

Bartosz Wieczorek

"Teologia wczesnych filozofów greckich", Werner Wilhelm Jaeger, Kraków 2007 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 43/2, 199-205

2007

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

miejsca na budowanie jakiegokolwiek systemu teoretycznego, który zostaje zastąpiony nadzieją w ostateczne zwycięstwo dobra. (7) Wreszcie Bóg może być odkryty jako wspomniana już „osobowa podstawa bytu”, czego konsekwencją jest nie tylko fakt, że świat zdaje się przez to zrozumiały jako owoc mocy stwórczej miłującego Ojca, lecz także to, że przed człowiekiem otwiera się perspektywa życia wiecznego. Wiara w ową podstawę pozwala na wytrwanie w obliczu przekonujących, lecz jednocześnie słabych odczuć i intuicji ludzkich na temat Boga, na zrodzenie się nadziei umożliwiającej dotrwanie do czasu, gdy obietnica nieprzerwanego szczęścia dana człowiekowi zostanie spełniona (s. 372).

Praca Warda, choć (przede wszystkim ze względu na zbyt daleko idące uproszczenia) nie może pretendować do miana rozprawy ściśle naukowej, nie jest pozbawiona walorów – ukazuje mianowicie związek brytyjskiej filozoficznej refleksji o Bogu z tradycją kontynentalną, a to czyni ją obiektem godnym choćby pobieżnej lektury.

Adam Wątróbski

Werner Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. z ang. Jerzy Wocial, Kraków 2007, ss. 298.

To niewiarygodne, że znakomite dzieło Wernera Jaegera jednego z największych znawców kultury starożytnej Grecji, autora monumentalnej *Paidei* musiało czekać aż pięćdziesiąt lat na swoje polskie tłumaczenie. Snuć można tylko domysły, jak dalece recepcja *Teologii wczesnych filozofów greckich* zmieniłaby rozumienie początków kultury greckiej i filozofii wśród polskich humanistów.

Na pewno filozofia wczesnych filozofów greckich nie byłaby traktowana jako wyraz materialistycznego, racjonalistycznego i przeciwstawnego religii ruchu umysłowego, jak postrzegała ją ideologia marksistowska w swych podręcznikach. Wielu też humanistów do dziś zna, o ile w ogóle, przedstawicieli wczesnej filozofii greckiej głównie jako prekursorów nauki nowożytnej, którzy jako pierwsi zbudowali zaczątki metod naukowych. (Podejście takie prezentowali badacze tej miary co Burnet, Tannery, Gomperz czy Sho-

rey). Jest jeszcze inne odczytanie presokratyków. Pewne aspekty ich myśli, mniej racjonalne, trudne w interpretacji zostały szczególnie zauważone i przeinterpretowane przez myślicieli współczesnych (Nietzsche, Heidegger), co zaowocowało poglądem, iż w tym właśnie aspekcie ukryta jest ich cała wielkość i wartość.

Dzieło Jaegera, co jest znamieniem wielkiego umysłu, unika wszelkich skrajności¹ w ocenie dzieła wczesnych filozofów greckich, gdyż celem niemieckiego badacza jest dotarcie do istoty pozostałych do naszych czasów fragmentów ich dzieł i takim ich zaprezentowaniu w jak najszerszym kontekście kultury greckiej, by teksty te na nowo przemówiły do współczesnego czytelnika². Na fakt harmonijnego łączenia przez Jaegera rozważań nad filozofią, poezją czy religią grecką zwraca we wstępie uwagę Juliusz Domański, którego zdaniem takie podejście wpłynęło mocno na późniejszych badaczy. (W Polsce taką metodą pracował Adam Krokiewicz). Ważnym elementem podejścia Jaegera jest fakt, iż nie traktuje on wypowiedzi późniejszych filozofów greckich o swych poprzednikach bezkrytycznie (oceniał oni wszak swych poprzedników ze swego stanowiska filozoficznego), ale chce zrozumieć ich myślenie w stanie możliwie czystym.

Dzieło Jaegera pełne jest żywych polemik z różnymi odczytaniami myśli wczesnych filozofów greckich (zwłaszcza ze scjentyzmem pozytywistycznym), a bogactwo treści zawartych w przypisach, które tworzą prawie drugą książkę pokazuje, iż czytamy dzieło twórcze, przemyślane i dojrzałe. W swej *Teologii wczesnych filozofów greckich* Jaeger jednoznacznie stwierdza i wykazuje, iż teologia jest „specyficznym wytworem greckiego umysłu” (s. 31). „Bóg stał się dla Greków zagadnieniem” pisze Jaeger, zastrzegając jednocześnie, abyśmy pojęć „Bóg”, „bóstwo” nie rozumieli w sensie chrześcijańskim, ale greckim, a więc jako pierwotną doskonałą zasadę, obejmującą i kierującą wszystkim (s. 260). Warto też pamiętać, że wczesni filozofowie greccy „traktują obecność Boga w świecie jako coś bezpośred-

¹ Fakt ten podkreśla też M. D. C. Tait wskazując, iż Jaeger podąża w swych rozważaniach między podejściem Burneta, minimalizującego elementy teologiczne w pismach wczesnych filozofów greckich, a podejściem Joëla, który początki kosmologicznej spekulacji Greków widział w orfizmie i mistycyzmie. Zob. M. D. C. Tait, *The Theology of the Early Greek Philosophers* w: „Phoenix”, t. 7, nr 1(1953), s. 36.

² Zob. Erich Frank, *The Theology of the Early Greek Philosophers* w: „The American Journal of Philology”, t. 71, nr 2(1950), s. 189.

niego i absolutnie pewnego” (s. 230), co sprawia, że nie interesują ich żadne dowody jego istnienia, ale przede wszystkim jego forma i właściwości. Dla Jaegera, jak podkreśla Juliusz Domański, teologia naturalna była organicznym elementem filozofii greckiej.

Autor podkreśla też wielokrotnie, iż nie chodzi mu o sztywne, definicyjne określanie granic między filozofią a religią, gdyż ważność takiego ustalenia „nigdy nie wykracza poza określony okres” (s. 31), ale raczej o pokazanie źródła i rozwoju pewnych pojęć i idei, które oddziaływały zarówno na żywioł filozoficzny, jak i religijny. Widać tu więc od razu, iż Jaeger nie będzie destylował pojęć czysto teologicznych czy filozoficznych, ale ukaże je we wzajemnym oddziaływaniu na siebie. Tak więc pojęcie „boga” od mitologicznego sensu zawartego w dziełach Homera i Hezjoda zaczyna funkcjonować jako *apeiron* w dziele Anaksymandra, powoli odzierane jest w myśli Ksenofanesa z antropomorfizmów, by stawać się powoli zasadą świata jako *Nous* w myśli Anaksagorasa. Ostatecznie zaś, jak stwierdza Jaeger, choć wydawałoby się, że religijne pojęcie Boga rozplynie się w najwyższej zasadzie filozoficznej, to rozwojowi właśnie tej zasady towarzyszy „rosnące podobieństwo do Zeusa” (s. 261). Zatem pierwotny religijny duch, który ożywił spekulację filozoficzną, pojawił się w niej ponownie, ale na wyższym stopniu rozwoju spirali. Grecy zresztą nie odróżniali ostro „autonomicznych dziedzin ducha” (s. 152) – dociekania religijne prowadziły do zdobywania wiedzy, filozoficzna spekulacja zaś spełniała funkcję religijną, prowadząc do powstania „szczególnej religii intelektu”.

Zacznijmy jednak od początku. Teologia Hezjoda, która stanowiła etap przygotowawczy zaistnienia filozofii nie była w stanie postawić pewnego pytania, które stało się zasadnicze dla początków filozofii. W *Teogonii* czytamy: „Najpierw powstał Chaos, a zasię po nim Ziemia”, a zatem Chaos też powstał i nie jest absolutnym początkiem. Zasadne jest więc zapytać o początek (*arché*) stawiania się, o coś, co samo nie powstało. Czyni to pierwszy Tales, ale pierwszy całościowy, oparty o naturalną obserwację obraz świata przychodzi wraz z Anaksymandrem, który dowodzi, że rzecz, z której świat bierze początek, nie może być tożsama z żadną z istniejących obecnie substancji (nie może więc być wodą Talesa). Początek musi być bezkresny (*apeiron*). Jak wynika z fragmentu Anaksymandra zachowanego w postaci cytatu *apeiron* jest również kresem wszystkiego, co istnieje.

Filozofia u swych źródeł dochodzi więc do pojęcia bytu, który nie ma początku i końca i dlatego sam jest początkiem i końcem. Czy taka idea ma coś wspólnego z pojęciem najwyższego Boga – zapytuje Jaeger? Odpowiedź możemy znaleźć w predykatach, które Anaksymander przypisuje pierwszej zasadzie – jest ona nieśmiertelna i niezniszczalna. Zasada ta także „rządzi” i „obejmuje wszystko”. Użyte określenia, a także podniosły, hymniczny styl wypowiedzi Anaksymandra (styl ten będzie znamienity dla presokratyków mówiących o *arché*) pozwalają powiedzieć, iż idea ta czyni zadość „najwyższemu rzędowi wymaganiom, które myśl religijna zgłasza wobec bóstwa od niepamiętnych czasów” (s. 73), i czyni Anaksymandra osobą, która jako pierwsza stosuje ogólne pojęcie bóstwa. (Hezjod opisywał wielu bogów, ale nie zajął się ich naturą jako taką). Dodatkowy argument za religijnym charakterem pierwszej zasady Anaksymandra znajduje Jaeger w jego słynnym cytacie, iż rzeczy, które powstają i niszczą płacą sobie nawzajem karę za niesprawiedliwość zgodnie z porządkiem czasu, z którego wynika, iż wszystko, co dzieje się w świecie, podległe jest nieugiętej boskiej sprawiedliwości. W filozofii przyrody Anaksymandra odnajdujemy więc także pierwszą filozoficzną teodyceę.

Choć Anaksymander był świadom, iż jego pojęcie nieskończoności jest w opozycji wobec tradycyjnych wyobrażeń religijnych, to jednak nie podjął z nimi walki. Stanie się ona dopiero żywiołem Ksenofanesa, prawdziwego intelektualnego rewolucjonisty głoszącego, że: istnieje „Jeden bóg, pośród bogów i ludzi największy, wcale nie podobny do ludzi, ni ciałem, ni myślą”. Nie istotna jest jednak sama walka filozofa z bogami Homera i Hezjoda, ale fakt, iż, surowo potępiając antropomorfizm w odniesieniu do bogów, przygotowuje on pole dla „filozoficznej koncepcji Boga” (s. 92). Bóg Anaksymandra „zawsze pozostaje w tym samym miejscu” i bez wysiłku porusza wszystkim „myślą umysłu” (to podkreślenie spoczynku i wszechmocy boga utoruje ideę nieruchomego poruszyciela u Arystotelesa). Ksenofanes zaś podkreśla, iż bóg „cały widzi, cały słyszy i cały myśli”, a zarazem przedstawia go jako świadomy byt osobowy, co odróżnia jego podejście od Anaksymandra. Różnica leży jeszcze w innym miejscu. W przeciwieństwie do Anaksymandra Ksenofanes żywi uczucie czci wobec bóstwa, co pozwala zrozumieć żarliwość, z jaką zwalcza fałszywe wyobrażenia na jego temat.

Gorliwości takiej nie ma już Parmenides, choć swoją koncepcję

prawdziwego bytu wyraża w formie mistycznego objawienia. Głównym tematem jego rozważań jest „Będące”, czyli „to, co jest” (τὸ ὄν) – prawdziwy byt, który nie może mieć nic wspólnego z niebytem i wielością, gdyż wielość i różnorodność podlega zmianie, co przeciwstawia się samej naturze bytu. Jest on więc jeden. I choć Parmenides ponosi porażkę w utożsamianiu swego bytu z bogiem, to „nikt obdarzony żywym zmysłem religijnym nie odmówi uznania jego czystej ontologii za autentyczną tajemnicę i objawienie” (s. 170). Co skłoniło Jaegera do takiego sądu? Według niego pierwiastek religijny u Parmenidesa nie leży w podkreślaniu boskości przedmiotu swoich badań, ale w sposobie, w jaki podziało na niego to odkrycie i najwięcej chyba w stanowczym, misjonarskim wręcz przeciwstawieniu świata prawdy i pozoru. Na element religijny w jego myśli wskazuje też druga część jego poematu, zawierająca paralele do *Teogonii* Hezjoda oraz niesłusznie pomijany prolog, w którym mamy opis doświadczenia religijnego. Parmenides przenosi więc formy wyrazu religijnego na obszar filozofii, co dobrze umiejscawia go w obszarze religii intelektu. Choć więc trudno utożsamić jego byt z bogiem to całkowita zupełność i doskonałość tego bytu „musiała na greckiej umysłowości wywierać wrażenie czegoś co najmniej boskiej rangi” (s. 171).

Kolejny wielki filozof, którego teologię omawia Jaeger, to Heraclit, którego poglądów niemiecki badacz nie traktuje podręcznikowo, czyli jako etapu w rozwoju filozofii, który doprowadził do genialnego systemu Platona, ale zgodnie ze swą metodą pragnie odnaleźć głos samego Heraklita z porozrzucanych fragmentów jego spuścizny. Mędrzec z Efezu nie jest więc w tej interpretacji jedynie kontynuatorem jońskiej filozofii przyrody, różniącym się tylko tym, iż za *arché* świata uznał ogień. Wedle Jaegera swym profetycznym głosem głosiciela prawdy, w oryginalnym i nowym stylu filozoficznym Heraklit chce przekazać ludziom prawdę i czyni to z religijnym „poczuciem własnej misji” (s. 181), której oni nie dostrzegają, żyjąc niczym we śnie. Chce głosić im prawdę o wiecznym logosie, zgodnie z którym wszystko się dzieje, gdyż jej poznanie ma odmienić ludzkie życie, zwłaszcza moralne i religijne. Logos jest dla niego boskim prawem, najwyższą normą procesu kosmicznego. Treścią zaś tego prawa jest jedność przeciwieństw, nieustanna walka i przemiany istniejących w świecie przeciwstawieństw. W jednym ze swych zdań utożsamia tę zasadę z bogiem. „Bóg jest dniem nocą,

zimą latem, wojną pokojem, sytością głodem; zmienia się jak ogień, kiedy zmieszany z ziołami nazwany zostaje według zapachu każdego z nich” (B 67). Bóg ten jest niewyobrażalny dla człowieka, a ludzkie wysiłki poznawcze są dla niego „dziecięcą zabawą” (B 70). Jest on też nieskończenie daleki od wyobrażeń zawartych w religii ludowej, choć Heraklit dostrzegał wagę religijnej idei najwyższego Boga Zeusa.

Wraz z Empedoklesem, uczonym i człowiekiem religijnym, filozoficzna idea boga nabiera żywych i wyraźnych kształtów. Autor odrzuca przede wszystkim podział na dwa okresy w twórczości filozofa z Akragas, racjonalny i naturalistyczny zawarty w dziele *O naturze* i religijny, przesiąknięty orfizmem obecny w dziele *Oczyszczenia*. Co stanowiło więc istotę rozważań tego filozofa? Empedokles zmagał się przede wszystkim z parmenidejską prawdą, iż skoro byt jest, to nie jest możliwe ani powstawanie, ani ginięcie. Wyjście, jakie przyjął, głosi, że nie istnieje wprawdzie powstawanie i ginięcie, ale dokonuje się mieszanie i rozdzielanie jakichś podstawowych i niezmiennych elementów. W opozycji do wcześniejszej fizyki Empedokles przyjął, że istnieje ich kilka, gdyż niemożliwe jest, jego zdaniem, wyłonienie się przeciwieństw z jednej tylko pierwotnej zasady, jak chciał Anaksymander. Prawdziwym więc bytem są teraz cztery pierwiastki odpowiadające pierwotnym przeciwieństwom. Co znamienne, Empedokles „mówi o nich jako o bogach i nazywa Zeusem, Herą, Ajdoneusem i Nestis” (s. 211), co ma sugerować, iż przeniknięte są życiem i istotą boskich mocy. Cztery pierwotne substancje nie tłumaczą jednak całej rzeczywistości, gdyż potrzebne są jeszcze byty, które dokonują ich łączenia i rozłączania – są to Miłość i Waśń, które filozof także nazywa boskimi imionami i traktuje na równi z czterema poprzednimi. Gdy przez długi czas pierwiastki te zbliżają się do siebie, dzięki Miłości jednoczą się ostatecznie ze sobą w całkowitej harmonii, która w systemie empedoklejskim jest stanem najdoskonalszym, nazwanym przez filozofa *Sphairos*. Jest to w istocie rzeczy bóg Empedoklesa, który przejmując zarówno funkcję boga Ksenofanesa, jak i $\tau\omicron\ \omicron\upsilon$ Parmenidesa.

Ostatni wielki filozof, którego teologię Jaeger omawia, to Anaksagoras, wybitny uczony, posiadający osobowość daleką od religijnych wzlotów Empedoklesa, którego zresztą koncepcję pierwiastków ostatecznie odrzuca, przyjmując, iż na początku wszystkie rzeczy istniały razem, nieskończone pod względem ilości i wielkości.

Czynnikiem, który sprawił, iż w tym jednorodnym stanie nastąpił proces wyodrębniania się rzeczy, był ruch pochodzący z *Nous*, czyli Umysłu. Do przyjęcia tej zasady doszedł Anaksagoras zastanawiając się nad naturą ludzkiego umysłu, który nie jest obecny w innych bytach, a zatem nie ma nic wspólnego z nieskończonymi substancjami i ich właściwościami, z których uczynione są wszystkie rzeczy. Umysł jest więc jedyną rzeczą, która nie jest zmieszana z czymś innym – przyjmując taki pogląd, musi odejść Anaksagoras od interpretacji fizycznej na rzecz metafizycznej. We fragmencie poświęconym *Nous* Jaeger dostrzega szczegóły znamienne dla hymnicznego stylu mówienia o bóstwie, który znamienity był dla presokratyków. Na boskość Umysłu wskazują też jego określenia: „nieskończony”, „samowładny”, „sam przez siebie”. Staje się on po raz pierwszy w sensie właściwym zasadą, na której opiera się cała struktura świata. *Nous* ma też wszechwiedzę, dotyczącą wszelkich procesów mieszania i wyodrębniania się rzeczy, uporządkował też wszystko od początku według określonego planu.

Zdecydowaną spójność rozważań presokratyków na temat bóstwa rozbijają sofiści, którzy odstępują od rozważań swych poprzedników, wątpiąc, by o bóstwie można było w ogóle cokolwiek powiedzieć, jak stwierdza w dziele *O bogach* Protagoras. Sofiści odrzucają przede wszystkim oczywistość istnienia bóstwa, a cały problem analizują z punktu widzenia podmiotu, co prowadzi do subiektywizacji i relatywizacji ich ustaleń. Zdaniem Jaegera, nadchodzi „kryzys filozoficznej idei Boga” (s. 282).

Bartosz Wieczorek

Edmund Morawiec, Paweł Mazanka, *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006, ss. 431.

Terminem „metafizyka” określa się dyscyplinę filozoficzną zwaną także „teorią bytu jako bytu”. Teoria ta jest uważana za pierwszą względem pozostałych dyscyplin filozoficznych, podstawową i fundamentalną dyscyplinę filozoficzną (w ogólnym tego słowa znacze-