

Patryk Krajewski

Od τὸ ὄντα do τὸ ὄν - mitologiczne źródła greckiego pojęcia bytu

Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica nr 24, 3-8

2011

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.

Patryk Krajewski
Uniwersytet Łódzki

OD ΤΑ ὄΝΤΑ DO Τὸ ὄν — MITODOLOGICZNE ŹRÓDŁA GRECKIEGO POJĘCIA BYTU

Celem tej pracy jest przedstawienie w krótkiej, szkicowej formie wczesnego rozwoju greckich pojęć *τὰ ὄντα* i *τὸ ὄν*. Szkicowość przedsięwzięcia polega na tym, że nie zamierzam tu poddawać gruntownej analizie problemowej pojawiających się przy okazji omawianego tematu kwestii historyczno-filozoficznych. Zamiast tego rozpatrzę rzecz przede wszystkim w perspektywie językowej i skupię się na zasygnalizowaniu najważniejszych momentów na drodze, jaką przebyły terminy *τὰ ὄντα* i *τὸ ὄν*, by dać początek filozoficznemu pojęciu bytu. Mam przy tym nadzieję, że pokażę, jakie aspekty owych terminów czyniły je tak poręcznymi dla wczesnych myślicieli i jakim przemianom musiano je poddać w chwili zmiany perspektywy zainicjowanej przez Parmenidesa.

Spśród tekstów przedfilozoficznych największy wpływ na rodzącą się filozofię wywarła bez wątpienia Hezjodowa *Theogonia* i od niej też rozpoczniemy nasze analizy. Imiesłów *τὰ ὄντα* pojawia się po raz pierwszy na samym początku poematu, gdy poeta przedstawia główny przedmiot swego dyskursu:

Abym wysławił to, co będzie oraz to, co było,
i nakazały opiewać ród szczęśnych zawsze żyjących (Hezjod 1999, s. 32–33)¹.

Zwrot *μακάρων γένος αἰὲν ἑόντων* odnosi się oczywiście do bogów i wyraża ich niekończące się życie. Imiesłów czasownika „być” posiada tu walor „witalny” — w wyrażeniach takich jak *οἱ θεοὶ ἑόντες*, gdzie podmiot należy do klasy osób, czasownik *εἰμί* posiada znaczenie „żyć”, „być żywym” (Kahn 1973, s. 240–245). Omawiane tu idiomatyczne wyrażenie ma bardzo wyraźny sens, albowiem aspekt duratywny, obecny w każdym zastosowaniu greckiego czasownika „być” jest tu dodatkowo wzmocniony za pomocą przysłówka *αἰὲν*, „zawsze”. Bogowie nie tylko trwają, ale trwają wiecznie, są wiecznotrwali. Nie byłoby w tym nic dziwnego — jest to w końcu główny dogmat, jakiego naucza

¹ ὡς κλείομι τὰ τ' ἑσόμενα πρό τ' ἑόντα καὶ με κέλονται ὑμεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἑόντων

nas grecka mitologia — gdyby nie ciekawy kontekst, w którym to wyrażenie występuje. Imiesłów czasu teraźniejszego odnoszący się do *θεοί* jest tutaj celowo poprzedzony przez ten sam imiesłów w czasie przeszłym i przyszłym (*τὰ ἐσσόμενα ἰ πρό τ' ἐόντα*). To potrójne rozróżnienie już za czasów Homera było formułą używaną tradycyjnie. Krótki rzut oka na tekst *Iliady* pomoże wyjaśnić, o co chodzi:

(Kalchas), który zna to, co jest, to, co było i to, co będzie (Homer 2004, s. 70)².

Formułę tę w identycznej postaci powtarza Hezjod:

(Muzy) mówiące o tym, co jest, o tym, co było i o tym, co będzie (Hezjod 1999, s. 37–38)³.

W obu tych przypadkach zachowane zostają różnice w czasach, w jakich występuje interesujący nas imiesłów. Różnica pomiędzy tymi dwoma fragmentami a ustępem z *Theogonii* na s. 32–33 jest taka, że w dwóch dopiero co przytoczonych fragmentach imiesłowy we wszystkich czasach mają zastosowanie prawdziwościowe — odnoszą się one do przedmiotu wiedzy bądź poznania, który można ująć w dyskurs, bez względu na to, czy dyskursem tym będzie wypowiedź achajskiego wieszczka czy helikońskich muz (Kahn 1973, s. 455)⁴. O ile sens tego czasowego rozróżnienia wydaje się dość jasny tam, gdzie wszystkie formy *τὰ ὄντα* oznaczają fakty bądź to, co zachodzi — wszak wiedza nie tylko o tym, co jest, lecz także o przeszłości i przede wszystkim przyszłości jest tym, czego lud oczekuje od swego wieszczka czy poeta od wzywanych przez siebie muz — to trudności może następczać zrozumienie, w jaki sposób rozróżnienie to miałyby się odnosić do bogów. Jeżeli bowiem odróżniamy coś od rzeczy minionych i przyszłych, to sugerujemy tym samym, że to coś jest teraz, ale nie w przeszłości i nie w przyszłości. Jakże mogłoby się to stosować do wiecznie żyjących bogów?

By to zrozumieć, musimy zwrócić uwagę na znany skądinąd fakt, że wszyscy bogowie (nie wyłączając Chaosu, który również zalicza się do owego rodu) są zrodzeni. Zogniskowanie dyskursu wokół kolejnych aktów boskiej prokreacji stanowi Hezjodowy klucz do systematyzacji starych podań mitycznych i umożliwia mu przyczynowe, a zatem racjonalne wyjaśnienie świata (por. Jaeger 2007, r. I). W ten sposób, o ile fraza *θεοί αἰὲν ἐόντες* o silnej wartości duratywnej wskazuje na nieśmiertelność bogów, to ulokowanie jej w wyraźnej opozycji do tego, co było i co będzie w pewien sposób odzwierciedla fakt, że bogowie ci kiedyś zaistnieli. Nie jest w stanie tego przekazać sam

² ὅς ἤδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα

³ εἰπεῦσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα

⁴ Szerzej nt. zastosowania prawdziwościowego greckiego czasownika „być” zob. *tanže*, r. II.

tylko grecki czasownik „być”, albowiem nie tworzy on aorystu, którego rolą jest właśnie wyrażenie tego, iż dana rzecz zaistniała bądź też wydarzenie miało miejsce niejako „w jednym punkcie”, momentalnie, a więc bez względu na czas i trwanie (zob. Kahn 1966, s. 21). Aorystu dla εἶμι dostarcza γίγνομαι — czasownik, który wyraża ogólnie rozumianą zmianę stanu i którego jednym ze znaczeń jest „rodzić się”⁵. Tak więc interesująca nas tu trzyczęściowa formuła imiesłowowa niesie ze sobą dokładnie tę samą wartość znaczeniową, którą zwykle wyraża aoryst, co z kolei odpowiada faktowi, iż każdy z bogów kiedyś się narodził. To z kolei, wspólnie z „witalnym” użyciem czasownika εἶμι w znaczeniu „żyć”, „być żywym”, a więc w znaczeniu najbardziej konkretnym, wskazuje na bezpośrednią i niejako namacalną obecność scharakteryzowanego w ten sposób przedmiotu (Jaeger 2007, przyp. 2, s. 50). Grecy bogowie nie są abstrakcyjnymi, pozaświatowymi potęgami — o wiele bardziej osobowi niż Bóg chrześcijański stanowią konkretne i żywe siły natury, z jakimi mamy na co dzień do czynienia w świecie, w którym żyjemy — wystarczy tu wspomnieć Ziemię (Γαῖα), Niebo (Ὀὐρανός), Czas (Κρόνος) czy Miłość (Ἔρως). Możemy zatem powiedzieć, że tak rozumiana „teogonia prowadzi z powrotem do kosmogonii” (Jaeger 2007, s. 43), zaś wywodzona przez Hezjoda boska genealogia stanowi w istocie przyczynowe wyjaśnienie świata, który później zostanie nazwany φύσις. Dla Greka „nie ma niczego, co nie byłoby naturą, *physis*. Ludzie, bóstwo i świat tworzą uniwersum zjednoczone, homogeniczne, jednoplanowe: to części czy też aspekty jednej i tej samej *physis*, która wszędzie uruchamia te same siły, ujawnia tę samą życiową moc (...). Jest tylko jedna *physis*, która wyklucza pojęcie nadprzyrodzoności” (Vernant 1996, s. 122 i n.).

W taki właśnie sposób mit toruje drogę dociekaniom późniejszych *φυσικοί*. W chwili, gdy zmienia się perspektywa myślenia o świecie i wyjaśnianie tradycyjnych podań wyparte zostaje przez bardziej naukowe podejście oparte na doświadczeniu zmysłowym, termin τὰ ὄντα jest już niejako gotowy do użycia na tym nowym polu. Możemy wyróżnić trzy aspekty, które decydują o takim stanie rzeczy. Są to: (1) wielość, (2) zmienność i (3) bezpośrednia obecność. Rozpatrzymy je po kolei. Co się tyczy (1), to oczywiste jest, że wielość stanowi istotny moment każdej politeistycznej religii. Po stronie naszego doświadczenia odpowiada temu fakt, że zawsze prezentuje nam ono wielość danych zmysłowych – nie możemy sobie w żaden sposób wyobrazić takiego stanu, w którym doświadczalibyśmy jakiegoś jednego „przedmiotu”. (2) Zmienność w micie znajduje wyraz w tym, że wszyscy bogowie kiedyś zaistnieli, zrodzili się i — choć nieśmiertelni — są tym samym istotami podległymi procesowi γένεσις. Co się z kolei tyczy doświadczenia zmysłowego, to oczywiste jest, że przedmioty percypowane przez nasze zmysły nigdy nie są trwale, znajdują się w ciągłym

⁵ Jest to zarazem najbardziej konkretne i „cielesne” znaczenie γίγνομαι podobnie jak najbardziej „cielesnym” znaczeniem εἶμι jest „być żywym”. Por. Kahn 1973, s. 373–379.

ruchu i cały czas się zmieniają. Wyrazić to można poprzez słowo *φύσις*, które — jak już wspomniałem — oznaczało dla Greków cały świat i stało się z tego powodu przewodnim hasłem dociekań podejmowanych przez filozofów przyrody. Otóż rzeczownik *φύσις* pochodzi od czasownika *φύω, φύομαι*, który oznacza „rodzić”, „rodzić się”, „powstawać”, „stawać się” (podobnie łacińska natura pochodzi od *nascor, natus sum*) i jest tym samym bliskim synonimem *γένεσις*⁶. Należy stwierdzić, że tak jak o mitologicznych bogach mówiono się z punktu widzenia ich *γένεσις*, tak wcześnie filozofowie badali świat przyrody skupiając się na jego *φύσις*. Jak pisze Charles Kahn, „instynkt do wyjaśniania rzeczy poprzez dyskurs o tym, w jaki sposób powstały i jak przebiegał ich rozwój, nie tylko leży u podstaw całej myśli mitycznej, lecz również przenika całą naukową czy też filozoficzną spekulację aż do Platońskiego *Timaios* włącznie” (Kahn 1976, s. 136). (3) Bezpośrednia obecność bogów jest typową cechą greckiej mitologii. Możemy ją dostrzec w „fizykalnym:” charakterze bogów uosabiających Morze, Niebo, Czas itp. jak również w ich częstych, osobistych interwencjach w sprawy ludzkie (trzeba tu wspomnieć np. o pomocy, jakiej Atena udzieliła Parysowi w pojedynku z Menelaosem czy opiece, której doświadczał Odys ze strony owej bogini). Przedmioty zmysłowe również są dla nas czymś dostępnym bezpośrednio, są, by tak rzec, na wyciągnięcie ręki. Wszystkie te trzy aspekty uobecniają się w omówionych zastosowaniach terminu *τὰ ὄντα* — (1) wyrażony jest oczywiście przez liczbę mnogą tego imiesłowu, zaś (2) i (3) przez odróżnienie go od tego, co było i tego, co będzie, jak również przez „witalną” funkcję, jaką pełni on w zastosowaniu do bogów.

Doskonałą ilustrację powyższych uwag i zarazem pierwsze filozoficzne zastosowanie terminu *τὰ ὄντα* znajdujemy w zachowanym fragmencie Anaksymandra:

Z tych zaś, z których powstają rzeczy będące,
w tych też znajdują swe zniszczenie⁷

Wyraźnie widać, że przedmiotem tego krótkiego tekstu jest wciąż zmieniający się świat wielości, wiele rzeczy, które wciąż powstają i giną. Ich byt to tak naprawdę ciągle stawanie się. Owa zmienność ma oczywiście swe źródło w samej naturze bytów zmysłowych, jednakże fakt, że terminologia zastosowana do opisu takiego stanu rzeczy została zaczerpnięta z mitu, znajduje

⁶ Szerzej na temat pochodzeniu i etymologii słowa *φύσις* zob. Jaeger 2007, s. 52–54 wraz z przypisami oraz Jaeger 2001, s. 233–234. Oprócz cytowanych przez Jaegera fragmentów *Fizyki* warto tu przypomnieć znamieny ustęp *Metafizyki*, w którym Arystoteles definiuje pojęcie *φύσις*: „«Naturą» nazywa się, w pierwszym znaczeniu, powstawanie rozwijających się rzeczy”; *φύσις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φουμένων γένεσις* (*Metafizyka* Δ 1014b; polski cytat w przekładzie K. Leśniaka, [za:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990).

⁷ *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι*

potwierdzenie we f. 12. Anaksagorasa, w jakim o składnikach świata przyrody mówi się w charakterystycznym mitologicznym języku: „i te, które będą, i te, które były niegdyś, lecz nie są teraz, i wszystkie te, które są teraz i wszystkie, które będą”⁸. W ten sposób intuicje związane z τὰ ὄντα w zastosowaniu do bogów przetrwały rozbrat z mitologią i zachowane zostały w dyskursie filozoficznym.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż — jak to widzimy u Parmenidesa — zmiana filozoficznej perspektywy zbiega się ze znamieną zmianą terminologii. Eleacki myśliciel zmuszony jest porzucić tradycyjny termin τὰ ὄντα na rzecz tego samego imiesłowu w liczbie pojedynczej — τὸ ὄν (bądź τὸ ἔόν). Parmenides, wkraczając na ścieżkę Prawdy nie może już dłużej ufać zmysłom, albowiem uświadamia on sobie (być może po raz pierwszy w ogóle w historii filozofii), że prawdziwa wiedza wymaga trwałego, niezmiennego korelatu, a takowego nie sposób odnaleźć w świecie φύσις. W tym kontekście natychmiast powstaje pytanie, gdzie zwrócić się w poszukiwaniu tej koniecznej stabilności. Odpowiedzią staje się monizm. Jest bowiem oczywiste, że dowolny rodzaj zmiany wymaga co najmniej pewnej dwoistości. Zmiana substancjalna implikuje drugi byt, w który ten „pierwotny” miałby się zmienić. Zmiana jakościowa zakłada podział na podmiot i jego własności, z kolei ruch i wzrost wymagają jakiegoś medium lub przestrzeni, w którym mogłyby się odbywać. Gdzie jest tylko jedno, tam nie może być mowy o zmianie. Nie wdając się tu w rozważania na temat domniemanej przyczyny, źródła czy też możliwości unicestwienia τὸ ὄν⁹, przyjrzyjmy się jednemu bardzo charakterystycznemu ustępowi. Chodzi o B 6.1: „trzeba mówić i myśleć, że byt trwa — jest bowiem byciem”¹⁰. Nacisk położony jest tutaj na niezmienność bytu oraz na wyjaśnienie tej niezmienności. Parmenides wprost używa tu czasownika oznaczającego trwanie — ἐμμένω. Byt (τὸ ὄν) trwa, ponieważ (γάρ) jest byciem (εἶναι) i niczym innym być nie może, skoro jest jedyną rzeczą, jaka jest. w ten sposób niezmienność Parmenidejskiego bytu wiąże się ściśle z jego absolutną samoidentyfikacją; taki sam związek owych dwóch cech dostrzec można w Platońskiej idei¹¹.

⁸ καὶ ὅποια ἐμελλεν εἶσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὅποια ἔσται

⁹ Zob. Parmenides B 8. 6–8; B 8. 9–10; B 8. 27–28; B 8. 29.

¹⁰ χρητὸ λέγειν τὸ εἶναι τὸ ὄν ἐμμέναι· ἔστι γὰρ εἶναι Słowa „bycie” używam po to, by pozostać wiernym językowi Parmenidesa, który używa zarówno zwrotu τὸ ἔόν jak i εἶναι. Mimo oczywistych skojarzeń, nie jest tu moją intencją nawiązywanie do Heideggera. Por. niżej, przyp. 11.

¹¹ Identyczność ta nie jest w żaden sposób osłabiona przez to, że Parmenides posługuje się tu dwiema różnymi nominalizacjami czasownika „być” — nominalizacją konkretną czy też podmiotową (τὸ ὄν) oraz nominalizacją abstrakcyjno-czynnościową ([τὸ] εἶναι). Obie te formy różnią się jedynie drobnym przesunięciem akcentu — pierwsza wskazuje wprost na to, co jest, druga zaś na fakt jego bycia. Wszelako dla Greków, którym obce było rozróżnienie *essentia* i *existentia*, oba te momenty muszą się pokryć (i wyraźnie pokrywają się u samego Parmenidesa,

Podsumowując, możemy stwierdzić, że to głównie za sprawą mitologicznych koncepcji bogów i zastosowania τὰ ὄντα w języku mitu ów termin mógł być użyty przez wczesnych filozofów do opisu wszechświata; i to z powodu zastosowania τὰ ὄντα do mówienia o świecie natury, którego składniki podlegają nieustannej zmianie, trzeba było porzucić ten termin, gdy celem stała się wiedza w ścisłe filozoficznym sensie. W ten sposób imiesłów czasownika „być” niejako odzyskuje właściwe sobie konotacje trwałości, rozpoznane w mitologii i przedparmenidejskiej filozofii, wskutek czego, Platon może swobodnie posługiwać się również jego liczbą mnogą na oznaczenie idei, a więc przedmiotów tworzących dziedzinę trwałości *par excellance*: τὰ (ὄντως) ὄντα w odróżnieniu od ulotnych σκιάι, τὰ φαινόμενα, τὰ δοξαστά czy τὰ αισθητά, które uznane zostają za τὰ μὴ ὄντα.

BIBLIOGRAFIA

- Diels W., Kranz H. 1934, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- Hejzod 1999, *Theogonia* (tłum. J. Lanowski), Warszawa.
- Homer 2004, *Iliada* (tłum. F. K. Dmochowski), Warszawa.
- Jaeger W. 2001, *Paideia* (tłum. M. Plezia, H. Bednarek), Warszawa.
- Jaeger W. 2007, *Teologia wczesnych filozofów greckich* (tłum. J. Wocial), Kraków.
- Kahn Ch. H. 2008, *O czasowniku „być” i pojęciu bytu w grece* (tłum. B. Żukowski), [w:] *Język i ontologia*, tegoż, Kęty.
- Kahn Ch. H. 1973, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, Dordrecht-Boston.
- Kahn Ch. H. 1976, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge.
- Vernant J. P. 1996, *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Gdańsk.

Patryk Krajewski

FROM ΤΑ ὄΝΤΑ TO Τὸ ὄν – MITOLOGICAL SOURCES OF GREEK TERM OF ENTITY

The paper deals with the mythological background for the philosophical concept of being. Against this background the early development of this concept and its conditions are shown. Also, some attention will be paid to certain linguistic aspect behind this process.

sকoro mówi on wprost, że τὸ ὄν jest εἶναι). Tym bardziej też nie należy się tu doszukiwać Heideggerowskiej pary „byt — bycie bytu”. Nominalizacja czynnościowa może odnosić się do εἶμεναι z poprzedniego zdania (τ’ ἐὸν εἶμεναι), co służy być może podkreśleniu faktu trwania tego, co jest (τὸ ὄν). Zwięźle nt. tych dwóch rodzajów nominalizacji zob. Kahn 1973, s. 461.