

JOANNA KOMOROWSKA

PLUTARCHA Z CHERONEI
KWESTIE PLATOŃSKIE

Poświęcony niewielkiej tylko części filozoficznej spuścizny Plutarcha z Cheronei, artykuł zawiera przekład czterech krótkich rozpraw zawartych w zbiorze *Quaestiones platonicae* (II, III, IV i VIII). Celem dołączonego do tłumaczenia komentarza pozostaje ulokowanie poszczególnych *Kwestii* w szerszym kontekście filozofii okresu Cesarstwa, z silnym naciskiem na myśl średnioplatońską.

Żyjący na przełomie pierwszego i drugiego wieku n.e. uczeń ateńskiego platonika Ammoniosa, Plutarch z Cheronei, znany jest tzw. „szerszej” publiczności przede wszystkim jako autor sławnych *Żywotów równoległych* – nieco rzadziej wspomina się o rozległej kolekcji pism moralnych, której niewielki zaledwie ułamek prezentują dwa tomy w polskim przekładzie Zofii Abramowiczówny (Warszawa: PWN 1977, 1978). Co ciekawe, wśród pism nie tłumaczonych na nasz język pozostają również traktaty niezwykle istotne dla zrozumienia myśli autora, przede wszystkim zaś okazałych rozmiarów rozprawa *O stworzeniu duszy w Timajosie* (*De animae procreatione in Timaeo*), dzieło o znaczeniu co najmniej kluczowym z punktu widzenia badaczy średniego platonizmu (co charakterystyczne, jej rozmiary za imponujące uznał najpewniej sam Plutarch, wśród pism którego zachowała się również epitoma traktatu). Podobne zaniedbanie utrudnia również dostęp do innego, mniej może „zaawansowanego” tekstu, a mianowicie do tzw. *Kwestii platońskich* (*Platonicae quaestiones*) – dziesięciu różniących się rozmiarami rozprawek, objaśniających szczegółowe wątpliwości dotyczące kolejnych dialogów ateńskiego filozofa. Dotyczą one kolejno:

- I. kwestii maieutyki Sokratesa (*Theae.* 150c),
- II. kwestii stworzenia świata i relacji pomiędzy tym ostatnim a demiurgiem w *Timajosie* (28d),
- III. pojawiającej się w *Państwie* (509d) metafory linii,
- IV. pierwszeństwa duszy względem ciała (*Tim.* 30b),
- V. figur geometrycznych w kosmogonicznym wykładzie *Timajosa* (53sq.),
- VI. natury piór w *Fajdrocie* (246d),
- VII. natury ruchu i nie istnienia próżni (*Tim.* 79e-80c),
- VIII. rozmieszczenia dusz na kolejnych planetach jako narzędziach czasu (*Tim.* 42d),
- IX. właściwości duszy w *Państwie* (443d),
- X. filozofii języka w *Sofiście* (262d).

Nawet poniższy spis jasno ilustruje rzecz bardzo dla Plutarcha i reprezentowanego przezeń okresu w dziejach platońskiej filozofii okresu znamiennej: koncentrację na kosmogonicznym *Timajosie*. Wydaje się nieprzypadkowe, że egzegzeza tego właśnie dialogu zajmuje poczesne miejsce w *Didascalicus (Wykładzie nauki platońskiej)* Alkinoosa¹ czy w Apulejuszowym traktacie *O Platonie i jego nauce*. W kontekście tym wspomnieć wypada kilka charakterystycznych dla średniego platonizmu cech, o których nie wolno zapominać przy lekturze Plutarcha:

- (-) pośród średnioplatońskich filozofów daje się zauważyć preferencja dla układów triadycznych: trzy zasady, trzy stopnie przeznaczenia, trzy rodzaje dusz, itd.²;
- (-) w średnim platonizmie dominuje od czasów Eudorosa z Aleksandrii teza, że idee są myślami w umyśle boga;

¹ Z uwagi na ustaloną od czasów T. Sinki (*De Apulei et Albinum adumbratione*, Cracoviae 1905) tradycję, wśród części uczonych utrzymuje się przekonanie, wedle którego bliżej nieznanego Alkinoosa utożsamiać należy ze sławnym platonikiem Albinusem. Stanowisko to podważył jednak J. Whittaker (patrz przede wszystkim jego *Platonic Philosophy in the Early Empire* ANRW II 36. 1 (1987) p. 81-123).

² Tendencja ta jest szczególnie wyraźna u Apulejusza z Madaury (por. S. Gersh *Middle Platonism and Neoplatonism in the Latin Tradition* University of Notre Dame Press 1986 p. 236-265). Co do koncepcji trzech, operujących na zhierarchizowanych poziomach, rodzajów przeznaczenia, por. R.W. Sharples „Threefold Providence: The History and Background of the Doctrine” w: *Ancient Approches to Plato's Timaeus* BICS Supplement 73(2003): 107-127.

- (-) wiele uwagi poświęca się zagadnieniu stworzenia świata i interpretacji zdania „świat został stworzony”³;
- (-) stworzenie polegać miało w ujęciu filozofów średnioplatońskich na narzuceniu porządku bezładnej materii (jak również nie uładzonej wcześniej duszy), teza, która mogła prowadzić do wniosków na granicy gnostycyzmu⁴.

Z konieczności jest to obraz nader uproszczony – nie można zapominać, że celem niniejszego wstępu pozostaje wprowadzenie w *Kwestie*, nie zaś dokładna analiza myśli średnioplatońskiej.

Poniżej przedstawiono zatem przekład czterech *Kwestii* (II, III, IV i VIII), przy czym za kryterium ich doboru posłużyła tematyka: dotyczą one zatem boga, duszy i podziału bytów na intelligibilia i sensibilia. Wszystkie cztery opatrzone zostały krótkim i posiadającym charakter raczej wstępu niż ostatecznej interpretacji komentarzem: ten ostatni analizuje z jednej strony naturę samego podnoszonego przez Plutarcha problemu, z drugiej zaś dąży do wyeksponowania średnioplatońskiego charakteru proponowanego rozwiązania, a to przez odniesienia do współczesnych Cheronejczykowi autorów, przede wszystkim Alkinoosa (cytowanego w nie publikowanym przekładzie własnym). Wiele przypisów odwołuje się z kolei do komentarzy Harolda Chernissa zawartych w adnotacjach do jego własnego przekładu z 1976 roku.

Na koniec kilka uwag na temat samego tłumaczenia: w pracy wykorzystano tekst w wydaniu C. Huberta z poprawkami H. Drexlera (Lipsk: B.G. Teubner 1959). Cytaty z pism Platona pochodzą z funkcjonujących w języku polskim tłumaczeń W. Witwickiego (*Państwo, Teajtet, Sofista*), P. Siwka (*Timajos*) i L. Regnera (*Fajdros*). Z uwagi na charakter tekstu starałam się (w miarę możliwości) zachować wierność względem greckiego oryginału, co może w niektórych frazach dawać wrażenie chropawości czy wręcz niezręczności.

³ Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście postać Calvenusa Taurusa – por. J. Dillon *The Middle Platonists: a Study of Platonism 80 BC to AD 220* Duckworth 1977 p. 242-246.

⁴ Na temat możliwych implikacji gnostyckich por. przede wszystkim stosunkowo nowa praca K. Alt *Weltflucht und Weltbejahung: Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin* Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse) Stuttgart: F. Steiner Verlag 1993 [dalej: Alt 1993].

Kwestia druga [1000e-1001c]

Dlaczego najwyższego boga nazywa zarazem ojcem i twórcą wszystkich rzeczy? (Tim. 28c al.)

1. Czy dlatego, że jest ojcem dla bogów zrodzonych i dla ludzi, jak go nazywa Homer, a twórcą istot pozbawionych rozumu i duszy?⁵ Powiada bowiem Chryzyp (SVF 1158), że choć skóra z nasienia się bierze, nie nazywamy tego, od kogo nasienie pochodzi, ojcem skóry. Czy może Platon, jak to miał w zwyczaju, w sensie przenośnym tego, kto przyczyną jest świata nazywa ojcem? W ten sposób „ojcem” dysput o miłości nazywa w *Uczcie Fajdrosa* (177d), który je do rozmowy wprowadza [1001], zaś w eponimicznym dialogu mówi o nim, że „piękne ma potomstwo” (*Phaedr.* 261a), ponieważ za jego poduszczeniem zostało na temat filozofii powiedziane wiele rzeczy pięknych. Czy też [dlatego, że] zachodzi różnica pomiędzy ojcem a twórcą, zrodzeniem a aktem tworzenia? Jak bowiem to, co jest zrodzone, zostało stworzone, ale nie odwrotnie, tak samo ten, kto zrodził, stworzył: stworzenie bowiem istoty obdarzonej duszą jest jej zrodzeniem. Powstałe dzieło twórcy takiego jak budowniczy, tkacz, twórca instrumentów czy posągów, jest od niego rozdzielne, ale zasada i potencja rodzącego jest wmieszana w istotę zrodzoną i zawiera naturę, która jest jakby skrawkiem i fragmentem rodziciela. Jeżeli zatem świat nie jest zrobiony i nie jest podobny do obdarzonych harmonią wyrobów, ale jest w nim spory udział żywotności (*dzootēs*) i boskości (*theiotēs*), który to udział z własnej natury rozmieścił w nim i przymieszał bóg⁶, zasadnie będzie on się nazywał zarazem ojcem świata, który jest żywy, i twórcą.

2. Choć te [wyjaśnienia] najbardziej przystają do nauki Platona, wiedz, że i to słusznie można powiedzieć: skoro dwie są rzeczy, z których składa się świat, a mianowicie ciało i dusza, ciała bóg nie zrodził, ale istniejącą już materię uformował i uładził, właściwymi granicami i kształtami

⁵ Co słusznie odnotowuje tłumacz *Kwestii* H. Cherniss (*Plutarch's Moralia with an English Translation by Harold Cherniss*, vol. XIII part 1 Loeb Classical Library, vol. 427 London 1976 [dalej: Cherniss 1976] p. 31 *ad loc.*), wyjaśnienie takie odrzuci w późniejszym okresie Proklos (w: Tim. I, 319. 15-21 Diehl).

⁶ W greckim oryginale pada tu określenie *katespeiren aph' heautou*, a więc „posiał z siebie (w sensie rozsiał części własnej natury)”: choć wzgląd na frazeologię polską skłania do wprowadzenia w tym miejscu bardziej neutralnego „rozmieścił”, należy za Chernissem (1976: 33 *ad loc.*) zaznaczyć, że obraz Demiurga siejącego coś z siebie w świecie pojawia się również w *Quaest. Conviv.* 718a, a obraz siewu w innym zupełnie kontekście w *Tim.* 36d8-e5.

związawszy i ograniczywszy, co nieograniczone, podczas kiedy dusza, która ma udział w rozumie, zdolności do rozumowania i harmonii, nie jest jedynie dziełem boga, ale też częścią i nie została przezeń stworzona, ale właśnie zrodzona⁷.

Komentarz

Podstawę dla powyższych rozważań stanowi określony *passus Timajosa*, zaś przedmiotem dyskusji jest potencjalna niekompatybilność epitetów *patēr* i *dēmiourgos*. O ile pierwszy z nich sugeruje stworzenie w ścisłym sensie narodzin (*genesis*), co zgadzałyby się z generalnym usem językowym, drugi odzwierciedla stwórczą rolę bóstwa jako wytwórcy świata z istniejącej wcześniej materii i na wzór wiecznych i niezmiennych idei (w rzeczy samej, w pierwszym znaczeniu rzeczownik *dēmiourgos* oznacza właśnie rzemieślnika)⁸. Wypada w tym miejscu przypomnieć, że współcześni Plutarchowi filozofowie chętnie sięgali po arystotelesową koncepcję czterech przyczyn, a akt wytwórczy łatwo mógłby przywoływać skojarzenia z wspomnianym w oryginale twórcą posągów – oczywiście takie skojarzenie dodatkowo pogłębiałoby rozdział między dwoma wzmiankowanymi epitetami. Nie można mianowicie zapominać, że o ile *patēr* eksponuje naturalny aspekt działania boga, w którym to ujęciu świat staje się pochodną boga jako jego dziecko (a nie wytwór), drugie określenie eksponuje zależność świata od idei jako paradygmatu, a nacisk pada na odtwórczą zaledwie działalność demiurga, odtwarzającego świat umysłowy w materii. Inaczej rzecz ujmując, byt zrodzony (*genomenon*) pozostaje w dalece bliższym związku z „ojcem” niż byt stworzony ze stwórcą, czego świadectwem mogą być słowa samego Plutarcha w *De sera numinis vindicta* (*O odwlekaniu kary przez bóstwo*):

⁷ Grecki oryginał wykorzystuje dwuznaczność czasownika *gignomai* (rodzić się, stać się). W połączeniu z przyimkiem *hypo* i dopełniaczem, *gignomai* znaczy dosłownie „dochodzić przez kogoś do skutku, być przez kogoś stwarzanym”, podczas kiedy połączenie z *apo* i dopełniaczem oznacza „być przez kogoś zrodzonym”. Na temat duszy jako „zrodzonej” przez najwyższego boga por. Plutarch *de sera num.*: (*ex autou gar, ouch hyp' autou, gegonen hōst' echei ti kai pberetai tōn ekeinou meros en autō*; 559 d). Na temat narodzin duszy patrz również: Alt 1993: 18-19.

⁸ Na możliwe bierne znaczenie czasownika zwraca uwagę, przykładowo, Hipolit *Ref.* VII, 29.14. Co znamienne, powoduje ono szczególne problemy w przekładzie traktatów dotyczących starożytnej teorii przeznaczenia, gdzie złożenia z *gignomai* bardzo często nabierają znaczenia „dojść do skutku, być doprowadzonym do skutku” – tak przykładowo Alexander, *de fato passim*.

Płód nie oddziela się od tego, kto go spłodził, jakby sporządzony przezeń przedmiot' [*to gennēthēn ouch hōs dēmiourgēma pepoiēmenon apēllaktai tou gennēsantos*] (559d; Z. Abramowiczówna (tł.)).

Warto w tym miejscu przywołać obraz stworzenia, jaki pojawia się w dziele Alkinoosa:

konieczne jest, by ta najpiękniejsza struktura świata została stworzona, kiedy demiurg spoglądał ku jakiejś idei świata, która jest przyczyną tego ostatniego, ponieważ powstał on jako jej odwzorowanie; świat został zbudowany na podobieństwo tej idei przez demiurga, kiedy to przez najcudowniejszą opatrność i rozważę doszedł do jego tworzenia, jako że [demiurg] jest dobry. Zbudował zaś świat z wszelkiej materii, która przed narodzinami świata poruszała się bez ładu w całkowitym zmieszaniu – tę wzięwszy w stanie całkowitego nieładu do najlepszego ją przyprowadził porządku, porządkując jej części przy pomocy stosownych liczb i figur (*Didasc. XII, 167, 8-20*).

Opis ten pozostaje w zgodzie z tekstem *Timajosa*, w którym podkreśla się twórczą moc demiurga, odwzorowującego idee w nieuporządkowanej wcześniej materii – należy jednak podkreślić, że stworzenie jest przedstawione jako nadanie ładu i miary, co zgadza się z obrazem u Plutarcha (*de animae procr.* 1014 b-c, *de Is.* 372f) oraz Apulejusza (co znamienne, ten ostatni określa najwyższego boga jako „ojca i architekta świata”, *de Platone I* 11, 204)⁹. Co jednocześnie charakterystyczne, Alkinoos nie wzdraga się przed użyciem wobec boga epitetu ojciec:

Do tej materii, która pełni funkcję zasady, dodaje [Platon] inne zasady: jedna z nich pełni rolę wzoru (*archē paradeigmatikē*), i są to idee, druga natomiast odpowiada ojcu i przyczynie wszystkiego, bogu (*Didasc. IX, 163, 11-14*).

Czy dalej:

Skoro zaś ojciec wszechrzeczy i ci, którzy od niego biorą początek, zwrócili uwagę na rodzaj ludzkim jako najbliższy bogom, stwórca rzeczy zesłał na ziemię dusze przynależne temu rodzajowi w liczbie równej ilości gwiazd (*Didasc. XVI, 172, 3-8*).

Rozwiązaniem problemu, jakie nastęrczały epitety pierwszego boga, epitety z definicji ograniczające jego istotę, było zanegowanie atrybutów

⁹ „Pierwotnie zupełnie surową i nie obdarzoną żadnym kształtem uformował ją w całości bóg twórca”, *de Platone I* 5, 191. Cytat (podobnie jak powyżej) w przekładzie K. Pawłowskiego, za: Apulejusz z Madaury *O bogu Sokratesa i inne pisma* PWN 2002.

i uznanie jego całkowitej „niewypowiedzalności”. Sugestia Plutarcha, że Platon używał epitetów jedynie w sensie metaforycznym, stanowi najprostszy sposób uniknięcia możliwych komplikacji filozoficznych związanych z potencjalnym konfliktem pomiędzy *genesis* w sensie narodzin a tą rozumianą jako stworzenie.

Kwestia Trzecia [1001c-1002e]

1. Napisał otóż w *Państwie* (509d), że wszystko jest niczym linia przecięta na dwa nierówne odcinki, każdy z tych odcinków znów na dwa tym samym sposobem dzieli, jeden przedmiotów postrzegania wzrokowego, drugi zaś przedmiotów umysłu – a cztery wszystkiego stworzył, bo z tego, który dotyczy przedmiotów umysłu, jeden obejmuje pierwsze idee, drugi byty matematyczne, ten zaś, który dotyczy poznawalnych, jeden obejmuje przedmioty stałe, drugi zaś tych ostatnich podobizny i obrazy – każdemu z nich przyznaje też właściwą instancję sądzącą: pierwszemu intelekt (*nous*), bytom matematycznym – spekulację (*dianoia*), rzeczom poznawalnym zmysłowo – wiarę, podobiznom zaś i wyobrażeniom – podobieństwo. Dlaczego jednak podzielił całość na nierówne odcinki? I który jest większy: ten, który obejmuje przedmioty umysłu, czy też ten, który odpowiada przedmiotom zmysłów? Nie jest to bowiem jasne.

Wydawałoby się z tego, że większy odcinek odpowiada przedmiotom zmysłów, bowiem niepodzielna i przez to zawsze w takim samym stanie substancja przedmiotów umysłu sprowadzona jest do tego, co krótkie i czyste, podczas kiedy rozproszona w ciałach i zmienna dostarcza części zmysłowej¹⁰. Nadto, co bezcielesne, właściwe jest granicy, natomiast ciało z uwagi na materię jest nieograniczone i bezmierne, a staje się przedmiotem zmysłów, kiedy zazna ograniczenia przez udział tego, co umysłowe¹¹. Dalej, skoro każdy z przedmiotów zmysłów ma wiele podobizn, cieni i wyobrażeń i w ogóle możliwe jest, by od jednego wzorca najliczniejsze zrodziły się podobizny (*mimēmata*) tak w naturze, jak poprzez sztukę, przeto konieczne jest, by te tutaj wzorce i idee różni-

¹⁰ Pojawiające się tu słownictwo stanowi, co zauważa Cherniss (1976: 36-37 *ad loc.*), nawiązanie do *Tim.* 35a 1-6, 37a 5-6; podobnie *de animae procr.* 1012b, 1014d, 1022e-f i inne pisma Plutarcha.

¹¹ Por. *De animae procr.* 1013c.

ły się od tych tam ilością, umysłowe od zmysłowych, które są, jak sam zakładał, tamtych obrazem i odbiciem (*hōsper eikonōn kai emphaseōn*)¹². Są zaś idee (*eidē*) obiektem poznania intelektualnego (*noēsis*), to ostatnie zaś bierze Platon z odjęcia i odcięcia ciała, schodząc w porządku nauk od arytmetyki do geometrii, dalej do astronomii, po nich wszystkich stawiając harmonikę¹³ – przedmioty bowiem geometrii mają wymierną wielkość, przedmioty zaś przestrzenne jeszcze głębokość, przedmioty astronomii są przestrzenne i przysługuje im ruch, co zaś do harmoniki, do poruszającego się ciała dochodzi w jej obiektach jeszcze dźwięk. Stąd też odejmując dźwięk temu, co pozostaje w ruchu, ruch obiektom przestrzennym, głębokość figurom płaskim i wielkość temu, co wymierne, [1002] znajdujemy się wśród samych umysłowych idei, które niczym się między sobą nie różnią, wedle jednej i tej samej rzeczy pojmowane. Bo jedność nie tworzy liczby, jeśli nie pozostaje w związku z nieograniczoną (*apeiros*) dyadą, a skoro w ten sposób liczbę utworzy¹⁴, do punktów, linii, płaszczyzn, głębokości i ciał przestrzennych zmierza i do biernych właściwości powstających ciał¹⁵. Co zaś do tego, co umysłowe, jedynym tego kryterium jest rozum (*nous*) – bowiem spekulacja (*dianoia*) też jest rozumem dotyczącym bytów matematycznych, te bowiem jak w lustrze ukazują byty umysłu¹⁶. Dla poznania znów ciał fizycznych natura dała nam, przez wzgląd na ich liczbę, różne zdolności (*dunameis*) w liczbie pięciu tj. zmysły: a przecież nie wszystko one wykrywają, ale niektóre rzeczy umykają poznaniu zmysłowemu dla swojej znikomej wielkości. Dalej, jak my składamy się z duszy i ciała, a to niewiele, co rozumne i co

¹² Por. Ariusz Didymus *Epitomes Fragm. Phys.* 1.

¹³ Odniesienie do *Państwa* 525b 3-531d 6. Odnośnie poznania przez odjęcie atrybutów por. również Alkinoos: „Oto zatem pierwszy sposób myślenia o bogu, przez odjęcie atrybutów, tak samo jak o punkcie myślimy przez abstrakcję od tego, co poznawalne zmysłowo, rozważając płaszczyznę, potem linię, a na końcu dopiero punkt” (*Didasc.* 10).

¹⁴ Wśród dzieł Plutarcha por. *De animae procr.* 1012e, *de defectu or.* 428e-429b. Patrz też Arystoteles *Met.* 1081a 14-15, 1088b 28-35, 1091a 4-5.

¹⁵ Termin *pathetikos* ma w filozofii greckiej dość szerokie pole znaczeniowe. Najłatwiej objaśnić powyższy *passus* odwołując się do słów Alkinoosa: „ciała bowiem biernie doznają, fluktuują, nie pozostają zawsze te same i zawsze w takim samym sposób, nie są ani trwałe ani stabilne, to zaś w nich co wydaje się czynne, rychło okaże się, że pierwaj samo jako biernie doznaje” (*Didasc.* XI, 166, 29-32).

¹⁶ Podobną opinię wyraża Plutarch w *Quaest. conviv.* 718e; por. też Proklos *In primum Eucl. El.* p. 4, 18-24; 11, 5-7 Friedlein. Co podkreśla Cherniss (1976: 40-41 *ad loc.*), koncepcja bytów matematycznych jako odbicia idei będzie miała szerokie reperkusje w dyskusjach nad filozofią Platona do czasów współczesnych.

przewodzi, ukryte zostało w sporym bagażu ciała¹⁷, podobnie ma się to, co umysłowe do tego, co zmysłowe. Przecież to, co umysłowe przewodzi (*archei*¹⁸) nad tym, co cielesne (*sōmatikon*), a wszystko, co wtórne, większe jest i liczniejsze od pierwszego.

2. Mógłby ktoś w pierwszej kolejności do powyższego dodać, że porównując to, co poznawalne zmysłowo, z tym, co stanowi przedmiot umysłu, zrównujemy w jakiś sposób śmiertelne z boskim: bóg znajduje się pośród tego, co osiągalne dla umysłu¹⁹. Dalej, powiedzieć trzeba, że to, co ogarnia, z całą pewnością mniejsze jest od ogarnianego, zaś natura świata tym, co umysłowe, obejmuje to, co zmysłowe. Bóg bowiem „umieścił ją [tj. duszę] na środku świata, rozciągnął ją poprzez całe ciało, a nawet poza nie, i obwinął je nią” (*Tim.* 34b) – a jest dusza niewidzialna i, jak sam twierdzi w *Prawach* (*Leg.* 898e), „przy pomocy żadnego zmysłu niepoznawalna”: stąd też każdy z nas podlega zniszczeniu [tj. śmierci], ale świat nie zniszczy: życiodajną siłę (*dzōtikēn dunamin*) każdego z nas ogarnia to, co podległe śmierci rozpadowi (*to thnētoeides kai dialuton*), w świecie natomiast dla ogólniejszej i zawsze takiej samej zasady to, co przeciwnej natury, zachowywać będzie to, co cielesne w środku je ogarniając. Zresztą i o ciele mówi się, że części nie posiada i jest niepodzielne dla znikomej wielkości, o tym zaś, co niecielesne i umysłowe, że [nie posiada części] dlatego, że jest proste, czyste, wolne od wszelkiej inności i różnicy²⁰. Nadto prostodusznością jest (*euēthes*) świadczyć się tym, co

¹⁷ Myśl ta, odziedziczona przecież po samym Platonie (przywołać tu można przede wszystkim jego *Fedona* czy *Fajdrosa*), musiała być wcale popularna w okresie cesarstwa, skoro wspomina ją – i to jako część porównania – mówca i filozof Maximus z Tyru (*ho dēmos pleon ē ho archōn, kai to sōma pleon ē hē psuchē, lud jest liczniejszy niż władca, a ciała więcej niż duszy* (przekł. JK), VII, 2).

¹⁸ Należy w tym miejscu zaznaczyć, że termin *archein* ma dość specyficzne konotacje: związany z rzeczownikiem *archē* (początek, pryncypium), oznacza nie tylko przewodzenie nie tylko w sensie ‘rządzić’, ale również w sensie ‘stanowić zasadę’: stąd tłumaczenie Chernissa: *the intelligibles are principles of the corporeals* (1976: 43).

¹⁹ Istotnie, w myśli średnioplatońskiej bóg jest osiągalny dla umysłu – Alkinoos przykładowo wyróżnia trzy drogi dojścia do poznania ojca świata: przez analogię, przez odjęcie atrybutów, przez wznoszenie się od jednostki do idei, tj. tzw. *anodos* (por. *Didasc.* X, 164, 7 – 166, 14).

²⁰ Por. przede wszystkim *De animae procr.* 1022e. Podobnie pisze Alkinoos w odniesieniu do duszy, że jest podobna do „bytu umysłu, który z natury swojej nie dopuszcza rozłamowi i zniszczenia” (*Didasc.* 25); jest to kwestia o tyle zajmująca, że w świetle niektórych też sformułowanych w tym okresie, również dusza jest efektem porządkującego działania instancji wyższej (rozumu), który panuje nad jej początkowo bezładnymi ruchami – tak np. odwołując się do sławnego ustępu *De animae procr.* 1027a („to mé pan ergon einai theou tēn psuchēn alla sumphuton echousan en heautē tēn tou kakou moiran hyp’ ekeinou diakekosmēsthai”), zauważa Alt: „Die Seele ist nicht gänzlich ein Werk Gottes,

cielesne, w odniesieniu do tego, co niecielesne. Bo „teraz” nazywane bywa nieposiadającym części i niepodzielnym, a jednak równocześnie wszędzie jest i żadna część świata nie jest odeń wolna, ale wszystkie doznania, czynności, całe powstawanie i ginięcie w świecie w tym się „teraz” zawiera. Zaś jedynym kryterium przedmiotów umysłu jest rozum, tak jak wzrok kryterium jest światła, a to dla prostoty i podobieństwa. Co zaś do ciał fizycznych, pełnych wielorakich różnic i niepodobnych, każde innym się kryterium niczym narzędziem z natury posługuje. Ale niesłusznie lekceważą tkwiącą w nas moc rozumną i umysłową (*noētē kai noera*)²¹: jest ona wielka i obfita, wszystko, co podległe zmysłom ogarnia i do bogów sięga. Sam Platon w *Uczcie* powiada, w jaki sposób należy korzystać z uczucia miłości prowadząc duszę od piękna poznawalnego zmysłowo do tego, które poznaje umysł, a przykazuje przy tym, by nie poddawać się pięknu jednego ciała, dążenia czy nauki i tego nie być niewolnikiem, ale by wzniósłszy się ponad szczegółowość takich, „na pełne morze piękna wypłynąć” (210d).

Komentarz

Analizowany przez Plutarcha passus *Państwa* należy do szeroko dyskutowanych nie tylko w starożytności, ale również we współczesnej historii filozofii²². Znamienny wydaje się jednak sposób sformułowania pytania, które u Cheronejczyka dotyczy przede wszystkim zagadnienia proporcji pomiędzy metaforycznymi przedstawieniami tego, co zmysłowe, i tego, co umysłowe.

Podkreślić należy, że przeciwstawienie intelligibiliów sensibiliom, wynikające zresztą z dziedzictwa samego Platona, a także z mającego swój początek w nauce Aleksandryjczyka Eudorosa, sprawia, iż idee stanowią

denn sie hat in sich den eingeborenen Anteil des Bösen, doch ist sie von Gott geordnet worden. Aus sich selber hat die Seele das pathetikon, aber sie erhielt Anteil am nous von einem höheren Prinzip her” (1993: 18). Patrz też *Kwestia* IV i odnoszące się do niej przypisy.

²¹ Uzasadniona wydaje się sugerowana przez Chernissa (na podstawie *passusu* 1002b: „to niewiele, co rozumne i co przewodzi”) identyfikacja owej mocy rozumowej z samym rozumem tj. *nous* (1976: 46-47 ad loc.).

²² Co podkreśla Cherniss (1976: 35 nota d), starożytnych filozofów podzielił już sam tekst dyskutowanego ustępu, w którym jedni czytali *eis anisa*, a więc „na nierówne”, inni zaś albo *an' isa* albo *eis isa*, co oznaczałoby z kolei „na równe” (por. choćby Jamblich *De comm. math. scientia*. 36, 15-23). Por. również Proclus *In Rem.* I, 288. 18-20, 26-27 Kroll.

myśli (a właściwie intuicje – nieprzypadkowo pisząc o nich używa Alkinoos terminu *noēseis*) najwyższego boga, ma oczywiste (acz nie pozbawione podstaw w myśli samego Platona, por. choćby *Tim.* 37b-c) konsekwencje w średnioplatońskiej epistemologii – tak, czytamy u Alkinoosa:

Co do intuicji umysłu, to wydaje ona sądy o pierwszych przedmiotach umysłu nie bez pomocy rozumu naukowego, niemniej w bezpośrednim pojęciu (*perilepsis*) i nie w dyskursie (*diexodos*), i tak samo o przedmiotach drugich orzeka umysł naukowy nie bez pomocy intuicji. Podobnie o przedmiotach zmysłów tak pierwszych, jak i drugich, orzeka poznanie zmysłowe przy pomocy rozumu posługującego się mniemaniami, zaś o nagromadzeniach (*athroismata*) rozum mniemający przy pomocy poznania zmysłowego. Skoro zaś świat intelligibilny stanowi pierwszy z przedmiotów umysłu, zaś świat zmysłowy nagromadzenie, o tym pierwszym orzeka intuicja umysłu w połączeniu z naukowym rozumem, czyli nie bez tego ostatniego, o poznawalnym zaś zmysłowo rozum mniemający w odwołaniu do poznania zmysłowego (*Didasc.* IV, 156, 5-14).

Wspomnieć również wypada, że również, odwołując się w swoich wywodach do znanego ustępu Platońskiej *Uczty*, Plutarch wydaje się stosować do szerszego ususu owych czasów: co znamienne, Alkinoos przywołuje to samo wyobrażenie stopniowego wstępowania (*anodos*) od piękna jednostki (*ergo* piękna w wielu) do jedynej idei piękna, rozpoznając w nim po pierwsze drogę poznania natury rzeczy, po drugie zaś jedną z trzech dróg do najwyższego boga²³.

Kwestia czwarta [1002e-1003b]

Dlaczego, wskazując, że dusza jest starsza od ciała, że jest przyczyną jego powstania i początkiem, mówi, że nie ma duszy bez ciała ani umysłu bez duszy, ale

²³ Odpowiednio: „Analiza znów ma trzy gatunki: pierwszy wychodzi od przedmiotów zmysłów i wznosi się ku pierwszym przedmiotom umysłu (*anodos*), drugi wznosi się od tego, co można wskazać i udowodnić, do niedowiedlnych i bezpośrednich założeń (*protaseis*), trzeci zaś wychodząc od hipotez wznosi się do nie zakładalnych zasad” (*Didasc.* V, 157, 11-15); oraz: „Trzeci sposób myślenia o bogu jest zaś taki: oglądając piękno w ciałach fizycznych, przechodzi człowiek do piękna w duszach, dalej zaś do piękna w obyczajach i prawach, dalej zaś do samego morza piękna, potem zaś pojmuje dobro samo w sobie i to, co pierwsze jest godne miłości i pożądania, jaśnieje zaś przy tym niczym światłość i blask, który rozbłył przed wznoszącą się ku górze duszą. Wraz z nim pojmuje zatem i boga, przez jego wkład we wszystko, co szlachetne” (*Didasc.* X, 165, 27-34).

że dusza [istnieje] w ciele a rozum w duszy (Tim. 30b)? Wydawałoby się bowiem, że ciało zarazem jest i nie jest, skoro wraz z nią jest na początku, a przez nią dopiero jest tworzone. Czy zatem najczęstsza [1003] opinia jest prawdziwa? Bezrozumna (*anous*) dusza i bezkształtne (*amorphon*) ciało razem były na początku od zawsze i żadne z nich nie ma ani własnych narodzin, ani początku; skoro zaś dusza otrzymała udział w umyśle (*metelabe*) i harmonii, a z powodu współbrzmienia stała się świadomą przyczyną zmiany dla materii i, opanowawszy (*kratēsasa*) przy pomocy własnych ruchów²⁴, łagodnie odmieniła (*epespasato kai epestrepsen*) ruchy tamtej, doszło do powstania tego świata z powodu działania duszy (*hypopsuchēs*), a był on już ukształtowany (*kataschematismenon*) i do niej upodobniony. Nie bowiem z siebie samej ani też nie z niebytu stworzyła dusza naturę świata, ale wytworzyła ciało uporządkowane i posłuszne (*sōmata tetagmenon*) z ciała nieuporządkowanego i bezkształtnego²⁵. Tak samo zatem, jak mógłby ktoś, nie popadając w sprzeczność, powiedzieć, że moc nasienia istnieje dopiero po powstaniu ciała, a jednak ciało figowca, czy oliwki powstaje z nasienia (samo bowiem ciało fizyczne, kiedy nasienie dostarczyło mu ruchu i zmiany, takie się zrodziło i rozrosło), bezkształtne i nieograniczona przez duszę materia posiadała obecny stan dopiero wtedy, kiedy była w niej już dusza i ta kształt jej nadała.

Komentarz

Problem postawiony w powyższym zagadnieniu przez Plutarcha pozostaje m.in. w związku z polem semantycznym czasownika, który w filozofii może posiadać status terminu technicznego, a mianowicie *proēgoumai*. Czasownik ten, *compositum hēgeomai* („dowodzić”, ale również „utrzymywać, sądzić”), w pierwszym znaczeniu zachowuje sens „przewodzić, prowadzić”, ale w dalszych może odnosić się do pierwszego członu implikacji, a wreszcie sugerować pierwszeństwo w sensie chronologicznym. Jednocześnie podkreślić należy, że twierdzenie Plutarcha, że powstanie świata (*kosmou genesis*) przypada na moment, w którym dusza zostaje poddana

²⁴ Co znamienne, nie inaczej opanowuje (*kratēsasa*) duszę rozum, chociażby w Plutarchowym *de animae procr.* 1024d; jest to interpretacja prawdopodobnie charakterystyczna dla myśli Platonicznej, i nie bez echa w filozofii duszy Attyka (por. *Zur Philosophie des Platonikers Attikos* w: *Platonismus und Christentum: Festschrift für H. Dörrie* H.-D. Blume und F. Mann hrsgg. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10 Münster 1983 s. 38-57).

²⁵ Na temat stworzenia jako nadania ładu patrz wyżej.

nakazom rozumu i sama nadaje porządek materii. Interesująca wydaje się zwłaszcza teza o podporządkowaniu „istniejącej” już nierozumnej duszy rozumowi (w którym to momencie powstaje dusza w zwykłym tego słowa znaczeniu tj. dusza rozumna): mielibyśmy tu do czynienia z triadą bóg, rozum, dusza, która to triada występuje również w filozofii Apulejusza²⁶; jednocześnie tezę o istnieniu bezrozumnej duszy, którą dopiero działanie demiurga obdarza udziałem w rozumie (a co za tym idzie, ładem i porządkiem, który dusza przekazuje światu fizycznemu), wiążąc należy ze sławnym *passusem Praw* w którym to sugeruje Platon istnienie „złej” duszy świata. Szczególnie wiele uwagi temu ostatniemu założeniu poświęcił inny przedstawiciel średniego platonizmu, Attyk²⁷.

Kwestia ósma [1006b-1007e]

W jakim sensie powiada Timajos (*Tim.* 42d), że dusze zostały rozsiane na ziemi, księżycu i innych narzędziach czasu?

1. Być może w taki sposób ziemi ruch nadał, w jaki również słońcu, księżycowi i pięciu planetom, które przez wzgląd na obroty nazywa „narzędziami czasu”, i ziemię, „którą ściska ós przechodząca przez świat” (40b), należy nie tyle konstruować jako nieruchomą i zawartą wewnątrz, ale pojmować jako obracaną i okręcaną [ze światem] – tak potem dowodzili Arystarch i Seleukos, jeden z nich jedynie hipotetyzując, drugi natomiast przeprowadzając dowody²⁸. Teofrast natomiast twierdzi²⁹, jako-

²⁶ Por. Gersh 1986: 252-254.

²⁷ Wykład poglądów Attyka na temat duszy przedstawia artykuł Baltesa (1983). Warto jednak podkreślić, że filozof ten kładł szczególnie nacisk na partycypację „złej”, nieuporządkowanej duszy w stworzeniu i na element koercji związany z jej uporządkowaniem, a co za tym idzie, z poddaniem jej bezładnych ruchów woli najwyższego boga (podporządkowaniem duszy rozumowi).

²⁸ Arystarch z Samos i jego uczeń Seleukos z Seleucji uchodzą obok Hipparcha z Nikai za najwybitniejszych astronomów epoki hellenistycznej. O ile Arystarch uważany jest za prekursora myśli heliocentrycznej (na jego temat patrz kluczowa, wielokrotnie wznawiana praca Th. Heatha *Aruistarchus of Samos: The Ancient Copernicus* Oxford Clarendon Press 1913), Seleukosowi przypisuje się m.in. przedstawienie dowodu na związek pomiędzy pływaniami morskimi i fazą Księżyca. Na temat powyżej diskutowanych tez por. Heath 1913: 305-307.

²⁹ *Phys. Opin.* Fr. 22.

by w późniejszym okresie Platon pożałował [twierdzenia], tak jakby był przyznał ziemi nie należną jej część środkową wszechświata³⁰.

2. Jeśli jednak tezie tej przeczy wiele innych, które w zgodnej opinii miały podobać się filozofowi, może należy poprawić owo „czasu” na „w czasie”, zmieniając tym samym przypadek rzeczownika³¹, a przy tym wskazać, że narzędziami są nie gwiazdy, ale ciała istot żywych. Tak właśnie Arystoteles zdefiniował duszę jako „formę ciała naturalnego posiadającego w możności życie” (*de an.* 412a27, b5), co w następujący sposób się tłumaczy: dusze zostały rozmieszczone w odpowiednich ciałach o charakterze narzędzi (*organika*) w czasie. Jednak wydaje się to nieuzasadnione: nie raz bowiem, ale wielokrotnie określił gwiazdy jako narzędzia czasu, a przy tym i o samym słońcu mówi, że powstało, „aby można było obliczać długość czasu i aby mógł on być zachowany”, wraz z pięcioma planetami (*Tim.* 38c).

3. Najlepiej zatem rozumieć ziemię jako narzędzie czasu – wprawdzie nie porusza się ona na podobieństwo innych ciał niebieskich³², ale właśnie przez swoje pozostawanie w miejscu tym, które się przemieszczają, daje wschody i zachody, którymi odmierza się podstawowe odcinki czasu, dni i noce. Stąd też nazywa ją „twórczynią i strażniczką” pewną „dnia i nocy” (*Tim.* 40c)³³. Nie inaczej wskazówki zegarów słonecznych, które nie zmieniają się wraz z cieniem, ale w jednej pozostają pozycji, istnieją (*gigonasi*)³⁴

³⁰ Por. Numa XI: „Podobnie – jak się twierdzi – lokował Ziemię Platon, który twierdził, kiedy był już starcem, że znajduje się ona na drugim miejscu, ponieważ część środkowa, a zatem najważniejsza, przynależy raczej czemuś innemu, lepszemu” (cytat w tłumaczeniu Kazimierza Korusa, za: Plutarch *Żywoty równoległe* tom I Prószyński i Ska, Warszawa 2004 s. 278).

³¹ W oryginale mamy do czynienia ze zmianą dopełniacza na celownik (z uwagi na system flejsyjny greka wykorzystuje *dativus* przykładowo dla opisu okoliczności – por. H. Smythe *Greek Grammar* Cambridge Ma. 1920, § 1527-28), co zresztą znajduje odzwierciedlenie w dalszej części zdania: problem polega na tym, że w języku polskim sens Plutarchowego wywodu dalece lepiej oddaje narzędnik, co pociąga za sobą konieczność modyfikacji całego równoważnika, w oryginale brzmiącego „zmieniając tym samym dopełniacz na celownik”. Można w tym miejscu podkreślić, że w greckiej terminologii gramatycznej przypadki te noszą odpowiednio *genikē* i *dōtikē*, co jednoznacznie wskazuje na związek z czasownikami *gignomai* („rodzić się, powstawać”) oraz *didōmi* („dawać”).

³² Odrzuca tu Plutarch wspomnianą wcześniej możliwość, że ziemia podlega ruchowi po okręgu tak samo jak inne ciała niebieskie.

³³ Cytat w dziele Plutarcha dokładnie powtarza słowa platońskiego oryginału, które w przekładzie Siwka brzmi „dla strzeżenia i ochrony Nocy i Dnia”. Z uwagi na znaczenie, jakie ma sprawczość dla wywodu Plutarcha, zasadne wydawało mi się odstępstwo od przyjętej zasady i posłużenie się przekładem dosłownym.

³⁴ Należy przypomnieć, że użyte w tym miejscu *perfectum* czasownika *gignomai*, określa stan terażniejszy będący efektem czynności przeszłej.

jako narzędzia i mierniki czasu a jedynie naśladową sposób w jaki ziemia stoi na drodze promieni okrążającego ją Słońca. Powiada też Empedokles:

„I noc sprowadza ziemia, odpór dając promieniom” (B 48; JK)
 Takie zatem znajduje sprawa wyjaśnienie.

4. Znow może się ktoś zaniepokoić czy nie wbrew podobieństwu, czy bezsensownie powiada się o słońcu, że wraz z księżycem i planetami powstało dla pomiaru czasu (*eis diorismōn chronou*)³⁵. Bowiem i gdzie indziej wielka jest godność Słońca a i sam Platon nazywa je w *Państwie* królem i panem tego, co zmysłem podległe (*Res.* 508a, 509d), [1007] tak jak władcą tego, co umysłowi podlega jest dobro. Mówi się o nim, że jest potomkiem tamtego (dobra) ono, które rzeczom widzialnym wraz z widzialnością przydaje istnienie, tak jak z tamtego rzeczy umysłowi podległe mają poznawalność i byt. Jednak, nie wydaje się przystojne i w ogóle rozsądne, by bóstwo, które taką ma naturę i tak wielką moc, było narzędziem i miernikiem czasu, co jest oczywiste dla powolności w porównaniu z innymi ciałami niebieskimi i dla położenia względem ośmiu sfer³⁶. Powiedzieć zatem należy, że ci, którzy z przyczyny tych rzeczy doznają niepokoju, dla niewiedzy tylko sądzą, że czas jest, jak to ujął Arystoteles, „ilością ruchu ze względu na „p r z e d i p o” (*Arist. Phys.* IV 219b 2a.), albo też „ilością w ruchu” jak mówi Speuzyp (f. 53 Lang), czy „odległością ruchu” i niczym innym jak chcą tego niektórzy stoicy (*SVF* II 515), którzy definiują go przez przypadkową właściwość, nie bacząc na jego substancję i moc (*ousian kai dunamin*), którą wydaje się nie najgorzej pojmować Pindar, kiedy mówi:

Czas władca, który wszystkich zwycięża bogów szczęśliwych (fr. 33; JK).

Znow Pitagoras, zapytany, czym jest czas, powiedział, że duszą całości (*tēn tou holou psuchēn eipe*)³⁷. Nie jest on bowiem akcydentalną właściwością przypadkowego ruchu, ale przyczyną, mocą i zasadą wszechogarniającej symetrii i porządku, którą porusza obdarzona duszą natura całości

³⁵ Tak w *Timajosie* 38c 5-6.

³⁶ Co słusznie podkreśla Cherniss (1976: 83 *ad loc.*), w stanowiącym punkt odniesienia dla tego wyводу passusie *Timajosa* (39b 2-5) mowa nie o sferach (*sphairai*), ale o ruchu (*phorai*).

³⁷ Fragment pitagorejskich akusmatów (tak A. Delatte *Études sur la littérature pythagoricienne* Paris 1915 p. 278).

(*hē tou holou phusis empsuchos*); ona też, która jest ruchem, porządkiem owym i symetrią, nazywana jest właśnie czasem:

Wszystko, co śmiertelne, cichą swą ścieżką wedle sprawiedliwości prowadzi (Eur. *Troades* 887; JK).

Wedle bowiem starożytnych substancją duszy jest „liczbą, która siebie samą porusza”³⁸. Stąd też powiada Platon (*Tim.* 38b), że czas zrodził się wraz z niebem, ruch natomiast jeszcze przed narodzinami tego ostatniego (*Tim.* 30a 3-5, 52d-53a). Czasu więc wcześniej nie było: nie było bowiem porządku, miary czy ograniczenia, ale nieograniczony (*aoristos*) ruch, tak samo jak materia czasu pozbawiona była kształtu i układu. Opatrzność jednak, pociągnawszy ku sobie i w kształtach pomieściwszy materię, w okresach zaś obiegu ruch, jedną uczyniła światem, drugi zaś czasem. Obydwa są obrazem boga: świat jego substancji³⁹, czas natomiast wieczności⁴⁰; w ruchu natomiast tak jak w powstawaniu świat jest bogiem. Stąd też mówi, że równocześnie się zrodziły (*Tim.* 38b) i że w tym samym momencie ulegną zniszczeniu (*luthēsesthai* – dosł. będą rozwiązane), jeśli może ich dotknąć zniszczenie: niemożliwe jest bowiem coś, co zna narodziny, bez czasu, tak samo jak to, co umysłowe, niemożliwe jest bez wieczności, jeśli ma trwać wiecznie, tamto zaś, co się rodzi, nigdy nie zniszczyć. W ten sposób czas, który posiada konieczny związek i połączenie z niebem, nie jest po prostu ruchem, ale, jak to zostało powiedziane, duchem, który w porządku miarę ma, granice i okres obiegu; na czele tych ostatnich stoi Słońce, zaś ich celem jest rozgraniczać, rozstrzygać, wskazywać i ukazywać zmiany i godziny, „które wszystko niosą”, jak to mówi Heraklit (B100), a przy tym staje się współnikiem pierwszego i najważniejszego boga nie w rzeczach małych i bzdurnych, ale wielkich i ważkich.

³⁸ Co podkreśla Cherniss (1976, 86-87 *ad loc.*), proveniencja tego poglądu wydawała się Plutarchowi niepewna (w de plac. 898c przypisuje ją pitagorejczykom, z którą to atrybucją polemizuje z kolei w *de animae procr.* 1012d-f).

³⁹ Jak wskazuje Cherniss (1976: 88 *ad loc.*), prawdopodobny błąd w odczytaniu tekstu *Timajosa* 92c 7; w ujęciu platońskim świat jest obrazem świata idei, nie demiurga. Nt. nieporozumień i nadużyć w lekturze *Timajosa* por. przede wszystkim J. Dillon „Tampering with the *Timaeus*: ideological emenations in Plato, with special reference to the *Timaeus*” *AJP* 110 (1989) 50-72.

⁴⁰ Por. *Tim.* 37d 5-7.

Komentarz

Co charakterystyczne, powyższy tekst podnosi z jednej strony kwestię położenia i stanu kuli ziemskiej, z drugiej natomiast kwestię czasu i jego natury. Wychodząc od prostego pytania o znaczenie frazy „narzędzia czasu”, stawia Plutarch pytania związane z konstrukcją kosmosu, a przede wszystkim z postulowanym przez Arystarcha obiegiem kuli ziemskiej: w jednej interpretacji, centralne położenie ziemi daje jej szczególną, uprzywilejowaną pozycję we wszechświecie, którego stanowi centrum, w drugiej, ziemia, podobnie jak inne ciała niebieskie, porusza się ruchem wirowym wokół osi kosmosu. Co podkreśla Cherniss, Plutarch nie dopuszcza możliwości niemalże oczywistej, tj. ewentualności, że w tekście Platona mamy do czynienia z centralnie położoną ziemią, która jednak nie jest całkowicie wolna od ruchu, jako że wiruje wokół własnej osi (w mniejszym lub większym stopniu pokrywającej się z osią kosmosu)⁴¹.

Z drugiej strony, ten miniaturowych wręcz rozmiarów traktat dotyczy definicji czasu, często identyfikowanego – jak to widzimy u Arystotelesa – z ruchem ciał niebieskich, kiedy to przestrzenne przemieszczenie staje się miarą upływu czasu. Sprzeciwiając się jednak tej definicji, opowiada się Plutarch za wizją czasu jako odbicia wieczności boga, sugerując tym samym, że jest on nie tyle ubocznym produktem ruchu gwiazd, ale raczej inherentną częścią świata, przy pomocy której nasz umysł może wznieść się do pojęcia wieczności stwórcy.

PLUTARCH'S OF CHAERONEA PLATONIC MATTERS

The following contribution consists of commentary on a translation of four questions formulated by Plutarch, in much larger *Questiones platonicae*. The principal aim of the commentary is to present the philosophical background against which Plutarchian thought should be perceived, and to shed some light on the possible importance of the problems discussed by the ancient philosopher.

Joanna Komorowska – email: eik@iphils.uj.edu.pl

⁴¹ Por. Cherniss 1976: 78-79 nota d.

