

Dobrochna Dembińska-Siury

Z problematyki pitagoreizmu

Collectanea Philologica 3, 13-26

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dobrochna DEMBIŃSKA-SIURY
(Warszawa)

Z PROBLEMATYKI PITAGOREIZMU*

Profesorowi Bohdanowi Wiśniewskiemu
w darze

Pisanie o pitagoreizmie nie jest zamysłem prostym, stawia bowiem autora wobec zasadnego podejrzenia o nadmierny optymizm w posługiwaniu się niezbyt pewnym materiałem źródłowym. Jest rzeczą powszechnie znaną, iż zasadnicze źródła, z których możemy dzisiaj korzystać, pochodzą z czasów wiele późniejszych; są to zwłaszcza biografie Pitagorasa: jedna autorstwa Porfiriusza (III w. po Ch.), druga Jamblicha (III/IV w. po Ch.), oraz równie późny przekaz Diogenesa Laertiosa (III/IV w. po Ch.). Ponadto wspomniane żywoty powstały w bardzo swoistym, bo neoplatońskim środowisku i jego atmosfera niewątpliwie odcisnęła na nich swoje piętno, na co słusznie zwraca uwagę ich tłumaczka, J. Gajda-Krynicka¹.

Z drugiej jednak strony, pitagoreizm nieustannie intryguje i pobudza do refleksji. Jako zjawisko filozoficzne jest bowiem niesłychanie bogaty, a jego idee wyznaczają wyraźnie widoczny i ważny nurt w filozofii greckiej. Nie można nie docenić znaczenia jego naukowego dorobku, zarówno w aspekcie filozoficznym – w perspektywie pytania o zasadę rzeczywistości, jak też w zakresie nauk dzisiaj nazywanych szczegółowymi. Ale przecież pitagoreizm to także, a może przede wszystkim, elitarny związek, którego celem było prowadzenie uczestników ku doskonałości moralnej. Ten aspekt wyznacza szczególny rodzaj działalności, nakierowanej na urzeczywistnienie określonego modelu życia, odwołuje się przy tym do swoistej podbudowy, mianowicie

* Ten artykuł został napisany i przesłany do redaktorów tomu jeszcze przed opublikowaniem monografii J. Gajdy, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996. Autorka nie miała możliwości wprowadzenia zmian, uzupełnień bądź dodatków bibliograficznych [przyjp. red.].

¹ Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, (tłum. J. Gajda-Krynicka), Wrocław 1993.

gruntu wierzeniowego, a wreszcie prowadzi do bardzo konkretnych skutków natury politycznej – nie tylko przekonania, że pitagorejczycy są szczególnie przygotowani do sprawowania władzy, ale, jak możemy sądzić, również do prób przejęcia owej władzy. Dla uzupełnienia można wspomnieć także o doniosłości ustaleń pitagorejskich dla starożytnej estetyki; sformułowana przez nich teoria łącząca piękno z harmonią i proporcją, nazwana przez W. Tatarkiewicza wielką teorią, zachowała swoją moc aż do plotyńskiego przełomu, a i wówczas nie została przecież przez Plotyna całkowicie odrzucona, lecz wzbogacona o nowy dla niej wymiar.

To właśnie ta wielowątkowość pitagoreizmu czyni go nieodmiennie godnym zainteresowania, zwłaszcza może dzisiaj, gdy powraca tendencja do poszukiwania w filozofii odpowiedzi na pytanie: *Jak należy żyć?* Chodzi tu o konkretną sytuację – o niesłuchane zainteresowanie studentów filozofii książką P. Hadota *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*² i o entuzjizm, jaki wzbudziła teza autora, iż filozofia starożytna była przede wszystkim nastawiona na kształtowanie życia duchowego. Przedmiotem studium Hadota są zwłaszcza postaci Sokratesa i Marka Aureliusza, niemniej, jeżeli poszukiwać w myśli greckiej początków owego nakierowania na doskonałe uformowanie siebie, niewątpliwie należy zwrócić się ku pitagoreizmowi. Dlatego też etyczny wymiar pitagoreizmu, jego tło i znaczenie stanowią będą zasadniczy temat niniejszej pracy, jednakże wydaje się iż, wobec zdarzających się często opinii takich, jak choćby ta W. Burkerta, że jeżeli zwrócić uwagę na samego Pitagorasa, to nie ma chyba ani jednego faktu dotyczącego jego osoby, który można by uznać za jednoznacznie pewny³, a z pitagoreizmem pierwotnym jest niewiele lepiej, należałoby uprzednio zastanowić się nad tym, na jakiej podstawie można o nim cokolwiek zasadnie orzec.

Problem źródeł dotyczących pitagoreizmu jest podwójnie kłopotliwy, występuje tu bowiem sytuacja zarówno ich braku, jak i swoistego nadmiaru; braku źródeł wczesnych, bezpośrednio z działalnością bractwa związanych, a jednocześnie nadmiaru późniejszych, tych pochodzących i z czasów znacznie już późniejszych, i również z innych obszarów intelektualnych. Sytuacja braku jest wprawdzie sytuacją wspólną dla całej tej epoki, jest to przecież połowa VI w. przed Ch.; a jednak dla pitagoreizmu zaznacza się szczególnie niekorzystnie. W odniesieniu do innych wczesnych myślicieli (np. Anaksymandra, Anaksymenesa) mamy zachowane jakieś, choćby pojedyncze fragmenty, a druga połowa tego stulecia, bądź początek następnego, przynoszą ponad 100 fragmentów Heraklita i spore partie poematu Parmenidesa. W odniesieniu do pitagoreizmu nakładają się jednak na siebie przyczyny

² P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992.

³ W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Warszawa 1956; Cambridge Mass, 1972, s. 109.

szczególne: jest wielce prawdopodobne, że sam Pitagoras nie pozostawił żadnych pism, a ponadto, jak powszechnie wiadomo, istniał w bractwie zwyczaj składania obietnicy nieujawniania profanom nauki mistrza. Należy też pamiętać o tym, jak wielkie znaczenie przywiązywano w związku do milczenia, o pięcioletnim nakazie milczenia podczas okresu próbnego, czy o poleceniu powstrzymywania się od rozmów z ciekawskimi, co znajduje swój wyraz także w gnomach, na przykład w tym, aby nie chodzić po uczęszczanych drogach, czy innym, aby nie przyjmować do domu jaskółek. I na koniec wspominając już tylko o nierozwiązywalnym problemie rozróżnienia nauki samego Pitagorasa od poglądów jego uczniów, co wobec dużej różnorodności myśli przypisywanych pitagoreizmowi, a także znacznej jego rozpiętości w czasie, nie jest przecież bez znaczenia.

Pierwsze dzieło pitagorejskie, 3 księgi Filolaosa *O naturze*, ukazuje się późno – w V w. przed Ch. O prawdziwej obfitości można zaś mówić dopiero w czasach naszej ery i związana jest ona ze wspomnianym już środowiskiem neoplatońskim. A przecież dadzą się jednak ustalić jakieś elementy przyjmowane względnie powszechnie. Późniejsi autorzy korzystają bowiem z dzieł wcześniejszych biografów czy historyków, czego przykładem może być *Żywot Anonima* znajdujący się we wspomnianym już zbiorze biografii. Stanowi on jeden z *Kodeksów* w słynnej Bibliotece Focjusza i według autorki przekładu, J. Gajdy-Krynickiej, może być streszczeniem wykładu ostatniego pitagorejczyka żyjącego w IV w. w Atenach – Ksenofilosa, pozostającego w zażyłości z jednym ze starszych uczniów Arystotelesa, Aristoksenosem, autorem wielu pism poświęconych pitagorejczykom⁴.

To właśnie środowisku arystotelesowskiemu zawdzięczamy pierwsze po księgach Filolaosa, obszerniejsze przekazy na temat Pitagorasa i pitagoreizmu. Również sam Arystoteles pisał o pitagorejczykach, m. in. dzieło pod takim właśnie tytułem *O pitagorejczykach* (pozostały z niego jedynie fragmenty). Można też znaleźć wzmianki na interesujący nas temat w jego *Zachęcie do filozofii*, a także w *Metafizyce*, w traktacie *O duszy* oraz *Etyce Wielkiej*; dzieło to nie uchodzi wprawdzie za autentyczne, niemniej niewątpliwie powstało w kręgach perypatu. Te wzmianki Arystotelesa nie ograniczają się jedynie do faktów biograficznych i stąd mają duże znaczenie merytoryczne.

⁴ W Bibliotece Focjusza znajduje się także streszczenie późnego już wprawdzie dzieła (II/III w.), będącego żywotem sławnego Apoloniusza z Tyany, w którym czytamy o wielkim wpływie nauki pitagorejczyków na owego starożytnego cudotwórcę; wymownie to świadczy o tym, jak długo utrzymywał się i jak silny był wpływ pitagoreizmu. Focjusz, *Biblioteka*, (tłum. O. Jurewicz), Warszawa 1986, t. 1, kodeks 44: „Autor, niejaki Filostratos Tyryjczyk, utrzymuje, że Apoloniusz nie dokonał w ogóle żadnego z tych cudów, jakie mu przypisuje legenda, chwali go jednak za to, że przeżył życie jako mędrzec i człowiek panujący nad sobą, stosując filozofię Pitagorasa tak w życiu codziennym, jak i w swej działalności nauczycielskiej [...] Apoloniusz żywił ogromną pogardę dla bogactw [...] żaden z możnych tego świata nie nakłonił go do przyjęcia pieniędzy”.

Do środowiska arystotelików należeli również inni, wspomniani przez starożytnych, wcześniejsi biografowie Pitagorasa, np. niejaki Dikajarchos, z którego pisma korzystał Porfiriusz, a także Herakleides z Pontu. Obaj, i Dikajarchos i Herakleides, pozostawali w osobistych kontaktach ze środowiskiem pitagorejskim, przeto niezależnie od faktu, iż żyli w IV w. przed Ch., można ich uznać za autorów wiarogodnych, choć oczywiście na postać Pitagorasa patrzą już z pewnego dystansu, zatem ich relacje różnią się od siebie, miejscami nawet znacznie.

Istnieją też źródła wcześniejsze niż to owego ostatniego pitagorejczyka; może mówić o źródłach byłoby przesadą, niemniej z pewnością są wzmianki. Wzmiankuje np. o Pitagorasie Ksenofanes z Kolofonu, którego życie datuje się na lata ok. 580–488, czyli bardzo bliskie Pitagorasowi, właściwie współczesne. Przytacza bowiem Diogenes Laertios znany fragment z *Szydów*: „Idąc ulicą, jak mówią, litował się Pitagoras nad bitym bezlitośnie psem i przemówił w te słowa: »Przestań go bić! Przyjaciela duszę rozpoznałem w jego skowycie«⁵. Ta kpina zaświadcza dwa fakty: po pierwsze dużą nośność idei pitagorejskich, bowiem nawet jeżeli przyjmujemy za fakt pobyt Ksenofanesa w Elei i stwierdzimy, że obaj działali w południowej Italii, to Kroton leży po wschodniej, Elea zaś po zachodniej stronie półwyspu Apenińskiego, a nie są to przecież czasy, w których wiadomości rozchodziłyby się tak szybko i łatwo, jak współcześnie. Ponadto, można zwrócić uwagę także i na to, że powyższe świadectwo potwierdza, iż Pitagoras przyjmował teorię metempsychozy – nawet, jeżeli można by się zastanawiać, z jak mocnym robił to przekonaniem – co nie jest bez znaczenia dla dalszych wywodów.

Do pitagoreizmu nawiązywał też Empedokles, a według Diogenesa pewne jego wersy można wręcz odnieść do osoby Pitagorasa. Przytacza on mianowicie następujący dwuwiersz: „Żył wśród nich mąż nadludzkiej wiedzy, który posiadał największe bogactwa duchowe”⁶. Diogenes wprawdzie wzmiankuje, że wg innych przekazów słowa te można stosować do Parmenidesa, jednakże zamieszczone w zbiorze Dielsa dalsze wiersze mówią o poprzednich wcieleniach owego męża, co trudno by było przypisać Eleacie⁷. Istnieje też dość skandalizująca, ale poświadczająca znaczenie pitagoreizmu opowiadka, przekazana również przez Diogenesa powołującego się na wcześniejszego historyka, Timajosa, o tym jak Empedokles został przyłapany na kradzieży wykładów pitagorejskich, których treść ogłosił potem w swoim poemacie; w konsekwencji pozbawiono go prawa dalszego uczestniczenia w zajęciach szkoły⁸.

⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (tłum. B. Kupis), Warszawa 1968, t. 8, 36.

⁶ *Ibidem*, t. 8, 54.

⁷ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin 1966–1968, s. 129.

⁸ Diogenes Laertios, *op. cit.*, t. 8, 54.

Miała się rzecz taka przydarzyć według Diogenesa i Platonowi, choć w tym przypadku relacja dotyczy raczej głośnego faktu zakupienia przez wielkiego filozofa wspomnianych ksiąg Filolaosa; niemniej zarzucano Platonowi, że z tych to ksiąg przepisał on swojego *Timajosa*⁹. Niezależnie od faktu, że najpewniej do owych filozoficznych skandali nie należy przywiązywać większego znaczenia, trzeba przecież pamiętać, że choć Platon niewiele powołuje się na pitagoreizm wprost, to jednak wiele z niego korzysta. Zakończmy ów ciąg oskarżeń i podejrzeń przekazem Porfiriusza, który formułuje ciężki zarzut: „Platon, Arystoteles, Speusippos, podobnie jak Aristoksenos i Ksenokrates, najbardziej płodne koncepcje podawali za swoje, niewiele w nich tylko zmieniawszy, natomiast ustalenia popularne, blahe, jak też i te wymyślone później przez zazdrośników i oszczerców dla zniszczenia i wyszydzenia szkoły pitagorejskiej, zebrali razem i przekazywali jako poglądy właściwe tej szkole”¹⁰. Oskarżenie bardzo poważne, podważające dorobek Akademii i Perypatu, aż dziw, że rzuca je uczeń tego, który mienił się być tylko interpretatorem Platona.

Do badań nad pitagoreizmem wykorzystywane są też źródła innego rodzaju, tj. historyczne. Wspomnieć należy przede wszystkim o *Historii Italii i Sycylii*, napisanej przez sycylijskiego historyka, Timajosa, żyjącego na przełomie IV i III w. Dzieło to nie przetrwało wprawdzie do naszych czasów, jednakże korzystał z niego, pisząc swoją wielką historię krajów związanych z państwem rzymskim, Pompejusz Trogus, historyk doby augustowskiej. Z jego to z kolei dzieła zachował się *Zarys* sporządzony przez Justynusa, żyjącego w II lub III w. (*habent sua fata libelli!*). Otóż przekaz ten zawiera owe najbardziej znane fakty i myśli, które Pitagorasowi zwykle się przypisuje¹¹.

Wreszcie wielkim odnowieniem pitagoreizmu był oczywiście okres średniego platonizmu i neopitagoreizmu, czyli czasy od I w. przed Ch. po I-II w. po Ch. Należy tu pamiętać o postaciach poprzedzających Porfiriusza, takich jak Moderatos z Gades czy Nikomachos z Gerasy oraz Apoloniusz z Tyany; to oni tworzą wielką legendę pitagorejską. Według niej Pitagoras miał być mistrzem całej filozofii greckiej, również Platona i Arystotelesa. Owa powstała wówczas legenda, w postaci obszernej już tradycji pitagorejskiej, przejęta zostanie przez neoplatoników: Porfiriusza, bezpośredniego ucznia Plotyna, oraz Jamblicha, żyjącego w okresie III/IV w., przedstawiciela tzw. szkoły syryjskiej w neoplatonizmie.

Na czasy rozkwitu owego średniego platonizmu i neopitagoreizmu przypada też powstanie szczególnego dzieła, mianowicie tzw. *Świętego poematu*, stanowiącego najpopularniejszy, mający postać zbioru sentencji, wykład pitagoreizmu.

⁹ *Ibidem*, t. 8, 84–85.

¹⁰ Porfiriusz, *op. cit.*, s. 21.

¹¹ Marek Junianus Justynus, *Zarys dziejów powszechnych starożytności na podstawie Pompejusza Trogusa*, Warszawa 1988, s. 142 in.

Tak przedstawiałby się problem źródeł, na podstawie których możemy cokolwiek o pitagoreizmie orzekać; i można powiedzieć, że wprawdzie poprzez pośrednie często ogniwa, to jednak jest to orzekanie zasadne.

* * *

Trudności, na jakie napotyka się pisząc o pitagoreizmie, nie kończą się naturalnie na zagadnieniu źródeł. Jeżeli bowiem rozważania dotyczyć mają zagadnień etycznych owego pitagorejskiego modelu życia, nie można nie odwołać się do głoszonej przez myślicieli tej szkoły antropologii, a wówczas pojawia się problem związku pitagoreizmu z orfizmem – na ile był on mocny, na ile głęboki? Nie zagłębiając się w istotę zagadnienia, byłby to bowiem odrębny temat, trzeba jednak wspomnieć o pewnych powszechnie znanych faktach i ideach. Należą do nich więzi orfizmu z kultem Dionizosa, zarówno w sferze mitu (co ważne dla pewnych idei znaczących także dla filozofii), jak i praktyki. Zwraca się uwagę na metamorfozę orfizmu i jego wysubtelnienie na skutek oddziaływania nań elementu apollinijskiego, a miał w tym swój udział także pitagoreizm. Rzecz znamienita, podkreśla się, czyni tak m.in. Burkert, że Kroton i Metapont – dwa miasta „pitagorejskie” – były ośrodkami kultu Apollona¹². Oczywiście wszystko to jest znacznie bardziej skomplikowane, sam orfizm nie jest przecież jednolity, ani historycznie, ani treściowo, ani, żeby tak rzec, kultowo. Zwraca ponadto Burkert uwagę na fakt, iż te „pitagorejskie” okolice są również centrum kultu bóstw chtonicznych, wiążą się z osobami Demeter i Kory-Persefony¹³; są zatem ośrodkiem kultów misteryjnych, w których wtajemniczenie i oczyszczenia stanowią nader istotny element. Wydaje się, że nie można pomijać tych zbieżności; są one ważne zwłaszcza wówczas, gdy się rozważa pitagorejską teorię duszy: problem jej nieśmiertelności i ewentualnej wędrówki poprzez kolejne wcielenia; to zaś dotyka już bardzo blisko pitagorejskiego modelu życia, zatem tego, nad którym należy się zastanawiać.

Według Adama Krokiewicza, który, jak wiadomo, zajmował się tym zagadnieniem szczegółowo¹⁴, rodowód orfizmu jest bardzo dawny; autor chciałby w perspektywie tych wierzeń ujmować nie tylko tradycję Hezjoda, co jest dość powszechnie przyjmowane, ale także niektóre sformułowania Homera, co jest już bardziej dyskusyjne. W toku późniejszego rozwoju orfizmu doszło do zwulgaryzowania pierwotnego, ascetycznego kultu (ok. V/IV w.) i przerostu strony rytualnej, często już bez odniesienia do określonego ideału życia. W przemianie tej znacząca rola miałaby przypaść właśnie

¹² Burkert, *op. cit.*, s. 113.

¹³ *Ibidem*, s. 112 i n.

¹⁴ A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, Warszawa 1947; tenże, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971.

pitagoreizmowi, który przejmując pewne orfickie ideały uzasadniał je naukowo i korzystając w jakiejś mierze ze swojej rozbudowanej struktury politycznej czynił je nośnymi, stopniowo pozostawiając dla orfizmu ów wymiar czystego rytmu. W konsekwencji ideał życia orfickiego, o którym wspomina jeszcze Platon (równocześnie bardzo ostro krytykując orfizm rytualny), z czasem zostałby nazwany ideałem życia pitagorejskiego, a ten poprzez Platona właśnie, następnie przez cały średni platonizm, neopitagoreizm, i w ogóle tzw. preneoplatonizm, zafascynowałby neoplatoników okresu Cesarstwa.

Oczywiście to wszystko nie jest takie proste. Można powiedzieć, że każdy element tego opisu skrywa jakiś problem: orfizm i pitagoreizm i Platon, gdyby tylko do tych relacji się ograniczyć, już przecież nie wchodząc w preneoplatonizm i rodowód neoplatonizmu, bo to by oznaczało wypłynięcie na bezkresny ocean.

Powróćmy zatem do problemu: czym był pitagoreizm? Niewątpliwie szkołą filozoficzną i to szkołą wypracowującą określoną teorię rzeczywistości, uzasadniana poważnie i szeroko prowadzonymi badaniami w wielu dziedzinach wiedzy, zwłaszcza w zakresie wiedzy matematycznej i przyrodniczej, ale zarazem szkołą z wyników owych badań wyprowadzającą bardzo poważne konsekwencje. Wydaje się, że elementem charakterystycznym i niesłychanie ważnym pitagoreizmu jest właśnie to, iż nie miał on być samą teorią, albo nie tylko nią, że sprowadzał się do szczególnego rodzaju wiedzy, niosącej ze sobą konkretne zobowiązanie: człowiek, który poznał naturę kosmosu, nie miał prawa jej ignorować – jego obowiązkiem było zgodnie z nią uregulować i do niej dostosować całą własną egzystencję. Tak więc owa strona naukowa stawała się w pitagoreizmie określonym sposobem życia i, jak możemy sądzić, w pierwotnym pitagoreizmie sposobem życia obowiązującym wszystkich, nie tylko prostaczków akuzmatyków, których pogardliwie nazywano pitagorystami, w odróżnieniu od pitagorejczyków. Z kolei, nie bez związku z tak pojmowanym uprawianiem nauki i owym sposobem życia pozostaje strona wierzeniowa. I można zaznaczyć, że zgodnie z duchem epoki, późniejsza tak bogata tradycja pitagorejska uwypukliła te właśnie wątki: charakterystyczny model życia i znaczenie dlań owych elementów wierzeniowych.

Tak przeto, gdy mamy rozważać problem pitagorejskiej etyki, pojawia się bardzo zasadnicze pytanie: co, mianowicie, leży u jej podstaw? – wiedza czy religia?, czy jedno i drugie pospołu? I wydaje się, że nie można tych dwóch sfer od siebie oddzielać, przynajmniej w pitagoreizmie pierwotnym. Niewątpliwie, zgodnie z pitagorejskimi poglądami, to kosmos stanowi doskonały wzorzec i punkt odniesienia, ów kosmos funkcjonujący w oparciu o liczbę i ozdobiony ładem, uzewnętrzniający ową doskonałość w przysłowiowej muzyce sfer. Wyraża on ideał harmonii i miary, a także ład jedności panującej ponad przeciwieństwami i wielością, ład całości dominującej nad częściami.

W takim obrazie świata człowiek stanowi tylko część, niezależnie od swojej wyjątkowości – jedną z wielu części całości, zatem do niego należy podległość, a nie panowanie; nie wolno mu postępować ani działać wbrew powszechnym prawidłowościom. Toteż poznanie stanowi szczególny ludzki obowiązek, jest powinnością, z której rodzi się takie ćwiczenie (*askesis*) siebie, takie ukształtowanie siebie, aby w każdym działaniu pozostawać w korbach miary i niczym nie naruszać harmonii wszechrzeczy; aby nie wynosić siebie-części ponad całość-swiat¹⁵. Można powiedzieć, że w pierwotnym pitagoreizmie wiedza nie tylko zaspokaja intelektualną ciekawość, ale poprzez nią odkrywa się także boskość doskonałego wszechświata, że przeto konsekwencją poznania jest świadomość, iż żyjący w świecie, będący jego częścią człowiek winien zarazem żyć względem niego swoistą religijną część.

I można chyba przyjąć, że takie właśnie spojrzenie na wszechświat i miejsce w nim człowieka stanowi podstawę, w której mają swój początek owe szczególne nakazy pitagorejskie, będące przedmiotem codziennej troski, przede wszystkim nakaz zachowania miary – zawsze i wszędzie – owa *sophrosyne* ćwiczona w sposobie odżywiania, w kultywowaniu milczenia oraz opanowywaniu uczuć: tyleż samo radości, co smutku, gniewu, rozpaczy, litości i wszelkich innych. W takim spojrzeniu na świat i w nim człowieka mają swoje źródło przerażające w naszym odczuciu wypowiedzi zmierzające do uregulowania związków fizycznych w każdym ich aspekcie: kiedy? i jak? i z kim? Sprowadza się je bowiem do obowiązku prokreacji, obowiązku, jaki winna spełniać część wobec całości. Skoro wszechświat jako całość jest wieczny jedynie odradzaniem się swoich części, które same w sobie nie są wieczne, akt fizyczny staje się wyrazem troski o przetrwanie gatunku, a jako taki – obowiązkiem człowieka, który zarazem winien dbać o to, aby powstałe dzięki niemu części były jak najdoskonalsze. Nie ma tu miejsca na uczucie: czy to miłość, czy przyjemności. Ponadto samo takie uczucie naruszałoby zasadę wstrzemięźliwości, tej podstawowej pitagorejskiej cnoty, poprzez kultywowanie której człowiek przyczynia się do „świętej” harmonii wszechświata.

W podobny sposób można ująć ową stronę religijną. Pitagorejczykom przypisuje się powszechnie teorię nieśmiertelności i boskości duszy, przyjętą najpewniej od orfików, a przynajmniej teorię jej doskonałości. Niezależnie od faktu, iż zagadnienie duszy w pitagoreizmie może być problemem mocno dyskutowanym, niewątpliwie mamy tu do czynienia z koncepcją całkowicie odmienną od Homerowej czy milezyjskiej, a kwestia statusu mitów i wierzeń i orfickich, zwłaszcza zaś wiary w metempsychozę, wydaje się być znacząca. Jeżeli przyjmie się mit o rozszarpanym i pożartym przez Tytanów Dionizosie-

¹⁵ Zwraca na to uwagę, powołując się na świadectwo Okelloso, J. Gajda-Krynicka, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992, s. 69 i n.

Zagreusie i o genezie rodu ludzkiego, powołanego do istnienia ze spopielonych tytanicznych szczątków, to znajdujemy się na mocnym gruncie religijnym i znowu stajemy wobec swoistego obowiązku, obowiązku troski o to, aby obecna w człowieku boska cząstka świetlistego boga mogła połączyć się z całością. Tak zatem, wyzwolenie duszy z konieczności wcieleń to nie tylko sprawa ewentualnego przyszłego życia na Wyspach Błogosławionych czy Szczęśliwych, to znowu powinność, powinność, którą człowiek ma do spełnienia wobec bóstwa – tak jak powyżej wobec bóstwa-kosmosu, swoistego boga filozofów, tak na gruncie wierzeniowym wobec bóstwa mitu. Można by powiedzieć, że pitagorejski model życia wyrasta w jakiś sposób z poczucia obowiązku.

Powstaje jednak pewien problem: czy ten grunt religijny rzeczywiście przez pitagorejczyków jest brany poważnie? I można powiedzieć, że niewątpliwie on istnieje, ale też z pewnością nie wszyscy w metempsychozę wierzą; na przykład, o ile medyk Alkmajon przyjmuje nieśmiertelność duszy, o tyle mózg będący jej częścią przypisuje tylko człowiekowi, a to już stanowi zasadniczą trudność dla swobodnego przyjmowania różnych ciał, w tym także zwierzęcych.

Ale czy jednak wierzą w to pierwsi pitagorejczycy i Pitagoras? Krokiewicz pisze, że Pitagoras popierał owe wierzenia, ale chyba nie uważał, aby trzeba w nie było bezwzględnie wierzyć¹⁶. Czy rzeczywiście znajdujemy tu sytuację podobną do tej u Platona, gdy mity poprzedzane są na ogół dystansującym wstępem, w rodzaju: jak mówią nasi przodkowie, dobrze jest wierzyć, że... itd. Na podstawie różnych świadectw można próbować na tę wątpliwość odpowiedzieć. Z jednej strony mamy przecież kpinę współczesnego Pitagorasowi Ksenofanesa. Ale z drugiej istnieją świadectwa, na podstawie których można przypuszczać, iż w środowisku pitagorejskim funkcjonowały przynajmniej dwie teorie duszy: jedna pojmująca duszę jako harmonię oraz druga przyjmująca teorię metempsychozy. W traktacie *O duszy* Arystoteles polemizuje z teoriami pitagorejskimi, odnosząc się do nich obu: duszy jako harmonii¹⁷ oraz duszy wchodzącej w kolejne wcielenia, i obie odrzuca. Pisze m. in. Arystoteles o tych, którzy „starają się określić jedynie niektóre cechy duszy, a nic nie mówią o ciele, które ma ją otrzymać, jak gdyby jakakolwiek dusza mogła przybrać jakiegokolwiek ciało zgodnie z pitagorejskimi mitami. Co jest zgoła fałszem”¹⁸. Tak zatem Arystoteles potwierdza przyjmowanie przez pitagorejczyków przekonania o ponownych wcieleniach duszy i sprzeciwia się jemu z perspektywy własnej teorii; fakt, iż dusza jest formą ciała, przekreśla wszelką dowolność połączenia obu elementów.

¹⁶ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej...*, s. 104.

¹⁷ Teoria duszy-harmonii dyskutowana jest też w platońskim *Fedonie*, gdzie głosi ją pitagorejczyk Simmiasz, a jego kwestia prowadzi do wniosku, że będąc harmonią dusza jest mniej trwała od ciała; Sokrates zdecydowanie odrzuca jego poglądy.

¹⁸ Arystoteles, *O duszy* (tłum. P. Siwak), Warszawa 1972, s. 407b.

Zastanawiając się nad wpływem orfizmu na pitagorejskie wyobrażenia dotyczące duszy, można też zwrócić uwagę na pewne znamienne różnice występujące w obu tradycjach. Tak na przykład widoczna troska pitagorejczyków o ciało – jego czystość, także tę dosłowną, zdrowie osiągnane poprzez odpowiednie ćwiczenia i pożywienie, jest bardzo różna od pogardliwego stosunku orfików do ciała (grobu, więzienia). Być może można by tu mówić o etycznym znaczeniu owej troski, bowiem skoro zdrowym ciałem niewiele trzeba się zajmować, przeto nie przeszkadza ono w skocentrowaniu się na stronie moralnej i duchowej.

Niewątpliwie też różność przyjmowanych w środowisku teorii duszy można by wiązać z samą różnorodnością tego środowiska, choćby najbardziej znanym podziałem na akuzmatyków i matematyków. Tak często się robi, przypisując kultywowanie wiary w metapsychozę akuzmatykom, zaś teorię duszy-harmonii światłym, zajmującym się nauką matematykom. Jednakże prostota tego rozwiązania skrywa szereg wątpliwości, już choćby tę, że wspomniany Alkmajon z pewnością należał do tzw. matematyków, a przecież podtrzymywał przekonanie o nieśmiertelności duszy, choć można sądzić, że nie podzielał wiary w jej liczne wcielenia; można by przeto mówić o trzech, a nie dwóch stanowiskach pitagorejskich w odniesieniu do duszy¹⁹.

Ponadto istnieje problem bardziej ogólny; sprowadza się on do pytania: co mianowicie oznacza ów podział na akuzmatyków i matematyków. Czy są to dwa odłamy, które wyłoniły się z jedności pierwotnego pitagoreizmu, dzieląc jakby pomiędzy siebie różnorodność jego dziedzictwa w ten sposób, iż część członków bractwa kultywowała aspekt wierzeniowy i moralny, podczas gdy inni poświęcili się przede wszystkim nauce? Niemniej nazwa „akuzmatycy” pochodzi od czasownika *akouo* – *słyszeć, posłyszeć*. Zatem byli oni tymi, którzy słuchali; kogo? zapewne samego Pitagorasa. Bardzo późna wprawdzie, napisana przez Jamblicha, biografia Pitagorasa mówi o istnieniu w bractwie jakby dwóch kręgów wtajemniczenia: byli ci dopuszczeni do bliskiego obcowania z Mistrzem oraz ci, którzy usłyszawszy naukę Pitagorasa osiedlali się w jego bliskości, by zgodnie z jego wskazaniem kierować swoim życiem. „Filozofia akuzmatyków jest oparta na tym, co usłyszeli i nie podlega racjom rozumu i dowodom, [...] dążą do tego, by [...] pouczeń przekazanych przez Pitagorasa strzec jak boskich dogmatów [...] sądzą, że ci spośród nich odznaczają się największą rozumnością, którzy zapamiętali najliczniejsze pouczenia”²⁰. Zgodnie z przekazem Jamblicha,

¹⁹ Ciekawą propozycję rozwiązania problemu daje A. Krokiewicz sugerując, że przyjęcie przekonania o tym, iż dusza jest harmonią nie musi bynajmniej oznaczać rezygnacji z jej indywidualnej substancjalności. W takim przypadku poglądy Simmiasza byłyby odstępstwem od powszechnie w pitagoreizmie przyjmowanej teorii nieśmiertelności duszy, zaś Alkmajonowe byłyby z nią zgodne. Zob. A. Krokiewicz, *op. cit.*, s. 104.

²⁰ Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *op. cit.*, s. XVIII.

byłby to zatem podział na tych, którzy tylko słuchali, oraz tych, którzy byli dopuszczeni do badań i kształtowania nauki pitagorejskiej; i byłby to podział wprowadzony przez samego Pitagorasa, który „każdemu udzielał należytą mu część przypadających na niego nauk”.

Ta relacja, choć unieściwia wyobrażenia o jedności pierwotnego pitagoreizmu, pozwoliłaby jednak rozwikłać pewne zagadki, jak np. tę: czy były gnomy, *akousmata*, *symbola* – owe zwięzłe formuły stanowiące zarówno wykładnię nauki pitagorejskiej, przedstawiona niby katechizm w postaci pytań i odpowiedzi²¹, jak też wskazówki odnoszące się do życia praktycznego, zbiór pewnych zakazów i nakazów postępowania? Niektóre z nich są dość proste, dalekie od głębi i powagi pitagorejskiego systemu, niektóre zdają się wręcz wkraczać w sferę zabobonu. Powstaje zatem pytanie: czy w tej prostocie zawsze da się odnaleźć subtelny sens, ukryty przed profanami? czy rzeczywiście były one szyfrem, którym posługiwali się pitagorejczycy w obecności osób nie wtajemniczonych? Taka jest dość częsta interpretacja. Czy też może gnomy były kompendium prostej wiedzy oraz przewodnikiem i regulaminem dla tych, którzy chcieli, bądź byli zdolni do dzielenia jedynie praktycznej strony pitagorejskiego życia?

Istnieją i inne wątpliwości związane z życiem praktycznym – niejasności odnoszące się do stanowiska Pitagorasa, np. w kwestii spożywania mięsa, czy też miłości fizycznej. Wśród sprzecznych opinii, jedne podkreślają zakaz jedzenia mięsa, który byłby uzasadniony wiarą w metempsychozę i z którym korespondują przekazy o zasadniczo wegetariańskim sposobie odżywiania samego Pitagorasa oraz jego niechęci do składania ofiar z żywych istot. Inne jednak owe zakazy sprowadzają tylko do pewnych gatunków ryb i zwierząt, a niektóre wręcz stwierdzają, że to Pitagoras właśnie nauczył atletów jeść mięso²².

Gdyby przyjąć za wiarygodną taką interpretację pitagoreizmu, która sugeruje istnienie w nim niejako różnych stopni uczestnictwa, wspomniane sprzeczności dawałyby się dość prosto wyjaśnić. Tak czyni np. Jamblich wyraźnie pisząc, iż nie tylko Pitagoras powstrzymywał się od spożywania istot żywych, ale wymagał tego od tych swoich uczniów, którzy poświęcili się kontemplacji, a zalecał podobnie czysty sposób życia prawodawcom jako tym, którzy szczególnie nie powinni dopuszczać się niesprawiedliwości. Co do innych, „których życie nie było całkowicie [...] poświęcone mądrości”, znacznie łagodzili swoje wymagania i tylko wyznaczał im pewne okresy abstynencji, zalecał wstrzymanie się od niektórych potraw oraz zachowanie umiaru i prostoty w sposobie odżywiania²³.

²¹ *Ibidem*: „co jest mądrzejsze? – liczba, dalej nadanie nazw rzeczom; co jest najmądrzejsze w sprawach ludzkich? – medycyna; co jest najpiękniejsze? – harmonia” itp.

²² Diogenes Laertios, *op. cit.*, t. 8, s. 12–13, 19–20.

²³ Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *op. cit.*, s. XXIV, XXVII.

Jest to zatem wygodna teoria, znacznie ułatwiająca interpretacje pitagoreizmu i pozwalająca na rozwiązanie przynajmniej niektórych istniejących w nim zagadek. Niemniej np. W. Burkert, autor poważnego, gruntowego studium nt. pitagoreizmu, odrzuca sugestię, aby owe proste *symbola* przeznaczone były jedynie dla niezbyt wykształconych, nie dopuszczonych do pełnego wtajemniczenia członków bractwa, podczas gdy inni, dociekając tajemnej prawdy, odnosiliby się do nich lekceważąco. Na podstawie wnikliwej analizy dochodzi on do przekonania, iż *akuzmata* przeznaczone były dla wszystkich; stanowiły one krótkie formuły – zasady życia, które poprzez nieustanne ćwiczenie pitagorejczyk miał zawsze w pamięci tak, aby z nich korzystać w każdej zdarzającej się sytuacji, aby nigdy niczym nie był zaskoczony i zawsze postępował właściwie²⁴. Łączy je Burkert właśnie z pitagorejskim sposobem życia i porównuje ze szczególnymi formułami przygotowującymi do misterii wysuwając zarazem tezę, że ów model pitagorejski był jakby rozciągnięciem sytuacji misteryjnej: nakazu rytualnej czystości, bycia gotowym do służby bogu i poczucia łączności swojego działania z oddawaniem czci bogu – na całe życie, wszystkie jego dni i każda w nich spełniona czynność. Pomocą w zachowaniu takiego stanu nieustannej gotowości miał być właśnie *akuzmata* stanowiące istotny element pitagoreizmu, wywodzące się od samego Pitagorasa i przeznaczone dla wszystkich, tak matematyków, jak i akuzmatyków²⁵.

Atrakcyjna to teza. Dobrze z nią korespondują przekazy o wadze, jaką w środowisku pitagorejskim przypisywano ćwiczeniom nastawionym na doskonalenie moralne, jak np. o tzw. rachunku sumienia, do którego czynienia każdy z członków bractwa był zobowiązany. Dotyczy to owych znamienych pytań stawianych sobie u kresu każdego dnia: jaki błąd popełniłem?, co zdziałalem?, jakiego obowiązku zaniedbałem? Niewątpliwie teza Burkerta ma mocne uzasadnienie w powszechnie przekazywanej tradycji.

* * *

Na zakończenie parę uwag o znaczeniu pitagoreizmu. Jeżeli G. Reale, w wydanym niedawno w Polsce pierwszym tomie *Historii filozofii starożytnej*, pisze o wielkim przełomie, który dokonał się w wyobrazeniach dotyczących duszy za sprawą Sokratesa, można by powiedzieć, że zasadnicza przemiana tych wyobrażeń nastąpiła dzięki przesłaniu głoszonemu przez orfizm, a następnie przejętemu przez pitagoreizm. To te kierunki głosiły nieśmiertelność

²⁴ Na temat znaczenia takich lapidarnych zasad postępowania dla życia duchowego, zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie...*

²⁵ W. Burkert, *op. cit.*, s. 190 in.

duszy i choć jest faktem to, iż przedstawiono ją jako znajdującą się w człowieku część bóstwa, to faktem również jest, że część tę uznano za najbardziej istotny element człowieka. Stąd też można powiedzieć, że pitagoreizm stoi u początku rozwoju całej bogatej greckiej tradycji wypracowując koncepcję duszy, tradycji prowadzącej do Sokratesa, a przez niego i jego uczniów wiodącej do czasów dzisiejszych.

Drugim elementem niesłychanej wagi jest pitagorejskie dziedzictwo w zakresie etyki. Powstała w kręgach perypatetyckich *Etyka wielka* odnotowuje następujące stwierdzenie: „Pierwszy Pitagoras zaczął mówić o cnocie, ale niesłusznie”²⁶. Niezależnie od dyskusji na temat natury cnoty, ideał życia pitagorejskiego przeszedł do tradycji i szczególnie żywo był obecny w tradycji platońskiej. Choć prawdą też jest, że o tym ideale Platon bezpośrednio wspomina bodajże tylko raz, w księdze 10-tej *Państwa*. Krytykuje tam Homera, jako poetę bardziej szkodliwego niż pożytecznego, i porównuje go właśnie z Pitagorasem, pytając, czy homeryckie poematy ukazały komuś drogę życia, „podobnie jak Pitagorasa za to przede wszystkim kochano i późniejsi jeszcze dziś mówią o pitagorejskim stylu życia, i zwracając nim uwagę pomiędzy innymi”²⁷. Ale platońskie mity, choćby te najbardziej znane z *Fedona* i *Gorgiasza*, teoria nieśmiertelnej, boskiej duszy, model życia nakazujący troskę o nią przede wszystkim, często powtarzane zwroty o owych świętych obrzędach i oczyszczeniach, choć zapewne mają swoje odniesienie w głąb aż do orfizmu, to jednak ten orfizm w czasach Platona jest już mocno zwyrodniały i tę formę filozof krytykuje bardzo ostro²⁸ – wszystko to są elementy pitagorejskie; zatem ów platoński ideał życia to raczej życie pitagorejskie właśnie.

Podobnie też do Pitagorasa należy odnosić rozwój teorii muzyki oraz przekonanie o jej wielkim oddziaływaniu na usposobienie człowieka, przeto o jej doniosłej funkcji wychowawczej. Biografowie przekazują opisy barwnych sytuacji, w których Pitagoras uśmierzał emocje poprzez odpowiedni dobór tonacji²⁹, powszechnie są znane zalecenia Platona niewątpliwie mające swoje źródła w naukach wielkiego poprzednika, rzadziej może pamięta się o bardzo podobnych uwagach przekazanych przez Arystotelesa w *Polityce*. Rozważa tam Stagiryta, jak wielkie podobieństwo zachodzi pomiędzy naturą rytmów i melodii oraz naturą uczuć; pisze o tym, jak nastrój duszy ulega zmianie pod wpływem muzyki i jak ją nastroją różne tonacje – bardzo jest to zbliżone do ujęcia Pitagorejskiego³⁰.

²⁶ Arystoteles, *Etyka wielka, Etyka eudemejska* (tłum. W. Wróblewski), Warszawa 1977.

²⁷ Platon, *Państwo* (tłum. W. Witwicki), Warszawa 1958, s. 600b.

²⁸ *Ibidem*, s. 364.

²⁹ Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *op. cit.*, s. XV, XXV.

³⁰ Arystoteles, *Polityka* (tłum. L. Piotrowicz), Warszawa 1964, s. 1340a–b.

A gdyby na zakończenie odwołać się do tego pięknego fragmentu z *Etyki nikomachejskiej*, w którym Arystoteles nakazuje „o ile możliwości dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze” – i dalej pisze, że – „ten właśnie boski pierwiastek może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego”³¹, to można by powiedzieć, że może i ten fragment nie powstał bez związku z pitagoreizmem. Jeżeli zaś można odnaleźć związek nie tylko Platona, ale i Arystotelesa z pitagoreizmem, to właściwie można powiedzieć, że cała grecka filozofia ma w nim swój początek, nie mniej niż w myśli milezyjskiej.

Dobrochna DEMBIŃSKA-SIURY

A FEW REMARKS ON PYTHAGOREANISM

(summary)

This article deals with two problems. The first is a question of reliable sources which would provide a basis for further research on pythagoreanism. The second is a question of the Pythagorean model of life – its essence, conditions for and significance.

It is common to complain about a lack of reliable sources concerning early pythagoreanism. However, some basic data may be gathered by studying later, quite rich tradition coming from both Pythagorean and Aristotelian circles, as well as from works by Plato, Aristotle and some of Pythagoras' contemporaries. This is crucial for an attempt to define both the ethical and practical principles which the Pythagoreans followed.

Moreover, in regard to a growing interest in the practical philosophy, Pythagorean model of life is not only a subject of theoretical and historical considerations. When studying this problem, it is necessary to deal with a whole range of other questions: borrowings from orphism, belief (or disbelief) in the immortality of the soul and in the metempsychosis. In addition, one has to consider the relationship between ethical principles and Pythagorean scientific research as well as between an individual and the universe seen as a superior being.

The next two questions to be dealt with are: firstly, a problem of distinction between the so-called Pythagoreans and the *acusmatici* and secondly, a meaning of the *symbola*.

The author is attracted by W. Burkert's thesis, in which *symbola* were obligatory for all and constituted the principles of life. By constant practice a Pythagorean man always had them in mind, therefore he could make use of them in every situation and his conduct was always right.

The very last problem is that of pythagoreanism's influence – not only on the ancient philosophy, but also – through the Pythagorean concept of the soul – on this further development of philosophical ideas, up to the present.

translated by Magdalena Siury

³¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* (tłum. D. Gromska), Warszawa 1956, s. 1177b–1178a.