

# Jerzy Kosiewicz

---

## Od mitów religijnych do filozofii

---

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu, kultura, zdrowie, edukacja] 2, 205-214

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Refleksje filozoficzne i socjologiczne

Notę o autorze, dotyczącą wielostronnego wykształcenia, szerokich zainteresowań i bogatego dorobku naukowego prof. dr hab. Jerzego Kosiewicza, przedstawiamy w niniejszym tomie w innym miejscu. W szczególności istotne jest tutaj podjęcie przez prof. Kosiewicza analizy problemu adekwatności pojęcia 'filozofia' w stosunku do myśli „filozoficznej” Dalekiego Wschodu.

Artykuł recenzował prof. zw. dr hab. Józef Lipiec (prof. filozofii, UJ i AWF Kraków). Pracę J. Kosiewicza ocenił jako dobrą, odpowiadającą rygorom naukowym. Napisał, że „Główna teza: filozofia zrodziła się w Europie (w Grecji) i nie jest zjawiskiem powszechnym – jest słuszna. Filozofia Wschodu nie zerwała wyraźnie więzi z religią, toteż po dzień dzisiejszy nie zdołała uzyskać takiej autonomii, jak np. myśl Platona czy Arystotelesa”.

JERZY KOSIEWICZ

Zakład Filozofii AWF Warszawa

### Od mitów religijnych do filozofii<sup>1</sup>

#### O powstaniu filozofii

Filozofia jest właściwością, wytworem charakterystycznym dla kultury europejskiej. Powstała – jak się przeważnie przyjmuje – na przełomie VII i VI wieku p.n.e. w obrębie basenu Morza Śródziemnego. Twierdzenie to bywa jednak kwestionowane przez badaczy zajmujących się m.in. kulturą Bliskiego i Dalekiego Wschodu, wskazujących, że filozofia pojawiła się już w starożytnych wysoko rozwiniętych cywilizacjach owych części świata, np. w postaci Upaniszad, stanowiących zwieńczenie Wed – tekstów świętej tradycji śrutu, tego co zostało usłyszane<sup>2</sup>. Jednakże w tej kwestii zajmują odmienne stanowisko (które uzasadnią w końcowym fragmencie tekstu). Uważam bowiem, że do czasu zaistnienia filozofii hel-  
leńskiej dominowało w świecie starożytnym – na co wskazują odnalezione dokumenty w postaci słowa pisanego – myślenie religijne. Jego przejawami były m.in. wierzenia religijne i związane z tym różnorodne obiektywizacje, formy przeżyć religijnych<sup>3</sup>. Odwoływało się ono do sacrum, do świętości celem wyjaśnienia sensu i celu życia w świecie doczesnym i po śmierci biologicznej. Wyjaśniano też pochodzenie i budowę uniwersum, tworzone więc poglądy o charakterze kosmogonicznym i kosmologicznym. Powstawały rozmaite mity o mniejszym i większym zasięgu, mniej i bardziej istotne z punktu widzenia mitologii. Tworzono także mity o charakterze antropogenetycznym, dotyczące pochodzenia człowieka oraz mity teogoniczne, wskazujące na pochodzenie bogów i określające ich właściwości, sposoby oddziaływania na świat naturalny (uniwersum, przyrodę i ludzi) oraz supranaturalny (byty idealne, bóstwa itp.), a więc mity o charakterze teologicznym. Owe mity, uporządkowane w większą, koherentną całość zwaną mitologią wchodziły w obręb doktryny religijnej, zwanej nauką.

#### Własności myślenia religijnego i religii

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na istotne własności myślenia religijnego i religii. Otóż owo myślenie charakteryzuje się przewagą przeżyć psychicznych o właściwościach emocjonalnych, uczuciowych, wartościujących nad ściśle poznawczymi. Wskazane przeżycia ujęte w formie zdań, twierdzeń, poglądów, mniemań, opinii nie nadają się do obiektywnego potwierdzenia i uprawomocnienia. Nie są wypowiedziami – jakby to określił T. Kotarbiński – o charakterze intersubiektywnie weryfikowalnym. Nie podlegają kryteriom badawczym przyjętym przez społeczność uczonych. Mogą być przyjęte na wiarę, tzn. można (lub nie) wierzyć, że owe wypowiedzi (religijne i inne) są prawdziwe. Nie posiadają jednak – w sensie kantowskim – ani waloru konieczności, ani powszechności jako zdania prawdziwe. W związku

<sup>1</sup> Praca realizowana w ramach programu badań DS-30.

<sup>2</sup> J. Ładyka, *Przedmiot i społeczne funkcje filozofii*, Warszawa 1975, s. 9.

<sup>3</sup> O właściwościach, klasyfikacjach i postawach religijnych interesująco piszą m.in. H. Swienko w *Religii i religiach* (Warszawa 1983) i E. Ciupak w *Religii i religijności* (Warszawa 1982).

z tym wskazane zdania nie posiadają takich właściwości poznawczych, które podlegałyby weryfikacji (procedurze zmierzającej do potwierdzenia), falsyfikacji (procedurze zmierzającej do odrzucenia, negacji), bądź też testowaniu (procedurze sprawdzania, czy zdania są prawdziwe lub fałszywe w sensie logicznym).

Religia natomiast jako instytucja społeczna składa się z trzech podstawowych elementów, takich jak kult, organizacja sakralna, doktryna, czyli nauka. Pierwszy dotyczy m.in. form i sposobów oddawania czci wybranym bogom, bóstwom, duchom, demonom, totemom czy fetyszom; drugi z kolei odnosi się do związków, zgromadzeń, ugrupowań, sekt czy kościołów, obejmujących w sensie instytucjonalnym wyznawców danej religii; trzeci natomiast związany jest z poglądami uzasadniającymi sensowność danej wiary, potrzebę oddawania czci wybranym bogom, bóstwom czy innym świętym obiektom oraz zasadność wiązania się w określone grupy wyznaniowe i konieczność podporządkowania się obowiązującym w danej grupie regułom. Częstokroć wyróżnia się także etykę jako czwarty element religii<sup>4</sup>. Myślę jednak, że jest ona immanentną częścią doktryny, na gruncie której naucza się i uzasadnia, jak powinni postępować jej wyznawcy oraz inni ludzie celem osiągnięcia szczęścia i zbawienia.

Na gruncie doktryny formułuje się sądy, za pomocą których wyjaśnia się rzeczywistość. Wypowiedzi te noszą więc znamiona koncepcji o charakterze poznawczym, lecz w gruncie rzeczy takie nie są. Zmierzają wprawdzie do poznania i wyjaśnienia, ale ponieważ oparte są na przesłaniach emocjonalnych, wywodzących się z przyjętych na wiarę dogmatów religijnych, których racjonalnie nie da się uzasadnić, przeto nie podlegają ocenie z punktu widzenia prawdy lub fałszu w sensie logicznym, mimo że mogą zawierać informacje odnoszące się do pozafikcyjnej, pozamitycznej rzeczywistości, nawiązujące do wydarzeń historycznych i faktów geograficznych, jak w przypadku Starego i Nowego Testamentu.

Z tego względu danego typu konstrukcje semantyczne mają właśnie charakter mityczny, rozgrywają się poza realnym czasem (a więc w okresie protohistorycznym, nie dotyczącym rzeczywistych przemian dziejowych) oraz poza realną przestrzenią. Są konfabulacją, fantasmagorią, mityczną kreacją oniryczną częstokroć o wysokich walorach estetycznych i artystycznych, jak w przypadku homerowskich przekazów poetyckich. Owe konstrukcje są inaczej traktowane przez współwyznawców związanych z daną religią. Przyjmują oni, że owe opowieści przekazywane w formie oralnej bądź słowa pisanego są tekstami objawionymi, księgami świętymi, wywodzącymi się bezpośrednio od boga, bogów lub bóstw. Uznają za wartość najwyższą, godną największego poświęcenia.

Mitologie i mity oraz inne wypowiedzi religijne zawierają także elementy o charakterze poznawczym. Nie posiadają one charakteru autotelicznego, są bowiem ściśle podporządkowane w sensie aksjologicznym i instrumentalnym wartościom sakralnym. Traktuje się je jako środek, który służy do wzmocnienia i pogłębienia wiary w założenia i sens danej religii. W związku z tym własności poznawcze wypowiedzi religijnych posiadają charakter drugoplanowy. Owe własności mają jednak specyficzny wydźwięk. Służą bowiem doraźnym bądź długofalowym religijnym celom, dostosowanym do potrzeb, oczekiwań i skłonności wyznawców. Służą przede wszystkim utrwaleniu przekonania o słuszności przyjętych, przestrzeganych i realizowanych form kultu; o celowości przynależności do danej, a nie innej grupy wyznaniowej; wzmocnieniu danej organizacji sakralnej poprzez zintensyfikowanie więzi wewnętrznych i zewnętrznych, związanych z powiększeniem liczby wiernych (nb. w tym względzie bywają różne rozstrzygnięcia: np. w okresie pierwotnego chrześcijaństwa zderżyły się ze sobą dwie konkurencyjne doktryny – petrynyzm, od św. Piotra oraz paulizm od św. Pawła; pierwszy przyjmował, że chrześcijaństwo powinno krzewić się wyłącznie w gminie żydowskiej, drugi natomiast głosił, że powinno ono rozprzestrzeniać się po całym ówczesnym świecie, być wyznaniem ponadnarodowym o właściwościach uniwersalnych).

<sup>4</sup> Stanowisko takie prezentują B. Wolniewicz i J. Ochman. Pierwszy był kierownikiem Zakładu Filozofii Religii na UW, drugi natomiast jest kierownikiem Zakładu Filozofii Religii na UJ w Instytucie Religioznawstwa.

Ponadto wskazane własności i przekazy o właściwościach poznawczych – które mają za zadanie wyjaśnić i zrozumieć świat, nadać ludzkiemu życiu, związkom międzyludzkim oraz relacjom między człowiekiem i transcendencją głębokie znaczenie i sens o właściwościach sakralno-religijnych – posiadają w rzeczywistości, mimo aspiracji uniwersalnych, charakter partykularny, to znaczy odnoszą się jedynie do określonej grupy wyznawców, przemawiają zrozumiałym dla niej, a niezrozumiałym dla innych zgromadzeń religijnych językiem, pojęciami, formami zachowań, instytucjonalizacją życia społecznego. Każda z grup wyznaniowych opisuje, wyjaśnia, ocenia i aplikuje formy poznawcze w specyficzny dla siebie sposób w przeciwieństwie do rozwiązań właściwych innym zgromadzeniom religijnym. Traktuje je jako prawdziwe, dowodząc fałszywości innych. Jednak nie zawsze. Jest to m.in. przyczyną powstawania schizm formalnych i merytorycznych, sekt i nowych związków wyznaniowych. Z powyższych względów własności poznawcze zawarte w wypowiedziach religijnych są partykularne i zrelatywizowane do ich założeń i dogmatów, mają – mimo aspiracji o charakterze uniwersalnym – ograniczony i wykluczający się nawzajem zasięg oddziaływania.

### **Zagadnienia religijne a filozofia**

Niemniej jednak w religiach powstawały – jak już wzmiankowałem – przed zaistnieniem filozofii, istotne koncepcje o charakterze kosmologicznym, kosmogonicznym, antropologicznym, etyczne i soteriologiczne – związane z zalecaną formą zachowania oraz dążeniem do zbawienia, a także eschatologiczne – określające losy człowieka w całości lub jego głównych części składowych (np. duszy bądź ciała) po śmierci w supranaturalnym świecie o właściwościach mitycznych.

Owe zagadnienia znalazły swoje odzwierciedlenie w filozofii. Jednakże zostały wypełnione inną treścią, zmienną w zależności od myśliciela, tendencji, szkoły, kierunku czy epoki.

Przejście od myślenia religijnego do filozofii nie dokonano w sposób skokowy. Znajdowały się w nim załączki, mniej lub bardziej rozwinięte idee filozoficzne, które usamodzielniały się po jakimś czasie, w zaistniałej na przełomie VII i VI w. p.n.e. filozofii Taleasa, Anaksymandra, Anaksymenesa i innych. Ale samo myślenie religijne nie ustało, nie osłabły jego wpływy na różne dziedziny aktywności ludzkiej – np. sportowej (myślę o igrzyskach olimpijskich ku czci Zeusa i innych bogów) czy artystycznej (związanej np. z aktywnością teatralną ku czci Dionizosa). Wystąpiło też oddziaływanie tej formy myślenia na samą filozofię.

Oprócz tego istniało z całą pewnością potoczne myślenie zdroworozsądkowe, przyjmujące w wypowiedziach znanych mędrców postać sądów o charakterze praktycznym, wskazówek dotyczących celowego i sensownego postępowania w zakresie różnej aktywności indywidualnej i społecznej. Były to jednak wypowiedzi bez głębszego uzasadnienia teoretycznego, gdyż tym zajęła się dopiero filozofia, tj. myśliciele o wyspecjalizowanych w obrębie filozofii zainteresowaniach badawczych. Filozofia helleniska stanowiła bowiem przez kilka wieków jedyną naukę. Dopiero później wyodrębniły się z niej dziedziny szczegółowe.

Rozważając problematykę wyodrębnienia się z myślenia religijnego i ukształtowania filozofii jako dziedziny niezależnej, warto wskazać, że myślenie religijne w związku z tym nie ustało. Rozwijało się dalej bujnie, przez filozofię nie ograniczane, która rozpowszechniała się wprawdzie jako konkurencyjna i coraz bardziej wysublimowana postać refleksji racjonalnej, lecz nie dążącej jako filozofia do zniesienia innych form myślenia o rzeczywistości. Co prawda próbowano na gruncie filozofii wykazać wielokrotnie, że myślenie religijne czy światopoglądowe jest niższą, pozapoznawczą formą wiedzy o świecie – dotyczy to np. I. Kanta odrzucającego tradycyjną (w tym religijną metafizykę), różnych postaci pozytywizmu, poglądów K. Twardowskiego i szkoły lwowsko-warszawskiej. Pojawiały się też przeciwstawne punkty widzenia, jak w przypadku P. Feyerabenda i zwolenników anarchizmu epistemologicznego głoszących, że ze względu na kryzys metodologii ogólnej

i metodologii nauk szczegółowych, wynikający z niestabilności jej założeń, równoprawne stają się – z tego punktu widzenia – w sensie poznawczym i filozofia, i nauki szczegółowe, i sztuka, i religia. To znaczy przynoszą tak samo pewną, jak i niepewną wiedzę o rzeczywistości. Skoro nie ma niezawodnych metod i dróg poznania, to nie sposób dowieść wyższości poznawczej jakiegokolwiek ze wskazanych dziedzin.

### **Prawda i sceptycyzm poznawczy w religii i filozofii**

Przyjmuję, że religia stanowi źródło myślenia o charakterze poznawczym. Jest matką filozofii i pośrednio wszystkich nauk szczegółowych. Po zaistnieniu filozofii, równoległe do niej funkcjonowało w dalszym ciągu – jak już wskazywałem – myślenie religijne. Pojawiały się później i rozwijały tak wielkie religie, jak chrześcijaństwo (wraz z katolicyzmem, prawosławiem i protestantyzmem) bądź islam. Pojawiały się również i ginęły religie tak wielkie jak ponad 1000-letni manicheizm i inne postaci gnostycyzmu (np. rozpowszechniony do IV wieku gnostycyzm chrześcijański, stanowiący jeden z głównych nurtów ówczesnego chrześcijaństwa, czyli wczesnego chrześcijaństwa, kładący nacisk na zrozumienie, tj. racjonalizowanie dróg poznania, prowadzących – zdaniem ich zwolenników – w sposób pewny do Absolutu chrześcijańskiego i zbawienia). Jednakże mimo narodzin wielu wielkich religii, zawierających coraz bardziej złożone i rozbudowane doktryny z wysublimowanymi interpretacjami pism świętych i próbami wyjaśnienia rzeczywistości przyrodniczej, społecznej czy jednostkowej, to na gruncie wyznaniowym recepcja świata w sensie czysto poznawczym nie posuwa się naprzód. Rozwój wiedzy racjonalnej, tj. tej, która podlega kryteriom fałszu lub prawdy w sensie logicznym, może zachodzić wyłącznie na gruncie filozofii i nauk szczegółowych (jeśli w ogóle zachodzi). Pojawiają się bowiem w tym względzie różne punkty widzenia – od kumulatywistycznego do antykumulatywistycznego. Np. w świetle współczesnego sceptycyzmu teoriopoznawczego – wywodzącego się od antyindukcjonizmu, krytyki pojęcia przyczynowości, siły i substancji D. Hume'a, przejawiającego się m.in. w radykalnym agnostycyzmie L. Nelsona<sup>5</sup>, w konwencjonalizmie H. Poincaré'go, hipotetyzmie i fallibilizmie K. Poppera, rewolucjonizmie i paradygmatyzmie naukowym T. Kuhna, degeneracjonalizmie programów badawczych I. Lakatos<sup>6</sup>, anarchizmie epistemologicznym P. Feyerabenda czy agnostycyzmie metodologicznym<sup>7</sup> – taki rozwój w sensie obiektywnym i kumulatywnym nie zachodzi.

### **Refleksja religijna a rozwój poznania**

Notabene rozwój refleksji poznawczej o proveniencji religijnej pojawia się wtedy, gdy następuje posiłkowanie, wzmacnianie owej myśli poglądami z zakresu nauk szczegółowych, tak jak w przypadku aktywności badawczej M. Hellera czy J. Życińskiego. W poglądach obu filozofów o orientacji katolickiej rozważania filozoficzne nawiązujące do osiągnięć nauk przyrodniczych, przybliżają do wyjaśnienia sensu i istoty kosmogonii i kosmologii wszechświata, poznania bytów nieorganicznych i istot organicznych. Cel ten nie pozostaje w sprzeczności z dążeniami nauki i filozofii niezależnej. Jest on dla tych dziedzin najważniejszy i ostateczny. Natomiast dla wskazanych filozofów konfesyjnych stanowi wyłącznie cel etapowy, zadanie pośrednie w drodze do realizacji celu głównego, jakim jest dążenie do zrozumienia zamysłu boskiego stworzenia, tj. kreacji świata. Jednakże ów cel główny nie rzutuje negatywnie na warsztat teoretyczno-metodologiczny w realizacji wskazanego celu etapowego. W tym sensie pozostaje on badawczo niezależny mimo instrumentalnego podporządkowania (podobnie jak filozofia z okresu Średniowiecza, gdy była

<sup>5</sup> L. Nelson, *O sztuce filozofowania*, Kraków 1994; J. Kosiewicz, *W stronę powszechnego i radykalnego agnostycyzmu*, „Edukacja Filozoficzna”, 1995, nr 20, s. 297 – 301.

<sup>6</sup> I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, Warszawa 1995.

<sup>7</sup> Wypowiedziałem się na ten temat w: *Metodologia jako forma agnostycyzmu*, „Edukacja Filozoficzna”, 1996, nr 22, s. 275 – 287.

traktowana jako jedna ze sztuk wyzwolonych) w stosunku do wartości religijnych i teologicznych. Realizując go nie dąży się bowiem do potwierdzenia mitycznych zapisów starotestamentowych, dotyczących powstania, budowy i historii świata. Rozdziela w procesie poznawczym porządek mityczny od poznawczego. Jednakże – zdaniem Hellera – teologia winna zwracać uwagę na rozwój i osiągnięcia dyscyplin szczegółowych. Między innymi z tego względu M. Heller postuluje utworzenie teologii nauki. Pomyśl ten wprawdzie wywołał wśród niekonfesyjnych przedstawicieli dyscyplin szczegółowych i filozofów pewne kontrowersje, lecz nie można mu odmówić racjonalnych przesłanek. Skoro istnieje filozoficzna refleksja nad nauką, to może istnieć także perspektywa teologiczna, wykorzystująca i komentująca najnowsze osiągnięcia dyscyplin szczegółowych.

M. Heller przedstawił swoją koncepcję na plenarnym posiedzeniu poświęconym relacjom zachodzącym między Nature and Transcendence podczas piątej konferencji European Society for the Study of Science and Theology, które się odbyło we Freising and Munich w 1994 r.<sup>8</sup> Twierdził on m.in., że można kojarzyć nauki przyrodnicze z teologią, że właśnie owe nauki szczegółowe są rzetelnym i właściwym narzędziem do badania i wyjaśniania świata stworzonego przez Absolut. Znaczy to, że Heller reaktywuje i przyjmuje poniekąd za zasadne średniowieczne stanowisko, dotyczące zależności między nauką i teologią. Nauki szczegółowe, w tym i filozofia, są podporządkowane teologii, a ekstrawersja, doświadczenie świata zewnętrznego, przyrody nie oddala nas od Absolutu chrześcijańskiego, lecz przybliża do niego poprzez poznanie i zrozumienie tego, co stworzył. Z tego punktu w widzenia neośredniowieczna, czyli „autentycznie teologiczna” koncepcja namysłu nad naukami ma sens, dlatego że nauki przyrodnicze badają i wyjaśniają świat stworzony przez Absolut chrześcijański. Heller uważa, iż z tego względu pogląd o ewolucji świata organicznego nie stoi w sprzeczności z katolicką koncepcją powstania człowieka, lecz jest w stosunku do niej komplementarny, tworząc wraz z nią syntezę<sup>9</sup>.

Inna sytuacja występuje natomiast w przypadku W. Pannenberg, współczesnego filozofa i teologa protestanckiego, który nawiązując do współczesnych filozofów biologii i osiągnięć nauk biologicznych, usiłuje stworzyć naukowy kontekst uzasadnienia dla wywodzącej się od M. Lutra koncepcji antropologicznej, przyjmującej finityzm, czyli śmiertelność duszy umierającej wraz z ciałem. Pannenberg dowodzi, że wynika to z ich organicznej nierozłączności, pisząc, że nie do utrzymania jest obecnie teoria ciała i duszy jako zupełnie odmiennych rzeczywistości. Śmierć biologiczna stanowi zarówno dla duszy, jak i dla ciała jedno i to samo, jest kresem życia: świadomości i witalności. Jest dla zmarłego człowieka końcem świata – aż do momentu zmartwychwstania<sup>10</sup>. Pannenberg dąży w swoich dociekaniach antropologicznych do wykorzystania najnowszych osiągnięć z zakresu nauk biologicznych i filozofii biologii do ugruntowania luteranckich założeń teologii protestanckiej. Heller natomiast dąży na gruncie konfesyjnie zorientowanej filozofii przyrody do rozwiązania zagadki powstania, budowy i zmienności kosmosu oraz życia organicznego.

## Rozdział religii i filozofii – ewolucja myślenia filozoficznego

### 1. W kierunku materialistycznej interpretacji przyrody

W starożytności helleńskiej nastąpiło pierwotnie dość radykalne – jak na owe czasy – rozdzielenie filozofii i religii, mimo że ówczesny antyk nasycony był mocno myśleniem religijnym. Przenikało ono – choć zdarzały się ateistyczne enklawy w postaci poglądów Euhemera i innych – niemalże wszystkie formy aktywności kulturowej. Musiała zaistnieć wyjątkowo silna potrzeba poznawania i rozumienia bez odwoływania się do sacrum religijnego, dążność do racjonalnej spekulacji (jak w przypadku Anaksymandra, pitagorejczyków czy

<sup>8</sup> J. Kosiewicz, *O naturze świata i człowieka*, „Edukacja Filozoficzna”, 1994, nr 18, s. 265 – 270.

<sup>9</sup> J. Kosiewicz, *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa 1998, s. 166.

<sup>10</sup> J. Kosiewicz, *Bóg, cielesność i miłość*, Warszawa 1998, s. 173 i 175.

Platona), do uzasadniania za pomocą argumentów opartych co prawda na przypadkowym spostrzeżeniu czy prostej i powierzchownej obserwacji, ale jednak na doświadczeniu, świadomym wnioskowaniu o charakterze indukcyjnym. Dotyczy to np. Talesa, Anaksymenesa czy Demokryta, którzy rozpoczęli dociekania od fizycznego świata i na nim je kończyli. Wprawdzie u pierwszych filozofów pobrzmiewały echa wyjaśnienia o charakterze religijnym, wprawdzie wzmiankowali oni w swoich wypowiedziach bogów, jak np. Tales czy Anaksymenes, to jednak nie traktowali informacji o ich istnieniu jako argumentu o wydzźwięku wyjaśniającym przyczynę zaistnienia i funkcjonowania przyrody.

W okresie przełomowym drogi myślenia religijnego i filozofii rozeszły się. Pierwsi filozofowie zostali filozofami przyrody lub inaczej – pierwszymi fizjologami (jak głosił Arystoteles), ponieważ – poza Parmenidesem i eleatami – przyjmowali, że cała przyroda żyje, że nawet te formy istnienia, które stanowią postać przyrody nieorganicznej, posiadają własne, specyficzne – różne od znanych nam dzisiaj bytów organicznych – funkcje życiowe.

## **2. W stronę idealistycznej recepcji kosmosu i człowieka – transcendentalizm i transcendentcja**

### **a) o kosmosie**

Wypracowany przez pierwszych filozofów warsztat wyjaśniający, aparat pojęciowy i zbyt proste, nawet jak na owe czasy, sposoby uzasadniania, odwołujące się do empirii, okazały się niezadowolające. Ówczesni filozofowie to myśliciele w większości związani emocjonalnie z jakąś wyznawaną przez siebie religią. Dlatego też zaczęli przenosić częstokroć m.in. na grunt filozofii człowieka, filozofii przyrody czy etyki koncepcje dualistyczne typowe dla religii helleńskich, neutralizując jednak ich wyznaniowy charakter. Wspomagali więc swoje poglądy spekulacjami o właściwościach intuicyjnych, odwołujących się do bytów idealnych, transcendentalnych, zewnętrznych w stosunku do przyrody (nb. odróżniam byty transcendentalne od transcendentalnych; pierwsze traktuję – mówiąc skrótowo – jako byty idealne, pozamaterialne o właściwościach sakralnych, religijnych; drugie jedynie jako idealne, niedostępne zmysłowo). Heraklit odwoływał się do rozumności, rozumu świata jako czynnika najdoskonalszego i boskiego zapewniającego najpiękniejszą „niejawną harmonię”. Anaksagoras zastosował w filozofii starożytnej pojęcie bezkresnego, samowładnego, stanowiącego samego siebie, niezmeszanego z żadnymi innymi rzeczami, najczystsze i najsubtelniejszego ducha, posiadającego doskonałą wiedzę (wiedzącego wszystko z góry) i największą moc umysłu (rozumu), który w odległej przeszłości wprowadził w ruch i w wir bezkresną i nieruchomą z natury wszechmieszaniec (meigme) o metafizycznym pozazmysłowym charakterze. Dał początek fenomenalnemu światu. Wprowadził weń ład oparty na wiecznym wirowaniu<sup>11</sup>.

W innej wersji, wskazując się, że Anaksagoras wyjaśniając otaczającą go rzeczywistość, powoływał się na istniejącego poza i ponad przyrodą ducha, który spowodował ruch i ład w przyrodzie. Nb. w swej niedopracowanej teorii pojmował on owego ducha jako byt materialny, istniejący w postaci wysublimowanej, niezmeszanej z innym rodzajem materii<sup>12</sup>.

Pitagorejczycy z kolei wprowadzili do rozważań nad przyrodą abstrakcyjną liczbę, która miała stanowić według nich zasadę bytu formującą, kształtującą, ograniczającą „przyrodę i wszechświat, wszystko, co jest w nim zawarte”. Bez liczby wszystko byłoby bezgraniczne, niejasne i niepojęte. Byłoby Anaksymandryjskim bezkresem, a więc archetypicznym, metafizycznym rezerwuarem materii bez dostępnych ludzkim zmysłom właściwości. Wynikało to z rozpowszechnionego w starożytności przekonania o nadprzyrodzonej mocy sprawczej liczb, którym przypisywano własności magiczne i symboliczne, z realną mocą oddziaływania na

<sup>11</sup> A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1995, s. 181 – 182.

<sup>12</sup> T. Tatariewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1970, s. 33.

ludzi, społeczeństwa, relacje religijne. Np. egzegeci zajmujący się Biblią, dostrzegają w jej przekazach – literach, sylabach, wyrazach, całych zwrotach i poszczególnych księgach wkomponowaną przez starożytnych profetystów spójną wewnątrznie symbolikę liczb, ukazującą wypowiedzi proroków w dodatkowym, pogłębionym ezoterycznym świetle. Pitagorejska symbolika liczb miała też wpływ na filozofię kosmosu, badania astronomiczne, koncepcję układu planetarnego<sup>13</sup>.

Arystoteles pisał w *Metafizyce*, że – zdaniem pitagorejczyków – liczby są pierwsze, że uznali za rzecz pewną, iż elementy liczb są elementami wszystkich rzeczy istniejących i że całe niebo, czyli kosmos jest harmonią oraz liczbą. Stwierdzał dalej, że uważali „oni oczywiście liczbę za pryncypium tak w znaczeniu materii dla rzeczy istniejących, jak i w znaczeniu doraźnych układów oraz stałych właściwości”, a także, że wedle nich, „liczba wywodzi się z <<jednego>>, a liczbami jest, jak już powiedziano, całe niebo”<sup>14</sup>.

Diogenes Laertios z kolei uważał, że pitagorejczycy sądzili, iż pryncypium wszystkich rzeczy (czyli początkiem wszechrzeczy) jest monada (jedno, jedność, jedyńka), że stanowi ona naturalne podłoże i przyczynę powstania podległej sobie nieograniczonej dwójki, tj. dyady i że z nich powstają liczby, z liczb punkty, z punktów linie, z linii powierzchnie (płaszczyzny) – z powierzchni bryły; z brył ciała z czterema elementami, prażywiolami – czyli wodą, powietrzem, ogniem, ziemią na czele, a z tych wymieniających się i przechodzących w siebie nawzajem elementów powstaje i składa się cały fenomenalny, fizyczny świat rozumny, kulisty i ożywiony duszą (w którego centrum znajduje się ziemia, posiadająca kształt kulisty)<sup>15</sup>. Z tego punktu widzenia pitagorejczycy – podobnie jak filozofowie jonscy, Platon i inni – byli hilizoistami, tzn. pojmowali wszystkie elementy przyrody jako byty ożywione.

Dualistyczna koncepcja świata pogębilona została przez Platona i Arystotelesa. Aktywność Demiurga i Pierwszego Poruszydela – bogów Platona i Arystotelesa nadaje metafizycznej – bezkształtnej i pozamysłowej materii pierwszej właściwości ściśle fizyczne, dostępne ludzkiemu poznaniu. Platon wyjaśniając rzeczywistość odwołał się do bytu transcendentального. Droga Arystotelesa była bliższa pozostałym filozofom przyrody, którzy z analizy otaczającej ich przyrody oraz odległego kosmosu, wywodzili drogą rozumowania o charakterze indukcyjnym konieczność istnienia siły nadprzyrodzonej, oddziałującej na świat. W przypadku Anaksymandra i Heraklita mamy do czynienia z koncepcją mechanicznej siły sprawczej, którą rozwinęli później Epikur i jego zwolennicy, a w XVII wieku T. Hobbes i Kartezjusz w postaci mechanicznej teorii świata, przyrody i człowieka. Natomiast w filozofii Platona i Arystotelesa zewnętrzna siła sprawcza oddziałuje w sposób celowy, pozostając zawsze niezależnym, niemieszającym się z materią transcendentálním absolutem. W pitagoreizmie mamy do czynienia z podobną (wymyśloną wcześniej) formą idealistycznego realizmu (to jest z bytami idealnymi, istniejącymi niezależnie od materii), czyli ze światem liczb (nb. Pitagoras cenił wyżej arytmetykę od geometrii, ale po wykryciu tzw. liczb niewymiernych, przyjęto wśród jego zwolenników, że geometria jest jednak nauką użyteczniejszą od arytmetyki; potwierdzał to Archytas, problem niewymierności liczb rozwiązał dopiero jego uczeń – Eudoksos z Knidos, przyjaciel Platona). Jednakże liczby występują nie tylko w realnie istniejącym świecie idealnym, lecz także w poszczególnych przedmiotach, ograniczając je przestrzennie, wpływając na ich kształty.

Pomysł ten przejął później – zafascynowany poglądami pitagorejczyków – Platon, wprowadzając w miejsce liczb świat idei wiecznych, które stanowiły ogólne prawzory wszelkich rzeczy. Wpływały one nie tylko na ich kształt i wielkość, ale też na właściwości jakościowe. Zamiast

<sup>13</sup> Pitagorejczycy uznawali liczbę 10 za najdoskonalszą, arcydoskonałą, która obejmuje całą naturę liczb; uważali w związku z tym, że w znanym im systemie planetarnym, powinno być 10 planet, a nie 9; dlatego też Filolaos wymyślił Przeciwziemię, której nie widać, gdyż można ją dostrzec tylko z niezamieszkaanej części ziemi, nb. od Diogenesa Laertiosa dowiadujemy się, że pitagorejczycy uważali, że ziemia „wszędzie jest zamieszkaana” (tenże, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982, s. 482).

<sup>14</sup> Podają za A. Krokiewicz, dz. cyt. s. 95-96.

<sup>15</sup> Diogenes Laertios, dz. cyt. s. 482.



pitagorejczyków zastosował także Arystoteles, wprowadzając w miejsce liczb i idei wiecznych formę jako czynnik aktywny, wyznaczający własności konkretnych przedmiotów, rzeczy – czyli substancji, nierozzerwalnie – tak jak liczby pitagorejskie – z nimi związaną. Nb. zarzucał on pitagorejczykom, że pewne własności rzeczy nie wynikają z liczb, jak np. barwy czy ciężar bądź lekkość, ponieważ liczby nie mają ani barw, ani ciężaru czy lekkości.

#### **b) o człowieku**

W poglądach antropologicznych pitagorejczyków oraz Platona i Arystotelesa zakłada się niezbędne połączenie bytu idealnego i materialnego – duszy i ciała – jako elementów tworzących człowieka, żyjącego w świecie przyrody. Nawet w koncepcjach pitagorejczyków i Platona przyjmujących, że dusze ludzkie są nieśmiertelne, że mogą wcielać się, lecz nie muszą, że mogą bytować w sposób niezależny, to jednak człowiek jako taki może zaistnieć tylko wtedy, gdy nastąpi połączenie duszy z ciałem, a więc konieczne połączenie elementu idealnego i materialnego.

W rozważaniach pitagorejczyków następuje, w odróżnieniu od Platona i Arystotelesa, szczególne połączenie wymiaru kosmologicznego i antropologicznego. Struktura ontologiczna kosmosu i człowieka posiada wspólną podstawę. Otóż, wedle Stagiryty, pitagorejczycy uważali, iż „dusza i umysł są układem liczb”, wynikającym z Arcyczwórki „obejmującej całą naturę liczb”, którą czcili jako liczbę arcydoskonałą w postaci dziesiątki. Arcyczwórka (i związane z nią liczby) stanowiła harmonię muzyczną i wieczną duszę świata rządzącą jego łańcem. Człowiek składa się podobnie jak świat z duszy i ciała. Dusze ludzkie mają tę samą nieśmiertelną naturę co dusza świata, ale są od niej znacznie słabsze. Dusza świata sprawia, że w jego górnych częściach panuje ład doskonały i że ciała niebieskie są wieczne. Natomiast dusze ludzkie przebywają na dnie świata, gdzie panuje zamęt, błądza, nie mogąc użyć ciałaom ożywionym swoją mocą, wiecznego bytu. Ów pogląd potwierdza również, że pitagorejczycy byli zwolennikami hilozoistycznej koncepcji świata. Stanowił on jednak odstępstwo od ich zasadniczego nurtu antropologicznego, ponieważ założenie przyjmujące, że dusza jest „harmonią liczb (kwantów siły)”, odrzucało ich główną tezę wskazującą, że dusza posiada własną autonomiczną substancję, a nie wynika ze wspólnego Arcyczwórkowego układu liczb<sup>16</sup>.

W przypadku rozwiązań ontologiczno-kosmologicznych wzmiankowanych myślicieli zarówno liczby, jak Demiurg czy Pierwszy Poruszyciel mogą bytować niezależnie od materii. Człowiek natomiast, jest ich zdaniem, bytem o właściwościach dualistycznych. Notabene w antyku helleńskim, przed pitagorejczykami i później, rozwinięte były także wśród Greków mniemania, że dusze, które stanowią podstawę życia i świadomości czy też źródło niektórych przeżyć psychicznych, są również cielesne, tylko zbudowane z materii innej natury, bardziej wysubtelnionej, stanowiącej – jak w antropologii Epikura – koloid, płynną materię rozprzeczoną po całym cieple, na podobieństwo ciepła. Nie podważa to jednak faktu, że oprócz dualizmu materialistycznego na gruncie filozofii człowieka (nb. u Epikura występuje nawet pluralizm materialistyczny), rozwinął się dualizm idealistyczny, przyjmujący że stanowi on złączenie substancji materialnej i idealnej. Wywiedzione to zostało z dualizmu kosmologicznego o charakterze religijnym oraz z religijnej antropologii orfickiej.

#### **Zakończenie**

Konkludując powyższe wywody można stwierdzić, że filozofia, która wyemancypowała się spod wpływów myślenia religijnego, zwróciła się jednak w procesie wyjaśniania do argumentacji dowodzącej istnienia świata nadprzyrodzonego. Czyniła to najpierw w sposób niekonsekwentny – jak w przypadku Anaksagorasa – i niedopracowany: jak u pitagorejczyków (brak osobowego Absolutu). W innych natomiast bardziej dojrzałych ujęciach, przyjmujących kulminacyjną postać w rozważaniach Platona czy Arystotelesa, powoływano się na odrębne autonomiczne w sensie

<sup>16</sup> A. Krokiewicz, dz. cyt. s. 109 – 111.

jakościowo-ontologicznym byty idealne, bogów egzystujących poza światem fizycznym. Jednakże owo wyjaśnianie nie miało charakteru religijnego. Myśliciele określający w ten sposób przyrodę, odwoływali się w kontekście uzasadnienia do Absolutu o charakterze filozoficznym, a nie religijnym. Do koncepcji bytów idealnych posiadających moc sprawczą dochodzili na skutek intuicji intelektualnej – jak Platon, czy też w wyniku wnioskowania indukcyjnego – jak Arystoteles i zwolennicy tego typu filozofowania. Po pewnym czasie myślenie poznawcze zatoczyło koło na gruncie kultury europejskiej. Wróciło poniekąd do swych źródeł. Stało się tak za sprawą chrześcijaństwa, które wypracowało na podstawie rodzących się spontanicznie nieukształtowanych i niespójnych aktów założycielskich religii, najpierw teologię, a następnie filozofię, nawiązującą do osiągnięć helleńskich. Wprawdzie owa filozofia stosowała w antyku chrześcijańskim inną, odmienną metodologię niż teologia, to jednak przyjmowała w procesie poznawczym za niepodważalne, podobnie jak religia, istnienie Absolutu – Boga Stwórcy. Zawarte w niej interpretacje i wyjaśnianie nawiązywało do przekazów biblijnych.

Wskazane w tekście formy myślenia funkcjonowały i istnieją niezależnie od siebie od starożytności helleńskiej do dziś. Dotyczy to myślenia religijnego i zdroworozsądkowego i zawartych w nich elementów poznawczych; dotyczy to także filozofii wyjaśniającej ruch i ład w świecie fizycznym, nawiązującej do istniejących jedynie w przyrodzie mechanizmów i zjawisk fizjologicznych; dotyczy również filozofii, nawiązującej do bytów idealnych o charakterze transcendentnym (np. hegelizmu) oraz filozofii sięgającej w procesie poznawczym do religii (jak w przypadku filozofii katolickiej, protestanckiej czy prawosławnej). Oprócz tego filozofia starożytna jako wszelka nauka czy wszelka nauka wyodrębniła z siebie specjalistyczny nurt poznawczy w postaci nauk szczegółowych, niezależny od filozofii i od religii. Pojawiły się jednak w tym względzie pewne wyjątki. W XVII wieku Kartezjusz próbował pod auspicjami filozofii zintegrować wszystkie dziedziny naukowe, poddawszy je uprzednio w wątpliwość, podobnie zresztą jak dotychczasowe osiągnięcia filozofii. Zamyśl ten się jednak nie przyjął. Drogą wytyczoną przez Kartezjusza, podążył na początku XX wieku E. Husserl – modyfikując, unowocześniając znacznie jego pomysł. Wziął on w nawias całą dotychczasową wiedzę jako wiedzę opartą na przesądach, budzącą wątpliwości. Zaczął budować filozofię od podstaw, a na jej fundamentach nawiązując do jej założeń fenomenologicznych rozmaite dziedziny naukowe, które – w przeciwieństwie do Kartezjusza – stanowiły pozafilozoficzne, autonomiczne dziedziny poznania. Oprócz tego w historii często zdarzało się, że zarówno na dziedziny szczegółowe, jak na filozofię był wywierany dość znaczny nacisk światopoglądowy – i religijny, i ideologiczny<sup>17</sup>. Dotyczy to też sztuki i innych przejawów kultury, w których występowały elementy o właściwościach poznawczych.

O tym, że kolebkę filozofii jako myślenia o charakterze poznawczym stanowi religia przekonuje m.in. lektura „Upaniszad”. Wprawdzie filozofia jest w sensie genetycznym wytworem kultury europejskiej, to okazuje się jednak, że obecność elementów poznawczych o większym czy mniejszym nasileniu stanowi własność uniwersalną myślenia religijnego bez względu na to, gdzie i kiedy dany typ myślenia zaistniał. Jednakże nasilenie treści poznawczych w mitach i mitologiach nie było czynnikiem decydującym o wyemancypowaniu się filozofii. Owym czynnikiem była raczej potrzeba racjonalnego uzasadniania, o ponadwyznaniowym charakterze, niezależnym od partykularnych punktów widzenia, wynikających z pluralizmu, mozaiki stanowisk doktrynalnych. Dążono do wypracowania takiego aparatu poznawczego, który oparłby się wpływowi i interesom poszczególnych religii, a który byłby do przyjęcia przez osoby rozpatrujące rozważane zagadnienia z niezależnego, uniwersalnego, ściśle racjonalnego punktu widzenia, w kategoriach prawdy i fałszu rodzącej się dopiero logiki klasycznej. Dlatego też względnie szybko w stosunku do innych znanych nam obszarów kulturowych wyodrębniła się w antycznej Grecji filozofia.

Podobnej potrzeby nie było na Dalekim Wschodzie, na obszarze dzisiejszych Indii. Tam panowała względna zgodność w zakresie wystarczalności wyjaśnień zawartych w tekstach

<sup>17</sup> K. Ajdukiewicz, *O wolności nauki* [w:] *Język i poznanie*, Warszawa 1985, s. 266 – 281.

objawionych pochodzenia wedyjskiego. Owa zgodność dotyczyła sposobu i treści wyjaśniania zawartego w przekazach religijnych, które nie były w owym czasie kwestionowane z innego punktu widzenia, gdyż dotyczyły one społeczności o dość ujednoczonym, choć niespetryfikowanym światopoglądzie. Upaniszady jako zespół wypowiedzi o charakterze poznawczym były również i z tego względu wystarczające, że zawierały bardzo bogaty i rozbudowany kontekst wyjaśniający. Nasycenie owych tekstów świętych treścią poznawczą było tak silne, że zaczęto je traktować – raczej błędnie – nawet jak literaturę stricte filozoficzną.

### **From religious to philosophical thought**

The author indicates that philosophy is a creation of European culture. It originated, as it is usually accepted, at the turn of 7<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> centuries BC in the basin of the Mediterranean Sea. However, the thesis is often questioned by researchers dealing with the culture of the Middle East and Far East who say that philosophy had already appeared in ancient, highly developed civilizations in those parts of the world, for example in a form of Upanishad being a crowning of Veda – texts of holy tradition, believed to have been revealed directly to the early seers. The author opposes the theory stating that religious thought dominated in ancient world until Hellenic philosophy came into being – this idea is supported by found written documents. The religious thought was seen among others in religious beliefs and various forms of religious experience related to them. It appealed to sacredness to explain the sense and purpose of earthly life and life after biological death. The origin and structure of the universe was also explained, so views of cosmogonic and cosmologic character were formulated as well as various myths of smaller or bigger range, of smaller or bigger importance as far as mythology is concerned. Among the myths there were also anthropological myths concerning origin of man, and theogonic myths dealing with origin of gods and describing their features, with the ways of influencing the natural (universe, nature and people) and supernatural (ideal beings, goods etc) world, in other words myths of theological character. The myths arranged in a bigger coherent whole called mythology were included in a religious doctrine called science. Subject matter of myths was similar to the thematic range of views of the first and late philosophers who, just as their predecessors, talked about issues of cosmogonic, theogonic, anthropogenetic, cosmologic and also eschatological, soteriologic, ethical, esthetical, axiological or finally ontological and epistemological character.