CZŁOWIEK W KULTURZE
34 (2024), cz. 2

Monika Komsta
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Kim jest prawdziwy filozof?

ANALIZA WYBRANYCH MÓW TEMISTIUSZA

Wstęp – filozofia jako ćwiczenie duchowe

Wciąż dość popularnym paradygmatem interpretacyjnym stosowanym w ujmowaniu filozofii starożytnej jest zaproponowana przez Pierre'a Hadota wizja filozofii antycznej jako ćwiczenia duchowego. Na potrzeby tego ograniczonego tekstu, przyjmę jako punkt odniesienia artykuł M. Stróżyńskiego, omawiający ogólnie koncepcję Hadota i jego naśladowców[1]. Jest to tekst na tyle syntetyczny, że może być punktem odniesienia dla analizy poglądów filozofa i retora z IV w. – Temistiusza. Chciałabym sprawdzić, czy uda się ująć adekwatnie w te ramy stanowisko tego myśliciela, wyrażone w mowach, gdzie broni swojego wizerunku jako filozofa i retora zarazem. Wydaje się to zasadne, ponieważ po pierwsze

[1] M. Stróżyński, *Egzystencjalny kontekst filozofii*, w: *Dydaktyka filozofii. Historia filozofii*, t. 1, red. St. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL 2020, s. 155–190. Wydaje mi się, że ten tekst jest dobrym punktem odniesienia, ponieważ omawia najważniejsze pojęcia używane w tej interpretacji, a także pokazuje jej zastosowanie w odniesieniu do różnych stanowisk filozoficznych.

zwolennicy tego paradygmatu interpretacyjnego chcą objąć jego zasięgiem całą filozofię starożytną[2], a zatem Temistiusz pasuje tu idealnie, a po drugie na pierwszy rzut oka stanowisko tego myśliciela wydaje się potwierdzać rozumienie filozofii jako ćwiczenia duchowego. Zwłaszcza dlatego, że był popularyzatorem idei władcy – filozofa, praktykującego cnotę oraz idei „zstąpienia filozofii pod strzechy", w czym miałaby pomagać retoryka, osładzająca miodem wymowy gorzkie pigułki lecznicze filozofii[3], a także między innymi dlatego, że Stróżyński wskazuje na metafory „lekarskie" jako charakterystyczne dla tego paradygmatu uprawiania filozofii[4], a te także występują u Temistiusza. Te rzucające się w oczy elementy myśli Temistiusza uzasadniają postawione na wstępie zadanie: czy stanowisko wyrażone w mowach Temistiusza pozwala na rozciągnięcie paradygmatu interpretacyjnego filozofii jako ćwiczenia duchowego na jego koncepcję filozofii?

Zanim omówię poglądy Temistiusza, chciałabym krótko przybliżyć koncepcję filozofii jako ćwiczenia duchowego, zaczynając od terminologii, ponieważ ten paradygmat interpretacyjny opiera się na kilku pojęciach technicznych, których zdefiniowanie pozwoli rozstrzygnąć, czy koncepcja filozofii zaproponowana przez Temistiusza może być przykładem realizacji wspomnianego ćwiczenia duchowego[5]. Stróżyński w swoim artykule wymienia następujące kryteria, wskazując że po pierwsze, filozofia jest rozumiana jako sposób życia, a zatem przejawia się w codziennym postępowaniu bardziej niż w pisaniu czy wykładaniu koncepcji filozoficznych. Dlatego właśnie filozofa możemy poznać po zacho-

---

[2] Przykładem może być wspomniany wyżej artykuł M. Stróżyńskiego.

[3] Tamże, s. 163.

[4] Tamże, s. 163.

[5] Zdaję sobie sprawę z tego, że moje przywołanie koncepcji P. Hadota za pośrednictwem M. Stróżyńskiego może być odebrane jako nieadekwatne. Chcę jednak zwrócić uwagę na to, że Stróżyński omawia całe zagadnienie bardzo ogólnie więc z punktu widzenia moich obecnych rozważań ten właśnie tekst może być dobrym narzędziem do interpretacji stanowiska Temistiusza. Nie będę tu dyskutować z zasadnością tych sformułowań i ich adekwatnością, po prostu przyjmuję je jako narzucone z góry założenia.

waniu w zwykłych sytuacjach, po tym, jak wygląda jego obcowanie z ludźmi, w szczególności z uczniami, po jego stosunku do dóbr materialnych, zaszczytów itp. Po drugie, wskazując na tradycyjny podział na *theoria* i *praxis*[6], Stróżyński podkreśla, że filozofia ma wymiar praktyczny, nie może być tylko samą teorią, ale teorią, która zmienia się w praktykę, zostaje zastosowana do poprawy życia. W tym rozumieniu filozofia jest drogą cnotliwego życia. Po trzecie, filozofia jest poszukiwaniem szczęścia i wewnętrznej przemiany. Po czwarte, zasadniczą kategorią wykorzystywaną w tej interpretacji jest ćwiczenie duchowe, które Stróżyński definiuje następująco:

> [...] należy rozumieć ćwiczenie duchowe w szerszym sensie jako wszelką powtarzaną regularnie i mającą swoją strukturę aktywność, która zbliża filozofa do osiągnięcia celu filozofii, jakim jest szczęście, mądrość, wolność, cnota itd.[7]

Biorąc jako podstawę te wymienione punkty chciałabym przebadać teksty wybranych mów Temistiusza, aby zobaczyć, na ile w tym przypadku można zastosować paradygmat filozofii jako ćwiczenia duchowego. W tej analizie należy wziąć pod uwagę charakter tekstów, które będą przedmiotem tego artykułu, są to bowiem mowy skierowane do publiczności miejskiej, a zatem do słuchacza, który nie jest może obojętny na zagadnienia filozoficzne, ale na pewno ich dogłębnie nie zna. To stanowi atut tych tekstów, ponieważ pozwalają na wgląd w przekaz obrazu filozofii, jej celu i zastosowania, przekaz skierowany nie do wąskiego grona uczonych, lecz do zwykłego człowieka, znającego filozofię tylko pośrednio[8].

---

[6] Stróżyński, dz. cyt., s. 160.

[7] Tamże, s. 161.

[8] Trzeba wspomnieć, że wybitny badacz twórczości Temistiusza G. Downey wypowiada w swoich artykułach opinię, że wg Temistiusza filozofia grecka jest synonimem etyki i może stanowić przewodnik nie tylko dla ludzi wykształconych. Zob. G. Downey, *Themistius and the Defense of*

Filozofia jako praktyka życiowa

Temistiusz (ok. 317–388) mąż stanu, nauczyciel filozofii, filozof, retor, a także wysoki urzędnik państwowy[9], pozostawił po sobie kilkadziesiąt mów, wśród których znajdujemy grupę kilku poświęconych filozofii, a także relacji między filozofią a retoryką[10]. Nie są to mowy dotyczące zagadnień teoretycznych, ale mają raczej charakter osobisty, ponieważ Temistiusz stara się w nich uzasadnić wybór swojej drogi życiowej – połączenia służby publicznej z filozofią. Są to również mowy, w których Temistiusz odpowiada na zarzuty stawiane jego osobie publicznie. Zarzuty te dotyczą niegodnego filozofa zachowania[11].

Te publicznie stawiane zarzuty sprowokowały Temistiusza do odpowiedzi nie tylko w aspekcie szczegółowym, gdy broni swojego własnego postępowania, ale i bardziej ogólnym, dotyczącym natury działalności filozofa i istoty bycia filozofem. Ten właśnie aspekt ogólny postaram się w swoim artykule przedstawić. Zostawiam więc na boku sposób, w jaki Temistiusz broni się przed zarzutem o bycie sofistą (mowa 28 i 29) oraz oskarżeniami o sprawowanie urzędu publicznego, co miałoby być niezgodne

---

Hellenism in the Fourth Century, „The Harvard Theological Review" 50 (1957), s. 264–265 oraz *Education and Public Problems as Seen by Themistius*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 86 (1955), s. 292 i 296. Podobny pogląd można znaleźć w *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century. Selected Orations of Themistius*, translation and introduction by P. Heather, D. Moncur, Liverpool 2001, s. 3. Wydaje się zatem zasadne odwołanie się do takiej interpretacji i sprawdzenie jej zasadności.

9 Życie Temistiusza na tle epoki omawia w monografii J. Vanderspoel, *Themisitus and the Imperial Court. Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*, University of Michigan Press, Ann Arbor Mich., 1995.

10 Będą to mowy: 21, 26, 28, 29, 31, 34.

11 W mowie 21 Temistiusz wkłada w usta widowni zarzut, że nie jest godny miana filozofa, ponieważ zaangażował się w dyskusję o znamionach sofistycznych. Na czym one miałyby polegać? Przede wszystkim na prze-

z istotą filozofowania (mowa 31)[12], aby skupić się na pytaniu, na czym polega bycie filozofem. W tym celu muszę jednak podążyć za argumentacją, jaką Temistiusz przedstawia na swoją obronę.

W mowie 21 w odpowiedzi na stawiane zarzuty Temistiusz podejmuje próbę określenia, po czym można poznać prawdziwego filozofa. Dokonanie takiego rozpoznania nie dla każdego jest łatwe, jak w przypadku medyka czy retora, których działania dają widoczne dla każdego, możliwe do sprawdzenia rezultaty. Temistiusz podaje zatem publiczności swoisty test, który na podstawie zewnętrznych kryteriów pozwoli jej rozpoznać prawdziwego filozofa. Dlaczego trzeba wziąć pod uwagę te kryteria zewnętrzne, a więc sposób postępowania? Dlatego, że nie można ocenić sposobu myślenia człowieka podającego się za filozofia, pozostają tylko zewnętrzne oznaki, które pomogą ocenić zgodność głoszonych poglądów filozoficznych z postępowaniem. Nie sposób również zorientować się w wiedzy filozoficznej kogoś, kto utrzymuje, że jest filozofem, ponieważ stopnień trudności zagadnień filozoficznych przekracza możliwości pojmowania zwykłych ludzi[13]. Temistiusz proponuje publiczności zestaw punktów, których sprawdzenie pozwoli przyznać komuś zaszczytny tytuł filozofa.

---

mawianiu do widowni na sposób właściwy sofistom, a więc publicznie. Z tego wynika, że w powszechnej opinii nauczanie filozofa powinno się zamykać w murach jego własnej szkoły. W mowie 23 Temistiusz przywołuje oskarżenie o pobieranie opłaty za nauczanie, a także o wykorzystywanie swojej pozycji cesarskiego urzędnika do bezprawnego wspomagania swoich uczniów. W mowie 34 stara się odpowiedzieć na sformułowany wobec siebie zarzut, że jako filozof sprawuje urząd publiczny, był bowiem prefektem Konstantynopola. Choć służba publiczna spowodowała odsunięcie na drugi plan zajęć filozoficznych (wszystkie parafrazy powstały przed rokiem 355), to, jak się wydaje, Temistiusz wciąż poczuwał się do bycia filozofem, czemu daje wyraz w swoich mowach. Został również oskarżony o wprowadzenie różnych nowości (23), co miałoby sprzeciwiać się naturze działalności filozoficznej.

[12] Co ciekawe Temistiusz postrzega zadanie filozofa jako właśnie konieczność uczestnictwa w życiu społecznym, odwołując się do autorytetu dawnych mistrzów. Zob. *Oratio*, 31, 352 b9–c8.

[13] *Oratio* 26, 312a1– b2.

Jeśli więc chcemy dowiedzieć się, czy dany człowiek jest filozofem, trzeba sprawdzić, czy jego postępowanie spełnia następujące kryteria[14]:

1. pogardza przyjemnościami,
2. napisał książkę dotyczącą cnoty i wady, natury rzeczywistości, prawdy i fałszu,
3. ma uczniów, którzy mogą zaświadczyć, że jest filozofem,
4. ma przygotowany program naprawy ludzkiej natury,
5. nie daje się kupić za pieniądze,
6. przebacza dłużnikom,
7. znosi złe traktowanie, niesprawiedliwe oczernianie na przykład,
8. nie uważa innych filozofów za konkurencję[15].

To właśnie są oznaki prawdziwego filozofa, a nie zdolność do wyrecytowania np. 1000 tytułów dzieł naukowych[16] czy przepisywania poglądów innych myślicieli[17]. Są to również działania, które może dostrzec i ocenić każdy, nie trzeba do tego żadnych szczególnych kompetencji.

Teraz wypada zadać sobie pytanie, czy takie rozumienie pojęcia „filozof", jakie wypływa z wymienionych punktów, jest zgodne z paradygmatem rozumienia filozofii jako ćwiczeń duchowych? Kilka oznak prawdziwego filozofa podanych wyżej (punkty 1 oraz od 5 do 8) można uznać za wyraz rozumienia filozofii jako drogi życia, sposobu postępowania, co równocześnie wydaje się być najłatwiejsze do sprawdzenia przez kogoś postronnego. Punkt 4, czyli przygotowanie programu naprawy ludzkiej natury, można połączyć z koniecznością sporządzenia książki o problematyce etycznej, ponieważ najprawdopodobniej taki program naprawczy musiałby być w tym dziele zawarty. Czy wypełniłoby to

[14] *Oratio* 21, 252a7–c5.
[15] *Oratio* 21, 254c7–d2.
[16] *Oratio* 21, 252c6–d1.
[17] *Oratio* 21, 252d4–7.

postulat przewagi *praxis* nad *theoria* w filozofii, skoro jest to jeden z elementów paradygmatu rozumienia filozofii jako ćwiczeń duchowych? Należy rozstrzygnąć najpierw, jakie powinno być właściwe rozumienie terminu *praxis* w przeciwstawieniu do *theoria*, czy jest to działanie (wtedy pokrywałoby się z rozumieniem filozofii jako sposobu życia), czy raczej teoria działania. Wydaje się, że wyżej wymienione punkty można dopasować do obydwu znaczeń. Teoria działania została zawarta w punkcie 2, w którym Temistiusz wymaga od filozofa napisania tekstu dotyczącego cnoty i wady, ma na myśli z pewnością jakąś teorię aretologiczną. Trochę sprowadza nas z obranej ścieżki włączenie do problematyki, którą filozof musi w swoich pismach poruszać zagadnień metafizycznych (natura rzeczywistości) i logicznych (prawda i fałsz), ale o tym za chwilę. Za *praxis* w drugim znaczeniu można uznać te wszystkie wskazówki, które pokazują, jak powinno kształtować się ludzkie działanie.

M. Stróżyński jako charakterystyczne dla paradygmatu ujmowania filozofii jako ćwiczenia duchowego wskazuje również pojmowanie jej jako drogi do szczęścia i wewnętrznej przemiany. Wydaje się, że w pewnym sensie może mu odpowiadać punkt 4 testu Temistiusza – filozof musi posiadać program naprawy ludzkiej natury. Stwierdzenie to co prawda jest enigmatyczne, ale można przyjąć, że celem takiego działania jest osiągnięcie szczęścia, które zgodnie w starożytności było uważane za dobro najwyższe[18]. Z wymienionych za Stróżyńskim kryteriów, problemem będzie tylko kategoria ćwiczenia duchowego, bo rzeczywiście Temistiusz nie wspomina o żadnej konkretnej uregulowanej aktywności, która mogłaby być odpowiednikiem owego ćwiczenia. Może czymś takim mogłyby być punkty 5–8, które świadczą o pracy filozofa nad swoim charakterem, opanowaniem pewnych wad, ale wciąż nie są to informacje o schematach ćwiczeń duchowych, które mogłyby doprowadzić do posiadania wymienionych cnót. Brak danych w tym zakresie można wytłumaczyć charakte-

[18] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1095 a 17–22.

rem tekstów, do których się odwołuję, bo rzeczywiście w mowach nie ma miejsca raczej na dokładne zalecenia, które mogą być uznane za program ćwiczeń duchowych.

Warto przywołać tutaj metafory medyczne, które, jak twierdzi Stróżyński, wskazują w pewien sposób na utożsamienie filozofii z ćwiczeniami duchowymi. Temistiusz rzeczywiście takich porównań w swoich mowach używa. W mowie 26 porównuje filozofię do sztuki medycznej, broniąc się przed zarzutem o to, że źle rozumie powołanie filozofa i przemawia w teatrze do tłumu, zamiast poświęcić się pracy z uczniami w zaciszu własnej szkoły. Tymczasem leczenie stosowane przez filozofię wobec ludzkich dusz może być praktykowane w każdym miejscu, nie potrzeba do tego specjalnego gabinetu[19]. W mowie 24, która jest zachętą skierowaną do mieszkańców Nikomedii, aby studiowali filozofię, Temistiusz mówi o sobie, że chce naśladować lekarza, który podaje pacjentowi gorzkie lekarstwo, ale aby go zachęcić do jego spożycia, zaprawia je miodem, w celu ukrycia jego naturalnej goryczy[20]. Filozofia jest więc podobna do medycyny, ma leczyć dusze ludzkie, posługując się różnymi metodami, m.in. retoryką, która osładza gorzkie lekarstwa podawane przez filozofię. Rzeczywiście te wszystkie metafory ukazują filozofię jako terapię, ćwiczenia duchowe, które mają doprowadzić człowieka do celu, jaki jest wobec filozofii zewnętrzny.

Trzeba uzupełnić ten obraz o inne uwagi dotyczące natury działalności filozoficznej rozproszone po mowach Temistiusza. Przede wszystkim Temistiusz łączy filozofię z retoryką po to, aby prawdy filozoficzne znalazły łatwiejsze dojście do ludzkich dusz. Filozofia daje retoryce treść, temat mowy, jaki może być dla słuchaczy pożyteczny, a retoryka ubiera go w formę atrakcyjną dla publiczności[21]. Filozofia ma jakiś cel praktyczny, może przynieść ludzkiemu życiu jakąś korzyść, co widać na przykładzie siedmiu mędrców, którzy zyskali sławę dzięki prowadzeniu przykładnego

---

[19] *Oratio* 26, 320c4–d2; 322c1–323b1.

[20] *Oratio* 24, 302b2–b5.

[21] *Oratio* 24, 303 a6–304c3.

życia[22]. W mowie 34 Temistiusz wiąże filozofię ze szczęściem człowieka, przytaczając zdanie Arystotelesa, że celem filozofowania jest postępowanie sprawiedliwe. Nauki filozoficzne są skierowane do wszystkich[23], w czym może pomóc retoryka. A zatem aspekt praktyczny, będący ważnym komponentem ćwiczeń duchowych, jest w pełni obecny w Temistiuszowych mowach.

Filozofia jako teoria

Jeśli chcemy zobaczyć wspomniany „test na filozofa" we właściwej perspektywie, musimy jednak cofnąć się do wcześniejszego fragmentu mowy 21, który zawiera bezpośrednią przyczynę sporządzenia przez Temistiusza takiej listy kryteriów bycia prawdziwym filozofem. Wymienię w punktach poszczególne etapy tego rozumowania:

1. Są przypadki, że ci którzy podają się za filozofów postępują niegodnie, a ludzie obserwujący ich działania z zewnątrz są skłonni przypisywać przyczynę tej sytuacji samej filozofii[24].
2. Ludzie, którzy mają problemy związane z rozpoznaniem prawdziwego filozofa, potrafią doskonale ocenić, gdy na targu ktoś chce sprzedać im podrobiony towar np. fałszywą purpurę[25].
3. Co zrobić, gdy ktoś uzurpując sobie zaszczytny tytuł filozofa twierdzi, że zna się na homonimach i różnicy między pytaniem „dlaczego" i „jak" oraz pojmuje inne niejasne terminy dialektyki Arystotelesa[26].
4. Zwykli ludzie mogą mieć problem z właściwym osądem twierdzeń takiego człowieka i całej postawy tego, kto nazywa siebie filozofem, ale są specjaliści, którzy mogliby ocenić jego wiedzę i umiejętności[27].

---

[22] *Oratio* 34, 3,1–18.
[23] *Oratio* 26, 321b1–c4; 26, 325d7–c6.
[24] *Oratio* 21, 247a1–a7.
[25] *Oratio* 21, 247a10–b9.
[26] *Oratio* 21, 247b9–c9.
[27] *Oratio* 21, 247c9–d3.

5. Ludzie nie chcą jednak odwołać się do tego typu znawców, lecz wolą polegać na swoim własnym osądzie, podobnie jak w przypadku oceny kupowanego towaru, czy umiejętności rzemieślnika, lekarza[28].

W ten sposób Temistiusz dochodzi do sformułowania wspomnianych już kryteriów, które pozwolą zwykłym ludziom odróżnić prawdziwego filozofa od tego, kto tylko uzurpuje sobie takie miano. Z tego procesu myślowego wynika jednak, że Temistiusz rozumie wskazane przez siebie kryteria jako wyznaczniki, mogące pomóc rozpoznać filozofa ludziom, którzy nie mają do czynienia z problemami filozoficznymi, np. z logiką Arystotelesowską, nie potrafią zrozumieć zagadnień filozoficznych, a także ich rozwiązań, konsekwencji wynikających z poszczególnych stanowisk. Ich ocena filozofa nie może sięgać do wartości twierdzeń filozoficznych, może jedynie bazować na obserwowalnych właściwościach zachowania filozofa. Można zatem postawić pytanie, czy wymienione wyżej cechy, które może uzmysłowić sobie przeciętny człowiek, należą do cech istotnych czy przypadłościowych filozofii i filozofa? Można to ująć jeszcze inaczej, czy do istoty filozofii należy praktyka w wyżej podanym znaczeniu? Z uwag Temistiusza dotyczących trudności, jakie może napotkać przypadkowy człowiek w ocenie wartości naukowej np. sylogizmu, można wyprowadzić wniosek, że wszystko to, co może powiedzieć o filozofie niewykształcony ogół, nie dotyczy tego, co dla filozofa istotne, ta ocena zatrzymuje się na tym, co powierzchowne i drugorzędne. Co zatem będzie dla filozofa istotne?

Kluczem do rozwiązania tego zagadnienia (zarówno odpowiedzi na pytanie, co jest dla filozofa istotne, jak i na to, czy dla Temistiusza filozofia jest tożsama z ćwiczeniem duchowym) może być następujący fragment, w którym Temistiusz charakteryzuje filozofię Arystotelesa:

---

[28] *Oratio* 21, 247d3–5.

> Właściwe Arystotelesowi było też przekonanie, że te same wykłady nie stanowią pomocy dla ogółu i dla filozofów, jak lekarstwa i pokarm dla ludzi w pełni zdrowych i dla tych, których stan jest niepewny, lecz dla pierwszych to, co prawdziwie zdrowe, dla drugich to, co harmonizuje z ich obecnym stanem ciała. Dlatego Arystoteles nazwał jedne wykłady zewnętrznymi i uczynił je dostępnymi w sposób wolny, a drugie zamknął w środku szkoły i udzielał ostrożnie nielicznym[29].

Słowa te są wyrazem przekonania, że to, co stanowi prawdziwe jądro filozofii, jest dostępne tylko dla małej grupy ludzi, wymaga bowiem szczególnego wykształcenia i specjalistycznych umiejętności. Jest jednakże pewna część nauki, która może być pomocna dla ogółu ludzi. Chodzi tu zapewne o etykę i politykę, których uprawianie nie wymaga szczegółowej znajomości metafizyki i logiki, choć w przypadku polityki wymagania dużego doświadczenia życiowego niezbędnego do podejmowania decyzji o losach społeczności[30]. Jeśli w świetle tej wypowiedzi zostaną zinterpretowane poprzednie uwagi Temistiusza na temat użyteczności filozofii, jej znaczenia jako środka dla polepszenia życia, to stanie się jasne, że dotyczą one tylko tej nauki, która jest przeznaczona dla szerokiej publiczności. To ona (a więc przede wszystkim

---

[29] ἴδιον δὲ Ἀριστοτέλους καὶ τὸ μὴ τοὺς αὐτοὺς λόγους οἰη θῆναι τοῖς τε πολλοῖς ὠφελίμους εἶναι καὶ τοῖς φιλοσόφοις, ὥσπερ οὐδὲ φάρμακα οὐδὲ σιτία τοῖς τε εἰς ἄκρον ὑγιαίνουσι καὶ τοῖς ἀκροσφαλῶς διακειμένοις, ἀλλὰ τοῖς μὲν τὰ ὄντως ὑγιεινά, τοῖς δὲ τὰ ἁρμόζοντα τῇ προσούσῃ ἕξει τοῦ σώματος. διὸ καὶ τοὺς μὲν θυραίους ὠνόμασε καὶ ἀνέτους ἐποιήσατο, τοὺς δὲ εἴσω τε ἀπέκλεισε καὶ μετ εδίδου ὀλίγοις σὺν ἀσφαλείᾳ 26, 319b6–c4. G. Downey w swoim artykule również przytacza ten fragment mowy 26, ale pomija pomija ten aspekt filozofii, który nie jest dostępny dla ogółu, a podkreśla pragnienie Temistiusza, żeby każdy człowiek był filozoficznie wykształcony, zob. Downey G., *Education and Public Problems as Seen by Themistius*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 86 (1955), s. 296.

[30] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094 a 27–1094 b 11; 1095 a 2–13.

etyka) ma leczyć dusze, pokazywać im drogę właściwego postępowania. Do studiowania takiej właśnie filozofii Temistiusz zachęca mieszkańców Nikomedii w mowie 24.

Przytoczony tekst nie jest jedynym, do którego można się odwołać. Wspomniany wyżej „test na filozofa" zostaje w mowie 21 zastąpiony przez przywołanie czterech charakterystycznych cech filozofa, wskazanych przez Sokratesa i Platona. Wydaje się, że tym razem Temistiusz mówi o cechach istotowych filozofa. Pierwszą z nich jest właściwe pochodzenie, ponieważ „filozof jest owocem świętego małżeństwa". Za Platonem mówi o wielkim znaczeniu środowiska, w jakim człowiek się wychowuje, ponieważ ułatwia ono studiowanie filozofii przygotowując od młodych lat do uczestnictwa w dyskusjach dając możliwość zgłębiania wielu doktryn filozoficznych[31] pod czujnym okiem doświadczonego mistrza. Druga cecha charakterystyczna wydaje się być ważniejsza, oto słowa samego Temistiusza:

> Należy zatem zbadać pozostałe charakterystyczne oznaki i cechy, które z konieczności muszą być wyryte w umyśle filozofa bardziej niż ramię z kości słoniowej w rodzie Pelopsa. Cóż więc po tym wielce mądry Platon czyni znakiem szlachectwa duszy? Przeczytam wam po kolei jego własne słowa, podobnie jak sędziowie w sądach czytają z tekstów prawnych „Gdy uznamy, że to jest naturą filozofa, iż musi posiadać wiedzę nie o wszystkim, lecz tę wiedzę, która odsłania substancję będącą zawsze, która nie błąka się za sprawą ginięcia i powstawania". Słuchajcie więc tego prawodawcy, wskazującego przedmioty poznania naukowego, których filozofowie powinni być miłośnikami[32].

---

[31] *Oratio* 21, 249a7–b9.

[32] *Oratio* 21, 250b8–c9: Τὰ δὲ λοιπὰ ζητητέον σύμβολά τε καὶ γνωρίσματα, ἃ πᾶσα ἀνάγκη τοῦ φιλοσόφου ἐγκεχαράχθαι τῇ διανοίᾳμᾶλλον ἢ τοῖς Πελοπίδαις τὸν ἐλεφάντινον ὦμον. τί δὴ μετὰ ταῦτα ὁ πάνσοφος Πλάτων ἐπίσημον ποιεῖ τῆς τῶνψυχῶν εὐγενείας; ἐγὼ ὑμῖν ἀναγνώσομαι ἐφεξῆς ἐκ τῶνἐκείνου ῥημάτων, ὥσπερ ἐν τοῖς δικαστηρίοις οἱ ῥήτορεςἐκ τῶν τοῦ νόμου γραμμάτων. τοῦτο μὲν δὴ ὁμολογείσθωτῆς φιλοσόφου φύσεως πέρι ὅτι μαθήματος δέοι, οὔτι παντός, ἀλλ' ὃ ἂν ἐκείνην δηλοῖ τὴν οὐσίαν τὴν

Aby być filozofem trzeba zatem posiadać wiedzę teoretyczną o bycie wiecznym i niezmiennym. Jest to ta sama wiedza, którą Arystoteles uważa za wiedzę wewnętrzną, zarezerwowaną dla szkoły, ponieważ wymaga dogłębnych studiów i odpowiednich umiejętności. Nie jest potrzebna wszystkim i nie wszyscy są nią zainteresowani, o czym świadczy przykład wykładu, jaki Platon wygłosił w Pireusie o Dobru[33]. Tego typu wiedza jest poznaniem czysto teoretycznym, nie ma aspektu praktycznego, a w szczególności nie dotyczy praktyki życiowej. Skoro jest zarezerwowana dla bardzo wąskiego kręgu uczonych, nie może spełniać funkcji lekarstwa dla każdego czy ćwiczenia duchowego prowadzącego ludzi do szczęścia.

Trzecią cechą filozofa jest odnajdywanie się we wspólnocie innych filozofów, umiejętność a może i potrzeba przebywania z tymi, którzy są w stanie podjąć dyskusję na tematy, nie stanowiących dla ogółu przedmiotu zainteresowania[34].

Wreszcie czwarta cecha istotowa wygląda tak:

> Czwartą cechą [filozofa] jest, jak mówi [Platon], brak fałszu, gotowość nieprzyjmowania fałszu nigdy i w żadnych okolicznościach, przeciwnie nienawiść do niego i umiłowanie prawdy[35].

Połączenie tych czterech cech, wskazanych za Platonem, daje nam obraz człowieka, który jako filozof obraca się w zamkniętym w pewnym sensie środowisku uczonych, z którymi może przedys-

---

ἀεὶ οὖσαν καὶ μὴ πλανωμένην ὑπὸ φθορᾶς καὶ γενέσεως. ἀκούετεοὖν τοῦ νομοθέτου διοριζομένου τὰ μαθήματα, ὧν ἐραστὰς χρεὼν εἶναι τοὺς φιλοσόφους.

33 Temistiusz pisze, że zgromadziła się tam rzesza ludzi, aby słuchać wykładu, jak zapewne sądzili o zagadnieniach etycznych. W miarę wygłaszania wykładu tłum się jednak przerzedzał i Platon został sam ze swoimi uczniami. *Oratio* 21, 245c9–d6.

34 *Oratio* 21, 254c7–255a9.

35 *Oratio* 21, 257c6–8: Τέταρτον δὲ τύπον εἶναί φησι τὴν ἀψευδίαν καὶ τὸ ἑκόντας εἶναι μηδὲν μηδαμῆ προσδέχεσθαι τὸ ψεῦδος, ἀλλὰ μισεῖν, τὴν δὲ ἀλήθειαν στέργειν.

kutować swoje poglądy. Nie są to poglądy dotyczące czegokolwiek, ale substancji wiecznej, a zatem teologii w rozumieniu Arystotelesa. Temistiusz nie wspomina już zagadnień etycznych i praktycznych, choć niejednokrotnie ujmował je jako te, które powinien zgłębiać każdy. Najważniejsze jest umiłowanie prawdy, zgodnie z Arystotelesowskim przekonaniem, że najwyższym szczęściem dla człowieka jest kontemplacja[36].

Zakończenie

Moja ograniczona ramami artykułu analiza wybranych fragmentów mów Temistiusza pokazuje, że w przypadku tego myśliciela paradygmat interpretacyjny ćwiczeń duchowych ma zastosowanie dość ograniczone, pomimo że na pierwszy rzut oka wydaje się, że właśnie do mów wygłaszanych publicznie będzie pasował idealnie. Choć Temistiusz podkreśla znaczenie praktycznego wymiaru filozofii dla ogółu, to ten aspekt nie wyczerpuje dla niego całości znaczenia pojęcia „filozofia". Przeciwnie, prawdziwie wewnętrzna, według terminologii Arystotelesa, filozofia jest nauką teoretyczną, dostępną jedynie dla wąskiego kręgu uczonych. Zachęty do studiowania filozofii, przedstawienie jej jako cudownego lekarstwa na ludzką niedolę nie dotyczą zatem filozofii teoretycznej, która jest istotą zainteresowań filozofa, a jedynie filozofii praktycznej, która może pomóc uporządkować życie i ułatwić dążenie do celu.

Moim celem nie było obalenie koncepcji ćwiczeń duchowych, ale raczej wskazanie, że myśl starożytna, a przynajmniej myśl Temistiusza nie da się jednoznacznie w ten sposób sklasyfikować i nawet w mowach pojawiają się elementy wskazujące na teoretyczny charakter filozofii. ■

---

[36] Problematykę przedmiotu najwyższej wiedzy w oparciu przede wszystkim o parafrazy dzieł Arystotelesa, ale i o mowy Temistiusza omawia G. Guldentops, *La science suprême selon Thémisius*, „Revue de Philosophie Ancienne", 19 (2001), s. 99–120, interesuje go jednak charakter platoński czy arystotelesowski tej nauki.

Who is a True Philosopher? Analysis of Selected Speeches of Themistius

SUMMARY

The starting point of my considerations is the article by M. Stróżyński and the concept of spiritual exercises contained in it, which is considered by many scholars to be a universal paradigm for interpreting ancient philosophy. Since this is the case, one can ask whether it is possible to apply such a paradigm to depict the thought of Themistius. For my analysis, I have chosen speeches that address the question of what philosophy is and at the same time providing an incentive for its study, an incentive aimed at a wide audience. Although Temistius emphasizes the importance of the practical dimension of philosophy, its relevance to the general public, this aspect does not exhaust for him the entire meaning of the term "philosophy." On the contrary, truly internal according to Aristotle's terminology, philosophy is a theoretical science, accessible only to a narrow circle of scholars. Thus, the encouragement to study philosophy, the presentation of it as a miracle cure for human misery, is not about theoretical philosophy, which is the essence of the philosopher's interest, but only about practical philosophy, which can help order life and facilitate the pursuit of goals.

Keywords: Themistius, philosophy, spiritual exercise, Aristotle

BIBLIOGRAFIA

Aristotle, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Clarendon Press Oxford 1962.

Downey Glenville, *Education and Public Problems as Seen by Themistius*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 86 (1955), s. 291–307.

Downey Glenville, *Themistius and the Defense of Hellenism in the Fourth Century*, „The Harvard Theological Review" 50 (1957), s. 259–274.

Guldentops Guy, *La science suprême selon Thémisius*, „Revue de Philosophie Ancienne", 19 (2001), s. 99–120.

Hadot Pierre, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003.

Penella Robert, *The Private Orations of Themisitus*, University of California Press, 2000.

Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century. Selected Orations of Themistius, translation and introduction by P. Heather, D. Moncur, Liverpool 2001.

Stróżyński Mateusz, *Egzystencjalny kontekst filozofii*, w: *Dydaktyka filozofii. Historia filozofii*, t. 1, red. St. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL 2020, s. 155–190.

Themistii Orationes quae supersunt, vol. 2, edr. H. Schenkl, G. Downey, A.F. Norman, Teubner Leipzig 1971.

Vanderspoel John, *Themisitus and the Imperial Court. Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*, University of Michigan Press, Ann Arbor Mich., 1995.