odwoływanie się do nauki Platona, zwłaszcza do jego *Timaios*.

Czołowymi przedstawicielami tego okresu są Derkylides i Eudoros z Aleksandrii w I wieku p.n.e., Trazyllus i Onasandros w pierwszej połowie I wieku n.e., Plutarch i Kalvisios Tauros na przełomie I i II wieku oraz Gaios, Albinos, Alkinoos, Apulejusz, Teon ze Smyrny, Attikos, Maksymos z Tyru i Sewerus w II wieku. Do naszych czasów zachowały się w całości jedynie pisma Plutarcha, Teona, Alkinoosa i Maksymosa<sup>2</sup>, z czego reprezentatywnym dziełem tego okresu jest *Didaskalikos* Alkinoosa<sup>3</sup>.

*Didaskalikos*, zdaniem Giovanniego Reale, spełnia funkcję dokumentu paradygmatycznego medioplatonizmu i stanowi kompendium nauki Platona<sup>4</sup>, zawiera jednak w sobie także wiele elementów myśli akademików, perypatetyków, stoików i pitagorejczyków. Było to konieczne: usytuowanie *voûs* ponad *ψυχή* i uznanie za ostateczny cel człowieka upodobnienie się do Boga pozwalało jednoznacznie zerwać z immanentyzmem. W artykule podjęto próbę wskazania tych powiązań z myślą Arystotelesa i Ksenokratesa.

<sup>2</sup> Zob. G. REALE: *Myśl starożytna*. Tłum. E.I. ZIELIŃSKI. Lublin 2010, s. 518.

<sup>3</sup> Do połowy lat osiemdziesiątych XX wieku autorstwo *Didaskalikosu* przypisywano Albinosowi ze Smyrny. Najnowsze badania wskazują, że autorem tego dzieła jest Alkinoos. Grecka forma imienia *Ἀλκίνοος* w literaturze przedstawiana jest jako Alkinoos, Alkinous lub Alcinous. Ze względów praktycznych w niniejszym tekście przyjęto stosować formę „Alkinoos”.

<sup>4</sup> Zob. G. REALE: *Myśl starożytna...*, s. 517.

## Wpływ Arystotelesa

Arystoteles nie był zainteresowany tworzeniem i rozwijaniem konkretnego systemu, jego myśli kierowały się raczej ku odkrywaniu nowych problemów. Stąd też zdecydowane odejście od tak wyraźnego u Platona transcendentalizmu i idealizmu w kierunku immanentyzmu i realizmu. W rezultacie myśli Platona zostały w sposób istotny zmodyfikowane, znaczenia zaczynają nabierać kwestie substancji i aksyidentalności, aktu i możliwości, materii i entelechii oraz problemy logiczne. Eric Voegelin pisze: „Akademia nie była instytucją powołaną do przekazywania wiedzy książkowej, jej rdzeń stanowiła grupa niezwykle aktywnych uczonych, skoncentrowanych na rozwiązywaniu problemów. Arystoteles przez dwadzieścia lat był członkiem takiej grupy i chociaż odpowiedzi zawarte w jego późniejszych dziełach mocno różniły się od odpowiedzi Platona i jego uczniów, Speuzypa i Ksenokratesa, były to odpowiedzi na problemy sformułowane w kręgu Platońskim”<sup>5</sup>. Dlatego też, co należy wyraźnie podkreślić, Arystotelesowskie odrzucenie idei jako oddzielnych istnień czy eliminacja transcendentalnej formy nie było krytyką lub negowaniem myśli Platona, lecz stworzeniem całkowicie odmiennego systemu metafizycznego, który nie mógł pozostać niezauważony przez kolejne pokolenia przedstawicieli myśli filozoficznej.

*Didaskalikos* przedstawia kompletny obraz filozofii Platona rozumianej z perspektywy około pięciuset lat po jego śmierci. Może więc być uznawany za sprzeczny czy wręcz fałszywy, ale z całą pewnością nie może być przez badaczy platonizmu pomijany i ignorowany, zwłaszcza jeśli będzie rozpatrywany w kontekście istniejących doktryn szkół filozoficznych ery przedchrześcijańskiej oraz wywartego wpływu na rozwój neoplatonizmu. Dlatego też rozważania Alkinoosa należy traktować raczej jako objaśnienie czy wyjaśnienie filozofii Platona niż jej krytykę, zwłaszcza jeśli nie pominie się faktu, że często używane w *Didaskalikosie* *φησι* i *καλεῖ* odnoszą się do poglądów Platona<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> E. VOEGELIN: *Arystoteles*. Tłum. M.J. CZARNECKI. Warszawa 2011, s. 23.

<sup>6</sup> Przykładowo: „Ὅταν δὲ τὰ δοξασθέντα ἐξ αἰσθήσεως καὶ μνήμης ἀναπλάσασα ἡ ψυχὴ τῆ διανοίᾳ ἀποβλέπῃ εἰς ταῦτα ὡσπερ εἰς ἐκεῖνα ἀφ’ ὧν ἐγένετο, ἀναζωγράφῃσιν τὸ τοιοῦτον ὁ Πλάτων καλεῖ, ἔσθ’ ὅτε δὲ καὶ φαντασίαν, τὴν δὲ διάνοιάν φησι τὸν αὐτῆς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογον, λόγον δὲ τὸ ἀπ’ ἐκεῖνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος χωροῦν μετὰ φθόγγου” — ALKINOOS: *Didaskalikos. Lehrbuch der Grundsätze Platons. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen*. Red. O.F. SUMMERELL, T. ZIMMER. Berlin—New York 2007, IV.5, s. 8.

Pamiętać należy jednakże o tym, że nie wszystkie wypowiedzi Alkinoosa mają bezpośrednie odniesienie do Platona, bowiem uważny czytelnik *Didaskalikosu* z pewnością zauważy, że wiele elementów też i twierdzeń stoickich i Arystotelesowskich Alkinoos przypisuje, wskazując powinowactwo i lekceważąc różnice, Platonowi.

Istotnym elementem filozofii średnioplatońskiej, oprócz podejmowanych prób poznania, a przede wszystkim zrozumienia, metafizycznej struktury rzeczywistości był jej wymiar duchowy. Dlatego też w części II.1 *Didaskalikosu* Alkinoos wskazuje na dwa rodzaje życia: życie kontemplacyjne, które polega na poznawaniu prawdy, i życie praktyczne, którego celem jest „czynienie tego, co dyktuje rozum” i które jest koniecznym następstwem życia kontemplacyjnego<sup>7</sup>. O dwóch rodzajach życia wspomina Platon w *Gorgiaszu* 500C—501B, *Polityku* 258E czy *Państwie* 540A—B, jednakże z dużą dozą prawdopodobieństwa można uznać, że dalsze rozważania Alkinoosa bezpośrednio odnoszą się do części 7 Księgi X *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, w której pisze, że „czynność natomiast rozumu, która jest teoretyczną kontemplacją, zdaje się zarówno wyróżniać powagą swą, jak też nie zmierzać do żadnego celu leżącego poza nią [...]. Takie więc życie jest też najszcześniejsze”<sup>8</sup>. „Na drugim zaś miejscu — kontynuuje Arystoteles — stoi życie zgodne z cnotami, jako że czynności, w których się one iszczą, są [specyficznie] ludzkie. Bo postępujemy z sobą sprawiedliwie i mężnie, i w inne sposoby zgodne z dzielnością etyczną, w transakcjach rodzących zobowiązania i w innych okolicznościach, i we wszelkiego rodzaju stosunkach, i w sprawach uczuciowych”<sup>9</sup>. Słowa te są całkowicie zgodne z myślą Alkinoosa, który w części II.2 *Didaskalikosu* stwierdza, że kontemplacja to „aktywność umysłu poznającego rzeczywistości duchowe” a „działalność praktyczna to aktywność duszy rozumnej, realizowana za pośrednictwem ciała”<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> „Διττοῦ δ' ὄντος τοῦ βίου, τοῦ μὲν θεωρητικοῦ, τοῦ δὲ πρακτικοῦ, τοῦ μὲν θεωρητικοῦ τὸ κεφάλαιον ἐν τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας κεῖται, τοῦ πρακτικοῦ δὲ ἐν τῷ πράξει τὰ ὑπαγορευόμενα ἐκ τοῦ λόγου. Τίμιος μὲν δὴ ὁ θεωρητικὸς βίος, ἐπόμενος δὲ καὶ ἀναγκαῖος ὁ πρακτικὸς· ὅτι δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, ἐντεῦθεν ἂν γένοιτο δῆλον” — *ibidem*, II.1, s. 2.

<sup>8</sup> ARYSTOTELES: *Etyka nikomachejska*. 1177b—1178a. Tłum. D. GROMSKA. W: IDEM: *Dzieła wszystkie*. Warszawa 1994—2003, T. 5, s. 291—292. Zob. także: IDEM: *Zachęta do filozofii*. Fr. 27. W: IDEM: *Zachęta do filozofii. Fizyka*. Tłum. K. LEŚNIAK. Warszawa 2010, s. 18.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 1178a, X.8, s. 292.

<sup>10</sup> „Ἔστι τοίνυν ἡ θεωρία ἐνέργεια τοῦ νοῦ νοούντος τὰ νοητά, ἡ δὲ πράξις ψυχῆς λογικῆς ἐνέργεια διὰ σώματος γινομένη” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, II.2, s. 2. Tekst polski, o ile nie wskazano inaczej, za: ALKINOOS: *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*. Tłum. K. PAWŁOWSKI. Kraków 2008, s. 142—143.

Alkinoos dzieli filozofię na trzy działy: filozofię teoretyczną, praktyczną i dialektykę<sup>11</sup>, a filozofię teoretyczną na teologię, fizykę i matematykę. Podział ten przyjmuje, chociaż niewątpliwie Platon także o tym pisał<sup>12</sup>, od Arystotelesa<sup>13</sup>. Dialektykę Alkinoos dzieli na podział (*διαίρεσις*), definowanie (*ὀριστικῶς*), analizę (*ἀναλυτικῶς*), indukcję (*ἐπαγωγή*), sylogistykę (*συλλογισμός*) i sofizmaty (*σοφίσματα*). Sylogizm Alkinoos definiuje jako rozumowanie, w którym przyjęcie określonych przesłanek skutkuje koniecznością przyjęcia wypływających z nich wniosków<sup>14</sup>. Definicja ta jest niemal dosłownie przejęta z *Analityki pierwszych* (I.1, 24b)<sup>15</sup>.

Sylogistykę natomiast dzieli na sylogizmy apodyktyczne (*ἀποδεικτικός*), nazywane koniecznymi, sylogizmy epichejrematyczne (*ἐπιχειρήματα*) oparte na mniemaniach oraz sylogizmy retoryczne, nazywane entymematami (*ἐνθυμήματα*) lub sylogizmem niedoskonałym<sup>16</sup>. Platon sylogistyką w kontekście logicznym nie zajmował się, aczkolwiek samego terminu *συλλογισμός* w swoich dialogach używał w znaczeniu „rozumowanie” czy „wnioskowanie”<sup>17</sup>. Natomiast „Arystoteles (i inni logicy) opisali naturalny

<sup>11</sup> „Ἡ δὲ τοῦ φιλοσόφου σπουδὴ κατὰ τὸν Πλάτωνα ἐν τρισὶν ἔοικεν εἶναι, ἐν τε τῇ θεᾷ τῇ τῶν ὄντων καὶ γνώσει, καὶ ἐν τῇ πράξει τῶν καλῶν, καὶ ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ λόγου θεωρίᾳ, καλεῖται δὲ ἡ μὲν τῶν ὄντων γνώσις θεωρητικὴ, ἡ δὲ περὶ τὰ πρακτέα πρακτικὴ, ἡ δὲ περὶ τὸν λόγον διαλεκτικὴ” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, III.1, s. 4.

<sup>12</sup> Zob. PLATON: *Państwo* 530A, *Prawa* 966E, *Gorgiasz* 451C, *Timajos* 32C. Przy powoływaniu się na polskojęzyczne fragmenty dzieł Platona korzystano, o ile nie zaznaczono inaczej, z: PLATON: *Dialogi*. Tłum. W. WITWICKI. Kęty 2005.

<sup>13</sup> „[...] ὅστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ” — ARYSTOTELES: *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Metaphysica. Metafizyka*. Red. A. MARYNIARCZYK. Lublin 1996, 1026a, T. 1, s. 306. „Τούτου τοίνυν τὸ μὲν εἶπομεν εἶναι θεολογικόν, τὸ δὲ φυσικόν, τὸ δὲ μαθηματικόν” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VII.1, s. 18. Zob. także: ARYSTOTELES: *Analityki pierwsze* I.1,24a, 5,28a, 8,29b—9,30a, II.23,68b, 27,70a; *Analityki wtóre* I.1,71a, 6,74b; *Topiki* I,1,100a, VIII,11,162a, VIII,14,164a; *O dowodach sofistycznych* 5,167b; *Retoryka* I,1,13,55a, I,2,13,56b.

<sup>14</sup> „Ἔστι δὲ ὁ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων δι’ αὐτῶν τῶν τεθέντων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VI.3, s. 14.

<sup>15</sup> „Sylogizm (*συλλογισμός*) jest to wypowiedź, w której, gdy się coś założy, coś innego, niż się założyło, musi wynikać dlatego, że się założyło” — ARYSTOTELES: *Analityki pierwsze*. I.1, 24b. Tłum. K. LEŚNIAK. W: IDEM: *Dzieła wszystkie...*, T. 1, s. 128.

<sup>16</sup> „Διαιρεῖται δὲ αὕτη εἰς τε τὸ διαιρετικόν καὶ τὸ ὀριστικόν <καὶ τὸ ἀναλυτικόν> καὶ τὸ ἐπαγωγικόν καὶ τὸ συλλογιστικόν, τοῦτο δὲ εἰς τὸ ἀποδεικτικόν, ὅπερ ἐστὶ περὶ τὸν ἀναγκαῖον συλλογισμόν, καὶ εἰς τὸ ἐπιχειρηματικόν, ὃ θεωρεῖται περὶ τὸν ἐνδοξον συλλογισμόν, καὶ εἰς τρίτον τὸ ρητορικόν, ὅπερ ἐστὶ περὶ τὸ ἐνθύμημα, ὃ καλεῖται ἀτελής συλλογισμός, καὶ προσέτι τὰ σοφίσματα: ὅπερ προηγούμενον μὲν οὐκ ἂν εἴη τῷ φιλοσόφῳ, ἀναγκαῖον δέ” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, III.2, s. 4.

<sup>17</sup> Zob. PLATON: *Kratylos* 412a. W: IDEM: *Platon Werke in Acht Bänden Griechisch und Deutsch*. Red. D. KURZ. Darmstadt 2016, T. 3, s. 484; IDEM: *Teajtet* 186d. W: *Platon Werke...*, T. 6, s. 138; IDEM: *Gorgiasz* 479c. W: IDEM: *Platon Werke...*, T. 2, s. 368; IDEM: *Państwo* 516b. W: IDEM: *Platon Werke...*, T. 4, s. 560.

poniekąd proces rozumowania i przedstawiali go w postaci sformalizowanych algorytmów, którymi są w swej istocie sylogizmy<sup>18</sup>. Przedstawiony przez Alkinoosa podział ma swoje źródła w *Analitykach pierwszych* I.1, 24a; I.5, 28a; I.8, 29b—I.9, 30a; II.27, 70a, *Analitykach wtórych* I.1, 71a; I.6, 74b, *Topikach* I.VIII.10, 162a; I.VIII.14, 164a, *Retoryce* I.1.13, 55a; I.2.13, 56b; *O dowodach sofistycznych* 5, 167b; 15, 174b.

W części V.4 *Didaskalikosu* Alkinoos wskazuje na trzy formy metod analitycznych<sup>19</sup>. W pierwszej — przejście od „danych zmysłowych” do „danych noetycznych pierwszych” — odwołuje się do Platońskich stopni kontemplacji piękna z *Ucztu* 210A—211B (przejście od piękna zmysłowego, przez piękno duchowe i piękno ukryte w czynach do niezmiennego i wiecznego piękna samego w sobie, czyli Boga). Natomiast forma druga — przejście od tez „jawnych i dowodliwych” do tez „niedowodliwych i bezpośrednich” — wyjaśniana przez Alkinoosa w trzech krokach: pierwszy to określenie tezy będącej przedmiotem badania; drugi to określenie tez ją poprzedzających, a następnie, zaczynając od tez późniejszych, próba ich dowodzenia, aby dojść do tego, co pierwsze (*τὸ πρῶτον*) i oczywiste (*τὸ ὁμολογούμενον*) oraz niewymagające dowodu; trzeci to przejście od tego, co oczywiste i poprzez syntezę elementów pośrednich dojście do tezy będącej przedmiotem badania<sup>20</sup>, odwołuje się do Platońskiego *Fajdrosa* 245C—246A mówiącego o nieśmiertelności duszy, to jednakże sam sposób dowodzenia jest wyraźnym nawiązaniem do rozdz. 2 księgi 1 *Analityk wtórych* Arystotelesa.

Także w części V.7, mówiąc, że indukcja jest procesem rozumowania przebiegającym „od podobnego do podobnego lub od jednostkowego do ogólnego”<sup>21</sup>, zgadza się z twierdzeniem Arystotelesa, iż „indukcja polega na przechodzeniu od poszczególnych przypadków do ogółu”<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> K. PAWŁOWSKI: *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinusa ze Smyrny*. Jelenia Góra 1998, s. 83.

<sup>19</sup> „Ἀναλύσεως δὲ εἶδη ἐστὶ τρία, ἡ μὲν γὰρ ἐστὶν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ πρῶτα νοητὰ ἄνοδος, ἡ δὲ διὰ τῶν δεικνυμένων καὶ ὑποδεικνυμένων ἄνοδος ἐπὶ τὰς ἀναποδείκτους καὶ ἀμέσους προτάσεις, ἡ δὲ ἐξ ὑποθέσεως ἀνιούσα ἐπὶ τὰς ἀνυποθέτους ἀρχάς” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, V.4, s. 12.

<sup>20</sup> „Τὸ δὲ δεύτερον εἶδος τῆς ἀναλύσεως τοιοῦτόν τί ἐστὶν· ὑποτίθεσθαι δεῖ τὸ ζητούμενον καὶ θεωρεῖν τίνα ἐστὶ πρότερα αὐτοῦ, καὶ ταῦτα ἀποδεικνύειν ἀπὸ τῶν ὑστέρων ἐπὶ τὰ πρότερα ἀνιόντα ἕως ἂν ἔλθωμεν ἐπὶ τὸ πρῶτον καὶ ὁμολογούμενον, ἀπὸ τούτου δὲ ἀρξάμενοι ἐπὶ τὸ πρῶτον καὶ ὁμολογούμενον, ἀπὸ τούτου δὲ ἀρξάμενοι ἐπὶ τὸ ζητούμενον κατελευσόμεθα συνθετικῶ τρόπῳ” — *ibidem*, V.5, s. 12.

<sup>21</sup> „Ἐπαγωγή δ' ἐστὶ πᾶσα ἡ διὰ λόγων μέθοδος ἡ ἀπὸ τοῦ ὁμοίου ἐπὶ τὸ ὅμοιον μετιούσα ἢ ἀπὸ τῶν καθέκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου” — *ibidem*.

<sup>22</sup> ARYSTOTELES: *Topiki*. I.12. Tłum. K. LEŚNIAK. W: IDEM: *Dziela wszystkie*. Warszawa 1990, T. 1, s. 353.

W części VI.1 *Didaskalikosu* Alkinoos dokonuje podziału sądów na twierdzące (*κατάφασις*) i przeczące (*ἀπόφασις*)<sup>23</sup>. Oprócz ww. podziału Alkinoos wyróżnia jeszcze sądy kategoryczne (*κατηγορικοί*), będące zdaniami prostymi, i hipotetyczne (*ὑποθετικοί*), czyli pokazujące następstwo lub sprzeczność<sup>24</sup>. Także ten podział wywodzi się z logiki Arystotelesa<sup>25</sup>.

W części VI poświęconej sylogistyce Alkinoos pisze, że występują dwa rodzaje sądów: twierdzące (*κατάφασις*) i przeczące (*ἀπόφασις*)<sup>26</sup>. Nieco dalej sądy te dzieli na ogólne (*καθόλου*) i szczegółowe (*ἐπὶ μέρους*)<sup>27</sup>. Takiego podziału sądów dokonał wcześniej Arystoteles w *Analitykach pierwszych*: „Przesłanka (*πρότασις*) jest to więc zdanie twierdzące lub przeczące. Zdanie to może być albo ogólne, albo szczegółowe, albo nieokreślone”<sup>28</sup>. Także podział na sądy kategoryczne (*κατηγορικοί*) i hipotetyczne (*ὑποθετικοί*)<sup>29</sup> ma swoje korzenie w *Analitykach wtórych* Arystotelesa<sup>30</sup>.

W części VI.3 *Didaskalikosu* Alkinoos stwierdza, że sylogizm (*συλλογισμός*) jest rozumowaniem, w którym z uznania określonych zdań wynika zupełnie coś innego, czyli inaczej mówiąc, z przyjętych przesłanek w sposób konieczny należy przyjąć wypływający z nich wniosek. Definicję tę Alkinoos niemal w sposób dosłowny przejmuje od Arystotelesa<sup>31</sup>, dodając zarazem, że Platon wykorzystywał sylogizmy w sposób praktyczny do obalania sądów fałszywych i udowadniania prawdziwych<sup>32</sup>.

<sup>23</sup> „Τοῦ δὲ λόγου ὃν καλοῦμεν πρότασιν δύο ἐστὶν εἶδη, τὸ μὲν κατάφασις, τὸ δὲ ἀπόφασις” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VI.1, s. 14.

<sup>24</sup> „Τῶν δὲ προτάσεων αἱ μὲν κατηγορικαὶ εἰσιν, αἱ δὲ ὑποθετικαί· κατηγορικαὶ μὲν αἱ ἀπλαῖ, οἷον «πᾶν δίκαιον καλόν» ὑποθετικαὶ δὲ εἰσιν αἱ ἀκολουθίαν δηλοῦσαι ἢ μάχην” — ibidem, VI.2, s. 14.

<sup>25</sup> Zob. ARYSTOTELES: *Analityki pierwsze...*, I.2, 25a. T. 1, s. 129; IDEM: *Hermeneutika*. 4, 17a—7, 18a. Tłum. K. LEŚNIAK. W: IDEM: *Dziela wszystkie...*, T. 1, s. 71—74; IDEM: *Analityki wtóre*. I.2, 72a. Tłum. K. LEŚNIAK. W: IDEM: *Dziela wszystkie...*, T. 1, s. 257—258.

<sup>26</sup> „Τοῦ δὲ λόγου ὃν καλοῦμεν πρότασιν δύο ἐστὶν εἶδη, τὸ μὲν κατάφασις, τὸ δὲ ἀπόφασις” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VI.1, s. 14.

<sup>27</sup> „Τῆς δὲ ἀποφάσεως καὶ καταφάσεως ἡ μὲν ἐστὶ καθόλου, ἡ δὲ ἐπὶ μέρους” — ibidem.

<sup>28</sup> ARYSTOTELES: *Analityki pierwsze*. I.1, 24a..., T. 1, s. 127. Por. IDEM: *Hermeneutika*. 7.17a—b..., T. 1, s. 72.

<sup>29</sup> „Τῶν δὲ προτάσεων αἱ μὲν κατηγορικαὶ εἰσιν, αἱ δὲ ὑποθετικαί” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VI.2, s. 14.

<sup>30</sup> Zob. ARYSTOTELES: *Analityki wtóre*. I.2, 72a..., T. 1, s. 258.

<sup>31</sup> Zob. IDEM: *Analityki pierwsze*. I.1, 24b..., T. 1, s. 128.

<sup>32</sup> „Χρηται δὲ ὁ Πλάτων καὶ τῆ τῶν συλλογισμῶν πραγματεία ἐλέγχων τε καὶ ἀποδεικνύων, ἐλέγχων μὲν διὰ ζητήσεως τὰ ψευδῆ, ἀποδεικνύων δὲ διὰ τινος διδασκαλίας τάληθῆ. Ἔστι δὲ ὁ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ θεθέντων τινῶν ἕτερον τι τῶν κειμένων δι' αὐτῶν τῶν θεθέντων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VI.3, s. 14.



W części IX.3 swojego dzieła Alkinoos dowodzi istnienia idei, twierdząc, że jeżeli Bóg jest umysłem (*νοῦς*) lub też czymś myślącym (*νοερόν*), to musi posiadać wieczne i niezmiennie (*αἰώνια καὶ ἄτρεπτα*) myśli (*νοήματα*), a jeśli tak jest, to idee istnieją<sup>33</sup>. O Bogu jako myślącym umysłem mówił już wcześniej Anaksagoras, Ksenofanes czy Platon<sup>34</sup>, ale to Arystoteles przeprowadził szczegółową analizę problemu, dochodząc do wniosku, że „boski rozum myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy), a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu (*ἡ νόησις νοήσεως νόησις*)”<sup>35</sup>. Koncepcja Alkinoosa zdecydowanie odbiega od przemyśleń Platona. Wydaje się więc, że to właśnie Arystoteles swoją wielowątkowością inspirował Alkinoosa.

W części X *Didaskalikosu* Alkinoos prezentuje najbardziej pełny wykład teologii wśród zachowanych tekstów filozofii średnioplatońskiej. Opierając się na indukcji i zakładając istnienie danych noetycznych drugich w postaci form immanentnych, dowodzi istnienia danych noetycznych pierwszych (form transcendentalnych), czyli idei. Uznając istnienie transcendentalnych idei oraz przyjmując platońską przyczynową relację uczestnictwa, Alkinoos dowodzi istnienia Boga jako Umysłu, którego idee są jego myślami. Opisując naturę owego Boga określa go mianem „Pierwszego Boga” (*ὁ πρῶτος θεός*) i wprowadza pojęcia umysłu czynnego (umysłu w akcie), umysłu biernego oraz ich relację do duszy<sup>36</sup>. Pomijając bardzo enigmatyczne, niezbyt jasne i problematyczne rozważania Alkinoosa na ten temat<sup>37</sup> można jednoznacznie stwierdzić, że terminy „rozum czynny” i „rozum bierny” pochodzą z *O duszy* Arystotelesa, gdzie stwierdza, że tak jak w naturze istnieją dwie zasady (akt i możliwość), „tak samo i w duszy musi koniecznie istnieć to zróżnicowanie. W samej rzeczy, istnieje [w niej] jeden [który odpowiada

<sup>33</sup> „Εἴτε γὰρ νοῦς ὁ θεός ὑπάρχει εἴτε νοερόν, ἔστιν αὐτῷ νοήματα, καὶ ταῦτα αἰώνια τε καὶ ἄτρεπτα, εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ἰδέαι” — *ibidem*, IX.3, s. 24.

<sup>34</sup> Zob. G. REALE: *Myśl starożytna...*, s. 52, 69; A. KROKIEWICZ: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 2000, s. 126, 188; F. COPLESTON: *Historia filozofii. Grecja i Rzym*. Tłum. H. BEDNAREK. Warszawa 2010, s. 69—70, 228; PLATON: *Timaios...*, 48A, s. 698.

<sup>35</sup> ARYSTOTELES: *Metafizyka*. XII.9. Tłum. K. LEŚNIAK. W: IDEM: *Dzieła wszystkie...*, T. 2, s. 819.

<sup>36</sup> „Ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων, νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει ὁ κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἅμα καὶ αἰεὶ, τούτου δὲ καλλίων ὁ αἴτιος τούτου καὶ ὅπερ ἂν ἔτι ἀνωτέρω τούτων ὑφέστηκεν, οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεός, αἴτιος ὑπάρχων τοῦ αἰεὶ ἐνεργεῖν τῷ νῷ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ. Ἐνεργεῖ δὲ ἀκίνητος αὐτὸς ὢν εἰς τοῦτον, ὡς καὶ ὁ ἥλιος εἰς τὴν ὄρασιν, ὅταν αὐτῷ προσβλέπη, καὶ ὡς τὸ ὄρεκτὸν κινεῖ τὴν ὄρεξιν ἀκίνητον ὑπάρχων, οὕτω γὰρ δὴ καὶ οὗτος ὁ νοῦς κινήσει τὸν νοῦν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, X.2, s. 26.

<sup>37</sup> Próbę interpretacji ww. zagadnienia podejmuje Kazimierz Pawłowski w: K. PAWŁOWSKI: *Kwestia istnienia i natury Boga w „Didaskalikos” Albinusa ze Smyrny. „Meander” 2002, nr 3—4, s. 276—277.*

przyczynie sprawczej] — bo tworzy wszystko”<sup>38</sup>. Kazimierz Pawłowski interpretuje umysł w akcji i umysł w możliwości jako „prawdopodobnie dwa stany tego samego umysłu duszy świata”<sup>39</sup>.

W części X.7 Alkinoos, udowadniając niecielesność Boga, zauważa, że wszystkie ciała materialne są złożeniem materii i formy<sup>40</sup>. Oczywiście Alkinoos ma na uwadze Platońskiego *Timaios* 50A—E, ale nie ulega wątpliwości, że kieruje się Arystotelesowskim „wszystko powstaje z materii i formy”<sup>41</sup>. Rozważania te skutkują stwierdzeniem, że jakości także są niecielesne — gdyby jakość była cielesna — dowodzi Alkinoos — to możliwa byłaby sytuacja, w której kilka ciał znajduje się w tym samym miejscu, co nie jest możliwe<sup>42</sup>. A to, jak zauważa R.E. Witt, jest zaprzeczeniem stoickiej teorii *κρᾶσις δι’ ὅλου*, według której kilka ciał może zająć jedno miejsce w tym samym czasie<sup>43</sup>.

Zdaniem Platona „[p]ostać tego, co boskie, bóg wykonał przeważnie z ognia, aby to było najświetniejsze dla oka i najpiękniejszy dawało widok”<sup>44</sup>, czyli zarówno gwiazdy, jak i pozostałe ciała niebieskie są bogami powstałymi z ognia. Podobnego zdania jest Alkinoos, twierdząc, że skoro jest siedem sfer w kręgu gwiazd błędzących (planet), to Bóg stworzył siedem ciał widzialnych zbudowanych głównie z ognia<sup>45</sup>. Środowisko, w którym znajdują się owe sfery, w części XV *Didaskalikosu* określa mianem eteru (*αιθήρ*), jednakże, co wynika z kontekstu, odróżnia go od wody, ognia i powietrza. Koncepcja Alkinoosa zdecydowanie różni się od tego, co proponuje Platon w *Timaiosie*, mówiąc, że „[t]ak samo powietrza rodzaj najjaśniejszy nazywa się eterem, a najbardziej mętny mgłą

<sup>38</sup> ARYSTOTELES: *O duszy*. III.5, 430a. Tłum. P. SIWEK. W: IDEM: *Dziela wszystkie...*, T. 3, s. 126—127.

<sup>39</sup> K. PAWŁOWSKI: *Kwestia istnienia i natury Boga w „Didaskalikos” Albinusa ze Smyrny...*, s. 277.

<sup>40</sup> Wywód Alkinoosa brzmi następująco: „Εἰ γὰρ σῶμα ὁ θεός, ἐξ ὕλης ἂν εἴη καὶ εἶδους διὰ τὸ πᾶν σῶμα συνδύασμά τι εἶναι ἐκ τε ὕλης καὶ τοῦ σὺν αὐτῇ εἶδους, ὅπερ ἐξομοιοῦται ταῖς ιδέαις καὶ μετέχει αὐτῶν, δύσφραστον δὲ τινα τρόπον, ἄτοπον δὲ τὸν θεὸν ἐξ ὕλης εἶναι καὶ εἶδους, οὐ γὰρ ἔσται ἀπλοῦς οὐδὲ ἀρχικός, ὥστε ἀσώματος ἂν εἴη ὁ θεός” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, X.7, s. 28.

<sup>41</sup> ARYSTOTELES: *Fizyka*. 190b. Tłum. K. LEŚNIAK. W: IDEM: *Dziela wszystkie...*, T. 2, s. 41.

<sup>42</sup> Zob. ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XI.1—2, s. 28—30.

<sup>43</sup> Zob. R.E. WITT: *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge 1937, s. 9.

<sup>44</sup> PLATON: *Timaios...*, 40A, s. 689.

<sup>45</sup> „Ἐπὶ τὰ τοῖνον σφαιρῶνον οὐδὲν ἐν τῇ πλανωμένῃ σφαίρᾳ ἐπὶ τὰ σώματα ὁ θεὸς δημιουργήσας ὁρατὰ ἐκ πυρῶδους τῆς πλείστης οὐσίας ἐφήρμοσε ταῖς σφαιραῖς ὑπαρχούσαις ἐκ τοῦ θατέρου κύκλου καὶ πλανωμένου” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XIV.7, s. 38.

i ciemnością<sup>46</sup>, natomiast zbieżna jest z poglądami Arystotelesa, który w traktacie *O niebie* zauważa, iż „[a]by zaznaczyć, że Ciało pierwsze jest czymś różnym od ziemi, ognia, powietrza i wody, starożytni nadali nazwę »Eteru« najwyższemu miejscu, wywodząc ją z faktu, że ono »biegnie ciągle« (*ἀεὶ ὑεῖν*) przez całą wieczność. Anaksagoras źle używa tego słowa, gdy nim oznacza ogień<sup>47</sup>, a w *Meteorologicie* uzupełnia myśl, mówiąc, że „ludzie uznali poruszające się ciała (*θεῖον*) za boskie (*θειῶν*) ze swej istoty i postanowili nazwać eterem to, co w naszym zasięgu<sup>48</sup>. Wobec powyższego eter u Arystotelesa jest czymś odmiennym od „czterech żywiołów” i, jak można domniemywać, w pewnym sensie stanowi naturę gwiazd i ciał niebieskich. Alkinoos, wymieniając eter obok czterech podstawowych pierwiastków, dodaje jeszcze, że „są także inne demony, które mogą być nazywane bogami stworzonymi, i które są właściwe elementarnym pierwiastkom<sup>49</sup>, co zaś jest powtórzeniem myśli Arystotelesa.

Także w rozważaniach dotyczących etyki (część XXIX *Didaskalikosu*) wyraźnie widać wpływ myśli Arystotelesa. Alkinoos, mówiąc, że cnota jest rzeczą boską<sup>50</sup>, nawiązuje do *Menona*: „Ἐκ μὲν τοίνυν τούτου τοῦ λογισμοῦ, ὃ Μένων, θεῖα μοῖα ἡμῖν φαίνεται παραγινομένη ἢ ἀρετὴ οἷς παραγίγνεται<sup>51</sup> („Z tego więc rachunku wynika, Menonie, to, że z bożego zrządzenia, tak się nam wydaje, przysługuje dzielność tym, którym przysługuje”), lecz nieco dalej podaje definicję cnoty mądrości „Ἡ μὲν δὴ φρόνησις ἐστὶν ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων<sup>52</sup> („Mądrość to wiedza o tym, co jest dobre, a co złe, i o tym, co nie jest ani dobre, ani złe”), której u Platona nie odnajdujemy — pisząc, że mądrość to wiedza o tym, co dobre, a co złe nawiązuje do Księgi VI *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa<sup>53</sup>.

<sup>46</sup> PLATON: *Timaios...*, 58C—D, s. 711.

<sup>47</sup> ARYSTOTELES: *O niebie*. I.3, 270b. Tłum. P. SIWEK. W: IDEM: *Dziela wszystkie...*, T. 2, s. 240.

<sup>48</sup> IDEM: *Meteorologika*. I.3, 339b. Tłum. A. PACIOREK. W: IDEM: *Dziela wszystkie...*, T. 2, s. 443.

<sup>49</sup> ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XV.1, s. 38 — tłumaczenie własne.

<sup>50</sup> „Θείου δὲ χρήματος τῆς ἀρετῆς ὑπαρχούσης αὐτῇ μὲν ἐστὶ διάθεσις ψυχῆς τελεία καὶ βελτίστη, εὐσχήμονα καὶ σύμφωνον καὶ βέβαιον παρέχουσα τὸν ἄνθρωπον ἐν τῷ λέγειν καὶ πράττειν καθ’ ἑαυτὸν καὶ πρὸς ἄλλους” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XXIX.1, s. 60.

<sup>51</sup> PLATON: *Menon*. 100b. W: IDEM: *Platon Werke...*, T. 2, s. 596—598.

<sup>52</sup> ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XXIX.2, s. 60.

<sup>53</sup> Zob. ARYSTOTELES: *Etyka nikomachejska*. VI.7, s. 199.

## Wpływ Ksenokratesa

Stara Akademia to bezpośredni uczniowie Platona, kontynuatorzy, zwłaszcza elementów pitagorejskich, jego filozofii. Nie oznacza to jednak, że nie wprowadzali własnych interpretacji i modyfikacji myśli swojego Mistrza. Speuzyp — następca Platona — odrzucił dualizm postrzegania i poznania<sup>54</sup>, a Ksenokrates z Chalcedonu — następny scholarcha po Speuzypie — przyjął, że idee to liczby matematyczne oraz świat podksiężycowy, niebieski i ponadniebieski wypełnił złymi i dobrymi demonami, co pozwoliło mu na postawienie tezy, że „złe czyny są czynami złych demonów, a niemoralne kultury kierują się do tych demonów, a nie do bogów”<sup>55</sup>. Wychodząc od myśli Platona, przydziela im rolę pośredników między ludźmi a bogami<sup>56</sup>. Uznając demony za dusze wyzwolone z ciał, Ksenokrates nadaje im znaczenie zarówno religijne, jak i psychologiczne oraz etyczne<sup>57</sup>.

Alkinoos w zależności od kontekstu używa różnego znaczenia terminu *φρόνησις*. W części II *Didaskalikosu*, poświęconej czynnym sposobom życia człowieka, pisze: „Ἡ ψυχὴ δὴ θεωροῦσα μὲν τὸ θεῖον καὶ τὰς νοήσεις τοῦ θεοῦ εὐπαθεῖν τε λέγεται καὶ τοῦτο τὸ πάθημα αὐτῆς φρόνησις ὠνόμασται”<sup>58</sup> („O duszy kontemplującej boskość oraz myśli tej boskości mówi się, że napełnia się radością, a cały ten jej stan nazywa się rozumieniem”), natomiast w części XXIX poświęconej cnocie: „Ἡ μὲν δὴ φρόνησις ἐστὶν ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων”<sup>59</sup>. Widoczne wydaje się tutaj nawiązanie do Ksenokratesa, który wyjaśnia: „σοφία ἐν στόματι πιστῶν· ἐπεὶ καὶ Ξενοκράτης ἐν τῷ περὶ φρονήσεως τὴν σοφίαν ἐπιστήμην τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τῆς νοητῆς οὐσίας εἶναι φησιν, τὴν φρόνησιν ἡγούμενος διττὴν· τὴν μὲν πρακτικὴν, τὴν δὲ θεωρητικὴν· ἦν δὴ σοφίαν ὑπάρχειν ἀνθρωπίνην. διόπερ ἡ μὲν σοφία φρόνησις· οὐ μὴν πᾶσα φρόνησις σοφία”<sup>60</sup>. Wiedza teoretyczna (*σοφία*) jest znajomością pierwszych

<sup>54</sup> Zob. K. PRAECHTER: *Die Philosophie des Altertums*. Berlin 1926, s. 543.

<sup>55</sup> F. COPLESTON: *Historia filozofii. Grecja I Rzym...*, s. 240.

<sup>56</sup> Zob. R. HEINZE: *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig 1892, fr. 23—25, s. 166—168.

<sup>57</sup> Szerokie omówienie genezy, roli i znaczenia demonów w filozofii Ksenokratesa zob. tamże, s. 78—123.

<sup>58</sup> ALKINOOS: *Didaskalikos...*, II.2, s. 2.

<sup>59</sup> Ibidem, XXIX.2, s. 60.

<sup>60</sup> R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 6, s. 161.

przyczyn i rozumieniem rzeczywistości<sup>61</sup>, natomiast, według Ksenokratesa, *περὶ φρονήσεως* ma podwójne znaczenie — praktyczne i spekulatywne. Podział ten utrzymuje Alkinoos w części XXVII.4 *Didaskalikosu*.

Ksenokrates w końcowej części powyższego fragmentu konkluduje, że wiedza teoretyczna jest mądrością, ale mając na uwadze dokonany podział dodaje, iż mądrość nie jest wyłącznie wiedzą teoretyczną. Idzie więc znacznie dalej niż Platon, który, w przeciwieństwie do Arystotelesa, nie dokonuje wyraźnego rozróżnienia terminów *φρόνησις* i *σοφία*, aczkolwiek *φρόνησις* Arystoteles sprowadza do sfery praktycznej (*τα πρακτά*) ściśle powiązanej ze świadomym i celowym działaniem — jest więc rozsądkiem i mądrością praktyczną.

Ksenokrates wyróżnia poznanie naukowe (*ἐπιστημονικὸς λόγος*), mniemanie (*δόξα*) oraz postrzeganie zmysłowe (*αἴσθησις*). Mniemanie może być prawdziwe lub fałszywe, wiedza i postrzeganie zmysłowe są zaś prawdziwe, różnią się jednak od siebie pod względem pewności. W części IV.3 *Didaskalikosu* Alkinoos podtrzymuje rozumowanie Ksenokratesa, twierdząc, że rozumowanie naukowe jest pewne i trwałe, a opierające się na przypuszczeniach mniemanie jest tylko prawdopodobne. Źródłem rozumowania naukowego (nauki) jest ogląd noetyczny (*νόησις*), a mniemania — wrażenia zmysłowe (*αἴσθησις*)<sup>62</sup>.

Oczywiście przekaz Sekstusa dotyczący rozważań Ksenokratesa, a wykorzystany przez Richarda Heinze, nie musi być w pełni wiarygodny, należy jednakże uznać, że termin „*ὁ ἐπιστημονικὸς λόγος*” jest produktem Starej Akademii, ale połączenie go z „*τὸ βέβαιον*” pochodzi od Ksenokratesa.

Rozważania Alkinoosa na temat retoryki jako sztuki perswazji i określenie jej jako „*ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν*”<sup>63</sup> (nauki dobrej mowy) ma wyraźne konotacje platońskie<sup>64</sup>. Jednakże definicja ta, w sposób identyczny jak w *Didaskalikosu*, podana jest przez Ksenokratesa<sup>65</sup>. Także podana przez

<sup>61</sup> Zob. ALKINOOS: *Didaskalikos...*, III.4, s. 4, gdzie wiedzę teoretyczną dzieli na teologię, fizykę i matematykę, nawiązując tym samym do Arystotelesa.

<sup>62</sup> „[...] ὁ μὲν περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητά, ὧν ὁ μὲν περὶ τὰ νοητά ἐπιστήμη τέ ἐστι καὶ ἐπιστημονικὸς λόγος, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητά δοξαστικὸς τε καὶ δόξα. Ὅθεν ὁ μὲν ἐπιστημονικὸς τὸ βέβαιον ἔχει καὶ μόνιμον, ἅτε περὶ τῶν βεβαίων καὶ μόνιμων ὑπάρχων, ὁ δὲ πιθανὸς καὶ δοξαστικὸς πολὺ τὸ εἰκὸς διὰ τὸ μὴ περὶ τὰ μόνιμα εἶναι” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, IV.3, s. 6. Por. PLATON: *Timaios*, 28A.

<sup>63</sup> ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VI.8, s. 16.

<sup>64</sup> Zob. np.: PLATON: *Fajdros*, 259E.

<sup>65</sup> „Ξενοκράτης δὲ ὁ Πλάτωνος ἀκουστὴς καὶ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς φιλόσοφοι ἔλεγον ρητορικὴν ὑπάρχειν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν, ἄλλως μὲν Ξενοκράτους τὴν ἐπιστήμην λαμβάνοντος καὶ ἀρχαϊκῶ νόμῳ, ἀντὶ τῆς τεχνῆς, ἄλλως δὲ τῶν στωικῶν, ἀντὶ τοῦ βεβαίας ἔχειν καταλήψεις, ἐν σοφῷ μόνῳ φουμένην. τὸ δὲ λέγειν ἀμφοτέροι παραλαμβάνουσιν ὡς διαφέρον τοῦ διαλέγεσθαι, ἐπειδήπερ τὸ μὲν ἐν συντομίᾳ κείμενον κὰν τῷ λαμβάνειν καὶ

Alkinoosa definicja idei jako „παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον”<sup>66</sup> (wzorzec rzeczy, które istnieją w sposób naturalny) jest odniesiona do Ksenokratesa<sup>67</sup>. Najbliższą tej definicji zapisaną wypowiedź Platona znaleźć można w *Timaiosie* 28A, w której ideę określa jako coś, co istnieje wiecznie, a nie powstaje, jest zawsze takie samo, i co można uchwycić jedynie rozumem. Heinze, omawiając metafizykę Ksenokratesa, stwierdza, że interpretacja Proklosa definicji idei Ksenokratesa terminem *παράδειγμα* określa przyczynę formalną, a nie sprawczą, co zgodne jest z rolą, jaką Platon nadaje ideą w *Timaiosie*, gdzie tworzenie sensownych rzeczy przez Boga jest wynikiem Jego zwrócenia się ku Wiecznym Pierwowzorom<sup>68</sup>.

W części IX.3 *Didaskalikosu* Alkinoos stwierdza, że świat został stworzony z czegoś (*ἄκ τινός*), przez coś (*ὑπό τινός*) i w odniesieniu do czegoś (*πρός τι*)<sup>69</sup>. Kluczowe jest tutaj wyrażenie „πρός τι”. Tym czymś, w odniesieniu do czego świat został stworzony, zdaniem Alkinoosa jest idea<sup>70</sup>. Platon w *Filebie* 51C—D, omawiając, jaka jest istota piękna, używa zwrotu *πρός τι*<sup>71</sup>, jednak wydaje się bardzo prawdopodobne, że Alkinoos, ze względu na dość enigmatyczne jego wypowiedzi, korzysta także z przymysłów Ksenokratesa. Pośrednio świadczyć o tym może *Komentarz do Kategorii Arystotelesia* (Ib, 27) Symplicjusza, w którym, jego zdaniem, Ksenokrates uznaje status *πρός τι*<sup>72</sup>.

Alkinoos w części X.2 *Didaskalikosu* określa Boga mianem *πρῶτος θεός*, a w części X.3 *πρῶτος νοῦς*<sup>73</sup> lub po prostu *νοῦς*<sup>74</sup> i sytuuje Go jako *ὑπερουράνιος*<sup>75</sup>. Platon niewiele mówi o Pierwszym Bogu, pomija kwestię Jego umiejscowienia w strukturze wszechświata, nie jest wykluczone za-

διδόναί λόγον διαλεκτικῆς ἐστίν ἔργον, τὸ δὲ λέγειν ἐν μήκει καὶ διεξόδῳ θεωρούμενον ρητορικῆς ἐτύγχανεν ἴδιον” — R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 13, s. 164.

<sup>66</sup> ALKINOOS: *Didaskalikos...*, IX.2, s. 24.

<sup>67</sup> “[...] εἶναι τὴν ἰδέαν θέμενος αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν αἰεὶ συνεστώτων” — R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 30, s. 170.

<sup>68</sup> Zob. *ibidem*, s. 50.

<sup>69</sup> „Ἐτι, γε μὴν εἰ ὁ κόσμος μὴ ἐκ ταυτομάτου τοιοῦτός ἐστιν, οὐ μόνον ἐκ τινός ἐστι γεγονώς, ἀλλὰ καὶ ὑπό τινος, καὶ οὐ μόνον τοῦτο, ἀλλὰ καὶ πρὸς τι” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, IX.3, s. 24.

<sup>70</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>71</sup> „Ταῦτα γὰρ οὐκ εἶναι πρὸς τι καλὰ λέγω, καθάπερ ἄλλα” — PLATON: *Fileb* 51C. W: *Platon Werke...*, T. 7, s. 390.

<sup>72</sup> „[...] ἄλλοι δὲ κατ’ ἄλλοι τρόπον αἰτιῶνται τὴν περιττότητα. οἱ γὰρ περὶ Ξενοκράτην καὶ Ἀνδρόνικον πάντα τῷ καθ’ αὐτὸ καὶ τῷ πρὸς τι περιλαμβάνειν δοκοῦσιν, ὥστε περιττὸν εἶναι κατ’ αὐτοὺς τοσοῦτον τῶν γενῶν πλῆθος” — R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 12, s. 164.

<sup>73</sup> Zob. ALKINOOS: *Didaskalikos...*, X.2—3, s. 26.

<sup>74</sup> Zob. *ibidem*, IX.3, s. 24.

<sup>75</sup> Zob. *ibidem*, XXVIII.3, s. 58.

tem, że i tutaj Alkinoos korzysta z przemyśleń Ksenokratesa<sup>76</sup>. Świadczy o tym także to, że zdaniem Ksenokratesa najdoskonalszy demon, jakim jest Pierwszy Bóg, umiejscowiony jest w sferze gwiazd stałych (Saturn, Jowisz, Mars, Merkury, Wenus, Słońce i Księżyc), a Dusza Świata zajmuje cały obszar pozaniebiański. Wszystko znajduje się pod kontrolą mocy Boga, także zamieszkujące rejon między Księżycem a Ziemią, demony<sup>77</sup>. W części XIV i XV *Didaskalikosu* Alkinoos przedstawia bardzo podobny opis. Na szczególną uwagę zasługują pierwsze zdania części XIV.3<sup>78</sup>, dotyczące platońskiej interpretacji genezy świata przedstawionej w *Timaiosie* 28B—29E. Zagadnienia kosmologiczne, a zwłaszcza problem początku świata, mieściły się w centrum zainteresowań filozofii średniego platonizmu, toczono spory, czy tekst Platona należy przyjmować literalnie, czy alegorycznie. Apulejusz i Alkinoos byli zwolennikami interpretacji alegorycznej, która zakładała, że świat podlega stałemu procesowi stawania się oraz jest metafizycznie zależny od siły sprawczej — Boga<sup>79</sup>.

## Zagadnienia etyczne

Według Diogenesa Laertiosa, Ksenokrates był człowiekiem wyjątkowo skromnym<sup>80</sup> oraz posiadającym bardzo wysokie kwalifikacje moralne i etyczne. „Cieszył się tak wielkim zaufaniem — pisze Diogenes Laertios — że jemu jednemu, chociaż to było niedopuszczalne, Ateńczycy pozwolili świadczyć bez przysięgi”<sup>81</sup>. Dlatego też poruszana przez niego problematyka etyczna cieszyła się dużym zainteresowaniem ówczesnego środowiska.

<sup>76</sup> Zob. R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 5, s. 161.

<sup>77</sup> Zob. *ibidem*, fr. 15, s. 164—165.

<sup>78</sup> „Ὅταν δὲ εἴπῃ γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος, ἀλλὰ διότι ἀεὶ ἐν γενέσει ἐστὶν καὶ ἐμφαίνει τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερον τι αἴτιον” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XIV.3, s. 36.

<sup>79</sup> Zob. APULEJUSZ: *O Platonie i jego nauce*. I.VIII.198. W: APULEJUSZ z MADAURY: *O Bogu Sokratesa. O Platonie i jego nauce. O świecie*. Tłum. K. PAWŁOWSKI. Warszawa 2002, s. 57.

<sup>80</sup> Zob. DIOGENES LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. KROŃSKA, K. LEŚNIAK, W. OLSZEWSKI. Warszawa 1984, IV.2.11, s. 221.

<sup>81</sup> *Ibidem*, IV.2.7, s. 219.

Ksenokrates, stwierdzając, że dobro jest uzależnione od posiadania *οἰκεία ἀρετή*<sup>82</sup>, a ogólnie ujmowany kres jest *φύσις*, względnie *τὸ κατὰ φύσιν*<sup>83</sup>, w pewnym sensie wytyczył drogę etyce stoików. Ksenokrates, zgodnie z tradycją Akademii, swoje rozważania etyczne koncentrował na pojęciu szczęścia opartego na posiadaniu cnoty moralnej, a przede wszystkim na jej praktykowaniu<sup>84</sup>. Czyli inaczej mówiąc, szczęście to odpowiedni i harmonijny stosunek do siebie i otaczającego świata, a przede wszystkim, na co wskazuje Cyceron<sup>85</sup>, poprzez naśladowanie Natury. Zdaniem Johna Dillona, Ksenokrates był pierwszym myślicielem, który postawił tezę o zgodności działania człowieka z naturą<sup>86</sup>. Ksenokratesa koncepcja cnoty jako działania zgodnego z naturą (*ἐνεργουῖσα οἰκείως*<sup>87</sup>) przedstawiona przez Plutarcha<sup>88</sup> jest powtórzona w *Didaskalikosie*, gdzie *οἰκείος* pojawia się stosunkowo często<sup>89</sup>.

W części XXIX.2 Alkinoos twierdzi, że mądrością jest wiedza o tym, co dobre i co złe oraz o tym, co nie jest ani dobre, ani złe<sup>90</sup>. Zdaniem Sekstusa Empiryka, to Ksenokrates pierwszy dokonał podziału w kontekście moralnym na to, co dobre, złe i obojętne (*ἀδιάφορα*)<sup>91</sup>.

W części XXX Alkinoos za Arystotelesem stwierdza, że cnota jest umiejętnością zachowania miary („złotego środka”) w namiętnościach<sup>92</sup>. Taka koncepcja cnoty obecna jest już u Platona<sup>93</sup> i została przyjęta przez Liceum i Starą Akademię. Krantor z Soloi, uczeń Ksenokratesa, rozwinął teorię metropatii (zachowania umiaru w działaniu) w swoim traktacie *Περὶ πένθους*, który cieszył się wielkim uznaniem pośród uczniów Platona<sup>94</sup>. Uznanie przez Alkinoosa, że uczucia są dobre jedynie pod warunkiem, że nie ma w nich ani nadmiaru, ani niedoboru oraz że są one naturalnie niezbędne i właściwe dla rodzaju ludzkiego prawdopodobnie wywodzi się

<sup>82</sup> Zob. R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 77, s. 189.

<sup>83</sup> Zob. ibidem, fr. 78, s. 189.

<sup>84</sup> Zob. ibidem, fr. 77, s. 189.

<sup>85</sup> Zob. ibidem, fr. 79, s. 189—190.

<sup>86</sup> Zob. B. DEMBIŃSKI: *Późny Platon i Stara Akademia*. Kęty 2010, s. 168—169.

<sup>87</sup> Zob. R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 78, s. 189.

<sup>88</sup> Zob. ibidem.

<sup>89</sup> Zob. ALKINOOS: *Didaskalikos...*, II.2, s. 4; IV.8, s. 10; VI.10, s. 18; VII.3, s. 20; XVI.2, s. 40; XXIX.3, s. 60; XXX.3, s. 62; XXXII.4, s. 68.

<sup>90</sup> „Ἡ μὲν δὴ φρόνησις ἐστὶν ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων” — ibidem, XXIX.2, s. 60.

<sup>91</sup> Zob. R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 76, s. 188.

<sup>92</sup> Zob. ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XXX.6, s. 64.

<sup>93</sup> Zob. PLATON: *Polityk*. 284A. W: IDEM: *Dialogi...*, T. II, s. 536; IDEM: *Prawa...*, 728E, s. 177; IDEM: *Państwo*. 603E. Tłum. W. WITWICKI. Kęty 2009, s. 319.

<sup>94</sup> Zob. R.E. WITT: *Albinus and the History of Middle Platonism...*, s. 18.



z interpretacji platonizmu sformułowanego przez Ksenokratesa w Starej Akademii.

Definicja człowieka szczęśliwego Ksenokratesa, choć mało oryginalna, że szczęśliwym jest ten, kto ma szlachetną duszę<sup>95</sup>, rozszerzona przez Posejdoniosa z Apamei<sup>96</sup>, została przejęta przez stoików<sup>97</sup>. Niemal dosłowną definicję odnajdujemy w *Didaskalikosie*<sup>98</sup>, w której Alkinoos stwierdza, że nieszczęście to zły stan, a szczęście dobry, naszego demona. Zdaniem Kazimierza Pawłowskiego, owym demonem jest dusza będąca ontycznie niższym bóstwem, czyli demonem<sup>99</sup>. Definicję tę, a właściwie zdanie je poprzedzające<sup>100</sup>, mówiące o tym, że zasada tego, co korzystne, czyli dobro, jest zależna od Boga niebieskiego i celem jej jest upodobnić się do Boga, Hans Strache łączy z Arejosem Didymosem<sup>101</sup>. Reginald E. Witt wskazuje na następujący ciąg rozwoju powyższej myśli: Ksenokrates — Posejdonios z Rodos — Antiochos z Askalonu — Arejos Didymos — Alkinoos<sup>102</sup>.

## Teoria poznania

Platon przyjął dwie kategorie gnozeologiczne, przedstawione przede wszystkim w *Menonie*, *Teajtecie* i *Państwie*: poznanie zmysłowe, które jest mniemaniem i którego przedmiotem jest świat materialny, oraz poznanie inteligibilne, które jest wiedzą i którego przedmiotem jest świat idei i byty matematyczne. Poznanie inteligibilne *νόησις* dzieli na noetyczne (byty ideal-

<sup>95</sup> „[...] εὐδαιμόνα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἐκάστου εἶναι δαίμονα” — R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 81, s. 191; POR. ARYSTOTELES: *Topiki*. II.6.112a. Tłum. K. LEŚNIAK. W: IDEM: *Dzieła wszystkie...*, T. 1, s. 369.

<sup>96</sup> Zob. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Red. J.A. ARNIM. Stuttgart 1964, fr. 460, T. III, s. 111—112.

<sup>97</sup> POR. MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślania*. II.16—17. Tłum. M. REITER. Warszawa 2001, s. 23.

<sup>98</sup> „[...] ὄθεν ὀρθῶς ἄν τις φαίη τὴν μὲν κακοδαιμονίαν τοῦ δαίμονος εἶναι κάκωσιν, τὴν δὲ εὐδαιμονίαν τοῦ δαίμονος εὐεξίαν” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XXVIII.3, s. 58.

<sup>99</sup> Zob. ALKINOOS: *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)...*, przypis 336, s. 201.

<sup>100</sup> Zob. ALKINOOS: *Didaskalikos...*, XXVIII.3—2, s. 58.

<sup>101</sup> Zob. H. STRACHE: *De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus*. Wyd. Mayer et Müller. Berolini 1909, s. 91.

<sup>102</sup> Zob. R.E. WITT: *Albinus and the History of Middle Platonism...*, s. 19.

ne) i na rozumowe *διάνοια* (byty matematyczne)<sup>103</sup>. Wprowadza także możliwość poznania prawdy poprzez *δόξα ἀληθής* (mniemania prawdziwego)<sup>104</sup>, nie wyjaśnia jednakże, jak ono powstaje — wskazuje bądź to na anamnezę (*Fajdros*), bądź boską interwencję *θεία μοίρα* (*Menon*).

Prawdopodobnie jedynym zachowanym fragmentem przekazującym stanowisko Ksenokratesa na ten temat jest relacja Sekstusa Empiryka: „Ksenokrates mówi, że są trzy rodzaje bytów: zmysłowy, umysłowy i złożony będący przedmiotem mniemania. Byt zmysłowy mieści się wewnątrz nieba, byt umysłowy na zewnątrz nieba, a złożony to byt samego nieba. [...] za miernik bytu będącego na zewnątrz nieba i umysłowego uznał wiedzę, za miernik bytu będącego wewnątrz nieba i zmysłowego uznał zmysły, a za miernik bytu złożonego uznał mniemanie. Wśród nich miernik, którym jest wiedza, uznał za pewny i prawdziwy. Miernik, którym są zmysły, uznał za prawdziwy, ale w mniejszym stopniu niż wiedza. Miernik złożony zawiera elementy prawdy i fałszu, ponieważ mniemania bywają prawdziwe i fałszywe”<sup>105</sup>. Ksenokrates wyróżnia więc trzy rodzaje poznania: prawdziwe, odnoszące się do bytów inteligibilnych; mniej prawdziwe spostrzeżenia, odnoszące się do bytów materialnych oraz mniemania, odnoszące się do nieba, które są raz prawdziwe, a raz fałszywe. Pierwsze, które u Platona odnosi się do bytów idealnych, u Ksenokratesa odnosi się do idei.

I jeśli rozważania Platona czasami zmierzają w kierunku uznania spostrzeżenia połączonego z informacją „zapisaną w duszy” za wiedzę (*Teajtet* 192A—C) lub stwierdzenia, że przedmioty zmysłowe można ująć w spostrzeżeniu wyrażonym w mniemaniu (*Timaios* 28A—B), to zawsze w zakończeniu rozważań pojawia się stwierdzenie, że spostrzeżenie zmysłowe nie jest prawdą. Ksenokrates nie w pełni podziela pogląd Platona, dopuszcza bowiem istnienie mniemań prawdziwych.

Wydaje się, że w powyżej omawianej kwestii Alkinoos przyjmuje koncepcję Ksenokratesa, twierdząc, że jeśli połączenie pamięci i wrażenia zmysłowego jest zgodne, to mniemanie jest prawdziwe<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Zob. PLATON: *Timaios*. 51D—E. W: IDEM: *Dialogi...*, T. II, s. 703; IDEM: *Państwo*. 507B—C. Tłum. W. WITWICKI. Kęty 2009, s. 213.

<sup>104</sup> Zob. IDEM: *Timaios*. 51d. W: *Platon Werke...*, T. 7, s. 92.

<sup>105</sup> R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 5, s. 161 — tłumaczenie własne. W oryginale fragment ten brzmi następująco: „Ξενοκράτης δὲ τρεῖς φησὶν οὐσίας εἶναι, τὴν μὲν αἰσθητὴν τὴν δὲ νοητὴν τὴν δὲ σύνθετον καὶ δοξαστὴν, ὧν αἰσθητὴν”.

<sup>106</sup> „Δόξα δὲ ἐστὶ συμπλοκὴ μνήμης καὶ αἰσθήσεως. [...] καὶ τοῦτο καλεῖται δόξα συνθέντων ἡμῶν τὴν προϋποκειμένην <μνήμην> τῇ νεωστὶ γενομένη αἰσθήσει, καὶ ὅταν μὲν συμφωνήσῃ ταῦτα κατ’ ἄλληλα γενόμενα, ἀληθὴς γίνεται δόξα, ὅταν δὲ παραλλάξῃ, ψευδής” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, IV.5, s. 6—8.

## Teoria idei

Bogdan Dembiński pisze<sup>107</sup>: „[...] filozofię Platońską trzeba pojmować jako rozwijającą się w sposób ewolucyjny, cechujący się stopniowym rozwojem określonych poglądów filozoficznych, które poddane próbie artykulacji podlegają następnie analizie krytycznej, tak aby w końcu przyjąć postać w miarę spójnego systemu”<sup>108</sup>. Filozofia „późnego” Platona to zdecydowane kierowanie się w stronę pitagoreizmu, przejawiające się zwłaszcza z utożsamieniem idei z liczbami idealnymi<sup>109</sup>. Arystoteles, komentując Platońską teorię idei, pisze: „Platon twierdzi poza tym, że obok świata zmysłowego oraz Idej istnieją przedmioty matematyki, które zajmują pośrednią pozycję (*μεταξύ*), różniąc się od rzeczy zmysłowych tym, że są wieczne i niezmiennie, a od Idej tym, że jest ich wiele podobnych, podczas gdy każda Idea jest zawsze jedna. Skoro więc Idee są przyczynami wszystkich innych rzeczy, sądził, że ich elementy są elementami innych bytów; jako materia »Duże« i »Małe« (*τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*) stanowiły zasady Idej, a jako istota — »Jedność« (*τὸ ἕν*); bo z dużego i małego, przez uczestniczenie w Jedności, powstają liczby [idealne]”<sup>110</sup>. Nieco dalej wyjaśnia, że Platon posłużył się jedynie dwiema przyczynami: istotną (*τῆ τε τοῦ τί ἐστίν*) i materialną (*τῆ κατὰ τὴν ὕλην*). Tak więc idee są „przyczynami istotnymi wszystkich innych rzeczy”, natomiast Jedność jest „przyczyną istotną Idei”. Materia jest zatem „Dyadą, tzn. Dużym i Małym”<sup>111</sup>. „Za zasady najwyższe — pisze B. Dembiński — przyjął Platon Jedno i Nieokreśloną Diadę<sup>112</sup>. [...] Odniesione do Nieokreślonej Diady, Jedno decyduje o pojawieniu się normy (norm), tj. prawidłowości, idei, porządku (*τάξις*) i statecz-

<sup>107</sup> Jest to jedna z licznych interpretacji filozofii Platona. Por. W. JAEGER: *Wizerunek Platona w ciągu wieków*. W: IDEM: *Paideia*. Tłum. M. PLEZIA, W. BEDNAREK. Warszawa 2001, s. 633—640; T.A. SZLEZÁK: *O nowej interpretacji platońskich dialogów*. Tłum. P. DOMAŃSKI. Kęty 2005, *passim*.

<sup>108</sup> B. DEMBIŃSKI: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*. Katowice 2004, s. 193.

<sup>109</sup> Zob.: ARYSTOTELES: *Metafizyka...*, 987b, s. 631.

<sup>110</sup> Ibidem.

<sup>111</sup> Ibidem, 988a, s. 632. Szerokie omówienie powyższego zagadnienia, a także analizę tego fragmentu *Metafizyki* podejmowaną przez takich badaczy, jak m.in. K. Gaiser, E. Taylor, J. Stenzel, O. Becker czy L. Robin, zob. B. DEMBIŃSKI: *Teoria liczb idealnych i teoria pryncypiów*. W: IDEM: *Teoria idei...*, s. 174—192. Analizę pojęcia liczby u Platona zob. także: Z. JORDAN: *O matematycznych podstawach systemu Platona. Z historii racjonalizmu*. Poznań 1937, s. 77—86.

<sup>112</sup> Nieokreślona Diada to nieokreślona dwójna, przyjęta przez Platona za pierwszą zasadę liczb.

ności (*ἡρεμία*) w obszarze działania. [...] Oparty zatem na pryncypiach bytu nie może mieć ani statusu bytu »abstrakcyjnego« (na przykład zhipostazowanego pojęcia), ani też być pojmowany jako zależny od jakiegokolwiek stanowienia podmiotowego<sup>113</sup>.

Zdaniem Richarda Heinzego, Platon nie potrafił w sposób przekonujący scharakteryzować swojego bytu matematycznego — przyjęcie bytu idealnego i materialnego było powodem wystąpienia trudności w określeniu bytu matematycznego<sup>114</sup>. Związana z tym krytyka ze strony jego oponentów, zwłaszcza koncepcja Speuzypa, siostrzeńca Platona (drugiego scholarcha jego Akademii), mnożąca rodzaje substancji<sup>115</sup> podważające platońską teorię idei nie mogły zyskać akceptacji najwierniejszego jego ucznia — Ksenokratesa. Ksenokrates, nie chcąc negować nauki swojego mistrza, ale i nie widząc możliwości utrzymania platońskiej teorii bytów matematycznych, zwrócił się w kierunku nader istotnego elementu platońskiej filozofii — metafizyki. Arystoteles, krytykując platońską teorię idei, pisze: „Nawet Platon zwalczał punkty jako geometryczne fikcje. Nadawał im nazwę »zasady linii« i posługiwał się często wyrażeniem »linie niepodzielne« (*ἄτομοι γραμμαί*). Jednak musiały mieć one jakiś kres (a zatem punkt); tak więc argument dowodzący istnienia linii dowodzi też istnienia punktu<sup>116</sup>. Wychodząc z tego założenia Zbigniew Jordan dowodzi, że koncepcja Platona nie jest zgodna z ówczesnym stanem matematyki. Twierdzi, że jeśli według Platona punkt matematyczny jest granicą linii, a nie jej częścią, to linia ta nie może dzielić się na punkty, a więc może zostać nazwana „linią niepodzielną<sup>117</sup>. Jednakże taka interpretacja platońskiej „niepodzielnej linii” jest zdecydowanie różna od ksenokratejskiej koncepcji niepodzielnej fizycznej linii, a także, co z tym jest ściśle związane, odmienną koncepcją liczby. Uzasadnienia tych rozbieżności należy szukać, jak się wydaje, w matematyce pitagorejczyków.

Diogenes Laertios, omawiając pitagoreizm, pisze: „Aleksander mówi w *Sukcesjach filozofów*, że znalazł w pismach pitagorejczyków takie jeszcze myśli Pitagorasa: Początkiem wszechrzeczy jest jednostka, czyli monada (*μονάς*). Z monady powstaje nieograniczona dwójka, czyli dyada (*ἀόριστος δῦάς*), będąca naturalnym podłożem dla jednostki, swojej przyczyny. Z monady i nieograniczonej dyady powstają liczby, z liczb — punkty (*σημεῖα*), z punktów — linie (*γραμμαί*), z linii — płaszczyzny (*ἐπίπεδα σχήματα*), z płaszczyzn — bryły (*στερεά σχήματα*), a z brył powstają ciała podpadające

<sup>113</sup> B. DEMBIŃSKI: *Teoria idei...*, s. 189—191.

<sup>114</sup> Zob. R. HEINZE: *Xenokrates...*, s. 47—48.

<sup>115</sup> Zob. ARYSTOTELES: *Metafizyka...*, 1028b, s. 719.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 992a, s. 641.

<sup>117</sup> Zob. Z. JORDAN: *O matematycznych podstawach systemu Platona...*, s. 104—106.

pod zmysły (*τὰ αἰσθητὰ σώματα*)<sup>118</sup>. Czyli z Jedna powstaje Nieokreślona Diada, z Nieokreślonej Diady — liczby, z liczb — punkty, a z punktów — elementy świata materialnego. Ciąg ten suponuje, że zarówno Jedno, jak i Nieokreślona Diadę oraz liczby należy rozpatrywać z perspektywy bytu transcendentnego. Także Filolaos z Tarentu mówi o jednostce jako zasadzie wszystkich rzeczy<sup>119</sup>. Świat materialny jest więc wytworem bytu niematerialnego.

Filolaos w swoich rozważaniach idzie jeszcze dalej, twierdząc, że istniejący świat materialny jest złożony z *περαίνοντα καὶ ἄπειρα*, gdzie *περαίνοντα* są elementami uformowanymi i wtórnie formującymi według określonych zasad, a *ἄπειρα* elementami uformowanymi i wtórnie formowanymi. Należą one do świata już uformowanego przez bóstwo za pomocą liczb-wzorów<sup>120</sup>. Czyli liczba to pewien określony wzorzec bytujący w transcendencji, ale liczba to także uformowany byt materialny. W pojęciu pitagorejskiej liczby możemy więc wyróżnić zarówno element formalny, decydujący o tym, że konkretna rzecz jest nazywana liczbą, ale możemy wyróżnić także element materialny, stanowiący substrat dla elementu formalnego<sup>121</sup>. Element formalny to *ἓν* (*hen*, Jedno), element materialny będący wytworem bóstwa to *ἀόριστος δυάς* (*aristos dyas*, Nieokreślona Diada).

Richard Heinze, powołując się na słowa Proklosa, pisze: „Nach Xenokrates ist die Idee *αἰτία παραδειγματική τῶν κατὰ φύσιν ἀεί συνεστώτων*”<sup>122</sup>, czyli, według Ksenokratesa, z natury wieczna liczba będąca Ideą jest przyczyną wzorcą. Natomiast Arystoteles, mając na myśli szkołę Ksenokratesa, pisze w *Metafizyce*: „Wreszcie, według pewnych filozofów Idee i liczby mają tę samą naturę, a inne rzeczy z nich się wywodzą, jak linie i płaszczyzny, ażeby wreszcie dojść do substancji świata i ciał zmysłowych”<sup>123</sup>, a w części dalszej: „A znowu ci, którzy chcieli Idee uczynić zarazem liczbami, nie dostrzegając jednak tego, jak przy tych zasadach miały istnieć liczby matematyczne niezależnie od liczb idealnych”<sup>124</sup>. To bardzo celna uwaga, Arystoteles zauważa bowiem, że powiązanie liczb matematycznych z ideami wyklucza możliwość przeprowadzania operacji matematycznych, a więc także matematyki w ogóle. W tym kontekście na uwagę zasługuje koncepcja Bogdana Dembińskiego, w której — zakładając, że Ksenokrates (znając powyższe trudności) powiązał pojęcie idei z pojęciem idealności, co

<sup>118</sup> DIOGENE LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów...*, VIII.I. 24—25, s. 482.

<sup>119</sup> Zob. PHILOLAOS, fr. B8, B15. W: H. DIELS: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*. Berlin 1903, s. 252, 255—256.

<sup>120</sup> Zob. IDEM, fr. A13, B1—B3, B6, B11..., s. 245, 249—250, 251—252, 253—254.

<sup>121</sup> Zob. J.A. WOJTCZAK: *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*. Warszawa 1980, s. 30.

<sup>122</sup> R. HEINZE: *Xenokrates...*, s. 50.

<sup>123</sup> ARYSTOTELES: *Metafizyka...*, 1028b, s. 719.

<sup>124</sup> Ibidem, 1086a, s. 841.

skutkowało przyjęciem tezy, iż liczby matematyczne spełniają jedynie warunek idealności<sup>125</sup>. Problematykę statusu liczb i przedmiotów matematyki w kontekście idei podejmowali myśliciele i komentatorzy od czasów starożytnych do współczesnych — temat ten podejmował zarówno Arystoteles w *Metafizyce* (np. 987b—988a, 991b, 1080b, 1081a, 1082b—1084a, 1090b), Simplicjusz w *Fizyce* 202B, twierdząc, że skoro liczby pojawiają się jako pierwsze w naturze, to należy uznać je za zasadę wszystkiego, Euklides w księdze VII *Elementów*, podając definicję liczby, stwierdzając, że jest ona zbiorem, równej każdej innej i nieróżniących się od innych, monad, Sekstus Empiryk w *Przeciw matematykom* (276—283), przedstawiając teorię powstawania liczb z dwu pryncypiów: Pierwszej Monady i Nieokreślonej Diady, jak i Z. Jordan w *O matematycznych podstawach systemu Platona*, A. Wedberg w *Plato's Philosophy of Mathematics*, twierdząc, że platońskim ideom odpowiadają pojęcia geometrii euklidesowej i D. Ross w *Plato's Theory of Ideas*, pisząc, że liczba idealna jest wzorcem i źródłem określoności liczby matematycznej<sup>126</sup>. Dlaczego problem ten budzi tak duże zainteresowanie badaczy? Jeśli przyjąć, że struktura świata została w przemyślny określony sposób uporządkowana, to porządek ten mogą wyznaczać struktury matematyczne w postaci wiecznych i niezmiennych bytów idealnych — liczb matematycznych i przedmiotów geometrii. Wobec powyższego, „[t]ak rozumiane liczby — pisze Bogdan Dembiński — stanowić mogły poprzez swój idealny sposób bycia model, według którego zorganizowany został Kosmos”<sup>127</sup>. Ksenokratejska metafizyczna koncepcja liczby jest zgodna z platońską metafizyką — Platon przyjmuje *ἔν* i *ἀόριστος δυνάς* jako zasady bytów idealnych i materialnych.

Matematykę Alkinoos zalicza do dyscypliny teoretycznej, a jej celem jest badanie natury rzeczywistości oraz przygotowanie duszy do prowadzenia badań metafizycznych<sup>128</sup>. Traktuje ją jednak zdawkowo, stwierdzając jedynie, wzorując się na *Państwie* 532B—D, że należy odstąpić od oglądu zmysłowego na rzecz tych, „które można widzieć jedynie myślą duszy”. Studiowanie matematyki spełnia więc rolę propedeutyczną, jest bowiem wstępem do kontemplacji bytu<sup>129</sup>.

<sup>125</sup> Zob. B. DEMBIŃSKI: *Późny Platon i Stara Akademia...*, s. 147—148.

<sup>126</sup> Dokładną analizę stanowisk oraz analizę problemu zob.: B. DEMBIŃSKI: *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*. Katowice 2003, rozdz. 3—4, s. 55—109; rozdz. 9, s. 148—163.

<sup>127</sup> B. DEMBIŃSKI: *Późny Platon i Stara Akademia...*, s. 149.

<sup>128</sup> Zob. ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VII, s. 18—19.

<sup>129</sup> „Δεῖ γὰρ ὁξέως ἀπὸ τῶν ὁρατῶν καὶ ἀπὸ τῶν ἀκουστῶν μεταβαίνειν ἐπ' ἐκεῖνα ἃ ἔστιν ἰδεῖν μόνῳ τῷ τῆς ψυχῆς λογισμῷ. Ἔστι γὰρ ἡ τῶν μαθημάτων ἐπίσκεψις ὡς ἂν προοίμιόν τι πρὸς τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν” — ALKINOOS: *Didaskalikos...*, VII, s. 20.

W początkowym fragmencie części IX *Didaskalikosu*, Alkinoos — nawiązując do *Timaios* 28A — przedstawia tradycyjne platońskie rozumienie idei — obok materii i Boga-ojca, który jest przyczyną sprawczą, idee są przyczyną paradygmatyczną rzeczy istniejących w sposób naturalny<sup>130</sup>. W stosunku do materii idea jest miarą — wyjaśnia Alkinoos. W stosunku do świata zmysłowego — wzorcem; w stosunku do siebie — substancją; w odniesieniu do nas — wielkością noetyczną pierwszą. Natomiast w stosunku do Boga jest Jego myślą<sup>131</sup>. Co prawda Platon w *Timaiosie* 47E—48A pisze o Bogu jako Rozumie: „Powstanie tego świata było mieszane; świat powstał częściowo z konieczności, a częściowo jako synteza umysłu. Umysł panował nad koniecznością, bo nakłaniał ją, żeby większość rzeczy doprowadzała do tego, co najlepsze”<sup>132</sup>, jednakże nie precyzuje, że idee są myślami Boga.

## Idea jako myśl Boga

Państwowa religia grecka, a więc także greccy bogowie, nie mieli cech świętości w dzisiejszym rozumieniu, niewiele różnili się od ludzi, nie mogli więc zaspokoić ich wyższych potrzeb duchowych<sup>133</sup>. Nie oznacza to jednak, że nie poszukiwano i nie praktykowano kultów mających zrealizować te potrzeby. Najbardziej istotnym i mającym największy wpływ na koncepcje filozoficzne były, oferujące specyficzną mitologię o nieśmiertelnej i boskiej duszy, misteria orfickie.

Filozofia poszukiwała swojej drogi dojścia do Boga. Kazimierz Pawłowski pisze, że w filozofii Platona „[p]oszukiwanie prawdy, głębokie zrozumienie swego człowieczego statusu metafizycznego i w ogóle pragnienie zrozumienia metafizycznej egzystencji wszechrzeczy, przeradza się w mistyczne doświadczenie Boga jako jedynej Prawdy, jedynej Dobra i jedynej Piękna samego w sobie. Zatem mamy tu do czynienia z doświadczeniem na wskroś

<sup>130</sup> „Ορίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνων” — Ibidem, IX.2, s. 24.

<sup>131</sup> Ibidem, IX.1, s. 22.

<sup>132</sup> PLATON: *Timaios*. 47E—48A..., s. 698.

<sup>133</sup> Zob. W.F. OTTO: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Frankfurt am Main 1934, s. 4—5.

misteryjnym, tyle że wprowadzonym nie przez rytuał wtajemniczający, a przez akt duchowego poszukiwania prawdy<sup>134</sup>.

To duchowe poszukiwanie prawdy kontynuowane było zarówno w średnioplatonizmie, jak i neoplatonizmie, dlatego też najistotniejszą cechą tejże filozofii było przeświadczenie, że człowiek posiada zdolność poznawania zarówno rzeczywistości zmysłowej (materialnej), jak i rzeczywistości duchowej (niematerialnej). Z tego też powodu teza o ideach w umyśle Boga stała się jedną z najbardziej fundamentalnych tez filozofii średnioplatońskiej. Jaka była geneza pojawienia się tej tezy?

Jak wspomniano wyżej, zdaniem Platona idee poznawalne są umysłowo, nie są widoczne w oglądzie zmysłowym, są bowiem niecielesne. Dotrzeć do nich można jedynie poprzez ogląd noetyczny. Natura idei nie jest więc przez Platona sprecyzowana.

Seneka w *Liście LXV* pisze do Lucyliusza: „Takie pierwowzory wszechrzeczy ma w sobie Bóg, przy czym w myśli Jego zawarta jest również liczebność tego wszystkiego, co ma stworzyć, i jego rozmiary. Jest spełniony obrazami, które u Platona noszą nazwę idei, idei nieśmiertelnych, nieodmiennych i niezniszczalnych<sup>135</sup>”.

Nikomachos z Gerazy w części IV (δ) *Wprowadzenia do matematyki* stwierdza, że arytmetyka jako pierwsza istniała w umyśle bóstwa-stwórcy i była zasadą, wzorcem i formą, według której stwórca ukształtował z materii rzeczy stworzone<sup>136</sup>. W części VI (ζ) uzupełnia, mówiąc, że we wszechświecie wszystko zostało uporządkowane przez opatrność według liczby istniejącej w jej umyśle, liczby inteligibilnej i niematerialnej będącej rzeczywistym i wiecznym bytem<sup>137</sup>.

<sup>134</sup> K. PAWŁOWSKI: *Platońskie drogi do Boga. Wykład filozofii Boga w średnioplatońskiej szkole Gajusa*. W: *Inspiracje platońskie literatury staroplatońskiej*. Red. A. NOWICKA-JEŻOWA, P. STĘPIEŃ. Warszawa 2000, s. 41.

<sup>135</sup> SENEKA: *List LXV*. 7. W: IDEM: *Listy moralne do Lucyliusza*. Tłum. W. KORNAŃSKI. Warszawa 2010, s. 203.

<sup>136</sup> Zob. *Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductionis Arithmeticae Libri II*. Red. R. HOCHÉ. Lipsiae 1866, s. 9.

<sup>137</sup> „Πάντα τὰ κατὰ τεχνικὴν διέξοδον ὑπὸ φύσεως ἐν τῷ κόσμῳ διατεταγμένα κατὰ μέρος τε καὶ ὅλα φαίνεται κατὰ ἀριθμὸν ὑπὸ τῆς προνοίας καὶ τοῦ τὰ ὅλα δημιουργήσαντος νοῦ διακεκρίσθαι τε καὶ κεκοσμηθῆναι βεβαιουμένου τοῦ παραδείγματος οἷον λόγον προχαράγματος ἐκ τοῦ ἐπέχειν τὸν ἀριθμὸν προυποστάντα ἐν τῇ τοῦ κοσμοποιοῦ θεοῦ διανοίᾳ, νοητὸν αὐτὸν ὡς λόγον τεχνικὸν ἀποτελεσθῆναι τὰ σύμπαντα ταῦτα, χρόνος, κίνησις, ἴνα πρὸς αὐτὸν ὡς λόγον τεχνικὸν ἀποτελεσθῆναι τὰ σύμπαντα ταῦτα, χρόνος, κίνησις, οὐρανός, ἄστρα, ἐξελιγμοὶ παντοῖοι. ἀναγκαῖον ἄρα, τὸν ἐπιστημονικὸν ἤδη ἀριθμὸν ἐπὶ τῶν τοιούτων ὑπάρχοντα καθ' ἑαυτὸν ἠρμόσθαι καὶ οὐχ ὑπ' ἄλλου, ἀλλ' ὑφ' ἑαυτοῦ. πᾶν δὲ ἠρμοσμένον ἐξ ἐναντίων πάντως ἠρμοσται καὶ ὄντων γε· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα ἀρμοσθῆναι οἷά τε οὔτε τὰ ὄντα μὲν, ὅμοια δὲ ἀλλήλοις, οὔτε τὰ διαφέροντα μὲν, ἄλογα δὲ πρὸς ἄλληλα: ὑπολείπεται δὴ τὰ, ἐξ ὧν ἀρμόζεται, καὶ ὄντα εἶναι καὶ διάφορα καὶ



Aetios z Antiochii pisze: „Ksenokrates, syn Agatenora z Chalcedonu, przyjął monadę i diadę za bogów. Monada, jako pierwiastek męski, spełnia rolę ojca, panując w niebie — nazywa ją Zeusem, pierwiastkiem nieparzystym, umysłem, pierwszym bogiem. Diada, pierwiastek żeński, pełni rolę matki bogów, panując nad obszarem znajdującym się pod niebem — jest ona dla niego duszą całości. Natomiast bóstwami są niebo oraz gwiazdy ogniste jako bogowie olimpijscy, a także niewidzialne demony znajdujące się w sferze podksiężycowej. Twierdzi też, że są jeszcze jakieś boskie siły, które przenikają elementy materialne. Jedną z nich, ze względu na (charakteryzujące ją) powietrze, nazywa Hadesem, inną, ze względu na wilgotność, nazywa Posejdonem, a jeszcze inną, ze względu na (podległą jej) ziemią, nazywa siejącą ziarna Demetrą. Poglądy te powtórzył za Platonem, wytyczając tym samym drogę stoikom”<sup>138</sup>. Natomiast Jan Stobajos przytacza słowa Aetiosa mówiące o Pitagorasie: „[...] monadę i Nieokreśloną Diadę sytuuje pośród zasad. [...] monada jest czynnikiem sprawczym i wiecznym, jakim jest umysł boski. Diada jest czynnikiem biernym i materialnym, jakim jest widzialny wszechświat”<sup>139</sup>. Użyte w tekście terminy *δυάδα* i *μονάδα* bezsprzecznie pochodzą z filozofii pitagorejskiej. Także termin *νοῦς*, określający najwyższe bóstwo, w tym znaczeniu u Platona nie występuje. Jednakże *μητρὸς θεῶν δίκη* określana jako *ψυχή τοῦ παντός* ma wyraźne oparcie w *Timaiosie* 34C i 41D. Biorąc pod uwagę możliwość wprowadzenia ewentualnych korekt interpretacyjnych późniejszych kontynuatorów tradycji pitagorejskiej i aka-

λόγον πρὸς ἄλληλα ἔχοντα. ἐκ τοιούτων ἄρα καὶ λόγον πρὸς ἄλληλα ἔχοντα. ἐκ τοιούτων ἄρα καὶ ὁ ἐπιστημονικὸς ἀριθμὸς· ἔστι γὰρ τὰ ἐν αὐτῷ πρώτιστα εἶδη δύο οὐσίαν τε ἔχοντα τὴν τῆς ποσότητος καὶ διαφέροντα ἀλλήλων καὶ οὐχ ἑτερογενῆ, περιττὸν καὶ ἄρτιον, καὶ ἐναλλάξ ὑπὸ θυμαστῆς καὶ θείας φύσεως διηρμοσμένα ἀχωρίστως καὶ ἐνοειδῶς, ὡς αὐτίκα εἰσόμεθα” — *ibidem*, s. 12—13.

<sup>138</sup> R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 15, s. 164—165. Tłum. własne. W oryginalne fragment ten brzmi następująco: „Ξενοκράτης Ἀγαθήνορος Καλχηδόντος τὴν μονάδα καὶ δυάδα θεούς, τὴν ὡς ἄρρενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δὲ ὡς θήλειαν, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχή τοῦ παντός. θεὸν δ' εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας πυρῶδεις Ὀλυμπίους θεούς, καὶ ἐτέρους ὑποσελήνους δαίμονας ἀοράτους. ἀρέσκει δὲ καὶ αὐτῷ <θείας τινὰς δυνάμεις> καὶ ἐνδιήκειν τοῖς ὑλικοῖς στοιχείοις. τούτων δὲ τὴν μὲν <διὰ τοῦ ἀέρος Ἄϊδην ὡς> ἀειδῆ προσαγορεύει, τὴν δὲ διὰ τοῦ ὑγροῦ Ποσειδῶνα, τὴν δὲ διὰ τῆς φωτισπύρον Δήμητρα. ταῦτα δὲ χορηγήσας τοῖς Στωϊκοῖς τὰ πρότερα παρὰ τοῦ Πλάτωνος μεταπέφρακεν”.

<sup>139</sup> H. DIELS: *Doxographi Graeci*. Berolini 1879, s. 281. Tłum. własne. W oryginalne fragment ten brzmi następująco: „πάλιν δὲ τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ἐν ταῖς ἀρχαῖς. οπεύδει δὲ αὐτῷ τῶν ἀρχῶν ἢ μὲν ἐπὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ αἰδίων, ὅπερ ἐστὶ νοῦς ὁ θεός· ἢ δὲ ἐπὶ τὸ παθητικὸν τε καὶ ὑλικόν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος”.

demickiej (przytaczane teksty są ich autorstwa), a także duże znaczenie nauczania ustnego w owym czasie, uprawnionym będzie postawienie tezy, że koncepcja idei w umyśle bożym wywodzi się z kręgu Starej Akademii i jest ściśle powiązana z nauką o idei-liczbie będącej wzorem bytów materialnych Ksenokratesa.

Jerzy Andrzej Wojtczak, dokonując szczegółowej i wielowątkowej analizy cytowanych wyżej tekstów, polemizując z wieloma komentatorami tego zagadnienia<sup>140</sup>, dochodzi do wniosku, że jeśli u Ksenokratesa *νοῦς-μονάδα* nazywana jest *τὸ οὐτως ὄν*, a u Platona *τὸ οὐτως ὄν* oznacza zarówno *οὐσία*, jak i *ἔν* będące poza ideą (służy więc Platonowi do określenia czystego bytu oraz całej transcendencji w ogóle), to można założyć, że u Ksenokratesa idea nie może znajdować się poza *νοῦς-μονάδα*<sup>141</sup>. Można zatem przyjąć, że umieszczenie idei w umyśle boga wywodzi się wprost z koncepcji ideiliczby Ksenokratesa. Stwierdzenie to jest o tyle uzasadnione, że jeśli Platon z Jednym utożsamiał Dobro, które jest zasadą określoności wszystkiego, także ładu, porządku i harmonii świata, to Jedno Ksenokratesa, według Simplikusa<sup>142</sup> i Aecjusza<sup>143</sup>, należy utożsamiać z umysłem i doskonałością nieparzystości. Zdaniem Hansa Joachima Krämera powiązanie Jedna z Umysłem nie może mieć genezy Platońskiej — jest oryginalnym tworem Ksenokratesa<sup>144</sup>.

Koncepcja idei w umyśle Boga nie wywodzi się także wprost od Arystotelesa. Według Arystotelesa „boski rozum myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy), a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu”<sup>145</sup>. Bóg jest więc samoświadomością. Ale, jak wyjaśnia nieco dalej, „myśl boska i jej przedmiot będą te same, tzn. będą tworzyć jedność”<sup>146</sup>, czyli nie jest wytwórcza ontycznie — jest skierowana wyłącznie na samą siebie. To myśl i zarazem przedmiot tej myśli. Koncepcja Alkinoosa jest zdecydowanie odmienna. Bóg Alkinoosa w sensie metafizycznym tworzy idee, posiadają one jednoznacznie odmienny status ontyczny od myśli Boga — posiadają własną bytowość.

<sup>140</sup> Zob. J.A. WOJTCZAK: *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu...*, s. 40—45.

<sup>141</sup> Zob. *ibidem*, s. 45.

<sup>142</sup> „ἄλλοι δὲ κατ’ ἄλλον τρόπον αἰτιῶνται τὴν περιττότητα. οἱ γὰρ περὶ Ξενοκράτην καὶ Ἀνδρόνικον πάντα τῶ καθ’ αὐτὸ καὶ τῶ πρὸς τι περιλαμβάνειν δοκοῦσιν, ὥστε περιττὸν εἶναι κατ’ αὐτοὺς τοσοῦτον τῶν γενῶν πλῆθος” — R. HEINZE: *Xenokrates...*, fr. 12, s. 164.

<sup>143</sup> *Ibidem*, fr. 15, s. 164—165 — zob. przypis 136.

<sup>144</sup> Zob. H.J. KRÄMER: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam 1967, s. 41.

<sup>145</sup> ARYSTOTELES: *Metafizyka...*, 1074b, s. 819.

<sup>146</sup> *Ibidem*, 1075a, s. 819.

W *Timaiosie* 28A Platon dokonuje rozróżnienia na to, „co istnieje wiecznie, a powstawania nie ma, i coś, co powstaje zawsze, a nie istnieje nigdy”<sup>147</sup>, a więc na idee i przedmioty zmysłowe. Jeśli „[j]edno rozumem, który ujmuje ściśle, uchwycić można jako zawsze takie samo, drugie mniemaniem z pomocą spostrzeżeń nieściśle daje się uchwycić jako coś, co powstaje i ginie, a w rzeczywistości nie istnieje nigdy. [...] Nic nie może powstawać bez przyczyny. Jeżeli wykonawca czegokolwiek patrzy wciąż na to, co jest niezmiennie i jakimś takim się posługuje wzorem, kiedy jego postać i zdolność wykonywa, wtedy koniecznie wszystko wychodzi skończone i piękne”<sup>148</sup>, to należy przyjąć, że Bóg tworząc świat posilkuje się ideami. Seneka, w *Liście LXV* mówiąc: „Nie ma zaś nic do rzeczy, czy ma ten pierwowzór [ideę — J.K.] na zewnątrz i ku niemu zwraca swe oczy, czy też wewnątrz, gdzie go sam sobie wyobraził i wystawił”<sup>149</sup> pośrednio zadaje pytanie, czy idee są na zewnątrz, czy wewnątrz Boga. Czy wobec tego można przyjąć, że według Platona idee są niezależne od Boga? Kazimierz Pawłowski na to pytanie odpowiada twierdząco: „W kontekście platońskiej teorii idei to stwierdzenie wydaje się nawet bardziej zasadne”<sup>150</sup>.

W części IX *Didaskalikosu* Alkinoos przedstawia, bardzo istotne dla spójności jego koncepcji, dowody potwierdzające istnienie idei. Za pomocą sylogizmu warunkowego dowodzi, że jeśli materia z definicji pozbawiona jest miary, to musi znaleźć miarę „w czymś lepszym i niematerialnym”, czyli to idee nadają formę pozbawionej formy materii. A jeśli — kontynuuje Alkinoos — świat jest taki, jaki jest, to nie jest to dziełem przypadku, lecz został stworzony nie tylko z czegoś, ale także na podstawie konkretnego wzoru — a tym wzorem są idee<sup>151</sup>. Jeżeli istnieją dwie formy poznania (*νοῦς* i *δόξα*) to niewątpliwie musi istnieć zarówno przedmiot poznania noetycznego, jak i różny od niego przedmiot poznania zmysłowego. Skoro tak, to istnieje rzeczywistość wielkości noetycznych

<sup>147</sup> PLATON: *Timaios*. 28A..., s. 677.

<sup>148</sup> Ibidem.

<sup>149</sup> SENEKA: *List LXV*. 7..., s. 203.

<sup>150</sup> K. PAWŁOWSKI: *Teoria idei jako myśli Boga według Albinusa ze Smyrny*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, nr 31/4, s. 42.

<sup>151</sup> „Ὅτι δὲ εἰσὶν αἱ ἰδέαι καὶ οὕτως παραμυθοῦνται. Εἴτε γὰρ νοῦς ὁ θεὸς ὑπάρχει εἴτε νοερόν, ἔστιν αὐτῷ νοήματα, καὶ ταῦτα αἰώνια τε καὶ ἄτρεπτα, εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ἰδέαι, καὶ γὰρ εἰ ἄμετρος ὑπάρχει ἢ ὕλη κατὰ τὸν ἑαυτῆς λόγον, παρ’ ἑτέρου τινὸς κρείττονος καὶ αὐλοῦ τῶν μέτρων ὀφείλει τυγχάνειν, τὸ δὲ ἠγούμενον, τὸ ἄρα λήγον, εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ἰδέαι μέτρα τινὰ ἄλλα ὑπάρχουσαι. Ἐτι γε μὴν εἰ ὁ κόσμος μὴ ἐκ ταυτομάτου τοιοῦτός ἐστιν, οὐ μόνον ἐκ τινός ἐστι γεγονώς, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τινος, καὶ οὐ μόνον τοῦτο, ἀλλὰ καὶ πρὸς τι, τὸ δὲ πρὸς ὃ γέγονε τί ἂν ἄλλο εἴη ἢ ἰδέα; ὥστε εἶεν ἂν αἱ ἰδέαι” — ALKINOOS: *Didaskalikos*..., IX.3, s. 24.

pierwszych i rzeczywistość wielkości zmysłowych pierwszych. Wielkości noetyczne pierwsze to właśnie idee<sup>152</sup>.

## Podsumowanie

W ostatniej (XXXVI) części *Didaskalikosu* Alkinoos wyraźnie zaznacza, że jego rozważania są jedynie wprowadzeniem do nauki Platona, nie zawsze wyłożone są w sposób uporządkowany i stanowią jedynie podłoże dla dalszych badań<sup>153</sup>. Dlatego też oczywistym jest to, że część zagadnień poruszanych przez Platona jest niemal dosłownie cytowana w *Didaskalikosie*, część natomiast całkowicie pomijana lub traktowana ogólnikowo. Wobec powyższego można zauważyć, że głównym dialogiem, na którym oparta jest jedna trzecia pracy Alkinoosa, jest *Timaios*, na podstawie którego przeprowadza analizę Platońskiej teorii idei. Kolejnymi dialogami będącymi źródłem inspiracji są *Państwo* i *Uczta* oraz *List VII*, stanowiące podstawę dociekań na temat aspektów teologicznych, *Parmenides* jest traktowany jako tekst, w którym przeprowadza rozważania dotyczące zagadnień logicznych, a *Teajtet* i *Kratylos* epistemologicznych. Natomiast kategorie, które neoplatonizm odkrył w *Filebie* 23B—D<sup>154</sup> i *Sofiście* właściwie nie są poruszane przez Alkinoosa. Także dwa, zdaniem R.E. Witta istotne dla neoplatonizmu ustępy<sup>155</sup>, jeden w *Państwie*, gdzie Dobro określono jako „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας”<sup>156</sup>, drugi w *Liście II*, gdzie Platon zagadkowo stwier-

<sup>152</sup> „Ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ νοῦς διαφέρει δόξης ἀληθοῦς, καὶ τὸ νοητὸν ἦν τοῦ δοξαστοῦ διαφέρον, εἰ δὲ τοῦτο, ἔστι νοητὰ ἕτερα τῶν δοξαστῶν, ὥστε εἴη ἂν καὶ πρῶτα νοητά, ὡς καὶ πρῶτα αἰσθητά, εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ιδέαι, ἀλλὰ μὴν διαφέρει νοῦς δόξης ἀληθοῦς, ὥστε εἶεν ἂν αἱ ιδέαι” — *ibidem*, IX.4, s. 24.

<sup>153</sup> „Τοσαῦτα ἀπαρκεῖ πρὸς εἰσαγωγὴν εἰς τὴν Πλάτωνος δογματοποιίαν εἰρησθαι, ὧν ἴσως τὰ μὲν τεταγμένως εἴρηται, τὰ δὲ σποράδιον τε καὶ ἀτάκτως ὥστε μέντοι ἀπὸ τῶν εἰρημένων θεωρητικῶν τε καὶ εὐρητικῶν ἐξ ἀκολουθίας καὶ τῶν λοιπῶν αὐτοῦ δογμάτων γενέσθαι” — *ibidem*, XXXVI, s. 74.

<sup>154</sup> „Τὸν θεὸν ἐλέγομένον ποῦ τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας; [...] Τοῦτο δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτων ἐν τι συμμισγόμενον. [...] Τετάρτον μοι γένους αὐτὸ προσδεῖν φαίνεται. [...] Τῆς συμμιξέως τούτων πρὸς ἄλλα τὴν αἰτίαν δρᾶ, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνις τέταρτον τοῦτο” — PLATON: *Fileb.* W: *Platon Werke...*, 23C—D, T. 7, s. 292.

<sup>155</sup> Zob. R.E. WITT: *The Hellenism of Clement of Alexandria*. „Classical Quarterly” 1931, nr 25 (3—4), s. 198.

<sup>156</sup> PLATON: *Państwo*. W: *Platon Werke...*, 509B, T. 4, s. 544.

dza, że „Περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν. δεῦτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα”<sup>157</sup> („do Króla wszechrzeczy odnosi się wszystko, i ze względu na Niego jest wszystko, i to jest przyczyną wszystkiego, co piękne. Do »Wtórego« odnoszą się rzeczy wtóre, a do »Trzeciego« trzecie” — tłum. M. Maykowska), nie zostały przez Alkinoosa w kontekście teologicznym podjęte. Nie komentuje także zagadnienia nietolerancji religijnej, którą dość radykalnie ustanawia w *Prawach* 909D—E<sup>158</sup>.

Platon w *Dialogach* szeroko rozważa zagadnienie determinizmu oraz problem dobrowolności, konieczności, przekonania i opatrności bożej. Przykładowo, analizując problem istoty zła, stwierdza, że „ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται”<sup>159</sup>. Myśl tę odnajdujemy także w *Prawach* 741A i 818B czy *Timaiosie* 48A. Alkinoos zaledwie „dotyka” problemu. Plotyn natomiast dokonuje dogłębnej jego analizy w części VIII (*Πόθεν τὰ κακά*) *Enneady I*, gdzie dochodzi do konkluzji, że zło jest nieobecnością dobra<sup>160</sup>. Podejmuje więc próbę odpowiedzi na pytanie, które pomija Alkinoos: „πόθεν τὰ κακά”. Plotyn w *Enneadzie V* (*Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα*) wychodzi znacznie dalej niż przemyślenia Alkinoosa, stwierdzając, że konieczność należy do Rozumu, przekonania do Duszy<sup>161</sup> — Alkinoos tematu tego nie podejmuje.

Teoria idei Alkinoosa, a zwłaszcza jego koncepcja idei jako myśli Boga, wywodzi się ze Starej Akademii, z filozofii Ksenokratesa. Należy jednakże wyraźnie zaznaczyć, że została ona dogłębnie przez niego przemyślana. Alkinoos rozwija i uzupełnia rozważania Platona, wyjaśnia to, czego Platon nie zrobił: podaje naturę i funkcje idei, a geneza idei przedstawiona w koncepcji ich obecności w myśli Boga — jak stwierdza Kazimierz Pawłowski — „na gruncie innych koncepcji nie znajduje rozwiązania”<sup>162</sup>, a utożsamienie platońskiej idei dobra, piękna i prawdy z samym Bogiem jako Jego natury, wytyczyło kierunek filozofii w następnych wiekach.

Wobec powyższego uprawnione jest twierdzenie, że Alkinoos, pomimo opracowania wielu subtelných scholastycznych formuł, balansował między koncepcjami perypatetyków i stoików, wplatając w nie najwyższe transcendentale zasady świata niematerialnego. Nie można także pominąć wpływu Pitagorasa i pitagorejczyków: „Stworzył on [Alkinoos — J.K.] w końcu

<sup>157</sup> IDEM: *List drugi*. W: *Platon Werke...*, T. 5, s. 332, 334.

<sup>158</sup> Zob. IDEM: *Prawa*. W: *Platon Werke...*, 909D—E, T. 8, s. 344—345.

<sup>159</sup> IDEM: *Protagoras*. W: *Platon Werke...*, 345D, T. 1, s. 176.

<sup>160</sup> Zob. PLOTYN: *Enneada I*. W: PLOTINUS: *Plotini Opera Omnia*. Red. M. FICINI. Oxonii 1835, VIII.80A, T. 1, s. 153.

<sup>161</sup> Zob. IDEM: *Enneada V*. W: *Plotini Opera Omnia...*, 501B, T. 2, s. 932.

<sup>162</sup> K. PAWŁOWSKI: *Teoria idei jako myśli Boga według Albinusa ze Smyrny...*, s. 46.

syntezę Platona i Arystotelesa z domieszką pitagorejskiego lub orientального mistycyzmu i jest ściśle związany ze szkołą aleksandryjską<sup>163</sup>. Nie do końca wprawdzie można się zgodzić z przypisywaniem Alkinoosowi pitagorejskiej lub orientalnej mistyki — o wiele bardziej jest to widoczne w myśli Numeniosa z Apamei — jednakże wpływ pitagoreizmu jest mimo wszystko znaczny. Także przypisywanie Alkinoosowi myśli szkoły aleksandryjskiej jest nieco mylące — wpływ ten jest raczej widoczny w sposób pośredni poprzez przyjęcie odpowiadających mu doktryn typu eklektycznego, zwłaszcza Arejosa Didymosa i jego interpretacji etyki Platona, Zenona z Kition i Arystotelesa.

Wiele terminów, zwrotów i koncepcji Alkinoos wprost zapożyczył od Arystotelesa. Przykładowo, cały system perypatetycznej logiki wypracowanej przez Stagirytę i rozwiniętej przez Eudemosa z Rodos i Teofrasta z Eresos, Alkinoos bez zastrzeżeń przypisuje Platonowi (rozdział V i VI *Didaskalikosu*). Także dokonane przez Alkinoosa rozróżnienie pomiędzy życiem teoretycznym i praktycznym jest arystotelesowskie (*Etyka nikomachejska* 10.7, *Metafizyka* 6.1) a nie platońskim życiem politycznym i filozoficznym z *Gorgiasza* 500C—D i *Państwa* VII.540B). Również użyty przez Alkinoosa zwrot „forma istniejąca w materii” w rozdziale IV.7 *Didaskalikosu* nie jest ściśle platoniczny, co może sugerować *Timaios* 50C, lecz pochodzi od Arystotelesa (*O niebie* 278a).

Na filozofię średniego platonizmu oprócz Arystotelesa i Ksenokratesa duży wpływ miały także rozważania Antiochosa z Askalonu, Arejosa Didymosa, Posejdoniosa z Apamei czy Filona z Aleksandrii. Interesujące byłoby porównanie *Didaskalikosu* Alkinoosa z pismami Apulejusza z Madaury, a wskazanie genezy ewentualnych rozbieżności może być pomocne w dalszych badaniach medioplatonizmu.

---

<sup>163</sup> *Encyclopedia Britannica* (pub. 1911). Tłum. własne. Źródło elektroniczne: [web.archive.org/web/20130123171031/http://www.1911encyclopedia.org/Alcinous\\_%28Philosopher%29](http://web.archive.org/web/20130123171031/http://www.1911encyclopedia.org/Alcinous_%28Philosopher%29) — dostęp: 04.02.2018.

## Bibliografia

### Teksty źródłowe

- ALCINOUS: *The Handbook of Platonism*. Red. J. DILLON. New York 1993.
- ALKINOOS: *Didaskalikos. Lehrbuch der Grundsätze Platons. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen*. Red. O.F. SUMMERELL, T. ZIMMER. Berlin—New York 2007.
- ALKINOUS: *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*. Tłum. K. PAWŁOWSKI. Kraków 2008.
- APULEJUSZ: *O Platonie i jego nauce*. W: APULEJUSZ Z MADAURY: *O Bogu Sokratesa. O Platonie i jego nauce. O świecie*. Tłum. K. PAWŁOWSKI. Warszawa 2002, s. 42—109.
- ARYSTOTELES: *Dzieła wszystkie*. Tłum. K. LEŚNIAK i in. Warszawa 1990—2001.
- ARYSTOTELES: *Τα μετὰ τὰ φυσικὰ. Metaphysica. Metafizyka*. Red. A. MARYNIARCZYK. Lublin 1996.
- DIELS H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*. Berlin 1903.
- DIELS H.: *Doxographi Graeci*. Berolini 1879.
- HEINZE R.: *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig 1892.
- Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductionis Arithmeticae Libri II*. Red. R. HOCHÉ. Lipsiae 1866.
- PLATON: *Dialogi*. Tłum. W. WITWICKI. Kęty 2005.
- PLATON: *Państwo*. Tłum. W. WITWICKI. Kęty 2009.
- Platon Werke in acht Bänden*. Red. K. WIDDRA. Heppenheim 2016.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*. Red. J.A. ARNIM. Stuttgart 1964.

### Opracowania

- CARONE G.R.: *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*. Cambridge 2011.
- COPLESTON F.: *Historia filozofii. Grecja I Rzym*. Tłum. H. BEDNAREK. Warszawa 1998.
- DEMBIŃSKI B.: *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*. Katowice 2003.
- DEMBIŃSKI B.: *Późny Platon i Stara Akademia*. Kęty 2010.
- DEMBIŃSKI B.: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonińskiej*. Katowice 2004.
- DILLON J.M.: *The Middle Platonists: 80 BC to AD 220*. New York 1977.

- DIOGENES LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. KROŃSKA, K. LEŚNIAK, W. OLSZEWSKI. Warszawa 1984.
- FLETCHER R.: *Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy*. Cambridge 2014.
- FREUDENTHAL J.: *Hellenistische Studien: Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*. Heft 3. Charleston 2011 (wydanie pierwsze: Jewish-Theologisches Seminar, Breslau 1879).
- GAJDA J.: *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód Platońskiej ontologii*. Wrocław 1993.
- JORDAN Z.: *O matematycznych podstawach systemu Platona. Z historii racjonalizmu*. Poznań 1937.
- KLIBENGAJTIS T.: *Alkinous nie Albinus autorem Didaskalikosa*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2006, T. XXXIV, Z. 4, s. 5—18.
- OTTO W.F.: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Frankfurt am Main 1934.
- PAWŁOWSKI K.: *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinusa ze Smyrny*. Jelenia Góra 1998.
- PAWŁOWSKI K.: *Gnoseologia i dialektyka Platońska w wersji Albinusa ze Smyrny*. Cz. I. „Kwartalnik Filozoficzny” 2001, nr 29/1, s. 95—117. Cz. II. „Kwartalnik Filozoficzny” 2001, nr 29/2, s. 137—161.
- PAWŁOWSKI K.: *Kwestia istnienia i natury Boga w Didaskalikos Albinusa ze Smyrny*. „Meander” 2002, nr 3—4, s. 275—287.
- PAWŁOWSKI K.: *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*. Lublin 2007.
- PAWŁOWSKI K.: *Platońskie drogi do Boga. Wykład filozofii Boga w średnioplatońskiej szkole Gajusa*. W: *Inspiracje platońskie literatury staroplatońskiej*. Red. A. NOWICKA-JEŻOWA, P. STĘPIEŃ. Warszawa 2000, s. 33—111.
- PAWŁOWSKI K.: *Teoria idei jako myśli Boga według Albinusa ze Smyrny*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, nr 31/4, s. 35—47.
- REALE G.: *Myśl starożytna*. Tłum. E.I. ZIELIŃSKI. Wyd. KUL. Lublin 2010.
- STRACHE H.: *De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus*. Berolini 1909.
- VOEGELIN E.: *Arystoteles*. Tłum. M.J. CZARNECKI. Warszawa 2011.
- WITT R.E.: *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge 1937.
- WOYCZYŃSKI B.: *O rozwoju poglądu Platona na duszę*. Toruń 2000.
- WOJTCZAK J.A.: *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*. Warszawa 1980.