

PIOTR KOZIOL
ART w Olsztynie

WIAT I BÓG W UJ CIU PIERWSZYCH FILOZOFÓW GRECKICH

„Kimkolwiek jeste , zagadkowy Bycie,
Zeusie, czy Ładem przyrody, czy My 1
Ludzki , ja czcz si , bo zawsze bezgłony
Drog ku prawu wiesziesz ludzkie sprawy”.

Eurypides: *Trojanki* 885-888

Chocia w starożytności natura jawiła się jako źródło mogące doprowadzić do wielkich katastrof, myśliciele tego okresu w zasadzie nie podważali boskości praw przyrody. Ich rozważania przepełnione były szacunkiem w stosunku do nadprzyrodzonych, ale nie zawsze korzystnych dla człowieka wyroków rzeczywistości.

Filozofowie starożytności zajmowali się głównie rozmyślaniami, nie angażując się w życie praktyczne. Ich zdaniem, teoretyczna kontemplacja miała wyszczególnić zabiegi przekształcające wiat przyrody. Nie byli oni propagatorami nadmiernego wykorzystywania zasobów natury dla dobra człowieka, widząc jego słabe role i apelując, aby podporządkował się on wyrokom wszechwładnego przeznaczenia będącego istotnym elementem wykształconym przez kulturę grecką.

Grecy byli ludem wielce religijnym, ściśle przestrzegającym określonych rytuałów i praktyk, o czym przekonali się Sokrates i Anaksagoras. Byli oni też przywiązani do swojej tradycji religijnej, zgodnie z którą *sacrum* jest obecne w całej przyrodzie: „Rzeczywiście w wiewie odczuć i idei greckich to za nie tylko to wszystko, co należy do bogów (wiewy, miejsca poświęcone bóstwom, składane im ofiary itp.). W zakresie tego pojęcia (*ta hiera*) mieści się to, co od bogów pochodzi, a więc przede wszystkim podstawowe normy moralne i prawne, a także zjawiska przyrody, elementy wiatu naturalnego - ziemia, niebo, deszcz. Za wiewy uchodzącej najważniejsze, elementarne instytucje życia społecznego - rodzina, dom (*oikos*) i polis. (...) cały bowiem wiat przesycony jest wiewościami, jego istnienie jest porządkiem (*kosmos*) ustanowionym przez bogów, naruszenie instytucji ludzkich jest bezbożnością tak samo, jak drwina z samych bogów czy zaniedbywanie ofiar lub profanacja wiewy”.

¹ W. Lengauer: *Religijność starożytnych Greków*. Warszawa 1994, s. 124. Por. też s. 143.

Ojciec filozofii greckiej, Tales z Miletu, był przekonany, że wiatr ma duszę i jest pełen demonów. Opierając się na obserwacji kamienia magnetycznego i bursztynu, nawet ciałom nieożywionym przypisywał posiadanie duszy². Stwierdzenia te wyrażają stosunek do natury tego myśliciela, który był wielkim autorytetem dla współczesnych sobie ludzi. W jego przekonaniu, powszechnym również w ówczesnej Grecji, cała przyroda to uduchowiona i rozumna istota, która funkcjonuje jak organizm ożywiony.

Otwarcie głosząc swe poglądy, Tales umiał wywrzeć niezaprzeczalną racjonalnej refleksji od religii państwowej oraz nadzoru w sferze i konserwatywnej grupy społecznej. Dlatego tylko jego kontynuatorzy - Hellenowie - wykształcili filozofię jako samodzielne nauki zajmujące się badaniem rzeczywistości. Właśnie u nich rozwój teoretyczny nie był tak obwarowany i związane z religią jak w innych kulturach starożytnych. Na przykład w Indiach do owych wytworzono systemy filozoficzne, które nigdy nie straciły kontaktu z religią i nigdy nie stały się od niej niezależne³.

Tales zainicjował racjonalne badania rzeczywistości, próbując odpowiedzieć na pytanie, jaka jest jej osnowa (*arche*). Próbując rozwiązania tego zagadnienia podjął je wielu filozofów, kontynuując rozwój tego myśliciela⁴. Zdaniem Talesa, podstawą wszechrzeczy, a której wszystko się rodzi i do której po pewnym czasie powraca, jest woda. Przez ten elementarny wilgo przenika moc boska i wprawia cały wiatr w ruch⁵. Woda jest szalenie istotnym elementem panteizmu Talesa. Zgodnie z założeniami starożytnymi, wszystko, co żyje, potrzebuje wody. Każdemu z nich do podtrzymania jego egzystencji potrzebna jest wilgoć, za jej brak powoduje zanieczyszczenie.

Szukając podstawy rzeczywistości, Tales zmierzał do tego, aby miała ona cechy boskie. Jedną z nich miała być największa zdolność tworzenia, a taką zaletą była obdarzona woda. Według jego opinii, mogła się ona zamienić w ziemię (czyli w ciało stałe: lód, piasek czy muł), albo wyparować stać się powietrzem. Te możliwości przemawiały właśnie za jej boskim charakterem.

Tok myślowy ucznia Talesa - Anaksymandra stanowi kontynuację rozwoju na temat *arche*, które powinno charakteryzować się doskonałością pod kątem względnym. Ten kolejny myśliciel z Miletu za osnowę rzeczywistości

² Diogenes Laertios: *Wzrost i poglądy słynnych filozofów*. I 24. Por. też: Arystoteles: *O duszy*. I 5, 411 a 7; Aet.: *Plac*. I 7, 11. W. K. Leśniak: *Materializm grecki w epoce przedsokratycznej*. Warszawa 1972, s. 145.

³ E. Zeller: *Outlines of the History of Greek Philosophy*. New York 1951, s. 2.

⁴ Zagadnieniem *arche* zajmowali się filozofowie przyrody, odpowiadając na pytanie: jaki jest związek między różnorodnością wielu ciał wiatra, a pierwotną substancją będącą przyczyną całej rzeczywistości? (W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*, t. 1. Cambridge 1975, s. 132).

⁵ Aet.: *Plac*. 17, 11. W. K. Leśniak, o.; cit., s. 145.

uznał *apeiron*, czyli bezkres lub nieskończoność. Ponieważ woda Talesa i bezkres Anaksymandra były uważane za coś boskiego⁶, głównie w tym kontekście musiały nastąpić modyfikacje pojęcia *arche* dokonywane przez kolejnego przedstawiciela filozofii milezyjskiej. Anaksymander twierdził, że ani woda, powietrze czy ziemia nie mogą być nieskończonym *arche* z obawy, aby przez te zasady nie zostały unicestwione inne elementy. Pierwiastki rzeczywiście ci bowiem są obdarzone wzajemnymi przeciwnościami: powietrze jest zimne, woda wilgotna, ziemia sucha, zaś ogień gorący. Gdyby jeden z nich był nieskończony, inne niebawem przestałyby istnieć. Dlatego nieskończoność musi być różna od elementów i być źródłem ich wszystkich⁷. Te rozmyślenia skłoniły Anaksymandra do uznania, że *apeiron* jest nieokreślony jako ciwo i ilość ciwo. Nie można o nim powiedzieć, że jest jak substancja tak, jak woda Talesa, gdyż jego natura jest nieznaną. Również jego miejsce położenia i czas istnienia nie mogą być ściśle sprecyzowane, ponieważ nie ma on początku ani końca w czasie i przestrzeni. *Apeiron* jest nieśmiertelnym, nieprzemijającym pierwiastkiem czynnym, który wydaje z siebie nowe wiaty, kieruje nimi i wchłania je z powrotem w swoje łono. Dzięki swej nieskończoności ma on nieograniczone możliwości tworzenia: obejmuje, otacza, kieruje i rozdziela wszystkim, mając nad całością bezwzględny nadzór; sam zaś jest nieśmiertelnym i nieograniczonym - nie podlega nikomu i niczemu.

Jak podaje Simplicjusz, „Anaksymander przyjmował powstawanie rzeczy nie na zasadzie jakiejś zmiany przetrwania, ale w następnym wyodrębnieniu się przeciwieństw, wskutek wiecznego mchu. Przeciwieństwami są: zimne - gorące, suche - mokre (...)”⁸. Dopiero wyodrębnienie się przeciwnościami umożliwia zaistnienie jako ciowych elementów rzeczywiście ci. Muszą one jednak z czasem ulec destrukcji, wracając do pierwotnej praszubstancji. Zdaniem Anaksymandra, jest to kara za niesprawiedliwość, jakiej dopuszczają się w porządku czasu⁹. Wszystkie bowiem elementy powstają z *arche* dzięki doświadczeniu przewagi, coraz bardziej oddalając się od swojej praszubstancji. Ich zaistnienie jest konsekwencją rozpadu jednego ci, która była doskonalsza od nich. Jednak chcąc one zająć pozycję dominującą na innymi elementami, co nie jest możliwe, gdy stanowią z nimi nierozdzielne jedno¹⁰.

⁶ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. 1. Lublin 1993, s. 83.

⁷ Arystoteles: *Fizyka*. III 204 b.

⁸ Simplicjusz: *Phys.* 24, 13. W: J. Gajda: *Główne stanowiska myśli filozoficznej starożytności*. Wrocław 1992, s. 26.

⁹ H. Diels-W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1951-1952, 12 A 9. Cyt. za: K. Leśniak, op. cit., s. 148.

¹⁰ G. Reale: op. cit., s. 85.

Anaksymander s dził, e ka de stworzenie pozbawione pokarmu - ginie. Wszelako zjadanie innego istnienia - jest niesprawiedliwo ci, bo prowadzi do mierci ofiary. Dlatego zjadaj cy - sami b d zjadani, w imi sprawiedliwo ci¹¹. W tym wzajemnym wyniszczaniu si Anaksymander ma na myli nie tylko faun i flor : jego zdaniem, wszestkie wydzielone z *pryncypium* przeciwie stwa pozostaj w nieustannie wrogim do siebie stosunku. Zatem - zdaniem tego my liciela - prawem natury jest istnienie ycia kosztem ycia¹².

Takie zachowanie nie mo e - zdaniem Anaksymandra-uchodzi bezkarne. Jak twierdził, cały wszech wiat zostanie przez *apeiron* wchłoni ty i ukarany w ten sposób za swoje uczynki. Proces ten b dzie si powtarzał cyklicznie¹³ (tak samo, jak cyklicznie b dzie powstawa rzeczywisto), poniewa wyłonię fragmenty wiata nigdy nie osi gn zgody. Cykliczno jest wi c elementem spełnienia si boskiego prawa *dike*, które wyra a doskonało *apeironu* rz dz ce go wszech wiatem. Anaksymander dostrzega, e porz dek natury, jej siły i sprzeczno ci, równie jak ludzie kieruj cy si celem w działaniu, podlegaj jakiemu immanentnemu prawu. Dlatego filozof ten wnioskuje, e w kr gu wszystkich spraw, w całym wiecie, wiecznie spełnia si sprawiedliwo ¹⁴.

Nast pc Anaksymandra i kontynuatorem rozwa a na temat *arche* w szkole milezyjskiej był Anaksymenes. Filozof ten uznał powietrze za najbardziej nieokre lone i niesko czone w swej naturze i przypominaj ce bezkresny *apeiron*. Podobnie jak *apeiron*, powietrze jest niewidoczne, a ujawnia si poprzez ciepło, zimno, wilgo oraz nich, które s skrajnymi formami jego istnienia¹⁵. Dlatego Anaksymenes stwierdził, e powietrze spełnia rol zasady wszech wiata. Anaksymenes nie odrzucił politeizmu i mitologii, tylko zmienił miejsce, jakie zajmowały, oparte na nich, idee w hierarchii warto ci. Naczelne miejsce wielu bogów zaj ł u niego jeden Bóg-powietrze, który jest twórc wszystkich bóstw mitologicznych¹⁶. Panteizm Anaksymandra polega na tym, e zachodzi przeobra anie boskiego powietrza w inne elementy przyrody. Podobnie s dził Tales z Miletu: wszystkie pierwiastki mog przechodzi w wod i *vice versa*, ale nie podał, jak ten proces zachodzi. Natomiast Anaksymander stwierdził jednoznacznie, e powietrze podlega zró nicowa-

¹¹ Zob.: A. Krokiewicz: *Od Talcsa do Platona*. W tego : *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 1995, s. 80.

¹² Ch. H. Kahn: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York, London 1964, s. 183.

¹³ Plut.: *Strom.* 2. W: L. Legowicz (red.): *Filozofia staro yna Grecji i Rzymu*. Warszawa 1968, s. 57.

¹⁴ W. Jaeger *Paideia*, t. 1. Warszawa 1962, s. 185.

¹⁵ HippoL: *Refut.* 7, 1. W: K. Le niak, op. cit., s. 156-157.

¹⁶ w. Augustyn: *O pa stwie Bo ym*. VIII 2. Aetius słusznie zauwa ył, e Boga Anaksymandra nale y traktowa panteistycznie jako sił przenikaj c rzeczywisto (Aet.: *Plac.*, I 7, 13. W. K. Le niak, op. cit., s. 158).

niu jako ciowemu, w zale no ci od rozrzedzenia lub zag szczenia swojej struktury. Kiedy jest rozrzedzone, staje si ogniem i chmur ; gdy ulega zag szczeniu, powstaje z niego woda; a kiedy jeszcze bardziej zg stnieje, przeistacza si w ziemi i kamie ¹⁷.

Anaksymenes porównywał rol , jak odgrywa powietrze we wszech-wiecie, do pozycji duszy w yciu człowieka. Podobnie jak ona, która-jego zdaniem - jest powietrzem i trzyma nasze ciało w skupieniu, tak i cały wiat podtrzymuje przy yciu ten boski pierwiastek¹⁸. Filozof ten uznał równie , e owa zasada musi by w ci głym mchu, gdy bezkształtno i brak zmienno ci nie s atrybutami bosko ci. Ujmował on te , podobnie jak inni filozofowie jo scy, byt jako yw struktur dynamiczn . Tote wszystkich ich nazywa si hylozoistami. Jednak e Anaksymander w uznawaniu, e ruch jest nieodł cznym atrybutem materii, nie był konsekwentny, czemu przeciwstawił si wła nie Anaksymenes stwierdzaj c, e *arche* jest zawsze w ruchu¹⁹. W systemie filozoficznym Anaksymandra *apeiron* sam w sobie jest pozbawiony mchu, aczkolwiek w momencie wyłaniania z siebie przeciwie stw w sposób immanentny umo liwia powstanie zmian i przemieszcze w obr bie rzeczywisto ci. Mo emy jednak przyj , e *apeiron* jest tylko pewnym stadium w yciu wszech wiata, dlatego jego rola jest marginalna i epizodyczna. Zawsze wyłania on z siebie przeciwno ci, a nawet, po ich unieczystwieniu, ponownie staje si nimi i w ten sposób zapocz tkowuje ruch. Anaksymander koncentruje si na *apeironie* jako na mocy twórczej i genezie rzeczywisto ci, a nie jako nieruchomum Absolucie.

Dopiero pitagorejczycy i eleaci byli twórcami teorii w pełni statycznego bytu²⁰. Zdaniem pitagorejczyków, podstawa rzeczywisto ci jest niezmienn liczb , natomiast eleaci w bycie nie dopuszczali zmian, jako sprzecznych z jego definicj . Twierdzili, e poznanie zmysłowe jest mniemaniem, a ruch, b d c złudzeniem, nie istnieje w bycie, bo ten - jest nieruchomy, doskonały i boski.

Podstawy podwa enia bosko ci bytu s widoczne dopiero w dualizmie Platona. Filozof ten, próbuj c pogodzi poznanie zmysłowe i racjonalne, stwierdził, e obok boskiego wiata idei istnieje, chocia tylko jako jego cie , rzeczywisto materialna Wyznaczenie dwóch ró nowarto ciowych sfer przyczyniło si do jednoznacznego odrzucenia panteizmu, bowiem jedna z nich musi by lepsza; druga wi c została pozbawiona bosko ci i duchowo ci.

Staro ytni filozofowie milezyjscy uwa ali, e rzeczywisto jest zło ona z jako ciowych sił, takich jak ciepło i zimno, sucho i wilgotno , tworz -

¹⁷ Simpl.: *Phys.* 24, 26. oraz Hippol.: *Refut.* 7 (2). W. K. Le niak, op. cit., s. 156, 157.

¹⁸ Aet.: *Plac.* 1 3, 4. W: J. Gajda, op. cit.. s. 27.

¹⁹ Cyceon: *O naturze bogów.* 1 10. 26.

²⁰ Text of Footnote

cych struktur harmonijnych. Ich podejście było przeciwne do myślenia obecnego w nauce nowożytnej, zwłaszcza od czasów Galileusza i Descartesa. Ci ostatni rozpatrywali przyrodę w sposób matematyczno-ilościowy²¹. Taka metoda badania świata w dużym stopniu przyczyniła się do traktowania go jako bezdusznej, nieczującej maszyny, którą można na bezgranicznie manipulować. Natomiast starożytna koncepcja pitagorejczyków ujmowała rzeczywistość zgodnie z teoriami matematycznymi, a zarazem nie odrzucała jako ilościowego sposobu jej funkcjonowania²².

Pitagorejczycy zauważyli, że wiele rzeczy i zjawisk przyrodniczych da się wyrazić w relacjach liczbowych w sposób matematyczny, i z tego powodu czcili liczby tak, jak boski podstaw rzeczywistości. Świat był dla nich ładem i porządkiem, dającym się ogarnąć. Pitagorejczyk Filolaos stwierdził nawet, że wszystko, co daje się poznać, musi być liczbą. Toteż zdaniem pitagorejczyków, np. cyfra jeden symbolizuje punkt, dwójka to obraz linii, trójka oznacza płaszczyznę, a czwórka przedstawia bryłę. Najdoskonalszą liczbą jest liczba 10, bo składa się z sum cyfr $1 + 2 + 3 + 4$ i utożsamia się z trójkątem dekadycznym, który miał szczególne znaczenie w mityce pitagorejkiej.

Liczba była u pitagorejczyków czynnikiem wyznaczającym prawidłowość i doskonałość struktury kosmosu. Pojęcie *kosmos* użył Pitagoras, chcąc określić rzeczywistość uporządkowaną i o najwyższym stopniu prawidłowości i ładności²⁴. Wcześniej koncepcja kosmosu istniała u Anaksymandra pod wyobrażeniem Dike, rzędzącej procesami stawania się i przemijania²⁵. Pojęcie kosmosu pozwoliło zerwać z potocznymi wyobrażeniami religijnymi i umożliwiło powstanie głębszego pojęcia boskości, która nie grozi przemijaniem i zniszczeniem. Według pitagorejczyków, byty z których składa się kosmos, pozostają wobec siebie w stosunku harmonii, przejawiając się w określonej mierze powstawania i zaniku, jak to podporządkowaniu części całości rzeczywistości²⁶. Liczba decydowała o wszystkich dziedzinach bytu, we wszystkich bowiem bytach i zjawiskach zawarta była – ich zdaniem – jakaś norma w postaci miary. Dlatego wszechświat, ich zdaniem, jest rozumnym i wywym Bogiem²⁷.

²¹ Ch. H. Kahn, op. cit., s. 211.

²² G. Reale, op. cit., s. 111.

²³ Ch. Kahn, op. cit., s. 211.

²⁴ J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 81.

²⁵ W. Jaeger: *Paideia*, op. cit., s. 185-187.

²⁶ J. Gajda, op. cit., s. 88.

²⁷ *Ibidem*, s. 83.

Badanie bytu ma za zadanie odszukanie w nim dobra i ładu. Na tej podstawie pitagorejczycy doszli do wniosku, że wiatem rzdzi wszechpot na i sprawiedliwa siła, która czuwa nad wszystkim, co się w nim dzieje²⁸. Dlatego uważyła, że nie należy przeciwstawiać się wyrokowi opatrności. Pitagorejczyk Thimaridas, na pozdrowienie: „Niech bogowie dadzą ci to, co sobie życzysz”, odpowiedział, że lepiej by było, gdyby zgodził się na wszystko, co bogowie żądają²⁹.

Jednakże w filozofii pitagorejskiej mamy zauważyć tendencję, która w dużej mierze przyczyniła się do odrzucenia boskości bytu. W szkole tej bowiem, oprócz ontologii, pod wpływem orfizmu silnie rozwinęła się aksjologia. Do tej pory Grecy, co widano w ich pierwotnych mitach i najwcześniejszych rozważaniach filozoficznych, nie interesowali się człowiekiem. Zajmowali się oni natomiast przede wszystkim pochodzeniem wiatu i bogów. Dopiero w przejętych przez nich mitach orfickich zdują jaskrawość wyeksponowana jest refleksja antropologiczna. Dlatego kontynuatorzy orfików - oprócz przyrody, zaczęli interesować się samym człowiekiem, jego życiem i eschatologią. Ich teorie kładły nacisk na rolę człowieka, akcent, który już sam w sobie zawiera odejście od panteizmu, gdy wyciąga ocenę określonych sfer bytu.

Orficy uznawali dualizm rzeczywistości. Ich zdaniem, obok pozytywnego pierwiastka duchowego, istnieje materia, która jest źródłem zła. Realne, życie ziemskie jest niedoskonałe, niezbyt wartościowe i pozbawione wszelkich radości oraz jest wypełnione mrokami³⁰. Właśnie z tego powodu materia jest wrogiem dla dusz, czasowo w niej egzystujących. Jednakże dusza - ich zdaniem - może się wyzwolić z tego kręgu wcielenia, osiągnąć wolność.

Choć orficy (i późniejsi pitagorejczycy) nawoływali do ochrony zwierząt³¹, ich postawa nie wynikała z założeń panteistycznych, tylko samych przyrodę z Bogiem. Wyznawali oni bowiem metempsychozę i litowali się nad istotami żywymi, z powodu szacunku dla dusz w nich przebywających.

W konsekwentnym panteizmie rolę człowieka może być wyłącznie życie w harmonii z naturą, nie wymagające podważania sił przyrody. W taki jedynie sposób, wedle tej teorii, ludzie mogą się doskonalić. Jednak proponowane

²⁸ A. Krokiewicz, op. cit., s. 102. W. K. C. Guthrie potwierdza, że religia Pitagorasa jest odmianą panteizmu, gdyż w jego poglądach „wiat jest boski, a zatem jest dobry i stanowi jedną całość. Jeśli jest dobry, jeśli żyje i jest całością, to dlatego - stwierdził Pitagoras - jest ograniczony, a relacje pomiędzy jego różnymi elementami są uporządkowane” (W. K. C. Guthrie: *Filozofowie greccy...*, op. cit., s. 32).

²⁹ C. J. De Vogel: *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Assen 1966, s. 183.

³⁰ A. N. Czanyżew: *Egejskaja predfilosofia*. Moskwa 1970, s. 129.

³¹ Pitagoras zabraniał zabijać zwierzęta, które nie szkodzą ludziom (Zob.: Diogenes Laertios: *Wyroki i poglądy słynnych filozofów*. VIII 13), a jego jedzeniem stanowiły głównie chleb, miód i owoce (tamże, s. 19).

przez pitagorejczyków życie wykracza swój eschatologii ponad naturę. Życie doczesne nie jest celem, tylko środkiem do wyzwolenia się z łańcuchów ciała i osi gni, którą cię z Bogiem Pitagorejski antropocentryzm powoduje, a dusza staje się najwyższym tworem w przyrodzie. W konsekwencji powoduje to obniżenie roli wszechświata jako całości, w której człowiek nie jest już tylko jednym z równoważnych jego części. Skupienie się pitagorejczyków na antropologii spowodowało, że wyodrębnił on w człowieku nieśmiertelną i niematerialną duszę³² i ciało, które stało się ostoją zła moralnego i w świecie pierwiastka duchowego. Przyjęcie takiego podziału podkreśla marginalną rolę materii, co jest podważeniem panteizmu. Również teoria liczb jest nadwytęgnięciem wszechświata. Ponieważ liczba jest czymś innym od materii, poszerza się o nią przepaść. *Arche* Anaksymenesa i Talesa były elementem nieodłącznym od wszechświata materialnego. Natomiast w systemie Pitagorasa *arche*-liczby i materia są dwiema opozycyjnymi wobec siebie sferami bytu³³.

Filozofowie pitagorejcy wyabstrahowali z przyrody Boga, to samo z doskonałości liczb, i przeniesli go w dziedzinę czystego rozumu, czyli matematyki. Proces ten zostanie jeszcze bardziej wzmocniony przez eleatów. Jednak dla Parmenidesa i jego następców byt rozumny był jedynym istniejącym rzeczywistości. Zupełnie inna zasada panowała u pitagorejczyków, gdzie liczby i materia stanowiły dwie sfery. Zapoczątkowany przez nich dualizm osiągnięty w systemie Platona rozmiary trudne do zredukowania przez późniejszych myślicieli. W systemie pitagorejskim dualizm ten dotyczył wszystkich sfer rzeczywistości. Filozofowie z tej szkoły wyróżnili dziesięć podstawowych par przeciwieństw: ograniczone - bezkres, nieparzyste - parzyste, jedyne - mnogie, prawe - lewe, mskie - żeńskie, nieruchome - poruszające się, proste - krzywe, światło - ciemność, dobro - zło, kwadratowe - podługne. Cechą charakterystyczną tego dualizmu jest to, że jeden z członów przeciwieństw jest doskonalszy od drugiego³⁴. Takie ujęcie rzeczywistości wzbudziło protest Heraklita. Filozof ten nie zgadzał się ze stwierdzeniem, że harmonia może powstać z elementów przeciwstawnych. Jego zdaniem, przeciwieństwa stanowią jedno, co niekiedy może być pojęte.

Odrzucając główne wątki rozważań pitagorejsko-orfickich, Heraklit chociaż głosił, że sam jest twórcą swojej filozofii i nie miał żadnych nauczycieli, to pozostał pod dużym wpływem filozofów z Miletu. Podobnie jak oni przyjął monizm rzeczywistości i stwierdził, że jej *arche* stanowiogie. Herakli-

³² W. Lutosławski: *Początki filozofii greckiej*. Warszawa 1910, s. 19.

³³ E. Zeller, op. cit., s. 36.

³⁴ G. Thompson: *Pierwsi filozofowie*. Warszawa 1966, s. 336.

ta mo na równie uznana za panteist³⁵, tak jak Talesa, Anaksymandra i Aksymenesa.

Pierwsi filozofowie greccy, próbując odpowiedzieć na pytanie: jaka jest *arche* rzeczywistości?, zostali przez potomnych w większości zinterpretowani. Mówiło się o nich bowiem z punktu widzenia dokonanego przez nich wyboru *arche*. Toteż Talesa kojarzy się z wodą, Anaksymandra z *apeironem*, Anaksymenesa z powietrzem, a Heraklita z ogniem. Interpretacje ich filozofii są oparte na przesłankach, jakie postuły im do wyboru takiej a nie innej zasady bytu. Jednak i każdy z tych filozofów uznał, że jedne elementy ulegają przemianom na inne. Dlatego nie *arche*, lecz czymś indywidualnym, a mianowicie filozofii głoszonej przez odpowiedniego mistrza jest najbardziej istotnym punktem wczesnej filozofii greckiej. Właśnie jest sam proces przemian w obrębie jednego tworzywa, przyjmujący różne postaci. Właśnie jedno i zmienne bytu jest podstawową ideą głoszonych przez tych filozofów. Te aspekty rzeczywistości zostały podkreślone w systemie Heraklitejskim, który jest zwieńczeniem pierwszego etapu historii myśli starogreckiej.

Spośród trzech filozofów z Miletu, Heraklit w największym stopniu zainspirował Anaksymandra. Jednak i Heraklit przerósł swego mistrza w konsekwentnym głoszeniu panteizmu. Mistrz z Efezu służył bowiem, przeciwnie do niego, do dominacji, lecz umożliwiał jego rozwój nie powodując cyklicznego unicestwienia bytu. Chociaż według interpretacji Anaksymandra, walka przeciwnych doprowadza do rozwoju rzeczywistości, czego przykładem może być powstanie zwierząt, które było spowodowane oddzieleniem się lądu od morza i działaniem promieni słonecznych na wilgotny element³⁶, to jednak rozwój ten musi się zatrzymać w wyniku nadmiernego egoizmu elementów. Natomiast w systemie Heraklita współistnienie przeciwnych zapewnia stałą, doskonałą harmonię całej rzeczywistości. Heraklitowi można przypisać wprowadzenie tezy mówiącej, że przeciwne procesy kosmiczne są autoregulowane³⁷. Z tego powodu filozof ten nie potrzebował do uzasadnienia swych tez *apeironu* Anaksymandra, który musi odbudowywać wszechwiat niszczonego w wyniku walki przeciwnych, choćby samodzielnie nim rządzą.

Kluczowym pojęciem, które umożliwiło Heraklitowi rozwiązanie problemu walki przeciwnych postawionego przez Anaksymandra, była kon-

³⁵ S. E. Stumpf uznaje Heraklita, twierdząc, że wszystko jest substancją, jedni, Ogniem i Bogiem, za typowego panteistę (tego: *Philosophy History & Problems*. New York 1983, s. 14). Autor ten umieszcza Heraklita w gronie takich uznanych panteistów jak stoicy, Jan Szkot Eriugena i Spinoza (Ibidem, s. 112-115. 152-153, 241).

³⁶ Ch. H. Kahn, op. cit., s. 110.

³⁷ P. Seligman, op. cit., s. 81. Zarówno pitagorejczycy jak i Heraklit byli pod wpływem orfizmu (zob. A. Krokiewicz. *Studia orfickie*. Warszawa 1947, s. 29). Jednak Heraklit położył nacisk na monizm bytu.

cepcja harmonii Pitagorasa. Dzi ki tej teorii Heraklit doszedł do wniosku, e walka przeciwie stw nie jest niesprawiedliwo ci , lecz ładem. Ład ten polega na współistnieniu przeciwno ci, nigdy nie mog cych przekroczy pewnej optymalnej granicy³⁸. Tak jak „Sło ce nie przekroczy swej miary, w przeciwnym razie Erynie, sługi sprawiedliwo ci, odnajd je”³⁹.

Pomi dzy Talesem i Anaksymenese m a Heraklitem istnieje ró nica w uznawaniu *arche*. Heraklit swojej boskiej zasadzie przypisywał inteligencj , za Jo czycy tego nie czynili⁴⁰. Mi dzy innymi z tego powodu Heraklit poszukiwał, w wi kszym stopniu ni wcze niejsi filozofowie, rozumnego procesu rz dz ce go wiatem. Dla filozofów z Miletu *arche* to nazwa jednego z elementów ulegaj cych przemianie, która - jak podaje Anaksymenes - odbywa si przez zag szczanie i rozrzedzanie. Natomiast dla Heraklita *arche* to, oprócz pierwiastka jakim jest ogie , również sposób przemiany jednego elementu w drugi. Jego zdaniem, ten proces zmian odbywa si w wyniku wzrostu lub zmniejszania si temperatury, która zreszt (o czym mógł nie wiedzie Heraklit) zale y od energii kinetycznej cz steczek, czyli ich ruchu.

Ogie , b d cy w systemie Heraklita jednym z pieiwiastków, posłu ył mu za symbol przemian. Jednak w tym ogniu tkwi w ka dej chwili mo liwo ozi bienia. Z tego powodu jego *arche* nale y w zasadzie traktowa jako ciepło-zimno - główn par heraklitejskich przeciwie stw. Gdyby Anaksymenes, tak jak Heraklit, skoncentrował si bardziej na procesie przemian pratworzywa, to mógłby *arche* nazwa zag szczaniem lub rozrzedzaniem. Jednak filozofowie greccy przed Heraklitem d yli do poznania tego, co było stałe i niezmiennie, a nie ruchu jako takiego, jak to uczynił filozof z Efezu⁴¹.

Wszystkie rzeczy, zdaniem Heraklita, rodz si i przemijaj na drodze przemiany przeciwie stw, od ciepła do zimna i od zimna do ciepła, od czego suchego do mokrego i od mokrego do suchego. S to przemiany od jako ciowego pozytywu do negatywu i odwrotnie. Ten sposób przekształce zakłada, e nie ma nic absolutnego i wszystko jest wzgl dne⁴². Dlatego ogie nie mo e by rozumiany jako bytowa podstawa rzeczywisto ci. Jako zasada w systemie Heraklita, jest on o tyle nie do przyj cia, o ile oznacza proces i przemian bytu. Ogie te nie mo e by traktowany jako ogie fenomenalny, gdy ten

³⁸ B. Russell: *M dro zachodu*. Warszawa 1995. s. 25.

³⁹ Plut.: *De exsil.* 11, 604 A. W. K. Le niak, op. cit., s. 190.

⁴⁰ G. Reale, op. cit., s. 100. M dro - zdaniem Heraklita - polega na tym, aby pozna rozum, który, przenikaj c wszystko, rz dzi bytem (Diogenes Laertios, op. cit., IX 1).

⁴¹ A. Krokiewicz: *Heraklit*. „Kwartalnik Filozoficzny”, nr 12/1948.

⁴² J. Legowicz: *Humanizm dialektyki i metody my lenia u Heraklita*. „Roczniki naukowe UW” 1958, s. 24. Dlatego istot stawiania si wiata jest ustawiczne zaprzeczanie jego własnej egzystencji (tam e, s. 21).

jest jednym z przeciwieństw istniejących w świecie. *Arche* Heraklita to bowiem immanentna zasada rzeczywistości.

Cech charakterystyczny wczesnego okresu filozofii greckiej było utopisanie zmienności z boską mocą tworzenia. Dlatego poprawna ocena myślicieli tych w tym czasie może być przeprowadzona z punktu widzenia głoszonej przez nich idei boskiej i ruchomej rzeczywistości. Właśnie przeciw tej ogólnej tezie o wiecznym ruchu jako atrybucie boskości, wystąpił Parmenides z teorii o nieruchomym, ale tak i boskim bycie.

Heraklit, tak jak milezyjczycy, zwrócił uwagę na powszechny dynamizm rzeczywistości. Ponadto jednak przeprowadził on analizę bytu z punktu widzenia ruchu i zauważył, jak wiele implikacji niesie ze sobą uznanie hylozoizmu. W jego rozważaniach wyraźnie widać akcentowanie tylko jednej z dwóch stron boskości uznawanych przez Talesa i Anaksymenesa. Heraklit nie eksponuje w *arche* przyczynę życia biologicznego. Podkreśla natomiast jej rolę jako źródła ruchu i zmian z nim związanych. Uznaje spoczynek i stałość za cechy właściwe jedynie rzeczom martwym stwierdził, że wszystko jest w ruchu⁴³. W ten sposób Heraklit potwierdził panteistyczną tezę, wedle której wiat jest ożywiony. Filozof ten, podobnie jak Tales, uznał, że wszystko jest wiecznym życiem, czyli ruchem. Heraklit był zdania, że właśnie nie ruch zapewnia boską doskonałość. Miał on polegać na ciągłych, nieustannych zmianach, zobrazowanych przez Heraklita jako nurt płynącej rzeki. Ruch ten charakteryzuje się ciągłym przechodzeniem rzeczy od jednego przeciwieństwa do drugiego. „Rzeczy przeciwstawne łączą się, a z różnicami od siebie powstaje najcudowniejsza harmonia (...)”. Właśnie harmonia wszystkich walczących rzeczy stanowi doskonałość jednoznacznie poznawaną przez mędrców. Ich walka jest nieuchronnie związana z ruchem i istnieniem życia. Dlatego Heraklit uznaje całość, wraz z istniejącymi w niej przeciwieństwami, za Boga, pomimo niedoskonałości bytu dostrzeganej przez ludzi, i stwierdza, że „Bóg jest dniem, noc, latem, zimą, pokojem, sytością, głodem”⁴⁵, zatem wszystkim.

Najważniejszymi elementami panteizmu Heraklita są: jedno bytu, nie naruszalnie praw porządku kosmicznego oraz wieczny ruch panujący tego w świecie⁴⁶. Właśnie problem ruchu jest istotnym elementem filozofii mędrców z Efezu. Potomni, przekazując myślenie Heraklita, wyrażali się niejednoznacznie mówiąc, że z jednej strony ruch jest w niej przedstawiony jako wieczny, z drugiej natomiast jako przerywany cyklicznie poarwianiami. Heraklit bowiem wypowiada się, że „wiat, ten sam dla wszystkich bytów, nie jest dzie-

⁴³ Aet.: *Plac.* I 23, 7. W. K. Leśniak, op. cit., s. 171.

⁴⁴ Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, IX 2, 1156 b.

⁴⁵ Hippol.: *Refut.* IX 10. W. K. Leśniak, op. cit., s. 186.

⁴⁶ E. Zeller, op. cit., s. 48.

łem ani adnego z bogów, ani adnego z ludzi, lecz był nim zawsze i jest, i b dzie ogie wiecznie wywy, rozbłyskuje cyrytmicznie i gasnie cyrytmicznie⁴⁷. Ale istniejej również fragmenty mówiące o tym, że wiat istniejej cyklicznie, a ka dy okres jego trwania ko czy się ka dorazowo spłoni ciem (*ekpyrosis*). Wła nie tak wyraża się Simplicjusz interpretując słowa Heraklita, że wiat „w miar się zapala i w miar przygasa”⁴⁸. Jednak takie odczytanie słów filozofa z Efezu jest nieporozumieniem. Przygasanie i zapalanie się nie oznacza efektu całkowitego zaognienia. Jest to tylko określenie mówiące o ciągłym ruchu w obrębie wszech wiatu.

Hipolit twierdził, że Heraklit uznawał cykliczność bytu. Według tego interpretatora, w filozofii Heraklita ogień, który kiedy nastanie, b dzie się dzieli i karał wszystko⁴⁹. Teoria ta nie jest jednak zgodna z podstawowymi założeniami systemu Heraklitejskiego. Należy zauważyć, że kara i nagroda zakładają możliwość zła istniejego w świecie. Heraklit natomiast jest temu przeciwny twierząc, że „dla boga wszystko jest piękne, dobre i sprawiedliwe. Tylko ludzie uważają jedne rzeczy za sprawiedliwe, inne za niesprawiedliwe”⁵⁰.

Właśnie cech harmonii w filozofii Heraklitejskiej jest współistnienie przeciwieństw w każdej sferze bytu. Dzięki tej „wojennej” wspólnotcie członków nie może przestać istnieć i zginąć w ogniu *ekpyrosis*. Jest to podstawowa teza nauki Heraklita o jedności przeciwieństw. Dlatego ka de przeciwieństwo rzeczy nie może przekroczyć pewnej granicy minimum istnienia, gdy oznaczałoby to jego totalne zniszczenie. Ponieważ za drugi człon ten nie jest samowystarczalny, więc i on musiałby zginąć razem ze zniszczeniem pierwszego⁵¹. Wynikiem zniszczenia przeciwieństw byłby zanik *pryncypium* ruchu-ognia i martwy spokój, dlatego hipoteza o zaognieniu nie pasuje do kolejnego założenia Heraklita. Zresztą fragmenty mówiące o *ekpyrosis* są nieliczne i wieloznaczne. Pojęcie zaognienia nie może na rozumie dosłownie, tak jak w systemie stoickim, gdzie chodzi o cykliczne spalanie wiatu. W filozofii Heraklita jest to niedopuszczalne. Z jego myśli wynika, że ciągłe wymiany przyczynowości w poszczególnych fragmentach rzeczywistości, faktycznie ciągłe są ogniem. Wymiany te występują w obrębie elementów jednego, wiecznego i nieskończonego wiatu. Bez sensem zresztą jest mówić, że wszystko staje się ogniem, skoro cięgle nim jest. Ogień jednak zawiera

⁴⁷ Klemens Aleksandryjski: *Kobierce*. V 103.

⁴⁸ Simpl.: *De caelo*. 94, 4. W. K. Leśniak, op. cit., s. 171.

⁴⁹ Hippol.: *Ref.* IX 10. w: K. Leśniak, op. cit., s. 186.

⁵⁰ Porph.: *Qu. Hom.* W. K. Leśniak, op. cit., s. 191. Por. też: Hippol. *Ref.* IX. W: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, op. cit., s. 76.

⁵¹ A. Krokiewicz: *Od Talesa...*, op. cit., s. 129.

w sobie potencjalne przeciwie stwa. Dlatego bycie ogniem oznacza nie przej cie w jeden element i spalenie innych, tylko współlistnienie wszystkich elementów mog cych za chwil ujrze wiatło dzienne, automatycznie usuwaj c swoj przeciwno w cie .

Równie Heraklilejska teoria przeznaczenia⁵², zgodnie z którym wszystko zachodzi w całym wszech wiecie, neguje istnienie dobra i zła. Przeznaczenie oznacza dokładny tok dziejów, którego nie mo na zmieni . Wszystkie wydarzenia s nieuchronno ci spowodowan przez przeszło i w sposób konieczny implikuj wydarzenia przyszłe. Oceniaj c jak cz bytu jako zł , automatycznie krytykujemy cał rzeczywisto , gdy wszystkie zdarzenia s ze sob poł czone sieci skomplikowanych zale no ci. Oceniaj c le cz , oceniamy tak samo cało . Zgodnie z teori przeznaczenia, Heraklit nie wyró nia okrelonej sfery bytu mówi c, e jest dobra czy zła. Dla niego bowiem nie ma ró nicy mi dzy dobrem a złem⁵³.

Panteizm pierwszych filozofów greckich jest wyra nym rysem w pogl - dach tych my licieli. Jego cech charakterystyczn jest nierozdzielne ł - czenie ruchu uznawanego za atrybut boski, ze wiatem. Dlatego *arche* Heraklita, Talesa czy Anaksymenesa symbolizowało jak zmian rzeczywisto ci. Dopiero pó niej Ksenofanes, uznaj c ziemi za *arche*, uto samił bosko ze statyczno ci . Eleaci, kontynuatorzy Ksenofanesa, również twierdzili, e ruch jest iluzj , a prawdziwy byt nie podlega zmianom. Ich rozwa ania spowodowały usuni cie w cie rzeczywisto ci zmysłowej i wzrost zainteresowania Bogiem umieszczanym poza przyrod . Dopiero w pó niejszej staro ytno ci, dzi ki stoikom, nast pił renesans my li panteistycznej.

⁵² Diogenes Laertios, op. cit.. IX 7. Por. te : Aet.: *Plac.*, I 7, 22; I 27, 1; I 28. W. *Filozofia staro yma Grecji i Rzymu*, op. cit., s. 78.

⁵³ Hippol.: *Ref.* IX 10. 2-3. W. K. Le niak, op. cit., s. 185.