

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Tomasz Mróz

Uniwersytet Zielonogórski

Juliana Kurtza próba pogodzenia filozofii dziejów Cieszkowskiego z chrześcijańskim odczytaniem Platona*

*Попытка Юлиана Курца примирения философии истории Цешковского
с христианской интерпретацией Платона*

W połowie XIX w. na łamach katolickich czasopism w Polsce (m.in. w „Pielgrzymie”) ukazywały się teksty, których przedmiotem była próba odpowiedzi na pytanie o możliwość pogodzenia Platonizmu z chrześcijaństwem. Wyrażano wówczas sądy skrajne, od uznania poglądów Platona za wzniosłe i niemal chrześcijańskie w duchu, aż po całkowite zanegowanie ich wartości dla chrześcijanina.

Wobec skrajnych stanowisk opracowanie tego zagadnienia przez Juliana Marcellego Kurtza (1828–1873), autora niemal nieznanego, jawi się jako dość oryginalna praca. Była ona pisana ze stanowiska chrześcijańskiego, jednak kryterium wartościowania Platonizmu nie były treści ewangeliczne, ale pohegłowska filozofia dziejów Augusta Cieszkowskiego.

Wytyczając bieg dziejów ludzkości, Kurtz uznał, że „oś zwrotna całego rozwoju ducha ludzkiego, punkt wyjścia we wszelkich dalszych kierunkach działania tegoż ducha”¹, to przyjście Chrystusa i pojawienie się chrześcijaństwa.

* Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2008–2010 jako projekt badawczy nr NN 101 116435.

¹ J. Kurtz, *Platon; jego stosunek do Sokratesa i jego pojęcie piękności*, „Biblioteka Warszawska. Pismo Poświęcone Naukom, Sztukom i Przemysłowi”, t. XXXIV 1849, t. 2, s. 281. Pracę Kurtza, Jan Ryszard Błachnio przytacza w kontekście polskich dyskusji nad heglizmem (idem, „Biblioteka Warszawska” *forum polskiej filozofii w latach 1841–1915*, Bydgoszcz 1999, s. 31), uznaje ją za swoisty wyznacznik filozoficznego kierunku „Biblioteki Warszawskiej” (s. 109 i n.).

Świat starożytny chylił się ku upadkowi, a wobec tego, iż istnieje logika dziejów, że ludzkie działania mają ukryte znaczenie w biegu historii, warto – wedle Kurtza – sięgnąć myślą do epoki przedchrześcijańskiej, „a odkryje się nam, jak w starożytności stopniowe oznaczenie pojęć, bliskie już było całkowitej i najwyższej prawdy Zbawiciela”². Epoka ta jest okresem bezpośredniego, naturalnego bytu ludzkości, dominuje w niej uczucie, duch wyraża się w sztuce³, dopiero przyjście epoki chrześcijańskiej sprawiło, że „człowiek spoważniał, wniknął w swoje jestestwo, przyszedł do siebie. Wewnętrzne poznanie obudziło refleksję”⁴. Pierwsze jednak przejawy tego ruchu myśli, refleksji, w starożytności doprowadziły do powstania filozofii⁵.

Podkreślając realizm myśli greckiej i krytykując współczesną sobie filozofię jako abstrakcyjną i nieprzekładającą się na stosunki społeczne, Kurtz zarysował, zgodnie z Cieszkowskim, ówczesną sytuację intelektualną jako ścieranie się sprzecznych poglądów. To z kolei, po okresie wcześniejszej stagnacji, miało doprowadzić do przesilenia i przewrotu politycznego. On zaś nie może się dokonać inaczej jak tylko przez zjednoczenie sił, czego wyrazem były utopie, wyrażające tęsknoty za nowym porządkiem społecznym⁶. „Dzieła utopistów, przejdą więc do drugiej fazy, i oczyszczone z mrzonek i chimerycznych potworów, staną w rzędzie pierwiastków *genetycznych* dla rzeczywistości. Dopiero z przeprowadzeniem idei chrześcijańskiej, dotąd do wiedzy podnoszonej, w samo życie praktyczne, w czyn, który jest najwyższą *manifestacją* ducha, nastąpi pojednanie Boga z człowiekiem”⁷.

² J. Kurtz, *Platon...*, s. 281.

³ *Ibidem*, s. 282 i n.

⁴ J. Kurtz, *Platon...*, s. 283. Te i dalsze wypowiedziane przez Kurtza sądy o starożytności wskazują na jego znajomość niemieckich *Prolegomenów do historiozofii* Augusta Cieszkowskiego (*Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin 1838), którego przywołał jeden raz jako ‘najsamodzielniejszego z naszych myślicieli’ (*Platon...*, s. 281, także przyp.). Są najprawdopodobniej echem lektury przynajmniej pierwszego rozdziału tej książki (por. *Prolegomena do historiozofii*, tłumaczył z niemieckiego August Cieszkowski – syn [w:] idem, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1942*, wstępem poprzedził A. Walicki, oprac. J. Garewicz i A. Walicki, BKF „Pisarze Polscy”, Warszawa 1972, s. 18–20, także rozdz. III, *passim*). Poniższa opinia Kurtza dotyczy zapewne Hegłowskiej filozofii dziejów zinterpretowanej przez Cieszkowskiego: „Przyznaliśmy, że odleglejsze konsekwencje ostatnich wielkich prac w dziedzinie filozofii, zdają się torować drogę do stanowczego zwrotu, a tym samym do innych stanowisk w zapatrywaniu się na cały organizm historii” (s. 293). W rozważaniach Kurtza nt. praw rozwoju filozofii, dotyczących np. stosunku Kartezjusza do poprzedników, do scholastyki (s. 290 i n.), pobrzmiewają echa wstępu rozprawy Cieszkowskiego o filozofii jońskiej, która także była wydana w „Bibliotece Warszawskiej” w 1841 r. (*Rzecz o filozofii jońskiej* [w:] idem, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza...*, s. 253).

⁵ J. Kurtz, *Platon...*, s. 283.

⁶ *Ibidem*, s. 284–287.

⁷ *Ibidem*, s. 287 i n.

Co Cieszkowskiego historiozofia i filozofia czynu mają wspólnego z Platonem, Kurtz wyjaśnił nieco dalej. Otóż uznał on, że zanim jedna epoka przemieni się w kolejną, sama niesie w sobie zapowiedź przyszłości. Zapowiedź ta wyraża się raczej w indywidualach i narodach, niż w całości ludzkości, wyraża się także raczej w sferze myśli, a nie w rzeczywistości. Biorąc pod uwagę współczesny sobie intelektualny kryzys, będący – wedle Kurtza – niewątpliwą zapowiedzią przyszłej epoki urzeczywistnienia chrześcijaństwa, wydało mu się wartościowym i celowym sięgnięcie do przeszłości i poddanie refleksji tych zjawisk starożytności, które były zapowiedzią epoki chrześcijańskiej⁸: „U Greków też szukać należy ognia wiążącego starożytność z chrześcijaństwem, w przedmiotowym świecie myśli. Otóż takim ogniwem, wyobrażającym zarazem całą treść świata dawnego, są dwa wielkie duchy, Sokrates i Platon”⁹. Aby więc odnaleźć wokół siebie zapowiedzi epoki przyszłej, wydało się Kurtzowi właściwym przyrzeć się bliżej analogicznej sytuacji dotyczącej wcześniejszego przesilenia między starożytnością a epoką chrześcijaństwa, jako zjawiska początkowo teoretycznego, wyrażającego się myślą, a jeszcze nie czynem.

„Sokrates i Platon świecą z pomroki wieków starożytnych w gronie tych gwiazd, co w bezmierną przestrzeń przyszłości dobroczynnie ślą światło, i przenikają promieniami w łono niejednego narodu, zaszczepiają popęd w najrozmaitszych sferach życia i dziedzinach nauki”¹⁰. Platonizm jest więc pewną siłą kulturotwórczą, ponieważ „jeszcze znachodzą się tacy, co rozmiłowani w jego nauce, nieomal cały żywot doczesny, poświęcają jej badaniu”¹¹. Był to niewątpliwym dowód geniuszu Platona. Jego ocena jest wybitnie pozytywna, został on bowiem przez Boga użyty jako narzędzie, jako ‘duch wyższej doskonałości’, stał się szczeblem w rozwoju ludzkości ku ostatecznemu jej celowi. Platon należy do tych, którzy „dali bijący dowód przeczuwanej prawdzie”¹², tj. mającemu nadejść chrześcijaństwu. Filozofia Platona, nawet jeśli się uzna, że wiele czerpał z nauk poprzedników, to stanowi „wylonioną tak z siebie jednolitą całość, i przyrodziwa w formę odpowiednią duchowi czasu, którego jest dzieckiem”¹³. Geneza Platonizmu została przez Kurtza wyjaśniona historiozofią Cieszkowskiego. Wielkie idee bowiem rodzą się wtedy, gdy jakaś epoka odchodzi w przeszłość albo gdy wybiegają one w przyszłość. Jednak nie bez znaczenia jest także wątek osobisty, oddziaływanie Sokratesa, po którym Platon zdawał się Kurtzowi ‘odziedziczyć duszę’. Jak Platon wiele zawdzięczał Sokratesowi, tak i później-

⁸ Zob. *ibidem*, s. 288 i n. J.R. Błachnio zwraca uwagę na inspiracje Kurtza Heglem i Trentowskim, nie wspomina zaś o Cieszkowskim. Zob. J.R. Błachnio, *op. cit.*, s. 109 i n.

⁹ *Ibidem*, s. 289.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, s. 290.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 291.

sze pokolenia miały dług wobec Platona. Filozofia Arystotelesa nie powstałaby bowiem w znanym kształcie, gdyby nie inspiracja Platońską teorią idei, jakkolwiek spekulatywny umysł Stagiryty sprawił, że jego filozofia wydała się Kurtzowi oderwana od rzeczywistości i w przeciwieństwie do Dialogów pozbawiona ‘żywotnego tchnienia’. Świadczy to o dialektycznym charakterze dziejów filozofii¹⁴.

Oceniając zaś formę filozofowania Platona, Kurtz odwołał się do Hegla, wedle którego „forma dzieł ateńskiego mędrca zadowalać nie może; uważaną jest za nieczystą i nieodpowiednią naukowemu rozwijaniu pojęć”¹⁵. Przynajmniej jeszcze uzasadnienie Kurtza dla zainteresowania Platonem, jest ono bowiem historiozoficzne i ma źródło w pracach Cieszkowskiego: „podział ubiegłej drogi na świat przed i po-Chrystusowy jest najwłaściwszy i że znajdujemy się niejako na stopniach pośrednich do doby, w której przejście prawdy z myślenia w czyn, z abstrakcyjnej wiedzy w konkretną rzeczywistość ma być głównym dążeniem; to strona praktyczna filozofii Platońskiej biorąc ją w rozległym rozumowaniu, obudzać w nas winna niemały interes”¹⁶. Praktyczność filozofii Platońskiej rozumiał Kurtz jako jej przystępność, co – w przeciwieństwie do spekulatywnych systemów Arystotelesa i Hegla – miało wiązać się z przeistoczeniem filozofii w czyn. Filozofowanie w duchu Platońskim miało wskazywać odbiorcom proces zdobywania wiedzy, co miało być odpowiedzią na zapotrzebowania filozofowania zgodnego z ludzkim kształtowaniem pojęć o świecie. „Skoro filozofia wyzyskuje się z charakteru ezoterycznego i uczyni się przystępną dla wszystkich, to i tak zwany gmin emancypowany zostanie, i każdy człowiek nabędzie wtedy prawa obywatelstwa w państwie ducha”¹⁷. Filozofowanie Platońskie, zdobywanie wiedzy poprzez poszukiwanie w dialogu, miało być więc wzorem dla przyszłej filozofii, o ile jej celem ma być przeniesienie myśli w dziedzinę rzeczywistości.

Za wyraz geniuszu Platona uznał Kurtz wszechstronność jego dociekań. Wychodząc od człowieka, nie zaniedbując żadnego z aspektów człowieczeństwa, doszedł Platon do zagadnień filozofii społecznej. Sposób zaś ich potraktowania czyni z myśli Platońskiej twór, który wymyka się czasowości, dotyka bowiem istoty rzeczy w sposób uniwersalny. „Filozofia jego nie wcieliła się w system, nie zacieśniła w ramki i formuły; ale przedstawia się nam jako sama czynność ducha, żywy ruch myśli w płodzeniu pojęć”¹⁸. Nie tworząc filozofii w formie systematycznej, Platon zawarł w swych uniwersalnych dziełach za-

¹⁴ *Ibidem*, s. 291–293.

¹⁵ J. Kurtz, *Platon...*, s. 294; por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, przekł. Ś.F. Nowicki, przypisami opatrzyli Ś.F. Nowicki i M. Szumański, przekład przejrzał A. Węgrzecki, BKF, Warszawa 1996, np. s. 18 i n.

¹⁶ J. Kurtz, *Platon...*, s. 294.

¹⁷ *Ibidem*, s. 295.

¹⁸ *Ibidem*, s. 296–297.

wiązki niemal wszystkich późniejszych systemów filozoficznych, które były już obciążone brzemieniem własnej czasowości. Jego pisma są natchnione, znajduje się w nich podniosły nastrój, miewają religijny charakter czy wręcz 'bachiczną furję'. Co zaś najistotniejsze, wiele u Platona podobieństw z myślą chrześcijańską. Przytoczmy dłuższy fragment: „Jeżeli bowiem w duszy Platona nie weszło jeszcze wyraźnie uczucie Chrystusowego objawienia w rozwoju dziejów człowieczeństwa; to przynajmniej dążenie jego o tyle się zbliżało do chrześcijańskiej nauki, o ile to było możebne w świecie pogańskim. Nigdzie tyle wzniesienia się do pojęcia jedności Boga; nigdzie tyle pogardy dla rzeczy znikomych, a czci i hołdu dla wiecznotrwałych; nigdzie na koniec tyle uświęcenia prawdy moralnej, ile w Platonizmie. Zda się, że w nim tętni konieczne przecucie chwili wielkiej; że wschodzi jutrzeńka uroczystego dnia dla ludzkości. Atoli co u mędrca ateńskiego szczytem myśli tylko, kresem jej dążenia, to w chrystianizmie czynem, rzeczywistością; co u niego nauką zbawienną, to tutaj samym zbawieniem, krwią i męką Odkupiciela; co u niego wielością idei, to tutaj konkretną jednością osoby. Nigdy żadne porównanie tu miejsca mieć nie może”¹⁹.

Rekonstruując życiorys Platona, Kurtz krytycznie odniósł się do jego starożytnych biografów. Nie zaprzeczając całkowicie słuszności powszechnego sądu nad Platonem, że jego filozofia to „czysty idealizm, raczej jakieś mrzonki napowietrzne, niepodobne do realizacji”²⁰, Kurtz postawił sobie za cel wskazanie tego, co w Platonizmie wymyka się jednostronności epoki i ją przekracza, tego, co pobudza duchowo²¹. Sformułował w ten sposób cel swoich badań, autor następnie przekazał te fakty z biografii Platona, które przeszły przez sito jego krytycyzmu. Najważniejszym z wydarzeń było oczywiście spotkanie z Sokratesem i późniejsze uwielbienie, jakie żywił dla swego mistrza²². Przejawiało się ono w przejściu przez Platona Sokratejskiego sposobu nauczania: „Spółka duchowa była jedynym warunkiem i narzędziem jego wpływu na otaczających”²³. Stosunek ich filozofowania i oddziaływanie Sokratesa na Platona opisał Kurtz następująco: „To, co w Sokratesie drzemało w zarodzie, spoczywało na dnie uczuć, to nasz mędrzec podniósł do ideału, rozwikłał umiejętnie i przekazał potomności. Ziarna wiecznych prawd, wydobyte z duszy Sokratesa, rozsiane na polu nauki, wypiełgnowane i rozbudzone życiodawczym tchnieniem wielkiego męża, strzeliły w bujne drzewa, których owocem ludzkość po dziś dzień się karmi”²⁴. Za przyczynę uśmiercenia Sokratesa Kurtz uznał „czerń bezbożnych

¹⁹ *Ibidem*, s. 298.

²⁰ *Ibidem*, s. 299.

²¹ *Ibidem*, s. 299 i n.

²² *Ibidem*, s. 300–303.

²³ *Ibidem*, s. 308.

²⁴ *Ibidem*, s. 303.

sofistów²⁵, śmierć Sokratesa stała się z kolei przyczyną podróży Platona po Grecji, ze szczególnym uwzględnieniem podróży sycylijskich. Pomiedzy wizytami w Syrakuzach założył Akademię²⁶. To stało się okazją do wygłoszenia uwagi mającej historyozoficzne znaczenie: „Przerywał on [=Platon] teorię, aby korzystać ze sposobności do czynu²⁷”.

Nauczanie Platońskie, którego metodę odziedziczył on po Sokratesie, nie było tylko przekazywaniem wiedzy. „Trzeba miłości powietrzem użyźnić ducha, chcąc by ziarno weń rzucone kiełkowało²⁸”. Życiorys Platona, jakkolwiek rzuca pewne światło na okoliczności powstania jego filozofii, nie jest tak istotny dla jego filozofii jak życiorys Sokratesa, który – wedle Kurtza – „był wyłącznie człowiekiem czynu²⁹”. Przystępując do zrekonstruowania filozofii Platona, rozpoczął Kurtz od wymienienia najważniejszych francuskich i niemieckich badaczy Platona, podał pewne dane dotyczące prób uporządkowania dialogów³⁰. Zrobił to na podstawie pracy Józefa Jeżowskiego³¹. Wymieniając tłumaczy dialogów na języki nowożytne, dodał informację o dorobku polskim w tej kwestii, wymieniając dostępne wówczas tłumaczenie trzech dialogów pióra Felicjana Kozłowskiego³². Następnie Kurtz zrekonstruował bieg filozofii do Sokratesa i sofistów, przywołując przy okazji rozprawę Cieszkowskiego o filozofii jońskiej. Sofistów obarczył winą za upadek religii i moralności³³. „Dzieje dają świadectwo, że zawsze w chwili wielkiego bezbożnictwa, jedynie nowa idea, jak gdyby światło zstępujące z góry, niesie ratunek człowieczeństwu. Podobnie u Greków, w epoce okropnej, epoce zmazania karygodnego i zwichnięć umysłowych, jedynie pojaw oświeconych prawdą mężów Sokratesa i Platona, naprowadzić mógł na drogę prawą. Im w większą otchłań zapadnie ludzkość, tym silniejszego trzeba ducha, iżby ją z niej wydzwignął³⁴”.

Życiorys Sokratesa rozpoczyna drugą część tekstu Kurtza, wspomniane są opinie o nim współczesnych i późniejszych. Następnie naszkicowano podstawowe zagadnienia filozofii Sokratesa, kwestię *daimoniona* i metodę maieutycz-

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, s. 304–308.

²⁷ *Ibidem*, s. 307.

²⁸ *Ibidem*, s. 309.

²⁹ *Ibidem*, s. 311.

³⁰ *Ibidem*, s. 311–313.

³¹ J. Jeżowski, *O postępie badań filologicznych we względzie pism Platona. Rzecz krytyczna ułożona z powodu wydanego w języku rossyjskim tłumaczenia „Rozmów o prawach”, Platonowi przyznawanych*, Moskwa 1829.

³² Platon, *Dzieła. 1. Apologia czyli Obrona Sokratesa, 2. Kriton, 3. Phedon czyli O nieśmiertelności duszy*, przekład F. Kozłowskiego, Warszawa 1845.

³³ J. Kurtz, *Platon...*, s. 313–318.

³⁴ *Ibidem*, s. 318.

ną, ironię i poszukiwanie definicji³⁵. „Atoli ze śmiercią Sokratesa nie zgasła dla ludzkości pochodnia prawdy. Owszem, dwakroć świetniejsza rozgorzała w osobie Platona”³⁶. Nie miał racji Hegel, pisze Kurtz, kiedy wywodom Arystotelesa przypisywał plastyczność. To Platon bowiem jest artystą, forma dialogu wynika u niego z wewnętrznego rozwoju pojęć, który próbował oddać w słowie pisanim. Forma Platońskiego filozofowania była przydatna więc nie tylko z tego względu, że umożliwiała uprzystępnienie filozofii szerszemu gronu odbiorców, ale Platon oddziałał również jako pisarz, uszlachetniając uczucia czytelników³⁷. „Pod filozofią rozumiał Platon swobodną czynność ducha, wewnętrzny żywotny jego ruch; i dlatego zasklepić jej w systemie nie był zdolny”³⁸. Owym ruchem myśli jest Platońska dialektyka. Trwałym zaś efektem jej oddziaływania nie musi być zbudowanie jakiegoś pozytywnego systemu filozoficznego, ale samo nabycie umiejętności filozofowania. „Nie narzucenie więzów na ducha, ale rozbudzenie samoistnego myślenia, przynosi błogie owoce człowiekowi”³⁹. Nie mógł więc Platon prowadzić wykładu, poruszać się jedynie w obszarach abstrakcji, nie chciał nużyć czytelnika, ożywiał więc jego wyobraźnię mitem, alegorią, w ten sposób poszerzał obszar autorskiego oddziaływania. Wszystkie te artystyczne środki służyć miały jednemu: wyłuszczeniu treści, istoty wszechrzeczy, czyli teorii idei⁴⁰.

Za najbardziej plastyczny i godny przytoczenia w tym względzie ustęp uznał Kurtz opowieść o jaskini z *Państwa*⁴¹. Najważniejsze z niej wnioski wydały mu się mieć jednak charakter etyczny: „Rozpatrzmy się więc w ludziach, azali nie ma pośród nich takich różnorodnych, niby obłąkanych. Jedni z bielmem na oczach, nie dostąpili jeszcze jasności, drudzy ze światłością w duszy, olśnieni blaskiem prawdy, gardzą krainą ułudy i błędu. Litujmy się nad pierwszymi i dźwigajmy ich z upadku i zmysłowego poniżenia; wysoko cenimy i szanujemy ostatnich”⁴².

Idee uznane zostały zaś za prototypy, pierwowzory rzeczy, a „duch człowieka ogląda te pierwowzory na łonie Boga”⁴³. Teorię anamnezy wyłumaczył Kurtz jako w istocie empiryczną, gdyż trzeba ją wiązać z metempsychozą. Dusza ludzka nabywa więc wiedzę o ideach przed połączeniem z ciałem. Jeśli zaś

³⁵ J. Kurtz, *Platon: jego stosunek do Sokratesa i jego pojęcie piękności* (c.d.), „Biblioteka Warszawska. Pismo Poświęcone Naukom, Sztukom i Przemysłowi”, t. XXXV 1849, t. III, s. 101–108.

³⁶ *Ibidem*, s. 107.

³⁷ *Ibidem*, s. 109 i n.

³⁸ *Ibidem*, s. 110. Zob. także J.R. Błachnio, *op. cit.*, s. 109.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 111 i n.

⁴¹ *Ibidem*, s. 112–114.

⁴² *Ibidem*, s. 114.

⁴³ *Ibidem*, s. 115.

idzie o same idee, to jednoznaczne ich zinterpretowanie sprawiło Kurtzowi trudność: „Idee Platońskie nie trzeba sobie wystawiać wyłącznie poza rzeczywistością, jakoby tam miały one jakąś sferę przedmiotowej mądrości stanowić; ani też upatrywać je w przemijalnych zmysłowych fenomenach, ale jak gdyby w złączeniu dwóch światów”⁴⁴. Trudności te wynikały jednak z żywego charakteru myśli Platońskiej, z braku jednoznacznych rozstrzygnięć, którego pozytywy Kurtz kilkakrotnie podnosił: „Raz bierze je [=idee] Platon więcej formalnie za zbliżone do pojęcia gatunków, które przez działanie umysłu z wyobrażeń składowanych wypływają; drugi raz za same nadzmysłowe pierwowzory, tak poniekąd wewnętrznemu wzrokowi duszy podpadające, jak przedmiot widzialny oku cielesnemu; zawsze wszelakoż twierdzi, że przez doświadczenie i czucie zmysłowe nabyć idei nie można, i że są one z przyrodą ducha ludzkiego zrosłe”⁴⁵. Idea, będąc zasadniczo czymś jednym, przejawia się na dwa sposoby: „W duszy ludzkiej jest ona ogółem, i bez pojmowania ogółności niemożliwym by było poznanie. W przyrodzie przeglądają się *idee* wieczne”⁴⁶. Ześrodkowanie ich w jedno jest zadaniem filozofii – „jest [jej] powołaniem ducha ludzkiego usposobić do pochwytu tych *idei*”⁴⁷.

Podstawą filozofii Platońskiej jest, wedle Kurtza, poznanie idei jako pierwowzoru w boskim umyśle. Z niego wypływać może dopiero wszelka moralność i wiedza. Idee wiążą to, co duchowe, z tym, co zmysłowe, pośrednicząc między Bogiem a światem, pośredniczą także między Bogiem a człowiekiem⁴⁸. Bowiem to Bóg „jest twórcą form pierwotnych; rękodzielnik wszelki, sztukmistrz w ogóle, tych odwzorowań, a malarz w ściślejszym znaczeniu naśladuje te odwzorowania, kształtuje obrazy”⁴⁹.

Platońskie pojęcie duszy Kurtz ocenił jako odległe od chrześcijańskiego, jej nieśmiertelność wedle Platona, na podstawie *Fedona* – jako niedoskonałą. Obraz duszy ludzkiej i bogów z kart *Fajdrosa* (246 a-251 c), który Kurtz dość obszernie sparafrazował, miał mniejsze znaczenie dla Platońskiej koncepcji duszy, a większe dla przedstawienia idei piękna⁵⁰. „Z tych przedstawień wnosimy, że miłość do piękna u Platona, niczym innym nie jest w gruncie, jak atrakcją człowieka do boskości. Piękno jako *manifestacja* dobra, jest formą boskiej natury”⁵¹. Platońskie pojęcie piękna, zasadniczy przedmiot tekstu Kurtza, miało istotny związek z preegzystencją duszy i światem idei w ogóle. Piękno, wedle Platona,

⁴⁴ *Ibidem*, s. 115 i n.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 116.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 118.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 117.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 117 i n.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 118–127.

⁵¹ *Ibidem*, s. 126.

uwzniosła więc człowieka, jakkolwiek objawia się w rzeczach ziemskich. „To, w czym idea piękna uczestniczy, roznieca w nas chęć polotu do ojczyzny niebieskiej, podnosi, uszlachetnia”⁵². Jednakże ów polot nie każdemu zezwala na odkrycie idei piękna. „Kto ogląda w duchu *idee*, ten ma udział w prawdziwych misteriach, jest inicjowany”⁵³. Platońska estetyka jest więc, wedle Kurtza, świadectwem oddziaływania orfizmu⁵⁴.

Uczta dopełnia obraz Platońskiej estetyki. Fragment tego dialogu (202 d-206 e), sparafrazowany w dużym skrócie⁵⁵, mógł zostać – dzięki licznym opuszczeniom – uznany przez Kurtza za manifest miłości pozacielesnej, miłości prawdziwej, mającej na celu czystą moralną doskonałość, a ta z kolei „bierze początek zawsze pod wpływem silnego poczucia i wewnętrznych wrażeń samej idei piękna, i nie ma żadnego ścisłego związku ze zmysłową pobudką”⁵⁶. Prócz miłości prawdziwej, jak sprawiedliwie dodał autor, istnieje u Platona także szereg mniej świętych form miłości piękna, ich przedmiotem nie jest jednak idea piękna. „Piękno samo w sobie jest wieczne, niezmienne, niezawarowane przestrzenią ani czasem. Ono nie podlega żadnej zmianie ani uszczerbkowi w pojedynczym pojawie. Miłość tak doskonała, dodaje wiele wartości do żywota człowiekowi”⁵⁷. Tymi słowy, wyrażającymi nieprzemijającą wartość Platońskiej teorii miłości do idealnego piękna, Kurtz zakończył swój tekst.

Tekst Kurtza, nominalnie poświęcony Platonowi, jest wyrazem filozoficznej świadomości autora okresu międzypowstaniowego. Znał on niewątpliwie filozofię Hegla, być może była to znajomość z drugiej ręki, ale wskazuje na nią np. rozumienie filozofowania jako odkrywania prawdy w procesie dziejowym. Jeśli idzie o samego Platona, to Kurtz stosuje, jak robił to już np. Kozłowski, Hegłowskie rozróżnienie istotnej treści filozoficznej od mitu i wyobrazeniowej formy. W filozofii dziejów wyraża już jednak poglądy Cieszkowskiego, z nimi się utożsamia, dla nich zamierza znaleźć potwierdzenie w historii filozofii starożytnej. Z tego też względu najczęściej przytacza Cieszkowskiego, Hegla, zdarza się mu przywołać opinię Schleiermachera, Friedricha Asta czy Victora Cousina. Pogląd na istnienie ezoterycznej nauki Platona Kurtz powtórzył za Schleiermacherem⁵⁸.

⁵² *Ibidem*, s. 128.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 127 i n.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 128–130.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 130.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ „Jeżeli mamy Platona posądzić o podwójny wykład ezoteryczny i egzoteryczny, to tylko względnie jasności, jaką w nas rodzi dialog; lub też przez odniesienie mowy ustnej do pierwszego rodzaju, a pisma do drugiego. Co bowiem dla człowieka pracującego duchowo, ze starcia się zdań samo wypłylnie na wierzch, to dla beźmyślnego zawsze będzie mętną mieszaniną, czymś ciemnym”. J. Kurtz, *Platon...*, s. 308.

Dopiero w kontekście historiozofii Cieszkowskiego pojawia się problem Platona i chrześcijańskich treści zawartych w jego filozofii. Idee, stwierdza Kurtz, istnieją w boskim umyśle, Platon, jak już wspomniano, jest więc egzemplarystą, przeczuwał także prawdę o Trójcy⁵⁹, a jego pojęcie miłości do piękna, jako do czegoś boskiego, również ma znamiona chrześcijańskie⁶⁰. Wątki chrześcijańskie u Platona nie były dla Kurtza istotne same w sobie, ale jedynie jako potwierdzenie słuszności historiozofii Cieszkowskiego. Skoro bowiem każda epoka niesie w sobie idee, które wieszczą nadejście i charakter epok kolejnych, to i Platon nieświadomie wyraził koncepcje będące wówczas pieśnią przeszłości. Analogicznie Kurtz spodziewał się w otaczającym go świecie odnaleźć zapowiedź kształtu epoki przyszłej. Pracy tej jednak nie dokonał i w tym względzie wypada poprzestać na stwierdzeniu, że w dużej mierze zgadzał się z Cieszkowskim. Platon miał więc być przykładem, co prawda wybitnym, ale tylko przykładem, na słuszność filozofii Cieszkowskiego. Być może ze względu na jedynie ilustracyjne pojawienie się Platona, Kurtz nie przywoływał cytatów z dialogów, choć parafrazował dłuższe fragmenty, wiedzę o Platonie czerpał prawdopodobnie z opracowań, bowiem to nie Platon, ale Cieszkowski w jego pracy był najważniejszy.

Jak już powiedziano, rozwiązanie przez Kurtza problemu ewentualnej zgodności Platonizmu z chrześcijaństwem było dość oryginalne w kontekście ówczesnych polskich opracowań tego zagadnienia. Do rozstrzygnięcia problemu wynikającego z konfrontacji filozofii starożytnej z chrześcijaństwem zatrudnił on bowiem dzieło filozofa często osądzanego jako odległego od filozofii katolickiej. Świadczy to również o inspirującej sile Cieszkowskiego, którego dzieło przyniosło owoce także w dziedzinie interpretacji dzieł Platońskich. W tekście Kurtza Platon wychodzi obronną ręką z konfrontacji z myślą chrześcijańską, jakkolwiek i Platonizm, i chrześcijaństwo, były jedynie elementami w historiozoficznej wizji oryginalnego heglisty Cieszkowskiego.

Polscy autorzy, podejmujący zagadnienie chrześcijańskiego charakteru myśli Platońskiej w drugiej połowie XIX w. i później, wyrażali wyważone opinie na ten temat. Przywołać tu trzeba np. zmartwychwstańców: Piotra Semenekę czy Stefana Pawlickiego. Platon w ich pracach zebrał wiele słów uznania, jakkolwiek nie wahali się wytykać jego błędów. Byli oni jednak skłonni wybaczać mu je z tego względu, że przyszło mu żyć w epoce przedchrześcijańskiej. Podobnego zrozumienia nie mieli dla systemów dziewiętnastowiecznych. Tym cenniejsze i wyjątkowe wydawały się im więc te idee Platońskie, które niosły w sobie ewangelicznego ducha. Ale i oni nie potrzebowali do tej oceny filozofii Cieszkowskiego, filozofowali bowiem na gruncie tomizmu i neoscholastyki. Tym

⁵⁹ J. Kurtz, *Platon...* (c.d.), s. 119.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 126.

samym ujęcie problemu zgodności Platona z chrześcijaństwem w kontekście historiozofii Cieszkowskiego stanowi o oryginalności opracowania Kurtza.

[znaków 26 577]

В этой статье представлены работы почти неизвестного писателя Юлиана Курца (1828–1873). Это была своеобразная попытка ответить на вопрос о совместимости платонизма с христианством. Его оригинальность заключается в том, что оно было совершено после Гегельской историософии Аугуста Цешковского, в соответствии с которым Платон был интерпретирован как знак предстоящего христианства.

The paper discusses the work of an almost unknown writer Julian Kurtz (1828–1873). It was an original attempt to answer the question of the compatibility of Platonism and Christianity. Its originality consisted in the fact that it involved August Cieszkowski's post-Hegelian philosophy of history, in its context Plato was interpreted as the sign of Christianity which was yet to come.