

Konrad D. Rycyk OFM

 <https://orcid.org/0000-0002-7429-1109>

 konrad.rycyk@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Czego nie ma, a co jest? Co porzucić, a czego szukać? I co pozostaje? Filozoficzne kwestie na marginesie pewnej książki

 <https://doi.org/10.15633/lie.32108>

Recenzja monografii:

Piotr Augustyniak, *Boga nie ma, jest życie*, Znak, Kraków 2025

Nakładem Społecznego Instytutu Wydawniczego „Znak” w 2025 roku została wydana książka dr. hab. Piotra Augustyniaka pt. *Boga nie ma, jest życie*. Już od pierwszych wydawniczych zapowiedzi na rynku księgarskim stała się ona osobliwym „wydarzeniem”. Była jak *performance*, na który można było natknąć się zupełnie bez trudu.

Jest to książka — trzeba to przyznać — która co do treści stanowi nie lada wyzwanie. Można nawet zaryzykować opinię (a nawet postawić tezę), że ten, kto nie upora się z tym wyzwaniem, nie powinien podejmować się jej lektury albo jeśli nawet już ją rozpoczął, powinien natychmiast jej zaprzestać i nie ponawiać. Wyzwanie to polega na tym, by czytać jej treść bez pośpiechu, by „przeżuwać” dokładnie i powoli to, co zapisał Autor. Bez takiego — jak się zdaje koniecznego — nastawienia niepostrzeżenie można popaść w pułapkę „wyczytywania”, „domysławiania się”, interpretacji i oceny jej treści, ale dokonywanych już według osobistych predylekcji światopoglądowych lub etycznych. To błąd. Ponieważ taka postawa może w praktyce polegać na utożsamieniu się bądź pełnym odrzuceniu perspektywy Autora, błąd ten może dotyczyć zarówno takich, którzy podzielają światopogląd teistyczny, jak i takich, którzy go zupełnie nie podzielają. Uwaga ta tym bardziej zyskuje więc na znaczeniu, jeśli wziąć pod uwagę zapisaną w tytule książki ewidentną deklarację światopoglądową Autora. Aby zatem uniknąć tego błędu, należy zatem czytać wyłącznie to, co ma do powiedzenia Autor.

Boga nie ma, jest życie Augustyniaka w najgłębszej warstwie jest książką bardzo osobistą: autobiograficzną i filozoficzną. Autorsko filozoficzną. Jego osobista i filozoficzna droga, zapisana na kartach omawianej książki, może stanowić impuls do poważnego przemyślenia przez czytelnika własnej drogi. Tę osobistą drogę — czytelnik może śledzić ją od prologu i dalej przez wszystkie kolejne części i opatrzone tytułami rozdziały — Autor prezentuje krok po kroku, selektywnie i subtelnie. Dostrzega nawet, że jest ona jakimś istotnym odbiciem, rekapitulacją albo swego rodzaju dopełnieniem drogi innych wspominanych osób, dla Autora bardzo ważnych. Są to między innymi Cezary Wodziński i Nikos Kazantzakis. Przede wszystkim jednak — można to dostrzec w najbardziej wstrząsającej i przejmującej części trzeciej i w epilogu (s. 163–261) — kimś takim dla Augustyniaka była (a może należałoby napisać: ciągle jest...?) jego babcia Dominika (Domka), jej długie niczym kresowa

pieśń (dumka) „wielozwrotkowe” życie. O tym najobszerniej mówią *Vidpusty* (s. 179–184; 243–256). Cała trzecia część stanowi zresztą dla tego wątku opowieści pewne filozoficzne tło. Tło bardzo istotne i angażujące w lekturze. W związku z powyższym można jeszcze zapytać, czy jej życiowa droga to w pewnym załączku droga (również ta filozoficzna) samego Autora. Czy Augustyniak czyta własną drogę z perspektywy jej drogi? A może jest na odwrót: Autor czyta i interpretuje na swój sposób jej życiową drogę przez elementy i doświadczenie własnej drogi i osobistych doświadczeń? Można zatem czytać egzystencjalny sens tej opowieści na dwa sposoby, nie przesądzając, który z nich jest pierwszy albo właściwszy.

Sądzę również, że należy okazać takiej drodze — drodze Autora albo podobnej drodze któregośkolwiek czytelnika tejże książki — szczerzy i życzliwy szacunek. I to bez względu na inne możliwe perspektywy lub oceny.

Treść książki, podobnie jak sam Autor, ujawnia w swej treści wiele osobistych i filozoficznych twarzy — czytelnikowi ukazuje się na wiele sposobów, niczym polimorficzny i trudny do pochwycenia Proteusz w pieśniach Homera¹. I również dlatego książka ta stanowi poważne wyzwanie, którego nie sposób się podjąć, jeśli jednocześnie nie chce się uwzględnić powyższych uwag. Jest w niej bowiem coś „nietzscheańskiego” na wskroś: jest to książka nieoczywista, na swój sposób prowokacyjna. Z jednej strony jest lekturą zdatną dla każdego, dla wszystkich, z drugiej niezdatną bądź nieodpowiednią dla nikogo (*ein Buch für Alle und Keinen*²). A zatem własną jej treść należy rzeczywiście — jak stwierdził to gdzie indziej Friedrich Nietzsche — czytać bardzo powoli i „przeżuwać”³. Pewien fragment książki i zawarte w nim przemyślenia Autor odnosi do myślenia Nietzschego nawet bezpośrednio (s. 214–216). Ta przestroga jest jednak z historycznego punktu widzenia o wiele starsza i w tym miejscu warto ją przytoczyć w jej pierwszej znanej z historii myślenia postaci. Diogenes Laertios, relacjonując życie i poglądy Heraklita z Efezu (IX 11–14), odnotował, że jego własna nauka i spisane dzieło

1 Homer, *Odyseja*, tłum. R. R. Chodkowski, Lublin 2020, IV 385, 415–420, s. 128–129.

2 Tytuł oryginalny: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 2006, s. 4.

3 Zob. *Przedmowa*, w: F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Kraków 1905–1906, s. 12.

już w starożytności przez niektórych były ponoć czasem określane mianem „przewodnika dla jednego i dla wszystkich” (ένός τε ζυμπάντων τε)⁴.

Jeśli zatem w książce Augustyniaka dostrzegać należy jakieś echo słów i nauki Heraklita oraz Nietzschego, to należy jeszcze raz to powiedzieć, że nie jest to lektura dla każdego. A jednocześnie może ona stanowić dla czytelnika osobiste wezwanie, by zmierzyć się z własnym doświadczeniem „obecności życia” i „(nie)obecności Boga”. Bo o takie doświadczenie przede wszystkim pyta siebie sam Autor. O tym opowiada i tymże dzieli się na wiele sposobów. Pisz o własnym życiu i o osobistych decyzjach, o tym, co po kolei z każdej z nich dalej wynikało (s. 15). Można by rzec, że opowiada o drodze — ponownie jak Heraklit — przez własną duszę, która nie ma granic, a której własny logos jest bezkresny i głęboki⁵, bo jedynie sam siebie wspierający⁶. Kto odważnie podejmie lekturę książki Augustyniaka, a więc: kto podejmie tę samą myślową drogę, sam również — i to bez żadnego porównywania się z Autorem i z innymi czytelnikami, ani tym bardziej bez jakiegokolwiek oceny osobistych deklaracji Autora i jego wyborów — zapyta siebie o to samo. O własny λόγος, czyli o swój osobisty wyraz i „logiczność”⁷. Albo — nawiązując już do tytułowego zapisu — o to, czego nie ma, a co jest. Czego ciągle szukać, a co porzucić? I co takiego wreszcie — a to już po dogłębnym rozeznaniu i przemyśleniu dwóch poprzednich kwestii — rzeczywiście pozostaje? Co pozostaje?, to znaczy: Co rzeczywiście wiąże w myśleniu i myśleniem, co egzystencjalnie determinuje? Z perspektywy pytania o wolność, rozumienia, czym ona jest,

4 Zob. *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, rec. H. S. Long, Oxford 1964 [dalej: DL], IX 12. Edycja i translacja tekstów greckich: K. D. Rycyk.

5 Zob. *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, Hrsg. H. Diels, W. Kranz, Bd. 1–3, Zürich 2004–2005 [dalej: DK], 22B 45: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιτο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὐτῶ βαθὺν λόγον ἔχει [tłum.: „duszy granic, gdybyś szedł, nie odnalazłbyś, całą przechodząc drogę; tak (jest, że) głęboki logos ma”].

6 Zob. DK 22B 115: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν ἀνέχων [tłum.: „duszy jest logos sam siebie wspierający”].

7 „Logiczność” nie oznacza w tym miejscu jakiejś wymaganej formalnej poprawności sądów i rozumowań względem aksjomatycznych reguł dyscypliny zwanej logiką, ale — zgodnie z pierwszym greckim sensem tego określenia — wyłącznie samo λογικόν, tj. wszystko to, co na wiele sposobów wpisuje się aktywność opisywaną czasownikiem λέγειν, czyli w dawanie własnego wyrazu siebie samego, i co można również opisywać dalej jako różnorakie następstwa tejże aktywności.

jak również z perspektywy żywotnego pragnienia jej realizacji i zachowania do końca są to pytania bardzo istotne.

Pomijając pewne istotne dla Autora wątki autobiograficzne — tychże komentować lub oceniać zupełnie nie zamierzam ani nie mam do tego prawa — do takich pytań zaprasza nieodparcie książka Augustyniaka. Tym bardziej że wzięte i rozpatrywane same przez się stanowią poważne problemy i punkt wyjścia do innych równie poważnych pytań. Trzy pytania będą stanowić podstawę i ośnowę dla niniejszego (momentami posiadającego może quasirecenzyjny charakter) wywodu.

Neoplatonizm Mistrza Eckharta — radykalny apofatyzm ustalenia czy radykalna kontestacja w decyzji?

Ważnym „momentem” filozoficznej drogi Autora — podkreślanym przez niego z wyczuwalną atencją już od samego początku, a później jeszcze wielokroć (s. 11, 30–31, 38, 51–52, 87–91, 101, 119, 122–126, 136, 229–231 i in.) — było jego osobiste zetknięcie się tekstami dominikańskiego mistra, niemieckiego teologa i kaznodziei, Johanna Eckharta von Hochheim, oraz ich uważna studyna lektura. Jej pierwszy młodzięńczy (nowicjacki) etap zaowocował również dalej, w kolejnych etapach naukowej pracy i filozoficznego namysłu Autora. Filozoficznej teologii Eckharta w znacznym stopniu poświęcone są jego dwie monografie, stanowiące podstawę uzyskania kolejnych stopni akademickich: *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przezwyciężenie metafizyki* (2009) oraz *Istnienie jest bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o teologii niemieckiej, Mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli* (2013). Oprócz tego Augustyniak — w kontekście Eckharta — często odwołuje się do wybranych kwestii i intuicji Platona, rzadziej Plotyna, Fiodora Dostojewskiego, Friedricha Nietzschego, Martina Heideggera, Paula Celana i jeszcze innych, obecnych milcząco bez podania imienia i nazwiska, jedynie przez przywołanie niektórych stanowisk lub intuicji. Osobną postacią, której Autor poświęca dość sporo uwagi, jest już wspomniany wyżej Wodziński.

Wydaje się, że wokół nauki Eckharta można zawiązać — podobnie jak czyni to sam Augustyniak — jedno z istotnych pytań i problemów. Ich sedno

Autor streszcza na stronach 11, 28, 36–37, 101, przede wszystkim zaś na stronach 117–127, zawierających zapis medytacji o tytule takim samym, jak tytuł całej książki. Inspiracją wskazaną przez Autora wprost jest *Kazanie 52*. Konsekwentne negowanie możliwości „rzeczonego” bądź „istotowego” (na sposób i w formule definicji przedmiotowej) określenia tego, co boskie, jest następstwem — w bardzo dużym uproszczeniu⁸ — przyjęcia i stosowania formuły: *esse est deus*⁹. To ta formuła — i pochodne stwierdzenie, że jedynie „jest (albo: «istnienie», jak zapisuje Augustyniak) JEST”, sc. *esse est* — stanowi bazę i źródło dla oryginalnej w całej mierze i apofatycznej teologii Eckharta oraz dla innych nadreńskich neoplatoników. Jest to również — jak znowu sugeruje za Eckhartem Autor — rezultat wejścia na drogę teologicznego i filozoficznego, nie tylko „egzystencjalnego”, *Gelassenheit*. To osobiwa droga, bo jest „drogą bez drogi” i „sposobem bez sposobu”: mówieniem i opisywaniem bez definicji. Wszystko inne co do metody jest zupełnie nieskuteczne, a co do rezultatu jest zupełnym zaprzeczeniem i karykaturą tego, co usiłuje osiągnąć. Jest *abgott*. Bo tylko *esse deus est*, a nie na odwrót: *deus (ipsum) esse est*. W ten sposób Autor pokazuje, że dotychczasowy tradycyjny plan metafizycznego myślenia o Bogu¹⁰ ulega pełnej deflacji, a egzystencjalne podstawy jego formułowania uznaje za niewłaściwe, a nawet za interesowne i dlatego infantylne.

Można zatem odnieść wrażenie, że ma się do czynienia z jakimś oryginalnym, radykalnym „apofatyzmem Augustyniaka” albo „neoplatonizmem Augustyniaka”. Czy jest tak rzeczywiście? Czy sam Autor zgodziłby się na takie stwierdzenie? Być może na pewnym etapie swego namysłu — tak! Sam zresztą przywołuje takie określenia jak: niebóg, odbóg (*abgott*), nicość, *Abgrund*

8 W niniejszym artykule nie sposób podjąć dogłębnego i analitycznego wywodu na temat teologii Eckharta i jej epistemicznych następstw. Nie jest to również jego celem. Przykładowym pogłębionym studium, po jakie można tu sięgnąć, jest: M. Manikowski, *Początkiem jest jedno. Mistrz Eckhart i tradycja śląskiej mistyki*, „Theologica Wratislaviensia” 19 (2024), s. 15–31; W. Szymona OP, *Wstęp (Do dzieł wszystkich Mistrza Eckharta; Do kazań)*, w: Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2013, s. 47–102.

9 Formuła *esse est deus* została przytoczona zgodnie z zapisem i wywodami Autora. Por. P. Augustyniak, *Boga nie ma, jest życie*, s. 11, 125.

10 Przykładowy schemat takiego rozumowania, opartego w jakiejś mierze na tomistycznej metafizyce, przedstawia: J. Maritain, *Naturalne, przedfilozoficzne poznanie Boga*, w: J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 162–168.

(to ostatnie z pewnością również za Heideggerem lub Wodzińskim). Jednocześnie kreśli dalej wolne od tego wszystkiego rozumienie boskości jako „nie-czegoś” i zupełnie „innego”. Ta „inna boskość” jego zdaniem pokazuje się wyłącznie w ten sposób, że jest „totalna i wszechogarniająca”. To samo „istnienie” „jedność” i „życie”. Samo „JEST”. Najbardziej właściwym tego doświadczeniem jest dla Autora *kairos* (καῖρός), czyli poznanie i doświadczenie siebie samego, własnego „JEST”, i stąd jeszcze: doświadczenie życia w pełni oraz „woli siebie” (s. 117–127). Wydaje się, że obok radykalnej negacji „dotychczasowej metafizyki” to właśnie stanowi sedno propozycji Autora, którą sam nazywa areligijnym „duchowym przebudzeniem”¹¹. Wywodzi ją z greckiego sposobu myślenia, dostrzega ją nawet w wypowiedziach Jezusa, nadając im przy tym zupełnie inną, tj. niechrześcijańską, jak sam twierdzi, wykładnię. Ogniskuje się ona w **kairotycznym** doświadczeniu tego, co rzeczywiście i jako jedyne JEST: *ego* (ἐγώ) i *dzoe* (ζωή) (s. 105–115, 129–136, 151–154)¹². W doświadczeniu tego, czego nie można w żaden sposób sprowadzić jedynie do *bios* (βίος), czyli do tego, co najczęściej w naszym doświadczeniu ludzkim związane jest z siłowym (βία), egotycznym i negatywnym (i w założeniu i w rezultatach) sposobem istnienia: funkcjonowania w kluczu (samo)realizacji.

Krytyka dotychczasowej (religijnej) metafizyki w dyskursie Augustyniaka stanowi niewątpliwie grunt i przyczynek dla podjętych przez niego decyzji, nadto dla kreślonych na kartach książki światopoglądowych propozycji. Abstrahując zupełnie od ich osobistego dla Autora wymiaru, należy jednak podkreślić, że z perspektywy filozoficznego namysłu elementy te zostały nakreślone poprawnie, a tym samym owa krytyka nie jest pozbawiona racji.

11 Niektóre z elementów propozycji Augustyniaka można odnieść do analiz Johna N. Findlaya. Autor ten obok krytyki dotychczasowych argumentów za istnieniem Boga dokonał między innymi krytyki wybranych postaw religijnych, które co do istoty opisuje jako błąd **latrycznego** „kultuwania przedmiotu”, ustanowionego jedynie jako znak tego, co miało być dla danych religii ich deklaracyjnym przedmiotem właściwym. Z tej perspektywy zadaje pytanie o możliwości i warunki praktykowania „religijnego ateizmu”, albo — co z kolei moim zdaniem nieco lepiej oddaje sensowność owej krytyki — czegoś na kształt „niereligijnego teizmu”. Zob. J. N. Findlay, *Czy można dowieść nieistnienia Boga?*, w: *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 292–296.

12 Dalej w tekście stosuję za Autorem jego własny (jak również powszechny) zapis transliteracji tego greckiego rzeczownika.

Przeciwnie. W sposób bardzo zwięzły, a przy tym bardzo przystępny nawet dla czytelnika nie do końca obeznanego z filozoficzną terminologią, a nawet z jej teologiczną interpretacyjną wykładnią, Augustyniak — podobnie chyba jak wcześniej uczynił to Kant — wykazuje, że nie sposób określić czegoś na kształt „przedmiotowej istoty” tego, co boskie; dzieje się tak, ponieważ nie jest możliwe rozprawianie o tym jako „czymś” ani tym bardziej nie ma szans tego „czegoś” doświadczyć.

Filozoficznie Augustyniak postępuje za Eckhartem i za Kantem — i to mimo dzielących ich obu pewnych różnic — zupełnie konsekwentnie. Co jednak dalej z tego ma wynikać? Czy radykalny apofatyzm teologicznego ustalenia bądź tyleż samo radykalny apofatyzm wyrażający się w braku takiego ustalenia (co jednak zresztą też jest pewnym „ustaleniem”)¹³ winien koniecznie doprowadzić do radykalnej kontestacji (tradycyjnie wykładanej chrześcijańskiej) teologii? Eckharta najwyraźniej nie¹⁴. Augustyniaka najwyraźniej tak, zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o teologię chrześcijańską. Jednak to jego decyzja. Podobnie jak osobistą decyzją okaże się w tej kwestii jakakolwiek decyzja czytelnika.

To wszystko jednak każe pytać nieco inaczej: jakie doświadczenie może dla człowieka okazać się decydujące dla pozostania w dyskursie religijnym bądź decydujące o jego odrzuceniu. Z pewnością — co słusznie podkreśla również z pozycji osobistych Augustyniak — jest to doświadczenie **kairotyczne**. Ale tu rodzi się kolejne pytanie, którego nie sposób chyba rozstrzygnąć wyłącznie dyskursywnie, jedynie deklaratywnie. Czy jest ono możliwe w ramach religii, czy też zupełnie poza nią, w jej negacji? Dla Augustyniaka najwyraźniej nie, w zakresie wspomnianej negacji. A może wszystkie te dylematy wskazują na coś jeszcze, mianowicie że istota wspomnianego doświadczenia *kaipós* nie leży ani w czymś określonym przez pryzmat i dyskurs religijny, ani też w jego negacji i kontestacji, lecz zupełnie **poza nim**? I dlatego, z jednej strony nie

13 Por. K. D. Rycyk, *ΑΥΤΟΦΑΤΙΚΗ. O możliwości określenia nie-apofatycznej i nie-katafaticznej teologii. Krótka rozprawa historyofilozoficzna, filologiczna i meta-teologiczna*, Warszawa—Radzymin 2024, s. 44–46.

14 Paradoksem jest, że to Eckhartowi wytoczono kościelne procesy, między innymi z powodu nie-ortodoksyjności jego kazań głoszonych w języku niemieckim. Proces ten zainicjował arcybiskup Kolonii, Henryk II z Virneburga, a na jego polecenie prowadzili go chociażby franciszkanie.

da się go wyrazić ani wytłumaczyć w ramach określonej konwencji czy teorii, na przykład religijnie lub kontrreligijnie, a z drugiej strony nie jest ono czymś zupełnie obcym. Przeciwnie. Może doświadczającego dotyczyć bardzo mocno i bezpośrednio. Nawet jeśli nie podzielać postawy i deklaratywnej warstwy wywodu Autora, nakreślona przezeń filozoficzna perspektywa do powyższych pytań ostatecznie doprowadza.

Kwestie dyskutowane περί τῆς ψυχῆς. Czego takiego „dowodzi” Platon w *Fedonie* na temat duszy?

Drugim istotnym punktem, wokół którego Augustyniak zawiązuje, a następnie rozwija krytykę dotychczasowej (religijnej) metafizyki, jest kwestia — jak sam to określa za Wodzińskim — „papierowej nieśmiertelności papierowej duszy” (s. 53). W sposób obszerny znajduje to swoje miejsce w jego książce pt. *Aporetyczna nieśmiertelność*. Kreśli w niej problem „aporetycznej nieśmiertelności duszy”¹⁵, przedstawia również własne stanowisko¹⁶. Była to próba złapania „za rogi Minotaura, którym dla Platona był lęk przed śmiercią, ukryty w przypominających labirynt zakamarkach duszy” (s. 53). Próba ta miała dla niego również pewien wymiar osobisty, egzystencjalny. Dla każdego zresztą

15 Zob. P. Augustyniak, *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie*, Kraków 2016, s. 53–63, 129–137.

16 Zob. P. Augustyniak, *Aporetyczna nieśmiertelność*, s. 58–60 oraz 62–63. Wydaje się, że można związek obu tych następujących po sobie kwestii (w książce oba problemy omawiane są w sposób wzajemnie nieseparowany) oraz poczynioną odnośnie do nich krytykę rozumieć jako osobliwe przejście — podobnie jak znowu u Kanta — od problemu teoretycznego (Eckhart: *boskość* jako zagadnienie krytyczne czystego rozumowania) do problemu praktycznego (Platon: *wieczność duszy* jako zagadnienie, które w krytycznym rozumowaniu posiada również implikacje jak najbardziej praktyczne). Jest to zapewne, jak sam przypuszczam (choć mogę w tym punkcie również się mylić), niezamierzone przez Autora. W moim oglądzie nie stanowi to wobec niego żadnego zarzutu. Zaskakuje przy tym jednak strategia argumentacyjna Autora: pierwszy problem teoretyczny wraz z jego (również teoretycznym) opisem ostatecznie zostaje odparty i unieważniony w sposób praktyczny; drugi natomiast, chociaż ma praktyczne znaczenie, i w związku z tym domagałby się również strategii argumentacyjnej bądź kontrargumentacyjnej o charakterze praktycznym, jest przez Autora opisywany i rozwiązywany na gruncie wywodów Platona, a więc za pomocą dokonanej na kanwie myślenia Ateńczyka teoretyzacji tegoż problemu.

i za każdym razem taka próba, jak pisze Augustyniak, ujawnia w sobie osobliwy zbieg i kumulację wszystkich ludzkich lęków przed śmiercią i umieraniem, dla których z kolei już starogrecy mędrcy wyznaczyli ścieżkę filozoficznego ćwiczenia. Wyraża się ono w dwóch sentencjach: ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ („poznaj samego siebie”) ¹⁷ oraz ΜΕΛΕΤΗ ΘΑΝΑΤΟΥ („ćwiczenie [się w] śmierci”) ¹⁸. Mają one człowiekowi, wyznaczającemu „miarę wszystkiemu, czym się posługuje” ¹⁹, przywrócić niejako jego własną miarę. Tę miarę, która jest realizowana jedynie w ramach przywołanej już, podkreślanej przez Auctora wielokrotnie, greckiej *zoe*. Finalnie Augustyniak stwierdza, że to właśnie uważna studyjna lektura *Fedona* doprowadziła go do porzucenia wiary w jakąś „indywidualną nieśmiertelność duszy”. A największym jego zdaniem paradoksem jest to, że doprowadziła go do tego analiza wywodu Platona, którego w powszechnym przekonaniu — jak sam to stwierdza — uważa się za fundatora i protoplastę zachodniej metafizyki, traktującej o wiecznym życiu po śmierci i argumentującej za nim bez zawahania (s. 59–60).

Czego rzeczywiście, jeśli cokolwiek w tej sprawie, dowodzi Platon w *Fedonie* ²⁰? Jaki przyświecał mu cel, co chciał osiągnąć, kiedy pisał „filozofujących prawidłowo” (οἱ φιλοσοφούντες ὀρθῶς)? Do czego *de facto*, a w tym przypadku *de litteris*, zmierza jego programowy postulat — programowy dla tego, kto „miłuje mądrość prawdziwie” (ὁ γὰρ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφος) — by „odwizywać

¹⁷ Zob. DK 11A 1 (=DL I 40).

¹⁸ Zob. Plato, *Phaedo*, 67e, 81a. Przytaczane fragmenty pism Platona wg *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. 1–5, Oxford 1989–1992.

¹⁹ Zob. DL IX 51 (=DK 80A 1): πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν [tłum.: „wszystkich używanych miarą człowiek [jest], tych będących (sc. używanymi), że są (sc. używane), tych zaś nie będących (sc. używanymi), że nie są (sc. używane)”. U starożytnych autorów i komentatorów zdanie to zachowane jest i podawane w różnych wariantach jego zapisu. Zob. DK 80B 1 (Sext. *adv. math.* VII 60); Plato, *Theaetetus* 152a, 161c (=DK 80B 1), 166d (=DK 80A 21a); Aristoteles, *Metaphysica* 1062b (=DK 80A 19); DK 80A 14 (Sext. *Pyrrh.* I 216). Przytaczane fragmenty pism Arystotelesa wg: *Aristotelis opera*, ex rec. I. Bekkeri, vol. 1–2, ed. O. Gigon, Berlin 1960.

²⁰ Nie odnoszę się w tym punkcie do tego, co w powyższym temacie bardziej szczegółowo rozpatruje i analizuje Augustyniak w książce pt. *Aporetyczna nieśmiertelność*. Wymagałoby to osobnej i o wiele bardziej szczegółowej lektury, która przekraczałaby ramy niniejszego tekstu, i stąd wymagałaby osobnego omówienia. Mogę jedynie zestawić i pokrótce omówić jego konkluzje z tym, co stanowi rezultat moich studiów nad Platonem. Por. K. D. Rycyk, *Εἶδος. Próba odczytania znaczenia i funkcji εἶδος w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków*, Kraków 2018, s. 25–122.

i oddzielać duszę od ciała” (λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος)? Z czym wreszcie związany jest moment, kiedy to, jak pisze Platon, „dusza dotyka prawdy” (ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἅπτεται)²¹. Na czym owo „dotykanie” (a właściwie rzecz oddając pojawiające się w wyniku tamtego „widzenie”: ἰδεῖν) polega i w czym finalnie uzyskuje swój własny rezultat²²?

Dialog ten doczekał się już licznych i różnorodnych interpretacji, a mimo to ciągle pozostaje tekstem zadziwiającym, osobiwą piętrową konstrukcją, i to zarówno pod względem fabuły, jak i zawartego tam wywodu oraz towarzyszącej mu argumentacji, nieprzebytym jeszcze do końca „orfickim i pitagorejskim labiryntem”. Jest napisany w konwencji „ostatniej wieczerzy” nauczyciela i adeptów. Mistrzowskie i cięte, momentami dosadne poczucie humoru wychodzi z Platona „pełną gębą”. Może po to, by obniżyć napięcie biorące się z okoliczności, które przywołuje ów dialog? Opowiada o ostatnim dniu Sokratesa w więzieniu nieopodal Akropolu i wzgórza Pnyx. Tam po skazującym wyroku Sokrates czekał na jego wykonanie: miał wypić cykutę. Czekał dość długo, aż wróci poselstwo (pielgrzymka) od Apollona z Delos. Działo się to wszystko w 399 roku przed naszą erą. Oprócz relacji Ksenofonta (i innych pomniejszych) na czoło wybijają się dialogiczne relacje Platona. To tu bierze swój początek „kwestia sokratejska”²³.

Fedon to tragedia i komedia zarazem. Platon już na początek włoży w usta Sokratesa powiedzenie o dziwnym stykaniu się tego, co przyjemne i przykre. Codziennosc jest pełna jednego i drugiego, ale czasem jedno z drugim się myli. Sokrates powiedział to zaraz wyjściu Ksantypy i dzieci. Ich wizyta miała być przyjemnością, a okazało się nią jej wyjście. Przykra mogła być wizyta uczniów, ich ponowne i nieustanne namowy do ucieczki. A tymczasem stała się ona bardzo przyjemną rozmową²⁴. Skoro tak łatwo pomylić jedno z drugim, to jak je umiejętnie rozróżnić?

Drugi moment to ten, kiedy czytamy, że w ów dzień do Sokratesa przyszli prawie wszyscy jego uczniowie. Nie było przy nim tylko dwóch: Arystypa i Kleombotrosa. I jeszcze — to wtrącenie w gąszczu wszystkich imion, jakby

21 Zob. Plato, *Phaedo* 64e, 65b, 67d–e.

22 Por. K. D. Rycyk, *Εἰδος*, s. 25–44, 72–76.

23 Zob. Plato, *Phaedo* 60c–61c.

24 Zob. Plato, *Phaedo* 60b–c, i in.

od niechcenia, tak, żeby mogło to umknąć uwadze czytelnika — trzeciego: Platona. Jego wtedy też tam nie było: „zdaje się, że był chory” (Πλατὼν δὲ οἶμαι ἡσθένει)²⁵. Jednakże greckie Πλατὼν ἡσθένει można odczytać jeszcze inaczej. Możliwość tę trzeba by jednak powiązać z pewnym niedopowiedzeniem w treści i fabule omawianego dialogu, i dlatego można wyrazić w ją pytaniu. Platon nie mógł, ponieważ był zbyt słaby, chory na ciele? A może, w opinii niektórych (w tym innych sokratyków), nie mógł, bo nie potrafił, nie był w stanie zrozumieć sensu ostatniej nauki Sokratesa? Albo nawet może był chory już od samego jej słuchania? Inni pojęli ją lepiej, przekazali ją wierniej?²⁶ Genialna autorska autoironia. I to niezależnie od tego, jakiej by odpowiedzi na te pytania udzielić. A przecież temat do dyskusji ciągle pozostaje poważny. Należy go powtórzyć: skoro tak łatwo pomylić przyjemność z przykrością, to jak je umiejętnie i prawidłowo odróżnić? Pytanie to dalej przez Platona zostaje jeszcze uogólnione. Życie jest przyjemne, a śmierć przykra? A może jest na odwrót? A skoro tak, to czy czasem nie dzieje się tak, że ludzie myślą życie i śmierć?

Fedon zawsze prowokuje do takich egzystencjalnych i filozoficznych, a nawet religijnych pytań, bo to, co zwie się u nas życiem i śmiercią, jest zawsze obok siebie. Zawsze razem. Jak powiadali orficy, to jak „zetknąć ze sobą twarze żyjącego i umarłego, obie wpatrzone w siebie”. Podobnie ich zdaniem miała się sprawa z tym, co nazywane jest ciałem i duszą. Są one zawsze razem.

Wiele tego jeszcze, a wszystko opiera się na zadanym ćwiczeniu, by widzieć to, co rozdzielone precyzyjnie καθ' εἶδος, tj. „według postaci”, albo może nawet lepiej to przełożyć w ten sposób: „w postaciach”, którymi ujmuje się precyzyjnie poszczególne stany i właściwości tego, co jest rozpatrywane zgodnie z ich rodzajami (γέννη)²⁷. Platon w *Fedonie* poprowadzi przez ten labirynt trójpoziomowym wywodem: rozpoczyna od postulatu uwolnienia i oddzielenia

²⁵ Zob. Plato, *Phaedo* 59b–c.

²⁶ Zob. DL III 37.

²⁷ Platon, jak się zdaje, ostatecznie wyjaśnia cel i narzędzia tej procedury w innych dialogach. Zob. Plato, *Sophista* 248–249d; *Philebus* 16c–d, 23c–27b; por. K. D. Rycyk, *Czy Platon używa terminów „eidos” i „idea” zamiennie? Kilka uwag na temat etymologii i kontekstów stosowania terminów „eidos” oraz „idea” u Platona i u jego poprzedników*, w: *Platonizm w metafizyce / ontologii*, Katowice 2023, s. 114, przyp. 90.

duszy od ciała, które dla pierwszej miało być „oczyszczeniem” (κάθαρσις), a następnie — wobec niemożliwości zaakceptowania i wykluczenia praktyk suicydalnych²⁸ — przeprowadza przez omawiane misteryjne praktyki orfickie, a przede wszystkim przez zapoznane katartyczne praktyki pitagorejskie. Pitagorejczycy bowiem uczenie się (μάθησις) rozumieli jako oczyszczenie za życia, w ciele, prowadzące od sądów i mniemań (δόξαι) do ustalenia (ἐπιστήμη), a to z kolei wyrażało się w opisywaniu wszystkiego w sposób czysty, dokładniej na sposób liczby (ἀριθμός), której pitagorejczycy przypisywali dwie (a nawet trzy) postaci²⁹. Ostatnim etapem jest przeprowadzenie tego, o czym za orfikami dyskutowano wcześniej, ale na sposób metody pitagorejskiej. Słynne stwierdzenie Platona: „założmy zatem dwie postaci” (θῶμεν οὖν δύο εἶδη)³⁰, nie oznacza bowiem wcale przyjęcia jakichś dwóch odmiennych sposobów bycia albo dwóch rodzajów bytów — na co zdaniem większości komentatorów ma wskazywać zapisane w tym zdaniu dalej gen. pl. τῶν ὄντων — ale jest ćwiczebnym i metodycznym rozpatrywaniem w postaciach (εἶδη) tego, co w dialogu stanowi przedmiot dyskusji, a więc rozpatrywaniem tego, czym jest to, co bez postaci i kształtu, czyli dusza (ψυχή [τὸ ἀειδὲς ὄν]), i czym to, co postrzegane wzrokiem ciało (σῶμα [τὸ ὁρατὸν ὄν])³¹, w ich wzajemnym odniesieniu i ścisłym związku za życia³². Wytłumaczenie tej kwestii wymaga wpięrow precyzyjnego operowania tym, co jest rozpoznane i widziane w „postaci” (εἶδος). Platon, mając na uwadze **niekompletność** każdego z dwóch elementów, rozpatrywanych „według siebie” (αὐτὸ καθ’ ἑαυτό), od początku do końca wywodu stosuje konsekwentnie swoją metodę badania i analizy, które czytelnicy (a w dialogu rozmówcy Sokratesa) muszą z kolei stopniowo i cierpliwie sobie przyswajając, by w końcu się jej nauczyć.

²⁸ Zob. Plato, *Phaedo* 61c–64a.

²⁹ Zob. DK 44B 1, 4–5; por. K. D. Rycyk, *Eἶδος*, s. 45–98, 103–105, 242–256.

³⁰ Zob. Plato, *Phaedo* 79a; *Philebus* 23d.

³¹ Zob. Plato, *Phaedo* 79a: θῶμεν οὖν βούλει [...] δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατὸν, τὸ δὲ ἀειδὲς; [tłum.: „założmy zatem, chcesz [...] dwie postaci będących: to widzialne, to zaś bezpostaciowe?]; K. D. Rycyk, *Eἶδος*, s. 108–112.

³² Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996, s. 174; B. Snell, *Odkrycie ducha*, tłum. A. Onysimow, Warszawa 2009, s. 22.

Jeżeli zatem odpowiedź na pytanie, czy jest możliwa (jakakolwiek) wieczność duszy (ψυχή), byłaby w ogóle dla Platona możliwa, to takowa odpowiedź wymagałaby najpierw tego, by ująć i rozpatrywać w postaci (εἶδος) to, co ją (czyli duszę) ma najlepiej charakteryzować, mianowicie to, że ona sama jest hadyczna, rodem i naturą z samego Hadesu (καθ' Ἄιδην)³³, tj. bez postaci i kształtu (ἄειδής), a oprócz tego jest jeszcze tym, co najbardziej podobne (ὁμοιότατον) do tego, co zawsze takie (ἀεὶ ὡσαύτως): „boskie, nieśmiertelne, umysłowe, nierozkładalne, mające to jedynie według siebie samego”³⁴. W ten sposób dusza nazywana jest radykalnie czymś innym niż ciało, podobnie jak zupełnie odmienne według postaci są wobec siebie wzajem liczby parzyste i nieparzyste³⁵. Tyle zatem z grubsza można powiedzieć, jeżeli kierować się znanymi powszechnie mitami, pieśniami Homera i innych, oraz orfickimi czy pitagorejskimi podaniami. Platon, co przy uważnej lekturze może zaskakiwać, w tym punkcie dyskusji robi dokładnie tylko tyle i nic więcej. Mitologizuje i filozofuje. Uprawia filozofię mitem. Odczytuje mit niemitycznie i mądrościowo. Denotuje jego zawartość krytycznie niczym Ksenofanes. Religijność starohelleńska była dla całego tego wywodu najwyraźniej jedynie przesłanką, kulturowym kontekstem i tłem, znakomitym punktem wyjścia do dyskusji, której finał jest jednak zdecydowanie inny. Sokrates wypija cykutę i umiera. To zamyka cały wywód i, zdawałoby się, całkowicie znosi zasadność jego treści.

Sokrates śmierci nie uszedł³⁶. Ale mówią na temat duszy (περὶ τῆς ψυχῆς) zachował u innych pamięć o sobie. Jedynie jego własna atopiczna postawa, niezłomna i niezmienna do samego końca, czyli wierność samemu sobie, ujawniły wobec wszystkich coś z tego, co postulowano dla duszy. Sokrates, umierając, jednocześnie uczynił siebie nieśmiertelnym w pamięci

33 Zob. Plato, *Phaedo* 106e–107a, *Cratylus* 404b; Heraklit z Efezu, DK 22B 98 (Plut. *fac. lun.*): αἱ ψυχαὶ ὁσμήνται καθ' Ἄιδην [tłum.: „dusze weszają w Hadesie”].

34 Zob. Plato, *Phaedo* 80b: τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ ταῦτ' ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχή [tłum.: „temu więc boskiemu i nieśmiertelnemu, i umysłowemu, i jednopostaciowemu, i nierozkładalnemu, i zawsze tak, i według tego samego mającemu siebie najbardziej podobne jest (to), dusza”].

35 Zob. Plato, *Phaedo* 80b, 95c–e, 101b–102a, 103e–107d; por. H.-G. Gadamer, *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008, s. 67.

36 Zob. Plato, *Phaedo* 107e–118a.

i w filozofowaniu. W ten sposób osiągnął to, czego skutecznie nie udowodnił. Podobnie i Platon: nie udowodnił nieśmiertelności Sokratesa, ani nieśmiertelności duszy, ale unieśmiertelnił Sokratesa i jego dyskurs. Uczynił go stale obecnym, niezmiennie prowokującym do pytań, dyskusji, i do poszukiwania na nie (o ile to możliwe) odpowiedzi.

Gdyby odpowiedź na pytanie o sposób realizowania się nieśmiertelności i wieczności duszy, a więc odpowiedź klarująca, na czym ona rzeczywiście miałaby polegać, w jaki sposób może się realizować, była możliwa, to Platon ująłby ją w taką postać (εἶδος), w której widoczne byłoby to wszystko, co zostało założone. Ale czegoś takiego Platon wcale nie osiąga albo przynajmniej nie prezentuje. Pozostaje to tylko jakas (nierealizowalna?) *idea*, jedynie do wypowiedzenia. To zresztą w dialogach Platona nie jedyny taki przypadek, z czego Augustyniak również dyskretnie zdaje relację (s. 47). Przecież nawet pytanie o **dobro** (ἀγαθόν) nie znajduje w jego myśleniu jakiejś pełnej satysfakcjonującej i ostatecznej odpowiedzi. Platon nigdzie nie napisał, czym jest **dobro samo** (αὐτὸ τὰγαθόν). Zapytany o to, sam zdaje się kłopotliwie milczeć. Owszem, analizuje i określa, poczynając od zasad (ἀρχαί), na czym polega realizacja stanu zwanego porządkiem (κόσμος), w którym to stanie ostatecznie wszystko ujawnia jakas „obecność” dobra w sobie, i dlatego należy wszystko uznać za dobre (πάντα τὰγαθά). Jednak wciąż — mimo to — odpowiedzi, której byśmy chcieli, po prostu nie ma. Nie ma mowy o dobru (ἀγαθόν), jest mowa jedynie o czymś, co można wyeksplikować i zademonstrować jako coś tamtemu możliwie najbliższe. Platon wskazuje wyłącznie na pewien wyznacznik: **ideę dobra** (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα)³⁷. Podobnie jest i w tym przypadku. *Fedon* rozpoczyna i kreśli żywą dyskusję o duszy i o jej nieśmiertelności, a mimo to kończy się ona w sposób zupełnie odmienny, niż tego oczekiwano, nieprzekonujący nikogo, bez dowodu, niejednoznacznie i niekonkluzywnie. W tym punkcie interpretacji Platona ponownie Augustyniak ma rację. Platon nie udowodnił tego, co powszechnie mu się przypisuje. Píše o tym tak: „Platon nie udowadnia wiecznego trwania indywidualnej formy człowieka. Udowadnia nieśmiertelność nieosobowego życia, które tworzy nas, ale nie jest nami w naszej jednostkowej postaci. Dusza może być nieśmiertelna tylko jako coś

37 Por. K. D. Rycyk, *Εἶδος*, s. 182–199, 257–307.

ogólnego w nas, co nas ożywia, ale nie jest nami. [...] Platon, klasyczny Grek, z pozoru już odległy od takiego myślenia, okazał się nim przeniknięty do szpiku kości” (s. 59).

Ta konstatacja w namyśle Autora ponownie prowadzi do stwierdzenia, że wyzwalającą koniecznością jest odkrycie *zoe*: nieśmiertelnego nurtu życia, które jest jak rzeka, życia „ponadindywidualnego i wszechogarniającego”. Jest ono czymś, co z jednej strony przewycięża jednostkowość, przewycięża *ego* w jego ostatecznie zgubnych dla siebie, zapędach, wykracza poza *bios* i związany z nim w postawie nader często „hylozoizm naiwny”, a jednocześnie z drugiej strony pozwala również tę jednostkowość zaakceptować, być jej w pełni świadomym, pokochać ją i cieszyć się nią w pełni. I właśnie dlatego, jak pisze dalej Augustyniak, w sposób najbardziej paradoksalny dla ludzkiego życia i egzystencji, nieodkrycie i niedoświadczenie tego, czym jest owa *zoe*, a dalej niezrozumienie, czym rzeczywiście ona jest, to źródło panicznego lęku przed umieraniem i jednostkową śmiercią (s. 59–60, 63–75, 130–136, 168 i in.). Parafrazując swobodnie przypisywane Heraklitowi z Efezu zdanie: πάντα ῥεῖ³⁸, Autor mówi o sobie: „jestem myślącą rzeką” (s. 64). Czy zgodziłby się również na stwierdzenie, że ten moment, któremu poświęca tyle uwagi — moment „wejścia” w *zoe* — zrozumienia (na ile to możliwe), czym ona sama jest, bardzo celnie oddał ponownie ten sam Heraklit w pięknym starogreckim dialekcie: ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν („przebadałem samego siebie”³⁹).

Augustyniak, interpretując Platona, ma rację jeszcze w jednej kwestii. Sokrates osiągnął unieśmiertelnienie w pamięci ludzi. Każdy człowiek pragnie tego samego: nieśmiertelności, i stąd dąży we wszystkim właśnie do niej. Cały wysiłek życia i codzienności — można by w ślad za tym powiedzieć — to nic innego, jak podobna realizacja własnego „unieśmiertelnienia”. *Non omnis moriar*. Drogą ku temu jest najpierw samo życie.

38 W najbardziej rozpowszechnionej postaci zdanie to, dzięki któremu Heraklit w czasach po Platonie zyskał miano „plączącego filozofa”, znajdujemy bodaj dopiero u schyłku greckiego antyku, tj. u Simplikiosa (*De physica* VIII 1313, 11): ἀεὶ πάντα ῥεῖ [tłum.: „zawsze wszystko płynie”]. Zob. DK 22B 91 (Plut. *de E*), 22B 12 (Eus. *prep. ev* XV 20); Plato, *Cratylus* 401d–402a, *Theaetetus* 182c, 200e; Aristoteles, *Metaphysica* 1010a; DL IX 8; P. Augustyniak, *Boga nie ma, jest życie*, s. 154–155.

39 Zob. DK 22B 101.

Czy drogą i sposobem ku temu może być również religia? Z pewnością w rozumieniu wielu ludzi może. Wielu w takiej czy innej religii poszukuje bądź realizuje *de facto* coś na kształt osobistej „nieśmiertelności”. Czy takim sposobem może być niereligijność? Również nie można tego wykluczyć. A czy sposobem lub drogą ku unieśmiertelnieniu może być „wejście” w religijność albo „wyjście” z niej, a więc jej kontestujące porzucenie i krytyka. Być może tak. Być może nie. Na to pytanie jednak ostatecznie jest w stanie odpowiedzieć jedynie ten, kto taką drogę podejmie i w pełni jej doświadczy. Tylko taki, kto podejmie decyzję podobną do tamtej bez obawy. Dodajmy to: decyzję, która (jak każda decyzja ludzka) winna być świadoma, wolna i zupełnie nieskrępowana. Taką decyzję, do której wolny i świadomy człowiek ma prawo. Ostatecznie przecież wolność, wybór, decyzja to w pewnym sensie również dokonujące się już za życia unieśmiertelnienie (wobec innych) samego siebie. To moment absolutnego, w swym charakterze **kairotycznego**, wyrażenia i przedłożenia (λέγειν) tego, czym dokładnie jest owo życie (*zoe*). Czym w końcu jest owo życie (*zoe*) w tym, kto jest (albo staje się) wolny, a odtąd już sam podejmuje wolne decyzje. To moment wyrazu samego siebie i jedynie siebie: **jestem**.

Platona (Talesa z Miletu) „bogów wszystko pełne”. Czy starogrecki namysł prowadzi nieuchronnie do politeizmu albo panteizmu?

Refleksje Augustyniaka są przesiąknięte starożytną Helladą, jej kulturą i umysłowością. W wielu miejscach można przeczytać o tym wprost, w wielu innych można to „wyczytać” między wierszami. Jest w nich „obecny” Platon i Heraklit, Empedokles i Plotyn. W sposób niewypowiedziany (niezadeklarowany jakimiś cytowanymi fragmentami lub w parafrazie) „obecni” są również Anaksymander i Parmenides. Są i greckie misteria. W końcu też jest „obecny” Homer. Widoczne to się staje znakomicie między innymi wtedy, gdy Augustyniak pisze o „rózanopalcei Eos” (ῥοδοδάκτυλος Ἠώς) (s. 151). Przyznając, że ten zastosowany wielokrotnie (w *Iliadzie* odnajdujemy jego zapis pięć razy,

a w *Odysei* nawet dwadzieścia dwa razy), bardzo elegancki i subtelny wers⁴⁰, należy do moich ulubionych wersów homeryckich.

Refleksja Augustyniaka na temat tego, czym jest **kairotyczne** doświadczenie samej *zoe*, w jednym z rozdziałów prowadzi do przytoczenia słynnego już w starożytności zdania Talesa z Miletu. Zdanie to znamy w następującym zapisie: θεῶν εἶναι πλήρη πάντα⁴¹, co w przekładzie brzmi: „bogów jest pełne wszystko”. Jest to urywek zapisany w formie zależnej jako składowa dłuższego zdania, co zdaniem Geoffreya S. Kirka może oznaczać, że prawdopodobnie zostało tu podane ogólnie, w formie zdania podrzędnego, oryginalne zdanie (wypowiedź) Milezyjczyka⁴². Augustyniak, co bardzo zaskakuje w kontekście wcześniej poczynionych deklaracji, zapisuje je wielokrotnie w tłumaczeniu na polski dokładnie tak: „Wszystko pełne jest **Bogów** [wytluszczenie — K. D. Rycyk]” (s. 139–140 i in.). Zdanie to jest również dalej na wiele sposobów przez Niego powtarzane lub parafrazowane. Rozpatrując je dalej w ten sposób, by — zgodnie z tym, co Autor dobitnie wyraził i wypowiedział już wcześniej — widzieć w nim eksplikację nie jakiejś historycznie późniejszej religijnej metafizyki, ale żywego starogreckiego myślenia, pisze również tak: „Kluczem do zrozumienia tej maksymy jest greckie rozumienie *zoe* i *bios*. Dla Talesa zachowało ono jeszcze swój pierwotny, radykalny sens [...] Dlatego formułę tę można uzupełnić tak: «Wszystko jest żywe i pełne Bogów». Dopiero wtedy staje się zrozumiała” (s. 140). I dalej: „Wszystko jest żywe [...] Tales, mówiąc o przepełnieniu wszystkiego Bogami, ma na myśli to przede wszystkim, że *zoe* jest boska. Jest bowiem transcendentna...” (s. 146).

40 Zob. *Homeri Ilias*, ed. G. Dindorf, C. Hentze, p. I–II, Lipsiae 1910–1911, I 477 i in.; *Homeri Odyssea*, ed. G. Dindorf, C. Hentze, p. I–II, Lipsiae 1931–1934, II 1 i in.: ἥμος δ' ἡριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἥως.

41 Plato, *Leges* 899B.

42 Zob. Plato, *Leges* 899b: ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα; [tłum.: „czy byłby ktoś taki, tamto przyjmując, (kto zarazem) podtrzymuje, (że) nie (jest tak, że) bogów jest pełne wszystko?”]. Platon przywołuje ów pogląd w związku z dyskutowaną tezą: „dusze są przyczynami wszystkiego” (ψυχὰι πάντων αἰτιαί) oraz „samymi bogami” (θεοὺς αὐτὰς εἶναι). Zob. *Leges* 899a–b; G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 106. Bliźniaczo brzmiące zdania podaje także Arystoteles dwukrotnie. Zob. Arystoteles, *De anima* 411a: καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν [sc. τὴν ψυχὴν] μεμεῖχθαι φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾤθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (=DK 11A 22); *De generatione animalium* 762a: ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.

Rzeczywiście, przy pośpiesznej i nieuważnej lekturze ta konstatacja wobec wcześniejszych deklaracji Autora może zadziwić. Dlatego też następujące po niej wyjaśnienia Augustyniaka z jednej strony próbują wytłumaczyć „pośpiesznym umysłem” tę pozorną sprzeczność, z drugiej kreślą próbę ugruntowania tej wypowiedzi we wczesnogreckim myśleniu, takim, jakim było (nie w jego późniejszych interpretacjach, *sic!*). Po pierwsze jest nim zdiagnozowany za Homerem przez Ksenofanesa z Kolofonu, a jeszcze później — i to o wiele bardziej radykalnie — przez Demokryta z Abdery, Protagorasa albo Epikura z Samos⁴³, mechanizm ekstrapolacji i antropomorfizacji. Augustyniak w tym punkcie ów mechanizm, najpewniej za Walterem F. Otto⁴⁴, wyklada i tłumaczy jednak na sposób greckiego myślenia, czyli jako wieloraką i wieloimioną manifestację tego, co boskie, manifestację boskości w całości porządku, a więc doświadczenie — bez stawianego pytania: „dlaczego?” — samego życia i różnorodnych jego momentów. Są one zdaniem Autora nie jednostkowymi, ponadindywidualnymi, a jednocześnie konkretnymi (osobiście napisałbym raczej: konkretyzowalnymi albo sytuacyjnie identyfikowalnymi) obliczami samej *zoe* (s. 146–148). Dzięki nim świat staje się *theatron*, widowiskiem i widownią zarazem, w których to, co boskie (τὸ θεῖον), ujawnia ciągle swoje własne niepowtarzalne i nieredukowalne do siebie nawzajem „momenty”. Staje się również *mysterion*.

Przyznaję, nie tylko jako czytelnik książki Augustyniaka, że taki sposób interpretacji porządku jest mi na swój sposób bliski.

Jednak — co to z pozycji historycznych i filozoficznych zagadnień może się wydawać równie ciekawą intuicją — Augustyniak zwraca uwagę, że odczytanie źródłowego i ciągle żywego sensu zdania Talesa, zdania opisującego jego zdaniem manifestację *zoe* i jej doświadczenie — nie pozwala o Jończykach i innych mędrcach tego czasu myśleć jedynie w kategoriach „naiwnego hylozoizmu” (s. 141–144). Albo podążać bezkrytycznie za takimi relacjami, jakich przykłady i źródła znajdujemy chociażby w pismach Arystotelesa i interpretacjach jego stanowiska⁴⁵. Raczej jest tak — dopisuję to sam od siebie — że

43 Por. K. D. Rycyk, *ΑΥΤΟΦΑΤΙΚΗ*, s. 51–54.

44 Por. W. F. Otto, *Theophania. Duch religii starogreckiej*, tłum. J. Korpany, Warszawa 2022, *passim*.

45 Zob. Aristoteles, *Metaphysica* 983b–985b; *Physica* 184b–185a i in.

myślenie o nich w ten sposób okazuje się nader często dość naiwne. Pytanie o ἀρχή (czyli o: „to, co rządzi wszystkim, i dlatego jest pierwsze”), o możliwy sposób jej doświadczenia lub opisania, ciągle przecież pozostaje pytaniem żywym. Nawet wtedy, kiedy nie posiada teistycznego, teologicznego kontekstu ani takowego zaplecza. W istocie jest to bowiem pytanie jeszcze o to, czy dzisiaj jest jeszcze możliwe interpretować myśl grecką po grecku. Czy w ogóle jest to jeszcze w jakiś sposób wykonalne?

Niezależnie od takowych pytań i możliwych na nie odpowiedzi Autor i w tym punkcie — nawet jeśli dokonało się zupełnie przypadkiem albo od niechcienia — sugeruje, i to całkiem słusznie, że sedno doświadczenia tego, co jest **archiczne**, nie może polegać jedynie na jakimś zetknięciu się z jakimś określonym „przedmiotem” albo „rzeczą”. Przeciwnie, z uwagi na to, czym jest **archiczność** już w swym leksykalnym znaczeniu, winno to być raczej doświadczenie totalnej dynamiki i siły, której poddane jest absolutnie wszystko. Jeżeli zgodzić się na właśnie taki sposób rozumienia **archiczności**, to wydaje się, że nie bez powodu moment zetknięcia się z taką dynamiką, także w optyce Augustyniaka, jest w swej treści i wymowie czymś na wskroś **kairotycznym**. Być może zatem jest tak, że do wspomnianego „naiwnego hylozoizmu” ponownie prowadzi zachodnia metafizyka, a w szczególności jej własne — posługujące się nader często reifikacyjnymi kategoriami — interpretacje. Odpowiedź na pytanie o ἀρχή — zgodnie z tym, co to pytanie rozumie i przedkłada po grecku — takim kategoriom oraz interpretacjom najwyraźniej się wymyka.

Pomijając powyższe dywagacje, należy podkreślić, że sam wywód Augustyniaka — zwłaszcza wobec niezrozumienia starogreckiej archaicznej perspektywy myślenia o bogach i boskości — może jednak faktycznie doprowadzić do konsternacji. Czy przypadkiem w ten sposób Autor definitywnie nie przeczy sam sobie? Co ciekawe, on sam również jest świadomy tego krytycznego momentu. „Ktoś może pomyśli, że zwariowałem...” (s. 147). Przyznaje nawet i to, że bliskie i zrozumiałe jest dla niego doświadczenie formujące grecki politeizm. W tym samym kluczu — ale zupełnie poza zanegowanym wcześniej językiem, schematami i argumentacją zachodniej metafizyki — bliskie jest mu również doświadczenie buddyzmu i taoizmu (s. 147–149; 154–155; 164–166), zetknięcie się z **koanicznym** wyrazem i treścią tamtej mądrości, która zdaje się

w wielu punktach bliska myśli greckiej⁴⁶, a nawet przeżywanie i realizowanie swej deklarowanej postawy nieisteistycznej na sposób greckiego prawosławia, a w pewnym sensie nawet i zgodnie z nim. Na sposób tego greckiego prawosławia, które — jak sam zauważa — w nowej formie oddawało i oddaje dokładnie to samo stare archaiczne doświadczenie *zoe*, życia w pełni. Doświadczenie uczące go „prawosławić otchłań” i pozostawać w zgodzie z samym sobą: „greckim ekschrześcijaninem” (s. 184–207). To samo, które Autor barwnie określa również mianem (myślowego i egzystencjalnego) **rozprzestrzenienia**, albo to, które staje się **dotykaniem kresu**, i które zaowocowało jego osobistym nowym początkiem, przestawianiem „z Grecją na tu” i przemianowaniem siebie z Piotra na „Petrosa”. Kreśląc w ten sposób ramy i rysy osobistej duchowości — i to takiej, która radykalnie zupełnie idzie na przekór jej współczesnym (również przez niego krytykowanym) pseudostoickim i coachingowym karykaturom (s. 218–219; 228–234 i in.) — Augustyniak zdaje się konsekwentnie obstawiać i argumentować za tym, że jest ona możliwa dopiero w przyzmacie porzucenia i zanegowania jakiegokolwiek (formalnej lub oficjalnej obrzędowej) religijności. Poparciem tej tezy — co przecież jest w tym przypadku również jakąś formą „samooczywistości” — stały się dla niego jego wybory.

Czy rzeczywiście staje się to możliwe dopiero wtedy? Czy **kairotyczne** (w znaczeniu nadanym przez Autora) momenty, takie jak: **rozprzestrzenienie**, **dotykaniem kresu**, *Gelassenheit*, i inne jeszcze — jakkolwiek je nie nazywać lub opisywać — okazałyby się zupełnie niemożliwe w doświadczeniu przeżywania siebie samego w ramach (którejkolwiek) religii? W ramach chrześcijaństwa? Być może nie, jeśli rzeczywiście rozumieć te doświadczenia wyłącznie tak, jak je rozumie i opisuje Autor. Być może jednak tak, jeśli opowieść na ten temat byłaby zupełnie inna, niż opowieść i doświadczenia Augustyniaka. Różnica zatem polegałaby wtedy nie na „istocie” tegoż doświadczenia. Różnicowanie dokonywałoby się raczej z powodu jego „zawartości”. Wydaje się zresztą, że Autor, i to niejako obok własnych, wcześniej przecież wyraźnie i radykalnie poczynionych deklaracji filozoficznych i światopoglądowych, w poszczególnych punktach własnej opowieści — może nawet i ku swojemu zdziwieniu — wykazuje pewną dozę egzystencjalnych momentów

46 Por. A. Korczak, *Oblicza mądrości. Heraklit i Laozi*, Warszawa 2017, *passim*.

„niedookreślenia i nieoczywistości”. Dlaczego tak się działo? Dlaczego w ogóle tak się dzieje? Trudno o jakąkolwiek wiążącą i ostateczną odpowiedź w tej kwestii. Tym bardziej nie leży ona w dokonaniu jakiejś ogólnej oceny. Ani w ogóle nie idzie tu o żadną ekstensywną ocenę wyborów Augustyniaka. Może jednak dzieje się tak (jest to możliwe), bo, ostatecznie rzecz biorąc, jest to pytanie, którego sens nie leży w „dlaczego?”. Być może jest to pytanie, które własnego „dlaczego” zupełnie nie posiada. Albo nie sposób go wskazać. Może również dlatego, że jest to pytanie, które w swym najgłębszym sensie dotyka czegoś całkiem podobnego, jak pytanie: czy myślenie starogreckie w sposób nieuchronny musi *de facto* doprowadzić do politeizmu albo panteizmu? Nie, nie musi.

Podobnie jest i w tym przypadku. Porzucenie i zanegowanie dotychczasowej religii doprowadziło Autora do odnalezienia osobistej drogi, duchowości przeżywanej po grecku, a nawet w symbolicznym kodzie „prawosławia”. Ta kwestia zatem — nawet jeśli filozoficznie dobrze rozpoznana i uzasadniona — nigdy nie zostaje filozoficznie rozstrzygnięta. By tak się stało, trzeba przejść do „rozumu praktycznego”, do woli i decyzji. Rozstrzygnięcia dokonuje zawsze konkretny człowiek. Na przykład w taki sposób, w jaki dokonał tego Augustyniak: grecki niechrześcijanin. Choć przecież to nie jest jedyna opcja. Jakakolwiek by ona nie była, czymś niewłaściwym jest jednak porównywanie jej z innymi opcjami, tym bardziej dokonywanie jej pośpiesznej oceny z wewnętrznej perspektywy opcji odmiennej. Twierdzenia, że jest (albo powinno być) inaczej, ostatecznie prędzej czy później odsłaniają w sobie coś z zakładu podszytego logiczną ruletką i emocjonalnym szantażem.

Zamiast konkluzji jeszcze jedno pytanie: jak nazwać lub opisać „to, co pozostaje”?

Autobiograficzną, autorsko filozoficzną opowieść i refleksję Augustyniaka, zapisaną na kolejnych stronach omawianej książki pt. *Boga nie ma, jest życie*, można streścić do ciągu trzech pytań: „Czego nie ma, a co jest?”, „Co porzucić, a czego szukać?”, „I co pozostaje?”. Z pewnością odpowiedzi takich udziela

Autor. Odpowiedzi te mają z jednej strony solidną filozoficzną podbudowę oraz wykładnię.

Z drugiej strony odpowiedzi te okazują się relacjami na temat osobistej (stopniowo dochodzącej do głosu i manifestującej się) wolności Autora. W tym sensie jednak — opowiadając o **rozprzestrzenieniu** — w swej treści same również dają takowemu lub podobnemu **rozprzestrzenieniu** potencjalnie nową przestrzeń. O nią się pytają, a nawet upominają. Tym razem jednak wydarza się to wszystko nie „po stronie” Autora, ale „po stronie” każdego czytelnika. Takiego, który odważnie podjął ich treść i przeżuwa ją nieśpiesznie. Kreśląc przed jego oczyma momenty **dotykania kresu**, wydarzania się i osobistego doświadczania nowego wyzwającego początku, odpowiedzi Augustyniaka wiodą go ku takim samym lub podobnym, możliwym doświadczeniom. Każdego jednego czytającego i przeżywającego ku jego własnemu (potencjalnemu) *kairos*. Pytają każdego o to samo, o co zapytywał wcześniej Autor. Nie oczekują mimo to takich samych odpowiedzi. I dlatego nie są to i nie będą nigdy odpowiedzi ani oczywiste, ani ostateczne. Zarówno te Autora, jak i te (możliwe) czytelnika pozostają wszak odpowiedziami wyłącznie osobistymi. Tylko osobistymi i aż osobistymi. Właśnie takich odpowiedzi udziela również Augustyniak. Osobistych. Odpowiedzi na dwa pierwsze pytania: „Czego nie ma, a co jest?”, „Co porzucić, a czego szukać?”. A co z pytaniem trzecim: „Co pozostaje?”. Czy Autor na nie odpowiada? Czy może na nie odpowiedzieć ktokolwiek? Jeśli tak, to w jaki sposób? Piszący te słowa sam bynajmniej nie pretenduje do takiej roli.

Augustyniak powiada: *życie (zoe)*. I jego pełne, ekstatyczne w doświadczeniu (codzienne) momenty. *Kairos*. Tak, jest to możliwa odpowiedź. Jedna z możliwych. Albo przynajmniej jej (ich) istotny element. To jednak dalej bardzo trudne pytanie: „co pozostaje?”. Bardzo trudno odpowiedzieć na nie adekwatnie, rzeczowo, nie uwikławszy się ponownie w to, co należałoby ewentualnie pozostawić i (lub) odrzucić. Trudno na nie odpowiedzieć, bo w pewnym sensie pyta o coś „zupełnie nowego i nieporównywalnego”, a przecież przychodzi na myśl — nawet w pewnym sensie „narzuca się” — to, by ponownie na nie odpowiadać w języku „starych” pojęć, porównań i metafor.

Jeśli jednak można w tej kwestii dopisać drobny przypis — wyjaśniający również do pewnego stopnia moje zrozumienie (zdawałoby się nieoczywiste),

a także pewną przychylność dla myślenia Autora w niektórych punktach — to należy go dopisać właśnie teraz. Wszystkie trzy pytania, zobrazowane drogą życia i myślenia Augustyniaka, zmierzają do opisu zupełnie innego i nowego doświadczenia. Momentem takiego doświadczenia — czyli doświadczenia czegoś, co pozostaje już **jedynie samo, nowe i nieporównywalne** — to absolutny w wyrazie moment samowyróżnienia i samoprzedłożenia — **autofatyeczności**. Ów moment w opisie domaga się zupełnie nowego języka. I to niezależnie od tego, czy jego punktem wyjścia będzie heraklityjskie doświadczenie: „zawsze wszystko płynie” (ἅει πάντα ρεῖ) oraz „jedno wszystko” (ἓν πάντα)⁴⁷, czy może raczej będzie to moment zapisanego przez Parmenidesa z Elei — tożsamościowego w rozstrzygającej konkluzji — stwierdzenia absolutnie tożsamościowego doświadczenia: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι („to samo [bowiem] jest myśleć i być”)⁴⁸. Z perspektywy owej αὐτοφατικῆ nieważne jest nawet, czy dotyczy ona bogów, czy ludzi. Nawet to pytanie przestaje wówczas obowiązywać.

Bibliografia

Aristotelis opera, ex rec. I. Bekkeri, vol. 1–2, ed. O. Gigon, Berlin 1960.

Augustyniak P., *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie*, Kraków 2016.

Augustyniak P., *Boga nie ma, jest życie*, Kraków 2025.

Augustyniak P., *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratusztra i przezwyciężenie metafizyki*, Kraków 2009.

Augustyniak P., *Istnienie jest bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o teologii niemieckiej, Mistrzowi Eckhartowi, Lutrzu, wolnych duchach i boskiej woli*, Warszawa 2013.

Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch, Hrsg. H. Diels, W. Kranz, Bd. 1–3, Zürich 2004–2005.

Diogenes Laertii Vitae philosophorum, rec. H. S. Long, Oxonii 1964.

47 Zob. DK 22B 50: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι [tłum.: „nie mnie, lecz logosu posłuchawszy, mądrym jest się zgodzić, że jedno wszystko jest”].

48 Zob. DK 28B 3.

- Findlay J. N., Czy można dowieść nieistnienia Boga?, w: *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 287–296.
- Gadamer H.-G., *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008.
- Gigon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996.
- Homeri *Ilias*, ed. G. Dindorf, C. Hentze, p. 1–2, Lipsiae 1910–1911.
- Homeri *Odyssea*, ed. G. Dindorf, C. Hentze, p. 1–2, Lipsiae 1931–1934.
- Homer, *Odyseja*, tłum. R. R. Chodkowski, Lublin 2020.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranych tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999.
- Korczak A., *Oblicza mądrości. Heraklit i Laozi*, Warszawa 2017.
- Manikowski M., *Początkiem jest jedno. Mistrz Eckhart i tradycja śląskiej mistyki*, „Theologica Wratislaviensia” 19 (2024), s. 15–31.
- Maritain J., *Naturalne, przedfilozoficzne poznanie Boga*, w: J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 162–168.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 2006.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Kraków 1905–1906.
- Otto W. F., *Theophania. Duch religii starogreckiej*, tłum. J. Korpanty, Warszawa 2022.
- Platonis opera, ed. J. Burnet, vol. 1–5, Oxford 1989–1992.
- Rycyk K. D., ΑΥΤΟΦΑΤΙΚΗ. O możliwości określenia nie-apofatycznej i nie-katafaticznej teologii. Krótka rozprawa historiofilozoficzna, filologiczna i meta-teologiczna, Warszawa–Radzymin 2024.
- Rycyk K. D., Czy Platon używa terminów „eidos” i „idea” zamiennie? Kilka uwag na temat etymologii i kontekstów stosowania terminów „eidos” oraz „idea” u Platona i u jego poprzedników, w: *Platonizm w metafizyce / ontologii*, red. R. Katamay, J. Kucharczyk, Katowice 2023, s. 95–124.
- Rycyk K. D., *Eiδός. Próba odczytania znaczenia i funkcji εἶδος w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków*, Kraków 2018.
- Snell B., *Odkrycie ducha*, tłum. A. Onysymow, Warszawa 2009.
- Szymona W., OP, *Wstęp (Do dzieł wszystkich Mistrza Eckharta; Do kazań)*, w: *Mistrz Eckhart, Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2013, s. 5–102.

