

Andrzej Korczak

Principium sapientiae

Principium sapientiae (The beginning of wisdom)

Keywords: *philosophy, history of philosophy, ancient philosophy*

Narodziny filozofii

Chociaż ojcem filozofii greckiej nazywamy Talesa, to Pitagoras był pierwszym filozofem, który zauważył, że intelektualne dociekania różnią się od dawnej mądrości. On użył po raz pierwszy słowa „filozofia”, które znaczy po grecku miłość mądrości. „Greckie słowo filozof (*filosofos*) powstało w opozycji z terminem *sofos* i oznacz tego, kto kocha poznanie (istotę), w odróżnieniu od tego, kto posiadał rezultaty poznania i nazywa siebie «wiedzącym»” - pisze Karol Jaspers [Jaspers, 1998: 8]. Wraz z tym pojęciem skończyła się epoka wieszczów. Człowiek nie jest już natchniony przez Boga, ale o własnych siłach zdobywa mądrość.

W historii Europy mieliśmy kilka ważnych stopni desakralizacji. Największy z nich obserwujemy w czasach współczesnych. Stąd tak gwałtowny rozwój nauki w ostatnich stukilkudziesięciu latach. I odwrotnie to właśnie nauka i technika wymuszając na nas postawy racjonalne wymusza desakralizację. Podobnie działo się w starożytnej Grecji, kiedy nastąpił rozwój matematyki, geometrii, nauk inżynierskich dla potrzeb budownictwa marmurowego, rozwój astronomii dla potrzeb nawigacji morskiej.

Dziedziny wymagające racjonalnego myślenia zawłaszczyły tak bardzo umysły pewnych ludzi, że zaczęli pytać o tajemnice życia, ludzkiej duszy, tajemnice zastrzeżone wcześniej dla religii i mitologii również w racjonalny sposób. Filozofowie nawołują do wysiłków niezbędnych dla zdobycia mądrości. Pitagoras porównał życie do igrzysk olimpijskich, na które przychodzą kupcy, zapaśnicy, oraz ci, którzy zadowalają się oglądaniem widowiska. Trzeci rodzaj jest najszlachetniejszy, ponieważ nie pożąda niczego. Są to miłośnicy mądrości, czyli filozofowie.

„Bezpośredni uczeń Platona Herakleides z Pontu opowiada w relacji Cicerona, jak to Pitagoras w rozmowie z Leonem, tyranem Flertis, określił siebie najprzód jako filozofa, przeciwstawiając przy tym termin *φιλοσοφία* słowo *σοφία*. Ciceron parafrazuje dostępny mu tekst Herakleidesa. Każę mianowicie Leonowi zapytać Pitagorasa, jakiej sztuce ten najbardziej dowierza. Opis mówi dalej: «Na to tamten [tj. Pitagoras] odparł, że wprawdzie nie zna żadnej umiejętności, jest jednak filozofem. Zdumiony tą nową nazwą, Leon zapytał, któż to są ci filozofowie i czymże różnią się od innych ludzi. Pitagoras odrzekł na to, że wydaje mu się, iż życie ludzkie przypomina mu ów zjazd, który się odbywa z największą okazałością podczas uroczystych igrzysk całej Grecji. Albowiem podobnie jak jedni ubiegają się tam o sławę i zaszczytny wieniec, innych zaś sprowadza chęć zarobku i zysku na kupieniu lub sprzedaży, a są też tacy, którzy nie szukają ani poklasku, ani zysku, lecz przybyli po to, żeby zobaczyć i pilnie się przypatrzeć, co i w jaki sposób się tam odbywa, tak samo i my przyszliśmy *do tego* życia z innego życia i świata, jak gdyby z jakiegoś miasta na uroczysty zjazd, jedni, by służyć sławie, inni pieniądзом, a rzadko zdarzają się tacy, co za nic mając wszystko, gorliwie dociekają istoty rzeczy [*qui (...) rerum naturam studiosos intuerentur*]: tych on nazywa miłośnikami mądrości [*sapientiae studiosos*] to jest właśnie filozofami. I tak jak tam najbardziej szlachetnie jest tylko przyglądać się, niczego dla siebie nie zyskując, podobnie i w życiu oglądanie i poznawanie istoty rzeczy znacznie przewyższa wszelkie zainteresowania» [Albert, 2006: 90].

Pitagorasa można zrozumieć tylko w kontekście teologii orfików, że człowiek jest upadłym bogiem, a jego ojczyzną jest Niebo. W samym terminie filozofia jest według Paula Ricoeura bardzo ważna wskazówka dotycząca podążania za bogiem, który jest sofos. Ricoeur pisze: „Samo słowo «filozofia» jest tego dobrym świadectwem pitagorejczycy zamiast nazywać człowieka rozmyślającego w ślad za bogiem σοφός lub σοφιστής woleli bardziej egzotyczny termin φιλόσοφος; przywołując na myśl φιλία zakłóconą przez «niezgodę», przez έρις, która zaprowadza waśń między człowiekiem a bogiem i jego własnym źródłem” [Ricoeur, 1986: 288].

To dowartościowało moralny wysiłek innego niezależny od dotychczasowej mitologicznej i obrzędowej duchowości. Dlaczego tak się stało? Możliwość powstania myśli niezależnej od religii istnieje w umyśle człowieka [Cassirer, 1929-29: 165], ale dlaczego zaktualizowała w VII w. p.n.e. w koloniach jońskich?

Historycy filozofii uważają, że filozofia pojawiła się jedynie w starożytnej Grecji, jakkolwiek mądrość istniała w wielu narodach Wschodu. W VI w. p.n.e. Budda i jego następcy stworzyli w Indiach system filozoficzno – etyczny, który był niezależny od oficjalnej religii. Pierwotny buddyzm ignorował hinduski politeizm poszukując przyczyn ludzkiego losu w sposób naturalny dla ludzkiego umysłu.

W tym samym mniej więcej czasie, kiedy rodziła się grecka filozofia, w starożytnych Chinach żyli Lao-cy i Konfucjusz – twórcy taoizmu i konfucjanizmu, a w Indiach działał Budda. Czasowa zbieżność odnowienia duchowego w basenie morza Śródziemnego i na Dalekim Wschodzie każe poważnie traktować pojęcie oś dziejów – Karola Jaspersa. „Taką osią dziejów powszechnych jest, jak się zdaje, ów proces duchowy, który dokonał się między ósmym a drugim wiekiem przed Chrystusem. Pojawił się wtedy człowiek, z którym współistniejemy do dziś. Ten okres będziemy nazywać w skrócie «epoką osiową».

Cechuje tę epokę koncentracja niezwykłych zjawisk. W Chinach żyli wtedy Konfucjusz i Lao-cy, rodziły się wszystkie kierunki filozoficzne, działali tacy myśliciele jak Mo Ti, Czuang-cy, Lie-cy i wielu innych. W Indiach

powstały upaniszady, żył Budda, podobnie jak w Chinach rozwijały się wszelkie możliwe odmiany filozofii – włącznie ze sceptycyzmem, materializmem, sofistyką i nihilizmem. W Iranie Zoroaster krzewił postulowaną wizję świata, w którym dobro walczy ze złem. W Palestynie działali prorocy, poczynając od Eliasza poprzez Izajasza i Jeremiasza aż po Deutero-Izajasza. Grecja wydała Homera, filozofów: Parmenidesa, Heraklita i Platona, wielkich tragiczków, Tuczdydesa i Archimedesza. Wszystko, o czym zaledwie napomknęliśmy wyliczając te imiona, pojawiło się w ciągu kilku wieków prawie równocześnie w Chinach, Indiach i na Zachodzie, przy czym żadna z tych kultur nie wiedziała o istnieniu innych.

Nowością wnoszoną wszędzie przez epokę osiową jest to, że człowiek uświadamia sobie całość bytu, że staje się świadomy siebie i swych ograniczeń. Doświadcza grozy świata i własnej niemocy. Zadaje radykalne pytania, na skraju otchłani dąży do wyzwolenia i zbawienia. Nabiera świadomości swych ograniczeń – i zarazem wyznacza sobie najwyższe cele. Doświadcza bezwarunkowości w głębi swego bycia sobą i w jasności transcendencji” [Jaspers, 1998: 68-69]. Trudno byłoby dzisiaj mówić o epoce osiowej analogicznie do pojęcia Jaspersa. Nie wiemy, czy bez wielostronnych kontaktów Zachodu ze Wschodem i w ogóle wszystkich kontynentów nastąpiłoby tak wielkie ujednoczenie intelektualne jakie obserwujemy obecnie. Jedno jest niewątpliwe – w ostatnich dziesięcioleciach widzimy zdecydowany głód ducha przy jednoczesnym dystansie do tradycyjnych form religijnych, a więc dokładnie to samo co w opisanym przez Jaspersa epoce osiowej. Nie wiadomo, czy z tego duchowego wrzenia wynikną odkrycia tak przełomowe jak powstanie filozofii, ale nie sposób odmówić tym przemianom intensywności i głębi, jaką posiadał ich starożytny odpowiednik.

W przypadku presokratyków znamienny jest dystans wobec oficjalnej religii i wobec myślenia kategoriami religijnymi. Niewątpliwie w Grecji narodziła się dużo bardziej niezależna myśl, która zmieniła oblicze zachodniej kultury. Przed powstaniem filozofii, mity były jedyną odpowiedzią na egzystencjalne pytania. Duchowa rzeczywistość jawiła się wszyst-

kim ludom starożytnym, z wyjątkiem Izraelitów, w formie politeizmu. Pojęciową artykulacją intuicji dotyczących rzeczywistości duchowej były mity. Trudność polega na tym, aby szukać przeżycia duchowego w życiu ludzi, których życie wyrażają mity. Następuje to właśnie w czasach współczesnych, podobnie jak to działo się w momencie narodzin greckiej religii i filozofii. W ostatnich dziesięcioleciach rozwija się gwałtownie religioznawstwo, filozofia religii, etnologia religii. Dzięki tym naukom skojarzonym z nowoczesną psychologią wiemy o mitach więcej niż kiedykolwiek przedtem. Od czasów Freuda, następuje destrukcja kartezjańskiego ego, przez co zaczynamy lepiej rozumieć duchową sytuację starożytnych, która znajdowała wyraz w mitach. Podobnie jak pierwsi filozofowie grecy utraciliśmy nabożną cześć dla religijnych przekazów wyznawanych współcześnie religii. Jednocześnie zaczynamy rozumieć i badać przekaz mitologiczny w sposób racjonalny. W jakiej mierze filozofia wyłania się z mitu, a w jakiej zrywa z mitologią, to sprawa nie do końca rozstrzygalna. Karol Albert twierdzi, że filozofia od początku do Platona i Plotyna, z pewnymi wyjątkami stawiała cel eschatologiczny. Była więc zbliżona do mitów, w których cel ten jest dla nas oczywisty [Albert 1980: 1-13]; [Albert 1982: 1-15]; [Pawłowski, 2007: 39-41]. Istnienie dwóch nurtów mądrości greckiej – mitycznego i racjonalnego widzimy już w *Iliadzie* i *Odysei*, gdzie akcja determinowana jest zarówno interwencją bogów, jak i motywami naturalnymi.

„Ostateczną przyczyną wszystkiego, co się dzieje, jest postanowienie Zeusa. Również w tragedii Achillesa widzi Homer spełnienie jego najwyższej roli. Co krok ingerencja bogów służy do motywowania akcji. Ale to nie sprzeciwia się czysto przyrodniczemu i psychologicznemu pojmowaniu tychże samych faktów. Psychologiczna i metafizyczna interpretacja jednego i tego samego zdarzenia nie wykluczają się wzajemnie, wręcz przeciwnie, ich współobecność jest dla homerowego sposobu myślenia czymś naturalnym. Stąd pochodzi to osobliwe podwójne oblicze eposu. Wszystko, co się w nim dzieje, słuchacz oglądać musi równocześnie z ludzkiego i boskiego punktu widzenia” [Jaeger, 1962: 83-84].

Częściowe wyróżnienie sfery racjonalnej i irracjonalnej istniało w Grecji również w epoce archaicznej. Archaiczne mity były skarbnicą wzorców moralnych i służyły ocenie wydarzeń. „Mit, pieśń bohatera, jest to niewyczerpany skarbiec wzorów pozostający w posiadaniu narodu, skarbiec, z którego czerpie on swe ideały i normy postępowania dla własnego życia. Że Homer tak właśnie pojmuje mit, tego dowodzi sięganie przezeń do mitycznych przykładów we wszelkich możliwych sytuacjach życiowych, kiedy tylko jeden człowiek występuje wobec drugiego z radą, przestrogą, namową, zachętą, zakazem czy rozkazem. Jest rzeczą nader znamionną, że do takich przykładów sięga poeta nie we własnym opowiadaniu, lecz stale w przemowach wprowadzanych przez siebie osób. Mit jest w nich zawsze miarodajną instancją, do której odwołuje się mówiący. Tkwi w nim zatem coś powszechnie ważnego, coś, co wykracza poza czysty opis faktów, choć pierwotnie był on niewątpliwie echem historycznych wydarzeń, które w twórczej wyobraźni potomnych przez długie powtarzanie i uświetnianie wykładnię urosły do ponadludzkich rozmiarów” [Jaeger, 1962: 73]. Jaeger mówi, że Zeus w tradycyjnej religii uosabia sumienie świata, któremu właściwy jest duch i myśl, a więc pojęcia irracjonalne i racjonalne.

„Natomiast Zeus, który prezyduje radzie bogów na początku *Odysei* jest filozoficznie oświeconym sumieniem świata. Rozpoczyna on rozpatrywanie wypadku, będącego przedmiotem obrad, od zupełnie ogólnego postawienia problemu ludzkiego cierpienia i od wykazania nieuchronnego związku pomiędzy losem człowieka a jego winą. Ta teodycea stanowi ideę kierującą rozwojem całej akcji poematu. Dla poety najwyższe bóstwo jest wszechwiedzącą potęgą wysoko wzniesioną ponad wszelkie poznanie i działanie śmiertelnych. Jej istotą jest duch i myśl” [Jaeger, 1962: 85].

Oznacza to, że zarówno pojęcie ducha jak i filozoficzna etyka była potencjalnie zawarta w mitach. Filozofowie tylko wydobyli ją i oczyścili z obrazów mitycznych. Dzisiaj również zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy zmuszeni posługiwać się pojęciami częściowo racjonalnymi a częściowo irracjonalnymi. Zarówno Eliade jak i Kołakowski pokazują, że nasze wartości duchowe i moralne wywodzą się bardziej ze sfery irracjonalnej w na-

szej *psyche* i tylko werbalizowane i analizowane są racjonalnie. Wcale nie odeszliśmy daleko od Starożytnych Greków w dziedzinie wartości moralnych i duchowych.

Od mitu do logosu

Wśród największych badaczy presokratyków nie ma zgody na temat przejścia od mitu do logosu. Reale omija sprawę antycznej demitologizacji, ponieważ uważa mity za wytwór fantazji [Reale, 1994: 28]. Cornford uważa, że filozofia wyrosła z mitów, ale nie pokazuje jak doszło do tego. Uważa, że był to proces naturalny i nie wymaga wyjaśnień [Cornford, 1952]. Burnet głosił tezę o zerwaniu filozofii z mitologią [Burnet, 1930]. Uważał, że filozofia rozwinęła pierwiastki racjonalne obecne w kulturze greckiej. Przypisuje on Apollinowi samą tylko racjonalność. Kapłani Apollina uprawiali wróżbiarstwo, które nie jest racjonalne. Jednak kult Apollina związany był ze słowem i sztuką, co wskazuje na opanowanie duchowego życia dzięki formie. Może być to podstawą do narastającego racjonalizmu. Burnet nie odpowiada na pytanie: dlaczego właśnie w starożytnej Grecji nastąpił rozwój pierwiastków racjonalnych, skoro istniały zawsze? Rozumowanie to zakłada radykalny przełom w kulturze Greków, którego nie udowodnił. Podobnie jak Zeller uważa, że w Grecji nie było zapożyczeń wschodnich [Zeller, 21]. Mimo to widzimy wpływ mitologii babilońskiej na poematy Hezjoda. Argumentem za wpływami wschodnimi jest fakt, że filozofia narodziła się w koloniach, a nie w Grecji macierzystej. Kolonie jońskie bogaciły się na handlu z przedstawicielami innych kultur. Wybitni filozofowie greccy mają w swoich życiorysach dalekie podróże. Religijne ograniczenie, które koloniści przywieźli z Grecji macierzystej musiało ustąpić przez sam fakt oddalenia od ojczyzny, oraz po wojnach z Lidyjczykami, a zwłaszcza po przegranej z Persją.

„Jeżeli chodzi o zewnętrzny, historyczny kontekst, o ogólną sytuację, w jakiej znajdowała się wówczas Grecja, to ów początek greckiej filozofii przypada na szóste stulecie przed narodzeniem Chrystusa, na czasy Cyrusa, epokę upadku jońskich republik w Azji Mniejszej. Filozofia pojawiła się

wówczas, gdy ten piękny świat, który jako taki osiągnął wysoki poziom rozwoju, właśnie ginął. Jońskiej wolności najpierw zagrozili Krezus i Lidyjczycy, a dopiero w jakiś czas potem całkowicie zniszczyło ją panowanie perskie, tak że większość mieszkańców [Jonii] musiała dla siebie szukać innej siedziby i zakładała kolonie, zwłaszcza na zachodzie. W tym samym czasie, na który przypada upadek jońskich miast, we właściwej Grecji kończy się panowanie jej starych domów książęcych. Upadają Pelopidzi i inne, w większości obce rody królewskie. Grecja nawiązuje liczne kontakty zewnętrzne, z drugiej zaś strony Grecy starają się zadzierzgnąć więzy społeczne wśród siebie samych. Patriarchalne życie odeszło już w przeszłość; w wielu państwach pojawiła się potrzeba przepisów i stosunków prawnych – ukonstytuowania się w wolny sposób. Obserwujemy, jak występuje wiele jednostek, które nie sprawowały już władzy nad współobywatelami z racji swego pochodzenia, lecz wybiły się za sprawą talentu, fantazji, nauki [Hegel, 1994: 212-213].

Fryderyk Nietzsche, któremu niemożna odmówić znajomości tematu zapatruje się bardzo ironicznie na domysły o wschodnich zapożyczeniach pierwszych filozofów. W studium *Filozofia w tragicznej epoce Greków* pisze; „Gorliwie wskazywano na to, ilu rzeczy mogli Grecy zaczerpnąć i nauczyć się od krajów orientalnych i jak często stamtąd czerpali. Osobliwe wszelako było widowisko, gdy zestawiano rzekomych nauczycieli z Orientu i domniemanych uczniów z Grecji i ustawiano na scenie Zoroastra obok Heraklita, Hindusów obok eleatów, Egipcjan obok Empedoklesa lub wręcz Anaksagorasa wśród Żydów, a Pitagorasa wśród Chińczyków. W szczególności nie przyniosło to wiele, podobałaby nam się jednak ta idea, gdyby nie dołożono wniosku, że w Grecji filozofia jest tylko importowana, że nie wyrosła z naturalnej, ojczyściej gleby i że nawet, jako obcy element, raczej doprowadziła Greków do upadku, niż im pomogła. Nie ma nic głupszego niż przypisywanie Grekom kultury autochtonicznej; wchłonęli oni raczej całą żywą kulturę innych ludów, a doszli tak daleko właśnie dlatego, że umieli rzucić oszczep dalej z miejsca, w którym położył go inny lud” [Nietzsche, 1993: 108]. Zmiany wśród kolonistów obserwujemy w czasach nowożyt-

nych w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, a przełomowy wpływ wojny widzimy po I i II wojnie światowej. Wojna często kończy starą formację kulturową. Tak było w koloniach jońskich, kiedy ustrój szlachecki stawał się anachroniczny. Szlachta, finansowo zależała od klasy średniej i nie mogła powstrzymać powstania ustroju demokratycznego. W atmosferze demokracji zaistniała potrzeba nowego egalitarnego światopoglądu. Na potrzebę egalitarnego światopoglądu i egalitarnej edukacji odpowiedzieli sofisci, ale bez pierwszych filozofów ich działalność nie była możliwa. Pod względem merytorycznym byli krytykami maksymalistycznie pojętej filozofii presokratyków jak i wielu metafizycznych teorii archaicznej religii. Najjaskrawiej ujawnia się to w poglądzie sofistów głoszącym, że arete, czyli cnoty można się od nich nauczyć, kiedy pokolenie przed nim twierdziło, że pochodzi ona od bogów [Gajda, 1989: 22-35]. Dla wyrażenia egalitarnego światopoglądu zaadoptowano teologie orfickie, które nadawały się do tego celu bardziej niż eleuzyńskie (o braku intelektualnych idei w misteriach eleuzyńskich [zob: Vernant, 1998: 83]). Orfickie teologie były bardzo zaawansowane intelektualnie [Krokiewicz, 2000: 51-65]. Dawały możliwość egalitaryzmu. Według orfików każdy człowiek był boski. Na to, że misteria orfickie są nie greckiego pochodzenia zgadza się wielu uczonych [Krokiewicz, 2000: 51-65], [Zieliński, 1991], [Sinko, 1934]; [Eliade, 1994: 121-130]. Otto Kern wywodzi orfizm z wierzeń ludów bałkańskich, którzy zostali podbici przez Greków. Miało to tłumaczyć tajemniczość orfików w Grecji [Kern, 1922].

Podobnie od kilkudziesięciu lat w kulturze Zachodu następuje gwałtowna recepcja obcych kultur. Pierwsze spożytkowanie wschodnich systemów religijnych i filozoficznych widzimy w Europie już w XIX wieku w filozofii Skopenhauera i Dussena. Od kilkudziesięciu lat wielu ludzi na Zachodzie interesuje wszystko to, co potwierdza istnienie ukrytej boskości w samym człowieku. Dystans do Boga, jest w oficjalnych religiach nieprzekraczalny, podobnie jak był w olimpijskiej religii greckiej. Poszukujący głębszych przeżyć chcą teoretycznego utwierdzenia w przekonaniu o boskości istniejącej wewnątrz człowieka a nie na zewnątrz.

Wpływu orfizmu na presokratyków jest sprawą pewną. Eliade twierdzi, że „Stapianie się filozofii z inicjacją stanowi motyw przedni od początków pitagoreizmu oraz platonizmu” [Eliade, 1961: 197]. Ricoeur uważa, że orficy wprowadzili do kultury greckiej mit duszy wcielonej w zmysły świat. Filozofia to zrozumienie tego statusu duszy wygnanej [Ricoeur, 1986: 285]. To wiedza o boskiej egzystencji własnej duszy. Dzięki temu nastąpiło wyzwolenie świadomości z wyobrażeń mitologicznych. Demokracja potrzebowała dowartościowania indywiduum i wizji świata porządkującej wszelkie zjawiska w sposób racjonalny. Wyobrażeń do stworzenia tej wizji dostarczyli również orficy, a zwłaszcza ich przekonanie o jedności wszystkich rzeczy. Orfeuszowi i Muzajosowi przypisywano powiedzenie: „z jednego wszystko, i ze wszystkiego znowu jedno”. Pisze o tym Guthrie w pracy *The Greeks and their Gods* [Guthrie, 1950], oraz w *A history of Greek Philosophy* [Guthrie, 1962-1981].

Siedmiu mędrców

O tym, że apollinińska religia miała ukryty wymiar, świadczy legenda o siedmiu mędrkach. (Diogenes Laertios podaje, że naprawdę było ich siedemnastu, z której to liczby wybierano różne imiona tak, aby zawsze było ich siedem [Laertios, 1988]). Siedem strun ma lira Apollina będąca niewątpliwie wzorem dla liry Orfeusza. Orfeusz potrafił swoją grą ujarzmić dzikie zwierzęta, co jest symbolem duchowej władzy nad własną zwierzęcą naturą. Podobne znaczenie miał, moim zdaniem, obraz Orfeusza grającego na kitarze wśród zasłuchanych barbarzyńców. Stąd wziął się pogląd jakoby misteria orfickie były trackiego pochodzenia, gdyż Trakowie oznaczali dla Greków niejako wzorcowych barbarzyńców. Orfeusz potrafił nawet oczarować swoją grą Cerbera czyli strażnika piekieł, kiedy udał się do Hadesu po ukochaną żonę Eurydykę. Ostatecznie jednak utracił ją przez własne pożądanie. Obraz śmierci Orfeusza rozszarpanego na części przez rozszalałe czcicielki Dionizosa upodobniają jego los do egipskiego Ozyrysa [Eliade, 1994: 121-124]. Siedmiu tytanów zabiło Dionizosa i pożarło jego ciało. Oznacza to pogrążenie duchowego człowieka w naturze zwierzęcej. Naj-

bardziej znane przykłady duchowego rozumienia liczby to siedem darów Ducha Świętego chrześcijan, siedem świeczników i siedem kościołów Apokalipsy św. Jana, siedem pałaców ducha filozofów żydowskich, oraz siedem czakramów mistyki Wschodu. Za każdym razem siódemka symbolizuje związek ducha i duszy, zachodzący w świadomości indywidualnego człowieka, który jest pojmowany jako miniatura i streszczenie całego świata. Związek ten może okazać się dobroczynny dla człowieka, ale może też okazać się niszczący, jak widzimy w Apokalipsie św. Jana, w micie o Niobe czy legendzie o zdobyciu Jerycha. O innych interpretacjach liczby „7” [Feuerstein, 1995: 159-184].

Pomimo niewielkiej ilości starożytnych wzmianek o Dionizosie Eliade uważa postać Dionizosa-Zagreusa za bóstwo orfickie [Eliade, 1994: 126-127]. Siódemka jest w całym basenie Morza Śródziemnego symbolem wiedzy duchowej. Stąd siedmiu mędrców greckich.

Dla Greków siódemka była świętą liczbą Apollina. Według legendy temu bogu poświęcono trójnóg z napisem „dla najmędrszego”.

Legenda mówi o tym, że z morza wyłoniła się waza z napisem „dla najmędrszego” i dostał ją Tales. Powodowany skromnością, odesłał ją innemu mężowi, a ten znowu następnemu i tak dalej. Kiedy waza wróciła do Talesa, ten złożył ją w świątyni Apollina. Opowieść wyraża pokorę wobec boskiej mądrości. Mędrzy zdają sobie sprawę z tego, ile im brakuje do pełnej mądrości i przyznają się do niewiedzy. Krokiewicz pisze: «Tales składający w darze Apollinowi wazę Batyklesa robi takie wrażenie, jakby już zaczynał w świadomości Greków przeobrażać się w Pitagorasowego „filozofa”: wie, że mądry nie może być żaden człowiek, lecz tylko Bóg» [Krokiewicz, 2000: 72].

Jednak z drugiej strony sentencje siedmiu mędrców są bardzo racjonalne. W radach wszystkich mędrców jest zachęta do panowania nad namiętnościami [Legowicz, 1991]. Wyrazem tej postawy są słowa Talesa: „Panujący sam sobą kieruje”. Dowartościowują one moralny samodzielny wysiłek. Solon tylko w człowieku widzi władzę nad swoim losem. Jego słowa: „o rzeczach niejasnych wnioskuje na podstawie jasnych”, to już stwierdzenie

nie filozofa a nawet uczonego a nie wyznawcy jakiegokolwiek religii. Dzisiaj przekonanie o potrzebie własnego wysiłku dla zbawienia wyrażają prawie wszyscy chrześcijanie świeccy to, że religie stały się bardziej racjonalne dzięki ponad 2 tysiącom lat europejskiej humanistyki.

Prometeusz i Dionizos

Postać Prometeusza była przez tysiąclecia symbolem buntu wobec władzy narzuconej ludzkiemu sumieniu. Na gruncie greckiej religii niezależność Prometeusza jest możliwa dlatego, że jest starszy od Zeusa. W świecie starożytnym istniało przekonanie, że to co jest bliższe początku jest też mocniejsze. Bunt Prometeusza domaga się uwzględnienia jego prastarego pochodzenia. Zapoczątkował on kosmogoniczne zmiany, które domagały się nowej harmonii. Symbolem tej harmonii miał być Dionizos, który wyraża mistyczny związek wszystkich rzeczy. Poszukiwaniem tej mistycznej jedności ukrytej pod powierzchnią zjawisk, stała się filozofia. Oznaczało to potrzebę, rozumowego poznawania ukrytej harmonii świata. Można ją uznać za racjonalne zgłębianie orfickiej mistyki, która miała postać mitologiczną. Wizje orfickie domagały się przełożenia na racjonalne pojęcia i odwrotnie, racjonalna myśl utwierdzała się właśnie dzięki pojęciowemu objaśnianiu tych mitów. Filozofia narodziła się jako ruch polegający na rozświetlaniu mrocznych obszarów mitu. Twórczość mitologiczna przemieniła się w filozofię. Podobnie jak mity wzywała do przemiany moralnej, a nie do teorii, jak błędnie uważają późniejsi filozofowie i badacze [Ricoeur, 1986: 336]. Podobnie w importowanych ze Wschodu w XX wieku systemach filozoficzno-medytacyjnych obecne jest silne dążenie do egzystencjalnej przemiany, choć lekceważone przez badaczy tych zjawisk. Obecny jest również pierwiastek poetycki, którego nie zauważają już zwolennicy Wschodu w chrześcijaństwie.

Powstanie filozofii oznaczało początek niezależnego od religii człowieka, który przez to znalazł się w sytuacji duchowego napięcia. Napięcie to wyraża sytuacja Prometeusza skłóconego z bogami. Przez ofiarowanie ludziom wiecznego ognia zbliżył ludzi do boskości, a zarazem uniezależnił

ich wobec bogów. Pojawiła się indywidualna moralność. Powstanie nowej moralności nastąpiło w tym samym czasie w Grecji i w Izraelu. ([Ricoeur, 1986: 336]: „Wówczas Ezechiel ogłasza: «Z jakiego powodu powtarzacie między sobą tę przypowieść o ziemi izraelskiej: *Ojcowie jedli zielone winogrona, a zęby ścięły synom?* Na moje życie – wyrocznia Jahwe Pana. Nie będziecie więcej powtarzali tej przypowieści w Izraelu. Oto wszystkie osoby są moje: tak osoba ojca, jak osoba syna. Są moje. Umrze tylko [ta] osoba, która zgrzeszyła» (Ez 18. 2–4). Odtąd wezwanie kierowane jest do jednostki: «zepsucie» i «nawrócenie» są postanowieniami, które każdego czynią «niegodziwym» lub «sprawiedliwym». Akcent pada w końcu na miłosierdzie, nie ma co do tego wątpliwości: «A kiedy powiem do występnego: Z pewnością umrzesz, on zaś odwróci się od swego grzechu i zacznie postępować według prawa i sprawiedliwości: oddaje zastaw, zwraca, co porwał, żyje według praw, które dają życie, nie dopuszczając do zbrodni, to z pewnością zostanie on przy życiu i nie umrze» (Ez 33, 14–15). Jeszcze silniej brzmi to u Jeremiasza, który zapowiadając niejako słowa Ezechiela ogłasza osobistą odpowiedzialność i osobiste wynagrodzenie: «W tych dniach nie będą już więcej mówić: *Ojcowie jedli cierpkie jagody, a synom zdrętwiały zęby, lecz: Każdy umrze za swoje własne grzechy; każdemu, kto będzie spożywał cierpkie jagody, zdrętwieją zęby*» [Eliade, 1994: 121-130, rozdz. XXII pt. *Orfeusz, Pitagoras i nowa eschatologia*]).

Indywidualna moralność przyniosła pojęcie prawa uniwersalnego, Dike, które zawierało egalitarne przekonanie równości wobec prawa, co jest podstawą demokracji [Jaeger, 1962: 99-100]. W demokratycznej przestrzeni potrzebna była racjonalna filozofia jako utwierdzenie nowej kondycji ludzkiej. Filozofia skorzystała z dionizyjskiej mistyki. Mistyka ta dążyła do przekraczania wszelkich form w poszukiwaniu ukrytej jedności. Fink uważa, że w mityce dionizyjskiej „Człowiek pojmuje siebie jako istotę pośrednią, wciśniętą między Boga a zwierzę, między nicość a właściwy byt” [Fink, 1994: 14]. Podobnie Eliade uważa, że podczas dionizyjskich *orgia* dokonywał się związek pierwiastka boskiego i ludzkiego [Eliade, 1994: 124]. Niewątpliwie mistycy dionizyjscy doświadczali wyjścia poza

kondycję psychologiczną i postrzegali świat jako duchową całość. Stąd biorą się ich zasługi dla powstania filozofii [Albert, 2006: 159-160]. Mistyka zrodziła teoretyczny podział na to, co dostrzegalne oraz na to, co ukryte. Stanowiło to wyzwanie dla racjonalnej myśli. Teza głosząca, że Dionizos stworzył mistykę grecką, jest zgodna z intencjami Nietzschego [Nietzsche, 1994]. *Uczta Platona* jest dowodem na zjednoczenie racjonalności apollinijskiej i dionizyjskiej mistyki. Zjednoczenie Dionizosa z Apollonem nastąpiło już prawdopodobnie w osobie Orfeusza, który jest mistykiem, schodzi do piekieł, ale używa liry Apollona i ma dzięki sztuce moc nad zwierzęcą naturą. Mistyka dionizyjska szukając boskiej jedności zapoczątkowała, monoteistyczne rozumienie bóstwa. Stymulowała wyjście poza widzialną zmysłową naturę, oraz pytanie o istotę ukrytej jedności. Eliade twierdzi, że to mistyka orficka ma strukturę monistyczną [Eliade, 1994: 126]. Wielu ludzi nie interesuje współcześnie oficjalna zrytualizowana religia i jej obrzędy. Podobnie jak czciciele Dionizosa w Starożytnej Grecji chcą bezpośrednio przeżywać mistyczne zjednoczenie z pierwiastkiem duchowym. Przeżycia mistyczne sprawiają, że pytają również o obecność ducha, a więc porządku, sensu, celu w świecie, podobnie jak to robili pierwsi greccy filozofowie. Również podobnie jak oni uważają przekazy chrześcijańskie za pewną poezję, za którą ukrywa się rzeczywistość duchowa niewspółmierna do języka tych przekazów. W teologii chrześcijańskiej ostatnich dziesięcioleci, zwłaszcza protestanckiej realizowany jest postulat demitologizacji ewangelii. Zupełnie podobnie pierwsi filozofowie demitologizowali przekazy religii greckiej. O duchowym doświadczeniu życia w mistyce dionizyjskiej najciekawiej pisze Karol Kerényi w *Dionizosie* [Kerényi, 1997: 15-20]. Erwin Rohde uważa, że kult Dionizosa dał „pierwszy impuls do powstania w Grecji wiary w nieśmiertelność duszy” [Rohde, 2007: 170]. Wydaje mi się to mocno przesadzone twierdzenie. Może być ono słuszne w tym sensie, że dzięki kultowi Dionizosa wiara w osobową nieśmiertelność ludzkiej duszy przeniknęła w szersze kręgi. Rohde przyznaje, że to orficy przystosowali ekstatyczny kult tego boga do wymagań greckiej mentalności łącząc go z ideami katarskimi [Rohde, 2007: 219].

Język i racjonalność

Jeszcze jeden impuls jest odpowiedzialny za racjonalny dystans do mitologii, dzięki któremu powstała grecka filozofia.

Plutarch wyjaśnia antypoetyckość filozofii powszechnym żądaniem racjonalności i zrozumiałości. Wskazuje na pismo jako na przyczynę upowszechniania racjonalnej wiedzy. Platon oskarżał pismo o zanik wiedzy głębokiej, i upowszechnienie jej w znaczeniu wiadomości [Platon, LIX-LX]. Niewątpliwie pismo umożliwiło wiedzę, przekazywaną bez osobistego przeżycia. Stało się to możliwe od IX w. p.n.e., kiedy Grecy przyswoili sobie alfabet fenicki. Giorgio Colli uważa, że filozofia jest literacką interpretacją archaicznej mądrości wieszczów, dokonaną przez dialogi Platona. Przypomnijmy też o dziełach Demokryta i presokratyków. Pomiedzy przekonaniem presokratyków, że mądrość nie daje się przekazywać, a ich pisarstwem dostrzegamy sprzeczność. Pisze o tym Vernant. „W chwili swoich narodzin filozofia znajdzie się więc w położeniu dwuznacznym: dążenia jej i aspiracje będą ją łączyć więzami pokrewieństwa jednocześnie z misteryjnymi wtajemniczeniami i z dysputami agory. Będzie się ona wahać między właściwym sektom duchom tajemnicy a jawnością dyskusyjnego starcia, charakterystycznego dla działalności politycznej. Zależnie od środowiska, momentu i tendencji zobaczymy filozofię organizującą się – jak sekta pita-gorejska w Wielkie Grecji VI wieku – w zamknięte konfraternie i odmawiającą wyłożenia na piśmie czysto ezoterycznej doktryny. Potrafi ona wszakże również włączyć się bez reszty – jak to było w ruchu sofistów – w życie publiczne, występować w roli nauczyciela przygotowującego do sprawowania władzy państwowej i udostępniać się swobodnie każdemu obywatelowi drogą płatnych lekcji. Być może, filozofia grecka nie wyzwoliła się nigdy całkowicie od tej dwuznaczności znamionującej jej początki. Filozof nie przestanie oscylować między dwiema postawami, wahać się między dwiema sprzecznymi pokusami. Raz uzna się on za jedyne go człowieka zdolnego do kierowania państwem i zastępując dumnie boskiego króla – będzie dążyć w imię «wiedzy», która wynosi go ponad ludzi, do przemiany

całego życia społecznego i do niezależnego zarządzania *polis*. Kiedy indziej wycofa się ze świata, by skupić się na czysto osobistej mądrości: gromadząc koło siebie kilku uczniów, będzie chciał wraz z nimi założyć państwo w państwie, drugą zbiorowość żyjącą na marginesie pierwszej; wyrzekając się życia publicznego, będzie szukał zbawienia w poznaniu i kontemplacji” [Vernant, 1996: 74-75]. Na desakralizację współczesnego świata, a więc jednocześnie jego racjonalizację wpłynął rozwój nowoczesnych mediów i środków przekazu informacji. Na skromniejszą skalę ale wcale nie mniejszą w skutkach działało się to w Grecji pomiędzy IX a VI w. przed Chrystusem.

Ta dwuznaczność filozofa i jego złożona rola w społeczeństwie, racjonalność ale i łączność z symboliką religijną zadecydowały o charakterze wizji pierwszych filozofów. Podobne procesy obserwujemy ostatnich kilkunastu latach. Dzięki nowoczesnym mediom filozofowie stali się uczestnikami wielu społecznych debat. Oczekujemy od nich trafnej diagnozy zachodzących procesów, oraz moralnych wskazówek w szczególnie trudnych sytuacjach. Filozofowie wahają się pomiędzy wiedzą specjalistyczną dostępną dla małej garstki ludzi a radą społecznego lidera jaką narzucają im media [Słomski, 2011].

Piękno a mądrość i filozofia

Mitologia grecka rozwijało się żywiłowo poddana prawom poetyckiej estetyki. Piękno i twórczość artystyczna to sfera, w której realizuje się maksimum wolności. Grecy wykorzystali sferę estetyczną dla rozwoju racjonalności a to dlatego, że cechowało ich harmonijne połączenie zmysłów i umysłu [Krokiewicz, 2000: 13-16]. „Kulturę Greków cechuje «sojusz» między ich tzw. zmysłami wyższymi a umysłem (inteligencją). Grecy posiadali wzrok równie subtelny jak słuch: widzieli nie tylko same przedmioty i słyszeli nie tylko same dźwięki, ale także – ich piękno (i brzydotę). Znamienne są słowa Demokryta: «Piękność cielesna jest czymś zwierzęcym, jeżeli nie widnieje w niej umysł»” (frg. B. 105).

W społecznym i kulturalnym życiu Greków istnieje też choreja, czyli połączenie tańca, muzyki i śpiewu. Choreja wywodzi się z Krety, gdzie była ważnym elementem życia religijnego [Zwolski, 1978: 12-13]; [Zieliński 1922].

Taniec połączony ze śpiewem i muzyką pomógł narodzić się Zeusowi. Jest to największa pochwała dla greckiej choreji pomagającej połączyć ludzką duszę, z tym co boskie. Grecki ideał człowieka poddanego harmonizującemu wpływowi Muz jest jednym z najtrwalszych elementów zachodniej kultury. Tyle, że piękno archaiczne było wyrazem obiektywnej struktury rzeczywistości, a nie subiektywnego gustu estetycznego. Kiedy zaczęła pojawiać się racjonalna myśl, piękno i mądrość oddzieliły się od siebie. Sztuka i mądrość przestały być jednym i tym samym. Jednak filozofia, potrzebuje medium dla obustronnych wpływów sfery estetycznej i racjonalnej. Tym medium jest ideał osobowy stawiany przez piękno [Jaeger, 1962: 67-71]. Piękno uatrakcyjniało duchowe wpływy na życie człowieka w epoce archaicznej poprzez mity.

Filozofia zrezygnowała z okrutnego piękna mitów, ale nie z piękna w ogóle. Presokratycy, Sokrates, Platon a nawet sofisci stawiali w centrum rozważań etycznych ideał pięknego człowieka. To ludzkie piękno nie jest już osiąganym przez posłuszeństwo bogom ale jest wynikiem umysłowej harmonii, w osiągnięciu której pomaga filozoficzna refleksja [Platon: LIX-LX]. Nie wiadomo czy rozwój muzyki i sztuki w ostatnich dziesięcioleciach będzie miał tak doniosły wpływ na przyszłą myśl filozoficzną. Wiemy, że istnieje wzajemny wpływ pomiędzy sfery estetyczną a sferą moralną i intelektualną. Czy piękno współczesnej sztuki, literatury, muzyki i kina stawia ideał osobowy wystarczający do duchowej przemiany podobnej do tej, której efektem była grecka filozofia. Współczesnym jej odpowiednikiem były w tym kontekście raczej psychologia i psychoterapia. Gdybyśmy spojrzeli na procesy współczesnej inspiracji płynącej ze sfery estetycznej dystansując się do popkultury być może otrzymalibyśmy podobny do starożytnego greckiego obraz. XX wieczne malarstwo, muzyka, poezja, rzeźba, dramat domagają się przełożenia na język racjonalnych pojęć. Czy filozofia

współczesna już wyczerpała płynące z tych sfer inspiracje to inna sprawa. Chyba jeszcze nie, ale odpowiedniość pomiędzy sferą estetyczną a intelektualną widzimy dzisiaj podobnie jak to miało miejsce w Starożytnej Grecji. Narodziny liryki greckiej niosącej ducha indywidualizmu, narodziny tragedii, rozwój malarstwa i rzeźby następowały przed narodzinami greckiej filozofii i w trakcie jej narodzin. Podobnie nowatorskie zmiany w XIX wiecznej i XX wiecznej sztuce, muzyce i literaturze poprzedziły współczesne zmiany w mentalności na szeroką skalę. Zmiany te doprowadziły do powstania mądrościowej wiedzy jaka jest nowoczesna psychologia i psychoterapia. Ich podobieństwo do starożytnej mądrościowej filozofii presokratyków jest uderzające. Oczywiście brakuje w psychologii i psychoterapii czynnika kosmologicznego, ale tym zajęli się współcześni fizycy, którzy podobnie jak presokratycy skorzystali ze zmian we współczesnej mentalności a także sami do tych zmian walczyli się przyczynili, podobnie jak presokratycy w Starożytnej Grecji.

Summary

I show the main mechanisms that led to victory rational thinking over mythology and religion in ancient Greece. I carry out far reaching analogies between the situation in ancient Greece between the eighth and sixth centuries BC and the situation in the Western world within the last several dozen of years. I have noticed similarities in changes concerning mentality, rationality, and keeping a distance from religion.

- [1] Albert, K. 1980. *Griechische Religion und platonische Philosophie*, Hamburg.
- [2] Albert, K. 1982. *Vom Kult zum Logos*, Hamburg.
- [3] Albert, K. 2006. *Studia o historii filozofii*, przeł. Bogdan Baran i Józef Urzącki, Warszawa.
- [4] Burnet, J. 1930. *Early Greek Philosophy*, London.
- [5] Cassirer, E. 1923-1929. *Die Philosophie der symbolischen form*, Berlin.
- [6] Corford, F.M. 1952. *From Religion to Philosophy*, Cambridge.

-
- [7] Eliade, M. 1961. *Das Misterium. Initiationsriten, ihre kulturalne und historische Bedeutung*, Zürich-Stuttgart.
- [8] Eliade, M. 1994. *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. Stanisław Tokarski, Warszawa.
- [9] Feuerstein, G. 1995. *Na początku była liczba*, Bydgoszcz.
- [10] Fink, E. 1994. *Vom Wesen des Enthusiasmus*, Essen.
- [11] Gajda, J. 1989. *Sofiści*, Warszawa.
- [12] Guthrie, W.K.C. 1950. *The Greeks and their Gods*, London.
- [13] Guthrie, W.K.C. 1962-1981. *A history of Greek Philosophy*, Cambridge.
- [14] Hegel, G. W.F. 1994. *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Stanisław Florian Nowicki, Warszawa.
- [15] Jaeger, W. 1962. *Paideia*, przeł. Marian Plezia, Warszawa
- [16] Jaspers, K. 1998: *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław.
- [17] Kerényi, K. 1997. *Dionizos. Archetypy życia niezniszczalnego*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków.
- [18] Kern, O. 1920. *Die Religion der Griechen*, Berlin.
- [19] Kern, O. 1922. *Orphicorum fragmenta*, Berlin.
- [20] Krokiewicz, A. 2000. *Zarys filozofii greckiej*, w: *Dzieła*.
- [21] Laertios, D. 1988. *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, przekład zbiorowy, Warszawa.
- [22] Legowicz, J. 1991. *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa.
- [23] Nietzsche, F. 1993. *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, przeł. Bogdan Baran, in: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, Kraków.
- [24] Nietzsche, F. 1994. *Narodziny tragedii*, Warszawa.
- [25] Pawłowski, K. 2007. *Misteria i filozofia*, Lublin.
- [26] Platon, *Fajdros*.
- [27] Reale, G. 1994. *Historia filozofii starożytnej*, przeł. Edward Iwo Zieliński, Lublin.
- [28] Ricoeur, P. 1986. *Symbolika zła*, przeł. Stanisław Cichowicz, Maria Ochab, Warszawa.
- [29] Ricoeur, P. 1986. *Symbolika zła*, Warszawa.
- [30] Rohde, E. 2007. *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, przeł. Jerzy Korfanty, Kęty.
- [31] Sinko, T. 1934. *Przyptyw i odpływ orfizmu*, Przegląd Współczesny Nr 142.
- [32] Słomski, W. *Myśląc o filozofii współczesnej*, Warszawa.
- [33] Vernant, J.P. 1996. *Mit i religia w Grecji starożytnej*, wyd. cyt. i J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, przeł. Jerzy Szacki, Leszek Bórgowski, Gdańsk.

- [34] Vernant, J.P. 1998. *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa.
- [35] Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, t I.
- [36] Zieliński, T. 1922. *Historia kultury antycznej*, Warszawa.
- [37] Zieliński, T. 1991. *Religia hellenizmu*, Wrocław.
- [38] Zwolski, E. 1978. *Choreia*, Warszawa.