

BOGDAN DEMBIŃSKI

STARA AKADEMIA PLATONA

W POCZĄTKACH EPOKI HELLENISTYCZNEJ
(OSTATNI OKRES)

Kęty 2018
WYDAWNICTWO
MAREK DEREWIECKI

FUNDAMENTA

Studia z historii filozofii

t. XCI

Seria pod redakcją Mikołaja Olszewskiego i Antoniego Szweda

© 2018 by Bogdan Dembiński

Wydanie pierwsze

Recenzent: Janina Gajda-Krynicka

Redakcja i korekta: Teresa Dziemińska

Projekt okładki i łamanie: Łukasz Derewiecki

Praca wydana z grantu nr UMO–2014/15/B/HS1/01642 przyznanego przez Narodowe Centrum Nauki.

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Śląski w Katowicach.

Na okładce wykorzystano fragmenty malarstwa pompejańskiego.

ISBN 978-83-65031-29-7

Wydawnictwo Marek Derewiecki

ul. Szkotnia 29a, 32-650 Kęty

tel./fax 33/8454149, 603931607

e-mail: wydawnictwo@derewiecki.pl

Księgarnia: www.derewiecki.pl

Dystrybucja: tel. 502637305

Dla Piotra, Magdy, Marleny i Jakuba

„κενος εκεινου φιλοσοφου λογος, υφ' ου
μηδεν παθος ανθρωπου θεραπευεται”

*Próżna jest nauka filozofa, dzięki której
nie zostaje uleczone żadne ludzkie cierpienie.*

Epikur (Usener, fr. 221)

Wstęp

Kiedy zmieniała się postać świata i pojawił się on w zupełnie nowym kształcie, zmianie ulec musiało również myślenie o jego istocie i miejscu, które zajmował w nim człowiek. Tak działo się zawsze i zasada ta wydaje się obowiązywać w sposób uniwersalny. Procesualność i dynamika natury przekłada się na dynamikę dziejów i sprawia, że muszą one być rozpatrywane w ich kontekście. Przejście od starożytności klasycznej do starożytności hellenistycznej jest takim samym procesem i wymaga pogłębionej analizy na wszystkich etapach procesu zmian, które można obserwować. Materia tych procesów jest niezwykle złożona i bogata, trzeba zatem ograniczyć się do pewnych tylko obszarów, które poddać można bardziej szczegółowej analizie. Jeśli uznać, że filozofia, nauka i sztuka stanowią swoiste „zwierciadło” świata, w którym odbija się jego aktualny kształt, to można pokusić się o sformułowanie tezy, że analiza obrazu świata, jaki proponowany jest w filozofii i nauce tego czasu pozwala nam na jego głębsze zrozumienie¹. Ponieważ problematyka sztuki i wszelkiej działalności artystycznej stanowi odrębne zagadnienie, uwaga skoncentrowana jest na problematyce nauki i filozofii. Jest to, rzecz jasna poważne ograniczenie i należy zdawać sobie z tego sprawę. Kolejne ograniczenie dotyczy skupienia uwagi na działalności jednej instytucji, którą jest Platońska Akademia, funkcjonująca dalej w epoce hellenistycznej. Jej rozwój i ewolucję uznać można za przykład zmian w sposobie myślenia i opisywania świata, który nastąpił w okresie przejścia od świata starożytności klasycznej do świata epoki hellenistycznej. To również w jej murach śledzić można zmianę sposobów rozumienia świata i zmianę postaw, jakie następowały po wyprawach Aleksandra Macedońskiego. Dzisiaj, spoglądając z oddalenia i dysponując historyczną perspektywą, łatwiej śledzić wiele z tych procesów, których zapewne nie byli w większości świadomi uczestnicy tych wydarzeń. Wydaje się, że charakterystyka zmian, jakie dokonują się w sposobie organizacji świata starożytnego po wyprawach Aleksandra Macedońskiego, znajduje

¹ Zob. J.G. Droysen, *Geschichte der Hellenismus*, Hamburg 1836–1843; O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996.

wyjątkowo głębokie odbicie w pracach i filozoficznej postawie członków Akademii. Tę postawę chciałbym uczynić przedmiotem rozważań, ukazując jej sens i istotę, przyczyniając się w ten sposób, być może, do głębszego zrozumienia epoki.

Praca stanowi kontynuację badań nad dziejami Platońskiej Akademii, której pierwszą część przedstawiłem w książce: *Późny Platon i Stara Akademia*. Jej właściwy podtytuł winien brzmieć: *U źródeł matematycznego przyrodoznawstwa*². Taka bowiem hipoteza związana była z odczytaniem sensu i istoty stanowiska filozoficznego członków Starej Akademii, proponowanych tak przez późnego Platona, jak i bezpośrednich jego następców. W ten sposób wyznaczona została jednocześnie perspektywa badawcza, z pozycji której analizować można dzieje samej Akademii. Uznałem, że Platon i akademicy pierwszej fazy działania Akademii dokonali przełomowych zmian w sposobach rozumienia świata i metod jego opisywania, które skutkowały zasadniczym dla rozwoju całej cywilizacji europejskiej, projektem matematycznego przyrodoznawstwa. Sukces tego projektu, jego aktualność i ciągle doskonalenie doprowadziło do powstania cywilizacji technicznej. Trudno znaleźć projekty równie znaczące, które wpłynęły na rozwój świata i jego dzieje. Już sama koncepcja matematycznego przyrodoznawstwa wystarczałaby do uznania wyjątkowej pozycji Akademii. Często, z wielu powodów, zapominamy, że elementem tego projektu, była również szkoła Arystotelesa, członka Akademii, w której przebywał on przez dwadzieścia lat. Dzisiaj przywykliśmy oddzielać Platona od Arystotelesa, zapominając często o głębokich związkach, jakie wiążą tych dwu filozofów. Rzecz jasna, filozofię Arystotelesa traktować trzeba jako projekt samodzielny, jednak nie jako projekt przeciwstawny platonizmowi. W istocie stanowi on specyficzną interpretację platonizmu i jest skutkiem dyskusji z Platonem, bez którego nie mógłby być w ogóle zrozumiany. Jeśli zatem, w pewnym ogólnym sensie, przy pełnej świadomości ograniczeń, uznać, że filozofia europejska poszła zasadniczo dwoma drogami: platońską i arystotelesowską, to być może łatwiej będzie można zauważyć wpływ, jaki wywarła Akademia na dzieje świata, przede wszystkim na dzieje filozofii i nauki.

Po śmierci Ksenokratesa w roku 315 p.n.e. mamy do czynienia z nową jej postacią, przedstawione zostają oryginalne propozycje i rozwijane są twórczo projekty wcześniejsze. Wyjaśnienia wymaga przyjęta cezura,

² B. Dembiński, *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010.

rok 315 p.n.e., od którego proponuję rozpoczęcie analiz. Rzecz jasna, nie o konkretnym roku należy mówić, lecz o zmianie sytuacji historycznej, która spowodowała zmianę postaci świata, jak wyraziła to J. Gajda-Krynicka: „świata, w którym upadły mury polis”³. W ciągu życia jednego pokolenia, doszło do zmiany na niebywałą skalę. Grecy zwyciężając Persów, rozszerzyli swoje panowanie na praktycznie cały ówczesny świat starożytny. W wyniku tych wydarzeń pojawiła się całkowicie nowa rzeczywistość, o zupełnie nowej postaci, którą zwykliśmy określać mianem epoki hellenistycznej⁴. Dzisiaj, spoglądając z perspektywy historycznej, zdolni jesteśmy ocenić skalę zmian i wpływ, jaki okres ten wywarł, przede wszystkim, na kształtowanie się stylu europejskiego myślenia i europejskiej kultury. Grecja została nam „dana” głównie poprzez tradycję i przekaz epoki hellenistycznej. Epoka ta zainicjowała rozszerzenie się kultury greckiej na cały ówczesny świat, i proces ten w pewnym sensie trwa do dnia dzisiejszego. Chodzi przede wszystkim o ten rodzaj postawy wobec świata, w której uznaje się, że prawda o jego naturze nie ogranicza się wyłącznie do tego, co widzialne. Zaufanie do intelektualnego oglądu i zdolności poznania natury świata mocą intelektualnej analizy, spowodowało swoistą rewolucję, której treść stanowi istotę współczesnego pojmowania świata. Gdyby Grecy zaufali wyłącznie opisowi widzialnego świata, nauka i filozofia nie mogłyby powstać. Dysponowalibyśmy jedynie zmysłowym oglądem zjawisk, który dałby wyłącznie możliwość ich klasyfikacji i wykorzystania tego opisu w niewielu praktycznych działaniach. Zrozumienie istoty zjawisk, mechanizmów ich funkcjonowania, praw i zasad decydujących o sposobach ich bytowania, byłoby niemożliwe. Pozwala to jednocześnie zrozumieć istotę projektu platońskiego, którego sensem było założenie, że to, co widzialne zmysłowo, jest wtórne względem tego, co widzialne mocą intelektualnego oglądu. Oznaczało to, że prawda o rzeczywistości nie dotyczy wyłącznie zjawisk, lecz ufundowana jest na niejawnych zasadach i prawidłowościach, do których dostęp mamy jedynie za pomocą intelektualnego oglądu. Można uznać, że jest to

³ J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995.

⁴ Zob. J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, 3. Aufl. 3 Bde, Tübingen 1952–1953; F. Uberweg, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4. *Die hellenistische Philosophie*. *Her. H. Flashar*, Basel 1994; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1965–69; L. Russo, *Zapomniana rewolucja*, przeł. I. Kania, Kraków 2005.

rodzaj intelektualnej rewolucji, porównywalnej z kopernikańską, w której pierwszeństwo przypisuje się nie temu, co jawne, lecz temu, co niejawne. Uznaje się jednocześnie, że to, co niejawne istnieje mocniej i w sposób bardziej istotny. To zaś, co zjawiskowe, traktowane być musi jako przejaw i manifestacja tego, co niejawne (zasad i prawidłowości)⁵. Dotarcie do nich jest zasadniczym przedmiotem naukowego postępowania. Nie wyklucza to, rzecz jasna, badania i analizy tego, co widzialne. Bez takiej analizy dotarcie do zasad i prawidłowości byłoby niemożliwe albo poważnie utrudnione. Priorytet poznawczy związany z naszą zmysłowością nie uprawnia do przypisywania zmysłowości i temu, co zmysłowo postrzegalne, pierwszeństwa ontycznego. Struktura świata, jak wskazują na to dzieje nauki, jest o wiele bardziej złożona, to zaś, co postrzegalne zmysłowo nie stanowi w niej warstwy ani jedynej, ani najistotniejszej. Intelpekt nie stanowi też samodzielnej struktury (oddzielonej od świata), lecz jest częścią struktury świata. Jest tym, co ze struktury tej się wyłania. Człowiek nie jest przeciwstawiony światu, lecz stanowi jego integralną składową. Jest postacią i manifestacją kosmicznego porządku. Skoro zaś istota człowieka jest pochodną porządku kosmicznego, to porządek ten jest w nim obecny na wszystkich poziomach jego organizacji. Istnieje zatem możliwość jego odczytania za pomocą intelektu, i nie jest rodzajem „cudu”, że zdolni jesteśmy docierać do niejawnego porządku świata i odsłaniać go. Nie odnosi się też do jakiegoś rodzaju „objawienia” czy wtajemniczenia. „Cudem” byłaby raczej sytuacja, w której człowiek mając inną od świata naturę, zdolny byłby poznawać „coś”, co posiada całkowicie inną naturę. Istnienie nauki byłoby wtedy wykluczone. Taki projekt wymagał głębokiej zmiany w pojmowaniu świata i tworzeniu filozofii. Mogło pojawić się przekonanie, że nie sposób zrozumieć natury człowieka, nie podejmując próby zrozumienia świata. Jednocześnie należało przyjąć, że nie sposób zrozumieć natury świata, nie próbując zrozumieć natury człowieka. Ponieważ wczesna faza działalności Akademii koncentruje swoją uwagę, przede wszystkim na badaniu natury świata, nie zaskakuje, że w kolejnej fazie jej rozwoju uwaga skupiona zostanie na badaniu natury człowieka. Wydaje się, że taka perspektywa ma wpływ na postać filozofii, która pojawi się w Akademii Platona w czasach hellenistycznych.

⁵ Zob. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007; B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonskiej*, Katowice 1997.

Można w jej działalności dostrzec dwie tendencje. Z jednej strony utrzymana zostaje koncepcja matematycznego przyrodoznawstwa i głębokie studia nad naturą świata, z drugiej zaś pojawiają się rozbudowane analizy związane ze zrozumieniem istoty ludzkiej egzystencji. Chodzi przede wszystkim o problematykę etyczną oraz zagadnienie optymalizacji życia, tak aby doprowadzić do uzyskania stanu zadowolenia i szczęścia. Jest to konsekwencja zmian, jakie dokonały się w świecie greckim po podbojach Aleksandra. W ciągu kilkunastu zaledwie lat doszło do radykalnej zmiany świata, w jakim przyszło żyć Grekom i wszystkim tym, którzy znaleźli się pod jego panowaniem⁶. Zachowanie dotychczasowego modelu i sposobu życia stało się już niemożliwe. Pojawiła się konieczność nowych rozwiązań, potrzeba nowych odpowiedzi, zgodnych ze zmieniającymi się okolicznościami i sytuacjami. Tradycyjnie, odpowiedzi udzielali filozofowie, skupieni w licznych szkołach. Jedną z nich była Akademia. Platonicy w osobach Polemona, Kratesa i Krantora podjęli wyzwanie i starali się przedstawić własne projekty, odwołując się z jednej strony do tradycji szkoły i jej mistrza, z drugiej zaś wchodząc w pogłębioną dyskusję z przedstawicielami innych szkół.

Prezentowana praca stanowi próbę przedstawienia poglądów filozoficznych jej członków w ostatniej fazie Starej Akademii oraz przedstawienia tych myślicieli, którzy bezpośrednio nawiązywali w swoich badaniach do jej nauczania. Tradycyjnie, opis prac akademików ostatniej fazy działalności Starej Akademii ogranicza się do prezentacji myśli Polemona, Kratesa i Krantora. Słuszna wydaje się jednak sugestia H.J. Krämera, który twierdzi, że konieczne jest również uwzględnienie myśli tych filozofów i badaczy starożytnych, którzy nie wchodzili bezpośrednio w skład Akademii, jednak nawiązywali bezpośrednio w swoich pracach do wypracowanych w niej postaw i koncepcji filozoficznych. H.J. Krämer sugeruje postać Eratostenesa⁷. Pozwalam sobie rozszerzyć tę propozycję o postać Euklidesa. Studiował

⁶ Zob. P. Leveque, *Świat grecki*, tłum. J. Olkiewicz, Warszawa 1973; F.W. Walbank, *Świat hellenistyczny*, tłum. G. Muszyński, Warszawa 2003; A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1978; A. Świderkówna, *Hellada Królów*, Warszawa 1999; M.A. Levi, A. Bernardi, *Historia Powszechna*, t. 4, Biblioteka Gazety Wyborczej 2007; M. Grant, *Krótką historią cywilizacji klasycznej*, tłum. M. Michałowski, A. Mikicka, Poznań 1998; E. Wipszycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*, t. III, Warszawa 2010; M. Isnardi Parente, *La filosofia dell'Ellenismo*, Torino 1977.

⁷ H.J. Krämer [w:] *Die Philosophie der Antike*, t. III, *Altere Akademie Aristoteles – Peripatos*, Hrsg. H. Flashar, Basel/Stuttgart 1983, Anhang, Eratostenes, s. 164–167.

on w murach Starej Akademii i w swoich pracach (powstałych już w Aleksandrii) reprezentował stanowisko i metodologię wypracowaną w Akademii⁸. Ważne jest też podkreślenie, że wraz z Euklidesem i Eratostenesem uzyskujemy dostęp do tego nurtu prac Akademii, które stanowią kontynuację projektu matematycznego przyrodoznawstwa. Ma to istotny wpływ na zmianę postrzegania roli, jaką pełniła Akademia w późnej fazie swojego rozwoju. Z tego powodu nie można ograniczyć analizy działalności późnej Akademii wyłącznie do wystąpień tych filozofów, którzy reprezentowali nastawienie zgodne z tendencjami filozofii hellenistycznej, skoncentrowanej wokół problematyki filozofii człowieka, przede wszystkim problematyki eudajmonologicznej. Ta podwójna perspektywa pozwala dopiero dostrzec pełny zakres oddziaływania Akademii w czasach, w których przyszło jej funkcjonować. Rozważania o ostatniej fazie prac Starej Akademii kończy refleksja nad myślą Arkezylaosa, wybitnego akademika, który doprowadził do istotnej zmiany w charakterze nauczania Akademii, powodując pojawienie się jej kolejnej fazy, określanej już przez starożytnych mianem Nowej Akademii⁹.

Należy pamiętać, że filozofowie Akademii działali w otoczeniu licznych i znakomitych szkół filozoficznych. Z jednej więc strony, mieli oni do dyspozycji całą spuściznę greckiej filozofii i własną tradycję, z drugiej zaś strony odwoływali się do treści i nauczania tych szkół, z którymi konkurowali. Dlatego konieczne okazało się przedyskutowanie propozycji akademików w kontekście koncepcji przedstawionych przez Sofistów, Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Antystenesa, Arystypa, Epikura, Speuzypa, Ksenokratesa czy Zenona z Kition.

W badaniu poglądów Polemona, Kratesa i Krantora, zwracam uwagę, przede wszystkim, na dwa problemy. Pierwszy dotyczy rozumienia Dobra, drugi życia szczęśliwego i sposobu jego osiągania. Oczekiwania związane z nową wizją świata, który zaistniał po śmierci Aleksandra, koncentrują się wokół zdefiniowania celu, któremu służyć ma ludzkie życie. Jest nim najogólniej rozumiane Dobro, określające sens ludzkiego działania i postępowania. Nie będzie w tym przypadku zaskakującą, próba poszukiwania

⁸ *Euklide Tutte La Opere. Introduzione, traduzione note e apparati di Fabio Acrebi.* Milano 2007; Euklides, *Elementy, teoria proporcji i podobieństwa*, tłumaczenie i komentarz P. Błaszczyk, K. Mrówka, Kraków 2013; Proclus, *Commentary of the First Book of Euclid's Elements*, Trans. T. Taylor, London 1898.

⁹ H.J. Krämer, *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Berlin–New York 1971.

przez przedstawicieli różnych szkół filozoficznych ostatecznych uzasadnień związanych z istotą i sensem rozumienia Dobra. Są one związane nie tylko z konkretnym podmiotem, ale obejmują sobą również porządek kosmiczny. Życie szczęśliwe rozumiane bywa jako zgodne z Dobrem, ale Dobro to dotyczy zarówno podmiotu, jak i tego, co pozapodmiotowe. Pozwala to na określenie pozycji człowieka w nowo powstającym świecie, i stanowi warunek odnalezienia w nim zagubionego sensu. Dlatego w wielu koncepcjach filozofii hellenistycznej pojawia się przekonanie, że najwyższym stanem bycia człowieka jest stan zgodności, jaki zachodzi pomiędzy nim a naturą. Uzyskanie tego stanu wymaga jednak spełnienia kilku warunków. Przede wszystkim, należy rozpoznać istotę Dobra indywidualnego, ale, co równie ważne, należy rozpoznać istotę Dobra kosmicznego. Zakłada to, z jednej strony, konieczność analizy struktury bycia i ludzkiego działania, z drugiej zaś strony, konieczność analizy kosmicznego porządku. To przekonanie wydaje się najistotniejszym osiągnięciem myśli greckiej. Oznacza ono, że nie można zrozumieć człowieka bez odniesienia jego natury do struktury Kosmosu. Nie można też zrozumieć struktury Kosmosu bez zrozumienia natury człowieka. W ten sposób nauka o człowieku i nauka o Kosmosie zostały z sobą w sposób szczególny powiązane, dając podstawę dla formowania się całej europejskiej cywilizacji i kultury. Proces kształtowania się tego projektu możemy śledzić, badając dzieje i filozoficzne koncepcje Starej Akademii.

Kilka słów poświęcić należy problematyce źródeł i filozoficzno-historycznych komentarzy do omawianego okresu. Poważna trudność związana jest z dostępem do tekstów przedstawicieli późnej fazy Starej Akademii. Niestety, w przypadku Polemona, Krantora i Kratesa nie zachowały się żadne całościowe dzieła. Dysponujemy najczęściej fragmentami tekstów przekazanymi przez starożytnych bądź ich komentarzami do tych dzieł. Lepszą sytuację napotykamy w przypadku dzieł Euklidesa i Eratostenesa. Mamy do dyspozycji niektóre teksty zachowane w całości, inne zdolni jesteśmy częściowo rekonstruować. W pracy wykorzystane zostały również komentarze współczesnych badaczy, dotyczące działalności Akademii, tak w pierwszej, jak i drugiej fazie jej działania. Trzeba tu wymienić przede wszystkim takich komentatorów tradycji starożytnej jak: E. Zeller, S. Mekler, A. Adler, I. Kirchner, F. Kayser, F.W.A. Mullach, W. Nestle, C.J. de Vogel, H. Schumacher, H. Cherniss, J. Dillon, H.J. Krämer, K. Gaiser, H. Herter, E. Don't, Ph. Merlan, E. Hiller, G. Bernhardy, H. von Arnim, K. von Fritz, A.E. Taylor, F. Solmsen, czy K.C. Guthrie. Szczególną

grupę stanowią badacze włoscy, wśród których wymienić należy między innymi M. Isnardi Parente, L. Russo, G. Cambiano, G. Dragoni, M. Gigante, G. Reale¹⁰.

W pracy zachowana została podobna metoda analizy, jaką przyjęto w pierwszej części rozważań dotyczących dziejów Akademii (*Późny Platon i Stara Akademia*). Oznacza to, że zakładam, iż historia filozofii starożytnej nie odnosi się wyłącznie do badań czysto historycznych, lecz jest również specyficzną postacią refleksji filozoficznej, którą prowadzi autor, starając się ujawnić najistotniejsze aspekty myśli, która jest przedmiotem analizy. Refleksja ta nie jest nigdy refleksją neutralną, tzn. niezależną od podmiotu, który takiej interpretacji dokonuje. Zawsze jest ona zależna od kontekstu, od czasu, w którym powstaje, i stanu badań, jakie są prowadzone. Zależna

¹⁰ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3 Theile in 4 Banden, Tübingen 1844–1852, ND Hildesheim 1963; S. Mekler, *Academicorum philosophorum index herculanensis* [Philodem] Berlin 1902 ND 1958; A. Adler (Hg.), *Suidae lexicon*, 5 vol., Leipzig 1928–1938; I. Kirchner (Hg.), *Prosopographia attica*, II Bande, Berlin 1901–03; I. Kirchner, *Prosopographia attica*, 2 vol., Berlin 1901–03; F. Kayser, *De Crantore academico. Dissertatio*, Heidelberg 1841; F.W.A. Mullach, *De Crantore academico*, [w:] *Fragmenta philosophorum hreacorum*, Paris 1860–81; W. Nestle, *Die Sokratiker in auswahl*. Übersetzt und Herausgegeben von Wilhelm Nestle, Jena 1922; C.J. de Vogel, *Greek philosophy. A collection of texts wuth notes and explanations*, Vol. II *Aristotle and early Academy* (1953); *The early Academy* 1960; H. Schumacher, *Der Akademiker Polemon. Kommentar*. Sammlung der Testimonien zur Leben und Lehre, Tübingen 1966; H. Cherniss, *The riddle of the Early Academy*, Berkeley, New York 1962; J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 B.C.)*, Oxford 2003; H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin–New York 1971; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963; H. Herter, *Platons Akademie*, Bonn 1952; E. Don't, *Platons Spatphilosophie und die Akademie*, Wien 1967; Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953; E. Hiller, *Der Πλατωνικός des Erathostenes*, „Philologus” 30 (1870); G. Bernhardt, *Eratosthenica*. Composuit G.B. Berlin 1922; H. von Arnim (Hg.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903–24, Stuttgart 1968; K. von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin–New York 1971; A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's „Timaeus”*, Oxford 1928; F. Solmsen, *Eratosthenes as Platonist and poet*, „Transac. and Proceed. of the Am. Philol. Ass.” 73 (1942); K.C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, V vol., Cambiridge 1962–1978; M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979; *La filosofia dell'Ellenismo*, Torino 1977; L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, tłum. I. Kania, Kraków 2005; G. Cambiano, *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher 1976; G. Dragoni, *Introduzione allo studio vita el delle opera di Eratostene*, [w:] „Physis. Riv. Int. di Storia della Sci.” 17 (1975); M. Gigante, *La scuola di Platone. Collezione di testi diretta da M. G.*, Napoli 1980; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I–V, tłum. I. Zieliński, Lublin 1999–2002.

jest też od indywidualnych zapatrywań filozoficznych autora i tradycji filozoficznej, z której wyrastał. Niewątpliwy wpływ na sposób interpretowania treści przekazów starożytnych ma wykształcenie w zakresie filozofii klasycznej, jakie zdołałem uzyskać w trakcie studiów w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku. Chodzi przy tym nie tyle o jakąś konkretną filozoficzną doktrynę (od takiej zawsze byłem daleki), ile raczej o pewien rodzaj wrażliwości na klasyczny sposób uprawiania filozofii, w ramach którego autor stara się nawiązywać bardziej do przekazów i komentarzy antycznych, niż do współczesnych nurtów i kierunków filozofii, w perspektywie których mogłaby się dokonywać interpretacja. Dzisiaj, w pewnym sensie łatwiej jest analizować propozycje starożytnych, dysponujemy bowiem czasowym dystansem i całościowym oglądem dziejów. W innym jednak sensie jest trudniej, ponieważ pozbawieni jesteśmy dostępu do tekstów, którymi dysponowali starożytni. Historia filozofii starożytnej jest więc zasadniczo „naszą” historią filozofii starożytnej. Można tylko wyobrazić sobie, jaką miałyby postać, gdybyśmy dysponowali dostępem do większości tekstów. Należy też pamiętać, że dystans czasowy, który dzieli nas od badanych czasów, jest ogromny. Nie zdołamy nigdy w pełni usytuować się w pozycji ludzi sprzed wieków, i pojąć właściwą im wrażliwość intelektualną oraz zrozumieć sposób postrzegania i pojmowania świata. Zakładając jednak, że natura człowieka nie ulega radykalnej zmianie w przeciągu kilku tysięcy lat, wolno przyjąć, że propozycje starożytnych zdolni jesteśmy jednak, w zasadniczym sensie, zrozumieć. Ale nie tylko zrozumieć, również wykorzystać. Rozważania prowadzone kilkanaście wieków wcześniej nie utraciły przecież swojej aktualności. Często aktualność tę zyskują dopiero dzisiaj. Dlatego studiów nad kulturą starożytną nie powinno traktować się wyłącznie w kategoriach historycznych. Wtedy są one w pewnym sensie martwe. Dopiero włączenie tych studiów we współczesny dyskurs, uczynienie ich przedmiotem aktualnych rozważań, sprawia, że stają się żywe i inspirujące. Mogą stanowić źródło głębokich refleksji, szczególnie w czasach, w których refleksji takiej, z różnych powodów, brakuje. Pragnę serdecznie podziękować Prof. Janinie Gajdzie-Krynickiej za szczegółowe i cenne uwagi oraz za wielką przyjemność dyskusowania o filozofii starożytnej.

I

NOWY ŚWIAT EPOKI HELLENISTYCZNEJ

Kiedy w roku 315 p.n.e. umiera Ksenokrates, trzeci scholarcha Akademii Platońskiej, dobiega końca szczególny etap w jej rozwoju¹. Dobiega kresu działalność tych członków i sympatyków Akademii, którzy mieli bezpośredni kontakt z jej założycielem i dyskutowali nad konsekwencjami proponowanych przez niego rozwiązań. Zmianie uległa również postać świata, w jakiej przyszło żyć jej następcom. W świecie greckim dokonała się radykalna transformacja, zarówno polityczna, jak i kulturowa. Sytuacja ta sprawiła, że zmienia się również filozofia, którą dotychczas proponowano w Akademii. Wydaje się to zrozumiałe, jeśli założyć, że filozofia jest zawsze „zwierciadłem czasu”, w którym jest prezentowana. Treść filozofii Starej Akademii w jej pierwszej fazie starałem się przedstawić w pracy pt. *Późny Platon i Stara Akademia*².

Można zasadnie twierdzić, że zmiana, jaką obserwujemy w rozwoju filozofii greckiej, ma swoje źródło, przede wszystkim w zmianach politycznych i związanych z nimi kulturowych skutków, jakie nastąpiły po pojawieniu się na scenie dziejów króla Aleksandra III Macedońskiego. Po śmierci ojca, Filipa II, w roku 336 p.n.e., Aleksander przejmuje władzę i w ciągu kilku następnych lat przekształca w państwo, obejmujące sobą cały obszar ówczesnego świata starożytnego (*oikumene*). Grecja staje się potęgą ogólnoswiatową. Wpływowi greckim podlegają olbrzymie obszary Europy, Azji i Afryki. Grecy starają się narzucić i utrwalić własne wzorce kulturowe na podbitych obszarach. Jednak dokonuje się również proces odwrotny. Grecy doświadczenia wpływu wszystkich tych kultur, z którymi weszli w kontakt. Rezultat tej konfrontacji jest znaczący, rodzi się nowa postać świata i pojawia się nowy sposób jego rozumienia. Szczególną jego formę obserwować możemy po śmierci Aleksandra. Jego działania i sukcesy militarne były tak szybkie i dynamiczne, że stanowiły zaskoczenie

¹ Literatura, do której odwołuję się przy omawianiu dziejów Grecji hellenistycznej, podana została w przypisie 5 Wstępu.

² B. Dembiński, *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010.

dla samych Greków. Nie mogły wywołać skutków natychmiastowych, szczególnie w obszarze kultury. Te pojawiły się dopiero później, po jego śmierci, kiedy na obszarze ówczesnego świata starożytnego zaczęły powstawać królestwa hellenistyczne.

Niespodziewana śmierć Aleksandra i brak wskazania bezpośredniego następcy, zmusiła wodzów macedońskich do współzawodnictwa o przywództwo w kontynuacji jego dzieła. O władzę w świecie greckim zabiegali wodzowie: Perdikkas, Krateros, Antypater, Kleomenes, Ptolemeusz, Antygonos, Lizymach, Seleukos, Eumenes i Leonnatos. Sytuacja taka spowodowała pojawienie się naturalnego konfliktu, który określił losy Greków na wiele pokoleń. Początkowo zdecydowano się na rozwiązanie o charakterze przejściowym, przyznając władzę nad armią Perdikkasowi, przez co stał się osobą najbliższą uzyskania tronu w królestwie macedońskim. Było to skutkiem przekonania Macedończyków, że władza powinna przysługiwać temu, kto panuje nad armią. Rozwiązanie miało jednak charakter bardziej formalny, niż realny. Całość bowiem zdobytych przez Aleksandra ziem rozdzielono między poszczególnych wodzów. Antypater otrzymał Macedonię, Ptolemeusz – Egipt, Lizymach – Trację, Antygonos Jednooki (Monophthalmos) – Azję Mniejszą, Seleukos – Babilonię. Po latach zmagani i konfliktów utworzyły się trzy wielkie królestwa: Egipt pod panowaniem Ptolemeusza II, syna Ptolomeusza, Azji pod rządami Antiocha I, syna Seleukosa, oraz królestwo Macedonii, pod rządami Antygonosa Gonatasa, wnuka Antygona Jednookiego.

Podział świata greckiego na wielkie królestwa w sposób naturalny wpłynął na losy Grecji Centralnej i sytuację w Atenach, szczególnie na obecne w nich zawsze tendencje niepodległościowe. Za życia Aleksandra w Atenach (wcześniej za Filipa II) dochodzi do częstych sprzeciwów wobec dominacji macedońskiej. Po śmierci Aleksandra, Ateńczycy przekonani o osłabieniu Macedonii, zdecydowali się podjąć przeciw niej działania, wsparci majątkiem jednego z najbliższych jego współpracowników Herpalosa, zarządcy skarbcza królewskiego w Babilonie. Przygotowali potężną, jak na ówczesne warunki armię i flotę, przeciwstawiając się siłom Związku Korynckiego, na którego czele stała Macedonia. Utworzyli też własny związek, do którego przystąpiły Etolia, Lokryda i Fokida. Zdołali oni pokonać Macedończyków pod Termopilami i sprawić, aby do ich związku przyłączyli się kolejni uczestnicy. Macedoński wódz Antypater wycofał się do Lamii i przez kilka miesięcy był oblegany przez wojska związku, na czele którego stały Ateny. Ateńczykom nie udało się jednak

pokonać Antypatra. Ten wzmocniony siłami innych Macedończyków (Leonatosa i Kraterosa), zdołał w roku 322 p.n.e. odnieść zwycięstwo nad siłami Aten i ich sprzymierzeńców. Macedończycy narzucili Atenom twarde warunki, osadzając w Pireusie, w twierdzy Munichia swój garnizon. Oznaczało to utratę autonomii Aten przez następne stulecie. Śmierć ponieśli też politycy ateńscy, którzy organizowali działania antymacedońskie, w tym Hypereides i Demostenes (popęłnił samobójstwo). Macedończycy zdominowali całą Grecję Centralną. Ateny utraciły status wolnego i niezależnego państwa-miasta. Znaczącym skutkiem tych działań była utrata wpływu i udziału Aten w procesie budowania hellenistycznego *oikumene*, na które składały się królestwa Macedończyków, Ptolomeuszy i Seleucydów.

Panowanie Macedończyków wywoływało w Atenach przeważnie reakcje negatywne. Potęga Aten w czasach przedmacedońskich skłaniała Ateńczyków do przeciwstawiania się jakiegokolwiek dominacji zewnętrznej. Przede wszystkim w Atenach panowało przekonanie o zdecydowanej wyższości kulturowej nad Macedończykami, będące przyczyną nietolerancji, a nawet pogardy wobec nich. Należy pamiętać, że ustroj polityczny Macedonii był i pozostawał ustrojem monarchicznym, organizacja państwa oparta zaś była na potędze militarnej. Kulturowo i ekonomicznie królestwo Macedonii nie stanowiło wzorca dla organizacji polis Grecji Centralnej. Z drugiej strony Macedończycy pragnęli zdobyć poparcie na terenach, które podporządkowali swojej władzy. Potrzebowali sprawnej organizacji i pragnęli uczestniczyć we wszelkich zdobyczach cywilizacyjnych i kulturowych wypracowanych w polis Grecji Centralnej. Chcieli też i musieli konkurować z innymi królestwami świata hellenistycznego, szczególnie królestwem Ptolemeuszów. Polityka Macedonii wobec Aten musiała uwzględniać tę skomplikowaną sytuację. Dlatego mamy w niej do czynienia z różnymi działaniami, od zdecydowanych interwencji militarnych po zabiegi wspierające rozwój i poczucie względnej autonomii. Szczególnym przykładem działania Macedończyków jest powołanie na zarządcę Aten ucznia i przyjaciela Teofrasta z arystotelesowskiego Likeonu, Demetriosa z Faleronu. Ten znakomity filozof i obywatel Aten był zwolennikiem Macedonii i w roku 317 p.n.e. został mianowany przez macedońskiego władcę Kassandra archontem Aten. Zaproponował on formę ustroju oligarchicznego i w czasie swoich dziesięcioletnich rządów doprowadził do ogromnego rozkwitu Aten. Wdzięczni Ateńczycy, pomimo jego związków z Macedończykami, wystawili mu liczne posągi.

Tymczasem poza Atenami toczyła się zacięta walka o władzę w królestwie macedońskim. Kassander walczył z Polimperchontem i Antigonosem. Syn Antigonosa, Demetriusz Poliorketes został wysłany do Grecji Centralnej, głównie do Aten, aby osłabić Kassandra. Udało mu się zdobyć w roku 307 p.n.e. port Pireus, usunąć Macedończyków z twierdzy Munichia i wkroczyć do Aten. Został powitany jako wyzwoliciel i zbawca Aten. Przywrócił demokrację, a stronników władzy macedońskiej skazał na śmierć. Demetriusz z Faleronu zaś został wygnany z Aten i udał się początkowo do Teb, później do Aleksandrii Ptolemeuszy. Prawdopodobnie to właśnie Demetriusz z Faleronu sprawił, że Ptolemeusz I stworzył Muzeum Aleksandryjskie i wielką Bibliotekę Aleksandryjską, przenosząc wzorce Likeonu Arystotelesa do stolicy królestwa egipskiego. W Atenach zaś wprowadzono zakaz wykładania filozofii bez zgody ludu i rady. Zakaz ten dotyczył przede wszystkim szkoły Arystotelesa, co wiązało się z jego macedońskim pochodzeniem. Sam Arystoteles opuścił Ateny, nie chcąc, jak twierdził, podzielić losu Sokratesa. Tymczasem Demetriusz I Poliorketes po kilku sukcesach militarnych zdecydował się zaatakować Ptolomejski Egipt. Początkowo odnosił zwycięstwa. Jednak w roku 301 p.n.e. wraz z ojcem Antygonem ponieśli klęskę w bitwie pod Ipsos. Ostatecznie uległ Seleukosowi, dostał się do niewoli i zmarł. Kassander objął Macedonię i Grecję. Seleukos ogłosił się nawet królem Macedonii, został jednak ostatecznie zgładzony przez Ptolemeusza Keraunosa, który zasiadł na tronie macedońskim. Ojciec Keraunosa Ptolemeusz I Soter zarządzał wtedy Egiptem. Keraunos zginął jednak walcząc z Celtami, zaś władcą Macedonii został syn Demetriusza Poliorketes Antygonos II Gonatas, uznany królem zarówno przez Egipt, jak i Syrię.

Antygon Gonatas okazał się władcą wyjątkowym. Był to gruntownie wykształcony Grek, goszczący na swym dworze wielu znakomitych poetów i filozofów. W miarę możliwości starał się być często obecny w Atenach, gdzie obcował z ich intelektualną elitą. Antygon uważał siebie za wiernego ucznia Zenona z Kition, przewodzącego znakomitej szkole filozoficznej, szkole Stoików. Odwiedzał go często. Należał on do rzadkiej grupy władców, którzy aktywnie uczestniczyli i wspierali wszelką działalność kulturalną i naukową na obszarze swojego królestwa. Jednak i ta sympatia do Aten Antygona nie wystarczyła Ateńczykom. Ich antymacedońskie uprzedzenia ponownie wzięły górę i sprawiły, że Ateńczycy wystąpili przeciwko władzy macedońskiej. Wsparci pomysłami egipskiego władcy Ptolemeusza II i jego siostry Arsinoe, pragnących zasiąść na tronie Macedonii (wykorzystując

nastroje antymacedońskie w całej Grecji, przede wszystkim w Sparcie i Atenach), doprowadzili do wojny z Antygonem. Wojnę tę jednak przegrali. Antygon ponownie zapanował nad obszarami Grecji Centralnej. Wielkość tego władcy przejawiała się w zachowaniu wobec przeciwników. Nie ukarał Aten, przywrócił jedynie macedońskie panowanie nad nimi. Po kilku zaś latach przywrócił Atenom autonomię. Była to jednak autonomia ograniczona. Wszelkie istotne decyzje pozostawały w rękach władcy macedońskiego i jego przyjaciół w Atenach. Ateny ostatecznie utraciły wolność polityczną. Nie utraciły natomiast wolności intelektualnej i samodzielności finansowej. Stały się miejscem, do którego z wielu stron świata pielgrzymowali młodzi ludzie, żądni wiedzy i zachwyceni kulturą grecką. O tych Atenach i ich szkołach przyjdzie nam mówić jeszcze szczegółowo.

Tymczasem, należy przyjrzeć się hellenistycznemu otoczeniu Aten i królestwom, które je otaczały, przede wszystkim, królestwu Ptolemeuszy i Seleucydów.

II

KRÓLESTWA HELLENISTYCZNE

Ostateczny podział świata po śmierci Aleksandra Macedońskiego sprawił, że władzę na Egipcie sprawowała dynastia Ptolemeuszy. W znaczącym stopniu do powstania królestwa przyczyniło się założenie przez Aleksandra Macedońskiego miasta, na miejscu rybackiego portu, w delcie Nilu, miasta, które przybrało imię Aleksandra i stało się jednym z największych i najznakomitszych miast starożytnego świata. Posiadając znakomite położenie w rejonie Morza Śródziemnego, dysponując dwoma portami, Aleksandria mogła prowadzić handel i utrzymywać kontakty z całym ówczesnym światem. Zaprojektowana została wedle planów Dejnokratesa, znakomitego architekta rodyjskiego. Tak opisuje je znawczyni kultury hellenistycznej Anna Świderkówna: „Dwie szerokie aleje centralne biegnące wśród smukłych kolumnad i portyków przecinały się pod kątem prostym, wiodąc do czterech głównych bram miasta iluminowanych w nocy. Mniejsze ulice były również zadziwiająco przestronne, jasne i proste. Domy mieszkalne, okazałe gmachy gimnazjonu, palestry, wielki hipodrom, teatry, stadiony, świątynie – wszystko tonęło w zieleni parków i w kwitnących cały rok kwiatach. Poza murami ciągnęły się bogate cmentarzyska, gdzie piękne grobowce wznosiły swe marmury i alabastry wśród przepychu ogrodów, dalej pełne zbytku wille najzamożniejszych, otoczone parkami i gajami palmowymi. (...) Podróżnych od strony morza, witało z dala od lądu światło pierwszej na świecie latarni morskiej. Wzniósł ją na skalistej wyspie Faros Sostratos z Knidos (...) Była to wysoka, ponad 120-metrowa wieża, składająca się z trzech kondygnacji. (...) Najświecniejsza spośród wszystkich Aleksandrii, które tak licznie zakładał wielki król macedoński w czasie swej wyprawy, stała się prędko olbrzymim portem handlowym, przez który przepływały towary i złoto z najodleglejszych krańców zamieszkałego świata. (...) Ulice wielkiego miasta rozbrzmiewały od rana do wieczora wielojęzycznym gwarem. Wśród tłumów greckich i macedońskich można tu było zobaczyć nie tylko Egipcjan i Żydów (jedni i drudzy mieli własne dzielnice w Aleksandrii), lecz także Syryjczyków, Arabów, Murzynów, a nawet śniadych Hindusów i skośnookich przedstawicieli

jeszcze odleglejszych ludów. (...) Ten błyskotliwy przepych Aleksandrii był jak oprawa obejmująca dzielnicę królewską, która stanowiła jedną trzecią powierzchni miasta. (...) Stąd rządzono Egiptem”¹. Perłę Aleksandrii, jej duchowe i intelektualne centrum stanowiły dwie wielkie instytucje: Muzeum i Biblioteka. Istnieje uzasadnione podejrzenie, że twórcą Muzeum Aleksandryjskiego, miejsca sprzyjającego pracy naukowej uczonym z całego ówczesnego świata był, przybyły z Aten po konflikcie z Demetriuszem Poliorketesem, Demetriusz z Faleronu. Na wzór Arystotelesowskiego Likejonu i Platońskiej Akademii zorganizował w Aleksandrii, pod patronatem Ptolemeusza I, jedną z największych instytucji naukowych starożytnego świata. Muzeum gościło najwybitniejszych badaczy, zapewniając im całkowitą autonomię badawczą i opiekę ze strony władców. Obok Muzeum powstały ogrody: botaniczny i zoologiczny. Znakomicie rozwijały się badania przyrodnicze, astronomiczne i matematyczne. Rozkwit dotyczył również nauk humanistycznych (badania literackie i filologiczne). Powstawały również liczne szkoły filozoficzne. Dwaj pierwsi Ptolemeusze stworzyli Wielką Bibliotekę Aleksandryjską, która w okresie świetności dysponowała liczbą 500 tysięcy zwojów. Dyrektorami Biblioteki Aleksandryjskiej były wybitne postaci życia intelektualnego Aleksandrii, między innymi, filolog Zenodot z Faleronu, poeta Apollonios z Rodos, geograf i krytyk literacki Eratostenes z Cyreny, filolog i biolog Arystofanes z Bizancjum, krytyk literacki Arystarch z Samotraki oraz wybitny poeta aleksandryjski Kallimach. Na wzór tych instytucji powstały również ogromne biblioteki w Antiochii, na Rodos, w Pergamonie i Smyrnie. Wiele prywatnych bibliotek powstawało w licznych miejscach świata hellenistycznego. Chodziło przede wszystkim o utrwalenie tradycji greckiej na nowych ziemiach, objętych panowaniem Greków. Proces ten obejmował sobą wszystkie dziedziny działalności kulturowej i naukowej, począwszy od literatury klasycznej, jej systematyzacji, po rozwój krytyki literackiej i analiz filologicznych, retoryki, badań historycznych po działalność w zakresie badań medycznych, technicznych, mechanicznych, astronomicznych i geograficznych. Te ostatnie osiągnęły niebywały rozwój i poziom. W medycynie Herofilos, Erasistratos i Galen. W matematyce, mechanice i technice Euklides i Archimedes. W astronomii po Eudoksosie, Heraklides, Hipparch, Arystarch i Eratostenes z Cyreny. W istocie rozwój nauki w skali światowej zapoczątkowany został w epoce hellenistycznej i stanowił niedościgniony wzorzec dla następnych pokoleń.

¹ A. Świderkówna, *Hellada Królów*, Warszawa 1999, s. 156–157.

Miejsce szczególne w tym procesie zachowała Aleksandria, uzyskując pozycję równą Atenom, w okresie ich największej świetności. Ptolemeusz I Soter dokonał niezwykle znaczących zmian w funkcjonowaniu Egiptu i uczynił go centrum międzynarodowej polityki i kultury. Przeniósł stolicę z Memfis do Aleksandrii. Ptolemeusz II Filadelfos rozwinął i udoskonalił system zarządzania przygotowany przez Ptolemeusza I. Spowodowało to ogromny wzrost bogactwa Egiptu i jego militarnej potęgi. Spektakularnym sukcesem był również rozwój bankowości powiązanej z systemem świątynnym. Sukcesy te sprawiały, że greccy władcy Egiptu próbowali sięgać pozycji faraonów, jak Ptolemeusz II Euergetes, a Ptolemeusz IV Filopater był w stanie pokonać monarchę Seleucydów Antiocha III pod Rafią, zaś Ptolemeusz V Epifanes koronował się w Memfis wedle egipskiego rytuału.

Ogromny rozwój dotyczył również trzeciego wielkiego królestwa hellenistycznego, jakim było królestwo Seleucydów. Seleukos był najmłodszym wodzem Aleksandra Wielkiego. Rozpoczął swoje panowanie, jako satrapa prowincji babilońskiej, aby później zostać jej władcą. Objął swoim władaniem olbrzymie tereny wcześniejszych światów: Sumeru, Elamu, Babilonu i Asyrii, zarządzał Palestyną, Fenicją oraz Syrią. Na początku swego panowania jego wpływ sięgał aż po Hindukusz (Baktria i Sogdiana). Dlatego Strabon mógł nazwać Seleukidów królami Syrii i Medii. Zwyczajem Aleksandra zakładali oni rozliczne miasta, które stały się centrami administracyjnymi i kulturowymi i poprzez które na podbite tereny przenikała kultura grecka. Seleukos I założył cztery wielkie miasta: Leodikeję i Seleucję, Antiochię i Apameję, oraz setki innych na terenach całego królestwa. Największe znaczenie uzyskała Antiochia – rezydencja królewska. Państwo Seleukidów stanowiło ogromną, różnobarwną mozaikę wielu ludów, kultur, języków i religii. Zasługą władców helleńskich było zjednoczenie wszystkich tych ludów i objęcie ich jedną grecką kulturą. Nie spowodowało to jednak zniszczenia kultur regionalnych, raczej ich rozwinięcie. Seleukidzi utrzymali podział administracyjny wprowadzony jeszcze przez Persów, dzieląc królestwo na satrapie. Powodowało to naturalną tendencję do autonomizowania się poszczególnych regionów i prób militarnego usamodzielnienia się, co przyczyniło się do ostatecznego załamania się jedności królestwa. Siłą państwa było, podobnie jak w Egipcie, bogactwo ekonomiczne. W przeciwieństwie do Ptolemeusza, Seleukidzi dopuszczali niegrecką ludność azjatycką do współrzędzenia wraz z Grekami. Sprzyjało to rozwojowi procesu hellenizacji bliskiego i środkowego wschodu. Słabością Seleukidów był brak dostępu do Morza

Egejskiego, ciągła rywalizacja z Egiptem i proces usamodzielniania się satrapii, powodujący powstanie samodzielnych królestw. W końcu Diodot I Soter, satrapa Baktrii i Sogdiany oddzielił od Seleucydów cały wschodni obszar królestwa. Następnie oddzielili się Partowie pod wodzą Arsakesa I, obejmując sobą królestwo Iranu. Z kolei Eumenes I władca Pergamonu przejął zwierzchnictwo nad zachodnią Azją Mniejszą, tworząc kolejne królestwo hellenistyczne. Sukces Seleukidów spowodował rozlanie się cywilizacji greckiej na cały obszar ówczesnego wschodniego świata, i fakt ten uznać należy za niezwykle istotny czynnik rozwoju świata starożytnego w epoce hellenistycznej.

Rozpatrując otoczenie Aten w tych czasach, nie sposób pominąć również królestwa Pergamonu. Nie tylko z powodów politycznych, ale przede wszystkim z powodu wpływu, jaki Pergamon odgrywał w kulturowym rozwoju Grecji epoki hellenistycznej. Pergamon założony został przez Filetajrosa, dowódcę garnizonu Lizymacha, który przeszedł na stronę Seleukosa, uzyskując dużą niezależność. W Pergamonie pojawiła się królewska dynastia Attalidów, która usamodzielniała się względem Seleukidów. Pierwszym królem i władcą został Attalos I. Attalidzi wznosili niezwykle budowle na wzgórzach Pergamonu, czyniąc z niego jedno z najbardziej rozwiniętych i pięknych miast hellenistycznych starożytnego świata. Zapoczątkowano w nim specyficzny, monumentalny styl architektoniczny, który stanowił wzorzec dla późniejszych budowli w całym Cesarstwie Rzymskim. Pergamon stał się też jednym z najważniejszych centrów kultury starożytnego świata. Władcy Pergamonu idąc śladami Ptolemeusza, zdecydowali utworzyć na jego terenie instytucje wzorowane na aleksandryjskim Muzejonie i aleksandryjskiej bibliotece. Postanowili też zapraszać wybitnych przedstawicieli świata kultury do swojego królestwa i obejmowali ich swoim hojnym mecenatem. Pojawili się w Pergamonie znakomici architekci, rzeźbiarze, poeci, filozofowie, filologowie i krytycy literatury. Królewską ofertę przyjął Krates z Mallos, wybitny badacz literatury i wybitny filozof stoicki (twórca alegorycznej interpretacji Homera). Księgozbiór pergamoński był tak znakomity, że konkurował skutecznie z aleksandryjskim. Dotarła do nas informacja, że Antoniusz ofiarował z niego 200 tys. zwojów Kleopatrze. Można zatem wyobrazić sobie, jak ogromny wpływ na kształt kultury greckiej wywierało to królestwo. Konkurowało skutecznie z Atenami i Aleksandrią, stanowiło „perłę” świata hellenistycznego.

III

KULTURA HELLEŃSKA I JEJ CECHY

Ogólna charakterystyka królestw hellenistycznych daje pewne wyobrażenie o strukturze i kształcie nowo powstałego świata, który wyłonił się po śmierci Aleksandra Macedońskiego. Chciałbym jednak skupić uwagę nad tymi cechami kultury i cywilizacji hellenistycznej, które wpłynęły w sposób decydujący na jej kształt i postać. Ma to znaczenie w kontekście analiz wpływu, jaki powstanie świata hellenistycznego wywarło na kształt działalności i prac prowadzonych w Starej Akademii. Można zapytać: w jaki sposób kształt świata hellenistycznego wpłynął na obraz filozofii tworzonej w Starej Akademii?

Zadanie to wydaje się trudne i obarczone wieloma niebezpieczeństwami. Główne zagrożenie stanowi skłonność do nadinterpretacji. Dlatego należy postępować bardzo ostrożnie, tzn. zachowywać ciągłą świadomość wszelkich ograniczeń, które mogą się pojawić. Wolno jednak założyć, z dużą pewnością, że Akademia Platońska w Atenach doświadczyła wszystkich konsekwencji, jakie wynikały ze zmiany postaci świata, które dokonały się w świecie starożytnym po śmierci Aleksandra. Miało to również bezpośredni wpływ na postać filozofii, która była w niej proponowana. Zanim jednak będzie można przystąpić do tej szczegółowej analizy, konieczne jest rozważenie kwestii bardziej ogólnych, związanych z cechami charakterystycznymi kultury i cywilizacji epoki hellenistycznej.

Niewątpliwie decydującą rolę w ukształtowaniu się postaci świata hellenistycznego miał proces rozszerzenia na całym jego obszarze (*oikumene*) greckiego sposobu pojmowania i organizacji świata. Ziściło się marzenie Aleksandra Macedońskiego, który dążył do połączenia zachodu ze wschodem wspólnym systemem politycznym, cywilizacyjnym i kulturowym. Jak pisze P. Levecque: „Objęło ono zarówno ziemie o starej cywilizacji, jak Kartagina czy Indie, jak i kraje jeszcze barbarzyńskie, np. Scyтіę, Galię czy Iberię. Cały świat stanął szeroko otworem przed helleńskimi wpływami: dzięki stosunkom handlowym, sztuce, myśli filozoficznej i religii, grecki styl życia szeroko się rozprzestrzenił pobudzając rozwój najróżnorodniejszych cywilizacji, jak drożdże rośnięcie ciasta. Te powszechne przemiany dokonywały się na ogół dwoma różnymi sposobami. Niekiedy

działał mechanizm, znany już od epoki archaicznej, czyli zaszczepianie się wpływów greckich dzięki koloniom zakładanym na ziemiach barbarzyńskich: bez Marsylii Zachód galijski czy iberyjski nie stałyby się np. tym, czym był. Niekiedy zaś do nawiązania kontaktów między światami, które nie wiedziały do niedawna o swoim istnieniu, przyczyniały się stosunki handlowe o szerokim zasięgu (obejmującym wiele tysięcy kilometrów), w przypadku kontaktów pomiędzy Morzem Śródziemnym a Indiami czy Chinami”¹. Do tych czynników dołączają teraz militarne zwycięstwa Greków i ich polityczne panowanie nad obszarami starożytnego świata. Grecki sposób życia rozprzestrzenia się na obszarach nigdy wcześniej niepoddanych jego wpływom. Doszło do bezpośredniej konfrontacji z cywilizacjami i kulturami, które wcześniej nie miały z Grecją głębokiego kontaktu. Fenomen rozszerzenia się kultury i cywilizacji greckiej nie wynika jednak tylko z dominacji politycznej i militarnej. Wiemy, chociażby z przykładu Rzymu, że zwycięzca militarny nie zawsze zdolny jest narzucić swoją kulturę, bywa, że przejmuje ją od podbitego narodu. W przypadku kultury greckiej czasów hellenistycznych było inaczej. Grecki sposób rozumienia świata i sposobu jego organizacji okazał się niezwykle atrakcyjny dla tych wszystkich, którzy znaleźli się w horyzoncie jego oddziaływania, zaś wiele jego elementów utrzymało się przez kolejne stulecia nawet wtedy, kiedy polityczne panowanie Greków dobiegło już końca. Można ze świadomością ograniczeń, które wynikają z pewnych uogólnień, stwierdzić, że atrakcyjność i dominacja kultury greckiej wynikała z wysokiego poziomu, jaki był jej właściwy. Nie będzie chyba nadużyciem stwierdzenie, że był to w świecie starożytnym poziom najwyższy. Składały się na tę wysoką pozycję greckiej kultury i cywilizacji, przede wszystkim takie elementy, jak określony typ racjonalności, edukacja i rozwój nauki, zdolność powiązania myślenia abstrakcyjnego z myśleniem praktycznym, szczególny sposób organizacji życia społecznego, określone teorie zachowań i sposobu życia, rezultaty duchowej aktywności, architektura, sztuka we wszelkich jej postaciach, specyficzna koncepcja religijności, czy w końcu nawet struktura języka. Wymieniam jedynie te cechy, które uznaję za najistotniejsze, będąc świadomy istnienia wielu, innych, które mogły być istotne².

¹ P. Laveque, *Świat grecki*, s. 464.

² Można wymienić chociażby takie prace, jak: J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Gdańsk 1996, czy W. Tarn, *Cywilizacja hellenistyczna*, tłum. C. Kunderewicz, Warszawa 1957.

Za szczególnie ważną cechę, mającą wpływ na podjęte w pracy rozważania, uznać trzeba typ racjonalności, jaki jest charakterystyczny dla greckiej postawy wobec świata. Wyraża się on w specyficznym rozumieniu relacji, jaka zachodzi i zachodzić może między poznającym podmiotem a poznawanym światem. Łatwo przedstawić sobie stanowiska skrajne. Pierwsze charakteryzuje się całkowitym zanurzeniem podmiotu w otaczającym go świecie. Widoczny jest w nim brak dystansu wobec otaczającej rzeczywistości. Działania i myślenie zależą wyłącznie od okoliczności, w jakich podmiot bytuje. Podmiot staje się zależny od warunków i okoliczności, w jakich przyszło mu żyć. Celem jest przetrwanie. Praca intelektu ogranicza się w przeważającym stopniu do działalności praktycznej i poprawnego zorganizowania własnego otoczenia. Zauważalnym skutkiem takiej postawy jest dominująca rola sfery emocjonalnej. Taki rodzaj „zanurzenia w świecie”, bywa często formą ucieczki przed pogłębioną refleksją. Decydujące znaczenie zyskują: skuteczność i użyteczność. Wszelkie wykraczające poza te ramy działania, określane są jako zbyteczne bądź traktowane są jako rodzaj rozrywki, na którą mogą pozwolić sobie jedynie ci, którzy zapewnili już sobie solidną, materialną bazę. Istotą takiej postawy jest „dobre trwanie” i „dobre przeżycie”.

Równie łatwo wyobrazić sobie można postawę przeciwną. Zakłada ona przekonanie, że prawda i istota rzeczywistości znajduje się wyłącznie we wnętrzu człowieka, celem działania zaś winno być dotarcie do niej i jej ujawnienie. Wszystko, co znajduje się poza wewnętrznym obszarem człowieka jest wtórne. Wnętrze podmiotu uzyskuje całkowity prymat, świat zewnętrzny staje się wyłącznie nieistotnym tłem, na którym toczą się wewnętrzne doświadczenia. Badanie świata i jego natury przestaje być istotne, i ogranicza się zazwyczaj wyłącznie do zachowań gwarantujących przetrwanie. Świat bywa nawet pojmowany jako przeszkoda, bariera, w docieraniu do ukrytej w podmiocie prawdy wewnętrznej. W przypadkach skrajnych, świat zewnętrzny może zostać potraktowany jako złudzenie. Proponowane bywają też różnorodne techniki ascetyczne (intelektualne i cielesne), zapewniające ograniczenie wpływu świata na poznającą świadomość, i tkwiącą we wnętrzu człowieka prawdę. Podmiot skupia się całkowicie na sobie. Również taka postawa może być formą ucieczki od świata, która eliminuje konieczność zmagania się z nim. Ponieważ wewnętrzny świat jest bliższy, przyznane zostaje mu pierwszeństwo. Badanie świata zewnętrznego realizowane jest tylko

w takim zakresie, w jakim jest ono konieczne do zapewnienia funkcji życiowych podmiotu³.

Grecy w znakomitej większości przyjęli inne rozwiązanie. Uznali, że właściwa postawa uwzględniać powinna zarówno pozycję podmiotu, jak i badanie świata, w którym przyszło podmiotowi bytować. Konieczną okazała się analiza wzajemnego powiązania tych dwu obszarów. Zakłada ona uznanie tezy, głoszącej, że zrozumienie istoty podmiotu nie jest możliwe bez zrozumienia istoty świata. Jednocześnie zrozumienie świata nie jest możliwe bez zrozumienia podmiotu i jego działania. Mamy zatem do czynienia ze szczególnym rodzajem „komplementarności”, która zachodzi pomiędzy podmiotem a światem. Istnieje, niestety, duże niebezpieczeństwo przesunięcia akcentu na którąś ze stron. Mądrością staje się wtedy zachowanie równowagi, uwzględniające równosilność obu członów relacji. Jesteśmy w stanie podjąć próbę zrozumienia świata tylko wtedy, kiedy założymy, że stanowimy jego integralną część. Człowiek, reprezentujący najwyższy stopień złożoności świata, nie przestaje nigdy do świata tego należeć. Nie sposób traktować go jako autonomicznego bytu. Z drugiej strony, rozumienie świata jest zawsze dziełem podmiotu, i nie sposób nie uwzględnić jego podmiotowej natury. Konieczna jest analiza wszelkich podmiotowych uwarunkowań, jakie przysługują podmiotowi w procesach poznawania świata, przede wszystkim, jego poznawczych ograniczeń. Wymaga to głębokiego wglądu w naturę człowieka i badania jego sposobów poznania. Jednocześnie badanie podmiotowych uwarunkowań nie oznacza, że wolno postulować tezę o zależności istnienia świata od podmiotowego stanowienia. Świat posiada swoją własną istotę, niezależną całkowicie od rozpoznania podmiotowego. Świat istniał przed pojawieniem się podmiotu i istniał będzie po jego zniknięciu. W tym kontekście stwierdzić wypada, że poznanie polega na nieustannej konfrontacji istniejącego autonomicznie podmiotu z równie autonomicznym zewnętrznym wobec niego światem. Dlatego badanie zakładać powinno założenie równosilności istnienia zarówno podmiotu, jak i świata. Pozwoliło to na dokonanie znakomych rozpoznań zarówno co do natury podmiotu, jak i natury świata. Mogła rozwinąć się w pełni refleksja dotycząca istoty człowieczeństwa oraz refleksja dotycząca istoty świata. Można sądzić, że tego typu postawa zdecydowała o szczególnym rozwoju cywilizacji i kultury greckiej.

³ Zob. S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji (szkice o literaturze i kulturze wczesno-bizantyjskiej)*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1988.

Za ważne uznać należy również zrozumienie związku, jaki zachodzi między rozumowaniem teoretycznym a działalnością praktyczną człowieka. Dzisiaj postrzegamy ten związek, jako oczywisty, zakładając, że wszelka działalność praktyczna musi mieć u swoich podstaw określony komponent teoretyczny, właściwą teorię, która pozwala interpretować fakty. Nie zawsze tak było. Zmianę zdaje się, zawdzięczamy również Grekom. Spójrzmy, przykładowo, na przedhellenistyczny Egipt czy przedhellenistyczną Babilonię. W Egipcie analizowano problemy geometryczne umożliwiające pomiar powierzchni pól czy tworzenie konstrukcji architektonicznych. Również w Babilonii używano rozwiniętej (jak na owe czasy) matematyki do rozwiązywania szeregu praktycznych problemów związanych chociażby z zagadnieniami astronomicznymi. Nie uczyniono jednak kroku zasadniczego, który spowodował skokową zmianę w funkcjonowaniu nauki. Mam tu na myśli rolę myślenia teoretycznego i budowania intelektualnych modeli, stanowiących warunek rozumienia zjawisk. Najbardziej wyraźnie widać to w matematyce, kiedy pojawia się konieczność przedstawienia matematycznego dowodu, służącego uzasadnieniu matematycznych twierdzeń. Nie wystarcza praktyczna skuteczność czy obserwacja zjawisk. Konieczne jest uzasadnienie, warunkujące interpretację zjawisk, jak również działalność praktyczną. Taka postawa skutkuje uznaniem zasadniczej roli teorii, jaką pełni ona w badaniu świata. Należało przedstawić założenia podstawowe, dowodzić ich zasadności, wyprowadzić z nich logiczne konsekwencje i budować system spójnych twierdzeń. W ten sposób teoria zyskuje pozycję dominującą. Projekt ten zawdzięczamy Grekom i nigdzie, o ile wiadomo, poza Grecją takiego projektu nie przedstawiono.

Z powyższych ustaleń wynikają ważne wnioski. Przede wszystkim przyjąć trzeba, że świat jest wielorako ustrukturalizowany, i pod względem sposobów istnienia zróżnicowany. Zawiera w sobie różne sposoby bytowania, którym przysługują właściwe im zasady i prawa organizacji. Zniesiona zostaje teza o istnieniu wyłącznie takiego świata, który dostępny jest poznaniu zmysłowemu. W pewnym sensie, należałoby nawet twierdzić, że sukces Greków wiąże się z zaprzeczeniem oczywistości tezy o istnieniu tego tylko, co dostępne jest naszym zmysłom. Prawdopodobnie, gdyby Grecy uznali, iż świat jest wyłącznie taki, jakim opisują go nasze zmysły, nauka w ogóle nie mogłaby powstać bądź sprowadzałaby się wyłącznie do klasyfikacji tego, co zmysłowo postrzegalne. Babilończycy dysponowali dokładnymi wynikami obserwacji astronomicznych i opisami położenia obiektów ciał niebieskich. Nie stworzyli jednak nauki. Egipcjanie i Babilończycy roz-

wiązywali skomplikowane zagadnienia matematyczne, nie zbudowali jednak matematyki. Nie oznacza to, że zmysłowość utraciła swoje znaczenie. Zachowała status wiedzy wstępnej, inicjującej właściwy sposób poznania. Proces poznania jest procesem skomplikowanym. Zapewne jakaś niezwykle intuicja, pozwoliła któremuś z myślicieli greckich zauważyć, że cała dostępna zmysłom dynamiczna postać obserwowanego świata nie jest chaosem, lecz procesem podlegającym ścisłym prawidłowościom i zasadom. Pojawiło się równocześnie zrozumienie, że prawidłowości te i zasady istnieją inaczej niż obserwowane zjawiska. Inaczej istnieją zasady i prawa, inaczej ich realizacje. Wystarczy przyjrzeć się zjawiskom przyrodniczym dostrzegając, że pomimo ich niezwyklej widzialnej dynamiki nie są one stanami chaotycznymi. Są uporządkowane i działają ściśle wedle stałych i niezmiennych prawidłowości. Te jednak istnieją inaczej i dostępne są wyłącznie poznaniu intelektualnemu. Nie oznacza to jednak, że stałe i niezmiennie prawidłowości i zasady stanowią twór czy konstrukcję intelektu. Przeciwnie, istnieją niezależnie od niego i są ontologicznie pierwotne względem tego, co zjawiskowe. Można je wyłącznie odkrywać, nie można ich tworzyć. Wiedzę o nich wolno nam wykorzystywać do przewidywania określonych skutków. Zatem dostrzeżono, że prawidłowości istnieją w sposób niejawnny i dostępne są wyłącznie oglądowi intelektualnemu. Należy jednocześnie pamiętać, że w poznaniu niejawnnych prawidłowości i zasad trafiamy na wielorakie ograniczenia związane z naszym ludzkim sposobem ich poznawania. Świadomość tych ograniczeń stanowić musi istotny składnik tworzonej w sposób poprawny, nauki⁴.

Wydaje się więc, że swoista oryginalność myślenia Greków wynika, przede wszystkim, ze świadomości szczególnej hierarchizacji sposobów bytowania. Nie wolno ograniczyć się w poznaniu wyłącznie do oglądu zmysłowego. Większości myślicieli greckich prymat w tworzeniu nauki przypisuje postrzeganiu zasad i prawidłowości dostępnych wyłącznie oglądowi intelektualnemu. Jeśli porządek zjawisk wyznaczony jest przez prawidłowości decydujące o ich organizacji, te zaś dostępne są wyłącznie poznaniu intelektualnemu, to sposób istnienia tych prawidłowości musi być

⁴ Zob. B. Dembiński, *O platońskich ideach*, [w:] *Zagadnienia filozoficzne w nauce*, LX 2016, red. M. Heller, Kraków 2016, s. 83–99 oraz B. Dembiński, *O niektórych aspektach platońskiej matematyki*, [w:] *Zagadnienia filozoficzne w nauce*, LVIII, Kraków 2015, s. 45–63 oraz tenże, *Platon i platonizm Starej Akademii*, [w:] *Metafizyka. Część pierwsza. Koncepcje metafizyki*, red. S. Janeczka, A. Starościc, Lublin 2017, s. 33–55.

inny niż sposób istnienia zjawisk. Dostrzeżono, że zjawiska są zmienne i dynamiczne, zaś prawidłowości i zasady ich organizacji stałe i niezmiennicze. Nikt, do dnia dzisiejszego, nie zdołał wykazać, że zasady i prawidłowości organizacji porządku kosmicznego ulegają zmianie. Konsekwencją przyjęcia takich założeń jest przekonanie, że badania naukowe i filozoficzna analiza skupiać się powinny przede wszystkim na badaniu tego, co stałe i niezmiennie. Stanowi to podstawę zrozumienia wielu metodologicznych koncepcji, które proponowali Grecy, gdzie preferowane jest w badaniach odwołanie się do zasad, prawidłowości, aksjomatów (zarówno w sensie metodologicznym, jak i ontologicznym) oraz poszukiwanie dowodów proponowanych twierdzeń. Przykład konieczności przedstawienia dowodu w matematyce jest tego szczególnym przypadkiem⁵. Musiała istnieć jakaś głęboka potrzeba takiego postępowania. Można podejrzewać, że decydującą rolę odegrało wspomniane wyżej przekonanie, że porządek kosmiczny ufundowany jest na niezmiennych prawidłowościach i zasadach, i że w każdej dziedzinie badań należy zasady te przedstawiać i do zasad tych się odwoływać. Potrzebne jest właściwe uzasadnienie, poprawna analiza, ścisła argumentacja i prawidłowe wyprowadzanie twierdzeń z przyjętych założeń, podległe intersubiektywnej kontroli.

Pewna kwestia wymaga jeszcze dopowiedzenia. Dotyczy ona problemu powiązania działalności teoretycznej z praktyczną, szczególnie kiedy rozpatrujemy epokę hellenistyczną. Nie ujmując pierwszeństwa działalności teoretycznej, inaczej spojrzeć jednak trzeba na działalność praktyczną. Zazwyczaj głoszone jest przekonanie, że dowartościowanie eksperymentu pojawiło się dopiero wraz z nauką nowożytną. Ustalenia L. Russo⁶ czy G.E.R. Lloyda dowodzą jednak czegoś innego. Zarówno w medycynie, teorii muzyki, mechanice, jak i astronomii czasów hellenistycznych, dostrzegamy pogłębioną skłonność do eksperymentowania i głębokiej obserwacji zjawisk. Standardowym przykładem jest tu działalność Archimedesesa. L. Russo skłonny jest nawet mówić o swoistej rewolucji naukowej, która

⁵ Współczesne dyskusje o dowodach matematycznych zob. K. Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*, Toruń 2012. Wiele istotnych uwag znajdziemy w pracy J. Mioduszewskiego, *Ciągłość. Szkice z historii matematyki*, Warszawa 1996 oraz pracy S. Kulczyckiego, *Z dziejów matematyki greckiej*, Warszawa 1973 i pracy M. Kordosa, *Wykłady z historii matematyki*, Warszawa 1994.

⁶ L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl filozoficzna a nowoczesna nauka*, tłum. I. Kania, Kraków 2005; G.E.R. Lloyd, *Nauka grecka po Arystotelesie*, tłum. J. Leśniński, Warszawa 1998.

dokonała się w czasach hellenistycznych, rewolucji, która zdecydowanie wyprzedziła naukę nowożytną.

Powstanie królestw hellenistycznych, potężnych mecenasów królewskich, rozszerzenie wpływu greckiej koncepcji racjonalności na cały ówczesny świat i powiązanie jej z doświadczeniami innych kultur i cywilizacji, skutkowało ogromną dynamiką w zakresie badań naukowych. Przyjdzie nam jeszcze o tym mówić szczegółowo. Rzecz jasna, mamy do czynienia z inną niż dzisiejsza postacią nauki. Badania starożytne są zazwyczaj rozproszone i podejmowane w większości przez indywidualnych myślicieli i badaczy z różnych obszarów ówczesnego świata. Rezultaty bywają jednak znakomite. Przykładem niechaj będzie wypowiedź Pappusa z Aleksandrii (początek IV w. n.e.), który omawia dotychczasowe dokonania: „Nauka mechaniki (...) będąc użyteczną dla wielu istotnych spraw w życiu, jest nie bez powodu uważana przez filozofów za godną najwyższego uznania i gorliwie uprawiają ją wszyscy zainteresowani matematyką (...) Związani z Heronem mechanicy twierdzą, że mechanika ma swoją część teoretyczną i praktyczną. Część teoretyczna składa się z geometrii, arytmetyki, astronomii i fizyki, praktyczna zaś z metalurgii, budownictwa, stolarki, malarstwa oraz czynności manualnych, które się z nimi wiążą. Mówią oni, że ten, kto od dzieciństwa wychowany był w kontakcie z tymi gałęziami wiedzy i zdobył biegłość w tych rzemiosłach, oraz taki, który ma wszechstronny umysł, będzie najlepszym wynalazcą urządzeń mechanicznych i mistrzem w swoim zawodzie (*architekton*). Ponieważ jednak nie jest możliwe, by ten sam człowiek wyróżniał się w tak wielu gałęziach matematyki, a jednocześnie uczył się tych rzemiosł, o których przed chwilą była mowa, doradzają oni osobie, która ma zamiar zaangażować się w pracę związaną z mechaniką, by wykorzystwała te właśnie rzemiosła, które opanowała do mistrzostwa dla takich celów, dla jakich każde z nich jest użyteczne...”⁷. Wypowiedź Papposa wskazuje na głębokie rozumienie relacji, jaka zachodzi między teorią a praktyką. Dlatego może L. Russo przypisać początek naukowej rewolucji filozofom i badaczom hellenistycznym. Jest to zmiana w stosunku do przekonań wielu filozofów epoki klasycznej, którzy prymat przyznawali uzasadnieniom czysto teoretycz-

⁷ G.E.R. Lloyd, *Nauka grecka po Arystotelesie*, tłum. J. Lesiński, Warszawa 1998, s. 96–97.

nym. Wystarczy przytoczyć zarzuty, jakie formułowali wobec Arystotelesa chociażby Ptolemeusz czy Jan Filoponos⁸.

Analizując sukces hellenistycznej nauki, musimy zwrócić uwagę na czynnik, który dla jej rozwoju okazał się, być może, decydujący. Mam na myśli system edukacji w świecie hellenistycznym, który rozpowszechnił się na całym jego obszarze. W królestwach hellenistycznych system ten związany został przede wszystkim z instytucją szkół powszechnych i gimnazjów. Nie wykluczało to istnienia edukacji indywidualnej, która obejmowała sobą wstępny etap umiejętności czytania i pisania. Powszechnym stało się w świecie hellenistycznym przekonanie (przejęte z systemów edukacyjnych greckich *polejs*), że wykształcenie nie jest jedynie obowiązkiem prywatnym, lecz jest przede wszystkim obowiązkiem publicznym. Przekonanie to uznać trzeba za moment kluczowy w rozwoju cywilizacji i kultury hellenistycznej. Powstaje bowiem zunifikowany system kształcenia, posiadający różne stopnie i poziomy⁹. Uniwersalizm struktury federacyjnej królestw helleńskich pozwala na uczestnictwo w tym procesie wszystkich, którzy są nim zainteresowani. W procesie uczestniczą przedstawiciele wielu kultur i obywatele wielu królestw. Edukacja upowszechnia się na obszarach, w których nigdy wcześniej nie występowała. Rozwija się od prostej umiejętności czytania i pisania, znajomości tekstów klasycznej literatury greckiej, szczególnie wielkich eposów, aż po elementy wiedzy z zakresu matematyki, astronomii, teorii muzyki czy geografii. Szkoły zatrudniają nauczycieli i specjalistów w wielu dziedzinach. Centrami edukacji pozostają gimnazjony¹⁰.

Gimnazjon pełni dwie funkcje: miejsca ćwiczeń fizycznych, a już od V wieku, przede wszystkim za sprawą Sofistów, miejsca ćwiczeń intelektualnych. Trzeba pamiętać, że nie ogranicza się to jedynie do młodzieży. W gimnazjonach pojawiają się przedstawiciele różnych nauk, filozofowie, gramatycy, wybitni retorzy i artyści, słuchaczami zaś bywają często oby-

⁸ Cała dyskusja wydaje się niezwykle istotna. Badanie empiryczne to nie czysta obserwacja i analiza filozoficznych założeń, lecz sprawdzanie. Przykładem sprawdzanie ciężaru powietrza. Ptolemeusz zaprzeczył Arystotelesowi, pokazując jak konkretne sprawdzenie sugestii Arystotelesa wykazuje niezgodność z wynikiem właściwie przeprowadzonego eksperymentu. Tamże, s. 155–161.

⁹ Zob. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. 1–2, Warszawa 1964; *Historia powszechna*, t. 3 i 4, Biblioteka Gazety Wyborczej; A. Świderkówna, *Hellenika...*, s. 307–330.

¹⁰ H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1970.

watele całej polis. W Atenach IV i V wieku p.n.e. gimnazjony stały się miejscem tworzenia się szkół filozoficznych. To właśnie w epoce hellenistycznej powstała koncepcja klasycznego wychowania (*paidei*), którą przejmą Rzymianie i którą przekażą Europie średniowiecznej. Najwięcej miejsca w nauczaniu poświęcano wykładom z literatury, filozofii oraz retoryki. Istotną rolę odegrała również nauka muzyki. Elementem tak pojętej edukacji była efebia, rodzaj przysposobienia wojskowego i intelektualnego odbywanego przez młodzież przygotowującą się do obrony poszczególnych *polejs*. Obok ćwiczeń fizycznych i wojskowych, dwuletnia bądź później jednoroczna, efebia obejmowała służbę religijną i przygotowanie intelektualne w zakresie retoryki, gramatyki i filozofii. Był to również etap wprowadzający w edukację wyższą, proponowaną przez szkoły filozoficzne. Władzę i kierownictwo nad efebiami sprawował *kosmeta*. Pełnienie tej funkcji stanowiło ogromny zaszczyt. Szacunkiem i poważaniem darzono również funkcję opiekuna *gimnazjonu*, *gimnazjarchę*. Często to on finansował i nadzorował prace nauczycieli i trenerów. Był też odpowiedzialny przed rządcami polis za sposób i poziom nauczania w murach gimnazjonu. Należy dodać, że instytucja gimnazjonu stanowiła najbardziej charakterystyczny element propagowania kultury hellenistycznej i zasadniczo była zawsze zarezerwowana dla przedstawicieli ludności greckiej na danym obszarze. Była instytucją powołaną przez Greków i zarządzaną przez Greków. Ekspansja kultury greckiej w królestwach hellenistycznych dokonywała się głównie za pośrednictwem instytucji, jaką był gimnazjon. Stanowiła postać szerokiego zjawiska, którym była *politeumata*, zarządzanie w obrębie polis przez uprzywilejowane środowiska macedońskie i greckie, pełniące rolę pośredniczącą między polis a koroną¹¹. To w tych środowiskach dbano o zachowanie i rozwój kultury greckiej. Ze względu na polityczną pozycję Greków w hellenistycznych *polejs*, *politeumata* stała się sposobem upowszechniania kultury greckiej wszystkim tym, którzy dotychczas byli poza jej zasięgiem. Stanowiło to podstawę wielkiego procesu hellenizacji narodów niegreckich. Wysoki poziom kultury greckiej sprawiał, że pojawiała się chęć jej naśladowania, zaś uczestnictwo w niej łączyło się z sukcesem kulturowym i ekonomicznym. Czynnikiem sprzyjającym temu procesowi była rola, jaką pełnił grecki język.

Od V wieku p.n.e., kiedy w świecie greckim zauważalna jest polityczna i kulturowa przewaga Aten, dialekt ateński, będący odmianą języka joń-

¹¹ M.A. Levi, A. Bernardi, *Historia Powszechna...*, t. 4, s. 61.

skiego, uzyskał pozycję dominującą i przyjął nazwę dialektu attyckiego. Dialekt ten już w IV wieku wyszedł poza same Ateny i stał się językiem, na którym bazowały różne odmiany języka greckiego pojawiające się na wielu obszarach późniejszego świata hellenistycznego. Powstała jego szczególna postać – *koine dialektos*. *Koine* było nie tylko językiem komunikacji, było też językiem literackim, używanym przez takich autorów, jak Polibiusz, Diodor Sycylijski czy Strabon. W I wieku p.n.e. gramatycy i mówcy skłaniali jednak do powrotu do klasycznej greki attyckiej, co pogłębiło jeszcze różnice pomiędzy różnymi odmianami greki (do dzisiaj sytuacja ta odbija się echem w Grecji, gdzie formalnie obowiązują *katharewusa* (język wysoki) i *demotiki* (język ludu)). Taki stan rzeczy zachował się na pewnych obszarach aż po czasy bizantyjskie. Możliwość porozumiewania się w każdym miejscu jednym językiem umożliwiła proces uniwersalizacji kulturowej, politycznej, ekonomicznej w stopniu nieporównywalnym z niczym, co istniało wcześniej. Znamy przykłady doskonałego posługiwania się greką w najdalszych obszarach ówczesnego świata (Baktria, Indie)¹². Język ten niósł za sobą całą tradycję myśli greckiej. Mogła ona przeniknąć do najdalszych i najbardziej egzotycznych obszarów. Jednocześnie przyjęta przez przedstawicieli innych kultur pozwalała na wprowadzenie w obręb świata greckiego oryginalnych idei i treści kulturowych, będących własnością narodów niegreckich. Tworzyło to niezwykle, dynamiczny i inspirujący świat przeplatających się wzajemnie treści, obrazów i pojęć, pozwalający rozwijać nie tylko kulturę grecką, ale również wszystkie te kultury, które były z nią w jakikolwiek sposób związane.

Miejscem centralnym przemian i organizacji świata hellenistycznego pozostały miasta, zakładane przez Macedończyków i Greków na całym obszarze *oikumene*. Dlatego też sądzę, że w okresie hellenistycznym nie tyle „runęły mury polis”, ile rozszerzyły się one do granic ówczesnego świata. Podboje Aleksandra i wielu jego następców skutkowały powoływaniem do istnienia na podbitych terenach nowych miast. Stały się one centrami administracji i kultury greckiej i zasadniczo starano się w nich zachować strukturę *polejs* greckich. Królestwa zarządzały poprzez *polejs* i za ich pośrednictwem. Szczególnie dotyczyło to wschodnich terenów *oikumene*. Można zatem powiedzieć, że koncepcja greckiej polis uległa rozszerzeniu i przekształceniu, które sprawiło, że obywatel polis stał się

¹² Tamże, s. 20–21.

obywatelem świata¹³. Nietrudno wyobrazić sobie skutki takiej zmiany, nie tylko w świadomości samych Greków, ale również w świadomości tych nie greckich nacji, które pojawiły się w ich horyzoncie i które nagle stały się częścią zupełnie nowego świata. Rolę znaczącą odegrała wspomniana już *politeumata*. Utrzymywano też inne, poza gimnazjonami instytucje świata greckiego. Były nimi przede wszystkim: zgromadzenie ludowe, senat oraz specyficzne funkcje pełnione przez najwyższych urzędników. Istotną rolę odgrywali również inni urzędnicy: agoranomowie, zawiadujący rynkami, wspomniani już gimnazjarchowie czy stephaneforosowie, zajmujący się organizacją imprez miejskich. Pełnienie tych funkcji wiązało się z wysokim prestiżem, ale też z ogromnymi kosztami, które musieli ponosić pełniący ten urząd. Należało dysponować odpowiednimi środkami finansowymi. Zdarzało się, że niektóre urzędy obejmowali obywatele niemający pochodzenia greckiego, dysponujący jednak określonymi środkami. Dominującą rolę odgrywała klasa średnia, która w czasach hellenistycznych jest klasą wyjątkowo zamożną. Zamożność ta wynikała nie tylko z rozwoju poszczególnych *polejs*, ale była przede wszystkim skutkiem wymiany handlowej pomiędzy nimi. W celu uzyskania lepszych wpływów handlowych i politycznych, *polejs* łączyły się często w większe struktury, federacje miast (np. Związek Etolski, Koryncki, Achajski). Konstruowano nowe systemy prawne, dążono do ujednoczenia sądownictwa, rozwinęła się nauka w zakresie doktryn prawnych. Ważną rolę odgrywały również różnego rodzaju stowarzyszenia prywatne, finansowe, kulturowe, religijne oraz zrzeszenia zawodowe. Ten system organizacji zapewniał większości miast wyjątkowo wysoki gospodarczy status. W wielu przypadkach generował ogromne bogactwo. Świat hellenistyczny rozkwitał, skutkiem tego zaś był rozkwit kulturowy i cywilizacyjny. Warto w tym kontekście przyrzeć się Atenom i pozycji, jaką zajmowały w świecie hellenistycznym.

¹³ W tej kwestii toczy się dyskusja. Przyjmuję stanowisko, w którym zasadnym wydaje się twierdzenie, że mury polis nie upadają, przeciwnie, koncepcja polis zostaje rozszerzona na obszary, na których nigdy wcześniej nie istniała. Argumentem na rzecz tej tezy jest strategia Aleksandra, który zakładał miasta wszędzie tam, gdzie sięgało jego panowanie.

IV

ATENY U PROGU NOWEJ EPOKI

Pozostawiliśmy Ateny w czasach panowania Antygona Gonatasa. Kiedy wcześniej Ateńczycy, sprzymierzeni z ptolemejskim Egiptem, wystąpili przeciw Antygonowi, zostali przez niego pokonani. Władca zachował się jednak w sposób umiarkowany. Chociaż macedońskie garnizony rozmieszczono nie jak poprzednio w jednym miejscu Aten, lecz w sześciu, Antygon utrzymał względną autonomię wielu instytucji. Jednak skutki ograniczeń wynikających z panowania Macedończyków dały o sobie znać w niedługim czasie. Najdotkliwszy okazał się zakaz emitowania przez Ateny własnej monety. Spowodowało to praktyczne wykluczenie Aten z życia ekonomicznego w obrębie Morza Śródziemnego oraz Morza Czarnego. Musiało doprowadzić do politycznej i ekonomicznej marginalizacji miasta w świecie hellenistycznego *oikumene*. W skali nowej epoki, w porównaniu np. do Aleksandrii, Ateny jawią się jako miasto małe, liczące za czasów Demetriusza z Faleronu zaledwie 21 tys. pełnoprawnych obywateli oraz 6000 stale zamieszkałych cudzoziemców. W tym czasie Aleksandria czy Antiochia mają ich dziesięciokrotnie więcej¹. Jednak ograniczenia polityczne i ekonomiczne nie sprawiły, że Ateny utraciły swoje dotychczasowe znaczenie. Przeciwnie, znaczenie to w pewnym sensie wzmocniły, ale już nie jako potęga polityczna czy gospodarcza, ale jako jedno z najbardziej znaczących centrów intelektualnych świata hellenistycznego. Zachowało się szczególne świadectwo Heraklejdesa, autora greckiego przewodnika dla podróżnych z III wieku p.n.e., który opisując trudne warunki życia w mieście, wąskie i kręte ulice, skromne budynki i brak zaopatrzenia w wodę, powiada, że chociaż trudno uwierzyć przybyszowi, że są to owe przesławne Ateny, dodaje: „Uwierz jednak prędko, tu bowiem ujrzy wiele z tego, co najpiękniejsze w całym zamieszkałym świecie – słynny teatr, wielki i godny podziwu, a także wspaniałą świątynię Ateny, górującą nad miastem, zaiście godną bogini, zwaną Partenonem. Wznosi się ona ponad teatrem i budzi zachwyt wszystkich, którzy ją oglądają. Niedokończona świątynia Zeusa

¹ A. Świderkówna, *Hellenika...*, s. 50.

Olimpijskiego robi także duże wrażenie samym zarysem budowy; byłaby bardzo piękna, gdyby ją wykończono. Trzy są gimnazjony: Akademia, Liceum i Kynosarges, wszystkie wśród drzew, trawników i ogrodów kipiących różnorodną zielenością...”².

Zazwyczaj uważa się, że rozwój kultury i pozycja danej społeczności czy kręgu kulturowego, zależna jest znacząco od sytuacji politycznej i ekonomicznej. Przykład Aten każe zachować daleko idącą ostrożność. Nie zawsze czynniki polityczne i ekonomiczne okazują się decydujące. Bywa i tak, jak wskazuje przykład Aten, że decydującą rolę odgrywa kultura. Warto przypominać o tym również dzisiaj, kiedy pojawia się pokusa uzależniania ocen wyłącznie od czynników ekonomicznych czy politycznych. W dziejach mieliśmy do czynienia z wieloma wydarzeniami, które uznawano za wyjątkowe i nadzwyczajne. Ich uczestnicy doświadczali niewyobrażalnych przeżyć. Nic z tego jednak nie pozostało. Zachowało się natomiast kilka dobrze napisanych zdań i niezwykłych myśli. Dlatego łatwiej jest zrozumieć, że Ateny, pomimo utraty pozycji politycznej i ekonomicznej, pozostały nadal „szkołą Hellady”. Szkołą tą pozostaną jeszcze przez długi czas.

Spoglądając z tej perspektywy, wolno nam przyjrzeć się najznakomitszym instytucjom ówczesnych Aten, i rozważyć intelektualny klimat oraz działalność różnych szkół filozoficznych w hellenistycznych Atenach, z którymi przyszło Akademii konkurować. Jest oczywistością, że w różnych okresach dziejów pojawiają się odmienne sposoby odczytywania i rozumienia świata oraz zainteresowania odmiennymi problemami. Stanowią one zazwyczaj wypadkową sytuacji politycznej, ekonomicznej, religijnej czy kulturowej, właściwej dla danego okresu. Jeśli spojrzeć na Ateny w czasach poprzedzających epokę hellenistyczną, to można zauważyć, że problematyka, która zajmowała umysły myślicieli i badaczy, jest różna od tej, która angażuje umysły filozofów i myślicieli epoki hellenistycznej. Nie oznacza to, że zerwana zostaje ciągłość z tradycją wcześniejszą. Wiele wątków jest kontynuowanych i twórczo rozwijanych. Jednak zmiana postaci świata wymusiła konieczność zmiany sposobów rozumienia i interpretowania świata. Pojawiają się nowe pytania i nowe problemy, z którymi filozofowie i badacze muszą się zmierzyć. Ważna staje się, przede wszystkim, refleksja nad miejscem i pozycją człowieka w nowo powstającym świecie. Do momentu pojawienia się królestw hellenistycznych jednostka czuła się

² Tamże. Zob. Pausaniasz, *Wędrowki po Helladzie*, t. I–III, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, H. Podbielski, Wrocław 1968, 1973, 1989.

przede wszystkim obywatelem i członkiem konkretnej polis. Nawet tworzenie większych struktur, jak związki miast-państw, nie powodowało utraty poczucia przynależności do określonej polis. Po wyprawach Aleksandra sytuacja uległa zmianie. Chociaż jednostka nie przestaje czuć się nadal związana z konkretną polis, horyzont jej bytowania ulega niezwykle poszerzeniu. Oprócz bycia obywatelem konkretnego polis, Grek staje się przede wszystkim obywatelem określonego królestwa, a dalej członkiem całego *oikumene*. Z *polites* staje się *kosmopolites*. Musiało to spowodować wielorakie (negatywne i pozytywne) skutki. Czynnikiem najistotniejszym była zapewne bezpośrednia konfrontacja z innymi kręgami kulturowymi i cywilizacyjnymi. Często bywa ożywcza i inspirująca dla stron, które w niej uczestniczą. Eliminuje zastane i skostniałe przekonania, wyzwala nowe sposoby postrzegania i rozumienia świata, prowokuje do innowacyjnych rozwiązań, generuje nowe sposoby myślenia, wzmacnia poczucie własnej tożsamości, rozwija wiedzę i wyobraźnię, czyni otwartym i tolerancyjnym. Bywa jednak i tak, że w konfrontacji z innymi, rodzi poczucie lęku i zagubienia. Oto trwały grunt, na którym dotychczas budowano, usuwa się spod nóg. Własna tradycja, tożsamość, słusność przekonań czy dotychczasowe rozumienie świata zostaje w pewien sposób podważone. Pojawiają się inni, tworzący w oparciu o inne zasady i inaczej rozumiejący świat. Lęk ten wydaje się ze wszech miar naturalny. Zburzenie murów własnej polis może zrodzić poczucie utraty mocnego oparcia, spowodować utratę orientacji, wzmóc poczucie wyobcowania czy zagrożenia dla wielu form dotychczasowego życia. Proces ten narasta szczególnie wtedy, kiedy zmiany następują szybko i gwałtownie. Przekształcenie świadomości zachodzi o wiele wolniej niż zmiana historycznych procesów. Wszystko to rodzi poważne problemy. Trudno dziwić się, że podejmowane są próby poszukiwania nowych punktów orientacyjnych i wskazań, gwarantujących skuteczne i pożądane działania w nowej sytuacji, działania, które skutkowałyby optymalnym sposobem egzystowania.

Tradycja grecka wypracowała skuteczny sposób reagowania na podobne sytuacje. Odwoływano się wtedy do mądrości i wiedzy wybitnych filozofów, myślicieli, poetów czy dramaturgów. Problematyka sztuki życia, teorii działania i sposobów rozumienia świata oraz praktycznego w nim funkcjonowania, pozostały jednak domeną filozofii. Obywatel polis poszukując odpowiedzi i wskazówek, wsłuchiwał się w ich propozycje. Świadczą o tym sukcesy nowych szkół filozoficznych, ich dynamiczny rozwój i autorytet, jakim obdarzano ich najwybitniejszych przedstawicieli.

Jak już wspominałem naturalną konsekwencją zmiany „postaci świata”, jest zmiana sposobu jego rozumienia i opisywania. W przypadku filozofii zwrot dotyczył przede wszystkim podejmowanej problematyki badań, jak i sposobu ich realizacji. W najogólniejszym sensie można stwierdzić, że istota zmiany sprowadza się do tego, że miejsce wielkich systemów metafizycznych zajmuje refleksja skoncentrowana na życiu i działaniu konkretnej jednostki, będącej teraz obywatelem któregoś z niezliczonych hellenistycznych *polejs*. Najistotniejsze problemy skupione zostają wokół problematyki dobrego i szczęśliwego życia, zaś filozofia przyjmuje postać nauki o „sztuce życia”. Rodzą się pytania: Jaką przyjąć postawę wobec świata? Jaką drogą zmierzać do określonych celów, aby w ich rezultacie osiągnąć najbardziej pożądaną postać egzystencji? Z pojęciem życia w jego najlepszej postaci, a właściwie odczuciem psychologicznego rezultatu dobrego życia, Grecy związali pojęcie szczęścia (eudajmonia). Dobro i szczęście, ich definicja, sposoby jego realizacji stają się zasadniczym celem, na którym skupić się powinna myśl filozoficzna. To bezpośredni rezultat zmian, jakie nastąpiły w świecie greckim. Tak zazwyczaj dzieje się wtedy, kiedy pojawiają się nowe okoliczności i nowe sytuacje. Konieczne jest zredefiniowanie własnej pozycji w nowej rzeczywistości. Tym razem uwaga skupiona zostaje przede wszystkim na pytaniu o własne szczęście.

Spoglądając na całość dziejów starożytnych (ale również dziejów ludzkości), zauważyć można pewne prawidłowości. Zazwyczaj stabilizacja polityczna, powstawanie wielkich struktur ponadpaństwowych i wzrost dobrobytu skłaniają do zachowań indywidualistycznych. Dynamika rozwoju świata hellenistycznego sprzyjała dobitnie takim procesom i takim postawom. Nie może dziwić fakt, że filozofia podejmie próbę zmierzenia się z tymi pytaniami i problemami. W Akademii Platońskiej Ksenokrates zaproponował podział filozofii, który został prawie powszechnie zaakceptowany. Jest nim podział na fizykę, logikę i etykę³. O ile w czasach przedhellenistycznych (spoglądając z perspektywy tego podziału) dominującą rolę przypisać można było fizyce i logice, to czasom hellenistycznym przypisać należy wyraźne pierwszeństwo problematyki etycznej. Jeśli głównym przedmiotem refleksji czyni się pytanie o najlepszy sposób funkcjonowania jednostki w świecie, to naturalnym obszarem badania pozostaje teoria działania – etyka. Tak pojęta etyka rozwija się z kolei w koncepcję „sztuki

³ Sekstus Empiryk, *Adv. Mathem*, VII, 16; R. Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892, 2 wyd., Hildesheim 1965, fr. 1.

życia”⁴, ponieważ rozważone zostać muszą wszelkie środki i sposoby osiągnięcia najlepszego stanu bycia, którego psychologicznym skutkiem jest poczucie szczęścia. Filozofia zobowiązana jest do udzielenia odpowiedzi na pytania: czym jest szczęście (optymalny sposób bycia), jak można je zdobyć, i co może zagrozić jego osiągnięciu?

Nie jest to, rzecz jasna, problematyka nowa. Od początku istnienia filozofii mamy do czynienia z refleksją nad istotą ludzkiej egzystencji i właściwym sposobem bycia w świecie. Nowy jest kontekst i intensywność, z jaką analizowane są związane z nią zagadnienia. Dotychczasowe dzieje filozofii greckiej preferowały problematykę kosmologiczną i metafizyczną, prowadzono głęboki namysł nad badaniem struktury świata i sposobami jego poznania, próbowano z tej pozycji ustalić miejsce, jakie zajmuje człowiek w porządku kosmicznym. W okresie hellenistycznym, intensyfikacji ulegają badania nad sposobem możliwych zachowań i działań człowieka, działań, które byłyby zgodne z nową sytuacją, w jakiej przyszło mu funkcjonować. Wykorzystano przy tym ustalenia dokonane przez tradycję, wydobywając z niej wszystkie te wątki, które służyć mogły rozwiązaniu aktualnych problemów. Z tego też powodu wydaje się konieczne odwołanie się do tych elementów tradycji, które okazały się być szczególnie atrakcyjne dla myślicieli hellenistycznych, przede wszystkim dla myślicieli Starej Akademii.

⁴ Zob. W. Załuski, *Przeciw rozpacz. O tragicznej wizji świata i sposobach jej przezwyciężenia*, Kraków 2014; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1992.

V

WĄTKI PRZEDPLATOŃSKIE W TRADYCJI AKADEMII

SOFIŚCI

Z dostępnej nam wiedzy o dziejach filozofii starożytnej wynika, że szczególnie koncentracja na problematyce związanej z istotą i sposobem bycia człowieka w świecie ma miejsce już w V wieku, wraz z wystąpieniem Sofistów¹. Zwykło się nawet okres ten określać mianem „humanistycznego oświecenia”, czy „oświecenia ateńskiego”, co sugerować ma przeniesienie akcentu z zagadnień kosmologicznych na problematykę antropologiczną. Należy, sądzę, zachować w tym względzie szczególną ostrożność, bowiem ani zmiana nie jest tak radykalna, ani problematyka kosmologiczna nie ulega zawieszeniu. Prawdą jest natomiast, że Sofiści decydują się koncentrować swoje rozważania wokół problematyki antropologicznej i kwestii z tą problematyką związanych. Dotyczy to, przede wszystkim, zagadnień teoriopoznawczych. Stają się one punktem wyjścia w analizie procesu uzasadnień i argumentacji, a wyprowadzane wnioski mają bezpośredni wpływ na sposób rozumienia człowieka.

Sofiści wychodzą z założenia, że źródła poznania świata upatrywać należy w zmysłach. One to dostarczają materiału, który poddany zostaje działaniu intelektu i konstytuuje określony obraz świata. Zmysły, zdaniem Sofistów, są jednak zawsze zmysłami konkretnego podmiotu poznającego, indywidualnej jednostki, która dysponuje wyłącznie indywidualnym poziomem „wrażliwości” zmysłowej, tzn. (posługując się terminologią muzyczną) zmysły są zawsze „nastrojone” indywidualnie. Każdy podmiot poznający dysponuje własną, niepowtarzalną skalą wrażliwości zmysłowej,

¹ Zob. M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, t. 1–4, wyd. 2, Firenze 1967; H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig–Berlin 1912, wyd. II, Darmstadt 1965; A. Levi, *Storia della sofistica*, Napoli 1966; G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, Napoli 1971; J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989.

co sprawia, że budowany przez niego obraz świata jest każdorazowo całkowicie zrelatywizowany do osoby, która obraz ten tworzy. Nie istnieje możliwość przekroczenia tej granicy. Nie można „wyjść poza siebie” i zobaczyć, jak jest naprawdę, tj. zobaczyć, jaka jest różnica między naszym poznaniem świata a samym światem. Poznanie pozostaje wyłącznie poznaniem indywidualnym i nieprzekazywalnym. Rodzi to przekonanie, że obraz świata, jaki się wtedy pojawia, jest zawsze zrelatywizowany do podmiotu, który obraz ten tworzy. W ten sposób wykluczona zostaje możliwość istnienia prawdy obiektywnej, tj. takiej, która byłaby niezależna od poznającego podmiotu. Jeśli możliwe jest mówienie o jakiegokolwiek „prawdziwości”, to jest ono związane wyłącznie z prawdą, którą można by określić mianem prawdy „powszechnie obowiązującej”. Trudno bowiem kwestionować powszechność przekonania, że dwa plus dwa równa się cztery. Wszyscy na taką prawdę skłonni są się zgodzić. Nie oznacza to jednak, że mamy do czynienia z prawdą obiektywną, istniejącą autonomicznie, niezmienną i niezależną od stanowienia podmiotowego. Sofiści skłonni są twierdzić, że oznacza to wyłącznie, iż dysponujemy prawdą „powszechnie obowiązującą”, która jest zawsze wynikiem konwencji, ustanowienia, dokonanego przez grupę podmiotów, zazwyczaj uznanych za specjalistów w danej dziedzinie. Prawdy te nie posiadają i posiadać nie mogą absolutnej trwałości i obowiązywalności oraz niezależności od stanowienia podmiotowego. Mogą zatem ulegać i ulegają zmianie. Z sytuacją taką możemy mieć do czynienia w nauce, której ustalenia ulegają wciąż przekształceniom. Rodzi to istotne pytanie o kryterium wyboru teorii naukowej, czy twierdzenia, dotyczącego badanego obszaru rzeczywistości. W jaki sposób, eliminując istnienie prawdy obiektywnej, wybrać spośród proponowanych koncepcji czy teorii tę, która byłaby najlepsza? Rozwiązanie znaleźli Sofiści, proponując kryterium użyteczności, korzyści. Staje się ono podstawowym warunkiem weryfikacji. Teoria nie jest już oceniana z perspektywy jej prawdziwości, wystarczy, że pozwala rozwiązywać konkretne problemy, będące przedmiotem analizy. Istotne nie jest to, czy coś jest, czy nie jest prawdziwe, istotne jest to, czy jest, czy nie jest, użyteczne. W ten sposób najwyższa ranga przypisana zostaje użyteczności, stanowiącej podstawę wyboru i oceny.

Z założeń przyjętych przez Sofistów wynika ważny wniosek. Jeśli przyjąć, że prawda obiektywna nie istnieje, a istnieją jedynie konwencje (prawdy powszechnie obowiązujące), to decydującą rolę w przyjęciu określonej teorii czy koncepcji odgrywa skuteczność przekonywania, będąca,

rzecz jasna, funkcją języka. Jeśli nie sposób udowodnić ostatecznej prawdziwości jakiegoś twierdzenia, można podjąć próbę przekonania, że jest ono najbardziej racjonalne, wydajne i użyteczne. Zakłada to umiejętność posługiwania się wieloma wyrafinowanymi technikami argumentacji i dowodzenia, które sprawią, że dany pogląd zostanie przyjęty, inne zaś odrzucone. W takiej sytuacji najwyższą rangę zyskuje „sztuka przekonywania”, oparta o rozwinięte techniki retoryczne. Nauczanie tych technik stało się źródłem ogromnego sukcesu Sofistów. W kulturze, w której dominującą rolę odgrywa mowa i umiejętność wypowiadania się, zdolność doskonałego posługiwania się językiem, okazuje się bezcenna².

Skutki takich założeń dotyczą nie tylko procesów poznawczych, ale są równie istotne dla umiejętności działania i zachowania się w określonych okolicznościach. Każde bowiem działanie wynika zawsze z jakiegoś rozpoznania. Działamy tak, jak rozumiemy, niezależnie od tego, czy rozumienie to jest świadome czy nieświadome. Działanie zakłada wybór. Ponieważ każde działanie oparte jest o wybór, konieczne jest kryterium, stanowiące podstawę tego wyboru. Kryterium takie nosi nazwę wartości. Stąd też pytanie o istotę działania przekształca się w sposób naturalny w pytanie o wartości, które uznane zostaną za podstawę wyboru. Wartości, zdaniem Sofistów (zgodnie z ich teorią poznania), są i mogą być kształtowane wyłącznie indywidualnie, zawsze przez konkretny, jednostkowy podmiot. Są one zatem, podobnie jak obrazy zmysłowe, zrelatywizowane do podmiotu i zależne od jego stanowienia. Jeśli zgadzamy się na jakieś wartości wspólne, to mają one wyłącznie status wartości powszechnie obowiązujących, tzn. wartości będących skutkiem umowy, konwencji, zaś rezultaty działań oceniane być mogą wyłącznie z pozycji ich użyteczności. Do rozstrzygnięcia i propozycji Sofistów odniósł się Sokrates.

² Zob. M. Meyer, M.M. Carrilho, B. Timmermans, *Historia retoryki od Greków do dziś*, tłum. Z. Baran, Warszawa 2010. Zob. Platon, *Gorgiasz, Fajdros, Sofista*.

SOKRATES

Dodatkowe wzmocnienie tezy o roli i pozycji podmiotu w jego działaniu, filozofia przedhellenistyczna uzyskała ze strony Sokratesa³. Mimo że był on przeciwnikiem propozycji przedstawianych przez Sofistów, również on i jego uczniowie koncentrowali uwagę na roli i funkcji podmiotu w działaniu. Można podejrzewać, że Sokrates reprezentował początkowo stanowisko Sofistów, bowiem jego znajomość filozoficznych propozycji, które przedstawiali, była doskonała. Niewykluczone, że na początku swojej działalności był Sofistą, później jednak zrozumiał związane z tą propozycją ograniczenia i przeszedł na pozycję przeciwną⁴.

Dwie kwestie wydają się istotne. Obie dotyczą konsekwencji, jakie rodzi propozycja Sofistów, konsekwencji, których Sokrates wydaje się być głęboko świadomy. Pierwsza kwestia dotyczy pytania o skutki relatywizmu obecnego w propozycji Sofistów. Jeśli bowiem założyć, że prawda obiektywna nie istnieje, nie sposób uzasadnić tezy o sensowności uprawiania nauki, jednego z filarów, na którym opierała się cywilizacja i kultura grecka. Skoro uzyskujemy nieodparte przekonanie, że nigdy nie zdołamy poznać rzeczywistości taką, jaka ona jest, a więc będziemy mogli tworzyć wyłącznie indywidualne (lub zbiorowe) jej obrazy, sens nauki zostaje zakwestionowany. Po co podejmować potężny trud poznania rzeczywistości, do której nie jesteśmy w stanie dotrzeć? Lepiej tworzyć wtedy interesujące i wyrafinowane obrazy rzeczywistości i przekonywać innych do ich atrakcyjności. Trudno namawiać kogokolwiek do ogromnego wysiłku poznawczego w poznaniu rzeczywistości, dowodząc na wstępie, że nie jest możliwe dotarcie do niej.

Po drugie, pojawia się zagrożenie dotyczące organizacji życia społecznego i zachowań w jego obrębie. Jeśli przyjąć, jak chcą Sofiści, że kryteria działania i samo działanie opiera się wyłącznie na indywidualnych miarach i hierarchiach wartości, to ostateczną konsekwencją takiego stanowiska

³ Pozycja Sokratesa wzrasta wybitnie, choćby za sprawą filozofów stoickich, którzy wskazują na Sokratesa, jako tego, który stanowi doskonały wzorzec stoickiego mędrca i mistrza. Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1992.

⁴ W komentowaniu nauki Sokratesa powoływał się będą przede wszystkim na przekaz Platona, w mniejszym zaś na stopniu na opinie Ksenofonta. Przyjmując bowiem, że sposób rozumienia stanowiska sokratejskiego przez Platona jest zdecydowanie głębszy, co wynika z większej kompetencji filozoficznej Platona.

jest konflikt wartości. Dopóki mówimy wyłącznie o stanowieniu wartości, łatwiej przyjąć argumentację Sofistów. Jednak jeśli padnie pytanie, który system wartości powinien obowiązywać, stajemy w nie lada kłopotcie. Jak rozstrzygnąć tę kwestię, jeśli nie dysponujemy żadnymi obiektywnymi kryteriami oceny? Czyj system wartości powinien obowiązywać? Dopóki stanowiska nie są skrajne, można szukać rozwiązania w umowie. Jeśli jednak umowa jest już niemożliwa? Czy wtedy, jak mówił Kalikles, decydować ma siła? Zatroškany losem Aten, Sokrates wyczuwa olbrzymie niebezpieczeństwo – konflikt wszystkich ze wszystkimi, zrujnowanie politycznego i społecznego porządku. Świadomy faktu, że oto jego rodzinne Ateny uzyskały najwyższy z możliwych, w starożytnym świecie, poziom organizacji porządku społecznego, przestrzega przed typem postawy, która pozornie pozytywna (wolność stanowienia wartości), w konsekwencjach może doprowadzić do konfliktu i rozkładu, zarówno w działaniach indywidualnych, jak i społecznych.

Sokrates jest jednocześnie przekonany, że los i przyszłość Aten zależą od intelektualnej postawy i kompetencji tych, którzy nimi władają. Państwo czy miasto jest tak doskonałe, jak doskonalili są jego obywatele. Stąd postulat dbałości, przede wszystkim, o indywidualny rozwój każdej jednostki, doskonałości duszy i jej najwyższej funkcji, którą stanowi intelekt i przysługująca mu zdolność do tworzenia wiedzy. Nie może zatem zaskakiwać przekonanie Sokratesa, że uwaga filozofa skoncentrowana być powinna na duszy człowieka i sposobach jej funkcjonowania, że to właśnie w niej upatrywać należy istoty człowieka. W ten sposób Sokrates decyduje się kontynuować również wcześniejsze tradycje filozoficzne (np. Pitagorejczycy, Heraklit)⁵. Wszelkie działania i wszelkie postępowanie mają swoją przyczynę i swoje źródło w ludzkiej duszy. Dlatego dążyć należy do dbałości o jej doskonałość. Powiada Sokrates: „Ja was, obywatele, kocham całym sercem, ale posłucham boga raczej aniżeli was i póki mi tchu starczy, póki sił, bezwarunkowo nie przestanę filozofować i was pobudzać, i pokazywać drogę każdemu, kogo tylko spotkam, jak to zwykle, że ty mężu zacny, obywatelem będąc Aten, miasta tak wielkiego i tak sławnego z mądrości i siły, nie wstydzisz się dbać i troszczyć o pieniądze, abyś ich miał jak najwięcej, ale o sławę, o cześć, o rozum i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz i nie troszczysz się o to? (...) Bo przecież ja nic innego nie

⁵ Uzasadniona wydaje się teza G. Reale, w której przyjmuje on, że Sokrates jest tym, który odkrywa, iż istota człowieka tkwi w jego duszy. Zob. G. Reale, *Historia...*, s. 315 i nn.

robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim, przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza”⁶. Przekonanie to określa kierunek filozoficznych analiz. To nie państwo i ogół jego obywateli stanowić powinien punkt wyjścia rozważań, lecz jednostka, jej doskonałość i jej kompetencje. Ta niezwykła koncentracja na badaniach skupiających się wokół filozofii człowieka i analizie jego działań, stanie się nieprzypadkowo punktem odniesienia dla wielu koncepcji filozofii hellenistycznej. Sokrates zrealizował jednocześnie jeden z głównych postulatów mądrości greckiej, wyryty na architrawie świątyni Apollina w Delfach, głoszący konieczność poznania samego siebie (*gnōti se auton*). Poznanie siebie związane jest z poznaniem wszystkich możliwości, jakimi dysponujemy. Ale również i wszystkich ograniczeń, jakie każdemu z nas przysługują. Dotyczy to głównie tego, co wiemy oraz tego, czego nie wiemy. Mądrość obejmuje sobą jedno i drugie, przy czym większą rangę uzyskuje nawet świadomość niewiedzy (wiem, czego nie wiem), ponieważ to ona jest warunkiem ciągłego jej poszukiwania. Mądrość jest wiedzą, świadomością tego, co wiemy oraz świadomością tego, czego nie wiemy.

W tym też sensie nie jest obojętne, w jaki sposób myślimy, niezależnie od tego, czy myślenia tego jesteśmy aktualnie świadomi, czy też jest ono nieświadome. Działamy zawsze tak, jak myślimy. To jakoś myślenia decyduje o skutkach i jakości naszego działania. Nie jest więc obojętne, co i jak myślimy. Aby działać dobrze trzeba, przede wszystkim, wiedzieć, czym jest Dobro, które stanowi podstawę naszego działania. Wiedza okazuje się wtedy cnotą najwyższą, a właściwie, koniecznym warunkiem cnotliwego działania. Nie sposób dobrze działać, nie wiedząc, czym jest dobro, stanowiące warunek działania. Wiedza ta winna być również wiedzą właściwą, tj. taką, która odpowiada dobru, a nie jest tylko dowolną konstrukcją podmiotu (przekonaniem, opinią). Zdaniem Sokratesa największe zagrożenie stanowi nie tyle brak wiedzy, ile raczej „coś”, co trzeba określić mianem wiedzy pozornej. Brak wiedzy, świadomość tego, że jej nie posiadamy, skutkuje rozsądnym zachowaniem. Nie wypowiadamy się o tym, czego nie wiemy, albo zazwyczaj milczymy. Świadomość niewiedzy sprawia też, że podejmujemy próby jej osiągnięcia. Inaczej jest w przypadku wiedzy pozornej. Jesteśmy wtedy przekonani o posiadaniu wiedzy, której w istocie nie posiadamy. Taką sytuację postrzega Sokrates jako najwyższe zagrożenie.

⁶ Platon, *Obrona Sokratesa*, 29d–30b, tłum. W. Witwicki.

Niebezpieczeństwo polega na uzyskaniu przekonania o posiadaniu wiedzy, która w istocie wiedzą nie jest. Wiedza rzetelna zastąpiona zostaje przez opinie i przekonania, będące zazwyczaj zbitką sądów czerpanych z różnych tradycji i głęboko utrwalonych przez przyzwyczajenia, do których dołączają mocne czynniki emocjonalne. Skutki istnienia wiedzy pozornej są łatwe do przewidzenia. Miejsce wiedzy rzetelnej zajmuje przekonanie. Jedynym sensownym sposobem przeciwstawienia się wszelkim negatywnym skutkom takiego postępowania jest eliminacja wiedzy pozornej. Sokrates czyni to, proponując rozbudowaną metodę pytań i odpowiedzi, zmuszających rozmówcę do przedstawienia precyzyjnego określenia analizowanego stanu rzeczy. Wiąże on kompetencję z umiejętnością „uchwycenia” istoty rzeczy. Wiedzieć, to przede wszystkim posiadać umiejętność zdefiniowania istoty czy stanu rzeczy. Warunkiem jest jednak wcześniejsza eliminacja wiedzy pozornej (zbijania). W ten sposób zbijanie wiedzy pozornej traktować należy jako rodzaj oczyszczenia – *katharsis* – pozwalającego przygotować się na uzyskanie wiedzy rzetelnej. Poszukiwanie wiedzy rzetelnej dokonuje się za pomocą szczególnej, odkrytej przez Sokratesa procedury intelektualnej, którą określamy mianem metody indukcyjnej. Polega ona na rozważeniu przypadków indywidualnych, z których na drodze abstrakcji (*afairesis*) wydobywa się to, co w przypadkach tych wspólne i stale obecne. Jednocześnie od tego, co wspólne oddziela się to, co indywidualne. To, co wspólne wprowadzone zostaje w obręb możliwej definicji, będącej próbą ujęcia istoty rzeczy (tego, czym jest męstwo, sprawiedliwość, dobro, piękno samo etc.). Definicja nigdy nie będzie ostateczna, ponieważ indukcja nie jest pełna i zawsze może pojawić się sytuacja, która sprawi, że zajdzie konieczność jej zmiany. Przedmiotem definicji jest istota rzeczy, „to, co samo w sobie”, wyrażająca się za pomocą pojęcia ogólnego, pewnego *universale*⁷. Dotrzeć do istoty rzeczy oznacza: znaleźć w definicji właściwe znaczenie pojęcia ogólnego, które istotę tę wyraża. Z tego powodu mógł Arystoteles nazwać Sokratesa ojcem metody indukcyjnej i metody definiowania⁸. Jeśli analizujemy czyny sprawiedliwe, próbując przedstawić istotę sprawiedliwości – sprawiedliwość samą, to odwołujemy się do realnych stanów rzeczy, do poszczególnych czynów sprawiedliwych, które nie są żadną abstrakcją, lecz dokonane zostały przez konkretnych ludzi, w konkretnych warunkach i okolicznościach. Natomiast definicja istoty sprawiedliwości – sprawied-

⁷ W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992, s. 43.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, 987b.

liwość sama, jest już skutkiem działania intelektu, który władny jest wydobyc ją z analizy przypadków jednostkowych. Z tego też powodu inny status musi przysługiwać konkretnym czynom sprawiedliwym, inny zaś sprawiedliwości samej, istocie sprawiedliwości, która uchwytywana jest mocą intelektu. Sokrates przekonany jest, że poznanie istot jest możliwe. Uważa, że istoty te istnieją niezależnie od stanowienia podmiotowego, i są warunkiem uzyskania wiedzy rzetelnej. Wiedzieć, czym jest sprawiedliwość to wiedzieć, jaka jest jej istota. Da się ją uchwycić w definicji, wynikającej z zastosowania metody indukcyjnej. Do tego poziomu dotarł Sokrates⁹. Osiągnięcie Sokratesa wydaje się wyjątkowe (jak wskazuje Arystoteles). Znalazł on metodę oceny, która pozwalała odróżnić osobę kompetentną, tj. posiadającą wiedzę o określonym stanie rzeczy, od osoby niekompetentnej, dysponującej wyłącznie opiniami i przekonaniami. Opinie i przekonania miewa każdy, wiedzę dysponuje niewielu. Umiejętność oceny kompetencji warunkuje zdolność przewidywania skutków określonych działań. Sokrates nie podjął już kwestii sposobu bytowania ujawnionych w definicjach istot. Nie pytał, czym są i jak istnieją rzeczne istoty. Tego zadania podejmie się dopiero Platon.

Analizując stanowisko i propozycje Sokratesa, można zauważyć, w jakim stopniu akcent rozważań koncentruje się nad człowiekiem, którego centrum stanowi dusza i jej postać najwyższa, intelekt. Zrozumiałe staje się przekonanie Sokratesa, że najwyższym zadaniem jest i powinna być dbałość o doskonałość duszy, że szczęście człowieka należy wiązać z jej doskonałością. Sokrates mieni się strażnikiem ludzkiej duszy. Prawda o człowieku poszukiwana być powinna w nim samym, w jego wnętrzu, a nie wyłącznie w okolicznościach, w których przyszło mu egzystować.

Budowanie wewnętrznego świata staje się najwyższą normą i zobowiązaniem. W sposób naturalny wyłania się przekonanie, że nakazem jest również zdolność panowania nad sobą (*autarkia*), przede wszystkim panowania nad emocjami, bólem i wszelkiego rodzaju namiętnościami, które nieopanowane, mogą zaburzyć bądź naruszyć zdolność właściwego rozpoznania określonego stanu rzeczy i właściwego działania. Szczególną cechą tej postawy jest zachowanie niezależności od zewnętrznych i wewnętrznych ograniczeń. Wolność tak rozumiana jest integralnym składnikiem duchowości. Pozwala uniezależnić się w szczególny sposób od świata

⁹ Zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992, s. 43.

i wielu pojawiających się w nim okoliczności. Potwierdził to swoim postępowaniem Sokrates, nie unikając skutków niesprawiedliwego wyroku. Już w jego czasach, było to powodem wyjątkowej pozycji, jaką zyskał. Pozwala to zrozumieć, że w czasach późniejszych Stoicy, poszukując ideału mędrca, będą powoływali się na Sokratesa, traktując jego osobę, jako swoisty wzorzec doskonałości. Dobrze opisuje tę sytuację G. Reale, który w swojej *Historii filozofii starożytnej* powiada: „Wskazanie, że istotą człowieka jest *psyche*, *logos*, i oparcie *logos* na panowaniu nad sobą (*enkrateia*), wolności (*eleutheria*) i samowystarczalności cnoty (*autarkia*) prowadziło z logiczną konsekwencją do wprowadzenia rozróżnienia między *obywatelem polis* a *jednostką* ludzką w ogóle i do uznania *autonomii jednostki*. Jednak wniosek ten po części uwyraźnią sokratycy mniejsi, a w pełni dopiero filozofowie okresu hellenistycznego”¹⁰. Ma rację G. Reale, twierdząc, że skupienie uwagi na jednostkowości człowieka i jego indywidualności, proponowane przez Sokratesa, rozwinięte zostaje w pełni dopiero przez jego bezpośrednich uczniów i następców. Dlatego, aby pełniej ukazać specyfikę stanowisk filozofów hellenistycznych, wydaje się konieczne przedstawienie ich propozycji. Zaczniemy od Antystenesa i grupy związanych z nim osób, określanych wspólnym mianem Cyników¹¹.

ANTYSTENES¹²

Antystenes z Aten (ok. 445–365) był założycielem szkoły filozoficznej, która przyjęła nazwę szkoły Cyników. Uczeń Sokratesa i Gorgiasza. Za jedyne dobro uznawał cnotę, dobra materialne zaś traktował jako główną przeszkodę w jej zdobyciu. Głosił pochwałę ubóstwa i równość względem siebie wszystkich ludzi.

Antystenes zdecydował się wyakcentować jedną, szczególną cechę postawy Sokratesa, która wywołała w nim fascynację jego osobą. Była nią autonomia Sokratesa, jego niezależność od wpływu zewnętrznych

¹⁰ G. Reale, *Historia...*, t. I, s. 393.

¹¹ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2012, księga VI.

¹² Zob. Decleva Caizzi, *Antisthenis Fragmenta*, Milano–Varese 1966; Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. VI; G. Giannantoni, *Socratorum Reliquiae*, t. I–IV, Roma 1983; W. Nestle, *Die Sokratiker in Auswahl übersetzt und herausgegeben*, Jena 1922.

okoliczności, wielorakich opinii i przekonań, nie poparta niczym, co nie było uzasadnione wewnętrzną zgodą i akceptacją. Autonomia taka stanowiła dla Antystenesa wartość najwyższą. Cnota, jako dobro, utożsamiona została z wolnością i niezależnością jednostki, ta zaś manifestowała się, jako szczególna funkcja duszy. Antystenes długo dojrzewał do swoich poglądów, słuchając wpiery Gorgiasza i innych Sofistów, dopiero w późnym wieku zostając uczniem Sokratesa. Twierdził, że „jedynym szlachectwem jest cnota. Cnota wystarcza do szczęścia i niepotrzebuje niczego oprócz Sokratesowej siły woli. Cnota przejawia się w czynach, nie potrzeba jej ani wielu słów, ani nauki. Mędrzec sam sobie wystarcza, bo wszystko, co należy do innych, należy także i do niego”¹³. Wolność taka postrzegana jest jako stan duszy, a nie tylko jako wolność od zewnętrznych okoliczności. Widoczny jest radykalny praktycyzm Antystenesa, który ogranicza propozycje Sokratesa wyłącznie do aktów wewnętrznego wyboru, rezygnując w dużym stopniu z całego kontekstu nauki czy spekulatywnych uzasadnień. Jedyne kryterium wydaje się stanowić czyn, zachowujący autonomię jednostki i stanowiący podstawę jej działania. Można podejrzewać, że Antystenes nie tyle rezygnował z uzasadnień, ile raczej starał się wykazać, iż nawet najbardziej subtelne analizy i rozważania, najpiękniejsze słowa, nie zastąpią konkretnego czynu, że jedynie on może posiadać kwalifikację moralną. Ten swoisty rygoryzm wynika z przekonania, że zazwyczaj mamy do czynienia ze słowami moralistów, za którymi nie podążają żadne właściwe działania. Taka „teoretyczna moralność” jest najzwyczajniej „pusta”. Jednocześnie Antystenes wzmacnia stanowisko Sokratesa, upatrujące istoty moralności w działaniu duszy, i uznaje, że ważną rolę odgrywa nie tylko rozum (który przedstawia sobie pewną sytuację, i które to przedstawienie jest moralnie neutralne), ale przede wszystkim wola. To wola ostatecznie rozstrzyga o skutkach działania. Widoczna staje się zmiana w stosunku do nauk mistrza. Podstawą dobrego czynu nie jest już wyłącznie wiedza, ale również akt woli, wolna decyzja podmiotu. Nie wyklucza to kontekstu poznawczego (wolność powinna być zawsze wolnością uświadomioną), zdaje się tylko wskazywać, że sama wiedza, choć jest warunkiem koniecznym dobrego działania, nie jest warunkiem wystarczającym. Nie wystarczy wiedzieć, trzeba jeszcze chcieć. Zazwyczaj wiemy, co powinniśmy uczynić, co nie oznacza, że tak właśnie uczynimy. Jest to podstawą zrozumienia kolejnych propozycji Antystenesa.

¹³ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. VI, 11.

Najistotniejszą wydaje się teza o zabezpieczeniu wolności, poprzez eliminację wszystkiego, co może wolność tę ograniczyć, precyzyjnie zaś, wszystkiego, co może nas zniewolić. Zdaniem Antystenesa, źródło zniewolenia stanowią niekonieczne i zbędne pożądania i wymaginowane potrzeby. Pragnienie realizacji tych potrzeb i pożądań wiedzie do stanu zniewolenia, utraty wolności. Zniewolić zaś może nas praktycznie wszystko. W tej sytuacji jedynym sposobem postępowania jest rezygnacja z potrzeb i pożądań i świadomość, że do realizacji podstawowych funkcji życiowych nie są konieczne bogactwa, wyrafinowane przyjemności, zaszczyty i sława. Rezygnacja z potrzeb i pożądań pozwala zachować wewnętrzną niezależność. Dotyczy to również niezależności od stanów negatywnych, takich jak ból czy cierpienie. Są one konieczne i naturalne i powinniśmy przyjmować je ze zrozumieniem, również nie dopuszczając, aby nas zniewoliły. Niezależność od tych wszystkich wpływów i uwarunkowań gwarantuje pogodę ducha i pozwala uzyskać wewnętrzną spokój. Można domniemywać, że zachowanie Sokratesa w obliczu śmierci (o czym pisze Platon w *Fedonie*) musiało wywrzeć na jego uczniach potężne wrażenie. Wzmocniło przekonanie, że istota człowieka wyraża się w zachowaniu niezależności wewnętrznej od wszelkich ograniczeń. Za szczególnie groźne uznał Antystenes zagrożenia związane z obszarem cielesności, zwłaszcza ze związanymi z nią przyjemnościami. Postulował, aby przyjemności tych się po prostu wyrzec. Nie należy jednak wyciągać wniosku, że Antystenes neguje same potrzeby i przyjemności. Twierdzi jedynie, że należy się wyrzec tych, które pozbawić nas mogą wolności i niezależności. Złem nie jest sama przyjemność czy pragnienie, złem jest zniewolenie przyjemnościami. Jest to nawiązanie do Sokratesa, kiedy ten rozważając negatywne skutki określonych działań wskazuje, że ich przyczyną bywa złudzenie, czy też niewłaściwe wyobrażenie, co do ich istoty (*atyphia*). Złudzenia pojawiają się zazwyczaj wtedy, kiedy tworzymy niewłaściwe wyobrażenia o korzyściach, jakie czerpać możemy z realizacji pragnień, pożądań czy przyjemności. Brak złudzeń to warunek właściwego działania i gwarancja zachowania autonomii. Postępowanie takie wymaga jednak poważnego wysiłku. Najtrudniejszym zadaniem jest zmaganie się z własnymi ograniczeniami. Łatwiej zmienić świat, niż jedną wadę w sobie. Zwolennicy Antystenesa wskazywali na wiele innych ograniczeń, które mogą doprowadzić do utraty wolności i autonomii. Są to, przede wszystkim ograniczenia wynikające z działania instytucji życia społecznego, które zniewalają jednostkę. Dlatego Antystenes zdecydował się odrzucić koncepcję człowieka

– obywatela, zerwać wszelkie więzy państwowe i prawne, które mogą być źródłem jego zniewolenia. Pojawiały się koncepcje, zakładające eliminacje wszelkiego rodzaju instytucji, norm, zakazów czy nakazów, które mogłyby krępować jednostkę. Niekiedy przybierało to formy radykalne, z użyciem skrajnych środków i teatralnych gestów. Z tego, między innymi, powodu nazywano ich psami (*kynes*). „Szczekali” bowiem głośno, sygnalizując różne formy zniewolenia, co wywoływało często ogromne wzburzenie. Dlatego uznać można, że zachowania Cyników stanowią swoisty rodzaj prowokacji, wzbudzenia reakcji, wstrząsu. Przykładem niechaj będzie postępowanie Diogenesa z Synopy czy Kratesa¹⁴.

Wiele elementów propozycji Cyników zachowało trwałość i pozostało stałym składnikiem myślenia filozoficznego, a szczególnie określonego typu postawy wobec świata i stylu życia. Do tej filozofii cynickiej nawiązała później Stoicy, uznając ich wręcz za swoich poprzedników.

ARYSTYP Z CYRENY

Warto i trzeba rozważyć również stanowisko filozoficzne kolejnego ucznia Sokratesa, którym był Arystyp z Cyreny¹⁵. Również on, zafascynowany Sokratesem, uznał, że istotą filozoficznej analizy winna być koncentracja na problematyce działania człowieka i określeniu optymalnego sposobu jego bycia w świecie. Można podejrzewać, że szczególne wrażenie wywarło na nim pytanie, które postawił Sokrates w trakcie pewnej dyskusji: czy dobre jest to, co przyjemne, czy też przyjemne jest to, co dobre¹⁶? Jaka jest relacja między dobrem a przyjemnością? Odpowiedź Sokratesa była klarowna. Przyjemne może być i powinno jedynie to, co dobre. Odczucie przyjemności wywodzące się ze złych działań, może stanowić wyłącznie przyjemność pozorną. Przyjemności natomiast, które wyłaniają się z dobra, mają zawsze skutki pozytywne. Z tego powodu dobru należy się pierwszeństwo. Arystyp zdecydował się zaproponować rozwiązanie odmienne. Obserwując życie i działanie bytów ożywionych zauważył, że dążą one w sposób naturalny do maksymalizacji przyjemności, a unikają stanów

¹⁴ Tamże, ks. VI.

¹⁵ Tamże, ks. II, 8.

¹⁶ Platon, *Protagoras*, 351–358. Sokrates początkowo zrównuje dobro i przyjemność, później przyjemność podporządkowuje Dobru.

przeciwnych. Wynika z tego, że przyjemność winna być traktowana jako stan naturalny i ze wszech miar pożądana. Przyjemność jest składową powszechnego instynktu samozachowawczego, który polega na trosce o zachowanie życia, dążeniu do stanów przyjemnych i unikaniu nieprzyjemnych¹⁷. Istotne wydają się również argumenty Sofistów, których część Arystyp skłonny jest akceptować. Chodzi o przekonanie, że podstawowym źródłem doświadczania świata są zmysły, a doświadczenia zmysłowe nie wprowadzają nas w błąd. Jeśli odbieramy coś jako słodkie, to niezawodnie dla nas jest to słodkie, niezależnie od tego, czy w istocie jest, czy nie jest takie. Dlatego doświadczenie przyjemne pozostaje przyjemne, niezależnie od tego, czy to, co je wywołuje, jest takim w istocie. Poznawczo możemy ulegać złudzeniom, zmysłowo jest to wykluczone. W tym sensie, doświadczenia zmysłowe uznać trzeba za wiarygodne, wszystko inne zaś wiarygodności tej nie posiada¹⁸. Dlatego przyjemne doznania uznać należy za pożądane. Ponieważ są one emanacją cielesności, cielesność uzyskuje najwyższą rangę. Dobro, właściwe egzystencji człowieka winno posiadać dwie cechy: powinno być łatwo osiągalne i jak najbardziej przyjemne. Mógł Arystyp powiedzieć: „Siebie zaliczam (...) do rzędu ludzi, którzy pragną żyć najłatwiej i najprzyjemniej”¹⁹.

Arystyp, przyznając pierwszeństwo przyjemnościom ciała, miał, być może, przede wszystkim na myśli przekonanie, że nie jest możliwe uzyskanie przyjemności ducha, bez zaspokojenia podstawowych potrzeb ciała. Trudno filozofować, będąc głodnym. Uznanie przyjemności cielesnych za konieczne i istotne, spowodowało negatywną ocenę tego stanowiska w czasach późniejszych, w których całkowity prymat uzyskała duchowość, cielesność zaś pojęta była jako przyczyna zła. Nie wolno zapominać, że Arystyp był Grekiem, żyjącym w epoce przedchrześcijańskiej i wyraża on poglądy większości ówczesnych ludzi, upatrujących w życiu dostatnim i przyjemnym, istoty życia. Ponieważ doznania przyjemne mają przede wszystkim charakter zmysłowy, zrozumiałe wydaje się przekonanie, że

¹⁷ „Że celem jest przyjemność, tego dowodzi fakt, iż każdy z nas od dziecka, instynktownie, ma do niej pociąg, a kiedy odczuwa przyjemność, nie szuka już niczego innego, i że przed niczym tak nie ucieka, jak przed jej przeciwieństwem, cierpieniem”. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. II, 88.

¹⁸ „Mówią więc (cyrenajcy), że kryteriami prawdziwości są doznania, że tylko one są poznawalne, i nie wprowadzają w błąd...”, Sekstus Empiryk, *Adv. mathem.* VII, 191.

¹⁹ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, II, 1.

jest ono zazwyczaj chwilowe i ograniczone do czasu, w którym zachodzi. Dlatego, jak mawiał Arystyp, zazwyczaj dobre i przyjemne bywają doznania łagodne, złe zaś są doznania gwałtowne i bolesne, a dobre życie stanowi sumę doznanych w nim przyjemności²⁰. Życie uznać możemy za udane w zależności od tego, ilu przyjemności zdołaliśmy doświadczyć. Hipokryzja wynika często z twierdzenia, że jest inaczej, że inne wartości są dominujące. Nikt nie zamierza dobrowolnie cierpieć, każdy tęskni za życiem spokojnym i przyjemnym. Dlatego zrozumiałe wydaje się przekonanie Arystypa, że przyjemne życie jest dobrem najwyższym.

Pojawiają się również liczne wątki sokratejskie. Arystyp rozumie, że recepcja doznań zmysłowych dokonuje się w człowieku na poziomie świadomości, jest funkcją rozumu. Dlatego przyjemność zmysłowa nie może zostać pozbawiona uczestnictwa rozumu (podobnie twierdził będzie Platon, w dialogu *Fileb*). Istotna jest natomiast umiejętność właściwego korzystania z przyjemności, co zakłada rozumność. Sokratejski związek między wiedzą a działaniem ujawnia się z całą mocą. Wydaje się być przy tym istotne sokratejskie rozróżnienie na wiedzę rzetelną i wiedzę pozorną. W przypadku przyjemności chodzi o różnicę między wyobrażeniem przyjemności i jej skutków a samą przyjemnością. Zazwyczaj dysponujemy fałszywymi wyobrażeniami o samej przyjemności i jej skutkach, zakładając, że każda przyjemność będzie miała skutki pozytywne. Jeśli wedle tego fałszywego wyobrażenia zdecydujemy się działać, rezultaty mogą być negatywne bądź wręcz tragiczne. Jeśli wyobrażenie zdominuje doznanie, to nawet wtedy, kiedy uda się zrealizować jakiś stan przyjemnościowy, możemy być głęboko zawiedzeni, ponieważ nie tak miało być, jak to sobie wyobrażaliśmy. Kolejna kwestia związana jest ze stopniowalnością doznań przyjemnościowych. Wiadomo, że istnieje granica każdej przyjemności zmysłowej, której przekroczenie powoduje destrukcję podmiotu, który przyjemności tej doznaje. Wypicie wina, które w określonej ilości może być wielką przyjemnością, przekształca się jednak w dramat, po wypiciu wielu jego litrów. To, co w określonej mierze jest źródłem przyjemności, może, niewłaściwie użyte, stać się przyczyną destrukcji. Pozwala to wyjaśnić, w pewnym sensie, tajemnicę „wchodzenia” w krąg nałogów i uzależnień. Są one wywoływane przez stany przyjemnościowe. Nieopanowane, rujną podmiot i czynią go bytem zniewolonym. Trzeba również posiadać głęboką świadomość faktu, że wiele spośród różnych przyjemności nie będzie dla

²⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. II 8, 89.

nas nigdy dostępnych. Oczekiwanie ich realizacji bywa wtedy źródłem głębokiej frustracji i rozczarowania. Dlatego tak istotna okazuje się wiedza, które z nich są nam dostępne, a które nie. Należy też mieć świadomość, że doznanie pewnych przyjemności wymaga rezygnacji z wielu innych. Niestety, większość bywa przekonana, że można realizować wszystkie, i to naraz. Trzeba też rozważyć, jaki wpływ może mieć realizacja naszych przyjemności na życie innych osób. Czy realizując określone przyjemności, nie narażamy na cierpienia innych? Wszystkie te kwestie wskazują wyraźnie, jak ważną rolę pełni refleksja nad istotą naszego działania i postępowania oraz świadomość faktu, że realizacja przyjemności ufundowana jest każdorazowo na wolnym akcie decyzji podmiotu. Wolność ma być wolnością doświadczania świata i takiej organizacji życia, która gwarantowałaby maksimum przyjemności dla siebie i innych. Bez uznania autonomii i wolności podmiotu, trudno taką optymalną egzystencję sobie wyobrazić.

Propozycja Arystypa wskazuje, że realizacja przyjemności jest zadaniem niezwykle wymagającym i trudnym. Dlatego zdecydowano powołać w Cyrenie filozoficzną szkołę, w której podjęto gruntowną analizę tej problematyki. Czynienie życia dobrym, realizacja stanów przyjemnościowych jest traktowana jako rodzaj wyrafinowanej sztuki, która wymaga głębokiej wiedzy i gruntownego przygotowania. Filozofia przekształca się w niej, praktycznie, w szkołę „sztuki życia”.

Podobną postawę przyjmą filozofowie epoki hellenistycznej. Również tam mamy do czynienia ze skierowaniem uwagi na podmiotowe uwarunkowania, decydujące o określeniu filozoficznego kierunku badania. Celem staje się analiza działania podmiotu i skutków tego działania, manifestujących się w postaci dobrej egzystencji. Arystyp wyprzedził swoimi propozycjami koncepcje Epikura. Sposób, w jaki podejmował analizy filozoficzne, i koncentracja uwagi na problematyce antropologii sytuują go bezpośrednio na linii prowadzącej do przejścia pomiędzy filozofią Grecji klasycznej a epoką filozofii hellenistycznej. Filozofowie tej ostatniej epoki mogli swobodnie korzystać z ustaleń poprzedników i proponować na tej bazie nowe konstrukcje. Wykorzystywanie takich propozycji, jakie przedstawiali Antystenes i Arystyp, stanowiło naturalny kierunek odniesienia.

VI

EPIKUR Z SAMOS I KONTYNUACJA FILOZOFII CYRENAIKÓW

Szczególną kontynuację stanowiska Arystypa dostrzec można w myśleniu Epikura z Samos¹. Wprowadza on, podobnie jak Zenon i Pirron, filozofię grecką w czasy hellenistyczne. Podejmując próbę wyjaśnienia stanowisk filozoficznych reprezentantów Starej Akademii czasów hellenistycznych, nie sposób uczynić tego bez odwołania do Epikura, Zenona i Pirrona. Oni to stanowią tło dyskusji i sporów, które będą w tym czasie prowadzili przedstawiciele Starej Akademii.

Od stanowiska Arystypa, w sposób naturalny przejść można do ustaleń, których dokonał Epikur. Dostrzegalne są głębokie związki między koncepcjami obu filozofów. Obaj są hedonistami, obaj za najwyższe dobro uznają przyjemność. Epikur przybył do Aten z Samos, z pochodzenia był jednak ateńczykiem. Z filozofią zetknął się wcześniej, będąc uczniem platonika Pamfiliosa. Jednak znaczący wpływ wywarł na nim kontakt z Neuzyfanesem, przedstawicielem szkoły demokrytejskiej, wykładającym w Teos, w Azji Mniejszej. Tam też prawdopodobnie zapoznał się również z poglądami Pirrona. Po opuszczeniu szkoły Neuzyfanesa udał się do Aten, aby odbyć obowiązkową służbę wojskową. Zetknął się wtedy bezpośrednio z filozoficznymi szkołami Aten, przede wszystkim, słuchając wykładów scholarchy Platońskiej Akademii – Ksenokratesa. Zawarł liczne przyjaźnie, między innymi z Menandrem, był też oczarowany atmosferą miasta. Po wojnie lamijskiej udał się do Kolofonu, później do Mityleny i Lampsaku, gdzie założył własną szkołę filozoficzną. Zyskał wtedy wielu znakomitych uczniów. Tam też prawdopodobnie przygotował zręby swojej filozofii. W roku 306 p.n.e. ponownie pojawia się w Atenach i tworzy szko-

¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum., K. Leśniak, Warszawa 2012, ks. X. Zob. H. Usener, *Epicurea*, Leipzig 1887, przedruk Stuttgart 1966; C. Bailey, *Epicurus. The Extant Remains, with Short Critical Apparatus*, Translation and Notes, Oxford 1926; A. Krokiewicz, *Nauka Epikura*, Kraków 1929, Warszawa 2000; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961; M. Pękcińska, *Hedonistyczna etyka Epikura*, Warszawa 1959; H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin–New York 1971.

łą filozoficzną, którą nazwano później „Ogrodem”. Szkoła ta będzie jedną z najbardziej znaczących szkół filozoficznych Aten².

Punktem odniesienia prac Epikura stają się, przede wszystkim koncepcje Demokryta, Arystypa, Sokratesa i Arystotelesa. Epikur kontynuuje zainteresowanie jednostką i jej sposobem bycia w świecie. Tego wymaga od niego rodzący się, nowy świat grecki, świat hellenistycznych królestw. Pytania, które kierowane są w stronę filozofów i filozofii, dotyczą sposobów i organizacji życia w nowo tworzącej się rzeczywistości świata hellenistycznego. Z tego powodu odpowiednią wydaje się perspektywa proponowana przez Sokratesa, który istoty bycia człowieka upatruje w jego wnętrzu, w jego duszy. Zło i dobro są przede wszystkim stanami duszy, to zaś, które z nich uzyska pozycję dominującą, zależy każdorazowo od woli i decyzji konkretnej jednostki. Antystenes potwierdza te intuicje, uznając wolność i możliwość podejmowania autonomicznych decyzji za istotę człowieczeństwa. Z kolei Arystyp wiąże je z życiem przyjemnym i umiejętnością rozumnego korzystania z przyjemności. Korzystanie z przyjemności staje się wyrafinowaną „sztuką życia”. Epikur akceptuje większość ustaleń poprzedników, dostrzega jednak również ich ograniczenia. Dotyczy to głównie wystąpienia Arystypa. Akceptując przekonanie, że dobro jest tożsame z przyjemnością, Epikur decyduje się dokonać radykalnej zmiany w jej rozumieniu i przedstawia nową definicję przyjemności. Nowa propozycja wynika z uświadomienia trudności, w jakie uwikłana była koncepcja jego poprzednika. Jeśli definiować dobro, jako przyjemność, to realizacja dobra zależna jest od umiejętności korzystania z przyjemności. Wtedy jednak jest ona zarezerwowana wyłącznie dla tych, którzy uzyskali szczególną wiedzę o sposobach korzystania ze stanów przyjemnościowych i umiejętności ich kontrolowania. Aby w pełni korzystać z przyjemności trzeba być mędrcem, zaś doświadczanie przyjemności staje się wyrafinowaną sztuką. Sztuka ta ma charakter elitarny. Uczono jej w filozoficznych szkołach (Cyrena). Co jednak uczynić mają ci, którzy takiego przygotowania nie posiadają? Czy mają być oni pozbawieni dostępu do stanów przyjemnościowych, do dobrego życia? Co wolno i trzeba zaproponować tym, którzy opuszczają mury polis i stają się obywatelami hellenistycznego *oikumene*?

Epikur akceptując tezę o tożsamości dobra i przyjemności, zdecydował zmienić doktrynę. Uznał, że zmiany domaga się przede wszystkim rozumienie przyjemności, które uczyni przyjemność nie dobrem elitarnym, lecz

² Zob. A. Krokiewicz, *Nauka Epikura*, s. 5–29.

powszechnym. Rozumienie przyjemności proponowane przez Arystypa, w którym przyjemność pojmowana jest jako stan doznawania, zastępuje rozumieniem przyjemności, pojmowanym jako brak cierpienia³. Ta pozornie trywialna zmiana okazuje się niezwykle znacząca. Intuicyjnie zwykle się rozumieć przyjemność jako stan oczekiwany i osiągnany w określonych doznaniach. Przyjemność jest stanem, o który zabiegamy i którego oczekujemy, która jest niejako „przed nami”. Tak rozumiana, jest ona zazwyczaj postrzegana jako skutek naszych działań i zabiegów. Twierdzenia te wydają się tak naturalne, że wydaje się, iż trudno je odrzucić. Pewna umiejętność polega jednak na próbach kwestionowania podobnych oczywistości. Tak jest i w przypadku Epikura. Kiedy powiada on, że prawdziwym dobrem jest przyjemność, będąca brakiem cierpienia, jesteśmy zaskoczeni. Zgadza się, że brak cierpienia jest pewną pozytywną wartością i warto doceniać jej obecność. Dlaczego jednak miałyby ona posiadać decydujący wpływ na rozumienie samej przyjemności? Epikur zrozumiał, że pojmowanie przyjemności, jako stanu wyłącznie oczekiwanego, nie ujawnia jego istoty. Przeciwnie, zasłania ją, prowadząc często do zgubnych skutków. Istotą przyjemności stanowi bowiem to, co niedostrzegalne w przyjemności rozumianej jako doznanie. Przyjemnością w najgłębszym znaczeniu, najwyższym dobrem, jakim możemy dysponować, jest – samo życie, największy dar, jakim obdarzyć mogli nas bogowie. Życie samo pozwala doświadczać wszelkich jego postaci, uczestniczyć w istnieniu wszystkiego, co będące. Wszelkie te doświadczenia są możliwe, o ile nie przeszkadzają nam cierpienia. Kiedy nic nam nie dolega, wszystko staje się dostępne. Stajemy w obliczu największej przyjemności, największego dobra. O dobro takie nie musimy zabiegać. Kiedy nie cierpimy, jest ono dla nas dostępne, nie musimy go zdobywać. Problem polega wyłącznie na tym, abyśmy daru tego byli świadomi, abyśmy znali jego wartość i umieli się nim cieszyć. Większość nie ma o tym pojęcia, będąc przekonana, że przyjemność trzeba dopiero zdobyć. Należy zdać sobie sprawę z tego, że o ile nic nam nie dolega, dysponujemy szczęśliwością źródłową. Wtedy odzyskujemy radość i spokój. Potrafimy wówczas cieszyć się życiem i korzystać z niego w peł-

³ „Ponieważ bowiem uwolniwszy się od cierpień cieszymy się z samego oswobodzenia od nich i z braku jakiegokolwiek przykrości (...) i dlatego Epikur nie uznawał nic pośredniego między cierpieniem i rozkoszą. Bo samo to, co niektórym wydawało się czymś pośrednim, skoro wolne jest od wszelkiego cierpienia, stanowi nie tylko rozkosz, ale nawet najwyższą rozkosz (...) Stan zaś wolny od cierpienia oznacza wedle Epikura najwyższą rozkosz”. Ciceron, *De finibus*, I, 11, 37, przeł. W. Kornatowski.

ni. Jakże tragiczna wydaje się postawa tych, którzy posiadając najwyższy dar, nie są świadomi jego istnienia. Dobro, przyjemność życia jest dostępna wszystkim. Sztuką zaś jest korzystanie z niej. Zazwyczaj nie chodzi o stany wyrafinowane. Przyjemności życia doświadczyć można w najdrobniejszych jego przejawach i prostych sytuacjach. Nie są do tego konieczne potężne środki, konieczna jest natomiast odpowiednia postawa.

Doświadczenie przyjemności może zostać jednak zaburzone, i to na dwa sposoby. O jednym już wspomniałem. Jest nim brak rozumienia tego, czym w istocie jest sama przyjemność. Drugi rodzaj zaburzenia związany jest z brakiem właściwego rozumienia obszarów, w których przyjemność może być realizowana. Epikur wskazuje kilka. Może nim być niewłaściwe rozumienie bogów i boskości, niewłaściwe rozumienie śmierci oraz niewłaściwe rozumienie konieczności. Niewłaściwe rozumienie tożsame jest z brakiem wiedzy. Brak ten skutkuje cierpieniem i niemożnością doświadczenia przyjemności życia. Wyraźny jest wpływ Sokratesa, który źródłem zła i trudności w realizowaniu indywidualnej egzystencji upatrywał w braku wiedzy. Co wynika z niewłaściwego rozumienia boskości, śmierci czy konieczności?

Epikur jest głęboko przekonany, że czynnik religijny odgrywa w życiu społeczeństw i jednostek ogromną rolę. Ma on wpływ na jakość życia i decyduje często o jego postaci. Rozumie również, że w każdej religii możemy mieć do czynienia z dwiema jej postaciami: negatywną i pozytywną. Negatywna ufundowana jest na strachu przed bogami, generującym lęk i przerażenie⁴. W takiej sytuacji realizacja życia jako stanu przyjemnościowego staje się niemożliwa. W miejsce przyjemności pojawia się lęk i cierpienie. Jednak możliwa jest inna postawa. Można traktować bogów, jako pozytywne wzorce, wspomagające nas w naszej egzystencji i wskazujące drogę właściwego postępowania. Kiedy dodatkowo będziemy przekonani, że bogowie nie ingerują bezpośrednio w naszą egzystencję, czyhając na każdy nasz błąd i surowo karząc, zyskujemy spokój, bezpieczeństwo i poczucie głębokiej wdzięczności za udzielony dar życia. Wtedy obecność bogów może okazać się czymś ze wszech miar pozytywnym⁵.

⁴ „Bezbożny nie jest ten, kto odrzuca bogów czczonych przez tłum, lecz ten, kto dzieli mniemanie tłumu o bogach (...) stąd też wywodzi się przekonanie, że bogowie zsyłają na złych największe nieszczęścia, a dobrym świadczą największe dobrodziejstwa”. Diogenes Laertios, *List do Menoikeusa*, ks. X.

⁵ „Że każdy byt należący do rodzaju boskiego jest taki, iż nie wywołuje w nas żadnego niepokoju i wolny jest od wszystkiego, co budzi strach...”. Filodemos, *De pietate*, fr. 104.

Bywa jednak i tak, że boimy się końca darowanego nam życia, nie godząc się na jego zakończenie i lękając się związanych z tym zakończeniem konsekwencji. Strach przed śmiercią przeradza się wtedy w strach przed życiem. Każdą pojawiającą się w nim sytuację traktujemy jako groźną i niebezpieczną. Życie staje się udręką, wynikającą ze świadomości licznych zagrożeń, które są w nim możliwe. Nie sposób doświadczać wtedy życia jako przyjemności. Epikur dowodzi też, że można uchronić się przed lękiem związanym ze śmiercią. Dopóki żyjemy, powiada, śmierci nie ma, kiedy zaś pojawia się śmierć, nas już nie ma⁶. Bezpośredni kontakt ze śmiercią nie jest możliwy, a obawa przed śmiercią okazuje się nieuzasadniona. Śmierci nie można doświadczyć, ponieważ doświadczenie, doznawanie jest własnością życia. Zaś śmierć jest kresem doznawania. Zazwyczaj boimy się również bólu i cierpienia. Można jednak ów lęk pokonać. Ostry ból, twierdzi Epikur, trwa krótko, słaby zaś bywa do wytrzymania. Również samo doświadczenie przyjemności byłoby ograniczone, bez chwilowej obecności bólu i cierpienia. Pozwala ono zachować miarę w ocenie działań i zachowań.

Boimy się również konieczności i tego, co z koniecznością związane. Kwestia ta staje się szczególnie ważna w kontekście propozycji Stoików, którzy uznali konieczność i determinizm za istotny składnik porządku świata i porządku każdej indywidualnej egzystencji, twierdząc, że los nasz jest każdorazowo zdeterminowany, a my skazani jesteśmy na jego wyroki⁷. Obawa przed takim zdeterminowaniem zdolna jest zaburzyć całkowicie radość i przyjemność życia, przekształcając życie w rodzaj traumatycznego doświadczenia. Epikur stara się wykazać, odwołując się do atomistycznej koncepcji Demokryta, że determinizm, jaki postulują Stoicy, nie jest konieczny. Owszem pewne struktury są zdeterminowane, atomy posiadają przecież określony ciężar, kształt i układ. Aby jednak tworzyły złożone struktury, nie mogą poruszać się wyłącznie po liniach prostych, lecz muszą się od torów tych odchylać⁸. Jednak odchylenie to jest już nieprzewidywalne, zatem nie wolno nam twierdzić, że wszystko w materii podlega zdeterminowaniu. Istnieją liczne stopnie swobody, które

⁶ „A zatem śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma”. Diogenes Laertios, *List do Menoikeusa*, ks. X.

⁷ „Przeznaczenie definiują Stoicy jako łańcuch przyczyn wszystkiego, co istnieje, albo jako rozumną zasadę (logos) kierującą światem”. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. VII, 149.

⁸ Zob. Ciceron, *De finibus*, I, 6, 18.

powodują, że pewne zachowania i działania mogą być uznane za wolne. Dotyczy to szczególnie działań człowieka, zwłaszcza świadomości, utkanej z atomów bardziej subtelných. Możemy tedy w pełni decydować o naszych działaniach, nie obawiając się skutków częściowo obecnej w nim konieczności. Jest to szczególnie istotne wtedy, kiedy analizujemy dynamiczne stany świata. Zmiana określonych struktur, pojawianie się nowych, nagłe i niespodziewane zwroty w historycznych zdarzeniach, muszą wywoływać dramatyczne reakcje. Powstawanie i upadek państw, narodów rodzi przekonanie, że dziejami świata zawiaduje jakaś tajemnicza siła, powodująca konieczne zmiany, decydująca o losach świata i losach jednostek. W panteonie hellenistycznych bogów pojawia się nowe bóstwo, Tyche, fortuna, bogini losu i przeznaczenia, kierująca dziejami świata. Epikur zdaje się dostrzegać niebezpieczeństwo. Groźne jest zawieszenie etyki. Jeśli bowiem wszystko jest zdeterminowane, dominującą rolę odgrywa los i przypadek. Zdolność rozumnego i samodzielnego działania i związana z nią odpowiedzialność może ulec zawieszeniu. Sama wolność staje się złudzeniem. Pozostaje jedynie przewidywanie możliwych skutków działania losu i zapobieganie im. To sprawia, że wysoką pozycję uzyskują: wróżbiarstwo, astrologia i różnego rodzaju praktyki teurgiczne. Rodzi to zainteresowanie egzotycznymi formami religii i praktyk religijnych. Mają one za zadanie uwolnić od lęku i zapewnić pomyślność. Tym tendencjom stara się Epikur zapobiec.

W zakresie indywidualnego działania Epikur proponuje właściwą kalkulację potrzeb i pragnień. Zdaje sobie sprawę z ich roli i mocy. Postuluje działania kontrolne, które władny jest sprawować rozum, rozstrzygający, czy potrzeby i pragnienia są dla jednostki korzystne. Wymienia pragnienia naturalne i konieczne (zaspokojenie podstawowych potrzeb ciała: zaspokojenie głodu, eliminacja skrajnych warunków otoczenia) oraz potrzeb duchowych, takich jak przyjaźń i spokój ducha), pragnienia naturalne i niekonieczne (seksualne, zachowujące dobre warunki bytowania) oraz pragnienia nienaturalne i niekonieczne (bogactwo, zaszczyty, sława i władza). Wszystkie, poza naturalnymi i koniecznymi, prowadzić mogą do uzależnienia i zniewolenia, stanowiąc najczęstsze przyczyny cierpień. Dlatego, o ile to możliwe, należy ich unikać⁹.

Konsekwencją wystąpienia Epikura jest upowszechnienie przekonania, że najwyższe dobro jest nam dostępne, jeśli tylko przyjmujemy właściwą po-

⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. X, 149.

stawę wobec świata, uzyskując panowanie nad wewnętrznymi i zewnętrznymi ograniczeniami. W czasach tak niespokojnych i zmiennych jak epoka hellenistyczna, propozycja Epikura musiała wyrzeć potężne wrażenie. W jego koncepcjach upatrywano drogi do osiągnięcia wewnętrznego spokoju i autonomii oraz zachowania pewności i optymizmu w niepewnym świecie hellenistycznych królestw.

VII

PLATON I ARYSTOTELES W AKADEMICKICH SPORACH ETYCZNYCH

Zorientowanie myśli hellenistycznej na zagadnienia etyczne sprawiło, że centralną pozycję w pracach Akademii, po śmierci Ksenokratesa (315 p.n.e.) zajęła również problematyka dotycząca statusu i sposobu rozumienia Dobra. Jeśli uznać, że celem działania człowieka jest każdorazowo, w pewien sposób rozumiane Dobro, to analiza jego istoty staje się zasadniczym celem filozoficznego badania, zarówno pod względem sposobów bytowania Dobra oraz poznawania, jak i praktycznych form jego realizacji. Akademia dysponowała długą tradycją analizy tej problematyki. Warto do tradycji tej się odwołać i przedstawić obecne w niej założenia, przede wszystkim te, które związane są z myślą jej założyciela.

W filozofii Platona (na którą powołują się jego następcy w Akademii) podjęta została próba połączenia Dobra, rozumianego jako zasada porządku świata, z Dobrem pojmowanym jako zasada działania człowieka. Analiza tej problematyki prowadzona była w kontekście teorii idei oraz teorii najwyższych zasad bytowych¹.

Ponieważ idee stanowią zasady konstrukcyjne porządku kosmicznego, badanie istoty tego porządku sprowadza się do badania idei, które porządek ten określają. Jeśli uznać, że idee odpowiadają prawidłowościom, wedle których działa kosmos, to idee stają się tożsame z prawami natury, organizującymi porządek jego struktury. Tak rozumiane idee bytują inaczej, niż organizowany przez nie porządek zjawisk. O ile zjawiska związane są zawsze z czasem i przestrzenią, o tyle prawa natury ograniczeń takich nie wykazują. Wolno nam porównać platońskie idee do praw fizycznych. Prawa fizyczne istnieją inaczej niż ich realizacje, tj. świat zjawiskowy. Prawa te są niezależne od zjawisk, to zjawiska zależne są od praw. Prawa nie stanowią

¹ Zob. J. Gajda, *Platońska droga do idei*, Wrocław 1993; W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992; S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002; B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 1997 (99,03); tenże, *Późna nauka Platona*, Katowice 2003; tenże, *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010.

zbioru przypadkowego, stanowią raczej postać precyzyjnie zorganizowanej całości, którą Platon określił mianem Jedności. Całość systemu idei, tworzących kosmiczny porządek i powodujących jego realne zaistnienie, musi zostać uznana za Dobro najwyższe, uzasadniające istnienie wszystkiego, co w jakikolwiek sposób będące. Nieprzypadkowo w późnej „niepisanej nauce” (*agrapha dogmata*) Platona, kiedy zastanawia się on nad ostatecznym uzasadnieniem porządku kosmicznego, pojawi się koncepcja Jedno-Dobra. Informuje nas o tym, między innymi Arystoksenos². Jedno-Dobro to całość tego, co stanowi zbiór praw i prawidłowości organizujących porządek Kosmosu. Całość ta jest jednak czymś innym niż prosta suma praw (idei), dlatego może Platon uznać Jedno-Dobro za coś większego i przekraczającego wszystko, co w jakikolwiek sposób będące (*epekeina tes ousias*)³. Prawa i prawidłowości postrzegane są pod postacią proporcji, harmonii i symetrii (wcześniej naukę tę głosili Pitagorejczycy)⁴. Nie są one w żaden sposób zależne od czasu i przestrzeni oraz od jakiegokolwiek podmiotowego stanowienia. W tym sensie istnieją obiektywnie i niezależnie od czegokolwiek i kogokolwiek. Dlatego wolno Platonowi kojarzyć Dobro z obiektywną prawdą. Struktura świata jest uporządkowana, odkrywamy w niej proporcje i symetrie, które manifestują się jako piękno i prawda. W ten sposób Dobro łączy się naturalnie z pięknem i prawdą (źródło późniejszej koncepcji transcendentaliów – byt, dobro, prawda i piękno). W tak rozumianym Dobru podmiot może jedynie uczestniczyć. Uczestnictwo to

² „Arystoteles zwykł opowiadać, że większość spośród tych, którzy słuchali wykładu Platona O Dobru, odniosła takie oto wrażenie. Sądziła, że mówić on będzie o uznanych dobrach ludzkich, takich jak bogactwo, zdrowie czy siła, bądź o powszechnie podziwianym szczęściu. Lecz kiedy okazało się, że zaczął on mówić o matematyce i liczbach, geometrii i astronomii, w końcu o tym, że Dobro jest tożsame z Jednym, byli zaskoczeni tak paradoksalnym przedstawieniem sprawy. Część nie pojmowała tego, inni w ogóle ganili [takie ujęcie – B.D.]”. Arystoksenos, *Harm. Elem. II*, 30–I (Testim. Plat. 7), tłum. B. Dembiński. „Idea dobra jawi się jako warunek wszelkiego porządku, jako jedność tego, co jednolite (*Einheit lines Einheitlichen*), to znaczy: jako jedność wielości (*Einheit von Vielem*)”. H.G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 24.

³ Platon, *Państwo*, 509b. Plotyn zinterpretował owo Jedno-Dobro, jako istniejące ponad wszystkim, samodzielne, niezwiązane z niczym, niewyraźne i niepojmowalne.

⁴ Zob. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996; J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przed-platońska*, Warszawa 2007; W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka starożytna*, t. I, Warszawa 1988.

ma charakter szczególny. Informuje nas o tym Platon w dialogu *Timajos*. Stara się wykazać, że uczestnictwo w Dobru najwyższym dokonuje się poprzez obserwację kosmicznego porządku. Winien on stać się wzorcem i podstawą dla budowania porządku w „naszej duszy”⁵. Obserwacja porządku kosmicznego dokonuje się poprzez widzialne wzorce, przede wszystkim wzorce ruchu ciał niebieskich. Wskazują one na istnienie niejawnego porządku prawidłowości, które zawiadują działaniem Kosmosu. Nieprzypadkowo wzrok, słuch i głos odgrywają istotną rolę. Nie one stanowią jednak cel ostateczny. Celem jest uporządkowanie duszy wedle wzorów porządku kosmicznego. Z tego powodu Dobro w podmiocie winno pojawić się jako skutek naśladowania Dobra kosmicznego, zaś optymalna egzystencja powinna wynikać z uzyskania stanu zgodności pomiędzy porządkiem podmiotu a porządkiem kosmicznym (na moment ten zwróci później uwagę Polemon). Teza ta stanie się jedną z najbardziej znaczących, które przekaże nam tradycja starożytna. Posłuchajmy Platona: „wzrok, według mego zdania, jest dla nas przyczyną największego pożytku. Bo z obecnych myśli o wszechświecie żadna nie byłaby nigdy wypowiedziana, gdybyśmy ani gwiazd, ani słońca, ani nieba nie widzieli. A tymczasem oglądanie dnia i nocy, miesiące i obiegi roczne, wytwarzają liczbę i pojęcie czasu. Stąd doszliśmy do filozofii, a większego dobra ród śmiertelny nie dostał, ani nie dostanie nigdy w darze od bogów. (...) Ale właśnie dla tej przyczyny bóg umyślił obdarować nas wzrokiem, abyśmy oglądając na niebie obiegi umysłu mieli z nich pożytek dla obiegów rozsądku, który jest w nas, bo one są tamtym pokrewne – choć tamte są nie zmacone, a nasze mętne i nieporządne. Abyśmy się tego uczyli i nabrawszy w siebie poprawności rachunków naturalnych, naśladowali obiegi boskie, które są w ogóle bezbłędne, i ustalali jakoś te obiegi błędne, które są w nas”⁶. Utworzenie porządku na poziomie własnej duszy jest równoznaczne z Dobrem duszy, a jego psychologicznym przejawem jest poczucie szczęścia. Szczęście tak rozumiane byłoby skutkiem Dobra, a nie jego przyczyną. Dobro takie ma również charakter głęboko teologiczny. Ponieważ porządek kosmiczny stanowi postać porządku boskiego, uzgodnienie duszy z porządkiem kos-

⁵ „...byśmy studiując te ruchy na niebie, uczestnicząc w rozumowaniu z natury prawdziwym, naśladowali ruchy boskie, które nie dopuszczają żadnego błędu i poprawiali nieregularność ruchów w nas”. Platon, *Timajos*, 47b–c, tłum. P. Siwek.

⁶ Wybrzmiewa to pełniej w tłumaczeniu W. Witwickiego.

micznym jest równocześnie uzgodnieniem duszy z porządkiem boskim. Dusza „dotyka” boskości, jest boskością ogarnięta.

Jednak człowiek nie jest wyłącznie istotą zmysłową i rozumną, lecz dysponuje jeszcze pożądaniami i popędami. Te zaś bywają nieograniczone, o ile nie zostaną poddane kontroli rozumu. Ciągną duszę, jak narowiste konie, w różne strony, jeśli ich nie poskromi woźnica. Myliłby się jednak ten, kto uznałby, że Platon przyjmując dominującą rolę rozumu, zalecał będzie (jak to przedstawiane jest w wielu interpretacjach) rezygnację z cielesności, pożyteczności i popędliwości. Nigdzie nie widać tego wyraźniej niż w dialogu *Fileb*. Dialog ten podejmuje zasadniczą kwestię stosunku rozumu do przyjemności. Dowodzi w nim Platon, że należy zachować zarówno rozum, jak i zdolność doznawania przyjemności. Cóż z doznań rozumnych, którym brakuje emocji? Cóż z emocji, którym brakuje rozumu? Należy zatem zachować równowagę, właściwą miarę. Może Platon powiedzieć: „pierwsza rzecz to miara i umiarkowanie, i trafienie w moment odpowiedni, i cokolwiek trzeba za coś w tym rodzaju uważać, to wszystko przybrało i ma naturę rzeczy wiecznych (...)”⁷. Życie zmieszane, niepozabawione ani rozumu, ani przyjemności, zgodne ze strukturą kosmicznego porządku, uznać trzeba tedy za najlepsze, najbardziej optymalne i szczęśliwe.

Do tej propozycji odniósł się Arystoteles. Jego przekonania w dużej mierze wynikają ze stosunku do filozofii Platona. Przywykliśmy traktować Arystotelesa, szczególnie patrząc z perspektywy filozofii średniowiecznej, jako przeciwnika filozofii platońskiej. Nie sądzę, aby opinia ta była prawdziwa. Uważam, że Arystotelesa należy traktować jako filozofa, który w szczególny sposób kontynuował, ale również komentował myśl Platona, i zaproponował własną jej interpretację. Przedstawiając koncepcję form substancjalnych, w których upatrywał istoty każdej substancji, zachował główną myśl Platona. Formy substancjalne istniały bowiem na wzór platońskich idei, były wieczne, niezienne i niezależne od stanowienia podmiotowego, tkwiły w substancji i były z niej wydobywane mocą intelektualnej abstrakcji. Zmianie uległa interpretacja. W *Metafizyce*, przedstawił Arystoteles zastrzeżenia wobec pewnej wersji rozumienia myśli Platona. Przedstawił własne jej rozumienie, podobnie jak uczynili to inni akademicy: Speuzyp, Ksenokrates, Filip z Opuntu, Eudoksos z Knidos czy Heraklides z Pontu. Trudności i ograniczeń teorii idei świadomy był sam

⁷ Platon, *Fileb*, 66a–c, tłum. W. Witwicki.

Platon, który w dialogu *Parmenides* przedstawia swoje wątpliwości. Są one obecne również w innych dialogach⁸.

Zasadnicza kwestia dotyczy pojmowania statusu idei, która w krytykowanej przez Arystotelesa interpretacji zakłada, że idee mogą istnieć samodzielnie, niezależnie od zjawisk, tworząc jakiś oddzielny świat wiecznych i niezmiennych bytów, generując w ten sposób jej szczególną postać znaną pod nazwą „teorii dwu światów”⁹. Chodzi zapewne o pierwotną wersję teorii idei, którą przedstawiał Platon jeszcze w dialogu *Fedon*. Później dokonał jednak istotnych korekt, a już w *Timajosie* przyjął, że istnieje jeden tylko świat¹⁰, w którym istnieją obiekty o różnym statusie ontycznym i różnych sposobach bytowania. Inaczej istnieją czasoprzestrzenne zjawiska, inaczej przedmioty matematyczne, inaczej prawa, idee (byty), a jeszcze inaczej najwyższe bytowe zasady. Zatem, różnica w sposobach bytowania nie oznacza, że oto mamy do czynienia z odrębnymi, niesprowadzalnymi do siebie światami, pomiędzy którymi poszukiwać należy jakichś tajemniczych związków. Gdybyście chcieli przyjąć „teorię wielu światów” u Platona, to należałoby mówić (konsekwentnie) o teorii nie dwu, lecz czterech światów (zjawiska, przedmioty matematyczne, prawa, idee i zasady bytowe). Sugerowane przez Platona różne sposoby bytowania dawały asumpt do teorii wieloświatowych. Być może teoria „dwu światów” była najbardziej popularna i rodziła najwięcej dyskusji. Platon szybko zastąpił ją teorią uczestnictwa (*meteksis*), w której uznał, że idee uczestniczą w byciu, organizując postać nieokreślonej materii. Zatem zjawiska i idee nie stanowią odrębnych światów, jedynie różnią się sposobem bytowania. Czym miałyby być zjawiska, gdyby nie były w nich obecne formy ich organizacji, prawa, idee? Czym byłyby idee, gdyby nie stanowiły formy organizacji zjawisk? Rozstrzygnięcie to przyjął i potwierdził sam Arystoteles, w swojej teorii hylemorfizmu, twierdząc, że nie sposób mówić o samodzielnym bytowaniu form substancjalnych (*morphe*) i nieokreślonego tworzywa (*hyle*).

⁸ Zob. dyskusję na ten temat, która prowadzona była w murach Akademii. B. Dembiński, *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010.

⁹ Dyskusję nad tym zagadnieniem przedstawiam w pracy: *Streit um die „Zweifeltheorie” in der Philosophie von Plato. The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*, Vol. 10, Ankara 2007.

¹⁰ Platon, *Timajos*, 31a.

Zarzuty Arystotelesa wobec teorii „dwu światów” i oddzielnego istnienia świata idei, uznać trzeba za zasadne¹¹. Wskazywał na to sam Platon w swoim dialogu *Parmenides*, proponując koncepcję uczestnictwa (*methexis*). Wedle przyczynowo-skutkowej koncepcji Arystotelesa idee oddzielone od nieokreślonego tworzywa (*hyle*), nie mogłyby być prawidłowościami organizującymi porządek zjawisk, gdyż, jako radykalnie oddzielone, nie oddziaływałyby z niczym, a więc nie mogłyby być przyczyną organizacji zjawisk. Przyjął więc ostatecznie stanowisko Platona z okresu późnych dialogów¹².

Jeśli zatem formy substancjalne istnieją, nieoddzielone od materii, to muszą być w niej w jakiś sposób obecne. Pojawia się trudność. Jeśli formy substancjalne nie istnieją samodzielnie (a więc poza nieokreślonym tworzywem), jednocześnie organizują potencjalnie istniejące nieokreślone tworzywo, to w jaki sposób same bytują? Czy na wzór platońskich idei, czy jakoś inaczej? To największa trudność, której nie sposób ustalić. Stwierdzenie Arystotelesa, że formy substancjalne nie mogą istnieć oddzielone od nieokreślonego tworzywa, a zatem muszą istnieć wraz z nim, niczego nie mówi. Raczej wskazuje na kontynuację pomysłów Platona. Platon w *Timajosie* wskazuje na istnienie czynnika powodującego połączenie idei i nieokreślonego tworzywa. Jest nim Demiurg, organizator porządku kosmicznego, który „wpatrzony” w wieczny wzorzec praw, idei, kształtuje nieokreślone wieczne tworzywo. Arystoteles zdaje się postępować za Platonem i czyni myśl samomyślącą (Absolut), przyczyną dynamiki całego kosmosu¹³.

Dla filozofii hellenistycznej ustalenia Arystotelesa okazały się istotne. Jeśli źródłem dynamiki świata jest samomyśląca myśl, to analogicznie można zrozumieć, dlaczego rozum w człowieku uznany zostanie za najwyższą władzę. Człowiek, będąc częścią porządku kosmicznego, musi posiadać strukturę, która odpowiada strukturze kosmosu. Stąd pojawić się może przekonanie, że tak jak dobro porządku kosmicznego zależne jest ostatecznie od istnienia samomyślącej myśli, tak też dobro człowieka

¹¹ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. I, 990b nn., ks. XIII, 1078b nn.

¹² Dyskusję dotyczącą tej problematyki przedstawiam w swojej pracy: *Późny Platon i Stara Akademia*, s. 73–75, 104–105.

¹³ Zob. komentarze F. Coplestona w jego *Historii filozofii*, t. I. *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 351 nn.

zależne jest od posiadania umysłu oraz jego sprawności¹⁴. Dlatego, kiedy mówimy o dobru etycznym (*antropinon agathon*), dotyczącym działań i skutków działań człowieka, powiązanie go z umysłem wydaje się ze wszech miar naturalne. Wątek ten dla filozofii hellenistycznej okazał się szczególnie interesujący. Nie chodzi już bowiem o Dobro będące podstawą kosmicznego porządku, na którym wzorować powinien się podmiot (Platon), chodzi o dobro dla nas (*prakton agathon*)¹⁵, dobro mające swoje źródło w samej strukturze człowieka. Celem etyki Arystotelesa jest dobro ludzkie, a wszystko, co prowadzi do jego uzyskania jest dobre, co zaś nie, złe¹⁶. W ten sposób celem człowieka i jego działań jest on sam i to tylko, co daje mu ostateczne poczucie spełnienia¹⁷. Poczucie to określa Arystoteles mianem szczęścia¹⁸. Korzysta przy tym z ustaleń swojej filozofii. Uznaje w niej, że najwyższa doskonałość w określonym bycie tożsama jest z aktualizacją wszystkich tkwiących w nim potencjalności¹⁹. Innymi słowy, określony byt jest doskonalszy od innego, o ile w jego byciu udało się zaktualizować więcej potencjalności, które mu źródłowo przysługiwały. Dla Arystotelesa najwyższą doskonałością bytu ludzkiego jest aktualizacja tej potencjalności, która przynależna jest jego istocie. Tę zaś dostrzega w działaniu rozumu²⁰. Dlatego aktualizacja potencjalności związanej z rozumnością uznana zostanie za najwyższą doskonałość człowieka i podstawowy czynnik decydujący o jego szczęściu. Odpowiada ono życiu rozumnemu i działaniu zgodnemu z rozumem. Rozumność zdecydował się Arystoteles podzielić na teoretyczną i praktyczną. Stało się to podstawą podziału cnót na cnoty dianoetyczne (intelektualne) i cnoty fronetyczne

¹⁴ H.G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 92 nn.

¹⁵ Tamże, s. 107. Zob. Arystoteles, *Etyka Wielka* (A 1).

¹⁶ „Jeśli tedy działanie ma jakiś cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy, jeśli więc nie wszystko jest przedmiotem naszego dążenia ze względu na coś innego (w tym bowiem wypadku rzecz szłaby w nieskończoność i pragnienie nasze stałoby się próżnym i daremnym), to oczywista, że taki cel jest chyba dobrem samym przez się i dobrem najwyższym”. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, A 2, 1094a 18–22.

¹⁷ Arystoteles, *Etyka Wielka*, 1218a nn.

¹⁸ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, A 4, 1095a.

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, ks. V, 1019a–1020a, oraz cała księga IX.

²⁰ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, A 7, 1097b–1098a, ks. I, 4, 1166a, ks. I, 8, 1169a, ks. K 7, 1178a.

(praktyczne)²¹. W określeniu natury poszczególnych cnót powoływał się na platońskie intuicje, w których działanie wiązano z zachowaniem odpowiedniej miary, określającej każdorazowo pożądany zakres działania²². Oceny dokonuje rozum i stwierdza, czy działanie nie przekroczyło miary, prowadzącej do zachowań ekstremalnych, w których upatrywać trzeba źródeł zła. W ten sposób pojawia się koncepcja „złotego środka”, głosząca konieczność zachowania właściwej miary pomiędzy działaniami ekstremalnymi²³. Arystoteles analizuje różne typy i rodzaje ludzkich zachowań, bada sferę afektywną, nie stroniąc od analiz, którym dzisiaj przypisalibyśmy miano psychologicznych. Uznaje przyjaźń za najwłaściwszy typ relacji międzyludzkiej, który gwarantuje optymalny sposób kształtowania stosunków społecznych²⁴. Kiedy pada pytanie o szczęście i jego najwyższą formę, Arystoteles nie waha się twierdzić, że szczęście związane być musi z najdoskonalszym sposobem bytowania, właściwym człowiekowi, którym jest i może być zdolność do kontemplacji²⁵, skupienia uwagi na samej myśli, i jej działaniu²⁶. W ten sposób potwierdził Arystoteles przekonanie większości greckich myślicieli głoszące, że istota człowieka spełnia się

²¹ „Ponieważ zaś dwie są części lub funkcje duszy rozumnej: jedna, która poznaje rzeczy konieczne i niezmienne, wobec tego będą w niej zarówno doskonałość czy cnota pierwszej funkcji, jak i doskonałość czy cnota drugiej funkcji duszy rozumnej”. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 419. Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, ks. Z 1.

²² Zob. Platon, *Fileb*, 66ab, tłum. W. Witwicki.

²³ „Dyspozycję do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum. I to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny”. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1106b–1107a, tłum. D. Gromska.

²⁴ Dwie księgi *Etyki Nikomachejskiej* Θ i I poświęcił Arystoteles problematyce przyjaźni.

²⁵ „Z wywodów powyższych wynika, że mądrość teoretyczna jest wiedzą naukową, i myśleniem intuicyjnym, których przedmiotem jest to, co z natury swej najwyższe” (...) Tak więc czynność właściwa bogom, górująca najwyższym stopniem szczęśliwości, byłaby taką kontemplacją. (...) i istoty mające większą możliwość kontemplacji, mają też większą możliwość szczęścia, i to nie przypadkiem, lecz ze względu na ową kontemplację, gdyż posiada ona sama w sobie wartość bezwzględna”. Tamże, Z 7, 1141–a 34–b2, K 8, 1178b 21–32.

²⁶ „Jeśli więc tak, i jeśli dalej za swoistą funkcję człowieka uważamy pewien rodzaj życia, a mianowicie działanie duszy i postępowanie zgodne z rozumem, za swoistą zaś funkcję człowieka dzielnego [=cnotliwego] to samo działanie wykonywane w sposób szczególnie dobry; (...) to najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami jej dzielności”. Tamże, A 7, 1097b–1098a. „Ten właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku [dusza rozumna, a szczególnie najwyższa jej część, czyli intelekt]

w rozumnym panowaniu nad własnym postępowaniem i w rozumnej kontemplacji świata.

Akademia, rzecz jasna, nie jest miejscem dominacji wyłącznie dwu jej przedstawicieli, Platona i Arystotelesa. W dyskusjach udział biorą inne wybitne postacie, wspomniani już Speuzyp, Ksenokrates, Filip z Opuntu, Eudoksos, Herakleides z Pontu i wielu innych²⁷. Dlatego podejmując próbę zrozumienia propozycji akademików w epoce hellenistycznej, takich jak Polemon, Krates czy Krantor, zobowiązani jesteśmy przywołać koncepcje, które poprzedzały ich wystąpienie.

może, jak się zdaje być uważany za człowieka samego, skoro jest pierwiastkiem lepszym i istotnym”. Tamże, K 7, 1178a.

²⁷ Problematykę tych dyskusji, ich zakres i rezultaty przedstawiłem w pracy: *Późny Platon i Stara Akademia*.

VIII

PRZEDSTAWICIELE PIERWSZEJ FAZY STAREJ AKADEMII I ICH WPŁYW NA FILOZOFIĘ FAZY OSTATNIEJ (SPEUZYP, KSENOKRATES, EUDOKSOS Z KNIDOS I HERAKLIDES Z PONTU)

Następcą w Akademii po śmierci Platona został Speuzyp, jego uczeń i krewniak. Jest filozofem oryginalnym, mającym pozycję równą pozycji Arystotelesa¹. Podobnie jak Arystoteles, dyskutował z Platonem i podejmował próby przezwyciężenia trudności związanych z platońską teorią idei. Uznał, że platońskim ideom odpowiadają w istocie i odpowiadać powinny liczby matematyczne, którym decyduje się przypisać wszelkie atrybuty idei: oddzielne bytowanie, wieczność, niezmienność i niezależność od stanowienia podmiotowego. Eliminuje to wiele problemów dotyczących platońskiej teorii idei, w której pojawia się trudność wyjaśnienia relacji między ideami, przedmiotami matematyki a zjawiskami. W przekonaniu Speuzypa to przedmioty matematyki posiadają idealny sposób bytowania i nie trzeba uzasadniać tego bytowania wprowadzaniem kolejnego szczebla ontologicznego, jakim jest istnienie idei. Utrzymuje jednak, za Platonem, że konieczne jest przyjęcie najwyższych zasad organizujących, określających postać liczb matematycznych. Zasady te nazywa Jednem i Wielością. To one decydują o tożsamości każdej liczby, jak również są podstawą zróżnicowania jednych liczb w stosunku do innych. Z zasad wyłaniają się wpiery liczby matematyczne, później wielkości geometryczne, dalej Dusza Świata,

¹ Testimonia i fragmenty: P. Lang, *De Speusippi Academici scriptis. Accedunt fragmenta*, Hildesheim 1965, Diss. Bonn 1911; L. Taran, *Speusippus of Athens. A critical study with collection of the related texts and commentary*, Leiden 1981; C.J. de Vogel, *Greek philosophy*, Vol. II, „Speusippus”, Leiden 1967; M. Isnardi Parente, *Speusippo, Frammenti* Ed., trad. e como. a cura di M.I.P. Napoli 1980 (rozszerzenie wydania P. Langa).

dusze indywidualne, a w końcu zjawiska. Speuzyp w swojej teorii zasad decyduje się na istotną zmianę w stosunku do nauk Platona².

Platon w ostatniej postaci teorii idei, którą znamy pod nazwą „nauki niepisanej”, postuluje koncepcję najwyższych zasad, które posiadają nie tylko funkcję ontyczną, ale również etyczną. Zasadę Jedna wiąże z Dobrem, zaś Nieokreśloną Diadę z wielością, zróżnicowaniem i nieokreślonością, kiedy to Nieokreślona Diada, jako Duże i Małe, przyjmuje postać ekstremów – Nadmiaru i Niedostatku (notabene, prawdopodobne źródło koncepcji Arystotelesa)³. Działanie Jedna – Dobra polega wtedy na „wyrównywaniu” ekstremów obecnych w Diadzie i wprowadzaniu miar w porządek Kosmosu. Wtedy Dobro porządkuje nieokreśloność nadmiaru i niedostatku. Oddziaływanie pryncypium Jedna z Nieokreśloną Diadą spełniałoby się jako wyznaczanie granicy w nieokreśloności Nadmiaru i Niedostatku. Wyznaczanie granic byłoby zatem wprowadzaniem miary, właściwej proporcji między tym, co zbyt wiele, a tym, co zbyt mało. Odniesione do Nieokreślonej Diady Jedno, decyduje o pojawieniu się normy (*norm*), tj. prawidłowości określającej właściwe postępowanie, które jest przyczyną porządku (*taksis*) i stateczności (*eremia*) w obszarze działania. Koncepcja platońska wyraża w ten sposób, właściwie powszechne greckie przekonanie, że utrzymywanie wszystkiego we właściwej mierze stanowi podstawę dobrego życia. Natomiast nieporządek i zło byłoby skutkiem chaosu czy nieokreśloności, która jest brakiem rozpoznania właściwych miar, w tym wypadku norm, stanowiących granicę działania i postępowania.

W przypadku Speuzypa, ulega również zmianie (w stosunku do Platona) stanowisko dotyczące kwestii etycznych. Speuzyp zgadza się z tymi filozofami, którzy przyjmują podział na życie teoretyczne i życie praktyczne⁴.

² Naukę Speuzypa przedstawiam w swojej pracy: *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010, s. 109–138. W pracy tej znajdzie czytelnik odniesienia do tekstów.

³ Zob. B. Dembiński, *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Katowice 2003, s. 164–177.

⁴ Propozycję interpretowania dziejów filozofii greckiej z perspektywy życia praktycznego przedstawia w swoich pracach P. Hadot (np. *Czym jest filozofia starożytna*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000). Perspektywę tę uznać należy za interesującą i we właściwym zakresie słuszną. Trudno jednak zgodzić się na tezę, która uznaje prymat praktycznego wymiaru filozofowania nad wymiarem teoretycznym. W końcu mamy w przypadku myśli greckiej do czynienia przede wszystkim z filozofią, nie zaś tylko z etyką i teorią działania. Dlatego zachować należy właściwe proporcje i umiar. Niezwykle ciekawe uwagi na temat relacji między myśleniem teoretycznym a praktycznym w Grecji starożytnej, ale

Proponuje oryginalną koncepcję etyczną, która może być postrzegana jako „droga pośrednia” pomiędzy tymi, którzy uważają, że dobro jest związane wyłącznie z życiem konkretnego człowieka, a tymi, którzy uznają dobro za związane z naturą świata. Pierwsi poszukują dobra w obszarze intelektu i wolnego działania jednostki, drudzy twierdzą, że dobro bytuje poza podmiotem, w świecie. Z przekazu Arystotelesa wiemy, że Speuzyp uważał, iż dobro i piękno nie są związane z zasadami rzeczy⁵, że pojawiają się one dopiero na obszarze tego, co z zasad tych się wyłania. Dlatego dobro i piękno wiązać należy z naturą, widzialną postacią Kosmosu⁶. W ten sposób Speuzyp dystansuje się od stanowiska platońskiego i antycypuje późniejsze propozycje Stoików. Wydaje się, że chodzi o przekonanie głoszące, iż piękno i dobro pojawiają się dopiero wtedy, kiedy mamy do czynienia z konkretnym działaniem, czy też z konkretną postacią struktury świata. Piękne byłyby zatem rzeczy, zaś dobre działania. Z tak rozumianym dobrem i pięknem można wiązać (na gruncie podmiotu) emocjonalne poczucie szczęścia. Dobro i piękno byłyby wartościami najwyższymi, ale tylko w obrębie świata realnego. Nie byłyby żadnymi wartościami transcendentnymi. Jednak jeżeli założyć, że widzialna postać świata, w obrębie której doświadczać możemy dobra i piękna, jest skutkiem istnienia najwyższych pryncypiów, to wolno przyjąć, że zarówno dobro, jak i piękno muszą mieć swoją ostateczną ontyczną podstawę w nich samych. Stąd też świat byłby postrzegany, jako piękny i dobry, o tyle, o ile utworzony został wedle porządku ustanowionego mocą samych pryncypiów. Takie stanowisko pozwala zachować równowagę między pojmowaniem dobra i piękna, jako związanych z podmiotem, jak i dobra oraz piękna, wykraczających poza podmiot.

Interesująca jest również sugestia Speuzypa (o której informuje Arystoteles), w której proponuje on rozumienie dobra określanego mianem przyjemności, będącego środkiem pomiędzy przykrością a brakiem przy-

nie tylko, znajdziemy w pracach H. Arendt, przede wszystkim w dziele: *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002.

⁵ „Ci, którzy – jak pitagorejczycy i Speuzyp – uważają, że najwyższe dobro i piękno nie zawiera się w tym, co jest zasadą rzeczy, gdyż zasady roślin i zwierząt są przyczynami, a piękno i doskonałość są dopiero w tym, co z tych zasad pochodzi, nie mają racji”. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. XII, 1072b 30, tłum. T. Żeleźnik.

⁶ Klemens Aleks., *Stromata*, II 22, 133; p. 186 (P. Lang Fr. 57).

krósci, gdzie środek jest dobry, a skrajności złe⁷. Speuzyp zdaje się w ten sposób zakładać, że tak przykreść jak i brak przykreści stanowią ekstrema, oba przeciwne dobru. Ekstrema bywają niebezpieczne, i należy się ich wystrzegać, zakładając właściwą miarę, słuszny środek. W zachowaniu miary dostrzega swoisty ideał gwarantujący spokój ducha i wolność od niepokoju⁸. Widać, że Akademia zarówno w osobie Platona, Speuzypa, jak i Arystotelesa wypracowała koncepcję dobra rozumianego jako właściwa miara czy „złoty środek”. Propozycja ta stała się zapleczem wielu koncepcji późniejszych. Przeniesienie porządku dobra w obręb realnego świata i uznanie, że jest ono związane z unikaniem skrajności, jak również twierdzenie, że skutkiem takiego działania jest spokój ducha i wolność od niepokoju, zapowiada bezpośrednio stanowiska filozofii hellenistycznej.

Wydaje się, że równie istotny wpływ na kształtowanie się postaci tej filozofii miał Ksenokrates⁹. Przez długi czas przebywał i współpracował z Arystotelesem. Obaj byli nauczycielami w filii Akademii Platońskiej w Assos (wykładali filozofię Platona). Można podejrzewać, że wiele poglądów zarówno jednego, jak i drugiego filozofa było skutkiem dyskusji, które prowadzili. Ksenokrates w kwestiach ontologicznych wraca na mocne pozycje platońskie z okresu nauki o zasadach. Poglądy Ksenokratesa stanowią nawiązanie do dyskusji, która w Akademii związana była z rozumieniem platońskiej teorii idei. Wspominałem już stanowiska Arystotelesa i Speuzypa. Ksenokrates proponuje własne rozwiązanie. Akademicy, jak pokazują to Arystoteles w ks. XIII i XIV *Metafizyki*, sprowadzili dyskusję o ideach do pytania o status bytów idealnych, jakimi były przedmioty matematyki. Spór o ich istnienie stał się egzemplifikacją dyskusji o zasadniczych kwestiach ontologicznych. Ksenokrates uznał, że najwyższym

⁷ „Nie jest natomiast trafny sposób, w jaki Speuzyp odpiął ten argument, że mianowicie przyjemność jest przeciwieństwem zarówno przykreści jak braku przykreści...” Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1153b5, tłum. D. Gromska; Fr. 80a i 81b (P. Lang).

⁸ Fr. 57 (P. Lang)

⁹ Zob. R. Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig 1892, Hildesheim 1965; J. Dillon, *The Heirs of Plato – A Study of Old Academy (347–274 BC)*, Oxford 2003; M. Isnardi Parente, *Senocrate-Ermodoro. Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Napoli 1982; H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964; Ueberweg–Krämer, *Die Philosophie der Antike. Altere Akademie Aristoteles – Peripatos*, Bd. III, Basel/Stuttgart 1983; H. Cherniss, *The riddle of the Early Academy*, Berkeley 1945/New York 1962; J.A. Wojtczak, *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*, Warszawa 1980; *O myśli Ksenokratesa*, zob. B. Dembiński, *Późny Platon...*, s. 139–170.

poziomem rzeczywistości jest poziom zasad ontycznych, proponowanych przez Platona: Jedna i Nieokreślonej Diady¹⁰. Z nich to wyprowadzone są kolejne poziomy ontyczne: to, co boskie, to, co matematyczne, poziom noetyczny i w końcu poziom zmysłowy. Sekstus Empiryk informuje nas o innej jeszcze możliwej klasyfikacji tych poziomów, zbliżonej bardziej do terminologii Arystotelesa. Jego zdaniem wyróżnić można poziom podniebiański (zmysłowość), poziom ponadniebiański (poznanie umysłowe, noetyczne) oraz obszar niebiański (któremu odpowiada rodzaj poznania mieszanego, zmysłowego i umysłowego)¹¹. Interesujące jest przekonanie Ksenokratesa, głoszące, że platońskim ideom odpowiadają liczby matematyczne i figury geometryczne. Prowadzi to do procesu matematyzacji Kosmosu i uznania, że jest on skonstruowany wedle modelu matematycznego. W ten sposób matematyka staje się ontologią świata. Tak rozumiana ontologia prowadzi również do określonej teorii działania. Człowiek jest w niej niezbywalną i integralną częścią porządku kosmicznego, a jego działania powinny być z porządkiem tym zgodne. Jest to w pewnym sensie powrót na pozycje platońskie, zakładające tezę o konieczności budowania porządku duszy w oparciu o wzorzec porządku kosmicznego. Kosmos jest strukturą wysoce uporządkowaną, wyłaniającą się ze stałych i niezmiennych prawidłowości. Podmiot jest również swoistym porządkiem. Dlatego musi on podlegać w określonym zakresie jego prawom i zasadom. Autonomiczny podmiot nie może porządku tego kwestionować, przeciwnie, musi być z nim zgodny. Na tym zdaje się polegać właściwy sposób bycia człowieka w świecie. Z tego powodu podmiot zobowiązany jest dokonać rozpoznania dwu obszarów: własnej struktury oraz struktury świata. Pozwala to zrozumieć Ksenokratesa, który w kwestiach etycznych głosił przekonanie, że właściwa postawa człowieka powinna być rozumiana jako stan zgodności z naturą (*ta prota kata physin*)¹². Można podejrzewać, że Ksenokrates ma na myśli zarówno naturę podmiotu, jak i naturę świata. Zgodność byłaby wtedy szczególnym rodzajem harmonii, pojawiającej się jako skutek

¹⁰ Teofrast, *Metaph.* 6ab; W.D. Ross, F.H. Fobes, *Theophrastus Methaphysics. With Translation, Commentary and Introduction*, Oxford 1929, Hildesheim 1967.

¹¹ Sekstus Empiryk, *Adv. Dogmat. I* (math. VII) 147ff. (Heinze, fr. 5).

¹² „...the Old Akademics, and in particular Xenokrates, first propounded the doctrine of living in accordance with *ta prota kata physin*, the first things according to nature”. J. Dillon, *The Heirs of Plato...*, s. 139. Pogląd ten w pełni rozwinie dopiero Polemon, później stanie się on własnością Stoików.

właściwej relacji do własnej natury i natury świata. Jego emocjonalnym skutkiem byłoby poczucie zadowolenia i szczęścia. Zrozumiały staję się w tym kontekście sens przekazu Cyncerona, który mówi, że Ksenokrates pojmował szczęście jako drogę naśladowania Natury, czy też drogę zgodności działania człowieka z Naturą¹³. To, kojarzące się ze stanowiskiem Stoików pojmowanie szczęścia, wydaje się mieć swoje źródło w filozofii Platońskiej. Teza ta zapewne była mocno ugruntowana w Akademii. Jeśli tak, to w etyce poszukiwać należy prawidłowości i zasad, podobnie jak poszukuje się ich w naturze Kosmosu. Można nawet korzystać z matematyki, jak czynił to Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej*, próbując wyjaśnić pojęcie sprawiedliwości¹⁴. Tego rodzaju koncepcje znajdują swoje pełne rozwinięcie dopiero w filozofii Stoików. J. Dillon skłonny jest twierdzić, że Ksenokratesa należy uważać za pierwszego, który wprowadza doktrynę o „zgodności działania człowieka z naturą”, że przypisywana dopiero później Polemonowi koncepcja „zgodności życia z naturą”, ma już swoje źródła w wystąpieniu Ksenokratesa. Być może można by wtedy zrozumieć, że Zenon z Kition, słuchający wykładów w Akademii, wiele przekonań akademików uczyni własnymi, nadając im nową interpretację.

J. Dillon, powołując się na przekaz Sekstusa Empiryka, twierdzi również, że Ksenokrates pierwszy (przed Stoikami) uznał, że wszystko, co istnieje, można w sensie moralnym podzielić na dobre, złe i obojętne. Co ciekawe, stanowisko to przypisywał Sekstus wszystkim dogmatykom¹⁵, i uważał, że większość akademików dzieliła całość tego, co będące na dobre, złe i pośrednie – obojętne – (*adiaphora*)¹⁶. Wynika to zapewne z celów ściśle praktycznych. W zależności bowiem od sposobów użycia, rezultaty działania uzyskują odpowiednią kwalifikację moralną. Nie jest wykluczone, że podział ten wynika również w pewnym stopniu z koncepcji działania, rozumianego, jako działanie zgodne z naturą. Zgodne z naturą byłyby dobrymi, niezgodne – złymi. Pozostałe zaś należałoby traktować jako moralnie obojętne. O skutkach decyzji moralnych decydowałby podmiot.

¹³ Zob. Cynceron, *De finibus*, ks. IV, 15–16.

¹⁴ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, ks. V, 1131a10–1134a.

¹⁵ Tamże, s. 141. Zob. Fr. 76 (Heinze).

¹⁶ Fr. 76 (Heinze).

Mogłoby to wyjaśniać przekonanie Ksenokratesa (o którym informuje Klemens Aleksandryjski)¹⁷, głoszące, że działanie etyczne jest ostatecznie zależne od rozsądku, będącego funkcją duszy. Ksenokrates uznał, podobnie jak Arystoteles, że rozsądek odpowiedzialny jest za działanie, rozum zaś za poznanie. Tym samym kontynuowana jest linia argumentacji wywodząca się od Sokratesa i postulująca dbałość o duszę, przy założeniu, że dusza dobrze przygotowana zdolna jest czynić dobro i unikać zła. Również przekonanie o zgodności działania z naturą rodzi skutki w zadaniu określenia relacji między rozsądkiem a rozumem. Rozum rozpoznaje strukturę świata (naturę), rozsądek próbuje uzgodnić z nią działanie. Pomocne przy tym bywają cnoty, pewne sprawności, których realizacja i kultywowanie upodobnić mogą człowieka do bogów¹⁸. Teza ta zostanie rozwinięta w sposób szczególnie przez neoplatoników.

Ksenokrates uważał jednak, że cnota nie jest dobrem jedynym. Był przekonany, że pełnia i doskonałość życia domagają się również realizacji innych wartości, takich jak zdrowie, czy określone warunki zewnętrzne¹⁹. Szczęście nie jest zatem wyłącznie skutkiem dbałości o duszę. Zależy ono również od innych czynników, a więc zdecydowanie wykracza poza autarkię. W tym przekonaniu jest zgodny Arystotelesem. Tezy te będą miały poważny wpływ na myśl hellenistyczną.

Ciekawie wypowiadali się również inni akademicy, między innymi Heraklides z Pontu²⁰ i Eudoksos z Knidos²¹. Obaj reprezentują stanowisko głoszące, że Dobrem najwyższym jest przyjemność. Kontynuują tym samym tradycję Arystypa i jego szkoły, a jednocześnie wyprzedzają stanowisko Epikura. Skłonny byłbym twierdzić, że proponowanego przez nich hedonizmu nie da się sprowadzić ani do propozycji Arystypa, ani Epikura. Można go natomiast konfrontować z koncepcjami Platona. Przypomnijmy dyskusję o statusie przyjemności i jej stosunku do rozumu, którą toczy Platon w dialogu *Fileb*. Pojawia się przekonanie, że obok przyjemności

¹⁷ Zob. H.J. Krämer, *Xenokrates*, [w:] Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Altere Akademie Aristoteles-Peripatos*, Basel/Stuttgart 1983, s. 47.

¹⁸ Zob. Fr. 15 (Heinze).

¹⁹ Zob. Fr. 76–94 (Heinze).

²⁰ Zob. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*. (Herakleides Pontikos), Basel 1953, 1969, frg. 3.

²¹ Zob. F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoksos von Knidos. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert*, Berlin 1966.

cielesnych konieczne jest przyjęcie przyjemności „czystych”²². Te ostatnie należałoby określić mianem przyjemności intelektualnych. Dotyczą bowiem możliwości tworzenia i budowania intelektualnych modeli świata i przedstawiania naukowych teorii, wyjaśniających jego istotę. Piękno i struktura naukowych teorii, pozwalająca odsłaniać niejawne prawidłowości, organizujące postać świata, dostarczyć może przyjemności, niedostępnych zmysłom²³. Obcowanie z przedmiotami idealnymi, boskim planem organizacji świata, „wynosi” podmiot ponad cielesność i obserwowalny świat, wprowadzając w obszar tego, co wieczne i boskie. Tak rozszerzony hedonizm przedstawia nową jakość i przyczynia się do znaczącego rozwoju nauki, z jakim niewątpliwie mamy do czynienia w czasach hellenistycznych, czego starał się dowieść L. Russo²⁴.

Przedstawiłem pewien zarys tła, z którego wyłonią się propozycje filozoficzne przedstawicieli ostatniej fazy Starej Akademii Platona. Rzecz jasna, charakterystyka tych stanowisk nie rości sobie pretensji do ukazania pełnego ich kształtu. Nie jest to po prostu możliwe. Pomijając oczywiste ograniczenia wynikające z dostępu do źródeł, powinniśmy uwzględnić fakt, iż każdorazowo tworzymy własną historię filozofii greckiej, ponieważ interpretujemy ją zawsze z pozycji tych nurtów filozofii, które aktualne są w czasach, w których przyszło nam interpretacji tych dokonywać. Można sytuację taką oceniać negatywnie bądź pozytywnie. Skłaniam się ku ocenom pozytywnym. Proponowanie ciekawych i oryginalnych interpretacji (o ile zachowują podstawową rzetelność i są zgodne z zachowanymi tekstami), pozwala uczynić dialog ze starożytnością dialogiem żywym. Historia

²² „One się rodzą na tle potrzeb nieuświadomionych i bezbolesnych, których zaspokojenie dostrzegalne jest i przyjemne, a przynosi rozkosz czystą, niezmiśzaną z cierpieniem (...) „Nie od razu jasne jest to, co mówię, ale spróbujmy to objaśnić. O piękności kształtów próbuję teraz mówić; nie tak, jak by to rozumieć mogli ci, których jest wielu, na przykład o piękności istot żywych albo jakichś malowideł; chodzi mi o piękność prostej, mówi moja myśl, linii prostej i koła, i o to, co się z nich pod nożem rodzi na tokarni, o płaszczyzny i bryły, i to, co spod przykładnicy wychodzi i od kąta prostego, jeżeli mnie rozumiesz. Ja ci mówię, że to są rzeczy piękne nie ze względu na coś innego, jak te inne tam, tylko są piękne zawsze i same dla siebie, i dają rozkosze osobliwe i swoiste” (...) Ja mówię o dźwiękach strun – łagodne są i jasne – każda śpiewa jedną pieśń, czystą; one nie są piękne ze względu na coś innego, tylko same w sobie, a z nimi zrosłe rozkosze idą w ślad za nimi”. Platon, *Fileb*, 51cd, nn.

²³ Szerzej na ten temat, zob. B. Dembiński, *Późny Platon i Stara Akademia...*, s. 188–192.

²⁴ L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, tłum. I. Kania, Kraków 2005.

myśli antycznej przestaje być wtedy czynnością muzealną, i staje się istotną składową aktualnego dyskursu filozoficznego. Wzmacnia jednocześnie przekonanie, że kształt i postać współczesnej cywilizacji, określony został ostatecznie przez postawy i koncepcje filozoficzne myślicieli starożytnej Grecji.

Warto, spoglądając z tej perspektywy, przedstawić poglądy i propozycje tych myślicieli, którzy pojawili się w Akademii Platńskiej po śmierci Ksenokratesa. Mam na myśli, przede wszystkim, Polemona, Krantora i Kratesa, ale również związanych z Akademią, bezpośrednio i pośrednio, wielkich postaci nauki i filozofii: Euklidesa, Eratostenesa oraz Arkezylaosa.

IX

STARA AKADEMIA PLATONA U PROGU NOWYCH CZASÓW

POLEMON Z ATEN¹

Trudność w omówieniu stanowiska Polemona wynika przede wszystkim z ograniczeń przekazu. Nie dotarły do nas żadne jego dzieła, lecz jedynie fragmenty wypowiedzi i komentarze późniejszych myślicieli starożytnych. Biorąc pod uwagę te ograniczenia, zdecydowałem się podjąć próbę rekonstrukcji jego myśli poprzez umieszczenie zachowanych wypowiedzi Polemona i opinii o jego filozofii, w szerokim kontekście tradycji filozoficznej, która poprzedzała jego koncepcję, oraz w kontekście tych systemów, które z myśli tej się wyłoniły. Należy rozważyć, do jakich filozoficznych pomysłów odwoływał się Polemon w swoich propozycjach, oraz rozważyć te spośród późniejszych filozoficznych koncepcji, które czerpały z jego ustaleń. Zadanie takie jest wyjątkowo trudne i obarczone wieloma niebezpieczeństwami. Sądzę jednak, że w jakimś stopniu jego realizacja pozwoli ujawnić intencje filozoficzne Polemona i dostrzec jego wkład w grecką myśl filozoficzną.

Po śmierci Ksenokratesa (ok. 315 roku) Polemon zostaje scholarchą Akademii. Przez współczesnych uznany został za osobowość wybitną. Pochodził z Aten, gdzie urodził się ok. roku 350 p.n.e., jako syn Filostrata zamieszkującego gminę Oia. W wieku lat trzydziestu spotkał na swojej drodze Ksenokratesa. Kontakt z nim sprawił, że dokonała się radykalna zmiana. Porzucił on dotychczasowe życie spędzane na zabawach i folgo-

¹ Zob. H. Schumacher, *Der Akademiker Polemon. Kommentarie, Sammlung der Testimonien zu Leben Und Lehre*, Tübingen 1966; M. Gigante, *Polemonis Academici Fragmenta*, Napoli 1977; S. Mekler, *Academicorum philosophorum index herculanensis*, Berlin 1902; Polemon, *Krates, Krantor und Schuler des Krates*, 46–63; C.J. de Vogel, *Greek Philosophy. A collection of Texas with notes and explanation*, 3 vol., Leiden 1950–59; M. Gigante, *La scuola di Platone. Collezione di testi diretta da M.G.*, Napoli 1980; W. Nestle, *Die Sokratiker in Auswahl Überzetzt und Herausgegeben von Wilhelm Nestle*, Jena 1922; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, ks. IV, 3.

waniu wszelakim żądom. Znacząca stała się historia jego pierwszego spotkania z Ksenokratesem, którą przekazuje nam Diogenes Laertios. Któregoś razu pijany Plemon wkroczył na wykład Ksenokratesa. Ksenokrates nie oponował i pozwolił mu zostać. Wsłuchując się w słowa wykładu Polemon doznał uczucia zachwytu. Zdecydował radykalnie odmienić swoje życie i zbliżyć się do Akademii². Poświęcił się filozofii całkowicie i w konsekwencji uzyskał bardzo wysoką pozycję w hierarchii akademickiej, stał się wybitną osobistością Aten. Przez czterdzieści lat, aż do momentu swojej śmierci w roku 276/5, pełnił funkcję scholarchy (kierownika) Akademii Platońskiej. Podobnie jak wcześniej Ksenokrates, zamieszkał wraz ze swoimi uczniami na terenie Akademii, blisko Muzeum i sal wykładowych. Stronił od życia publicznego i starał się pod każdym względem naśladować postępowanie Ksenokratesa. Zamieszkiwał ze swoim najbliższym przyjacielem i uczniem, Kratesem w ogrodzie Platona. Byli do śmierci nierozłączni i spoczęli we wspólnym grobie. Jak powiada Diogenes Laertios, nazywano ich „bogami”, którzy stanowili pozostałość „złotego wieku”. Blisko nich przebywał również ich rodak Lyzikles. Antigonos twierdził, że Krates był miłośnikiem Polemona. Komentatorzy starożytni zwracali uwagę na siłę jego charakteru, odporność na przeciwności losu oraz niezwykłą wytworność i szlachetność w sposobie bycia. W Atenach zyskał powszechne uznanie. Filozofię lubił uprawiać w stylu perypatetyckim, przechadzając się i dyskutując. Był również rozmiłowany w poezji Homera i twórczości Sofoklesa. Zmarł w podeszłym wieku, prawdopodobnie na gruźlicę. Do jego uczniów należeli wybitni filozofowie: Krates, Krantor, Zenon z Kition, Antioch z Askalonu oraz Ariston z Chios³. Pisma Polemona niestety się nie zachowały. Dysponujemy jedynie fragmentami. Diogenes Laertios wspomina tylko, że był autorem wielu pism. Jedyne tytuły, który się zachował, brzmi: *O życiu zgodnym z naturą*. Przy omawianiu myśli Polemona będę korzystał z przekazów Cycerona, Antiocha z Askalonu, Klemensa Aleksandryjskiego oraz przekazu zachowanego w księdze Suda. Fragmenty pism Polemona zebrali między innymi: H. Schumacher, De Vogel, Nestle, M. Gigante⁴.

² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, ks. IV, 3, 16.

³ H.J. Krämer [w:] *Philosophie der Antike. Altere Akademie Aristoteles – Peripatos* (Ueberweg), Vol. 3, s. 153.

⁴ Zob. przypis 82.

Omówienie filozoficznych propozycji Polemona proponuję od rozważenia tezy (przekaz Stobajosa)⁵, głoszącej, że: „Wszechświat jest boski i ma boską naturę” (*Polemon ton kosmon theon apefenato*). Wypowiedź Polemona wskazuje na kontynuację wielkiej tradycji filozofii greckiej, zapoczątkowanej przez Talesa i kontynuowanej w Akademii, która boskość wiąże z naturą i porządkiem Wszechświata. Analizę tej znaczącej wypowiedzi Polemona rozpocząć można od przybliżenia kwestii, mogącej stanowić rodzaj wprowadzenia. Plutarch w *Moraliach*⁶ przekazuje informację, że Polemon był zwolennikiem astroteologii, w której ważną rolę odgrywała postać Erosa, pomocnika i pośrednika Bogów. Można podejrzewać, że Polemon nawiązuje w ten sposób do tradycji platońskiej. Przypomnijmy, że Platon, w dialogu *Uczta* nazwie Erosa „Wielkim Duchem”, reprezentantem całej sfery duchów, które zamieszkują obszar pośredni między tym, co ziemskie a tym, co boskie. Eros staje się pośrednikiem, tłumaczem, odpowiedzialnym za związki pomiędzy bogami i ludźmi. Eros jest siłą i sprawcą dążenia tego, co ludzkie ku temu, co boskie⁷. Pozwala on „śmiertelnym” dotknąć boskości i wyzwolić się z nieskończonego kręgu wcieleń. Umożliwia również upodobnienie się do Boga, co, zdaniem Platona, stanowi najwyższy cel bytowania człowieka. Pozwala również rozumieć Wszechświat jako twór boski i boskością przeniknięty. Koncepcja ta (obecna wcześniej w myśleniu Ksenokratesa) zwieńczenie swoje uzyskała w pismach neoplatońskich, w których zaproponowano zhierarchizowane stopnie bytów pośrednich, łączących widzialną rzeczywistość z niewidzialną boskością. Proces ten znajdzie później swoją kontynuację w wielu koncepcjach teologii chrześcijańskiej.

Istotny wydaje się w tym kontekście sposób rozumienia Kosmosu. Tradycja Akademii przekazała wizję Kosmosu, jako tworu niezwykle zróżnicowanego i skomplikowanego pod względem sposobów bytowania, wypełnionego wielością bogów i duchów pośrednich⁸. Jest to widoczne najwyraźniej w myśleniu Ksenokratesa. Platon dokonał rozróżnienia na sprawcze źródło aktywności świata oraz przyczynę jego dynamiki. Sprawczą aktywność związał z Boskim Rozumem, dynamikę zaś z Duszą Świata. Dusza Świata będąc zasadą ruchu, musi być uznana za przyczynę

⁵ Zob. Stobajos, *Ecl.* I, 2, 29.

⁶ Zob. Plutarch, *Moralia, Ad principem in erudium*, 3, 780D.

⁷ Platon, *Uczta*, 202–203.

⁸ Przykład szczególnie stanowi platoński *Timajos*.

dynamiki świata. Jednocześnie istnienie Duszy Świata wskazuje na konieczność istnienia Boskiego Rozumu. Nie sposób przyjmować istnienia duszy, która byłaby pozbawiona rozumu⁹. Mógł zatem mówić Platon, że Dusza Świata i Boski Rozum połączone są w całość i tworzą potęgę przyczyny, która równa jest naturze Zeusa¹⁰. Jest to ostateczna przyczyna istnienia całego Kosmosu. Ten zaś, zdaniem Platona, utworzony jest z granicy (*pe-ras*) i nieograniczonego (*apeiron*) oraz ich zmieszania. Bóg jawi się jako czwarty rodzaj, czwarta przyczyna, przyczyna ostateczna. Warto zwrócić uwagę, że ani Boski Rozum, ani Dusza Świata, nie mają charakteru stwórczego. Ich natura jest wyłącznie twórcza, porządkująca. Starożytność nie dysponuje koncepcją stworzenia z nicości (*creatio ex nihilo*). Taka propozycja pojawi się dopiero ze strony innego kręgu kulturowego i religijnego¹¹.

Platon i Arystoteles zaakcentują boskość Wszechświata, wskazując na rolę, jaką pełni w nim Boski Rozum. Istotną rolę odegrały niewątpliwie ustalenia presokratyków. Można przywołać chociażby Heraklita z jego koncepcją boskiego Logosu, czy Anaksagorasa proponującego przyjęcie przyczyny ostatecznej, którą upatruje w boskim umyśle (*Nous*). Nieprzypadkowo Arystoteles nazwie Boga – „myślą samo myślącą” (*noesis noeseos*), traktowaną jako ostateczna przyczyna wiecznego ruchu. Można podejrzewać, że uznał, że wszelka poznawalność świata uwarunkowana jest jego racjonalnością, tj. faktem, że Wszechświat jest strukturą uporządkowaną. Zatem, wszelki porządek jest konsekwencją obecnej w nim racjonalności. Łatwo wyobrazić sobie świat nieracjonalny. Byłby to świat niepoznawalny i chaotyczny. Takiego świata jednak nie obserwujemy. Istnieć musi źródło owej racjonalności. Zdaniem Arystotelesa jest nim Bóg, pojmowany jako „czysta myśl”, czysta racjonalność. Bóg taki skłania świat do określonego działania przez to, że stanowi jego przyczynę sprawczą i celową. Sam cel staje się źródłem ruchu, gdyż „pociąga do działania” w jego kierunku, jak piękno inicjuje działanie artysty i pociąga go w jego stronę. Bóg taki jest najwyższym aktem, czystym aktem, źródłem wszystkich aktów. Gdyby Bóg nie był aktem czystym, należałoby przypisać mu jakąś możliwość. Wtedy, trzeba by uznać, że jest bytem złożonym (z aktu i możliwości). Złożoność sama domagałaby się wyjaśnienia. Bóg nie mógłby być traktowany jako przyczyna ostateczna. Będąc czystym aktem jest

⁹ Zob. B. Dembiński, *Teoria idei...*, s. 138–140.

¹⁰ Platon, *Fileb*, 30d.

¹¹ Zob. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa 1993, s. 15.

on czystą myślą. Jako taki, posiada on i posiadać może wyłącznie jeden przedmiot myśli. Jest nim jego własna myśl. W ten sposób Bóg jawi się jako myśl myśląca samą siebie (*noesis noeseos*). Niezwiązana z możliwością, wieczna, stanowi jedność, przekraczającą wszelką złożoność. Taki Bóg niesprowadzalny jest do niczego poza nim samym.

Bóg Arystotelesa, podobnie jak miało to miejsce w przypadku Platona (dla którego najwyższe Dobro wyniesione jest ponad wszelki byt – *epekeina tes ousias*¹²), również wyniesiony zostaje ponad bytowość. W tej sytuacji nie można uwolnić się od konieczności przyjęcia istnienia bytów pośrednich, wiążących tak rozumianą boskość ze zmiennym i dynamicznym światem. Dla Arystotelesa pośrednikami są czyste inteligencje, zawiadujące ruchem poszczególnych sfer niebieskich. Ponieważ Arystoteles zaakceptował astronomiczną koncepcję Eudoksosa z Knidos¹³, w której pojawiło się pięćdziesiąt pięć sfer niebieskich, przyjął istnienie pięćdziesięciu pięciu pośredników. W teologii chrześcijańskiej inteligencje te skojarzono z istotami anielskimi Starego i Nowego Testamentu. Przyjęcie ostatecznej przyczyny wyeliminowało również błąd „cofania się w nieskończoność” w ustalaniu przyczyn (*reductio ad absurdum*). Arystoteles zdecydował przyjąć koncepcję Boga, którego określić można mianem Pierwszego Poruszyciela (*protos kinoun*). Jego natura, jako bycia przyczyną ostateczną, musiała różnić się od natury innych przyczyn. Przyczyna ostateczna bowiem charakteryzuje się tym, że sama nie ma już przyczyny i jest przyczyną sama dla siebie.

W podobnym kierunku zmierzał Ksenokrates, proponując naukę o demonach. Potraktował demony jako pośredników wiążących to, co boskie z tym, co śmiertelne, wypełniając tym samym Kosmos niezliczoną wielością dobrych i złych demonów, usystematyzowanych hierarchicznie (Plutarch). Nie jest więc wykluczone, że Polemon badając tradycję filozofii greckiej, przede wszystkim zaś słuchając wykładów Ksenokratesa, mógł uznać, że Wszechświat jest boski i boskością przeniknięty, że jest boski i ma boską naturę.

Istnieje również inna możliwość interpretacji wypowiedzi Polemona. Sugeruje ona, że świat jest boski dlatego, że pojawiają się w nim obszary, które charakteryzuje niezmiennosc i wieczność, różna od tego, co zmienne, powstające i ginące. Wtedy to, co wieczne i niezmiennie nazwać by

¹² Platon, *Państwo*, 509b.

¹³ Zob. J. North, *Historia astronomii i kosmologii*, tłum. T. i T. Dworak, Katowice 1997, s. 55–64.

można boskim, nie kojarząc wieczności i niezmienności z żadną konkretną postacią religii. Świat byłby boskim i przenikniętym boskością dlatego, że obecne jest w nim to, co wieczne i niezmienne. Mam tu na myśli, chociażby wieczne i niezmienne prawa organizujące postać kosmicznego porządku. Ich przyjęcie nie domaga się uznania jakiegoś religijnego kontekstu. Przykładem niechaj będzie późniejszy traktat Proklosa *Stoicheiosis Theologike*¹⁴, gdzie w tworzeniu teologii nie było konieczne odwoływanie się do konkretnej religii, chociaż można zawsze taką religię „odtworzyć”, na bazie przyjętej konstrukcji ontologicznej. Tego rodzaju myślenie bliższe jest filozoficznym koncepcjom boskości, niż ich religijnym, teologicznym odpowiednikom.

Pojawia się jednak jeszcze inna możliwość odczytania ważnych słów Polemona, głoszących boskość świata. Wynika ona z przekonania, że wtedy, kiedy dysponujemy jedynie skromnymi wypowiedziami badanego myśliciela, trzeba odwołać się do analizy stanowisk nie tylko poprzedników, ale również następców. Do bezpośrednich uczniów Polemona należał Zenon z Kition. Słuchał on uważnie wykładów Polemona. Można zakładać, że przejął on bądź kontynuował wiele jego pomysłów. Rozumienie boskiej natury świata oraz wynikających z tego konsekwencji będzie możliwe w pełniejszym zakresie po uprzedniej analizie innego, zasadniczego problemu, któremu uwagę poświęcili zarówno Polemon, jak i Zenon. Problem ten dotyczy tezy głoszącej, iż egzystencja optymalna i szczęśliwa jest skutkiem zgodności życia z naturą. Tę kwestię proponuję obecnie uczynić przedmiotem namysłu.

Polemon i Zenon z Kition

Można wyjść od pytania: Jak pojęcie „zgodności życia z naturą” rozumiał Zenon? Powstaje, rzecz jasna, problem interpretacji jego myśli. Przyjmując założenie, że następcy Zenona w różnych fazach rozwoju szkoły stoickiej dysponowali zdecydowanie głębszą wiedzą na temat stanowiska samego Zenona. Dlatego komentarze, które przedstawiają, będące interpretacją i kontynuacją jego myśli przyjąć trzeba jako wiarygodne. Omawiając myśl Zenona wolno nam zatem, zachowując ostrożność, skorzystać z opinii Stoików reprezentujących późniejsze fazy rozwoju szkoły.

¹⁴ Zob. Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sowa, Warszawa 2002.

Trzeba rozpocząć od rozróżnienia, które obecne jest w propozycji Zenona, i podziału na naturę powszechną oraz naturę ludzką. Ta druga traktowana jest jako część natury powszechnej¹⁵. Zenon uznał, że istotę natury powszechnej stanowi jej rozumność. W przypadku ludzkim jest to rozum indywidualny, a w przypadku powszechnym, rozum powszechny (Logos Świata). Teza ta jest kontynuacją wielu wcześniejszych propozycji, które pojawiły się w myśleniu chociażby Heraklita, Anaksagorasa, Platona czy Arystotelesa. Zenon kontynuuje tę tradycję. Decyduje się też zaakceptować pewne przekonania Cyników, przede wszystkim ich materialistyczny monizm. Połączył wiele wątków, wiążąc boskość, rozumność, i materialność świata. Szczególnie oryginalne okazało się powiązanie boskości i materialności. Już Heraklit zauważył, że Boski Rozum (*Logos*) przenika całość dynamicznego, procesualnego świata, i jest przyczyną jego dynamiki. Skłaniało to do przyjęcia tezy, głoszącej, że Boski Rozum (*Logos*) obecny jest w każdej części, tak pojmowanego świata. Rodzi to koncepcję panteistyczną ze wszystkimi jej konsekwencjami. Jeśli bowiem Logos obecny jest wszędzie, to każda część Wszechświata jest nim objęta, i istnieć muszą przejawy tej obecności. Zenon i Stoicy określili je mianem wątków rozumnych (*logoi spermatikoi*). Każda cząstka Kosmosu jest reprezentowana przez właściwy jej rozumny wątek, który stanowi ostatecznie przejaw Logosu najwyższego, Logosu Świata. Wszechświat jest całością. Ponieważ Logos Świata ma naturę boską, Wszechświat przeniknięty jest boskością. Jak zrozumieć jednak twierdzenie, że boskość ta ma naturę materialną? Można podejrzewać, że odpowiedź brzmi następująco: jeśli Boski Rozum nie istnieje poza Wszechświatem, a Wszechświat jest w istocie materialny, to Wszechświat musi być pojęty jako „ciało” Boga. Tym samym boskość związana zostaje nierozdzielnie z materialnością. Tak pojęty Bóg, obecny wszędzie i we wszystkim, musi być obecny również w człowieku. Obecność ta przejawia się pod postacią rozumu indywidualnego. Rozpoznaje on siebie jako część Rozumu Kosmicznego (Logosu Świata). Ponieważ rozum indywidualny zawiaduje działaniem poszczególnej jednostki (tak jak Logos zawiaduje działaniem Kosmosu), to optymalny sposób jego funkcjonowania sprowadza się do uzyskania stanu

¹⁵ „Prawo jest to zaszczerpiony w naturę najwyższy rozum, który nakazuje, co trzeba czynić, i nakazuje, czego czynić nie należy. Ten sam rozum utwierdzony i udoskonalony w ludzkim umyśle jest prawidłem postępowania człowieka”. Cynceron, *De legibus*, I, 6, 18, tłum. W. Kornatowski.

zgodności między nim samym a Logosem Świata¹⁶. Psychologicznym skutkiem takiej zgodności jest uzyskanie poczucia szczęścia. Być może, spoglądając z tej perspektywy łatwiej będzie zrozumieć sformułowanie Polemona, w którym twierdzi on, że: „najwyższym dobrem jest życie zgodne z naturą, tzn. korzystanie z pierwotnych darów natury, zgodnie z moralnymi zasadami”¹⁷ (...) „Bez cnoty nie ma szczęścia; ale też może wystarczy ona sama, bez cielesnych i zewnętrznych dóbr, cnota sama dla siebie wystarczająca do szczęścia”¹⁸.

Jednak „zgodność z naturą” może oznaczać również coś innego, może oznaczać zgodność człowieka z własną naturą. Jej istotę stanowi życie podporządkowane wymogom rozumu, co definiuje ostatecznie, zdaniem Zenona, pojęcie moralnej cnoty. „Życie zgodne z naturą” byłoby wtedy życiem według cnoty, tzn. życiem zgodnym z rozumem indywidualnym każdego człowieka, warunkiem wystarczającym życia szczęśliwego. Mówi Stobajos: „[Stoicy] mówią, że celem jest bycie szczęśliwym; ze względu na ten cel robi się wszystko, on zaś nie jest ze względu na coś innego. Jest nim życie według cnoty, życie zgodnie z naturą, a także – co na jedno wychodzi – życie według natury. Zenon zdefiniował szczęście w taki sposób: szczęście jest pomyślnym biegiem życia. Również Kleantes w swoich pismach posługuje się tą definicją, a także Chryzyp oraz wszyscy ich zwolennicy, kiedy twierdzą, że szczęście nie różni się od życia szczęśliwego, aczkolwiek mówią, że szczęście jest celem, natomiast rezultatem jest posiadanie szczęścia, co równa się byciu szczęśliwym. Jasno z tego wynika, że to samo znaczy „żyć według natury”, „żyć szlachetnie”, „żyć dobrze”, a także „dobroć i szlachetność” oraz „cnota i to wszystko, co w cnotcie ma uczestnictwo”. Równie oczywiste jest, że to wszystko, co jest cnotliwe, jest dobre, i że każda rzecz występna jest zła. Dlatego właśnie celem jest, według stoików, życie według cnoty”¹⁹. Tak rozumiana cnota ma wartość samą w sobie. Nie potrzebuje niczego poza sobą samą. Ale czy chodzi tu

¹⁶ „Pierwszą powinnością (...) będzie utrzymanie się w stanie naturalnym, a następną zachowanie tego, co zgodne jest z naturą, odepchnięcie tego, co się z nią nie zgadza”. Seneka, *Listy*, 121, 14, tłum. W. Kornatowski. „Celem wszystkich tych cnót jest życie według natury; każda właściwymi sobie środkami umożliwia człowiekowi osiągnięcie tego celu (...) sprawia w ten sposób, że człowiek żyje zgodnie z naturą”. Stobajos, *Anthol.* II, 60, 9.

¹⁷ Cynceron, *De finibus*, II, 11, 34, tłum. własne.

¹⁸ Klemens. Aleks., *Stromata*, II 133, 7, tłum. własne.

¹⁹ Stobajos, *Anthol.* II, 77, 16, tłum. M. Podbielski.

o naturę świata, czy o naturę człowieka? Zenon wydaje się być przekonany, że chodzi o jedno i drugie, a więc zarówno o zgodność z wewnętrzną naturą świata, jak i zgodność z Logosem Świata. Są to kwestie nierozdzielalne, jeśli założyć, że logos indywidualny jest częścią i postacią Logosu Świata. Pojawia się teza, głosząca, że szczęście jest konsekwencją uzyskania stanu zgodności między logosem indywidualnym a Logosem Świata.

Teza ta rodzi znaczące konsekwencje. Chodzi o to, że dla uzyskania stanu zgodności konieczne jest rozpoznanie członów rzeczonyj relacji, a więc tak logosu indywidualnego, jak i Logosu Świata. Otwiera to drogę do studiów dotyczących zarówno istoty i natury człowieka, jak i studiów obejmujących sobą istotę i naturę świata. Sprawia, że nie sposób badać natury człowieka bez odwołania się do znajomości świata, ale również sprawia, że nie sposób badać natury świata, nie odwołując się do głębokich studiów nad naturą człowieka. Istnieją przekazy²⁰, które mówią o tym, że Stoicy przyjmowali tezę, która głosiła, iż cnota w Bogu i w ludziach jest identyczna. Już Heraklit twierdził, że nie należy słuchać wyłącznie własnego Logosu, lecz wsłuchiwać się w Logos Świata²¹, aby uzyskać właściwy rodzaj postawy wobec świata. Oznacza to, że nasza rozumność powiązana jest ściśle z rozumnością świata. W ten sposób wyjaśnić można związek, jaki zachodzi między cnotą indywidualną a cnotą bogów²². W postawie Zenona, a być może wcześniej Polemona, słychać również echa koncepcji przedstawionej przez filozofów pitagorejskich. Pomijając kontekst czysto religijny (orfizm pitagorejski), Pitagorejczycy zasugerowali

²⁰ H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, fr. 252.

²¹ „Wysłuchawszy nie mnie, lecz Logosu... (...) Ale, choć Logos jest powszechny, wielu żyje, jakby mieli swoje własne rozumienie”. Heraklit z Efezu, *Fr.* 196, 195, [w:] G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999.

²² Paradygmatyczny dla wielu prezentowanych rozstrzygnięć jest fragment opisu Diogenesa Laertiosa: „Dlatego Zenon powiedział pierwszy w swoim dziele „O naturze człowieka”, że dalszym najwyższym celem jest żyć zgodnie z naturą, to znaczy żyć zgodnie z cnotą (*kat areten*). W tym kierunku prowadzi nas natura. (...) Z drugiej strony cnotliwe życie nie różni się od życia opartego na doświadczalnej znajomości procesów natury (...) nasze bowiem natury są częstkami wszechświata. Dlatego celem naszym staje się życie zgodne naturą, a więc życie zgodne z naszą własną naturą i z naturą wszechświata, tj. nieczynienie tego, czego zabrania wspólne prawo, którym jest wszystko przenikający zdrowy rozum (*ortos logos*), identyczny z Zeusem, władcą i panem wszystkiego, co istnieje. I na tym właśnie polega cnotliwość szczęśliwego i pogodnego życia, że wszystko czyni się zgodnie z własnym głosem wewnętrznym (Daimon) i z wolą rządcy wszechświata”. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. VII, 1, 87, 88.

ciekawe rozwiązanie. Uznali, że stan najwyższego szczęścia, wyzwolenia z kręgu wcieleń można uzyskać już za życia, wtedy kiedy umysłem zdolamy dotknąć prawdy wiecznej, a więc boskości. Używając matematyki, jako narzędzia, przyjęli, że odkrycie prawd w jej obrębie jest równoznaczne z poznaniem boskiego planu organizacji świata. Świata, który zorganizowany został *more matematico*. Dotknięcie prawdy oznaczało „dotknięcie boskości”²³. Miało ono funkcję wyzwalającą. Za tym pomysłem postąpili Platon i Arystoteles, uznając intuicję intelektualną (bezpośrednie widzenie i kontemplację, kontakt z prawdą wieczną) za najwyższy stan bycia, umożliwiający poznanie i szczęście. Echa tego poglądu dostrzec można w propozycjach Zenona. Jeśli uznamy, że w jakimś stopniu stanowią one kontynuację myśli Polemona, to jego wypowiedź staje się bardziej zrozumiała.

Winniśmy pamiętać, że Polemon i Zenon konstruuje swoje projekty w nowej rzeczywistości świata hellenistycznego. Jak już wskazywałem, cechą charakterystyczną tej rzeczywistości jest koncentracja uwagi na indywidualności bytu ludzkiego i jego autonomii. Zatem „życie zgodne z naturą” należy również rozważać w tym kontekście. Istotna wydaje się przede wszystkim kwestia powiązania propozycji „życia zgodnego z naturą” z pytaniem o przysługującą podmiotowi wolność. Stoicy zdecydowali uznać (podążając za Cynikami), wolność za szczególny i wyróżniony stan bycia człowieka. Rozumne życie może zrealizować się wyłącznie na gruncie przysługującej podmiotowi wolności. Pojawia się jednak poważna trudność. Jeśli, przyjmując jak zakładają Stoicy, że Wszechświat jest całkowicie zdeterminowany przez boski Logos, który ustanawia w nim nienaruszalny porządek, to wszystko, co istniejące w tak rozumianym świecie, musi zostać podporządkowane kosmicznemu prawu²⁴. Muszą zostać prawu temu podporządkowane również działania każdego poszczególnego człowieka. Wskutek takiego założenia pojęcie wolności podmiotu może utracić sens i zostać praktycznie zakwestionowane. Wolność i pełne zdeterminowanie wykluczają się wzajemnie. Trudność ta jest trudnością poważną. Można twierdzić, że świata nie zmienimy, że zmienić możemy wyłącznie postawę wobec niego, ale jest to nie tyle rozwiązanie problemu, ile raczej przenie-

²³ *Filozofia przedokratejska...*, Filolaos i Pitagoreizm V wieku. Fr. 456. Komentuję na podstawie całościowej koncepcji filozofii Pitagorejczyków. Na temat filozofii Pitagorejczyków zob. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996.

²⁴ Należy w tym miejscu odwołać się do Kleantesowego Hymnu do Zeusa, którego tekst znajdziemy w tomie III *Historii Filozofii Starożytnej* Giovanniego Reale, na s. 375–376.

sienie go na inną płaszczyznę. Pozostaje nadal problem: jak w ściśle zdeterminowanym świecie, którego częścią jest człowiek, zachować autentyczną wolność? Hipolit przywołuje historię o psie uwiązany do wozu, który jeśli pójdzie za wozem, nie zrobi sobie krzywdy, kiedy zaś będzie się sprzeciwiał zostanie powleczoney²⁵. Seneka zaś mówi: „chętnych wszak ludzi za sobą los wiedzie, niechętnych zaś wlecze”²⁶. Wniosek z tych wypowiedzi jest jeden. Wolność, to wyłącznie wewnętrzna zgoda na dostosowanie się do zdeterminowanej struktury świata i zgoda na przypadający nam w udziale los²⁷. Zgoda, która powoduje, że albo pójdziemy, albo zostaniemy powleczeni. Można wątpić, że taka decyzja tożsama jest z intuicyjnym pojmowaniem wolności. Proponuję interpretację, która pozwala w jakimś stopniu wyjaśnić tę kwestię.

Podstawowa trudność wynika z akceptacji, pozornie oczywistej tezy, głoszącej, że wolność jest przeciwieństwem konieczności, że wzajemnie się one wykluczają. Jednak wydaje się, że konieczność wcale nie wyklucza wolności. Przeciwnie, właściwe rozumienie wolności zachowuje konieczność. Odwołam się do przykładu. Rozważmy umiejętność jazdy na nartach. Można powiedzieć, że jazda na nartach to szczególnie związek, jaki zachodzi między narciarzem, stokiem a nartami. Struktura narciarza, nart i stoku to określona konieczność. Struktura ta jest ściśle zdeterminowana. Nie mamy na nią wpływu. Co zatem pozwala nam dobrze jeździć na nartach? Co sprawia, że uzyskujemy coraz większą swobodę w sposobach poruszania się po stoku, nazywaną umiejętnością jazdy? Sprawia ją głębokie zrozumienie konieczności, tj. zrozumienie naszej własnej struktury, struktury stoku i struktury nart, na których się poruszamy, a przede wszystkim zrozumienie koniecznego związku, jaki między nimi zachodzi. Uzyskanie stanu zgodności, między narciarzem, nartami a stokiem warunkuje swobodną jazdę, tj. wolność poruszania się po stoku. Im głębsze zrozumienie tego związku, im większa zgodność (konieczność), tym większa swoboda (wolność). Paradoksalnie, wolność staje się konsekwencją zrozumienia konieczności, i jest tym pełniejsza, im głębsze jest rozumienie konieczności. Dlatego wolność nie przeciwstawia się konieczności, lecz wynika z głębokiego jej

²⁵ Hipolit, *Philosop.*, 21 (Diels, *Doxographi graecae*, s. 571).

²⁶ „Ducunt volentem fata, nolentem trahunt”. Seneka, *Epist.*, 107, 11, tłum. W. Koratowski.

²⁷ Zob. S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.

rozumienia²⁸. Teza ta wydaje się mieć decydujący wpływ na koncepcję „życia zgodnego z naturą”. Co bowiem w powyższym kontekście oznacza „życie zgodne z naturą”? Oznacza ono, że nie można właściwie działać, nie mając głębokiego rozpoznania obszaru, w którym działamy, jak również nie mając rozpoznania własnej natury i własnych możliwości. Mądrość polega na głębokim rozumieniu struktury otaczającego nas świata i własnej natury. Działanie skuteczne i rozważne polega na umiejętności uzgodnienia własnych działań z obiektywną strukturą świata. Żadnego żywiołu „nie pokonamy”, jeśli nie zrozumiemy sposobu jego działania i nie dostosujemy do niego swoich zachowań i swoich możliwości. Jest to podstawą działania wszystkich służb ratowniczych i osób, które mają jakikolwiek kontakt z naturą. Nierozpoznanie świata, zła ocena własnej struktury, własnych umiejętności grozi tragedią. Posiadanie zaś tych umiejętności, gwarantuje zdolność przetrwania. Nie może dziwić przekonanie Stoików, że podstawą działania wszystkich bytów ożywionych jest próba zachowania własnego istnienia – *oikeiosis*. Warto wsłuchać się w słowa Cycerona, komentującego stanowisko Stoików: „po ustaleniu więc początkowych założeń w taki sposób, że należy samo dla siebie wybierać to, co zgadza się z naturą, a odrzucać to, co jest z nią sprzeczne, pierwszą powinnością (...) będzie utrzymanie się w stanie naturalnym, a następną zachowanie tego, co zgodne jest z naturą, odepchnięcie zaś tego, co się z nią nie zgadza. Gdy już znalazło się tę zasadę wyboru i odrzucenia, następuje z kolei sam wybór – najprzód odpowiedni do powinności. Potem powtarzający się stale, wreszcie niezmienny i zgodny z naturą, w świetle której zaczyna się po raz pierwszy pojmować i rozeznawać, co słusznie nazwać można dobrem”²⁹. Widać, że „działanie zgodne z naturą” odnosi się w tym przypadku, przede wszystkim, do zgodności podmiotu z własną naturą. Dobrem, co rozumiałe, będzie wszystko, co służy zachowaniu człowieka i jego natury. Najwyższą jej doskonałość stanowi rozumność. Dlatego zachowanie i aktualizacja rozumności uznana być musi za podstawę dobrego i skutecznego działania. Rozumność jest najwyższym dobrem, najwyższą cnotą. Wszystko inne jest albo złe, albo obojętne. Powiada Diogenes Laertios: „Stoicy twierdzą, że spośród rzeczy istniejących jedne są dobre, inne złe, a jeszcze inne ani dobre, ani złe [obojętne]. Do rzeczy dobrych należą cnoty [związane z rozumnością – B.D.]

²⁸ Ciekawa analiza tej problematyki: S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001.

²⁹ Cyceron, *De finibus*, III, 6, 20, tłum. W. Kornatowski.

jak przezorność, sprawiedliwość, dzielność, powściągliwość i inne. Złe są rzeczy im przeciwne, a więc bezmyślność, niesprawiedliwość i inne. Ani dobre, ani złe są takie, które ani nie przynoszą korzyści, ani nie wyrządzają szkody [moralnej], np. życie, zdrowie, przyjemność, piękno, siła, bogactwo, dobra sława, szlachetne urodzenie, oraz rzeczy przeciwne, śmierć, choroba, trud, brzydota, słabość, ubóstwo, zła sława, podłe urodzenie i tym podobne”³⁰. Radykalność tego stanowiska osłabiona jest przekonaniem o istnieniu wartości (*aksia*) względnych, takich, które godne są wyboru, albo godne odrzucenia, które w zależności od użycia, uznać można za wartościowe lub bezwartościowe. Jak powiada Stobajos: „wartość lub godność w sensie absolutnym mają rzeczy, które *pomagają* [B.D.] żyć zgodnie z naturą, a w sensie względnym rzeczy same w sobie obojętne, jeżeli da się je pogodzić z życiem zgodnym z naturą”³¹. Wartości takie godne są tylko wyboru. Sam zaś wybór zależał będzie od stopnia rozumności. W perspektywie tych propozycji warto rozważyć również wypowiedź Klemensa Aleksandryjskiego, który zachował wypowiedź Polemona, głoszącą, że „bez cnoty nie ma szczęścia, że wystarczy może sama cnota, bez konieczności posiadania dóbr zewnętrznych i cielesnych”³². Dowodzi to słuszności przekonania, że źródła poglądów stoickich należy poszukiwać, między innymi, w koncepcji Polemona. Wtedy jednak należałoby się zgodzić, że nauka Stoików w części wywodzi się z Akademii i stanowi jakąś postać jej nauczania. Sądzę, że należy w tym miejscu zachować szczególną ostrożność i nie wprowadzać tez nazbyt radykalnych. Być może wystarczy zgodzić się na przekonanie, że wpływ Akademii i Polemona na tworzenie się nauki stoickiej był zdecydowanie większy, niż przyjmuje się zazwyczaj.

Polemon i jego stosunek do dialektyki

Należy przeanalizować również inne przekazy informujące o stanowisku Polemona. Między nimi znajduje się uwaga Diogenesa Laertiosa, który twierdził, że: „Polemon zwykł był mawiać, iż należy się zaprawiać w czynach, a nie dialektycznych rozważaniach”³³. Sugeruje to wyraźny zwrot,

³⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. VII, 102, tłum. K. Leśniak.

³¹ Stobajos, *Anthol.* II, 83, 10 oraz 84, 4, tłum. M. Podbielski.

³² Klemens Aleks., *Stromata*, II, 133, 7, tłum. własne.

³³ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. IV, III, 18, tłum. K. Leśniak.

tak charakterystyczny dla koncepcji filozofii hellenistycznej, w której filozofia zaczęła być traktowana nie tylko jako concept teoretyczny, ale przede wszystkim, jako działalność praktyczna, sztuka życia. Niestety, z kontekstu wypowiedzi przekazanej przez Laertiosa nie sposób jednoznacznie wnosić o stanowisku samego Polemona. Może ono oznaczać, zarówno odrzucenie teorii, może też oznaczać całkowite skupienie uwagi wyłącznie na czynach i działaniach, a może oznaczać, że teoria działania (etyka), chociaż nie wyklucza kontekstu teoretycznego, to koncentruje się, przede wszystkim na jego praktycznych skutkach. Komentując ostrożnie, należałoby twierdzić, że najbardziej prawdopodobna jest interpretacja ostatnia. Nie rezygnujemy z kontekstu teoretycznego, ale skupiamy się na analizie skutków praktycznych. Od filozofii oczekujemy pomocy w konstruowaniu optymalnego sposobu bycia w świecie, być może tak, jak rozumiał to Epikur: „Pusta jest nauka filozofa, która nie leczy ludzkiego cierpienia”³⁴. Ważne jest też przekonanie, że najlepszym uzasadnieniem dla teoretycznych propozycji są zawsze konkretne czyny. Zatem to na nich, przede wszystkim, należy skupić uwagę. W tej perspektywie interpretacja myśli Polemona, kierowałaby uwagę raczej na skutki działania, niż na samo jego uzasadnienie. Nie oznacza to, że uzasadnienie przestaje być istotne. Znaczy tylko, że dla realnych skutków działania, ostateczną wartość ma samo działanie.

Dostępna jest również wypowiedź Polemona przekazana przez Plutarcha, która głosi, że: „miłość jest służbą Bogu, która zakłada, jako swój cel, troskę o młodych”³⁵. Znowu trudno precyzyjnie określić zakres i kontekst wypowiedzi Polemona. Możemy tylko stwierdzić, że miłość staje się koniecznym i trwałym elementem odniesienia się do boskości. Miłość ujawnia swój teologiczny kontekst, będąc czynnikiem kształtowania się procesów wychowawczych. Poprzez służbę bogom zaleca się dbałość o młodych, która gwarantuje im właściwe ukształtowanie postawy wobec świata. Pamiętajmy, że religia Greków w swoim zasadniczym wymiarze nie zakłada możliwości bezpośredniego kontaktu z Bogami. W to miejsce proponuje służbę bogom, przez oddawanie im czci, składanie ofiar, czy służbę w sanktuariach. Wszystko to zapewnić ma kulturową i polityczną spójność. Służba bogom miała charakter wiążący społeczność, utrzymujący jej kulturową jedność. Służba taka, w pewien sposób definiuje również

³⁴ *Kenos ekeinou filofofu logos, hyf’u meden patos antropu terapeuetai*. H. Usener, *Epicurea*, Leipzig 1887, ND Stuttgart 1966, fr. 221, tłum. własne.

³⁵ Plutarch, *Ad princ. inerud.* 3,3.

samą miłość. Miłość można by wtedy rozumieć, jako nazwanie harmonii, którą uzyskujemy w konsekwencji uczestnictwa w boskości, może na wzór platońskiej służby Erosa, która pozwala uzyskać szczęście. Jak powiada F. Copleston: „Summum bonum człowieka czy szczęście zawiera rzecz jasna poznanie Boga – oczywiście jeśli formy są ideami Boga; chociaż – jeśli rozumieć „Timajosa” dosłownie i założyć, że Bóg istnieje oddzielnie od form i je kontempluje – kontemplacja form przez człowieka, będąca integralnym składnikiem szczęścia, czyniłaby go pokrewnym Bogu. Ponadto, żaden człowiek nie mógłby być szczęśliwy, jeśli nie uznawałby Boskiego działania w świecie. Platon może więc powiedzieć, że Boska szczęśliwość jest wzorcem szczęścia człowieka”³⁶. Zmierzenie w kierunku boskości jest odpowiednikiem miłości – Erosa, będącego pragnieniem najwyższego Dobra. Może Platon powiedzieć, że bogowie nie wypuszczą ze swojej opieki tego, który ze wszystkich sił zechce dążyć do sprawiedliwości i spełnieniem cnót stać się Bogu podobnym³⁷. Potwierdzają to słowa wypowiedziane w *Prawach*, kiedy przekonuje Platon, że Bóg stanowić ma dla nas miarę wszystkich rzeczy: „A dla nas bóg jest miarą wszystkich rzeczy – przede wszystkim i to o wiele bardziej niż, jak to mówią, człowiek. Więc kto się ma podobać komuś takim jak bóg, musi według możliwości stawać się takim i sam”³⁸. Teza ta wyraża platoński ideał upodobnienia się do Boga – *homoiosis theou*.

Pozostaje jeszcze do rozważenia ważna kwestia stosunku Polemona do dialektyki. Wiemy, jak wysoką pozycję zajmowała dialektyka w pracach Akademii. Platon uznał ją za podstawową metodę docierania do bytu (idei) oraz bytowych zasad³⁹. O ile metodą właściwą badaniu matematycznemu była metoda aksjomatyczna⁴⁰, o tyle poznaniu idei służyła metoda dialektyczna. Ponieważ poznanie bytu przewyższa poziom przedmiotów

³⁶ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 247.

³⁷ Platon, *Teajtet*, 176b.

³⁸ Platon, *Prawa*, 716cd, tłum. W. Witwicki.

³⁹ Zob. J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917, ND Darmstadt 1961; I. Dąbska, *Dwa studia o Platonie*, Wrocław–Kraków 1972; J. Gajda, *Platońska droga do idei*, Wrocław 1993; K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa 1991; B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 1997, s. 65–80.

⁴⁰ Zob. Z. Jordan, *O matematycznych podstawach systemu Platona*, Poznań 1937.

matematycznych, metoda dialektyczna uznana zostaje za zwieńczenie filozoficznego badania. Każdy członek Akademii musiał posiadać umiejętność posługiwania się dialektyką i zapoznać z jej zasadami. Jednak, jak wszystko, również i ta metoda posiadała swoje poważne ograniczenia. Wydaje się, że to właśnie na owe ograniczenia zdaje się wskazywać Polemon. Informuje Diogenes Laertios: „Polemon zwykł mawiać, iż należy się zaprawiać w czynach, a nie w dialektycznych subtelnosciach; kto by postępował inaczej, będzie podobny do człowieka, który się wyuczył z podręcznika zasad harmonii, ale nie umie grać, i potrafi tylko wysuwać godne podziwu problemy, sprzeczne z własną jego postawą moralną”⁴¹. Co oznaczają takie słowa? Czy sugerują rezygnację z dialektyki i przejście na pozycje czysto praktyczne, jak miało to miejsce w przypadku Cyników? Czy też wskazują tylko na świadomość ograniczeń w stosowaniu metody dialektycznej? Wydaje się, że należy skłaniać się raczej ku drugiej możliwości.

Wiedza o uwarunkowaniach właściwych poszczególnym działaniom, ich okolicznościach i adresatach tych działań stanowi konieczny warunek każdego działania (Sokrates). Ale, jak zdaje się już podejrzewać Polemon, nie jest warunkiem wystarczającym. Wiemy zazwyczaj, co powinniśmy uczynić, co nie oznacza, że tak właśnie uczynimy. Potwierdzenie słuszności uzyskujemy dopiero wtedy, kiedy odwołamy się do konkretnego czynu. Polemon zauważył, że zbyt często dialektyczne spory, uzyskują przewagę, bywają absolutyzowane, natomiast często nie towarzyszy im refleksja nad moralnymi skutkami czynów. Ograniczenie etyki wyłącznie do dialektyki bywa niebezpieczne. Można być znakomitym dialektykiem i żalonym człowiekiem. Można głęboko rozumieć naturę świata i człowieka, nie będąc człowiekiem cnotliwym i dobrym. W epoce hellenistycznej, w której człowiek staje w centrum filozofii, filozofia odkrywa konieczność skupienia uwagi nie tylko na uzasadnieniu działania, ale przede wszystkim na samym działaniu i jego skutkach. Ich ocena ma zatem wymiar pozadialektyczny. Sądzić można, że Polemon nie tyle rezygnował z dialektyki, ile raczej nie upatrywał w niej funkcji ostatecznego uzasadnienia działań etycznych. Dialektyka zachowała swój wysoki status. Potwierdza to Plutarch, mówiąc, że Akademia i Perypat głęboko zajmowały się dialektyką, „aż do Polemona i Stratona”⁴². H.J. Krämer przytacza fragment, w którym

⁴¹ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. IV, 3, 18, tłum. K. Leśniak.

⁴² Plutarch, *Moralia. De Sticorum repugnantis*, 24, 1045.

Chryzyp wspomina o wielkim znaczeniu, jakie Polemon przypisywał staro-akademickiej i perypatetyckiej dialektyce⁴³.

Z informacji przekazanych przez Cyncerona można wnioskować, że Polemon zajmował się zarówno definicjami, jak również etymologią, dowodzeniem, oraz powiązaniem między dialektyką a retoryką⁴⁴. Prowadził wykłady polegające na przedstawianiu argumentacji przeciw danym tezom (*pros tas theseis legein*)⁴⁵. Tę technikę rozwinie później w sposób wyjątkowo subtelny Arkezylaos.

Pozostaje zwrócić uwagę na kilka informacji, które przekazane zostały przez starożytnych o osobie Polemona, dotyczących rozproszonych kwestii i zagadnień, o których mówił. Wydaje się, że był zwolennikiem vegetariańizmu. Istnieje przekaz Klemensa Aleksandryjskiego, który powiada, że: „jedzenie mięsa jest szkodliwe, gdyż dopóki przetwarzane jest ono przez nasze ciało, powoduje, że nasza dusza upodabnia się do dusz bezrozumnych zwierząt”⁴⁶. Argumentacja oryginalna, być może, mogłaby stanowić dzisiaj uzasadnienie dla postaw vegetariańskich.

Zadziwiająca była długość scholarchatu Polemona w Akademii. Był postacią wybitną, która dzięki szlachetnej powadze, jak powiada Diogenes Laertios, zdobyła mu powszechne uznanie w Atenach. Miał też wybitnych następców. Szkoda tylko, że tak mało informacji przekazała nam o nim tradycja starożytna. Można jedynie żywić nadzieję, że dalsze badania i odkrycia zdołają rozwinąć wiedzę o tym wybitnym przedstawicielu późnego okresu Starej Akademii.

KRATES⁴⁷

Kolejną interesującą postacią w Akademii był następca Polemona w scholarchacie, Krates. Przewodził Akademii przez krótki czas. Był atęczy-

⁴³ „Chrisipp bezieht Polemon ausdrücklich in sein hohes Lob der altakademischer – peripatetischen Dialektik ein...”. *Grundriss der Geschichte der Philosophie...*, t. 3, s. 156.

⁴⁴ Cynceron, *Academica*, I 8, 32.

⁴⁵ H. Flashar, *Altere Akademie, Aristoteles-Peripatos*, [w:] Ueberweg, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3, Basel/Stuttgart 1983, s. 156.

⁴⁶ Klemens Aleks., *Stromata*, VII, 32, 9, tłum. własne.

⁴⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. IV, 4. Zob. I. Kirchner, *Prosopographia attica*. 2 vol., Berlin 1901–03. Krates, Vol. I, 589; S. Mekler, *Academcorum philosophorum index herculanensis*, Berlin 1902, ND 1958.

kiem, synem Antygenesesa, pochodził z gminy Tria. Diogenes Laertios informuje, że był uczniem Polemona, i że spędzili razem życie, spoczęli też razem we wspólnym grobie⁴⁸. Arkezylaos uznawał ich za pozostałość „złotego wieku”, przypisując godność, równą boskiej. Obaj nie ubiegali się o względy ludu, mieszkali razem i wspólnie spożywali posiłki. Łączyła ich serdeczna przyjaźń z Arkezylaosem. Na podstawie przekazu Antigonosa, Diogenes Laertios informuje, że Krates był miłośnikiem Polemona, tak jak Arkezylaos – Krantora. Uczniami Kratesa byli między innymi Arkesilaos i Bion Borysenita. Nie posiadamy niestety żadnych informacji dotyczących jego nauki. Bliskość z Polemonem i obecność w Akademii może jedynie wskazywać, że jego poglądy zbliżone były do poglądów innych akademików. Można podejrzewać, że podobnie jak Polemon reprezentował on linię takich myślicieli, jak Platon, Speuzyp czy Ksenokrates. Wydaje się, że centralnym punktem zainteresowania Kratesa była dialektyka. Taki wniosek można wyciągnąć na podstawie analizy stanowiska Arkezylaosa, bezpośredniego ucznia Polemona i Kratesa. Wiemy, że Arkesilaos był znakomitym dialektykiem, że swoją karierę rozpoczął w Akademii, słuchając tych dwu filozofów. Podobną opinię przedstawia H.J. Krämer. Twierdzi, że analizując stanowisko Arkesilaosa, zauważalna staje się zmiana jego rozumienia funkcji dialektyki, w stosunku do tradycji Akademii. Arkesilaos, (przyjdzie nam jeszcze o tym mówić szczegółowo), zmienia dialektykę idei w dialektykę dyskursu oraz dialektykę twierdzeń przeciwstawnych i sprowadzania ich do niedorzeczności. H.J. Krämer uważa, że uczynił on dialektykę „organonem” i oddzielił ją od wszelkich kontekstów metafizycznych i ontologicznych⁴⁹. W ten sposób dialektyka uzyskała szczególną samodzielność. Można, rzecz jasna, uwzględnić również wpływy pirrońskie, ale pamiętać trzeba, że samej dialektyki i umiejętności jej stosowania uczył się Arkesilaos w Akademii od Polemona i Kratesa. Dlatego to im przypisać należy szczególną umiejętność posługiwania się dialektyką. Sytuację tę komentuje Diogenes Laertios, charakteryzując stanowisko Arkesilaosa: „on pierwszy zalecał wstrzymywanie się od sądów z powodu sprzeczności występujących w różnych twierdzeniach; on również zapoczątkował argumentację na dwie strony, a przekazany przez Platona

⁴⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. IV, 3, 21.

⁴⁹ Zob. H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin–New York 1971, s. 37–59; W. Gorler [w:] *Die Philosophie der Antike* (Ueberweg), t. IV, *Der Akademiker Arkesilaos*, s. 821–824.

sposób dowodzenia uczynił bardziej erystycznym. Zbliżył się w ten sposób do Krantora⁵⁰. Znamienne to stwierdzenie, które dowodzi, że Arkezylaos nie zerwał z Platonem (przyjmując również pewne elementy tradycji pirrońskiej), lecz kontynuował tradycję Akademii, dopełniając ją tylko wątkami sceptycznymi, czy też właściwie proponując akademicką wersję sceptycyzmu. Dlatego Arkezylaos nie wystąpił z Akademią, lecz został w niej następcą Kratesa i Krantora. Dług wobec nich spłacił z nawiązką.

KRANTOR⁵¹

Krantor pochodził z Soloi w Cylicji. Przeniósł się jednak do Aten, gdzie słuchał wykładów Ksenokratesa i Polemona. Jak podejrzewa J. Dillon, przybył on tam w roku 320 i wedle informacji Filodemososa, został uczniem Polemona⁵². Twierdził, że Polemon ujął go swoim sposobem mówienia (nie podnosił nigdy i nie zniżał głosu). Nie założył własnej szkoły, chociaż miał ku temu możliwości. Wzbudziło to szacunek i przyczyniło mu wielu zwolenników. Był wśród nich przede wszystkim Arkezylaos, przyjaciel i miłośnik Krantora. W owym miłosnym związku pozostawali do końca. Krantor polecił Arkezylaosa Polemonowi. Krantor był postacią wybitną i, jak informuje Diogenes Laertios, pozostawił po sobie liczne prace filozoficzne, w tym komentarze do dzieł filozoficznych innych autorów, w liczbie 30 tys. wierszy⁵³. Niektóre z nich przypisywano Arkezylaosowi. Był też poetą, który składał swoje wiersze w rodzinnym mieście u stóp bogini Ateny. Sam najwyżej cenił Homera i Eurypidesa. Przypisywano mu szczególną zdolność konstruowania nowych wyrażań. Dziełem najbardziej znanym w starożytności był traktat filozoficzny *O cierpieniu*. Stanowił on wzorzec dla dzieła Cyncerona *Consolatio*, które dedykował swojej córce Tulii. Krantor zmarł jeszcze przed Polemonem i Kratesem. Po jego śmierci scholarchą Akademii został Arkezylaos, kierując Akademią na nowe tory.

⁵⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. IV, 6, 28, tłum. K. Leśniak.

⁵¹ Zob. S. Mekler, *Academicorum philosophorum...*, Polemon, Krates, Krantor, s. 46–63; C.J. de Vogel, *Greek Philosophy. A collection of texts with notes and explanations*, Leiden 1953; F. Kayser, *De Crantore academico. Dissertatio*, Heidelberg 1841; F.W.A. Mullach, *De Crantore academico, [w:] Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris 1881, ND 1968; J. Dillon, *The Heirs...*, s. 216–231; Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. IV, 5.

⁵² J. Dillon, *The Heirs...*, s. 216.

⁵³ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. IV, 4, 24.

Proklos informuje, że Krantor był wybitnym komentatorem Platona, szczególnie platońskiego *Timajosa*, i nadaje mu miano „pierwszego komentatora” (*ho protos eksegetes*)⁵⁴. Można sądzić, że chodzi tu raczej o stwierdzenie, że Krantor był komentatorem wybitnym, ale nie pierwszym. Tradycja komentatorska w Akademii miała już bowiem długą historię. Istniały chociażby komentarze Ksenokratesa do Parmenidesa, czy Heraklidesa z Pontu do Demokryta i Pitagorejczyków. Samego zresztą Platona uznać trzeba za komentatora chociażby Eleatów, Sofistów, Sokratesa czy Pitagorejczyków. Egzegeza tekstów filozofów wcześniejszych stanowiła nie tylko istotną formę przekazu treści ich dzieł, ale była również źródłem i podstawą dla formułowania własnych stanowisk filozoficznych. Pozostanie to cechą charakterystyczną prac w Akademii, aż po czasy neo-platońskie. Pojawiają się znakomite i rozległe komentarze do dzieł poprzedników. Można tu wymienić chociażby Plotyna, Proklosa czy Porfiriusza. Nie jest wykluczone, że tradycja komentatorska, rozwinięta przez szkołę aleksandryjską i będąca jej najwyższym osiągnięciem, miała swoje źródła właśnie w tradycji Akademii.

Plutarch i Proklos przekazują nam informacje o komentarzach Krantora do dzieł Platona. Szczególne miejsce zajmuje wśród nich komentarz do platońskiego *Timajosa*⁵⁵. Plutarch przedstawia spór między Krantorem i Ksenokratesem, w którym dyskusja związana z interpretacją *Timajosa* koncentruje się na problematyce dotyczącej rozumienia Duszy, którą jest Dusza świata⁵⁶.

Przypomnieć trzeba, że Platon w *Timajosie* przyjmuje istnienie Duszy Świata, która byłaby odpowiedzialna za ruch i dynamikę Kosmosu. Wszystko bowiem, co realnie istniejące, posiada w sobie ruch. Zatem również Wszechświat, jako całość, posiadać musi właściwy mu ruch. Wyjaśnienia domaga się też sposób, w jaki Dusza Świata została skomponowana. Platon twierdzi, że składają się na nią trzy elementy: substancja niepodzielna, substancja podzielna i trzecia, substancja zmieszana. Konstrukcja Duszy oparta została na koncepcji muzycznych interwałów i obejmuje sobą całą strukturę cielesną Wszechświata⁵⁷. Problem rozumienia istoty Duszy Świata stał się przedmiotem poważnych dyskusji w murach Akademii.

⁵⁴ Proklos, *In Timaeum*, I, 76.

⁵⁵ Tamże, I, 75, 30–76.

⁵⁶ Plutarch, *De procreatione Animae in Timaeo*, 1012d–1013a.

⁵⁷ Platon, *Timajos*, 32a–37a.

Stanowiska najbardziej wyraziste zajęli Ksenokrates i Krantor. Pierwszy określił Duszę Świata jako samo poruszającą się liczbę, drugi zaś pojął ją jako mieszaninę tego, co ineligibilne (*noete physis*) i tego, co stanowi mniemanie, ufundowane na zmysłowości (*he peri ta aistheta doxaste*)⁵⁸. Wyjaśnienie pierwszego stanowiska wymaga przedstawienia zasadniczych elementów propozycji Ksenokratesa uwzględniającej jednocześnie tradycję filozoficzną, którą kontynuuje.

Biorąc pod uwagę zasadnicze założenia tworzące zręby ontologii Ksenokratesa, trzeba stwierdzić, że przyjmował on, podobnie jak Platon, istnienie najwyższych pryncypiów bytowych Jedna i Nieokreślonej Diady. Wszystko zatem, co w jakikolwiek sposób bytujące, musi mieć w nich swoje źródło. Pierwszymi postaciami oddziaływania pryncypiów są liczby idealne, które Ksenokrates zdecydował się utożsamić z platońskimi ideami⁵⁹. Kolejny poziom to przedmioty geometrii, dalej dusze, a w końcu zmysłowość. Mamy jednak również inny przekaz, w którym Aecjusz informuje, że Ksenokrates obok monady (*Jedna*) przyjmuje drugą boską zasadę Diadę, która jest Duszą Wszechświata⁶⁰. Pojawia się poważna trudność. Czy Duszę Świata potraktować jako skutek oddziaływania pryncypiów Jedna i Nieokreślonej Diady, czy też jako samą Diadę. Plutarch informuje, że Dusza Świata nie jest Diadą, lecz jest „produktem” oddziaływania Jedna i Diady, których pierwszą postacią są liczby, przekształcone w duszę przez dołączenie do nich wzbudzenia i ruchu⁶¹. Analizując komentarze H.J. Krämera, G. Reale, a przede wszystkim J. Dillona⁶² należy skłonić się do zdecydowania ku opinii Plutarcha i przyjąć, że Dusza Świata tożsama jest

⁵⁸ Plutarch, *De procreatione...*, 1012d–1013a.

⁵⁹ „Idee i liczby mają tę samą naturę, a inne rzeczy się z nich wywodzą, jak linie i płaszczyzny, ażeby wreszcie dojść do substancji świata i ciał zmysłowych”. Arystoteles, *Metafizyka*, Z 2, 1028b, tłum. K. Leśniak. Szczegółowe analizy dotyczące stanowiska Ksenokratesa, zob. B. Dembiński, *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010, s. 139–148.

⁶⁰ R. Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre Und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1982 (Hildesheim 1965), Fr. 15.

⁶¹ Tamże, Fr. 68.

⁶² H.J. Krämer [w]: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Altere Akademie, Aristoteles – Peripatos*, Bd.3, Basel/Stuttgart 1983, s. 52 nn; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 126–127. „So to portray the secondary dyadic principle as itself, „the Soul of the universe” is a gross distortion of Xenocrates’ metaphysical system”. J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of Old Academy (347–274 BC)*, Oxford 2003, s. 103.

z samoporuszającą się liczbą, ponieważ liczby-idee musi charakteryzować dynamika. Jeśli bowiem idee liczby mają kształtować kosmos, to muszą być wyposażone w zasadę wyjaśniającą jego dynamikę. W przypadku myślenia greckiego wszystko, co posiada ruch, posiadać musi duszę, jako zasadę ruchu. Skoro Wszechświat jest dynamiczny, to również on posiadać musi zasadę własnego ruchu. Tę zasadę tradycja grecka określa mianem Duszy Świata. Ponieważ kształt świata, jego postać, wyznaczona jest, zdaniem Ksenokratesa, przez liczby idee, to liczby-idee muszą być w Duszy tej obecne. Wyjaśnia to pojęcie Duszy Świata jako samoporuszającej się liczby. Chcąc zrozumieć intuicje Ksenokratesa, można odwołać się do myśli Platona, szczególnie tej, którą przedstawił w dialogu *Timajos*. Definiując Duszę Świata, stwierdził, że utworzona została ona wedle matematycznego wzorca, wedle proporcji właściwych muzyce⁶³. Ruch udzielany wszystkiemu, co podlega działaniu Duszy jest ruchem uporządkowanym, którego podstawę stanowi wewnętrzna (muzyczna) harmonia, opisywana językiem matematyki⁶⁴. W tym sensie definicja Duszy Świata, jako samoporuszającej się liczby, wydaje się zrozumiała. Dusza byłaby wtedy liczbą „zdynamizowaną”, odpowiedzialną za porządek (matematyczny) wszelkich ruchów we Wszechświecie. Źródłem takiego pomysłu wydaje się być myśl pitagorejska, wiążąca racjonalność świata, jego uporządkowaną dynamikę, z matematyczną proporcją i harmonią. Powiada Aecjusz, że z tego powodu Dusza jest miarą tego, co się staje i miarą wiecznego ruchu, co czyni ją ostatecznie przyczyną ruchu kosmicznego oraz przyczyną istnienia czasu⁶⁵. Czas byłby wtedy pojmowany, jako liczbowa miara zmienności, co zbliżałoby Ksenokratesa do koncepcji Arystotelesa.

J. Dillon twierdzi też, że wielu kontekstów rozumienia Duszy przez Ksenokratesa upatrywać należy w jego sympatii do religii orfickiej, co mogłoby wyjaśnić pojawiające się w przekazach odwołania do bogów: Zeusa i Rei⁶⁶. Wolno nam przejść obecnie do rozważań dotyczących koncepcji Krantora.

⁶³ Platon, *Timajos*, 34b–37a.

⁶⁴ Rozważania dotyczące struktury Duszy Świata przedstawionej w Platońskim dialogu *Timajos* przedstawiam szczegółowo w swojej pracy: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 1997, s. 138–140 oraz 157–160.

⁶⁵ Zob. Fr. 40 (Heinze). Problem ten komentuje H.J. Krämer [w:] *Altere Akademie...*, s. 57.

⁶⁶ J. Dillon, *The Hairs of Plato...*, s. 101–105.

J. Dillon jest skłonny wyjaśniać stanowisko Krantor, powołując się przede wszystkim na wspomniany już przekaz Plutarcha. Wynika z niego, że Krantor uznał, iż dusza skomponowana jest z tego, co inteligibilne (stałe i niezmiennie), i tego, co zmienne (obecne w ciałach). Dodał do tego pojęcia tożsamości i zróżnicowania, pierwsze odnosząc do tego, co stałe, drugie do tego, co zmienne⁶⁷. Wynika z tego, że Krantor zdecydował się na uznanie natury duszy zgodnej z przekonaniem Platona, przeciwstawiając się koncepcji Ksenokratesa, w której dusza byłaby rozumiana jako samoporuszająca się liczba. Dusza wedle Platona skomponowana została z „substancji niepodzielnej, która zachowuje się zawsze w sposób niezmienny, oraz z substancji podzielnej, która się rodzi w ciałach”⁶⁸. Dusza jest więc kompozycją, mieszaniną tego, co zmienne i niezmiennie. W przypadku Ksenokratesa dusza ukonstytuowana z pryncypiów, jest utworzona wyłącznie z tego, co niezmiennie (dwa ponadbytowe pryncypia). Można podejrzewać, że w przypadku Ksenokratesa chodzi wyłącznie o Duszę Świata. W przypadku Krantor mamy do czynienia z duszą pojętą inaczej, szerzej, duszą, która nie obejmuje sobą wyłącznie Kosmosu, ale duszą, która przysługuje podmiotom indywidualnym. Dusza indywidualna poza tym, że stanowi zasadę ruchu ciała, ma jeszcze drugą zasadniczą funkcję. Jest nią funkcja poznawcza, odniesiona do wszystkiego, co stałe i wszystko, co zmienne. Krantor wydaje się prezentować takie właśnie rozumienie duszy, oparte na intuicjach platońskich⁶⁹. Platon mówi w *Timajosie*: „kiedy rozumowanie prawdziwe i niezmiennie, dotyczące natury Innego jak i natury Tego Samego, odbywa się bez szmeru i echa we wnętrzu tego, co porusza samo siebie, wtedy może się rozumowanie odnosić do rzeczy zmysłowych. W tym wypadku koło Innego toczy się drogą prostą i przekazuje całej Duszy wiadomości o rzeczach zmysłowych; w ten sposób mogą się także tworzyć w niej mniemania solidne i prawdziwe. A gdy rozumowanie dotyczy tego, co jest przedmiotem myśli, w chwili, w której koło Tego Samego obraca się pomyślnie i objawia Duszy ten przedmiot, wtedy z konieczności powstaje poznanie rozumowe i wiedza. Gdy ktoś będzie twierdził, że to, w czym powstają te dwa rodzaje poznania, jest różne od duszy, powie wszystko prócz prawdy”⁷⁰. Wyraźnie widać, że mamy tu do czy-

⁶⁷ Tamże, s. 222.

⁶⁸ Platon, *Timajos* 35a, tłum. P. Siwek.

⁶⁹ Plutarch, *De Procr. Anim. Tim.*, 1012F.

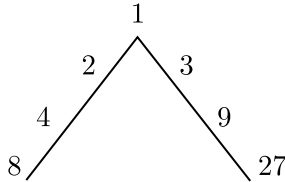
⁷⁰ Platon, *Timajos*, 37bc.

nienia z poznawczymi funkcjami duszy, która manifestuje się w procesach myślenia. Dlatego może twierdzić Krantor, jak informuje Plutarch, że zasadniczą funkcją duszy jest tworzenie sądów o tym, co inteligibilne i o tym, co zmysłowe, na podstawie rozpoznawania podobieństw i różnic w ich obrębie, szczególnie w obrębie rodzajów i relacji między rodzajami⁷¹. Takie twierdzenia wskazują na bezpośrednią kontynuację problematyki głęboko obecnej w pracach Akademii i związanej, przede wszystkim, ze studiami w zakresie dialektyki. Ponownie w centrum zainteresowania staje problem poznawalności tego, co stałe i niezmiennie i dostępne poznaniu rozumowemu, oraz tego, co zmienne i podległe wyłącznie poznaniu zmysłowemu. Istotna jest przy tym funkcja, jaką w postępowaniu tym pełnią dwa pojęcia: tożsamości i różnicy. Poznanie dokonuje się przez wykazanie, z jakim rodzajem (rodzajami) podobieństwa mamy w danym przypadku do czynienia oraz wykazaniu, z jakimi mamy do czynienia różnicami. Poznać podobne różnice i różne podobieństwa, odróżnić od siebie określone stany rzeczy i sytuacje, oznacza: zagwarantować poprawność rozumowania i właściwy opis określonego stanu rzeczy. Krantor jawi się, jako kontynuator tradycji dialektycznej Akademii, który proponuje, aby badania nad naturą i funkcją duszy nie ograniczać wyłącznie do ontologii czy fizyki. Zdaje się on sugerować, aby pojęcie duszy traktowanej jako zasada ruchu uzupełnić o funkcję, która umożliwi i uzasadni myślenie dialektyczne, stanowiące warunek ostatecznej poznawalności tego, co bytujące. Jest to zasadnicza zmiana w stosunku do propozycji Ksenokratesa i zdecydowany powrót na pozycje platońskie. Powrót ten dokonał się również poprzez akceptację przez Krantora tezy o matematycznym uporządkowaniu struktury duszy. Ponownie pomoce okazują się informacje Plutarcha. Prezentując koncepcję Krantora, wskazuje na wykorzystanie przez niego proporcji liczbowych w celu wyjaśnienia struktury Duszy i jej kompozycji⁷². Krantor powołuje się na poglądy Pitagorejczyków i Platona, którzy twierdzą, że porządek duszy skomponowany jest wedle muzycznych proporcji. Wyrazić je można precyzyjnie w języku matematyki, który przedstawia proporcje za pomocą reprezentacji liczbowych lub geometrycznych. Plutarch przekazuje informację, że Krantor odwołuje się do podwójnych i potrójnych interwałów (2-4-8 i 3-9-27) w przypadku, kiedy Platon podaje sekwencję 1, 2, 3, 4,9,8,27

⁷¹ Plutarch, *De Procreatione Animae in Timaeo*, 1012F.

⁷² Tamże, 1027D, 1022E.

(Gierratano)⁷³ i serię interwałów: 1, $4/3$, 2, $8/3$, 3, 4, $16/3$, 6, 8. Zaś seria interwałów potrójnych to: 1, $4/3$, $3/2$, 2, 3, $9/2$, 6, 9, $27/2$, 18, 27. Plutarch dodaje, że Krantor zaproponował reprezentację interwałów za pomocą tzw. figury lambda.



Motyw ten pozostanie obecny w tradycji komentatorskiej aż do czasów Keplera⁷⁴. Projekt ten zachował swoją aktualność w najbardziej wyrafinowanych teoriach fizycznych. Laureat nagrody Nobla F. Wilczek, twórca koncepcji swobody asymptotycznej w teorii kwantowej, skłonny jest twierdzić, że Wszechświat na swoim podstawowym poziomie, rozbrzmiewa muzyką elementarnych cząstek, które stanowią wzbudzenie pierwotnego pola kwantowego, wydając dźwięki o ściśle określonych częstotliwościach. W tym sensie, natura wybrzmiewa muzyką cząstek, zaś Kosmos jest instrumentem, na którym muzyka ta jest grana⁷⁵.

W przypadku rozważań o naturze duszy musi też pojawić się pytanie, czy dusze indywidualne są, czy nie są wieczne? Na podstawie *Rozmów tuskulańskich* Cycerona, J. Dillon wnosi, że również Krantor, podobnie inni akademicy, był zwolennikiem koncepcji nieśmiertelności, nie tylko Duszy Świata, ale również dusz indywidualnych. Potwierdza to przekonanie następująca wypowiedź Cycerona (która odnosi się do fragmentów platońskiego *Państwa* (VI, 18)): „co się zawsze rusza, wieczne jest, co zaś nabiera ruchu skądinąd, żeby go czemu innemu nadać, musi koniecznie ustać, kiedy ten ruch ustanie; a zatem cokolwiek samo przez się rusza się, nigdy ruszać się nie przestanie, bo samo siebie nigdy opuścić nie może, a nawet jest pierwszą przyczyną i początkiem ruchu innych ruszających się istot. Pierwszy początek od niczego nie pochodzi, bo z pierwszego początku wszystko wynika, a on sam nie może od niczego pochodzić; bo co pochodziłoby od czegoś innego, nie byłoby początkiem. Jeżeli się nigdy

⁷³ Platon, *Timajos, Kritias albo Atlantyck*, tłum. P. Siwek, przypisy ks. I, przypis 34.

⁷⁴ Zob. J. James, *Muzyka sfer*, przeł. M. Godyń, Kraków 1996, s. 47–65.

⁷⁵ Zob. F. Wilczek, *Lekkość bytu*, tłum. B. Bieniok, E.L. Łokas, Warszawa 2011.

nie zaczął, nigdy się nie skończy, bo pierwszy początek zniszczony, ani sam siebie nie odrodzi, ani czegoś innego nie stworzy, ponieważ wszystko z pierwszego początku rodzić się koniecznie musi. Jest więc początek ruchu w istocie, która się sama przez się rusza, a ta nie może ani się zacząć, ani skończyć; inaczej cały świat musiałby upaść, cała natura musiałaby zatrzymać się. A nie byłoby żadnej siły, która by jej pierwszy popęd dała. Ponieważ jasno dowiedliśmy, że to jest wieczne, co się samo przez się rusza, kto zaprzeczy wieczności duszom naszym udzielonej? Bo wszystko, co popęd skądinąd odbiera, jest nieżywe; wszystko, co jest żywe, swą własną rusza się siłą; otóż taka jest natura i moc duszy. Jeżeli ona ze wszystkich istot sama jedna rusza się, a zatem się nie urodziła, jest wieczną”⁷⁶. Dodaje do tego Cynceron swoje własne słowa z traktatu *O pocieszeniu*: „Nie można znaleźć na ziemi żadnego dusz początku, nie ma w nich nic zmieszanego, nic złożonego, nic, wydawałoby się z ziemi, wody, powietrza lub ognia pochodzić. Bo w tych żywiolach nic się nie zawiera, co miałyby władzę pamięci, rozumu, myślenia, nic, co mogło przeszłość zatrzymać, przyszłość przewidzieć, terażniejszość ogarnąć. Wszystko to jest czymś boskim i nigdy się nie dowiedzie, skąd się to człowiekowi dostało, chyba że od boga. Szczególniejsza jest zatem istota i moc duszy, nie mająca nic wspólnego z pospolicie znanymi żywiolami. Czymkolwiek więc jest istota czująca, rozumem, wolą, pierwiastek życia mająca, taka istota jest niebieską, boską, a zatem nieśmiertelną być musi. Samego nawet boga, o ile go pojąć można, inaczej pojąć nie możemy, jak tylko jako istotę czystą, z niczym nie zmieszaną, wolną od wszelkiej skazitelnej materii, wszystko wiedzącą i poruszającą się, i mającą w sobie ruch nigdy się nie zatrzymujący”⁷⁷.

Stanowisko Akademii wyraźnie przeciwne było przekonaniom innych filozofów, których wymienia Cynceron, takich, jak Dikajarchos czy Arystoksenos, którzy nie uznawali w ogóle istnienia Duszy⁷⁸. Można też sądzić, że Krantor przyjmował, podobnie jak później Cynceron, pogląd o boskości duszy, czy też przynajmniej uczestnictwie duszy w boskości. Ta sprawa wydaje się trudna do rozstrzygnięcia, po prostu, z powodu braku tekstów i przekazów. Można tylko podejrzewać, że Krantor kontynuując tradycję platońską i tradycję pitagorejską, mógł twierdzić, że Dusza jest boska. I to nie tylko dlatego, że została przez bogów powołana do istnie-

⁷⁶ Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. E. Rykaczewski, Warszawa 2009, ks. I, XXIII.

⁷⁷ Tamże, ks. I, XXVII.

⁷⁸ Tamże, ks. I, XXII.

nia, ale przede wszystkim dlatego, że ma zdolność docierania do poznania boskiego planu organizacji porządku świata. Dotykając boskości, staje się bogom pokrewna i otrzymuje boski pierwiastek. I na tym, być może, polega również jej zdolność do przypominania sobie tego, co widziała przed wcieleniem, o czym wspomina Cyceron. Boski pierwiastek w człowieku to ten, mocą którego jesteśmy zdolni sięgać i dotykać boskości samej. Pitagorejczykom gwarantowało to wyzwolenie z kręgu wcieleń, Platonowi wiedzę o tym, co wieczne i niezmienne. Należy sądzić, że podobnie uważał Krantor.

Rozważając filozoficzne stanowisko Krantora, trzeba koniecznie zwrócić uwagę na jego działalność na polu dialektyki. Dialektyka zajmowała przecież w Akademii miejsce centralne. Diogenes Laertios przekazuje nam istotną informację dotyczącą tej problematyki. Omawiając wystąpienie Arkezylaosa, Diogenes zwraca uwagę, że wyjątkowe umiejętności dialektyczne i erystyczne, jakie posiadał Arkezylaos, zawdzięcza on Krantorowi, że rozwijał on jedynie koncepcje Krantora, który sam czerpał z Platona⁷⁹. Chodziło o metodę argumentowania wykorzystującą twierdzenia przeciwstawne, która uczyniła, jak powiada Diogenes, metodę dowodzenia bardziej erystyczną. Metoda ta obejmowała sobą również rozwiniętą strategię stosowania właściwych pytań i odpowiedzi. Słowa Diogenesa sugerują głębokie zainteresowanie Krantora problematyką metod dowodzenia i argumentacji, której poziom ocenić możemy, analizując nieprzeciętne umiejętności Arkezylaosa, późniejszego scholarchy Akademii, najbliższego ucznia i przyjaciela Krantora. Sukcesy Arkezylaosa, jednego z największych dialektyków starożytności nie są przypadkowe, przygotowane zostały przez jego nauczycieli w Akademii. Można podejrzewać, że dotyczy to większości członków Starej Akademii, czego przykładem jest chociażby działalność Polemona. Można postawić tezę graniczącą z pewnością, że podobny poziom w tym zakresie reprezentował Krates. Można na tej podstawie sformułować wniosek, że sceptycyzm nowej Akademii nie wynikał tylko z przyjęcia przez wielu jej członków elementów argumentacji sceptycznej, ale wynikał przede wszystkim z rozwoju metod dialektycznych obecnych w pracach Starej Akademii. Przypadek Krantora, o którym wspomina Diogenes Laertios, nie jest odosobniony. Kwestia ta stanowi już jednak oddzielne zagadnienie. Refleksji nad nim podjął się w swojej pracy: *Platonismus und hellenistische Philosophie* H.J. Krämer, szczególnie

⁷⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. IV, 6, 28.

w rozdziale: „Altere und Neuere Akademie”⁸⁰, do którego mogę jedynie odesłać czytelnika.

Traktatem, który uczynił Krantora postacią znaną w starożytności, był traktat *O cierpieniu*. Powołuje się na niego zarówno Cynceron, jak i Plutarch bądź Pseudo-Plutarch w piśmie *Consolatio ad Appollonium*. Traktat Krantora niestety się nie zachował, dlatego zmuszeni jesteśmy treść jego rekonstruować. Trudno dociec, w jakim stopniu korzystali z niego wspomniani już autorzy. Wiemy tylko, że studiowali go gruntownie. Cynceron w *Academica Priora* uznaje traktat za jeden z kluczowych dla stanowiska Starej Akademii.

Problem cierpienia stanowił zawsze przedmiot głębokiej refleksji i przyczynę wielu sporów, toczonych przez różne szkoły. Nabrał on szczególnego znaczenia w czasach hellenistycznych, kiedy filozofia skoncentrowała swoją uwagę na człowieku. Wielkie systemy filozofii hellenistycznej musiały podjąć ten temat, ponieważ stanowił on jeden z warunków rozumienia istoty indywidualnej egzystencji, określaniu jej sensu, i uzyskania szczęścia. Cierpienie jest stanem, który pojawia się zawsze i wszędzie. To, w jaki sposób zdołamy sobie z nim poradzić, decyduje o jakości życia. Proponowane są różne rozwiązania i różne postawy. Szkoła Epikura zakładała zgodę na cierpienie, sugerując, że wielkie cierpienie czy wielki ból trwa krótko i szybko mija albo kończy się śmiercią. Ból i cierpienie umiarkowane jest natomiast możliwe do zniesienia i nie stanowi ostatecznej przeszkody w realizowaniu znośnej egzystencji⁸¹. Cierpienie ma znaczenie dla rozumienia najwyższego dobra, którym jest przyjemność. Jeśli bowiem nic nam nie dolega, nie cierpimy, dostępne jest nam najwyższe dobro, jakim obdarzyli nas bogowie. Dobrem tym jest samo życie. O ile nie cierpimy, o ile nic nam nie dolega, doświadczamy i doświadczać możemy przyjemności życia, piękna świata i niezwykłych sposobów jego realizacji. Zazwyczaj o tym jednak nie wiemy, uważając, że przyjemność osiąga się wyłącznie poprzez realizację projektowanych przez nas stanów przyjemnościowych, które mają zrealizować się w przyszłości. Dopiero kiedy doświadczamy cierpienia rozumiemy, czym jest przyjemność życia. Winniśmy zatem uznać cierpienie, za warunek rozumienia i budowania dobrej egzystencji, która zapewnia szczęście. Osiągnięcie szczęścia nie wymaga wyrafinowanych zabiegów. O ile nie cierpimy, jest nam ono dane i możemy z niego korzystać.

⁸⁰ H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin–New York 1971.

⁸¹ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. X, 140.

Inną propozycję przedstawili Stoicy. Cierpienie uznali za rzecz obojętną, niemającą charakteru bycia ani czymś dobrym, ani złym. Przekonanie wyrażone w fałszywym sądzie, który głosi, że cierpienie jest złem i że trzeba je wyeliminować, rodzi wyłącznie negatywne skutki i negatywne emocje. Te ostatnie są jedynie źródłem dodatkowego cierpienia. Mędrzec nie jest tym, który cierpień nie odczuwa, mędrzec jest tym, który potrafi nad nimi zapanować⁸². Służy temu cnota (rozumne panowanie nad namiętnościami), która sprawia, że przestajemy być niewolnikami namiętności, w tym przypadku cierpienia.

Jeszcze inną propozycję przedstawili Cynicy i Pirron. Skłonni są oni twierdzić, że wobec cierpienia należy zachować całkowitą obojętność (*adiaphora*). Obojętność jawi się jako umiejętność zachowania dystansu wobec odczuwania negatywnych stanów, czego, zdaniem Pirrona, można się nauczyć, ćwicząc się w ascezie⁸³. Chodzi o umiejętność zmiany w odbiorze wrażeń, takiej, która nie prowadziłyby do odczuwania ich negatywnych skutków. Obojętność i niewrażliwość stanowią środek zapobiegawczy pomagający przetrwać cierpienie. Cynicy sugerowali jeszcze rezygnację z wszelkich pragnień, gdyż ich zdaniem to one zazwyczaj stanowią przyczynę cierpienia⁸⁴. Są też źródłem utraty wolności, która jest dobrem najwyższym. Dlatego wyzwolenie od cierpienia jest przede wszystkim wyzwoleniem od utraty wolności, której brak czyni nas ludźmi nieszczęśliwymi.

Za przyczynę cierpień uznano również złudne przekonania (atypia) dotyczące uznania za wartościowe takich stanów, jak: powodzenie, bogactwo, sława, cześć czy religijne wyobrażenia⁸⁵. Trud zwalczania takich złudzeń, utożsamiali z najwyższą cnotą. Zyskujemy wtedy stan pełnej wolności i niezależności, którego ostatecznym rezultatem jest poczucie prawdziwego szczęścia i spokoju⁸⁶.

Krantor w swoim traktacie *O cierpieniu*⁸⁷ proponuje inne rozwiązanie. Jak informuje Cynceron, Krantor uznał, że cierpienia nie da się ani wyeliminować

⁸² Tamże, ks. VII, 102; Seneka, *Listy do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, I, 9.

⁸³ Cynceron, *Academica*, pr. II, 42; Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. IX, 108.

⁸⁴ Tamże, ks. VI, I, 3.

⁸⁵ Klemens Aleks., *Stromata*, II, 21, 130.

⁸⁶ Przede wszystkim należy wskazać na myśl Epikteta.

⁸⁷ Informuje o nim w *Rozmowach tuskulańskich* Cynceron oraz Plutarch w *Consolatio Apollonius*. Traktat ten nie zachował się. Zob. Cynceron, *Academica*, pr. II, 35.

nować, ani zachować wobec niego obojętności. Ból i cierpienie stanowią, jego zdaniem, niezbywalną część egzystencji. Ból i cierpienie są stanami naturalnymi i jedyne, co możemy uczynić, to przyjąć właściwą wobec nich postawę. Eliminacja cierpienia, czy też obojętność wobec niego, jest niedorzeczna i prowadzi do całkowicie negatywnych skutków. Powoduje ponadto obojętność na cierpienia innych, niszcząc związki rodzinne, związki przyjaźni, i wykorzenia wszelką życzliwość. Obojętność taka jest, zdaniem Krantora, przeciwna ludzkiej naturze. Tę bowiem charakteryzuje przede wszystkim zdolność do współczucia, wzajemnej pomocy i podtrzymywania się w chwilach trudnych. Również dystans, czy próba eliminacji całej sfery afektywnej, prowadzi do zaburzenia egzystencji. Nieodczuwanie czy ograniczanie odczuwania bywa nawet groźne dla samego życia. Odczuwanie strachu gwarantuje przecież przeczność i rozwagę. Ich brak skutkuje brawurą i zuchwalstwem, która zagraża życiu. Rezygnacja z wrażeń czyni życie jałowym i bezbarwnym. Stąd można zrozumieć, dlaczego brak odczuwania uznał Krantor za rodzaj „źdźdźczenia”, który zagrażał samej istocie człowieczeństwa. Ból fizyczny i psychiczny nie jest poza tym w ogóle możliwy do wyeliminowania⁸⁸. Jedyne, co można uczynić, to zachować umiar, właściwą miarę w cierpieniu (*metriopatia*). Chodzi o to, aby nie popadać w skrajności. Bólu i cierpienia nie da się uniknąć, można jednak przyjąć taką postawę, która nie zwiększa jego negatywnych skutków. Nie powinniśmy ani popadać w rozpacz, ani stawać się obojętni. Mądrość polega na zachowaniu właściwej miary, właściwej proporcji.

Ponieważ traktat Krantora się nie zachował, a wiemy, że czytał go i wielce cenił Cynceron, możemy ostrożnie założyć, że zdołał go wykorzystać dla własnych celów. Podobnie jak Krantor, Cynceron zdystansował się wobec Stoików i Epikurejczyków, zalecając, aby w przypadku bólu i cierpienia zachować pewien rodzaj panowania, właściwej miary w jego doświadczaniu. Zdaniem Cyncerona, szczególnie istotne jest w tym wypadku działanie duszy, która w pewnym stopniu potrafi zapanować nad ciałem i sprawić, że cierpienia i ból staną się mniej dotkliwe. Powiada Cynceron: „wszystko więc zależy od tego, abyś umiał panować nad sobą; jakie zaś ma być to panowanie, wcześniej już wykazałem (niepopadanie w rozpacz, odwaga, natężenie duchowych sił itp. – B.D.). Myśl o tym, czego cierpliwość, czego męstwo, czego wielkość duszy od nas oczekuje, nie tylko czucie

⁸⁸ Cynceron, *Rozmowy...*, III, VI.

w nas tłumi, ale ból poniekąd łagodzi”⁸⁹. Cyceron zdaje sobie sprawę z niemożliwości pozbycia się bólu i cierpienia. Nie traktuje również cierpienia wyłącznie jako zła. Bywa ono bowiem również źródłem pokory, odwagi, właściwej oceny, doceniania stanów pozytywnych. Można nawet stwierdzić, że zachowanie właściwej miary w doświadczaniu bólu i cierpienia jest rodzajem cnoty. Jest źródłem odwagi, którą zyskujemy wobec zdarzeń negatywnych. Kto dysponuje odwagą wobec przeciwności losu, zyskuje najwyższy możliwy dla człowieka stan bycia, wyższy nawet od bogactwa, przyjemności czy zdrowia. Potwierdza to zachowany w pismach Sekstusa Empiryka duży fragment nauczania Krantor. Przytoczmy go w całości, jest bowiem znaczący. Mówi Sekstus: „Akademyści i Perypatetycy zaś twierdzili, że wprawdzie zdrowie jest dobrem, ale nie pierwszym. Założyli bowiem, że każdemu z dóbr trzeba przydzielić właściwą rangę i wartość (*aksian*). Dlatego Krantor, chcąc nam wyraźnie przedstawić przedmiot dyskusji, posłużył się bardzo wdzięcznym przykładem. Jeśli bowiem wyobrazimy sobie, że do jakiegoś wspólnego, panhelleńskiego, teatru przybywa każde z dóbr, walcząc o pierwszą nagrodę, natychmiast zdamy sobie sprawę z różnicy, jaka między nimi zachodzi. Najpierw wystąpi Bogactwo, i powie: „ja, Grecy, daję wszystkim ludziom ozdobę, szaty, obuwie i wszelki inny zbytek; potrzebne jest chorym i zdrowym, w czasie pokoju dostarczam przyjemności, w wojnach staję się nerwem czynów”. Wszyscy Grecy, po wysłuchaniu tych słów, jednogłośnie polecą dać pierwszą nagrodę Bogactwu. Jednak gdy tylko obwieści się przyznanie nagrody Bogactwu, zjawi się Przyjemność –

Powab miłosny, tęsknota pożądań, i zwierzeń poufność,
 Żłudne podniety, co zwodzą umysły – najrozumnijszych

Stanie w środku i oznajmi, że sprawiedliwość nakazuje, by to ją nazwać zwyciężcą,

Szczęście nie stałe bywa, lecz przelotne,
 Zakwita krótko i uleci z domu

i jest poszukiwane przez ludzi nie dla siebie samego, ale dla towarzyszącego mu zbytku i przyjemności. Wtedy, na pewno, wszyscy Grecy

⁸⁹ Tamże, II, XXII.

w przekonaniu, że nie inaczej, lecz właśnie tak ma się sprawa, wykrzykną, że trzeba wieńcem ozdobić Przyjemność. Lecz w chwili, gdy ma już ona zabrać nagrodę, w towarzystwie bogów wkracza Zdrowie i oznajmia, że gdy go brakuje, nie ma żadnego pożytku ani przyjemności, ani bogactwa,

Cóż mi bogactwo pomoże w chorobie?

Wolę mieć mało, żyć sobie beztrosko

Z dnia na dzień raczej, niż chorzeć w bogactwie

I ponownie, gdy wszyscy Grecy je usłyszą, pojmą, że nie jest możliwe, by szczęście było przykute do łóżka i chore, i ogłosią, że zwycięzcą jest Zdrowie. Gdy zaś Zdrowie zostało już zwycięzcą, wkracza Odwaga otoczona zastępami znakomitych ludzi i herosów. Stojąc pośrodku, powie w ten sposób: „gdy mnie nie ma, Hellenowie, wasze dobra wpadają w cudze ręce; a gdyby wasi wrogowie zamierzali was podbić, modliliiby się, żebyście obfitowali we wszystkie dobra”. Ledwie Grecy usłyszą, przyznają pierwszą nagrodę Cnocie, drugą Zdrowiu, trzecią Przyjemności, a Bogactwo uznają za ostatnie⁹⁰. Specyficzna klasyfikacja dóbr, z jaką mamy do czynienia, wskazuje na zasadnicze intencje Krantora. Bogactwo, przyjemność i zdrowie powszechnie traktowane bywają jako wartości najwyższe, w różnej, często kolejności. Krantor nie przeczy, że są one wartościami i że nie należy do nich zmierzać. Twierdzi tylko, że nie są to wartości najwyższe. Przekonuje, że najwyższe dobra stanowią dobra duszy, których manifestacją jest cnota. Cnota nie jest precyzyjnie definiowana, można jedynie wskazać na pewien sposób jej rozumienia, sugerowany przez Krantora. Chodzi o odwagę, gwarantującą wolność i niezależność. Kto posiada odwagę, zyskuje nie tylko zdolność panowania nad sobą i własnym losem, ale zyskuje również wolność od zniewolenia przez innych. Bez odwagi i wynikającej z niej wolności, wszelkie inne dobra nie mogą być albo w ogóle zrealizowane, albo realizowane w pełni. Cnota jest stanem duszy. Jej doskonałość definiuje człowieczeństwo.

Propozycja Krantora ma charakter głęboko grecki. Kiedy wspomina ludzi znakomitych i herosów, którzy zdecydowali o istocie helleńskiej tradycji, twierdzi, że zagwarantowała ją i utrwaliła cnota, będąca najwyższą doskonałością duszy, dobrem najwyższym. Cnota rozumiana jako zachowanie miary. Cnota dająca zadowolenie i szczęście. Takie rozumienie zgodne

⁹⁰ Sekstus Empiryk, *Przeciw etykom*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2010, ks. XI, 50–57.

jest z tradycją Akademii, przede wszystkim z jej najznakomitszymi reprezentantami: Platonem i Arystotelesem. Jest też ono zgodne z postulatami filozofii hellenistycznej, która upatrywała źródła cnoty w indywidualnym czynie, w działaniu konkretnego człowieka.

Uznanie Cycerona dla Krantora i jego nauki, stawia pod znakiem zapytania uwagi tych współczesnych komentatorów filozofii starożytnej (jak np. G. Reale), którzy skłonni są twierdzić, że po śmierci Platona następuje upadek Akademii. Teza nie tyle zadziwiająca, ile po prostu nieprawdziwa.

Nie tylko pozycja Speuzypa, Ksenokratesa, Filipa z Opuntu, Heraklidesa z Pontu czy Polemona, Krantora i Kratesa, świadczą o wysokiej pozycji Akademii po śmierci jej założyciela. Świadczą o niej również niezwykle dokonania tak wielkich postaci, jak Eudoksos z Knidos, Teajtet, Menaichmos, Leon, Teudios czy w końcu Euklides i Eratostenes. Wszyscy oni związani są z Akademią i kontynuują jej naukę.

X

OSTATNIA FAZA STAREJ AKADEMII I KONTYNUACJA TRADYCJI MATEMATYCZNEGO PRZYRODOZNAWSTWA

W ostatnim okresie działania Starej Akademii szczególną uwagę skupić należy na Euklidesie i Eratostenesie. Obaj reprezentują nurt Akademii, który określić należy mianem matematycznego przyrodoznawstwa. Wyjaśnieniu tej kwestii poświęciłem swoją pracę pt. *Późny Platon i Stara Akademia*¹. Właściwy podtytuł winien brzmieć: „o podstaw koncepcji matematycznego przyrodoznawstwa”. Starłem się dowieść, że projekt ten zdecydował praktycznie o rozwoju całej europejskiej cywilizacji technicznej i miał swoje źródło w pracach Akademii. Nie został on również zarzucony w epoce hellenistycznej, niezależnie od tego, że nastąpiła zmiana w pojmowaniu funkcji i zadań filozofii. Przeciwnie, projekt ten uległ szczególnemu rozwinięciu, a jego skutki możemy obserwować w pracach Euklidesa, Eratostenesa czy później Archimedesza.

Dlatego w próbach opisanie ostatniej fazy działania Starej Akademii, nie może brakować odniesienia do tej problematyki. Musi zostać podjęta próba opisanie dokonań, których autorami byli członkowie Akademii oraz jej sympatycy. Chodzi o ukazanie wpływu, jaki tradycja Akademii wywarła na naukową i filozoficzną postawę jej sympatyków. Proponuję, aby realizacji tego celu dokonać poprzez prezentację dwu najwybitniejszych myślicieli, jakimi byli Euklides i Eratostenes. Obaj związani z Akademią deklarowali się jako platonicy. Obaj czerpali z dziedzictwa filozoficznej i naukowej tradycji Akademii. Obaj kontynuowali projekt matematycznego przyrodoznawstwa. Winniśmy zatem postawić dwa pytania: jaką formę platonizmu przyjmowali i jak platonizm ten wpłynął na ich myślenie filozoficzne i naukowe? Proponuję rozpocząć od analizy koncepcji filozoficznej i naukowej Euklidesa.

¹ Zob. B. Dembiński, *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010.

EUKLIDES²

Euklides jest postacią niezwykle znaczącą dla dziejów Akademii. Jest rzeczą pewną, że studiował w Starej Akademii Platonskiej, dopiero później udał się do Aleksandrii, gdzie tworzył swoje główne dzieła³. Najbardziej wiarygodne informacje pochodzą od Proklosa, który twierdzi, że Euklides był platonikiem i kontynuował prace nad tzw. bryłami platońskimi. Był starszy od Eratostenesa, lecz młodszy od następców Platona w Starej Akademii. Euklides uporządkował wiele teorematów Eudoksosa z Knidos oraz udoskonalił prace Teajteta. Oznacza to, że musiał studiować pod okiem Eudoksosa i Teajteta. To pozwoliło mu zorientować się dobrze w problematyce matematycznej jego czasów i zebrać informacje na temat stanu badań w tym zakresie. W swoim głównym dziele *Elementach* zdołał zebrać i uporządkować dokonania poprzedników, nadając im szczególną postać⁴. Jest niemal pewne, że korzystał z dzieł wcześniejszych, ponieważ wprowadził wiele definicji, które nie były w użyciu, jak te dotyczące prostokąta, rombu i romboиду. Przede wszystkim jest to widoczne w przypadku księgi V, gdzie nawiązuje bezpośrednio do teorii proporcji Eudoksosa, i gdzie wykorzystuje jego „metodę wyczerpywania”. W księdze X odwołuje się do prac Teajteta o liczbach niewymiernych, w XIII zaś omawia własności pięciu wielościanów foremnych, dowodząc, że

² Zob. Euclide, *Tutte Le Opere. Introduzione, traduzioni, note e apparati di Fabio Acrebi*, Milano 2007; I. Mueller, *Philosophy of Mathematics and Deductive Structure in Euclid's Elements*, Dover, New York 2006; A. Szabo, *The beginnings of Greek mathematics*, Budapest 1978; M. Kordos, *Wykłady z historii matematyki*, Warszawa 1994; M. Murawski, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Poznań 2012; S. Kulczycki, *Z dziejów matematyki greckiej*, Warszawa 1973; M. Heller, *Bóg i geometria*, Kraków 2015; Euklides, *Elementy*, ks. V–VI. *Teoria proporcji i podobieństwa*, tłum. P. Błaszczuk, K. Mrówka, Kraków 2013; J. Czech, *Euklidesa początków geometrii ksiąg ośmiorn, to jest sześć pierwszych, jedenasta i dwunasta z dodanemi przypisami dla pożytku młodzi akademickiej wytłumaczone przez Józefa Czecha*, Wilno 1817 (reprint Warszawa 1981); J. Mioduszewski, *Ciągłość-szkice z historii matematyki*, Warszawa 1996; L. Russo, *Zapomniana rewolucja*, tłum. I. Kania, Kraków 2005.

³ Wszystkie informacje z dzieła Proklosa: *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein, Leipzig 1873.

⁴ M. Heller w swoim komentarzu do geometrii Euklidesa, powołuje się na opinie G. Sartona, który przestrzega przed dwoma skrajnościami: aby nie traktować Euklidesa jako absolutnego twórcę geometrii oraz aby nie sprowadzać jego roli wyłącznie do roli twórcy podręcznika. Zob. M. Heller, *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Kraków 2015, s. 58–59.

istnieje ich wyłącznie pięć. Euklides był również autorem innych dzieł. Przekazy starożytne informują nas o takich pracach, jak *Dane (Dedomena)*, w których zawarto 94 twierdzenia o tym, jakie własności figur mogą być dedukowane, kiedy dane są inne twierdzenia. Istniało też dzieło *O podziałach (Peri diaireson)*, które wskazują na konstrukcję w podziale figury na dwie części w obszarze o danej proporcji. Była też *Optyka (Optika)*, w której Euklides zajmował się problematyką perspektywy, oraz *Zjawiska (Fainomena)*, które były elementarnym wprowadzeniem do matematycznej astronomii, gdzie orzekało się, w jakim czasie, w określonych miejscach, następują wschody i zachody gwiazd. Wskazuje się też na dzieła: *Błędne wnioski (Pseudaria)*, poświęcone logicznym podstawom matematyki, oraz *Wyniki (Porismata)*, zawierające, zdaniem Pappusa 171 teorematów i 38 lematów. Wylicza się też cztery księgi *Stożkowych (Konika)*, dwie księgi *O miejscach powierzchniowych (Topos pros epifaneia)*. Przypisuje się mu również dzieło *Elementy muzyki (Ai kata mousikon stoicheiosis)*, w którym rozwijał pitagorejską naukę o interwałach⁵.

Wszystkie tytuły świadczą o szerokim zakresie zainteresowań Euklidesa, rozciągających się od matematyki, przez muzykę, optykę, aż po astronomię. Rzecz jasna zainteresowania takie wymagały określonych kompetencji i właściwego przygotowania. Uzyskał je Euklides w Starej Akademii Platona i rozszerzył w Ptolemejskiej Aleksandrii. Wolno nam twierdzić, że to Akademia była miejscem, gdzie badano i analizowano cały zespół zagadnień, które stały się przedmiotem studiów Euklidesa. Znacząca jest opinia Proklosa, że jako filozofię wybrał stanowisko Platona i był platonikiem⁶. Jest to o tyle ważne, że mógł przecież skłaniać się ku rozwiązaniom przyjętym przez filozofów innych szkół ateńskich. Był jednak, jak twierdzi Proklos, platonikiem.

Sądzę, że należy zastanowić się nad tym stwierdzeniem. Pozwoli to nieco dokładniej przyjrzeć się myśleniu Euklidesa i czynnikom, które spowodowały, że *Elementy* przyjęły taką a nie inną postać. Trzy kwestie z punktu widzenia historyka filozofii wydają się istotne. Pierwsza dotyczy najogólniejszych założeń filozoficznych, które przyjmuje Euklides, druga związana jest z metodologią, jaka jest właściwa jego pracom. Trzecia

⁵ *Euclide Tutte La Opere. Introduzione, traduzione note e apparati di Fabio Acrebi*, Milano 2007.

⁶ „W poglądach swych jest (Euklides) platończykiem i z filozofią Platona dobrze obeznany (kai te proairesei de platonikos esti kai te filosofia aute oikeios). Proklos, *In Eucl.* 68, 20.

dotyczy wpływu, jaki na Euklidesa wywarli jego nauczyciele w Akademii i cała filozoficzna tradycja poprzedników, którzy zajmowali się podobną problematyką.

Przekonanie Proklosa, głoszące, że Euklidesa uznać należy za platonika, poddać trzeba rozważeniu. Trudno ignorować opinię tak znakomitego starożytnego komentatora. Wolno tym samym przyjąć hipotezę, że koncepcja filozoficzna wypracowana przez Platona i przedstawicieli Starej Akademii była również w określony sposób właściwa myśleniu Euklidesa. Rodzi się, więc pytanie: na czym polega platonizm Euklidesa i jaką przyjmuje postać?

Można sądzić, że na przełomie IV i III wieku p.n.e. wśród matematyków i filozofów greckich toczy się poważny spór o status ontyczny przedmiotów matematycznych. Ponieważ uwagę skupiamy na przedmiotach geometrycznych, problematykę rozumienia liczb pozostawiamy na boku (omawiałem ją szczegółowo w pierwszej części rozważań o dziejach Starej Akademii)⁷. W stosunku do sposobu istnienia przedmiotów geometrii sformułować możemy następujące stanowiska: czy przedmioty geometrii stanowią wyłącznie kreślone przez geometrę, na podstawie zmysłowych wrażeń, figury, czy też przedmioty geometrii są po prostu skutkiem zdolności do abstrahowania, która sprawia, że w umyśle tworzymy ich obraz, czy też przedmioty geometrii istnieją niezależnie od umysłu geometry, gdzieś w pozazmysłowej czy pozaprzedmiotowej rzeczywistości? Pierwsze stanowisko reprezentował Protagoras, twierdząc, że istnieje wyłącznie to, co postrzegalne, wszystko zaś, co nie postrzegalne nie istnieje. Zatem, przedmioty geometrii stanowią wyłącznie rezultat zmysłowego postrzegania i ich sposób istnienia jest całkowicie do owego postrzegania zrelatywizowany. Pogląd, że przedmioty geometrii są konsekwencją zdolności podmiotu do abstrahowania reprezentował Arystoteles, twierdząc, że przedmioty te są konstruowane na poziomie umysłu. Arystoteles podąża w ten sposób za przekonaniem Platona, który uważał, że przedmioty geometrii są modelami stworzonymi przez intelekt, ale nie dowolnymi, lecz mającymi swoją podstawę w prawidłowościach i miarach organizujących kosmiczny porządek. Platon określał je mianem idei, Arystoteles uznał za składową (ilościową) substancji. Stanowisko Platona zyskało pozycję dominującą i praktycznie zdecydowało o losach sporu. Za Platonem podążył również Euklides.

⁷ B. Dembiński, *Późny Platon...*, s. 68–108.

Istotne w postawie filozoficznej Platona było przekonanie, że przedmioty geometrii nie są w istocie wolnymi twórcami umysłu, lecz ich podstawę stanowi istnienie prawidłowości obecnych w kosmicznym porządku, takich, które sprawiają, że przedmioty te są takie a nie inne. W *VII liście* Platon przedstawia to w sposób klarowny. Podmiot tworzyć może nazwy, definicje, zmysłowe obrazy np. przedmiotów kolistych, może w końcu tworzyć różnorakie ich modele, stanowiące teorię danej dziedziny, jednak wszystkie one stanowią tylko postać prawidłowości istniejącej w strukturze kosmosu, która dopuszcza istnienie przedmiotów kolistych. Platon określa tę prawidłowość mianem „kolistości samej w sobie” (*kyklos kat auto*)⁸. Sama prawidłowość nie jest jednak przedmiotem matematycznym, nie można bowiem prowadzić na niej, jak zauważa Arystoteles, żadnych matematycznych operacji⁹. Jednak to ona warunkuje istnienie przedmiotów kolistych, decyduje o tym, że są i są tym, czym są. „Koło samo w sobie”, prawidłowość określająca bycie i określoność wszystkich przedmiotów kolistych, nie jest przedmiotem matematycznym, lecz bytem, ideą. To greckie pojęcie – oznacza to, co pozwala „widzieć” (*idein*) dzięki czemu coś jest czymś. Pozwala też być temu, co kolistę, kolistym. Jest zatem podstawą jego określoności, ale również podstawą jego bytowania. W tym sensie jest bytem. Prawidłowości istniały przed pojawieniem się matematyków. Nie było matematyków, a były planety, Słońce, Księżyc, otoczaki, krople i wszelkie inne struktury materialne realizujące miarę kolistości. Biorąc pod uwagę ten fakt, przyjąć trzeba istnienie zasadniczej różnicy między ideami, bytami (prawidłowościami), a matematycznymi przedmiotami. Te ostatnie są wyłącznie utworzonymi przez podmiot modelami, które opisują prawidłowości, miary, istniejące dużo wcześniej, w strukturze Kosmosu. Taką miarą jest przykładowo „kolistość jako taka”, koło „samo w sobie”. Sytuacja ta sprawia, że może powiedzieć Platon, iż „człowiek biegle w geometrii, gdyby ujrzał figury geometryczne wykreślone w najdoskonalszy sposób przez Dedala lub innego jakiegoś artystę lub malarza (...) uznałyby je za arcydzieła. Uważałyby jednak, iż śmieszna byłoby rzeczą rozpatrywać je poważnie w nadziei, iż w nich poznać można istotę równości, podwójności lub jakiegoś innego stosunku”¹⁰. Przedmioty matematyczne są wyłącznie modelami, którymi posługuje się matematyk i na których przepro-

⁸ Platon, *List VII*, 343a–344b.

⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, ks. XIII, 1081a.

¹⁰ Platon, *Państwo*, 529de.

wadza swoje rozumowania. Powiada Platon: „Myślę, że wiesz, jak to ci, co się geometriami i rachunkami, i takimi tam rzeczami bawią, zakładają to, co nieparzyste i parzyste, i kształty, i trzy postacie kątów, i inne tym pokrewne, zależnie od tego lub owego zdania, bo niby to już wiedzą, robią z tego treść założeń i uważają za właściwe ani sobie samym, ani drugim nie rozwijać i nie uzasadniać już tych rzeczy w żaden sposób”¹¹. Są one modelami, które konstruuje i rozważa matematyk, próbując dotrzeć do istoty rzeczy, jaką jest, w tym przypadku, kolistość „sama” czy równość „sama”. Istnieje ona w strukturze Kosmosu, jako miara określoności, dopuszczająca istnienie przedmiotów kolistych bądź równych. Matematyk tworzy modele tych prawidłowości, nie tworzy natomiast samych prawidłowości. W konstrukcji określonych modeli może się też matematyk posiłkować różnymi technikami, tworząc własne konstrukcje, pozwalające zbudować najbardziej adekwatny model, wyrażający istotę analizowanej prawidłowości. W ten sposób model potraktowany zostaje jako próba rekonstrukcji istoty danej prawidłowości, miary czy wzorca. Nigdy nie jest on jednak tożsamy z samym wzorcem. Pomocne w tworzeniu modelu bywa wykorzystanie pewnych elementów poznania zmysłowego. Chodzi o umiejętność odczytywania wzorców określających, porządek działań w naturze (np. wzorce ruchu, rytmy przyrody, wzorce proporcji układu części, wzorce harmonii, wzorce estetyczne czy etyczne). Często w oparciu o zdolność dostrzegania takich wzorców rodzi się hipoteza – „podejrzenie prawdziwości”, które Platon określał mianem „prawdziwego mniemania” (*alethes doksa*), podstawy w budowaniu hipotez¹². Równorzędną rolę odgrywać może również zdolność do intelektualnego „oglądu” samych prawidłowości, miar i wzorców. Jest to rodzaj „intelektualnej intuicji” (*noesis*), pozwalającej „domyślać się” istnienia i postaci samych prawidłowości. Połączone, zmysłowe obserwacje i intelektualna intuicja, mogą stanowić podstawę formułowania hipotez i budowania matematycznych modeli, za pomocą szczególnego języka, którym dysponuje matematyk, języka matematyki. Aby hipotezy (prawdziwe mniemania) czy modele mogły zyskać uznanie, muszą zostać potwierdzone. W tym celu poddane zostają działaniu władzy poznawczej, którą jest rozsądek (*dianoia*). Jego funkcja odpowiada logicznemu myśleniu, które odniesione do hipotez („przyczynowe splatanie”)¹³, staje się bazą

¹¹ Tamże, 510cd.

¹² Platon, *Menon*, 85c, 97c, 98a.

¹³ Tamże.

dla tworzonych w intelekcie, modeli. Platon przyrównuje hipotezy i modele do posągów Dedala, które niezwiązane (logicznym rozumowaniem) same nie mają wartości. Powiada Platon: „posiadać owe posągi nie przywiązane nie jest więcej warte niż posiadanie niewolnika, który ucieka: nie pozostają bowiem na miejscu. Przywiązane posiadają wielką wartość, są to bowiem piękne dzieła. Czemu to mówię? Ze względu na prawdziwe mniemania. Gdyż prawdziwe mniemania, dopóki w nas pozostają są bardzo pożyteczne i robią wiele dobrego. One nie chcą jednak długo pozostawać, ale uciekają z duszy człowieka. Tak, że nie mają wielkiej wartości, póki się ich nie przywiąże przyczynowym rozumowaniem”¹⁴. Rezultatem pracy matematyka jest więc matematyczny model, który bazując na określonych hipotezach, tworzy w oparciu o logiczną analizę, szczególnie obraz prawidłowości, miar i wzorców obecnych w naturze. Stanowi to powód, dla którego Platon decyduje się usytuować przedmioty matematyczne w pozycji pośredniej, pomiędzy ideami a zjawiskami. Precyzyjnie przedstawia tę kwestię Platon w metaforze linii. Analizując stopnie poznania, mówi o pozycji przedmiotów matematycznych, które sytuowane być muszą poniżej idei (dostępnych badaniu dialektycznemu), a powyżej zjawisk (dostępnych zmysłowo) mówi: „ty chcesz rozgraniczyć dwie rzeczy i powiedzieć, że jaśniejsze jest rozważanie bytu i świata myśli, to, które przeprowadza umiejętność dialektyki, niż to, którego dokonują inne tak zwane umiejętności, bo dla nich założenia są początkami i szczytami, i chociaż na ich terenie też człowiek ogląda przedmiot nauki rozsądkiem (*dianoia* – B.D.), a nie zmysłami, ale ponieważ nie zmierza do szczytu i początku, tylko się założenia trzyma, dlatego ty masz wrażenie, że on tam nie ma rozumu, mimo że i tam chodzi o przedmioty myśli wraz z początkiem. A rozsądkiem nazywasz, zdaje mi się, to, czym dysponują geometrzy i im podobni, a nie mówisz u nich o rozumie (*noesis* – B.D.), jakby rozsądek był czymś pośrednim pomiędzy rozumem a mniemaniem (*doksa* – B.D.)”¹⁵. W ten sposób wyjaśnia Platon pozycję, jaką posiadają przedmioty matematyczne, zajmując miejsce między ideami a zjawiskami. Potwierdza to Arystoteles, kiedy w *Metafizyce* referuje stanowisko Platona: „dalej (Platon) uważa, że między rzeczami postrzegalnymi i ideami, jako pośrednie, są przedmioty matematyczne. Różnią się one, jego zdaniem, od rzeczy postrzegalnych tym, że są wieczne i niezmiennie, a od idei tym, że są zbiorami przedmiotów podob-

¹⁴ Tamże, 97e–98a.

¹⁵ Platon, *Państwo*, 511cd, tłum. W. Witwicki.

nych, podczas gdy każda idea sama w sobie jest jedna”¹⁶. W matematyce, zdaniem Platona, dominującą rolę odgrywa logika i metoda postępowania zakładająca konieczność wyjścia od określonych założeń i przejście do badania wynikających z założeń konsekwencji. Platon powiada: „zakładają to, co nieparzyste i parzyste, i kształty, i trzy postacie kątów, i inne rzeczy tym pokrewne (...) robią z tego treść założeń i uważają za właściwe ani sobie samym, ani drugim nie rozwijać i uzasadniać już tych rzeczy w żaden sposób, bo one są każdemu jasne; od nich więc zaczynają i przechodzą do kroków następnych, kończąc oczywiście na tym, co sobie obrali jako cel rozważania” (...) „więc ja mówiłem o tym rodzaju przedmiotów myśli i że dusza się założeniami pewnymi musi posługiwać, kiedy je badać zechce, i nie do szczytu i początku (do idei – B.D.) wtedy zmierza, bo nie potrafi wyjść z tego, w czy tkwi, i wznieść się ponad założenia; jako obrazów używa wtedy dusza tych przedmiotów, które się odwzorowują w jeszcze niższych, bierze je za rzeczy same i ceni je jako naoczne i wyraźne. – Ja rozumiem, że ty mówisz o geometriach i umiejętnościach pokrewnych”¹⁷. Proponowana przez Platona metoda nosi miano metody aksjomatycznej. Zdaniem Zbigniewa Jordana, Platon był jej twórcą¹⁸. Tezą tą trzeba posługiwać się w sposób bardzo ostrożny. Wiele jej elementów było już obecnych w postępowaniu matematyków przed Platonem. Być może twierdzenie Z. Jordana jest słuszne w tym znaczeniu, że dopiero Platon nadał metodzie aksjomatycznej właściwą rangę i potwierdził swoim autorytetem. Zdecydowało to w dużym stopniu o dalszych losach matematyki, przede wszystkim o postaci, w jakiej przedstawiona została w dziele Euklidesa. Dyskusja w murach Akademii dotycząca wielu matematycznych problemów oraz wyboru metod badania, była niezwykle ożywiona.

Warto wskazać na spór, który toczył się w Akademii i dotyczył dyskusji o możliwych sposobach bytowania przedmiotów matematycznych. W ramach tej dyskusji pojawił się problem metodologicznego podziału zagadnień geometrycznych na problematy (konstrukcje) i teorematy. Spór toczyli z jednej strony zwolennicy stanowiska platońskiego: Amfinomos i Speuzyp, z drugiej strony argumentował Menaichmos. Istota dyskusji sprowadzała się do pytania: czy dla istnienia przedmiotu matematycznego (tutaj geometrycznego) wystarczające jest podanie jego definicji i udowod-

¹⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, 987b, tłum. T. Żeleźnik.

¹⁷ Platon, *Państwo*, 510b–511b, tłum. W. Witwicki.

¹⁸ Zob. Z. Jordan, *O matematycznych podstawach systemu Platona*, Poznań 1937.

nienie twierdzenia, czy jak sądził Menaichmos, należało jeszcze przedstawić jego konstrukcję? Byłoby to bowiem zgodne z postulatem Arystotelesa, który zalecał dowodzenie istnienia desygnatu danego pojęcia, twierdząc, że definicja nie implikuje istnienia desygnatu. Trzeba go zatem udowodnić, w tym przypadku, poprzez podanie jego konstrukcji. Stanowisko Platona i jego zwolenników było odmienne. Platończycy twierdzili, że wszystko, co można wiedzieć o tych przedmiotach zawarte jest w ich definicji i układzie twierdzeń, które się do nich odnoszą. Proklos wyraża to w stwierdzeniu, że w geometrii nic się nie konstruuje, lecz jedynie uzmysławia, gdyż nie ma stawania się wśród przedmiotów wiecznych¹⁹. Miało to istotne znaczenie dla określenia metody postępowania w matematyce. Stanowisko Menaichmosa wiązało rozumowanie geometryczne z konstrukcją, a więc czynnościami wykreślenia figur, prostych, kół itp. Zwolennicy Platona zwracali natomiast uwagę na konieczność badań nad czysto logicznymi stosunkami łączącymi pojęcia i twierdzenia geometryczne. Stało się to podstawą dla przyjęcia metody, umożliwiającej uporządkowanie twierdzeń geometrycznych w postać systemu aksjomatycznego. Taką właśnie drogą podążył Euklides. Warto zatem rozważyć istotę jego postępowania oraz sens metody, która czerpana z ustaleń Platona, przyczyniła się do zbudowania systemu geometrii przedstawionego w *Elementach*.

Chodzi o istotę postępowania, które sprawia, że hipotezy przekształcone zostają w rodzaj wiedzy mającej szczególny stopień pewności i trwałości. Metoda aksjomatyczna stanowi rodzaj rozumowania, którego mocą rozpatruje się przyjęte założenia, w celu uchwycenia ich zasadności. Jest to szczególny rodzaj postępowania logicznego, opartego na dedukcji, polegający na rozpatrywaniu konsekwencji przyjęcia określonych założeń w drodze analizy wniosków, do jakich prowadzi ich przyjęcie. W metodzie tej wychodzi się od próby sprawdzenia, czy przyjęcie określonego założenia jest zasadne. Formuluje się twierdzenie, dla którego szuka się dowodu, jako udowodnionego, i dochodzi w drodze wnioskowania do twierdzenia rzeczywiście udowodnionego. Taki rodzaj analizy, jak twierdzi Z. Jordan: „zakłada znajomość mniej lub więcej licznego zbioru twierdzeń już udowodnionych, którymi posługujemy się w przekształceniu twierdzenia, z którego analiza wychodzi, oraz do których analiza przez wnioskowanie doprowadza, wskazując jedno z nich jako rację twierdzenia, dla którego szukamy dowodu. W konsekwencji systematyczne stosowanie analizy

¹⁹ Proklos, *In Eucl.* 77, 20.

ujawnia związki zależności między twierdzeniami, względnie doprowadza do twierdzeń, które przyjąć musimy bez dowodu lub udowodnić przed zastosowaniem analityczno-syntetycznej metody dowodzenia w stosunku do jakiegoś danego twierdzenia. W ten sposób dla umysłu twórczego i zdolnego do uogólnień metoda analityczna przechodzi w sposób naturalny w metodę aksjomatyczną”²⁰, w której dąży się do zbudowania systemu aksjomatycznego, gdzie „poszukuje się takiego układu twierdzeń naczelnych, aby wszystkie *hypothesis* logicznie z nich wynikały, tak, że wszelkie zdanie matematyczne, jeżeli nie jest aksjomatem, to daje się z aksjomatów wyprowadzić w sposób zupełny, wskutek czego każda przesłanka jakiegoś dowodu okazuje się albo aksjomatem, albo twierdzeniem wynikającym z aksjomatów”²¹. Najdoskonalszy przykład zastosowania tego typu metody znajdujemy w *Elementach*. Metody analityczna i aksjomatyczna spełniają warunek budowania wiedzy trwalszej niż ta, którą czerpiemy z poznania zmysłowego. Na poziomie doksalnym dusza w doświadczeniu nie posługuje się ścisłym rozumowaniem. Jeżeli bowiem opieramy się tylko na domniemaniach, nie stosując metody, tzn. nie podając przyczyn ani racji domniemania, doświadczenie jawi się jako *alogon pragma*, nierozumne działanie. Dopiero zastosowanie właściwej metody prowadzi do nabycia wiedzy, która stanowi system twierdzeń uporządkowanych, mocą logicznego stosunku wynikania. Takiej wiedzy można już, zdaniem Platona, zaufać. Jest ona jednak aktualizowana dopiero na poziomie rozsądku (*dianoia*). Można zatem sądzić, że uchwytowanie logicznych związków między poszczególnymi twierdzeniami, czy też badanie konsekwencji, jakie wynikają z przyjmowanych założeń sięgających poziomu aksjomatów, stanowi niekwestionowalny warunek budowania wiedzy pewnej, a co za tym idzie, uprawiania nauki. Matematycy czasów Platona poszli za tym przekonaniem. Euklides, członek Akademii i jej uczeń zaakceptował to stanowisko i ufundował na nim swoje *Elementy*. Odwołał się przy tym do istniejącej już w Akademii tradycji.

Teudios z Magnezji, jak również Leon, przy prawdopodobnym współudziale Hermotimosza przygotowali podręcznik, według którego nauczana była w Akademii matematyka²². Można założyć, że wykorzystano już w nim pewne elementy analizy i metody aksjomatycznej. Świadczą

²⁰ Z. Jordan, *O matematycznych...*, s. 163.

²¹ Tamże, s. 181–182.

²² Zob. B.L. Van der Waerden, *Science Awakening*, trans. A. Dresden, Groningen 1954, s. 172.

o tym wypowiedzi Platona, na których oparł on własne rozumienie matematyki i które przedstawił w swoich dialogach, przede wszystkim w *Państwie* i *Menonie*. Euklides podążył za Platonem, Teudiosem, Leonem i Hermodimosem. Dodał ustalenia, których dokonał Eudoksos (teoria proporcji) oraz te, które przedstawił Teajtet (bryły platońskie). Można podejrzewać, że czerpał z innych jeszcze źródeł dostępnych w Akademii, których niestety nie będziemy już w stanie ustalić. Warte uwagi jest wystąpienie Hermodorosa z Syrakuz, który, jak informuje Simplicjusz²³, nie tylko przygotowywał biografię Platona, lecz zajmował się również problematyką, którą dzisiaj określibyśmy mianem metodologicznej. Hermodoros przedstawił bowiem model myślenia redukcyjnego. Dotyczy on takiego sposobu badania rzeczywistości, w którym wychodzi się od nieredukowalnych punktów czy obiektów, których suma stanowi dopiero całość rzeczywistości. Poszukiwany jest wtedy zbiór obiektów podstawowych, do którego redukuje się bardziej złożone zjawiska. Ten typ myślenia wykazał w dziejach nauki niezwykłą skuteczność. Hermodoros uznał również, że trzeba i należy badać rzeczywistość od strony tego, co logiczne i niesprzeczne, przyjmując metodologiczną zasadę prowadzenia analizy, którą można określić mianem analizy „uniesprzeczniającej”. Chodzi w niej o przyjęcie określonego systemu logiki, pozwalającego analizować zjawiska, zdarzenia i stany rzeczy. System ten odtwarzać powinien strukturę świata, jak również strukturę myślenia, właściwą poznającemu podmiotowi. Można podejrzewać, że propozycja Hermodorosa zainspirowała Arystotelesa w jego budowaniu systemu logiki i wzmocniła metodologiczną bazę, do której odwoływano się w matematycznych pracach Akademii. Należy zatem przyrzeć się rozwiązaniu Arystotelesa.

Znakomita większość komentatorów filozofii starożytnej, szczególnie tych, którzy zajmują się historią nauki, przede wszystkim matematyki, zwraca uwagę na wpływ myśli Arystotelesa na metodologię Euklidesa. Platońskie inspiracje stały się dla Arystotelesa podstawą rozważań nad aksjomatyką i metodologią systemu dedukcyjnego, które zaprezentował on w swoich *Analitikach drugich*²⁴. Proponuję odwołać się do komentarzy przedstawionych przez S. Kulczyckiego i Z. Jordana. Kulczycki twierdzi, że Arystoteles znalazł w akademickim podręczniku matematyki autorstwa Teudiosa, szkielet ogólny początkowych zasad geometrii, co stało się

²³ Simplicjusz, *In Arist. Phys. Comm.*, Diels (11* 1600 [IX]: 247–248, Z. 18, 35f).

²⁴ Zob. Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.

podstawą dla formułowania tez prezentowanych w *Analitykach drugich*, w których sformułował swoje własne opinie²⁵. Według Arystotelesa, twierdzi Jordan, „nauka jest zbiorem zdań o przedmiotach należących do jednej jakiejś dziedziny (...) Dziedzina przedmiotów, o których orzekają coś zdania danej nauki, określona jest przez zbiór pojęć pierwotnych (...) Zbiór zdań, tworzących naukę, rozpada się na dwa podzbiory – zasad (*archai*) i twierdzeń. (...) wśród *archai* nauk dedukcyjnych wyróżnia Arystoteles takie, które są wspólne (*koina*) wszystkim naukom (...) Te i tylko te przesłanki oznaczają nazwą *aksjomata* (...) Obok *archai*, które są wspólne, istnieją jeszcze takie, które są właściwe (*idia*) poszczególnym naukom. Te ostatnie dzielą się na definicje i założenia, które Arystoteles nazywa, bądź *hypothesis* bądź *ta prota*. (...) Twierdzenia naczelne jakiejś nauki posiadają własności odróżniające je od twierdzeń pochodnych. Nazywamy twierdzenia naczelne niedowodliwymi, ponieważ nie mogą otrzymać tych twierdzeń z żadnego innego twierdzenia tej nauki, przyjąć je musimy bez dowodu. Lecz obieramy jako aksjomaty te właśnie zdania, a nie inne, dlatego, ponieważ każde z nich jest oczywiste i jako takie dowodu nie wymaga. (...) Zdania naczelne, będąc oczywistymi należą do klasy zdań apodyktycznie pewnych (*Met.* V, 5, 1015b, 7) *apodeiksis ton anankaion, oti uk endechetai allos ehei*. Ta ostatnia cecha jest własnością dziedziczną. (...) Arystoteles odróżnia aksjomaty, czyli prawa logiczne, od twierdzeń naczelnych, zakładających istnienie pewnych przedmiotów tak a tak określonych, wystarczających i koniecznych do podania dowodu posiadania przez te przedmioty wszystkich innych własności (...) Arystoteles, chociaż nie posługuje się terminem *aitema* w znaczeniu nadanym mu przez Euklidesa, rozróżnia aksjomaty od twierdzeń naczelnych w ten sam sposób, jak ma to miejsce w „Elementach”²⁶. „Z racji tego można uznać, że rozwinięte przez Arystotelesa intuicje platońskie dotyczące metody aksjomatycznej staną się warunkiem postępowania w budowaniu systemu geometrii Euklidesa. Euklides musiał zetknąć się z ustaleniami Arystotelesa, tak jak zetknął się z dyskusjami w zakresie matematyki prowadzonymi przez Platona i innych akademików, o których była już mowa. Dlatego teza o zasadniczym wpływie prac Akademii na formę i postać euklidesowych *Elementów* może być praktycznie uznana za udowodnioną. Jaki obraz matematyki (geometrii) wyłania się z powyższych rozważań?

²⁵ S. Kulczycki, *Z dziejów...*, s. 215 nn.

²⁶ Z. Jordan, *O matematycznych...*, s. 183–188.

Jeśli odwołać się do propozycji Platona, to przedmioty geometrii są wyłącznie modelami, które tworzone są na bazie poznania dianoetycznego i noetycznego, a ich uzasadnienia poszukiwać należy poza nimi samymi. Trzeba też opierać się na precyzyjnych definicjach, w których podejmuje się próbę wyrażenia istoty prawidłowości, organizujących porządek natury. W matematyce nie wystarcza konstrukcja, na którą wskazywał Menaichmos. Nie sięga ona bowiem istoty danej prawidłowości. Konstrukcję figury geometrycznej wykonujemy zazwyczaj wychodząc od sfery zmysłowej i używając środków właściwych dla jej badania, natomiast określenia istoty prawidłowości dokonujemy za pomocą rozumowania. Konstrukcja nie może być zatem uznana za punkt wyjścia w rozumowaniach matematycznych, może być jedynie sposobem, którym wspiera się matematyk w swojej pracy. Platon analizuje prace Teudiosa, Leona i Hermodorosa. Charakteryzuje je wysoka precyzja i abstrakcyjność w definiowaniu przedmiotów geometrycznych i zachodzących między nimi relacji. Kiedy definiowana jest np. linia, to matematycy czasów Platona mówią, że jest to długość bez szerokości, gdy definiują powierzchnię to twierdzą, że posiada ona jedynie długość i szerokość. Można od razu zauważyć, że definicje te nie mają żadnego związku ze zjawiskowością. Żadne zjawisko nie spełnia takich warunków. Ale też długość bez szerokości czy długość i szerokość sama, czy, jak w przypadku koła – wszystkie punkty równo oddalone od środka na jego obwodzie – nie są tym samym, co prawidłowości istniejące w naturze, które sprawiają, że istnieją przedmioty koliste (np. Słońce, planety czy gwiazdy). Platon wyprowadza z tych rozważań wnioski głoszący, że przedmioty matematyki zajmować muszą inną pozycję, niż idee i inną niż zjawiska. Proponuje usytuowanie ich pomiędzy (*mataksy*) ideami a zjawiskami. W sensie epistemologicznym odpowiada im pozycja pomiędzy *doksa* a *episteme*, pomiędzy mniemaniem (zmysłowością) a rozumem (*noesis*), co oznacza, że odpowiadają one oglądowi dianoetycznemu, odpowiedzialnemu za tworzenie przez podmiot intelektualnych modeli. Ich ostateczne uzasadnienie stanowią prawidłowości organizujące porządek natury, idee. Mamy do nich pośredni dostęp, poprzez zmysłowo postrzegalne wzorce obecne w naturze, oraz poprzez intelektualną intuicję. Ta ostatnia jest możliwa dlatego, że umysł nasz stanowi, zdaniem Platona, część natury i może „przypominać sobie” jej strukturę, sam bowiem jest wedle niej utworzony²⁷. Prawidłowości istnieją inaczej niż intelektualne

²⁷ Zob. B. Dembiński, *Teoria idei...*, „procedura anamnetyczna”, s. 80–91.

modele (przedmioty matematyczne), i inaczej niż zjawiska. O prawidłowościach nie mamy wiedzy pełnej, raczej „podejrzewamy”, że mają one lub mogą mieć taką, a nie inną naturę. Warto w tym miejscu przywołać intuicje Michała Hellera, który wskazuje na istnienie dwu rodzajów matematyki. Pierwsza to matematyka przez duże „M”, która dotyczy samych prawidłowości organizujących porządek świata, do której mamy dostęp jedynie pośredni, oraz matematyka przez małe „m”, która jest naszą matematyką, stanowiącą próbę opisu tego, co wydarza się na poziomie matematyki przez duże „M”. Podobnie jak Platon, Heller podejrzewa, że istnieje ścisły związek pomiędzy naszą matematyką a tą, która dotyczy organizacji porządku kosmicznego²⁸. Można również podejrzewać, że bardzo podobnie myśli Euklides. Jego *Elementy* stanowią przekonujący dowód na możliwość zbudowania modelu obrazującego strukturę kosmicznego porządku reprezentowanego poprzez matematyczne struktury.

Nie można przy tym zapominać, że metoda analizy i metoda aksjomatyczna jest i pozostaje jedynie składową metody zasadniczej, metody właściwej filozofii, którą jest metoda dialektyczna. Wykracza ona ponad matematykę, przekracza ją i sięga bytu, idei, prawidłowości organizujących porządek kosmiczny. Dlatego matematyka traktowana jest przez Platona jako konieczny, ale wstępny warunek docierania do bytu. Celem ostatecznym jest poznanie prawidłowości organizujących porządek kosmiczny. Matematyka umożliwia zbliżenie się do tego celu. Platon zaleca dziesięcioletnie studia matematyczne, które poprzedzają studium filozofii, będącej zwieńczeniem wszelkich nauk. Być może, dopiero w tej perspektywie należy rozpatrywać dzieło Euklidesa. Euklides jest i pozostaje matematykiem. Jest jednak przekonany, że aksjomaty, definicje i postulaty nie są wyłącznym tworem intelektu (choć w pewnym sensie, jak już wspominałem, nimi są), lecz odnoszą się w jakiś sposób do natury rzeczywistości, zaś język matematyki nie jest tworem dowolnym i przypadkowym. Wydaje się, że to właśnie przekonanie stanowi podstawę istniejącego od prawie dwu tysięcy lat tzw. „mitu euklidesowego”²⁹, który głosi, że matematyka

²⁸ Niezwykle interesująco przedstawia dzieje geometrii M. Heller w swojej pracy: *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Kraków 2015. Lektura tej pracy pozwala uzyskać całościowy ogląd starożytnego pojmowania geometrii i jest wstępem do prezentacji późniejszych jej losów, przedstawionych w pracy: *Przestrzenie Wszechświata. Od geometrii do kosmologii*, Kraków 2017.

²⁹ Zob. P.J. Davis, R. Hersh, *Świat matematyki*, tłum. R. Duda, Warszawa 1994, s. 282.

posiada jakąś referencję do natury, i nie jest wyłącznie tworem intelektu czy rodzajem gry, która prowadzi ze światem podmiot. Raczej uważa się, że jest ona sposobem docierania do prawdy o strukturze kosmicznej rzeczywistości i jest czymś więcej niż tylko uogólnieniem doświadczenia zmysłowego. Dlatego operuje pojęciem prawd koniecznych i wiecznych. Istnienie takich prawd wskazywałoby na istnienie świata, w którym takie absolutne i niezmiennie prawdy byłyby obecne. Dla platoników będzie nim świat wiecznych i niezmiennych prawidłowości, idei-miar, organizujących postać i porządek Kosmosu. Istnienie owych prawidłowości gwarantuje ponadto poznawalność świata. Łatwo wyobrazić sobie świat chaotyczny, pozbawiony prawidłowości. Świat taki byłby jednak niepoznawalny i w świecie takim nie mogłaby istnieć żadna nauka. Istnienie prawidłowości i miar (idei) gwarantuje tedy racjonalność świata, jest jego podstawą i ostatecznym uzasadnieniem. Z drugiej zaś strony sama poznawalność świata, wskazuje na jego konieczną racjonalność. Jeśli doświadczam racjonalności świata, nie mogę twierdzić, że prawidłowości są tylko wytworem mojego intelektu. Intelekt taki nie miałby racji bytu. Ale prawidłowości nie istnieją tak, jak ich realizacje. Inaczej istnieje prawo natury, a inaczej istnieją zjawiska, które stanowią jego manifestację. Jeszcze inaczej istnieje model, za pomocą którego daną prawidłowość próbujemy opisać. Można podejrzewać, że tak myśli Euklides, i dlatego Proklos mógł zaliczyć go do grona platoników i związać mocno z Platońską Akademią.

Nasuwa się jeszcze jedna kwestia. Platon wydaje się być świadomy tego, że gdyby uznać, iż przyczyną istnienia przedmiotów matematyki i matematycznych twierdzeń byłyby wyłącznie spostrzeżenia zmysłowe i tworzone na ich podstawie (w wyniku działania intelektualnej abstrakcji – *aphairesis*) przedmioty matematyczne, to trzeba by przyjąć, że matematyka jest ostatecznie zależna od poznającego podmiotu i jego zdolności do abstrahowania. Trudność stanowiłoby wyjaśnienie, dlaczego przyroda jest matematyczna i dlaczego najpełniej „wypowiada się” w języku matematyki. Nielatwo byłoby też zrozumieć, na czym miałby polegać obiektywny porządek i ład świata, który był przecież wcześniejszy od istnienia poznającego podmiotu. Trudno byłoby wreszcie odpowiedzieć na pytanie: dlaczego możliwa jest nauka? Matematyka straciłaby grunt, na którym sama została zbudowana. Taką sytuację Platon i matematycy jego czasów wykluczali. Należało zatem uzasadnić istnienie matematyki, wykazać ontologiczne podstawy matematyczności przyrody i dowieść sensu istnienia matematycznego przyrodoznawstwa. Tego nie mogła dokonać jednak

sama matematyka. Należało zatem wyjść ponad czy poza nią. Zadanie to wypełnić mogła dopiero filozofia. Stosując metodę dialektyczną, zdołała ona sięgać poziomu bytów, idei, prawidłowości organizujących postać świata, dając jednocześnie uzasadnienie matematyce. Za pomocą metody dialektycznej, badania bytu i związków w jego obrębie, filozofia docierała do granic ostatecznego uzasadnienia (teoria idei i teoria bytowych zasad)³⁰. Ale matematyka była najwyższym stopniem, mocą którego sięgnąć było można tego, co pierwsze, tego, co wieczne i niezmienne i najmocniej istniejące. W ten sposób metoda aksjomatyczna, przyjęta przez Euklidesa, stała się integralną i istotną częścią metody dialektycznej. W tym też sensie uznanie Euklidesa za platonika stałoby się zrozumiałe.

Spoglądając z najogólniejszej perspektywy na grecką matematykę możemy zauważyć, że to, co odróżnia ją od wcześniejszych jej postaci, proponowanych chociażby przez matematyków egipskich czy babilońskich, to uznanie konieczności przyjęcia matematycznego dowodu. Był to szczególny rodzaj dowodzenia, wyrażony w formule, którą zastosuje Euklides – to, co było do okazania. Dowód jest zatem rodzajem prezentacji, okazania, wyjaśnienia, uczynienia zrozumiałym, intelektualnej wizualizacji, powodującym, że prawda (lub fałsz) matematycznego twierdzenia, staje się intelektualnie widoczna. Nie ma to jednak nic wspólnego z widzeniem zmysłowym. Pojęcie „widzenia” jest tu użyte w sensie wyłącznie metaforycznym, tak jak mówi się – widzisz – w sensie, rozumiesz. Dowód tak pojęty jest wyłącznie funkcją „czystego myślenia”. Trzeba postawić pytanie: dlaczego konieczność taka w ogóle się pojawiła? Otóż można przyjąć, że wynikała ona z określonej, intelektualnej postawy wobec świata i związanych z tą postawą konsekwencji. Jeśli założyć, że najgłębszy wymiar rzeczywistości dostrzegano w tym, co stałe i niezmienne, powszechnie obowiązujące i niezależne od stanowienia podmiotowego, to przedstawienie dowodu jawiło się, jako wyrastająca z tego przekonania, oczywista potrzeba potwierdzenia, że proponowane rozwiązanie nie dotyczy arbitralnego sądu, czy arbitralnych rozstrzygnięć, ufundowanych na tym, co zmienne i nietrwałe. W przeciwnym wypadku dowód należałoby traktować, jako rodzaj intelektualnej rozrywki³¹. Dowód związany jest z porządkiem inte-

³⁰ Zob. B. Dembiński, *Późna nauka Platona*, Katowice 2003, s. 110–148.

³¹ Wagę tego problemu zawdzięczam pytaniu, które sformułował w trakcie mojego wystąpienia w ramach organizowanej przez M. Hellera w 2016 roku krakowskiej konferencji metodologicznej prof. J. Woleński. Interesujące uwagi na temat hellenistycznej

lektu. Dotyczy tego poziomu matematyki, który wykracza poza praktyczny wymiar rachunku oraz opisu zjawisk. W dialogu *Państwo* mówi Platon: „Więc ten przedmiot (arytmetykę – B.D.) Glaukonie, należałoby ustawowo wprowadzić i przekonać tych, którzy się chcą w państwie zajmować sprawami najważniejszymi, że powinni się zabrać do nauki rachunków i bawić się nią nie tak jak laicy, ale tak długo, aż dojdą do oglądania natury liczb rozumem samym; nie dla celów kupna i sprzedaży, jak to robią kupcy i kramarze, tylko dla celów z wojną związanych i dla samej duszy, aby jej ułatwić odwrócenie się od świata przemijających zjawisk i zwrot w kierunku prawdy oraz samej istoty rzeczy. – Bardzo pięknie mówisz – powiada. – Tak jest – dodałem. I teraz, kiedy się omówiło przedmiot nauki rachunków, ja myślę o tym, jaki on jest subtelny i z jak wielu względów przydatny dla naszych celów, jeżeli się nim ktoś zajmuje dla samego poznania, a nie dla celów kramarskich. – W jakim sposobie – mówi. – Tak właśnie, jakeśmy to przed chwilą mówili, jak on gwałtownie w górę gdzie pociąga duszę i zmusza ją do zajmowania się liczbami samymi, a nie dopuszcza żadną miarą, żeby mu ktoś widzialne albo dotykalne ciała, mające swoje liczby, pokazywał i o nich mówił. Wiesz przecież, że jeśli ktoś w rozmowie z dobrymi rachmistrzami spróbuje w myśli dzielić samą jednostkę, to wyśmiewają się i nie przyjmują tego, tylko ją zaczynają mnożyć, bojąc się, żeby przypadkiem jednostka nie przestała wydawać się jednostką, ale zbiorem wielu części. – Święta prawda to, co mówisz – powiada. A co myślisz Glaukonie, gdyby ich ktoś zapytał: „Dziwni ludzie, o jakich wy liczbach mówicie? To w nich jest zawarta jednostka, którą pojmujecie jako zawsze równą każdej innej, i nie różniąca się od innej w najmniejszym stopniu, i nie mająca w sobie żadnej części?” To, co myślisz, co by oni odpowiedzieli? – Odpowiedzieliby – sędzę – że oni mówią o tych liczbach, o których tylko myśleć można, a w żadnym stopniu nie można ich inaczej brać do ręki ani się nimi posługiwać”³². Przedmioty matematyki są przedmiotami myśli i pojawiają się na poziomie czystego myślenia (*dianoia*). Nie da się uzasadnić prawdziwości twierdzeń odwołaniami do doświadczenia zmysłowego, lecz trzeba zaufać prawidłowo prowadzonemu procesowi myślenia. Pamiętajmy, matematyka grecka do pewnego czasu, podobnie jak matematyka egipska i babilońska, ma w dużym stopniu charakter

metody naukowej oraz pochodzenia dowodu naukowego prezentuje L. Russo, *Zapomniana rewolucja*, tłum. I. Kania, Kraków 2005, s. 186–222.

³² Platon, *Państwo*, 525c–526a, tłum. W. Witwicki.

praktyczny (matematyka szerokiego ogółu). W pewnym jednak momencie następuje zmiana i przyznane zostaje pierwszeństwo matematyce, która buduje wyłącznie na zaufaniu do rozumu.

Wydaje się, że decydującą rolę w tej rewolucji odegrali filozofowie eleacy, przede wszystkim Parmenides z Elei. Stwierdził on jednoznacznie, z ogromną siłą oddziaływania, że prawda nie może być uchwycona za pomocą zmysłów, lecz że można jej sięgnąć wyłącznie mocą intelektu. Na tym poziomie decydującą rolę odgrywa logika i wykazanie, że przyjęcie określonego założenia prowadzi do określonych konsekwencji, zaś jego odrzucenie do sprzeczności. Kiedy Parmenides próbuje orzekać o byciu, twierdzi, że jest to możliwe wyłącznie za pomocą intelektu, i że byt z konieczności jawi się wtedy jako wieczny i niezmienny, gdyż wykluczone jest, na mocy analizy logicznej, aby mógł powstawać czy ginąć. Załóżmy, że powstaje. Wtedy mógłby powstać albo z tego, co jest, albo z tego, co nie jest. Jeśli wyłania się z tego, co jest, istniał już przed powstaniem. Twierdzenie, że powstaje, traci wtedy sens. Kiedy zaś twierdzi się, że to, co jest, powstaje z tego, co nie jest, mamy sprzeczność. W tym sensie to, co jest, jest, i nie może wyłaniać się z tego, co nie jest, albo przechodzić w to, co nie jest. Dlatego też to, co jest, jest, i nie może w żaden sposób powstawać i ginąć. Jest więc wieczne i niezmienne, tzn. ani nie jest w ruchu, ani się nie zmienia, ani nie powstaje, ani nie istnieje w czasie i przestrzeni. Parmenides uznaje drogę badania rozumowego za drogę prawdy i przeciwstawia jej mniemanie głoszące, że to, co jest, nie jest, albo że to, co jest, jest i nie jest zarazem. Tę metodę analizy uznano za fundamentalną i niezbywalną. Nie chodziło przy tym tylko o to, że należy bezwzględnie i ostatecznie zaufać metodom analizy rozumowej, chodziło o coś zdecydowanie istotniejszego, o przekonanie, że rzeczywistość na swoim najgłębszym poziomie charakteryzuje się całkowicie innymi cechami niż ta, którą obserwujemy za pomocą zmysłów. Dotyczy to zarówno przedmiotów świata myśli, jak przedmiotów matematycznych. Mam na myśli bytowość, którą charakteryzuje stałość i niezmiennność oraz całkowita niezależność od stanowienia podmiotowego. Tak rozumiana bytowość dostępna jest wyłącznie rozumowi, dlatego też on uzyskuje pierwszeństwo w procesie poznania świata i jego struktury³³. Można postawić tezę, że sy-

³³ Zob. G.S. Kirk, J.E. Lang, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, s. 240–263. Zob. komentarz do myśli Parmenidesa: D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004.

stem geometrii Euklidesa nie byłyby możliwe bez przyjęcia takiej postawy filozoficznej, jaką zaproponowali Eleaci i Platon.

Nie sposób przy analizowaniu ogólnej struktury geometrii Euklidesa nie zwrócić uwagi na jeszcze jeden, istotny problem. Mam na myśli pytanie o sposób przyjmowania aksjomatów. Chodzi przede wszystkim o ich wybór i warunki obowiązywalności. Być może pomocne w udzieleniu odpowiedzi okaże się odwołanie do tradycji filozoficznej, w której istotną rolę odgrywały różne koncepcje dialektyki, jak również przekonanie o konieczności odwołania się w myśleniu do argumentów ostatecznego uzasadnienia.

Rozpocznijmy od zacytowania słów Proklosa, z jego komentarza do I Księgi Euklidesa. Powiada tam: „Ponieważ nauka geometrii uznana być musi za podstawową, mówimy o hipotezach i dowodzeniu ich późniejszych twierdzeń z określonych pierwszych zasad (*apo archon horisimenon*) ktoś, kto przygotowuje wstęp do geometrii winien przedstawić oddzielnie zasady tej nauki oraz konsekwencje, które z tych zasad wynikają, uzasadniając nie zasady, ale tylko twierdzenia, które z nich wynikają. Właściwa nauka nie dowodzi i nie uzasadnia swoich własnych zasad, raczej traktuje je jako samo oczywiste, tj. bardziej oczywiste niż ich konsekwencje. Nauka rozpoznaje je na podstawie ich samych, zaś późniejsze twierdzenia poprzez nie (zasady – B.D.) (...) Ktokolwiek próbuje łączyć ze sobą zasady i ich konsekwencje całkowicie niweczy swoje rozumienie, wiążąc rzeczy, które do siebie nie należą. Zasady i to, co z nich wynika z istoty są od siebie różne”³⁴.

Kilka kwestii wydaje się istotnych. Pierwsza dotyczy samej koncepcji zasad. Spoglądając na rozwój filozoficznej myśli greckiej, łatwo zauważyć, że wypracowała ona koncepcję zasad i bytowych pryncypiów, jako argumentu ostatecznego uzasadnienia (znakomitą pracę poświęciła temu zagadnieniu J. Gajda-Krynicka³⁵). Uporządkowany system myślenia, który odróżnił myślenie filozoficzne od doświadczenia i mądrości zdroworozsądkowej (np. epoka siedmiu mędrców), opierał się na przyjęciu zasad organizujących porządek kosmiczny. Przykład stanowiąc mogą teorie presokratyków, którzy poszukiwali uzasadnienia w przyjęciu jednej lub wielu ostatecznych zasad: przykładem niechaj będą *peras* i *apeiron* Pitagorejczyków, miłość i nienawiść Empedoklesa, Umysł Anaksagorasa, Jedno i Nieokreślona Diada Platona czy też *Noesis Noeseos Noesis* (myśl samomyśląca) Arystotelesa. Przyjmowano w ten sposób istnienie ostatecz-

³⁴ Proklos, *In Eucl.* 75, 6.

³⁵ J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007.

nych zasad, z których należało wyprowadzić porządek świata i zdarzeń. Obraz świata, jaki tworzone, stanowił konsekwencję dedukowania z zasad jego kształtu i porządku. Nie może więc dziwić przekonanie, że metodę tę można i należy wykorzystać również w matematyce. Kiedy na poziomie filozofii, wychodząc z zasad, dedukujemy określone twierdzenia, praktycznie przeprowadzamy swoistego rodzaju dowodzenie, polegające na wykazaniu, że określony system twierdzeń, istotnie wynika z przyjętych zasad. Na tym polega istota filozoficznej argumentacji. W matematyce pojawia się konieczność przedstawienia dowodu. Samych zasad nie dowodzimy. Uznajemy, że wszyscy powinni się na nie zgodzić (dlatego Grecy nazywali je nie tylko *protai archai*, ale też *koinai ennoiai*, wspólne, powszechne pojęcia). Ich moc i znaczenie zasadza się na możliwości wyprowadzania z nich określonych, interesujących konsekwencji. Na gruncie filozofii dostrzeżono jednak od razu, że sposób istnienia zasad jest całkowicie różny od sposobu istnienia tego, co z zasad tych się wyłania. Dzisiaj, próbując wyjaśnić to przekonanie, moglibyśmy odwołać się do fizyki i powiedzieć, że sposób istnienia prawa fizycznego różni się zasadniczo od sposobu istnienia tego, co jest skutkiem działania tego prawa. Inaczej istnieją prawa, inaczej ich realizacje. Obserwujemy skutki działania, nie widzimy samych praw, musimy je rekonstruować. Można zasadnie twierdzić, że przekonanie o istnieniu zasad, istniejących inaczej niż to, co jest ich skutkiem, stało się warunkiem zbudowania cywilizacji technicznej. Gdyby bowiem Grecy uwierzyli w to tylko, co dostrzegalne za pomocą zmysłów, nauka nie mogłaby powstać. W pewnym, szczególnym sensie, powstała ona w wyniku zakwestionowania pozornie oczywistej tezy, że świat jest taki, jakim go widzimy. Jest niewątpliwie również takim, jakim go widzimy, ale to, co widzimy jest jedynie skromną jego częścią. Przekonujemy się o tym, co kilkadziesiąt lat. Czy sto lat temu ktoś świadom był istnienia świata kwantowego czy rozszerzającego się Kosmosu, złożonego z miliardów galaktyk? Wydaje się, że filozofowie i matematycy greccy dysponowali pewnym „przeczcuciem” takiego stanu rzeczy. Stąd pojawiające się podejrzenie, że istota rzeczywistości winna być poszukiwana nie tylko w obrębie tego, co widzialne, ale przede wszystkim w obrębie tego, co niewidzialne i dostępne wyłącznie „ogładowi” intelektualnemu. To założenie widać również w pracach Euklidesa. Nie można oczekiwać, że np. definicje obiektów geometrycznych, takich jak punkt, prosta czy powierzchnia, spełniać będą kryteria przypisywane obiektom czasoprzestrzennym. Te ostatnie stanowią dopiero uwikłane w czas i przestrzeń stany, które w wyniku tego uwikłania przy-

mują określone własności. Platon miał tego głęboką świadomość, proponując teorię uczestnictwa (*methexis*), gdzie wykazywał, że dopiero na skutek uczestnictwa zasad czy idei w byciu (czasoprzestrzennym wymiarze), pojawić się mogą stany zjawiskowe, które uzyskują nowe, specyficzne własności. Zaś ontologia i matematyka dotyczą tego, co źródłowe i istniejące inaczej niż to, co stanowi ich skutek i manifestację. Badanie zjawiskowych przejawów i manifestacji może naprowadzić nas na istnienie i rozumienie źródła, ale nie sprawi, że zrozumiemy źródło, odwołując się wyłącznie do zjawisk. To wspólne przeświadczenie filozofii i matematyki greckiej zdecydowało o sukcesie nauki. Było przyczyną przedstawienia, przełomowego dla rozwoju nauki, projektu matematycznego przyrodnictwa. Ugruntowane zostało ono wśród filozofów i uczonych Starej Akademii. Jednym z nich był Euklides. Stąd też jego dokonania da się w pełni ocenić, dopiero w perspektywie tradycji Akademii i wypracowanych przez nią metod. Metody te przedstawiłem wcześniej. Sądzę, że przekonanie Proklosa o głębokim platonizmie Euklidesa i jego zależności od tradycji Starej Akademii da się zrozumieć w kontekście wypowiedzi, jaką sformułował Proklos oceniając prace Akademii Platońskiej. W swoim komentarzu do *Elementów* charakteryzuje dokonania Akademii. Mówi Proklos: „W tym samym (co Platon) czasie żyli Leodamas z Tazos, Archytas z Tarentu i Teajteta z Aten, którzy powiększyli ilość twierdzeń i nadali całości bardziej umiejętną postać; Neokleides młodszy od Leodamasa i jego uczeń Leon, którzy rozszerzyli wydatnie zakres wiedzy, tak że Leon mógł ułożyć podręcznik o większych rozmiarach i ważniejszej treści; on także odkrył dioryzmy, które wskazują, kiedy rozpatrywane zadanie jest możliwe, a kiedy niemożliwe” (...), Eudoksos z Knidos, młodszy nieco od Leona, a zaprzyjaźniony z uczniami Platona pierwszy powiększył liczbę twierdzeń nazwanych ogólnymi; dołączył trzy nowe średnie proporcjonalne do trzech dawnych, poczynił postępy w zagadnieniach o przecięciu, a podniesionych przez Platona, w których to zagadnieniach skorzystał z analiz Amyklas z Heraklei, uczeń Platona, Menaichmos uczeń Eudoksosa, zbliżony do Platona, Deinostratos, brat Menaichmosa, udoskonalili całość geometrii. Teudios z Magnezji zyskał uznanie w matematyce i innej gałęzi filozofii; napisał on bardzo dobre *Elementy* i ogólniej ujął wiele rzeczy. Atenaios z Kyzikos żył w tym samym okresie i wsławił się jako matematyk, a zwłaszcza jako geometra. Ci ostatni zbierali się w Akademii i prowadzili wspólne badania. Hermotimos z Kolofonu bardzo rozwinął odkrycia Eudoksosa i Teajteta, odkrył wiele elementów i opisał niektóre miejsca.

Filippos z Medne, uczeń Platona, który go zwrócił ku studiom matematycznym, prowadził badania według wskazówek swojego mistrza i zajmował się wszystkimi problemami, które uważał za przydatne dla filozofii Platona. Na Filipposie kończyli opis rozwoju geometrii jej dziejopisarze”³⁶. S. Kulczycki komentuje i precyzuje opinie o pracach w Akademii: „obraz działalności naukowej IV stulecia pulsuje życiem: trzynaście nazwisk i niemal o każdym została wygłoszona pochwała osiągniętych wyników – ten matematyką się wslawił, tamten poczynił wiele odkryć, inny napisał doskonały podręcznik. Czujemy, że były to utalentowane jednostki oddane nauce. Większość spośród nich pracowała nad nowymi zagadnieniami, rozszerzała zakres wiedzy. Teajtet (i Hermotimos) rozwijał, jak wiemy, teorię niewymierności i teorię wielościanów foremnych. Leodamas i Leon zajmowali się niewyczerpanym tematem zadań konstrukcyjnych (...) Menaichmos stworzył, a może rozwinął, teorię stożkowych, Hermotimos posunął naprzód teorię miejsc geometrycznych. Inni, a więc przede wszystkim autorzy podręczników, Leon i Teudios, a być może i Hermotimos, wypleniali dawne usterki, rozszerzali i szlifowali wykład i nadawali mu powoli ten tok i polot, który znamy z dzieł późniejszych. Skupiali się ci matematycy, a przynajmniej wielu z nich, dookoła Akademii, uczelni założonej przez Platona w roku 386 w miejscu bliskim do zachodnich bram Aten należącym ongi do legendarnego Akademos, a stanowiącym obecnie parkową dzielnicę Aten, nazywanym ponoć i dziś Akademią. Do Akademii – my powiedzielibyśmy uniwersytetu, pierwszego w dziejach uniwersytetu, napływali uczniowie z różnych okolic Grecji, przyciągani przez osobę Platona, studiuwali pod jego przewodnictwem (termin grecki brzmiał: siedzieli u stóp Platona) wiedzeni bezinteresowną żądzą wiedzy. Niektórzy pozostawali w Akademii długie lata, prowadząc, jak Teudios, Atenaios, własne badania, stając się w niej asystentami i wykładowcami. Przykładem Arystoteles, który „siedział u stóp Platona”³⁷ od 17 do 37 roku życia, i we wszystkich swoich pracach pozostawał pod wpływem mistrza”. Pod wpływem tym pozostawał również Euklides, mógł zatem przenieść się na forum aleksandryjskie i skomponować dzieło, które pod względem wydań ustępowało jedynie Biblii. Można to uznać za szczególny triumf platonizmu w dziejach myśli europejskiej nauki i filozofii. Tylko w takim klimacie powstać mogły prace, które zmieniły losy świata.

³⁶ S. Kulczycki, *Z dziejów matematyki greckiej*, Warszawa 1973, s. 176.

³⁷ Cyt. za S. Kulczycki, *Z dziejów matematyki greckiej...*, s. 177–178.

ERATOSTENES Z CYRENY³⁸

Postacią, która związana jest mocno z dziejami i nauką późnej Akademii, jest niewątpliwie jeden z najznakomitszych uczonych starożytności Eratostenes z Cyreny. Pomimo tego, że urodził się dopiero w roku 275 p.n.e., kiedy właściwie działalność Starej Akademii dobiegała końca, należy zgodzić się z opinią współczesnego komentatora myśli starożytnej H.J. Krämera³⁹, który twierdzi, że trzeba zaliczać go do kręgu myślicieli związanych ściśle z nauką późnej fazy Starej Akademii. Przedstawia komentarz do platońskiego *Timajosa*⁴⁰, kontynuuje i rozwija akademicką koncepcję matematycznego przyrodoznawstwa.

Jeszcze jako młodzieniec przybywa do Aten, aby studiować w platońskiej Akademii pod kierunkiem Arkezylaosa, który wprowadził Akademię w nową fazę rozwoju. Tradycją studiów w Atenach było również uczestnictwo w pracach i działalności innych szkół filozoficznych. Eratostenes słucha, między innymi, Zenona z Kition, twórcy szkoły Stoickiej, perypatetyka Aristona z Chios oraz cynika Biona. Jednak największy wpływ wywarły na nim studia nad myślą Platona, najpewniej inspirowane stanowiskiem Krantora. Świadczy o tym komentarz Eratostenesa do platońskiego *Timajosa*, który jest kontynuacją komentarza Krantora⁴¹. Najpoważniejszy wpływ na myślenie Eratostenesa wywarła jednak koncepcja matematycznego przyrodoznawstwa – *fizykotera ton mathematon*, proponowana przez Platona i wielu jego następców w Akademii. Arystoteles opisuje ją następująco: „matematyka bada własności matematyczne bez odwoływania się do fizyczności świata, zaś nauki przyrodnicze (wymienia przykładowo optykę, harmonikę i astronomię – B.D.) badają fizyczność świata, korzystając z narzędzi matematycznych”⁴². Istotne staje się przekonanie, że przyrodę da

³⁸ Zob. G. Bernhardt, *Eratosthenica*, Composituit G.B., Berlin 1822; E. Hiller, *Der Platonikos des Eratosthenes*, Philologus 30 (1870), 60–72; H. Berger, *Die geographischen Fragmente des Eratosthenes. Neu gesammelt, geordnet und besprochen bei*, H.B. Leipzig 1880; F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden 1926, II, B, n. 241, s. 1010–1021.

³⁹ „Suchte aber als Wissenschaftler (Eratostenes – B.D.) eher Ruckhalt am Platonismus der Alteren Akademie...”. H.J. Krämer, *Die Philosophie der Antike 3* (Ueberweg), Basel/Stuttgart 1983, s. 164–167.

⁴⁰ E. Hiller, *Der Πλατωνικός des Eratosthenes*, Philologus (1870), 60–72, Fr. 1–4.

⁴¹ Tamże.

⁴² Arystoteles, *Fizyka*, 194a.

się opisać matematycznie, za pomocą prostych modeli matematycznych. Wydaje się, że Grecy uznali za oczywiste założenie głoszące, że świat posiadać musi szczególną cechę, która pozwala go skutecznie badać i poznawać. Jest nią, będący podstawą racjonalności, porządek, który da się opisać w języku matematyki. W ten sposób uzyskuje swoje uzasadnienie matematyczne przyrodoznawstwo. Skutki, jakie wywarła ta koncepcja na kształtowanie się myślenia akademickiego, ujął Arystoteles w jednym zdaniu: „dla współczesnych cała filozofia sprowadza się do matematyki”⁴³.

Eratostenes jest znakomitym kontynuatorem tej tradycji. Jednak jego myślenie jest już uwikłane w nowy kontekst historyczny i filozoficzny, właściwy czasom, w których żyje. Akademią kierował wtedy znakomity filozof, Arkezylaos. Był on myślicielem nie tylko posiadającym głęboką znajomość filozofii (w tym platońskiej), ale posiadał również wiedzę z zakresu innych nauk, szczególnie matematyki. Arkezylaos słuchał wykładów Teofrasta, uczestniczył w zajęciach wybitnego muzyka ateńskiego Ksantosa, brał udział w wykładach Autolykosa, był również słuchaczem na wykładach wybitnego geometry Hipponika. Istotny wpływ na kształt poglądów filozoficznych Arkezylaosa odegrał kontakt z Krantorem⁴⁴. Informacje te wydają się istotne dlatego, że Eratostenes, słuchając Arkezylaosa, mógł zostać zainspirowany wieloma poglądami prezentowanymi przez jego nauczycieli, i mógł rozwijać obecną w Akademii tradycję naukową i filozoficzną. Przyjdzie nam jeszcze do tego powrócić.

W roku 255 p.n.e. Eratostenes zostaje zaproszony przez Ptolemeusza III Euergatesa do Aleksandrii. Podobnie jak Arystoteles, powołany jest na nauczyciela królewskiego syna Ptolemeusza IV Filopatora. Jednocześnie zostaje mu przyznane kierownictwo (po Zenodocie z Efezu i Apolloniosie z Rodos) Biblioteki Aleksandryjskiej. Uzyskuje w ten sposób najwyższą pozycję, jaką można było osiągnąć w nauce i kulturze epoki hellenistycznej. Zapewne wynikała ona nie tylko z talentu Eratostenesa, ale również z wielostronności jego zainteresowań. Uważano go za ucznia i następcę wielkiego Kallimacha. Zajmował się bowiem zarówno matematyką, jak i astronomią, ale też geografią, historią i filologią. Stąd przydomek, którym go obdarzono – pięcioboista (*pentathlos*). Odszedł w roku 194/5 p.n.e. popełniając samobójstwo, nie chcąc pogodzić się z utratą wzroku⁴⁵.

⁴³ Arystoteles, *Metafizyka*, 992a30, tłum. T. Żeleźnik.

⁴⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. IV, 5, 28–29.

⁴⁵ A. Adler (Hg.), *Suidae lexicon*. Ερατοσθενής, vol. II, (1931) 403.

Pisma Eratostenesa nie zachowały się w całości⁴⁶. Eratostenes był autorem wielu dzieł. Z filozoficznego punktu widzenia istotnym dziełem był *Platonikos*, zrekonstruowany przez E. Hillera⁴⁷, którego treść analizował F. Solmsen⁴⁸, komentując i analizując poglądy Eratostenesa z zakresu filozofii, filozofii matematyki i problematyki zagadnień muzycznych (harmonika i skale muzyczne). Poglądy te są istotne dla zrozumienia postaci platonizmu, jaki przyjmował.

Platonikos był szczególnym rodzajem komentarza do platońskiego *Timajosa*, na bazie którego mógł Eratostenes przedstawić własną wizję filozofii. To jednak tylko jedno z jego oryginalnych dzieł. Wiemy o innych. Ciekawa rozprawa pt. *Peri mesoteton*, której był autorem, dotyczyła geometrii i problematyki wielkości średnich. Związana z matematycznymi zagadnieniami była również rozprawa pt. *Koskinon (Śito)*, w której przedstawił oryginalną metodę generowania liczb pierwszych. Poświęcał również swoje rozprawy zagadnieniom astronomicznym. Pisał, między innymi, o pochodzeniu konstelacji gwiazdnych. Praca ta, zatytułowana *Katasterismoi* zyskała w starożytności ogromną popularność. Najbardziej znaczące osiągnięcia związane były jednak z pracami z zakresu geografii. Dotyczyły one pomiarów odległości pomiędzy różnymi punktami na powierzchni Ziemi oraz określeniu długości i szerokości geograficznej. Znakomitym osiągnięciem Eratostenesa okazała się metoda pomiaru południka. Rezultaty przedstawił w pracy *Peri tes anametreseostes ges*, która była zapewne częścią największego dzieła Eratostenesa pt. *Geographica*, złożonego z trzech tomów. Rozważał w nim różne zagadnienia, od kartografii poczynając, na próbach budowania geografii fizycznej i matematycznej kończąc. Jego autorstwa było też twierdzenie (znaczące dla historii późniejszych odkryć geograficznych), głoszące, że płynąc na zachód od Gibraltaru, można dopłynąć do Indii. Do tej idei nawiązał bezpośrednio Kolumb. Eratostenes przedstawił też najlepszą, jak na owe czasy, mapę świata. Poświęcał wiele uwagi problematyce chronologii, opisując w dziele *Chronographiai* okres od zburzenia Troi po czasy Aleksandra Wielkiego.

⁴⁶ Fragmenty zebrali: G. Bernhardt, *Eratosthenica*, Berlin 1822; J.U. Powell, *Fragmenta*, ed. J.U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1925 oraz F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin/Leiden 1923–1958.

⁴⁷ E. Hiller, *Der Πλατωνικός des Eratosthenes*, [w:] *Philologus*, 30 (1870) 60–72.

⁴⁸ F. Solmsen, *Eratosthenes as Platonist and Poet*. „Transactions and Proceedings of the Amerikan Philological Association”, 73 (1942), s. 192–221.

Opierając się na cyklu czteroletnim (olimpiad), opracował tablice chronologiczne, w których usytuował wszystkie znane mu wydarzenia historyczne i kulturowe. Przedstawił również w dwunastu księgach dzieło poruszające problematykę autentyczności i chronologii sztuk pt. *Peri tes archaias komedias*. Był cenionym poetą, autorem epyllionów: *Hermes*, *Anteriny* lub *Hesiodos* oraz najbardziej znanego *Erigone*. Siebie nazywał nie miłośnikiem mądrości, lecz miłośnikiem nauki (*philologos*). Nie stronił od zagadnień praktycznych. Przedstawił projekt urządzenia mechanicznego (*mesolabon*), służącego rozwiązywaniu problemu podwojenia sześciannu (problem delijski). Jak widać na podstawie przedstawionych kierunków zainteresowań, mamy do czynienia z uczonym najwyższej klasy⁴⁹.

Analizując stanowisko Eratostenesa, należy zapytać o dwie kwestie. Pierwsza związana jest z wyjaśnieniem specyfiki jego platonizmu, druga, z próbą ukazania wkładu, jak wniósł on do nauki hellenistycznej.

Można przyjąć, że Eratostenes posiadał w murach Platonińskiej Akademii dobrą orientację zarówno w sprawach filozofii, jak i obecnej w niej koncepcji matematycznego przyrodoznawstwa. Zaczniemy od filozofii. Jej postać i istotę przedstawił Eratostenes w dziele zatytułowanym *Platonikos*. Niestety traktat nie zachował się. Jego fragmenty i treść próbował zrekonstruować E. Hiller (1870)⁵⁰. Komentarz filozoficzny przedstawił F. Solmsen, w pracy *Eratosthenes as Platonist and Poet*⁵¹.

Jak już wspomniałem, *Platonikos* jest komentarzem do platońskiego *Timajosa*. Można dopatrywać się w nim wpływów Krantora oraz całej tradycji komentatorskiej, obecnej w Akademii. Pamiętamy, że własny komentarz do *Timajosa* przedstawił Krantor.

Zasadniczą kwestią, będącą przedmiotem zainteresowania Platona w *Timajosie* jest pytanie o kosmiczny plan organizacji świata, plan, który zapisany został w języku matematyki. W komentarzu Eratostenesa problem organizacji porządku kosmicznego opisanego w języku matematyki, pozostanie zagadnieniem centralnym. Nie oznacza to jednak dominacji matematyki nad filozofią. *Platonikos* pozostaje, przede wszystkim, traktatem filozoficznym. Jest to różnica znacząca. W traktacie filozoficznym poszukiwane

⁴⁹ Informacje na podstawie: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderekówna, Warszawa 1990, s. 185–186.

⁵⁰ E. Hiller, *Der Platonikos des Eratosthenes*, *Philologus* 30 (1870) 60–72.

⁵¹ F. Solmsen, *Eratosthenes as Platonist and Poet*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 73 (1942), s. 192–213.

są zasady organizujące określony typ porządku (porządek kosmiczny), nie jest natomiast istotne rozstrzygnięcie problemów matematycznych. Zasady mogą być wyrażane w języku matematyki, same jednak wykraczają poza nią, mają bowiem inny status ontyczny. Jest to nawiązanie do platońskiego *Timajosa*. Platon nigdy nie twierdził, że przedmioty matematyczne stanowią najwyższy poziom bytowania świata. Przypisywał im miejsce pośrednie, między ideami a światem zjawisk. Nawet kiedy w późnym okresie swojej twórczości (nauki niepisane) przyjmował istnienie idei matematycznych (liczby idealne, figury idealne), nie utożsamiał ich z przedmiotami matematyki. Liczby idealne i figury idealne miały status bytów. Nie były to przedmioty matematyczne. Liczby idealne i idealne przedmioty geometrii były ontologicznymi warunkami istnienia przedmiotów matematyki: liczb matematycznych i matematycznych figur⁵². Dowód na tę znaczącą różnicę przedstawił Arystoteles, mówiąc, że na ideach nie da się przeprowadzać żadnych matematycznych operacji⁵³. Podobnie czyni w swoim dziele Eratostenes. Nie zamierza traktować matematyki jako tożsamej ze strukturą świata. Wprowadza filozoficzną kategorię, która może być opisywana w języku matematyki, lecz sama wykracza poza matematykę. W *Platonikosie* jest nią proporcja (analogia). Informuje nas Teon ze Smyrny, że analogia definiowana jest przez Eratostenesa, jako *tes geneleos aitia* bądź *prote tes geneleos aitia*, tj. jako przyczyna pierwsza i ostateczna wszystkiego, co będące⁵⁴. Analogia jest zasadą, ma więc charakter ontologiczny i wyraża to, co pierwsze. Można określoną jej manifestację opisywać za pomocą proporcji matematycznej, ale pojęcie analogii używane przez Eratostenesa nie sprowadza się do niej. Aby zrozumieć, w jakim sensie pojęcie analogii stosowane przez Eratostenesa przekracza jej matematyczne rozumienie, należy przyjrzeć się samej matematyce.

W tym celu musimy cofnąć się do ważnych ustaleń dokonanych przez wczesnych matematyków greckich. Zacząć należy od pitagorejskiego pojęcia proporcji (analogia). Na podstawie *Elementów* Euklidesa (VII, def. 21) można zrekonstruować propozycję Pitagorejczyków. Proporcję da się zdefiniować jako: $a : b = c : d$ wtedy i tylko wtedy, jeśli istnieją takie

⁵² Zob. B. Dembiński, *O niektórych aspektach platońskiej matematyki*, [w:] „Zagadnienia filozoficzne w nauce”, LVIII, Kraków 2015, s. 45–63.

⁵³ Zob. B. Dembiński, *Późny Platon...*, s. 69–108.

⁵⁴ F. Solmsen, *Platonicus...*, s. 193.

miary (x, y) i takie liczby naturalne (m, n) , że $mx (=a) : nx (=b) = my (=c) : ny (=d)$. Pitagorejczycy mogli łączyć dwa lub więcej stosunków tylko wtedy, kiedy umieli wykazać dla każdej pary wielkości tworzących stosunek (a, b) , (c, d) ich wspólną miarę, taką iż dla pewnej liczby wymiernej $\left(\frac{m}{n}\right)$ ⁵⁵.

$$\frac{a}{b} = \frac{m}{n}, \frac{c}{d} = \frac{m}{n}$$

Pojawił się jednak poważny problem. Zdarzają się sytuacje, w których nie można wskazać wspólnej miary. Jednak matematyk ustala także stosunki między np. odcinkami (a, b) , dla których nie można wskazać ich wspólnej miary. Rozwiązanie znalazł Eudoksos z Knidos, poprzez wprowadzenie nowej, ogólniejszej definicji proporcji. Kwestię komentuje Z. Jordan: „uogólnienie pojęcia wielkości, dokonane przez Eudoksosa, polega więc na tym, iż podpadają pod nie, z jednej strony, zarówno odcinki współmierne, jak i niewspółmierne, z drugiej – zarówno odcinki, jak i powierzchnie i bryły. Teoria proporcji Eudoksosa jest ogólna i abstrakcyjna. Twierdzenia dotyczące własności proporcji, jak na przykład: jeżeli prawdziwa jest proporcja $a : b = c : d$, to prawdziwa jest także proporcja $a : c = b : d$ (*Eucl. Elem*, V, 16) (...) nie odnoszą się do proporcji określonego rodzaju, lecz „w jednym dowodzie” wykazują tę własność proporcji dla wszystkich wielkości. Dyrektywę pozwalającą łączyć dwa stosunki lub więcej stosunków znakiem równości, opiera Eudoksos na następującej definicji proporcji: $A : B = E : F$ wtedy i tylko wtedy, jeżeli dla dowolnych liczb naturalnych c, d , jeżeli:

$$cA \leqslant dB, \text{ to } cE \leqslant dF$$

W ten sposób rozwiązał Eudoksos zagadnienie nierozwiązywalne na gruncie pitagorejskiej definicji proporcji. Wskazał on bowiem, że można zbudować proporcję czterech wielkości nawet wówczas, gdy stosunki między odpowiednimi wielkościami nie dają się ustalić za pomocą liczb naturalnych”⁵⁶. Pojawia się pojęcie stosunku niezależne od tego, czy rozpatrywane wielkości są czy nie są współmierne.

⁵⁵ Z. Jordan, *O matematycznych podstawach systemu Platona*, Poznań 1937, s. 56.

⁵⁶ Tamże, s. 58–59.

Teoria proporcji Eudoksosa wywarła potężne wrażenie na matematykach greckich, jak również na filozofach Akademii, z Platonem na czele. Pojęcie proporcji uczynił Platon jednym z zasadniczych elementów konstrukcji świata, jaki przedstawił w dialogu *Timajos*.

Decyduje się tam twierdzić Platon: „gdy Bóg zaczął składać ciało świata, używał do tego celu ognia i ziemi. Lecz jest niemożliwe, aby dwa elementy utworzyły piękną strukturę bez trzeciej. Musi między nimi znajdować się jakieś wiązadło, które by je ze sobą łączyło. Otóż najpiękniejszym wiązadłem jest to, które tworzy, o ile to tylko możliwe, jedno jedyne jestestwo z rzeczami, które ono łączy. Skutek ten osiąga najpiękniej proporcja matematyczna (analogia). W rzeczy samej, gdy z jakichkolwiek trzech liczb, przedstawiających linie lub płaszczyzny, liczba średnia tak się ma do ostatniej, jak pierwsza do średniej, i odwrotnie, jeśli liczba średnia tak się ma do pierwszej jako ostatnia do średniej, wtedy średnia staje się pierwszą i ostatnią, a ostatnia i pierwsza staje się z kolei średnią. W ten sposób wszystkie terminy mają taką samą funkcję, wszystkie grają tę samą rolę względem siebie; i w tym wypadku wszystkie tworzą doskonałą jedność”⁵⁷. Platon mówi tutaj o przykładzie proporcji, którą określamy mianem proporcji geometrycznej. Ale to tylko matematyczny przykład. Z punktu widzenia filozofii chodzi o kwestię bardziej ogólną. Platon mówi o tworzeniu struktury świata i jego porządku. Przyczyny upatruje nie tylko w istnieniu podstawowych elementów, ale przede wszystkim w zasadzie ich kompozycji. Tą zaś jest właściwa proporcja (analogia) i jej szczególna (w tym wypadku) postać, którą jest proporcja geometryczna. Jej istotę stanowi równość terminów, niezależna od tego, czy dotyczy ona liczb, linii czy płaszczyzn. Wtedy wszystkie terminy mają „tę samą funkcję, wszystkie grają tę samą rolę” – wszystkie „tworzą doskonałą jedność”. Jedność ta jest nazwaniem najwyższego rodzaju porządku i piękna. Świat jest piękny i uporządkowany dlatego, że został skomponowany wedle ściśle określonych proporcji, tworzących w rezultacie doskonałą jedność. Ponieważ ogień i ziemia, jako elementy, nie wystarczały do budowy świata, Platon przyjmuje kolejne: wodę i powietrze. Decydującą rolę odegra ponownie zasada kompozycji – proporcja (analogia). Ponieważ ciało świata jest bryłą, to „jeden termin średni nigdy nie wystarczy, by połączyć z nim ciała stałe: potrzeba w tym celu dwóch. Dla tej przyczyny Bóg umieścił powietrze i wodę w środku między ogniem i ziemią i rozłożył te elementy w tym

⁵⁷ Platon, *Timajos*, 31b–32a, tłum. P. Siwek.

samym stosunku jedne do drugich, o ile to było możliwe. Wskutek tego jak się miał ogień do powietrza, tak się miało powietrze do wody, i jak się miało powietrze do wody, tak się miała woda do ziemi. Tak zebrał i złożył [Bóg] niebo widziane i dotykalne. Dzięki temu postępowaniu z tych elementów tak określonych, w liczbie czterech, zrodziło się ciało świata. Uzgodniony proporcją matematyczną posiada on ze strony elementów taką przyjaźń, że spojony w jedną jedyną całość mógł się zrodzić niemożliwy do rozerwania przez nikogo z wyjątkiem tego jednego, który go spoił”⁵⁸.

Rola analogii nie kończy się jednak na porządku cielesnym. Platon idzie dalej, czyniąc również proporcję przyczyną tego, co niematerialne. Ma na myśli, przede wszystkim, Duszę Świata, która powstała jeszcze przed utworzeniem ciała: „Bóg jednak utworzył Duszę wcześniej niż ciało i sprawił, że ona wyprzedza ciało zarówno urodzeniem jak i zaletami. Uczynił tak dlatego, że ona miała rządzić ciałem a ciało miało jej słuchać”⁵⁹. Platon stwierdził, że Duszę umieścił Bóg „w środku ciał świata, rozciągnął ją poprzez całe ciało, a nawet poza nie, i obwinął je nią. W ten sposób utworzył niebo koliste, obracające się dokoła, jedyne, samotne, lecz zdolne trwać o własnej mocy bez konieczności szukania pomocy u kogokolwiek, które zna siebie i kocha dostatecznie. Z wszystkimi tymi zaletami zrodził je Bóg szczęśliwy”⁶⁰. Trzeba pamiętać, że Dusza jest tu pojęta jako zasada ruchu, zdolna do przyczynowania samej siebie, jak mówi Platon, „zdolna trwać o własnej mocy”. Chodzi o ten rodzaj definiowania duszy, w którym pojmowana jest ona, jako *auto autou kinoun*, samoporuszająca się, będąca przyczyną wszelkiej dynamiki i wszelkiego ruchu⁶¹. Jeśli całą cielesną postać świata charakteryzuje dynamika, to świat musi posiadać przyczynę tej dynamiki. Jest nią Dusza Świata. Ale również ta, wedle Platona, skomponowana została wedle proporcji. W tym przypadku proporcją tą jest proporcja harmoniczna⁶², której opis przedstawić można w sposób następujący: „Jeśli weźmiemy np. pierwsze liczby serii interwałów potrójnych: 1, 4/3, 3/2, 2, termin środkowy przewyższa pierwszy termin skrajny (1) o jego trzecią część, a jest mniejszy od drugiego terminu skraj-

⁵⁸ Platon, *Timajos*, 32b.

⁵⁹ Tamże, 34b.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Dlatego mógł Platon przypisać planetom dusze, gdyż planety będąc w ruchu, musiały posiadać zasadę własnej dynamiki, a tę określano właśnie mianem duszy.

⁶² Platon, *Timajos*, 35b–36a.

nego (2) o jego trzecią część, czyli o $2/3$. Jednak $1, 4/3, 2$ tworzą proporcję harmoniczną, a $4/3 = 1 + 1/3 \times 1$, a zarazem $4/3 = 2 - 1/3 \times 2$. Drugi termin środkowy $3/2$ przewyższa jeden termin skrajny (1) o ten sam ułamek $1/2$, o jaki jest przewyższany przez drugi termin skrajny (2) Toteż te trzy terminy tworzą proporcję harmoniczną. By usunąć ułamki, należy zacząć nie od 1, lecz od 384 (Giarratano)⁶³. Wedle takiej oto proporcji utworzona zostaje Dusza Świata.

Zatem, w przekonaniu Platona, zarówno w przypadku utworzenia cielesnej postaci świata, jak i Duszy Świata, rolę decydującą odgrywa proporcja. Jawi się ona, tym samym, jako zasada konstrukcyjna struktury porządku kosmicznego. Jest to kontynuacja tradycji pitagorejskiej, a zarazem jej swoiste rozwinięcie.

Do podobnych intuicji odwoła się w swojej filozofii Eratostenes. Nieprzypadkowo, jego koncepcja wyłoni się z rozważań i komentarzy dotyczących platońskiego dialogu *Timajos*. Zasadnicza myśl, na bazie której budowana będzie propozycja Eratostenesa, przedstawiona w dziele *Platonikos*, wiąże się z poszukiwaniem zasady konstrukcyjnej świata. Wydaje się to być głównym celem, do którego zmierza Eratostenes. Teon ze Smyrny informuje, że Eratostenes znalazł tę zasadę w pojęciu proporcji. Teon mówi (107, 15–24): „wszystko w matematyce utworzone jest wedle proporcji pewnych wielkości”, że „natura proporcji stanowi początek i zasadę”⁶⁴. Matematyczna proporcjonalność zostaje przekształcona przez Eratostenesa w zasadę i przyczynę wszystkiego, co powstające (*analogia tes geneseos aitia, prothe tes geneseos aitia*), stając się w ten sposób zasadą ontologiczną. Jak komentuje F. Solmsen, tylko Platon przed Eratostenesem przyjmował takie założenie⁶⁵. Dodałbym również Pitagorejczyków, o czym za chwilę. Powołując się ponownie na Teona ze Smyrny (83,2–84,6), Solmsen prezentuje zasadniczą tezę Eratostenesa, która głosi, że wszystkie proporcje wyłaniają się z relacji identyczności (*isotes*): $1 : 1$ bądź $1 : 1 = 1 : 1$ ⁶⁶. Tak rozumiana identyczność staje się naczelną zasadą „konstrukcyjną”, właściwą każdej proporcji. Jeśli uznać,

⁶³ Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, przypis 34.

⁶⁴ F. Solmsen, *Eratostenes as Platonist and Poet*, s. 195.

⁶⁵ „Otóż najpiękniejszym wiązadłem jest to, które tworzy, o ile to tylko możliwe, jedno jedynie jestestwo z rzeczami, które ono łączy. Skutek ten osiąga najpiękniej proporcja matematyczna”. Platon, *Timajos*, 31b–32a, tłum. P. Siwek.

⁶⁶ F. Solmsen, *Platonicos...*, s. 194.

że proporcja wiąże (*syndesmos*) z sobą wszystko, co będące (nie ma bytu realnie istniejącego, który nie byłby utworzony wedle określonych proporcji), to jej podstawą czyni Eratostenes identyczność. F. Solmsen określa ją mianem zasady proporcji (*principle of proportions*)⁶⁷. Jest to jednocześnie, jego zdaniem, zasada, która stoi u podstaw wszelkich powiązań na różnych obszarach, takich jak: geometria, arytmetyka, geometria bryłowa, harmonika, czy w końcu astronomia. F. Solmsen twierdzi, że nie jest pewne, czy Platon uznałby takie rozwiązanie, jest natomiast pewne, że przekonanie takie przypisać należy Eratostenesowi⁶⁸.

Można z tych rozważań wyprowadzić wnioski, że zasada identyczności nie może być pojmowana wyłącznie matematycznie. Powinna być, przede wszystkim, rozumiana jako zasada ontologiczna. Identyczność jest bowiem wiązadłem (*syndesmos*) wiążącym ze sobą wszystko, co będące. Dlatego mógł Eratostenes nazwać ją – *prote tes geneseos aitia* – przyczyną pierwszą tego, co powstające.

Dla pełniejszego zrozumienia intencji Eratostenesa pozwolę sobie porównać jego propozycje z koncepcjami pitagorejskimi. Pitagorejczycy skłonni byli twierdzić (Filolaos), że naczelną zasadą konstrukcyjną Wszechświata była harmonia. Filolaos definiuje ją następująco: „harmonia jest zjednoczeniem rzeczy różnorodnych i zmieszanych, zestrojeniem różnie nastrojonych”⁶⁹. Oznacza ona etymologicznie zestrój, zjednoczenie, zgodność, a przede wszystkim jedność składników⁷⁰. Szczególnie istotna jest jedność, czy precyzyjniej, funkcja jednocząca harmonii. Harmonia spaja bowiem w całość zróżnicowane elementy, łączy z sobą to, co różne. W ten sposób harmonia przekształca się w zasadę ontologiczną, wedle której skomponowany jest porządek Kosmosu. Dlatego mogli Pitagorejczycy powiązać harmonię również z porządkiem muzycznym. Uznano, że Wszechświat posiada strukturę, której postać wyznaczają doskonałe, muzyczne proporcje. Filolaos, Hipassos, Lasos z Hermione czy Archytas analizowali liczbowe podstawy muzycznych konsonansów. Przekonani o doniosłości i prostocie proporcji 4 : 3, 3 : 2, 2 : 1 uznali, że stanowią one postać liczby doskonałej, jaką jest dziesiątka, zbudowana z sumy

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 195.

⁶⁹ Zob. Nikomachos, *Arithmetica*, II, p. 115, 2; frg. B 10, Diels, tłum. W. Madyda i W. Tatarkiewicz.

⁷⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka starożytna*, t. I, Warszawa 1985, s. 89.

czterech pierwszych liczb (1+2+3+4 – tetraktys). Konsonanse kwarty, kwinty i oktawy pojęli jednak nie tylko jako podstawę rozumienia porządku muzycznego, ale uznali, że wyznaczają one porządek Kosmosu, a nawet zdrowia cielesnego i duchowego. Jednak żaden przedstawiony za pomocą matematycznych pojęć interwał muzyczny nie jest i nie może być tożsamy z harmonijnym dźwiękiem, a żaden geometryczny opis ruchu planet nie może być tożsamy z samymi planetami i ich ruchem. Chociaż Kosmos potraktowano jako rodzaj muzycznego instrumentu, który nastrojony jest wedle tego samego schematu proporcji muzycznych, to matematyczny opis tego schematu nie można uznać za tożsamy z tym schematem. Jest to wyłącznie jego opis. Później nawiąże do tego Platon, traktując o harmonii sfer, która utworzona została wedle oktawy diatonicznej. Zamysł jest widoczny wyraźnie. Stosunki harmoniczne (proporcje) uznaje się za warunek możliwości odczytywania porządku kosmicznego⁷¹.

Dało to asumpt do powszechnego prawie przekonania, że Pitagorejczycy uznali, że *arche* świata stanowi liczba (ponieważ wszelkie proporcje muzyczne wyrażane są liczbowo). Otóż wobec tej tezy zachować trzeba daleko idącą ostrożność. Warunki bycia *arche* spełnia bardziej harmonia, niż liczba. Liczba może być wyłącznie sposobem obrazowania harmonii. Pitagorejczycy przyjmują przecieź, że porządkiem świata zawiadują dwa najwyższe pryncypia: granica (*peras*) i nieograniczone (*apeiron*). Następnie precyzuje Filolaos: „ponieważ te zasady istniały, nie będąc ani podobnymi, ani tego samego rodzaju, byłoby niemożliwe, żeby zostały uporządkowane [w kosmos], gdyby nie pojawiła się później harmonia, w jakikolwiek sposób powstała. Podobne [rzeczy] i podobnego rodzaju nie potrzebowały harmonii wcale, ale niepodobne [zasady – B.D.] niepodobnego rodzaju i nierównego porządku koniecznie musiały być zespolone dzięki harmonii, skoro miały być złączone w uporządkowanym kosmosie”⁷². W ten sposób harmonia ujawniła swoją moc. Została uznana za pierwszą przyczynę kosmicznego porządku, utworzonego wedle zasad granicy i nieograniczonego. Jednocześnie harmonia jawi się (ontologicznie) sama, jako pierwszy skutek oddziaływania pryncypiów. Wszystko inne jest późniejsze. Harmonia jest

⁷¹ Zob. M.L. West, *Muzyka starożytnej Grecji*, tłum. A. Maciejewska, M. Kaziński, Kraków 2003; J.G. Landels, *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, tłum. M. Kaziński, Kraków 2003; J. James, *Muzyka sfer*, tłum. M. Godyń, Kraków 1996.

⁷² G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, Fr. 6; Stobajos, *Anth.* I, 21, 7d, tłum. J. Lang, s. 325.

teraz proporcją zasad, proporcją zasad bytowych: *peras* i *apeiron*. Dopiero tak rozumianą harmonię można próbować opisać w języku matematyki.

Można podejrzewać, że teza o uznaniu liczby za *arche* świata, wynikała nie tylko z prób ontologizowania matematyki, ale również z niezbyt precyzyjnego rozumienia wypowiedzi Filolaosa. Nie mówi on przecież, że wszystko co jest i co jest poznawalne jest liczbą (wtedy rzeczywiście trzeba by liczbę uznać za *arche*), lecz mówi, że „wszystko co jest i co jest poznawalne ma liczbę (*arithmos echonti*)”⁷³. Zmienia to zasadniczo postać rzeczy i wpływa na rozumienie statusu liczby. To, co poznawalne, nie jest liczbą, liczba jest jedynie sposobem, na jaki da się precyzyjnie wyrazić i opisać to, co poznawalne. Nie liczba zatem stanowi *arche*, lecz harmonia. Czym zaś jest harmonia? Jest proporcją zasad: *peras* i *apeiron*. Można podejrzewać, że za tą intuicją podąży Eratostenes.

Nie sposób jednak w pełni zrozumieć intencji Eratostenesa, bez odwołania się do problematyki, która dla jego poprzedników okazała się kluczowa. Jest nią matematyczna i filozoficzna refleksja nad istotą proporcjonalności. Zatrzymamy się przy tym problemie przez chwilę.

Eudoksos zaproponował oryginalną teorię proporcji, którą przedstawił w V księdze *Elementów* Euklides. Wywarła ona duże wrażenie nie tylko na matematykach, ale również na filozofach. Eudoksos podjął się próby przezwyciężenia poważnej trudności, jaka pojawiła się na gruncie matematyki pitagorejskiej, związanej z problemem niewymierności. W czasach poprzedzających wystąpienie Eudoksosa uważano stosunek dwóch odcinków za równy stosunkowi pewnych liczb naturalnych. Sytuacja uległa zmianie po ujawnieniu istnienia odcinków z sobą niewspółmiernych. Stało się to najprawdopodobniej na przełomie V i IV wieku p.n.e. Trudność tę zdołał pokonać dopiero Eudoksos, przedstawiając własną teorię proporcji.

Rozwiązanie Eudoksosa można podać wedle wykładni Euklidesa (V, definicja 5): „mówimy, że pierwsza wielkość jest w tym samym stosunku do drugiej, co trzecia do czwartej, gdy dowolne, ale takie same, wielokrotności pierwszej i trzeciej wielkości są jednocześnie większe, równe lub mniejsze od dowolnych, ale takich samych, wielokrotności odpowiednio wielkości drugiej i czwartej. Tzn. wielkość α jest wtedy w tym stosunku do wielkości β , co wielkość γ do wielkości δ , gdy przy dowolnym wyborze liczb naturalnych:

⁷³ *kai panta ga man ta gignoskomena aritmon ehonti*, Fr. 4, Stobajos, *Anth.* I, 21, 7b.

Jednocześnie z nierównością $m\alpha > n\beta$ zachodzi nierówność $m\gamma > n\delta$;

Jednocześnie z równością $m\alpha = n\beta$ zachodzi równość $m\gamma = n\delta$;

Jednocześnie z nierównością $m\alpha < n\beta$ zachodzi nierówność $m\gamma = n\delta$ "⁷⁴.

Euklides posługuje się tu pojęciem wielkości tego samego rodzaju. Ich przykładami są wszystkie figury płaskie, koła, części kół, itd. Każda z nich jest albo większa, albo równa, albo mniejsza od każdej innej. Dlatego może pojawić się twierdzenie (7 księgi V), że: „równe wielkości mają do tej samej wielkości takie same stosunki, nie jest banalne, owymi równymi wielkościami mogą być np. prostokąt i trójkąt”⁷⁵. Uogólnienie pojęcia wielkości polega na tym, że podpadają pod nie, z jednej strony zarówno odcinki współmierne, jak i niewspółmierne, z drugiej zaś strony, zarówno odcinki, jak i powierzchnie oraz bryły. Konsekwencją ustaleń Eudoksosa jest wprowadzenie pojęcia stosunku niezależnie od tego, czy rozpatrywane wielkości są, czy nie są współmierne.

Okazało się to mieć istotny wpływ również na rozumienie pojęcia liczby matematycznej. Teoria proporcji Eudoksosa charakteryzowała się między innymi tym, że pojęcie liczby dedukowano w niej z pojęcia stosunku. Eudoksos traktował stosunek, jako uogólnienie liczby, zastępując właściwie pojęcie liczby pojęciem stosunku. Komentuje Z. Jordan: „(...) nowa teoria liczb, dokładniej – dedukcja pojęcia liczby z pojęcia stosunku, pozostaje w zgodzie, co więcej – opiera się na tych przeobrażeniach, które dokonały się w matematyce greckiej na skutek teorii proporcji Eudoksosa. W matematyce IV wieku pojęcie stosunku pełni tę samą rolę, jaką w matematyce dzisiejszej spełnia liczba”⁷⁶. Grecy, ograniczywszy pojęcie liczby do pojęcia liczby naturalnej, uogólnili pojęcie stosunku, dzięki czemu posługiwać się nim mogli bez omówień i ograniczeń. Dlatego mógł Eratostenes uznać

⁷⁴ Cyt. za: S. Kulczycki, *Z dziejów matematyki...*, s. 194. Współcześnie można definicje te sformułować następująco: stosunek dwóch wielkości tego samego rodzaju (jednorodnych) wyznacza według Dedekinda klasę liczb wymiernych mniejszych od tego stosunku oraz klasę liczb wymiernych pozostałych. Gdy dla dwóch stosunków odpowiednie klasy są identyczne, stosunki są równe, gdy zaś klasa niższa pierwszego stosunku jest obszerniejsza od klasy niższej drugiego stosunku, to pierwszy stosunek jest większy od drugiego.

⁷⁵ Tamże, s. 197.

⁷⁶ Zob. Z. Jordan, *O matematycznych podstawach...*, s. 98.

w pojęciu proporcji „syndesmos” nauk matematycznych”⁷⁷. Zastąpienie liczby stosunkiem, jak twierdzi Z. Jordan, można uznać za właściwe Akademii. Koncepcja pojmowania liczby jako stosunku wydaje się więc zgodna z rozwojem matematyki greckiej czasów Platona. Komentuje S. Kulczycki: „równoległość greckiego pojęcia stosunku i współczesnego pojęcia liczby rzeczywiście tłumaczy, dlaczego matematyka grecka posługuje się stosunkami we wszystkich zagadnieniach, w których my sięgamy do wyobrażeń miarowych i do liczb rzeczywistych dodatnich. Z fundamentalnej roli pojęcia stosunku zdawano sobie sprawę w starożytności, jak to wynika z uwag Proklosa, który podnosząc za Platonem doniosłość dialektyki, jako wspólnej więzi i korony nauk matematycznych, przeciwstawia się Eratostenesowi, widzącemu tę więź w pojęciu proporcji. Opinie Eratostenesa musiały być szeroko komentowane, ponieważ wspominają o nich: Teon i Pappus”⁷⁸. Wypowiedź ta ukazuje w pełniejszym świetle intencje Eratostenesa i jego przekonanie o roli, jaką pełnić może proporcja nie tylko w myśleniu matematycznym, ale również w myśleniu filozoficznym.

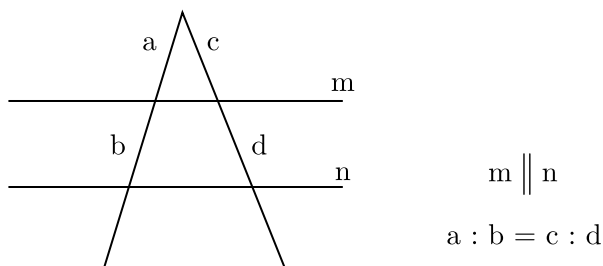
Wydaje się, że rolę znaczącą odegrało w tym przypadku pojęcie równości stosunków. Stosunek stanowi bowiem składową proporcji, ta ostatnia zaś definiowana jest jako równość określonych stosunków. Eudoksos w swojej teorii proporcji zwrócił uwagę właśnie na równość stosunków, niezależną od tego, czym są elementy samego stosunku. Stosunki w każdej sytuacji zachowują się tak samo, wtedy kiedy spełnione są warunki podane przez Eudoksosa. Jeśli dodać do tego koncepcję liczby, wywiedzioną z pojęcia stosunku, widać jak głębokie znaczenie dla rozumienia matematyki ma pojęcie równych stosunków, czy równości stosunków.

Naturalnym wydaje się w tym przypadku zadanie, którego podjął się Eratostenes w kolejnym traktacie, traktacie o wielkościach średnich: *Peri mesoteton*. Akademia i akademicy próbowali użyć koncepcji dwu średnich proporcjonalnych do rozwiązania problemu delijskiego. Konstrukcja dwu średnich proporcjonalnych miała przyczynić się do rozwikłania tego problemu. Problem delijski, jak głosi legenda, wystąpił wtedy, kiedy na wyspie Delos pojawiła się choroba dziesiątkująca jego mieszkańców. Bóg Apollon obiecał, że kiedy podwojona zostanie wielkość ołtarza w jego świątyni, uwolni to mieszkańców od nękających ich nieszczęść. Problem ten próbowano, jak nakazywała praktyka matematyczna starożytnej Grecji,

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ S. Kulczycki, *Z dziejów matematyki...*, s. 196.

rozwiązać za pomocą cyrkla i linijki. Niestety, zadanie to nie powiodło się. Hipokrates z Chios zdecydował się na próbę rozwiązania problemu za pomocą tzw. dwóch średnich proporcjonalnych. Weźmy dowolną proporcję liczbową $a : b = c : d$, gdzie a i d to wyrazy skrajne proporcji, a wyrazy b i c to wyrazy środkowe proporcji. Warunkiem prawdziwości proporcji jest równość iloczynu wyrazów skrajnych i iloczynu wyrazów środkowych $a \cdot d = b \cdot c$. Grecy rozwiązywali proporcję w postaci geometrycznej (odcinkowej). Jeśli a , b , c , d , są odcinkami, to proporcjonalność tych odcinków określa twierdzenie Talesa: jeśli ramiona kąta przetniemy dwoma równoległymi, to odcinki wyznaczone w jednym ramieniu będą odpowiednio proporcjonalne do odcinków w drugim ramieniu.



Jeśli znamy trzy odcinki a , b , c , i szukamy czwartego, proporcjonalnego x , to rozwiązanie polega na znajdowaniu x z proporcji $a : b = c : x$, stąd $ax = bc$ to $x = bc/a$.

Znajdowanie natomiast odcinka x spełniającego proporcję $a : x = x : b$ starożytni nazywali „wstawianiem” średniej proporcjonalnej między odcinki a i b . Analogicznie nazywali „wstawianiem” dwóch średnich proporcjonalnych x i y między dwa odcinki a i b , następującą proporcję $a : x = x : y = y : b$. Można to rozłożyć na dwie proste proporcje

$$a : x = x : y \quad x : y = y : b$$

Teraz można wykazać, że problem delijski sprowadza się do znalezienia dwóch średnich proporcjonalnych. Załóżmy, że mamy podwoić sześciang o krawędzi a . Wstawmy dwie średnie proporcjonalne x i y między dwa odcinki: a i $2a$. Znajdziemy je w proporcji

$$a : x = x : y = y : 2a$$

Otrzymamy z niej dwie proporcje $a : x = x : y$ oraz $x : y = y : 2a$ z pierwszej mamy

$$ay = x^2 \text{ czyli } y = \frac{x^2}{a} \text{ z drugiej: } y^2 = 2ax,$$

po podstawieniu $y = \frac{x^2}{a}$ otrzymujemy

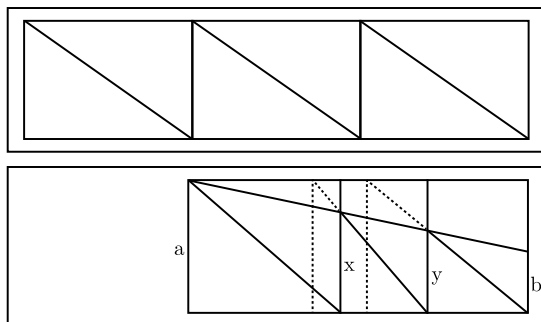
$$\left(\frac{x^2}{a}\right)^2 = 2ax$$

$$x^4 = 2a^3x$$

i ostatecznie $x^3 = 2a^3$

W ten sposób: jeżeli między dwa odcinki: a (krawędź sześciangu) i $2a$ – wstawimy dwie średnie proporcjonalne, to pierwsza z nich będzie krawędzią sześciangu, którego objętość będzie dwukrotnie większa od objętości pierwotnego sześciangu ⁷⁹. Jednak okazało się, że konstrukcja taka jest niewykonalna za pomocą cyrkla i linijki. Rozwiązanie jest tylko algebraiczne. Liczba $\sqrt[3]{2}$ nie jest liczbą konstruowalną. Eratostenes zaproponował jednak konstrukcję mechanicznego instrumentu, który pozwalała rozwiązać zagadnienie. Urządzenie to określamy mianem – *mesolabium* – (uchwytyjącego środek – *meson*).

Mesolabium składa się z trzech jednakowych prostokątnych ramek, umieszczonych w większej ramie, w sposób umożliwiający ich przesuwanie



⁷⁹ Zob. www.profesor.pl/mat/pd1/pd1_a_wierus_030327_1.pdf.

Nakładając ramki na siebie, otrzymamy odcinki o długościach x , y tak że

$$\frac{a}{x} = \frac{x}{y} = \frac{y}{b} \text{ jeżeli } a = 2b \text{ to } y = b\sqrt[3]{2}$$

W ten sposób za pomocą *mesolabium* można dokonać operacji podwojenia sześcianu, poprzez odnajdywanie średnich proporcjonalnych⁸⁰.

Ten krótki przegląd problematyki związanej z kwestią proporcjonalności pozwala lepiej zrozumieć intencje Eratostenesa i jego propozycję, aby zasadę proporcji uczynić zasadą organizującą porządek Kosmosu. Matematyczna koncepcja proporcji przekształcona zostaje w zasadę ontologiczną. Pełni ona w pewnym sensie rolę odpowiednika platońskiego Dobra, które usytuowane „na szczycie świata”, decyduje o postaci kosmicznego porządku. W tym sensie, można twierdzić, że Eratostenes kontynuuje platonizm Akademii i sam staje się platonikiem, jak twierdził Proklos.

Zasada proporcji nie może jednak obejmować sobą tylko „ciała świata”, ale musi również obejmować jego duszę. Tak twierdził Platon w *Timajosie*. Tę tezę przejmuje również Eratostenes. Platon uznał, iż Dusza Świata ukonstytuowana jest wedle proporcji muzycznych⁸¹. Nie może zaskakiwać twierdzenie, że porządek Duszy da się opisać w języku muzyki i muzycznych proporcji.

Dlatego mógł Eratostenes zająć się badaniem i analizą skal muzycznych: chromatycznych, enharmonicznych i diatonicznych. Przykładowo stosunki, których używa Eratostenes w konstruowaniu skali diatonicznej, odpowiadają stosunkom, które Platon przyjmuje dla konstrukcji Duszy. Oznacza to, że w opisie zasady kosmicznej dynamiki (*Dusza Świata*) rolę istotną odgrywa język muzyczny. W ten sposób muzyczny porządek staje się zasadą konstrukcyjną kosmicznego porządku. Ruchowi ciał niebieskich również odpowiadają proporcje muzyczne. Jest to bezpośrednia kontynuacja pomysłów platońskich. Zacytujmy wypowiedź J. Jamesa z jego dzieła *Muzyka sfer*: „warto podkreślić, że sam Platon posuwa się aż do stwierdzenia, że, po pierwsze, liczba kosmicznych kręgów (wzorowanych być może na pitagorejskich sferach) jest równa liczbie dźwięków w oktawie i że, po drugie, odległości pomiędzy nimi są uszeregowane „odpowiednio” (resp. „proporcjonalnie”) do matematycznych interwałów, z których

⁸⁰ Zob. www.slideshare.net/mwsanik/konstrukcje-geometryczne – 12691392.

⁸¹ Platon, *Timajos*, 34b–37a.

autor *Timajosa* – nawet jeśli nie umie o tej odpowiedniości powiedzieć nic konkretnego – wywiódł właśnie skalę diatoniczną. Szczególnie wymowne jest pierwsze z twierdzeń. Chcąc bowiem otrzymać w sumie siedem (czyli liczbę dźwięków skali i zarazem liczbę gwiazd zmiennych: pięć planet plus Słońce i Księżyc), ewentualnie osiem (czyli pełną oktawę, z dołączeniem niepodzielnego kręgu Tego Samego, reprezentującego skrajną sferę gwiazd stałych) – Platon, tak czy owak, musiał pominąć Ziemię. Jak pamiętamy, Pitagorejczycy – według niezyczliwej interpretacji Arystotelesa – wynaleźli nową planetę (zwaną Przeciw – Ziemią), żeby otrzymać w sumie dziesięć, czyli liczbę doskonałą (siedem gwiazd zmiennych, sfera gwiazd stałych Ziemia i Przeciw – Ziemia). Ogólnie biorąc, możemy powiedzieć, że Platon, choć niedokładny w szczegółach, otwarcie podpisał się pod pitagorejską koncepcją muzycznego wszechświata, opartego na matematycznych zasadach harmonii”⁸².

Wróćmy raz jeszcze do Platona. Uznał on, że Bóg tworząc siedem ciał niebieskich, umieścił je na siedmiu orbitach, otoczonych sferą gwiazd stałych. Orbity te miały kształt kolisty, a ruch po nich odbywał się wedle praw matematycznych. W dziesiątej księdze *Państwa* Platon przedstawił mit Era, który poległ w bitwie, ale zmartwychwstał i przekazał obraz mechanizmu działania całego układu planetarnego. Mechanizm ten składał się z włożonych jedna w drugą pierścieni-obręczy, obracanych wokół osi ze stali, zaś każda z nich wiodła planetę. Sterowała tym ruchem Konieczność. Obręcze były obracane przez Mojry (córci Konieczności) i na każdym pierścieniu-obręczy Syrena wyśpiewywała pojedynczą nutę, tak iż wszystkie razem tworzyły harmonijny dźwięk. W ten sposób porządek ruchu w mechanizmie układu planetarnego stawał się porządkiem muzycznym. Pozwalało to na płynne powiązanie ruchu z matematyką i muzyką.

Przykład takiego myślenia przedstawia Arystoteles, który w swoim traktacie *O niebie* przywołuje koncepcje pitagorejskie, które później powieli Platon w *Timajosie*. Arystoteles komentuje: „Jak jasno z tego widać, choć zręcznie i oryginalnie to powiedziano, nie jest prawdą, że harmonia powstaje z ruchu gwiazd, gdyż wywołane przez nie dźwięki współbrzmiają. Wydaje się bowiem niektórym, że ruch tak wielkich ciał musi powodować dźwięk, jak dzieje się u nas w przypadku ciał nie tak wielkich i wolniej się poruszających. Skoro Słońce i Księżyc i całe mnóstwo gwiazd takiej wielkości poruszają się z taką prędkością, jest niemożliwe, by nie powstał

⁸² J. James, *Muzyka sfer...*, s. 57.

nadzwyczajny dźwięk. Założywszy to oraz że prędkości, mierzone na podstawie odległości, mają proporcje akordów, mówią, że dźwięk powstający z gwiazd poruszających się po okręgu jest harmonią”⁸³.

Zwróćmy uwagę na najistotniejsze momenty Pitagorejskiej nauki o harmonii sfer. Pierwsza kwestia dotyczy przekonania, że harmonia powstaje z ruchu gwiazd. Ruch ten wyznaczają proporcje akordów muzycznych, które sprawiają, że harmonia ta jest możliwa. Chcąc tedy wyjaśnić zasadę ruchu ciał niebieskich, należy odwołać się do proporcji akordów, poszukując w nich podstawy zrozumienia samego ruchu. Ponieważ proporcje te da się wyrazić najprecyzyjniej w języku matematyki, konieczna okazuje się matematyczna analiza tych proporcji.

Wyłania się z tego ciekawy obraz, który kreśli w swoim komentarzu do myśli Pitagorejczyków J. James: „Pitagoras wyróżnił w swojej filozofii trzy rodzaje muzyki, które – używając nazewnictwa późniejszej epoki – można określić jako *musica instrumentalis*, czyli zwykłą, słyszalną muzykę uzyskiwaną przez grę na lirze czy flecie; *musica humana* – nieustająca, lecz niesłyszalną muzykę wytwarzaną przez każdy ludzki organizm, a wyrażającą się przede wszystkim w harmonijnym (lub nieharmonijnym) współbrzmieniu pomiędzy ciałem a duszą; oraz *musica mundana* – muzykę samego kosmosu, która wkrótce miała zaistnieć jako muzyka sfer. (...) Pitagorejczycy sądzili – także w tym przypadku – że istnieje między nimi zasadnicza tożsamość: fletnista i kosmos mogli grać tę samą nutę. Oto dlaczego muzyka była dla nich zagadnieniem czysto matematycznym. Pomiędzy owymi trzema odmianami muzyki nie było większej różnicy niż między trójkątem nakreślonym na dłoni, trójkątem utworzonym przez ściany budynku i trójkątem opisanym przez trzy gwiazdy: „trójkątność” jest bowiem nieśmiertelną ideą i wszelkie jej przejawy są w istocie tym samym. Prawa rządzące muzyką były czymś nadzwyczaj doniosłym, gdyż podlegał im cały widzialny, a nawet niewidzialny wszechświat”⁸⁴. Dostrzegamy w tym miejscu źródła późniejszych pomysłów, które prezentuje Platon w *Timajosie*. Twierdzi tam, że porządek świata i porządek duszy utworzony jest wedle matematycznych proporcji, które przejawiają naturę muzycznych interwałów⁸⁵. Kontynuuje J. James: „Po dokonaniu olśniewającego odkrycia, że współbrzmienia muzyczne opierają się na matematycznej podstawie,

⁸³ Arystoteles, *O niebie*, B 9, 290b12.

⁸⁴ J. James, *Muzyka sfer...*, s. 37.

⁸⁵ Platon, *Timajos*, 31b–36a.

Pitagoras doszedł do wniosku, iż te matematyczne prawa muszą również tworzyć zasadniczy zrąb całego wszechświata”. (...) „Pitagorejczycy wyobrażali sobie kosmos na podobieństwo olbrzymiej liry z kryształowymi kulami zamiast sfer”⁸⁶.

Do tej pitagorejsko-platońskiej wizji nawiązuje Eratostenes. Jak informuje F. Solmsen (na podstawie dzieła Eratostenesa *Hermes*, którego rekonstrukcji dokonał E. Hiller)⁸⁷, Eratostenes prezentował w nim koncepcję „harmonii sfer”. Porównał tam harmonię do symfonii liry Hermesa. Ten, zachwycony skonstruowaniem liry, wędrując pośród planetarnych sfer i dochodząc do granic Kosmosu, zauważył, że wiąże je wspólna własność – harmonia, którą można opisać za pomocą matematycznych proporcji⁸⁸. Kilkanaście wieków później koncepcja ta pojawi się ponownie w myśleniu wybitnych myślicieli. Wystarczy wspomnieć J. Keplera i jego dzieło *Harmonia świata (De harmonica mundi)*⁸⁹.

Eratostenes wykorzystał dalej pojęcie równości kątów do zagadnień geograficznych. Wyniki okazały się niezwykle znaczące. Potrafił on wyznaczyć z dużą dokładnością (jak na owe czasy) rozmiary kuli ziemskiej. Przekonanie o kulistości Ziemi było dostępne Grekom bardzo wcześnie. Odkąd zaczęli pływać po morzach, rejestrowali zjawisko znikania okrętów za horyzontem. Wskazywało ono bezpośrednio, że powierzchnia Ziemi jest zakrzywiona i że musi być kulą. Podobne wnioski wyciągnęli z obserwacji Słońca i Księżyca. Zauważyli kolisty cień Ziemi, jaki rzuca ona na Księżyc, w czasie każdego zaćmienia. Jednak obliczenie rozmiaru Ziemi było zadaniem trudniejszym. Nie znano odległości do Słońca czy Księżyca, która (na podstawie analizy wielkości cienia Ziemi w trakcie zaćmienia), pozwoliłaby obliczyć jej wielkość. (Próby taką podjął później Arystarch z Samos, który porównał rozmiar Księżyca z rozmiarem Ziemi podczas zaćmienia księżycowego i doszedł do bardzo poprawnego wniosku, że Księżyc jest około czterech razy mniejszy od Ziemi)⁹⁰. Eratostenes dokonał przybliżonego, zaskakująco dokładnego pomiaru wielkości Ziemi, dzięki

⁸⁶ J. James, *Muzyka sfer...*, s. 44.

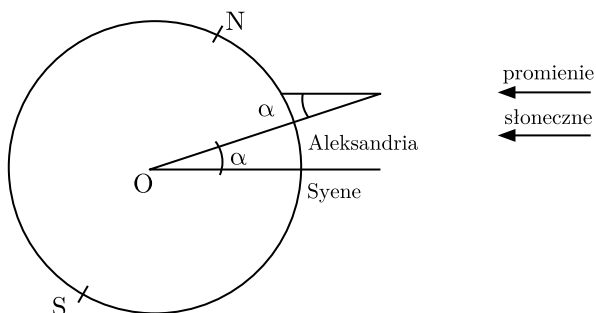
⁸⁷ F. Solmsen, *Eratosthenes as Platonist and Poet*, s. 199–201.

⁸⁸ Tamże, s. 199.

⁸⁹ J. James, *Muzyka sfer...*, s. 145–162.

⁹⁰ Zob. L. Russo, *Zapomniana rewolucja...*, przyp. 45, s. 83 oraz M. Tegmark, *Nasz matematyczny Wszechświat. W poszukiwaniu prawdziwej natury rzeczywistości*, tłum. B. Bieniok, E. Łokas, Warszawa 2015, s. 39.

wykorzystaniu pomiaru kątów, a precyzyjnie równości kątów. Przyjrzyjmy się ilustracji.



Wykorzystując fakt, że dwa kąty α są sobie równe (proporcjonalne) dokonał pomiarów w dwu miejscach, w Syene oraz w Aleksandrii. Zacytujmy opis, który przedstawił w swojej pracy o nauce greckiej G.E.R. Lloyd: „W Syene stojący prosto drąg nie rzuca cienia w południe w dniu przesilenia letniego, podczas gdy w Aleksandrii w tym samym momencie drąg rzuca cień, który odpowiada kątowi 7,5 stopnia. Za pomocą prostych działań geometrycznych można wykazać, że kąt ten równy jest kątowi, którego wierzchołek znajduje się w środku Ziemi i który opiera się na łuku Syene-Aleksandria. Eratostenes założył, że Syene i Aleksandria leżą na tym samym południku (choć w rzeczywistości leży on 3 stopnie na wschód od Aleksandrii), oraz przyjął, iż odległość między nimi wynosi 5000 stadiów. To dało mu liczbę 250 000 stadiów obwodu Ziemi, choć inne źródła podają, że w rzeczywistości przyjął on liczbę 252 000 – (czy to jako wynik nowych badań, czy też, co najbardziej prawdopodobne, po prostu po to, by mieć liczbę wygodniejszą dla dokonywania podziałów obwodu Ziemi. Z czasów starożytnych znamy stadia o bardzo różnych wartościach i nie możemy mieć pewności, którym z nich posłużył się Eratostenes. Powszechnie przypuszcza się, że stadion, odpowiadał długości 157,5 metra, co daje nam dla południkowego obwodu Ziemi wartość 39 690 kilometrów, podczas gdy obecnie przyjmuje się, że obwód ten wynosi 40 009 kilometrów. Istnieją jednak jeszcze dwie inne możliwości – przyjęcie stadiów wielkości 1/8 i 1/10 mili rzymskiej, czyli odpowiednio w przybliżeniu 186 i 148,8 metra – które dają wyniki znacznie bardziej oddalone od prawdziwej wartości, czyli albo o 17% za dużo, albo o 6% za mało. Dokładność wyniku jest jednak mniej istotna od metody, którą Eratostenes się posłużył, żeby go

uzyskać”⁹¹. Eratostenes sporządził również pierwszą precyzyjną mapę znanego ówczesnie świata, od dzisiejszego Gibraltaru po Indie i od Somalii po północne koło podbiegunowe. Dzieło to opierało się na użyciu współrzędnych sferycznych (południki i równoleżniki)⁹².

Omawiając geograficzne dokonania Eratostenesa, warto również przywołać jego osiągnięcia dotyczące bezpośrednio samej matematyki. Jedno z nich dotyczy metody wyznaczania liczb pierwszych, określanej mianem „sita Eratostenesa” (traktat *Koskinon*). Liczba pierwsza to liczba naturalna większa od 1, która ma dokładnie dwa dzielniki naturalne: jedynkę i samą siebie. Najmniejszymi liczbami pierwszymi są: 2,3,5,7,11,13,19, „(...)”. Aby sprawdzić, czy liczba naturalna n , jest liczbą pierwszą, należy dzielić ją przez każdą taką liczbę $k > 1$ gdzie $k^2 \leq n$. Metoda taka jest niezwykle pracochłonna, jednak wydajna. Zamiast sprawdzać podzielność kolejnych liczb naturalnych, Eratostenes zaproponował usuwanie ze zbioru liczb naturalnych wielokrotności kolejnych liczb, które nie zostały wcześniej usunięte. Zasada działania sita jest więc prosta: jeśli wyrzucimy wszystkie liczby złożone, pozostaną wyłącznie liczby pierwsze. Do dzisiaj, niestety nie wiemy, ile ich jest”⁹³.

Eratostenes przedstawił też obszerne dzieło *Chronographiai* (*Chronografia*) w 9 księgach, w którym zainicjował tworzenie naukowych chronologii. Dzieło to obejmowało okres od zburzenia Troi, którą datował na 1184/83, aż do śmierci Aleksandra Wielkiego w roku 323 p.n.e. Podstawą chronologii było oparcie się na liście olimpijskich zwycięzców, wedle której datował on wydarzenia historyczne. Dzieło to stało się podstawą tworzenia innych chronologii, szczególnie znanej chronologii Apollodorosa z Aten, zatytułowanej *Chronika*, w której zamiast chronologii olimpijskiej (i jej matematycznego kontekstu) wprowadzono zasadę badania, wedle szczytowego wieku człowieka (*akme*), uwzględniając *akme* sławnych osobistości i porządkując wedle niej materiał historyczny⁹⁴.

Wiemy też, że zajmował się problematyką wielkości średnich (traktat *Peri mesoteton*), którą przedstawił w dwu księgach. Można domniemywać, że kwestią zasadniczą było zagadnienie porównywania różnych części do

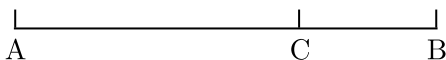
⁹¹ G.E.R. Lloyd, *Nauka grecka po Arystotelesie*, tłum. J. Lesiński, Warszawa 1998, s. 57–58, zob. L. Russo, *Zapomniana rewolucja...*, s. 289–294.

⁹² L. Russo, *Zapomniana rewolucja...*, s. 85.

⁹³ www.math.edu.pl/sito-eratostenesa.

⁹⁴ *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 186.

siebie oraz do całości, oparte o podobieństwo dwóch stosunków wielkości (proporcja). Proporcję bowiem tworzymy przez porównywanie dwóch stosunków. Chodzi o uzyskanie odpowiedzi, w jakiej mierze dwie rzeczy są do siebie proporcjonalne. Aby zapisać proporcję stawiamy znak równości między dwoma odpowiadającymi sobie stosunkami. Przykładem może być „złoty podział”, który opisał Euklides. W VI księdze *Elementów* przedstawił odcinek i podzielił go, jak to określił „w stosunku średnim i skrajnym”. Mówi się, że linia prosta została podzielona w stosunku średnim i skrajnym wtedy, kiedy cała linia ma się do większego odcinka tak, jak większy do mniejszego



Innymi słowy: $AB/AC = AC/CB$. Powiemy, że AB ma się do AC, jak AC do CB. Proporcja opisana przez Euklidesa mówi nam, że stosunek całego odcinka AB do dłuższej części AC jest taki sam (podkr. – B.D.) jak stosunek dłuższej części AC do krótszej CB. Z obliczeń wynika, że wartość liczbową tego stosunku wynosi około 1, 61803 do 1, co można wyrazić jako $\frac{(1+\sqrt{5})}{2}$ czyli ϕ . Podział ten opisuje wiele wzorów, które obserwujemy w przyrodzie, i wykorzystywany jest w wielu dziedzinach (np. w architekturze)⁹⁵.

Badania dotyczące proporcjonalności w różnych jej matematycznych kontekstach przyczyniły się do utrwalenia poglądów filozoficznych Eratostenesa. Można zasadnie twierdzić, że nawiązując do tradycji Akademii, Eratostenes uznał, iż porządek świata wyraża się w postaci harmonii struktur, które porządek ten tworzą. Wszystko, co jest, co w jakikolwiek sposób będące w uporządkowanym Kosmosie, wyraża się w formie prawidłowości, warunkujących istnienie tego porządku. Prawidłowości opisywalne są w języku matematyki za pomocą proporcji. Jednak trzeba zaznaczyć, że podobnie jak w przypadku Platona, prawidłowości nie są i nie mogą być tożsame z ich matematycznymi reprezentacjami. Harmonia nie jest tym samym, co jej matematyczna reprezentacja, tak jak dźwięk nie jest tym samym, co jego matematyczny obraz, wyrażony poprzez proporcje. Pozostaje w mocy przekonanie Platona, że przedmioty matematyczne nie są tym samym, co prawidłowości, miary organizacji porządku świata (idee), i zajmują miejsce pośrednie między ideami a strukturami zjawiskowymi.

⁹⁵ P. Hemenwey, *Sekretny kod*, tłum. B. Fabiszewski, Köln 2009, s. 14.

Posiłkując się językiem Platona, można powiedzieć, że zasada równości, którą przyjmuje Eratostenes, nie jest tym samym, co jej matematyczna reprezentacja. Takim przekonaniem dysponowała większość greckich filozofów i matematyków. Świat jest opisywalny matematycznie, ale sam nie jest matematyką, posiada jednak cechy, które pozwalają na jego matematyczny opis⁹⁶. Tak było w przypadku Pitagorejczyków, którzy stwierdzili, że matematyczne wzorce, obserwowane w działaniu porządku kosmicznego (cykle przyrody, ruchy planet czy porządki muzyczne) można opisać za pomocą matematyki. Podobnie twierdził Platon. Modele matematyczne nie mogą zostać uznane za tożsame z porządkiem kosmicznym, chociaż stanowią najdoskonalszy sposób opisu tego porządku. Eratostenes zaś przyjął, że zasada równości musi być pojęta nie tylko matematycznie, ale przede wszystkim, ontologicznie.

Matematyczne przyrodoznawstwo nie stanowiło oczywiście jedynego kontekstu funkcjonowania kultury w świecie starożytnym. Wykształcony Grek nie ograniczał się do wąsko pojmowanej specjalizacji, nawet wtedy, kiedy posiadał w jej zakresie ogromne kompetencje. Konieczna była również orientacja w innych zagadnieniach. Eratostenes pracuje i żyje w Aleksandrii. Jest kierownikiem jednej z najznakomitszych instytucji starożytnego świata – Biblioteki Aleksandryjskiej. Został również uczniem najwybitniejszego poety swoich czasów Kallimacha z Cyreny. Pozwoliło to na uzyskanie wysokich kompetencji w zakresie literatury i poezji. Wynikiem studiów Eratostenesa w tym zakresie było dwanaście ksiąg dzieła *O starej komedii* (*Peri tes archaias komodias*), które stanowiło głębokie studium komedii greckiej, podejmując również zagadnienia autentyczności i chronologii poszczególnych dzieł⁹⁷. Jest to niezwykle przykład aleksandryjskich prac komentatorskich (szkoły aleksandryjskiej), w której analizowano grecką tradycję literacką, zarówno pod względem językowym, jak i historycznym. Mało tego, Eratostenes próbował swoich sił również na polu poezji. Utwór *Anterines* lub *Hesiodos* (karząca zemsta lub Hezjod) traktował o śmierci Hezjoda. Skomponował również dystych elegijny *Erigone*, w którym przedstawił attycką legendę o Ikariosie i jego córce Erigone. Był to, jak twierdzono, najlepszy utwór poetycki Eratostenesa,

⁹⁶ Zob. M. Heller, *Filozofia i Wszechświat*, Kraków 2006; tenże, *Bóg i geometria*, Kraków 2015; tenże, *Wierzę żeby zrozumieć*, Kraków 2016; tenże, *Przestrzenie Wszechświata*, Kraków 2017.

⁹⁷ *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 186.

który przywoływano wielokrotnie w starożytności⁹⁸. Ten niezwykle szeroki zakres zainteresowań Eratostenesa pozwala zrozumieć, dlaczego nie nazywał siebie tylko matematykiem czy filozofem, lecz, przede wszystkim filologiem – miłośnikiem nauki.

⁹⁸ Tamże.

XI

ARKEZYLAOS I NOWA AKADEMIA

Po śmierci Kratesa w roku 265 p.n.e. następcą w Akademii zostaje, na krótko, jeden ze starszych akademików Sokratides. Rezygnuje jednak z kierownictwa szkoły na rzecz znakomicie przygotowanego filozofa, Arkezylaosa z Pitane w Eolii (ok. 315–240 p.n.e.).

Arkesilaos sprawił, że Akademia stała się ponownie wiodącą szkołą Aten i uzyskała pozycję, która zdecydowała o całych jej późniejszych losach. Wystąpienie Arkezylaosa zrodziło wśród historyków filozofii spór dotyczący interpretacji jego filozoficznego stanowiska. Jedni, jak O. Gigon czy A. Geffers uważają Arkezylaosa za kontynuatora platonizmu w Akademii, inni twierdzą, jak A. Goedeckemeyer, że jest on radykalniejszym nawet od Pirrona sceptykiem, jeszcze inni uważają go za filozofa, który tylko wzoruje się na Pirronie, jak E. Zeller, E. Wellmann. Są też tacy, którzy sądzą, że Arkezylaos rozwija jedynie filozoficzne stanowisko Sokratesa (V. Brochard, K. Praechter)¹. Wydaje się, że trudność w interpretacji myśli Arkezylaosa pozostanie jej trwałym składnikiem, ponieważ zawsze będzie zależna od preferencji filozoficznych i uwzględnienia kontekstów historycznych komentatorów. Sądzę, że możliwe jest i takie stanowisko, w którym dałoby się uzgodnić wszystkie wspomniane propozycje. Osobowość Arkezylaosa jest bowiem tak bogata, że nie należy wykluczać, iż łączył on w sobie, w określonych proporcjach, wszystkie wspomniane wątki.

Arkezylaos rozpoczął edukację u astronoma Autolykosa z Pitany, gdzie zapoznał się z naukami matematycznymi. Stamtąd podążył za Autolykosem do Sardes. Wtedy to pojawiła się myśl poświęcenia się muzyce oraz filozofii. Arkezylaos zdecydował wyprawić się do Aten, gdzie podjął studia u muzyka Ksantosa. Jednocześnie pojawił się w szkole Arystotelesa, słuchając wykładów znakomitego filozofa Teofrasta, i koncentrując uwagę na zagadnieniach retorycznych. W Atenach spotkał wybitnego akademika

¹ Zob. A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*, Warszawa 2002, s. 117.

Krantora. Przyjaźń z Krantorem sprawiła, że Arkezylaos przyłączył się do akademików, opuszczając Likejon Teofrasta i od tego momentu znajdujemy go już na stałe w murach Akademii. Słuchał tam przede wszystkim wykładów Polemona i Kratesa, których nazwał bogami i „pozostałościami złotego wieku”². Arkezylaos studiował gruntownie Platona, analizował poglądy Heraklita, Parmenidesa z Elei i Empedoklesa, rozważał hedonizm Arystypa oraz ze szczególnym zainteresowaniem zgłębiał dialektykę Aleksinosa i Diodora Kronosa³. Kontynuował też zainteresowania matematyką, uczestnicząc w wykładach geometry Hipponika. Studiował dzieła wielkich tragików ateńskich oraz dzieła Homera i Pindara. Intelektualny horyzont Arkezylaosa wydaje się imponujący, co zapewniło mu późniejszą wysoką pozycję w intelektualnej elicie Aten.

Rozważenie filozoficznego stanowiska Arkezylaosa pozwala w pełniejszym zakresie ocenić wpływ, jaki przedstawiciele Starej Akademii (jej ostatniej fazy) wywarli na dalsze dzieje filozofii. Pozwala również zrozumieć lepiej ich własne stanowiska. Jeśli Akademia odniosła tak ogromny sukces i stała się po raz kolejny wiodącą szkołą Aten, to nauczanie, które w niej prowadzono, przed pojawieniem się Arkezylaosa, musiało charakteryzować się bardzo wysokim poziomem. W komentarzach dotyczących filozofii Arkezylaosa, zazwyczaj uwaga skupiona jest na inspiracjach pirrońskich. Rzadziej mówi się o wpływach, jaki wywarli na jego nauczanie filozofowie Starej Akademii. Sądzę, że taka próba, może okazać się interesująca.

Zasugerował ją już w starożytności Diogenes Laertios. Twierdził, że Arkezylaos z jednej strony stara się zachować i rozwijać stanowisko Platona i akademików Starej Akademii, z drugiej zaś strony, decyduje się naukę Akademii skonfrontować z nowymi prądami filozoficznymi, które pojawiły się w jego czasach. Synteza tych dwu czynników przyczyniła się, jego zdaniem, do pojawienia się nowej postaci platonizmu. Dlatego może powiedzieć Diogenes Laertios: „wraz z nim i pod jego kierownictwem zaczęła się Średnia Akademia”⁴.

² Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. IV, 4, 22.

³ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. IV, 6. Znakomity opis biograficzny i merytoryczny działań Arkezylaosa przedstawia A. Krokiewicz w rozdziale IV wspomnianej już pracy pt. *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*. Korzystałem również z jego ustaleń.

⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. IV, 6, 28.

Tezę tę potwierdzają przekonania Sekstusa Empiryka, który w swoich *Zarysach pirrońskich* komentuje stanowisko Arkezylaosa. Warto przytoczyć jego opinię. Powiada Sekstus: „Arkezylaos znowu, przywódca i założyciel, jak wspominałem średniej Akademii, ma, ile mogę sądzić, bardzo dużo wspólnego z pirrońskimi wywodami, tak, iż jego kierunek jest z naszym niemal identyczny. Okazuje się bowiem, że ani nie orzeka o bycie, czy też niebycie niczego, ani nie przenosi jednej rzeczy nad inną na podstawie wiary, czy też niewiary, lecz powstrzymuje się w każdym poszczególnym przypadku od wyrokowania. (...) Jeżeli zaś należy wierzyć temu, co się o nim głosi, to miał on się wydawać pirrończykiem jeno z pozoru, naprawdę zaś był dogmatykiem. Poddawał mianowicie swoich towarzyszy próbie przy pomocy wątpienia, czy też są uzdolnieni do przyjęcia platońskich orędzi, zatem uchodził za wątpliwca, atoli tych towarzyszy, którzy byli uzdolnieni, wtajemniczał w naukę Platona. Dlatego miał o nim powiedzieć Ariston: z przodu Platon, Pirron z tyłu, a w środku Diodor, gdyż korzystał z dialektyki Diodora, a z wyznania był platonikiem”⁵.

Z wypowiedzi Sekstusa wynika, że Arkezylaos używa argumentów sceptycznych w podwójnym celu. Po pierwsze, stara się za ich pomocą zwalczać stoicki materializm i stoickie kryterium prawdziwości sądu. Po drugie rozwija argumentację i metodę sokratejską, aby wyeliminować wszelkie braki i słabości, w stawianych tezach, oraz eliminować twierdzenia nieuzasadnione. W tym sensie użycie argumentów sceptycznych mogło posłużyć do poważnej obrony stanowiska platońskiego. Być może istotne było również założenie, że bezpośredni ogląd prawdy, sugerowany przez Platona, za pomocą intelektualnej intuicji *noesis* (która jest szczytem poznania), domaga się uprzedniego, skutecznego operowania metodą dialektyczną. Chodzi też o świadomość ograniczeń metod, za pomocą których zyskujemy pozytywne rezultaty poznawcze. Niewątpliwie istotne wydaje się przekonanie o konieczności zwalczania pewności, jaka może wynikać z poznania i doświadczenia zmysłowego. Arkezylaos zdaje się sugerować daleko idącą ostrożność w formułowaniu tez opartych na danych zmysłowości. Ale ostrożność dotyczy również poznania intelektualnego, przede wszystkim, tez, będących wynikiem nadinterpretacji dialektyki. Jest to szczególnie istotne wtedy, kiedy dialektykę traktuje się jako niezawodny sposób dochodzenia do prawdy. Dialektyka Diodora wskazywała z jednej

⁵ Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998, ks. I, 232–235.

strony siłę dialektyki, z drugiej jednak strony ujawniała jej ograniczenia, kiedy przykładowo, pokazywano, że względem określonej sytuacji można formułować tezy przeciwne, traktowane równosilnie.

Dialektyka, którą ma na myśli Arkezylaos, wywodzi się bezpośrednio z tradycji Akademii i jest kontynuacją rozważań, które w tym zakresie prowadził Platon. Jej funkcja w myśleniu Platona była niezwykle istotna. Dialektyka pełniła rolę „podprowadzania” pod rozumienie bytu (idei). Nie oznaczało to jednak, że mogła ona zastąpić bezpośredni ogląd bytu, za pomocą intelektualnej intuicji. Dialektyka jest funkcją rozumowania i przysługują jej wszelkie ograniczenia związane z samym rozumowaniem.

Tym bardziej należy być świadomym ograniczeń wynikających z poznania zmysłowego. Nie sposób na jego podstawie orzekać o naturze bytu. Arkezylaos jest tego pewien. Dlatego kiedy pojawi się twierdzenie Stoików, że ujęcie kateleptyczne, ufundowane na doświadczeniu zmysłowym (utwierdzone dopiero wtórnie akceptacją umysłu), stanowić ma właściwe kryterium prawdy, Arkezylaos protestuje. Używa argumentów sceptycznych, by odepierać tego rodzaju twierdzenia.

Aby zrozumieć stanowisko Arkezylaosa, warto odwołać się do opinii Sekstusa Empiryka. Kwestia najistotniejsza dotyczy ograniczeń poznawczych, odnoszących się do zmysłów i intelektu. Można domniemywać, że podobną argumentacją mógł posługiwać się Arkezylaos. Powiada Sekstus: „Mówią jedni, że zmysły doznają czczych wrażeń, ponieważ nie istnieje żadna z tych rzeczy, które według swych wrażeń niby chwytają, inni, że istnieją wszystkie rzeczy, dzięki którym doznają właśnie wzruszeń, a jeszcze inni, że pewne rzeczy istnieją, pewne zaś nie istnieją, tak iż nie będziemy chyba wiedzieć, z kim się mamy zgodzić. Nie rozstrzygniemy bowiem tego sporu ani na podstawie zmysłów, gdyż przedmiotem naszych dociekań jest to właśnie, czy doznają one czczych wrażeń, czy też chwytają naprawdę, ani na podstawie czegoś innego, gdyż stosownie do obecnego założenia nie ma żadnego innego kryterium, przy pomocy którego należałoby sądzić. Będzie tedy rzeczą nierozstrzygniętą i nieuchwytną, czy zmysły doznają czczych wrażeń, czy też coś chwytają. Stąd równocześnie wynika, że nie powinniśmy przy osądzaniu rzeczy polegać na samych zmysłach, skoro nie możemy o nich nawet tego powiedzieć, czy zasadniczo coś chwytają”⁶. Arkezylaos zdaje się wykorzystywać również tę część tradycji myśli greckiej, która skierowana jest przeciw uznaniu zmysłów za źródło wiedzy

⁶ Tamże, ks. II, 49–51.

pewnej. Tych ograniczeń nie może przekroczyć, jak chcą tego Stoicy, akceptacja dokonana przez intelekt, ta bowiem pozostaje zawsze wtórna wobec danych zmysłowości. Zresztą, umysł wykazuje własne ograniczenia. Powiada Sekstus: „Ci, którzy twierdzą jakoby w osądzie rzeczy należało polegać jeno na umyśle, nie potrafiały po pierwsze wykazać, jakoby to, że umysł istnieje, było uchwytnie. Bo skoro Gorgiasz, mówiąc, że nic nie istnieje, mówi równocześnie, że nie istnieje także umysł, a inni mówią, że istnieje, to jakże rozsądza ten spór? Nie mogą się posłużyć umysłem, ponieważ przemyciliby to, czego się dopiero docieka, ani też czymś innym, ponieważ stosownie do obecnego założenia twierdzą sami, że nie ma niczego innego, przy czego pomocy można by rzeczy osądzać. Będzie tedy rzeczą nierozstrzygalną czy umysł istnieje, czy też nie istnieje. Stąd wynika, że przy osądzaniu rzeczy nie powinno się polegać jeno na umyśle, który nie został jeszcze uchwycony”⁷. Można do tych opinii dołączyć liczną grupę argumentów, które przedstawiane były wielokrotnie przez greckich filozofów, wskazujących na ograniczenia zmysłów i umysłu. Zaproponowali je później w formie rozwiniętej Ainezydem i Agryppa. Sceptycy wyciągnęli z nich określone wnioski. Czy wyciągnął je również Arkezylaos? Można mieć poważne wątpliwości. Przekazów starożytnych nie wolno łatwo ignorować. Skoro zarówno Numenios, jak i Diogenes Laertios, a później Cyceon⁸ przekazują opinię, że Arkezylaos posługiwał się argumentami sceptycznymi, ale jako akademik nie porzucił Platona, ani platonizmu Starej Akademii, to być może należy uwierzyć bardziej im, niż opinii tych, którzy, jak G. Reale, uważają Arkezylaosa wyłącznie za sceptyka, i to jeszcze na podstawie wysoce wątpliwej tezy, która głosi, że jego antyplatonizm miałyby wynikać z zatracenia przez Starą Akademię i Arkezylaosa metafizycznego jądra platonizmu⁹. Żadne źródła starożytne nie potwierdzają takiej opinii.

⁷ Tamże, ks. II, 57–58.

⁸ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, s. 505–507. Cytowany tekst Numeniosa: „W Rzeczywistości Arkezylaos był pirronistą, tyle, że nie z imienia, nie był akademikiem, co najwyżej był tak nazwany. Nie wierzę bowiem Dioklesowi z Knidos, który w swoich księgach noszących tytuł „Diatryby” mówi, że Arkezylaos, ze strachu przed zwolennikami Teodora i Biona, którzy atakowali tych, którzy filozofowali, i nie wahali się zbijać ich wszelkimi środkami, aby uniknąć trudności, bardzo się pilnował, aby otwarcie niczego dogmatycznie nie twierdzić, i wyrzucał z siebie »zawieszenie sądu« tak jak mąтва wyrzuca z siebie czarną substancję”.

⁹ Tamże.

Reale konstruuje swoją wizję platonizmu („drugie żeglowanie” na bazie interpretacji tubingieńskiej), i na tej podstawie ocenia późniejsze stanowiska.

Trzeba natomiast uwzględnić okoliczności, w jakich działa Arkezylaos. Aby utrzymać Akademię, jako pierwszą szkołę Aten, Arkezylaos (jako jej scholarcha), musiał zabezpieczyć ją przed argumentami rozwijających się dynamicznie szkół: stoickiej i epikurejskiej. Wymuszało to określone postępowanie. Arkezylaos skorzysta z argumentacji sceptycznej, która pozwalała mu na konfrontację z zasadniczymi tezami, przede wszystkim, stanowiska stoickiego. Czy oznacza to zerwanie z platonizmem? Czy trzeba przyjmować, że odcina się on od Krantora, Kratesa, swoich akademickich nauczycieli? Można w to wątpić. Ważne słowa wypowiada Diogenes Laertios: „on również [Arkezylaos – B.D.] zapoczątkował argumentację na dwie strony, a przekazany przez Platona sposób dowodzenia uczynił bardziej erystycznym, stosując metodę pytań i odpowiedzi. Zbliżył się w ten sposób do Krantora”¹⁰. Wypowiedź Diogenesa wskazuje, że argumentacja sceptyczna, jaką posługuje się Arkezylaos, stanowi kontynuację i rozwinięcie platońskiej metody dowodzenia, jak również kontynuację stanowiska Krantora. Kolejna sprawa. Chodzi o rozróżnienie między aporetyczną formą filozofowania, a zasadami argumentacji sceptycznej. Studia nad myślą Platona wskazują, że jego dialogi, w wielu przypadkach mają formę głęboko aporetyczną. Aporetyczność staje się tym samym istotną składową samego filozofowania. Jest z tym związana nie tylko metoda pytań i odpowiedzi, ale również metoda przeciwstawiania sobie tez przeciwnych, czego przykład znajdujemy, chociażby w platońskim dialogu *Parmenides*.

Następcy w Akademii muszą podjąć ten wątek, uznając za konieczne jego wyjaśnienie. Arkezylaos i jego metoda filozofowania nie pojawia się zatem w sposób nieoczekiwany, lecz jest skutkiem głębokiego procesu analiz i studiów prowadzonych w Starej Akademii, które związane są bezpośrednio z myślą Platona. Ale nie tylko Platona. Sądzę, że trzeba cofnąć jeszcze dalej, aż do samego Sokratesa. Elementy jego nauczania wydają się mieć również poważny wpływ na ustalenia dokonane przez Arkezylaosa.

Jeśli uznamy, że Platon we wczesnych dialogach, w których przedstawia stanowisko Sokratesa, uznaje tego ostatniego, za filozofa poszukującego prawdy, to Sokrates jest nie tym, który prawdę posiada, lecz tym, który ku prawdzie dopiero zmierza. Poszukiwanie jest rodzajem badania (*skeptesthai*), które przeprowadzić powinien ten, kto zamierza prawdy sięgnąć.

¹⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, ks. IV, 6, 28.

Szczególna rola takiego badania wynika z przekonania, że zamiast z prawdą, mamy zazwyczaj do czynienia z pozorem prawdy (wiedzą pozorną), która nie jest oparta na rzetelnym badaniu, lecz jest skutkiem posiadania wyłącznie opinii, przekonań, wszelkiego rodzaju przekazów, które tworzą wyobrażeniową „zbitkę” dającą fałszywy obraz rzeczy bądź stanów rzeczy. Opinie te i przekonania wzmocnione zostają aktami wiary oraz silnymi emocjami, powodującymi ich głębokie utrwalenie. Wszystko to sprawia, że wiedza pozorna zyskuje prymat nad wiedzą rzetelną. Generuje to kolejne niebezpieczeństwa. Przekonanie o posiadaniu wiedzy, kiedy w istocie nie jest to wiedza, eliminuje zdolność samego poszukiwania wiedzy rzetelnej. Jeśli jesteśmy przekonani, że wiedzę posiadamy, to nie widać sensu, aby zabiegać o jej poszukiwanie. Badanie zostaje zawieszane. Utrwalamy się w przekonaniu, że to, co już wiemy, jest wystarczające. Po czasie uzyskujemy pewność co do własnych przekonań.

Aby przeciwdziałać podobnej sytuacji, powinniśmy posłużyć się precyzyjnie stosowaną metodą pytań i odpowiedzi oraz pogłębioną analizą twierdzeń i definicji przedstawianych w dyskusji. Należy również dokładnie przeanalizować konsekwencje, do jakich prowadzą przyjęte założenia. Sokrates jest mistrzem w stosowaniu takiej metody. Można podejrzewać, że uzyskał w tym zakresie znakomite przygotowanie, przypatrując się działalności Sofistów. Nie jest wykluczona teza, że początkowo sam był Sofistą. Dostrzegł jednak ograniczenia tego stanowiska. Dotyczą one, przede wszystkim, dwu składowych właściwego badania: indukcji i dedukcji. Arystoteles stwierdził, że Sokratesa uznać należy za twórcę i ojca, dwu procedur: indukcji i definiowania¹¹. Indukcja ma swoje naturalne ograniczenie. Nigdy nie jest pełna. Zawsze można podać przypadek czy przypadki, które zmieniają jej rezultat. Również definiowanie nie wyklucza błędów. Używamy pojęć, posługujemy się gramatyką i logiką, stosujemy dedukcję. Zawsze może pojawić się niedokładność bądź ukryty błąd w rozumowaniu, czy w przyjęciu niewłaściwych założeń. Jednak dla Sokratesa nie oznacza to konieczności zawieszenia twierdzeń o naturze rzeczywistości. Jest on w dalszym ciągu przekonany, że w definicji władni jesteśmy uchwycić istotę pojęcia ogólnego i przekroczyć w ten sposób wiele naturalnych ograniczeń poznawczych. Możemy zdefiniować dobro samo, piękno

¹¹ „Dwa bowiem odkrycia można słusznie przypisać Sokratesowi: wnioskowanie indukcyjne i ogólną definicję, jedno i drugie bowiem dotyczy początku wiedzy”. Arystoteles, *Metafizyka*, M 4, 1078b, tłum. K. Leśniak.

samo, męstwo czy sprawiedliwość samą. Wymaga to jednak najwyższej koncentracji umysłu. Platon wydaje się być tego szczególnie świadomy. Podobnie jak Sokrates zdaje sobie sprawę z faktu, że w przypadku wielu problemów ich rozwiązanie jest albo niemożliwe, albo niezwykle trudne. Stąd pojawiająca się często aporetyczność w dialogach. Sugerowane są raczej możliwości rozwiązania problemów, niż same rozwiązania. Jednak dobra definicja wskazywać może na istotę rzeczy, możemy w niej dostrzec „ślad” obecności istoty, ale nigdy nie będzie tak, że definicja zastąpi istotę. Podobnie jak pojęcie (nawet najdoskonalsze), nie zastąpi samej rzeczy, tak też nie zastąpi jej najlepsza nawet definicja. Dlatego właściwej metody docierania do istoty, poszukiwać należy poza pojęciami i definicjami. Jest nią bezpośredni ogląd istoty, ufundowany na intelektualnej intuicji, rozumowym wglądzie (*noesis*) w istotę rzeczy¹².

Jeśli założyć, że Arkezylaos był dogmatykiem i bronił stanowiska Platona, to wydaje się możliwa do przyjęcia teza, że po wykazaniu ograniczeń poznania zmysłowego i procesów rozumowania, otwarta zostaje droga do wykazania, że to intuicja intelektualna jest najdoskonalszym sposobem poznania. W takim przypadku Arkezylaos zyskałby dwie możliwości. Z jednej strony mógłby odpierać i eliminować argumentację swoich przeciwników za pomocą aporetycznej dialektyki oraz elementów metody sceptycznej. Z drugiej strony, dla wąskiego grona znakomicie przygotowanych adeptów filozofii platońskiej, mógłby proponować przyjęcie intuicji intelektualnej, uznając ją, jako najwyższy dostępny podmiotowi, rodzaj poznania. Wtedy słowa Aristona stałyby się bardziej zrozumiałe: „z przodu Platon, Pirron z tyłu, a w środku Diodor, gdyż korzystał z dialektyki Diodora, a z wyznania był platonikiem”¹³.

Pewnie trudno będzie rozstrzygnąć tę kwestię ostatecznie, jednak problem wydaje się bardziej skomplikowany, niż wskazują na to podręcznikowe opinie. Ponieważ trzeba zdecydować się na przyjęcie jakiegoś rozwiązania, proponuję przyjęcie hipotezy, że Arkezylaos zachował naukę Akademii i rozwinął ją, posiłkując się jednocześnie argumentami sceptycznymi. W wyniku tych działań zdołał z jednej strony zachować tradycję Akademii, z drugiej strony rozwinąć ją w nowy, atrakcyjny sposób. Odniósł ogromny sukces, Akademia zaś mogła stać się pierwszą szkołą Aten.

¹² Metodę tę próbowałem precyzyjnie przedstawić w haśle „Dianoia” w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, red. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, s. 571–573.

¹³ Sekstus Empiryk, *Zarysy...*, ks. I, 232–234.

Działania Arkezylaosa mogą być zatem pojęte jako kontynuacja wielu wątków tradycji Akademii, a nie tylko jako proste zaprzeczenie jej dotychczasowego nauczania. Zaczyna się nowa epoka, akcentowane są i wyróżniane zupełnie nowe aspekty problematyki filozoficznej. Zmienia się, jak zawsze, nie tylko postać świata, ale zmienia się sposób jego obrazowania, i sposób, w jaki na świat ten przychodzi patrzeć. Akademia czasów hellenistycznych nie stanowi pod tym względem wyjątku. Usytuowana w nowej rzeczywistości, nowym świecie, musiała odpowiedzieć na rodzące się nowe wyzwania. Filozofowie Akademii sprostali temu wyzwaniu. Akademia Arkezylaosa, stała się główną szkołą Aten. Sukces nie był przypadkowy. Został przygotowany przez jego znakomitych poprzedników, którymi w ostatniej fazie działania Starej Akademii byli tak wybitni myśliciele, jak Polemon, Krates, Krantor. Oni to sprawili, że filozofia i nauka mogły rozwijać się w sposób tak niezwykle dynamiczny, przygotowując grunt pod nowe odkrycia i nowe koncepcje filozoficzne.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA: TEKSTY GRECKIE

- Academicorum philosophorum index herculanesis*, [Philodem] S. Mekler, Berlin 1958.
- De Speusippi Academici scriptis. Accedunt fragmenta*, P. Lang, Hildesheim 1965.
- De Theaeteto Atheniensi mathematico*, E. Sachs, Berlin 1914.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch (Berlin 1903) 6. verb. Aufl. hg. von W. Kranz (Berlin 1934–1937/Zurich 1972–1975).
- Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, F. Lasserre, Berlin 1966.
- Die fragmente des mathematikers Menaechmus*, M.C.P. Schmidt, Philologus 42 (1884).
- Doxographi graeci*. Coll., rec., prolegomina indicibusque instr. H.D. (Berlin 1879/ND 1976).
- ΕΠΙΣΤΟΛΟΓΡΑΦΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΟΙ*. *Epistolographi graeci*, R. Hercher, Amsterdam 1964.
- Gaiser K., *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1988.
- Greek Philosophy. A collection of texts with notes and explanations*, C.J. de Vogel, 3 vol., Leiden 1950–1959.
- Herakleides Pontikos. Texte und Kommentar*, F. Wehrli, Basel 1969.
- Isnardi Parente M., *Speusippo, Frammenti*, Ed., trad. e como. a cura di M.I.P. Napoli 1980.
- Kirchner (Hg.), *Prosographia attica*, 2 vol., Berlin 1901–1903.
- La scuola di Platone. Collezione di testi diretta da M.G. M. Gigante*, Napoli 1980.
- Lasserre F., *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin 1966.
- Opera edidit Academia Regia Borussica*. Arystoteles V vol., Berlin 1831–1870.
- Platon, *Oeuvres complètes*. Collection de Universités de France. E. Chambry, A. et M. Croiset, A. Dies, t. 1–13, Paris 1920–1935.
- Platonis opera*. Recog. brevis adnotatione critica instruit Ioannes Burnet. Vol. 1–5, Oxford 1955–1957.

- Platonis opera*, Rec. C.F. Hermann, Bd. 1–10, Lipsiae 1887–1920.
- Platons Werke*, Übersetzung und Einleitung von F. Schleiermacher, Bd. 1–5, Berlin 1804.
- Speusippus of Athens. A critical study with a collection of the related texts and commentary*, L. Taran, Leiden 1981.
- Stoicorum veterum fragmenta*, H. von Arnim (Hg.), IV vol., Leipzig 1903–1924/ Stuttgart 1968.
- Suidae lexicon*, A. Adler (Hg.), V vol. Leipzig 1928–1938.
- The Dialogues of Plato*, Transl. B. Jowett, Vol. 1–5, Oxford 1871.
- The Epinomis of Plato*, Trans. with introd. and notes by J. Horward, Oxford 1928.
- Testimonia Platonica*, In: K. Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1968.
- C.J. de Vogel, *Greek Philosophy. A collection of texts with notes and explanation*, 3 vol., Leiden 1950–59, Early Academy.
- Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, R. Heinze, Hildesheim 1965.

TEKSTY INNYCH DOKSOGRAFÓW

- Aleksander Aphrodisiensis, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, Edidit M. Hayduck, Berlin 1881.
- Aristoxenos, *Die harmonischen Fragmente*, Griechisch und Deutsch, Hrsg. von P. Marquard, Berlin 1868.
- Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1973.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, 2007.
- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968.
- Arystoteles, „Kategorie” i „Hermeneutyka” z dodaniem „Isagogi Porfiriusza”, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1975.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik. Tekst polski oprac. M.A. Krąpiec oraz A. Maryniarczyk, Lublin 1996.
- Arystoteles, *O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972.
- H. Berger, *Die geographische Fragmente des Eratosthenes. Neu gesammelt, geordnet und beschreiben bei H.B.*, Leipzig 1880.
- G. Bernhardt, *Eratosthenica*, Composuit G.B., Berlin 1822.
- Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. E. Rykaczewski, Warszawa 2009.
- Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch. Auswahl der Fragmente. Übersetzung und Erläuterungen* von J. Mansfeld, Stuttgart 1987.

- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2012.
- Euclides, *The Elements*, Transl. Heath T. 3 vol., St. John's College Press, Annapolis 1947.
- Euclides, *Tutte La Opere. Introduzione, traduzione note e apparati di Fabio Acrebi*, Milano 2007.
- Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii*, oprac. J. Legowicz, Warszawa 1968.
- M. Gigante, *Polemonis Academici Fragmenta*, Napoli 1977.
- R. Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre Und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892, 2 wyd., Hildesheim 1965.
- M. Isnardi Parente, *Senocrate-Ermodoro. Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Napoli 1982.
- M. Isnardi Parente, *Speusippo, Frammenti*, Ed., trad. e como. a cura di M.I.P. Napoli 1980 (rozszerzenie wydania P. Langa).
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999.
- Ksenofont, *Pisma sokratyczne: „Obrona Sokratesa”, „Wspomnienia o Sokratesie”, „Uczta”*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1966.
- Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.
- Lang P., *De Speusippi Academici scriptis. Accedunt fragmenta*, Hildesheim 1965, Diss, Bonn 1911.
- F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoksos von Knidos. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert*, Berlin 1966.
- S. Mekler, *Academicorum philosophorum index herculanensis*, Berlin 1902, Polemon, Krates, Krantor und Schüler des Krates.
- F.W.A. Mullach, *De Crantore academico*, [w:] *Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris 1881, ND 1968.
- W. Nestle, *Die Sokratiker in auswahl*. Übersetzt und Herausgegeben von Wilhelm Nestle, Jena 1922.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. 1–2, Warszawa 1959.
- Plutarch, *Moralia*, tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954.
- Plutarch, *Moralia. O zamknięciu wyroczni*, tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954.
- Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, Ed. G. Friedlein, Leipzig 1873.
- Proclus, *A commentary of the First Book of Euclid's Elements*, Translated, with Introduction and Notes by G. Morrow, Princeton 1992.

- Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sowa, Warszawa 2002.
- Syrianus, *In Metaphysica*, Edidit G. Kroll, Berolini 1902.
- Simplicius, *In De Anima*, Edidit M. Hayuck, Berolini 1882.
- Simplicius, *In De Caelo*, Edidit J.L. Heiberg, Berolini 1882.
- Simplicius, *In Physica*, Edidit H. Diels, Berolini 1882–1895.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom. (Adversus mathematicos IX–XI)*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2010.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1970.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym. (Adversus mathematicos I–VI)*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2007.
- Sexti Empirici opera graece et latine*, ed. I.A. Fabricius, Vol. 1–2, Leipzig 1840–1841.
- L. Taran, *Speusippus of Athens. A critical study with collection of the related texts and commentary*, Leiden 1981.
- Teofrast, *Metaphysics*, Transl. Commentary and introd. by W.D. Ross and F.H. Fobes, Oxford 1929.
- Theophrastus Metaphysics*, Transl. W.D. Ross, F.H. Fobes, Hildesheim 1967.
- The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, G.S. Kirk, J.E. Raven, Cambridge 1969.
- M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, t. 1–4, Firenze wyd. 2 1967.
- Wehrli F., *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, (Herakleides Pontikos), Basel 1953, 1969.
- H. von Arnim (Hg.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903–24 (Stuttgart 1968).
- C.J. de Vogel, *Greek philosophy*, Vol. II „Speusippus”, Leiden 1967.

LEKSYKONY

- Apelt O., *Platon-Index als Gesamtregister zu der Übersetzung in der Philosophischen Bibliothek*, Leipzig 1923.
- Ast F., *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*, Bd. 1–2, Berlin 1908.
- Bachli A., Graeser A., *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Stuttgart 2000.
- Euklides, *Tutte La Opere*. Introduzione, traduzione note e apparati di Fabio Accebi, Milano 2007.
- Gigon O., Zimmermann L., *Platon. Lexikon der Namen und Begriffe*, Zurich 1975.
- Gillispie C., *Dictionary of Scientific Biography*, New York 1971.
- H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968.

- F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York–London 1967.
- H. Perls, *Lexicon der Platonischen Begriffe*, Bern und München 1973.
- J.H. Sleeman, G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden 1980.
- M. Stockhammer, *Plato-Dictionary*, New York 1963.
- A. Świderkówna (red.), *Słownik pisarzy antycznych*, Warszawa 1990.

WYBRANA LITERATURA

- K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa 1991.
- C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains, with Short Critical Apparatus*, Translation and Notes, Oxford 1926.
- M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen „Timaios” nach den antiken Interpreten*, Bd. 1–2, Leiden 1976–1978.
- M. Baltes, *Plato 'School, the Academy*, [w:] *Hermathena*, 155, 1993, s. 5–26.
- G. Bernhardt, *Eratosthenica*, Composituit G.B. Berlin 1922.
- S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.
- Ch. Brittain, J. Palmer, *The New Academy's Appeals to the Presocratics*, [w:] *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* 46/2001, s. 38–72.
- J.R. Brown, *Philosophy of Mathematics. A Contemporary Introduction to the World of Proofs and Pictures*, New York, London 2008 (first edition 1999).
- R.S. Brumbaugh, *Plato for the Modern Age*, London 1962.
- J. Brun, *Platon et l'Academie*, Paris 1969.
- G. Cambiano, *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher 1976.
- G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, Napoli 1971.
- H. Cherniss, *The riddle of the Early Academy*, Berkeley 1945/New York 1962.
- F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I: *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998.
- F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, London 1937.
- L. Credaro, *Lo scetticismo degli accademici*, Milano 1889.
- J. Czech, *Euclidesa początków geometryi ksiąg ośmioro, to iest sześć pierwszych, iedenasta i dwunasta z dodanemi przypisami dla pożytku młodzi akademickiej wytłumaczone przez Józefa Czecha*, Wilno 1817 (reprint Warszawa 1981).
- P.J. Davis, R. Hersh, *Świat matematyki*, tłum. R. Duda, Warszawa 1994.
- B. Dembiński, *O platońskich ideach*, [w:] *Zagadnienia filozoficzne w nauce*, LX 2016, red. M. Heller, Kraków 2016, s. 83–99.

- B. Dembiński, *O niektórych aspektach platońskiej matematyki*, [w:] *Zagadnienia filozoficzne w nauce*. LVIII, Kraków 2015, s. 45–63.
- B. Dembiński, *Platon i platonizm Starej Akademii*, [w:] *Metafizyka. Część pierwsza. Koncepcje metafizyki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, KUL Lublin 2017, s. 33–55.
- B. Dembiński, *Późna nauka Platona*, Katowice 2003.
- B. Dembiński, *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010.
- B. Dembiński, *Streit um die „Zweiweltentheorie“ in der Philosophie von Plato*. The Preceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy, Vol. 10, Ankara 2007.
- B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 1997 (99,03)
- I. Dąbska, *Dwa studia o Platonie*, Wrocław–Kraków 1972.
- J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 B.C.)*, Oxford 2003.
- E. Don`t, *Platons Spatphilosophie und die Akademie*, Wien 1967.
- G. Dragoni, *Introduzione allo studio vita el delle opera di Eratostene*, [w:] „Physis. Riv. Int. di Storia della Sci.” 17 (1975).
- J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, 3 Auf. 3 Bde., Tübingen 1952–1953.
- T. Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie*, Berlin 1974.
- Euklides, *Elementy, teoria proporcji i podobieństwa*, tłumaczenie i komentarz P. Błaszczuk, K. Mrówka, Kraków 2013.
- J. Findlay, *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, New York 1974.
- D.M. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy: A New Reconstruction*, Oxford 1987.
- H.G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002.
- H.G. Gadamer, *Plato als Portratist*, In: Idem: *Gesammelte Werke*, Bd. 6. 7: *Griechische Philosophie*, Tübingen 1991.
- H.G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, Hamburg 1983.
- H.G. Gadamer, *Platos Ungeschriebene Dialektik* In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 6, 7: *Griechische Philosophie*, Tübingen 1991.
- H.G. Gadamer, *Wege zu Plato*, Stuttgart 2001.
- K. Gaiser, *Philodemus Academica. Die Berichte uber Platon und die Alte Akademie in zwei herculanenischen Papyrii*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1988.
- K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.
- J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995.
- J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996.

- J. Gajda, *Platońska droga do idei*, Wrocław 1993.
- J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989.
- J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007.
- A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z „Państwa”*, Warszawa 1984.
- M. Gigante, *La scuola di Platone. Collezione di testi diretta da M. G.*, Napoli 1980.
- M. Gigante, *Polemonis Academici Fragmenta*, Napoli 1977.
- O. von Gigon, *Sokrates*, Bern 1947.
- O. von Gigon, *Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie*, Museum Helveticum, 1, 1944, s. 47–64.
- E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963.
- J. Glucker, *Antiochus and the Late Academie*, Gottingen 1978.
- H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig–Berlin 1912, wyd. II, Darmstadt 1965.
- T. Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig 1911.
- W. Gorler [w:] *Die Philosophie der Antike* (Ueberweg), t. IV, *Der Akademiker Arkesilaos*, Basel/Stuttgart 1983.
- M. Grant, *Krótko historia cywilizacji klasycznej*, tłum. M. Michałowski, A. Micka, Poznań 1998.
- W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1965–69.
- K.C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, V vol., Cambridge 1962–1978.
- P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000.
- P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1992.
- M. Heller, *Bóg i geometria*, Kraków 2015.
- M. Heller, *Filozofia i Wszechświat*, Kraków 2006.
- M. Heller, *Przestrzenie Wszechświata. Od geometrii do kosmologii*, Kraków 2017.
- M. Heller, *Przestrzenie Wszechświata*, Kraków 2017.
- M. Heller, *Wierzę żeby zrozumieć*, Kraków 2016.
- H. Herter, *Platons Akademie*, Bonn 1952.
- E. Hiller, *Der Πλατωνικός des Erathostenes*, Philologus 30, (1870) 60–72.
- M. Isnardi Parente, *La filosofia dell'Ellenismo*, Torino 1977.
- M. Isnardi Parente, *L'eredita di Platone nell'Accademia antica*, Neapol–Mediolan 1989.
- M. Isnardi Parente, *Nomos e basilea nell'Accademia antica*, [w:] „La Parola del Passo” 12 (1959), 401–433.
- M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979.
- F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden 1926.
- W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. 1–2, Warszawa 1964.
- J. James, *Muzyka sfer*, tłum. M. Godyń, Kraków 1996.

- F. Kayser, *De Crantore academico. Dissertatio*, Heidelberg 1841.
- M. Kordos, *Wykłady z historii matematyki*, Warszawa 1994.
- H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964.
- H.J. Krämer [w:] *Die Philosophie der Antike*, t. III. *Altere Akademie Aristoteles – Peripatos*, Hrsg. H. Flashar, Basel/Stuttgart 1983, Anhang, Eratostenes, s. 164–167.
- H.J. Krämer, *Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons*, „Kant Studien” 1964, Bd. 55, s. 69–101.
- H.J. Krämer, *Ku nowej interpretacji Platona*, tłum. M. Wesoły, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 8, s. 3–18.
- H.J. Krämer, *Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie*, „Philosophisches Rundschau” 1980, Bd. 27, s. 1–38.
- H.J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, transl. J. Catan, New York 1990.
- H.J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin–New York 1971.
- H.J. Krämer, *Xenokrates* [w:] Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. *Altere Akademie Aristoteles-Peripatos*, Basel/Stuttgart 1983.
- A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron, Plotyn*, Warszawa 1974.
- A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961.
- A. Krokiewicz, *Nauka Epikura*, Warszawa 2000.
- A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*, Warszawa 2002.
- A. Krokiewicz, *Sokrates*, Warszawa 1958.
- A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971.
- S. Kulczycki, *Z dziejów matematyki greckiej*, Warszawa 1973.
- J.G. Landels, *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, tłum. M. Kaziński, Kraków 2003.
- J. Legowicz, *Filozofa starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970.
- P. Leveque, *Świat grecki*, tłum. J. Olkiewicz, Warszawa 1973.
- M.A. Levi, A. Bernardi, *Historia Powszechna*, t. 4, Biblioteka Gazety Wyborczej 2007.
- G.E.R. Lloyd, *Nauka grecka po Arystotelesie*, tłum. J. Lesiński, Warszawa 1998.
- S. Mekler, *Academicorum philosophorum index herculanensis*, Berlin 1902, Polemon, Krates, Krantor und Schuler des Krates.
- Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953.
- Ph. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, [w:] *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967.
- M. Meyer, M.M. Carrilho, B. Timmermans, *Historia retoryki od Greków do dziś*, tłum. Z. Baran, Warszawa 2010.

- J. Mioduszewski, *Ciągłość. Szkice z historii matematyki*, Warszawa 1996.
- L. Montoneri, *Platon, die Aeltere Akademie und stoische Dialektik*, [w:] K. Doring, Th. Ebert (Hrsg.), *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorlaufer*, Stuttgart 1993.
- I. Mueller, *Philosophy of Mathematics and Deductive Structure in Euclid's Elements*, Dover, New York 2006.
- M. Murawski, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Poznań 2012.
- L.M. Napoletano Valditara, *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della „mathesis universalis” dell'Accademia antica al. Neoplatonismo*, Napoli 1988.
- R. Netz, W. Noel, *Kodeks Archimedes*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2007.
- M. Pękcńska, *Hedonistyczna etyka Epikura*, Warszawa 1959.
- G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I–V, tłum. I. Zieliński, Lublin 1999–2002.
- D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924.
- D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.
- W.D. Ross, F.H. Fobes, *Theophrastus Methaphysics*, With Translation, Commentary and Introduction, Oxford 1929.
- L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, tłum. I. Kania, Kraków 2005.
- H. Schumacher, *Der Akademiker Polemon. Kommentarie. Sammlung der Testimonien zur Leben und Lehre*, Tübingen 1966.
- D. Sedley, *The End of the Academy*, „Phronesis. A Journal of Ancient Philosophy”, 26, 1981.
- Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998.
- W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa 1993.
- K. Sier, *Platon und die Alte Akademie*, [w:] M. Schramm, St. Sornger (Hrsg.): *Musik in der antiken Philosophie. Eine Einfurung*, Wurzburg 2007.
- F. Solmsen, *Eratosthenes as Platonist and Poet*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 73 (1942).
- J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917, ND, Darmstadt 1961.
- W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992.
- A. Szabo, *The beginnings of Greek mathematics*, Budapest 1978.
- A. Świderkówna, *Hellada Królów*, Warszawa 1999.
- A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1978.
- W. Tarn, *Cywilizacja hellenistyczna*, tłum. C. Kunderewicz, Warszawa 1957.
- A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's „Timaeus”*, Oxford 1928.
- A.E. Taylor, *Sokrates*, London 1954.

- M. Tegmark, *Nasz matematyczny Wszechświat. W poszukiwaniu prawdziwej natury rzeczywistości*, tłum. B. Bieniok, E. Łokas, Warszawa 2015.
- The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999.
- F. Ueberweg, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4. *Die hellenistische Philosophie*. Her. H. Flashar, Basel 1994.
- F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Erster Teil: K. Prachter: *Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1926.
- Ueberweg–Krämer, *Die Philosophie der Antike*. *Altere Akademie Aristoteles – Peripatos*, Bd. III, Basel/Stuttgart 1983.
- H. Usener, *Epicurea*, Leipzig 1887, przedruk Stuttgart 1966.
- B.L. Van der Waerden, *Science Awakening*, trans. A. Dresden, Gröningen 1954.
- J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Gdańsk 1996.
- C.J. Vogel, *Aristotle, the Early Peripatetic School, and the Early Academy*, Leiden 1953.
- H. von Arnim (Hg.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903–24, Stuttgart 1968.
- K. von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin–New York 1971.
- F.W. Walbank, *Świat hellenistyczny*, tłum. G. Muszyński, Warszawa 2003.
- M.L. West, *Muzyka starożytnej Grecji*, tłum. A. Maciejewska, M. Kaziński, Kraków 2003.
- F. Wilczek, *Lekkość bytu*, tłum. B. Bieniok, E.L. Łokas, Warszawa 2011.
- E. Wipszycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*, t. III, Warszawa 2010.
- J.A. Wojtczak, *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*, Warszawa 1980.
- K. Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*, Toruń 2012.
- W. Załuski, *Przeciw rozpaczcy. O tragicznej wizji świata i sposobach jej przezwyciężenia*, Kraków 2014.
- E. Zeller, E. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. II 3. Platone e l'Accademia antica*, Firenze 1974.
- E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Bd. 2, Hildesheim (reprint) 1963.
- E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3 Theile in 4 Banden, Tübingen 1844–1852 ND Hildesheim 1963.

INDEKS OSÓB

A_____

Adler A. 11
Aecjusz Flawiusz 100, 101
Agryppa (sceptyk) 164
Ainezydem z Knossos (sceptyk) 164
Aleksander III Wielki (Macedoński) 5,
9, 10, 14–15, 19, 21, 23, 33, 37, 137,
156
Aleksinos (dialektyk) 161
Amfinomos 120
Amyklas z Heraklei 133
Anaksagoras 83, 86, 131
Antioch I, król Azji 15
Antioch III Wielki 21
Antioch z Askalonu 81
Antygon II Gonatas 15, 17–18, 35
Antygon Jednooki (Monofthalmos) 15
Antygenes (ojciec Kratesa) 97
Antypater 15–16
Antygonos Karistos 81, 97
Antystenes z Aten 10, 48–50, 54, 56
Apollodoros z Aten 156
Apollonios z Rodos 20, 136
Archimedes 20, 29, 113
Archytas z Tarentu 133, 144
Arendt H. 73
Ariston z Chios 81, 135, 162, 167
Arkezylaos z Pitane (Arkesilaos) 10, 79,
96–98, 106, 135–136, 160–165, 167–
168
Arnim von H. 11
Arsakses I 22
Arsinoe 17
Arystarch z Samos 20, 154
Arystarch z Samotraki 22
Arystofanes z Bizancjum 20
Arystoksenos z Tarentu 63, 105

Arystoteles 6, 10, 17, 31, 46, 47, 55, 62,
63, 65–77, 83–84, 86, 89, 101, 112,
116–117, 119, 121, 123–124, 131,
134–136, 139, 152, 160, 166
Arystyp z Cyreny 10, 51–57, 77, 161
Atenaios z Kyzikos 133, 134
Attalos I 22
Autolykos z Pitany (astronom) 136, 160

B_____

Bernhardy G. 11
Bion Borysenita 97, 135, 164
Brochard V. 160

C_____

Cambieno G. 12
Cherniss H. 11
Chryzyp z Soloj 87, 95
Copleston F. 94
Cyceron Marek Tulliusz (Marcus Tullius
Cicero) 76, 81, 91, 96, 98, 104–110,
112, 164

D_____

Dedekind R. 147
Deinostratos 133
Dejnokrates 19
Dembiński B. [B.D.] 63, 91, 92, 109,
119, 120, 129, 131, 135, 145, 157, 165
Demokryt 56, 59, 99
Demetriusz z Faleronu (Demetrios z Fa-
leronu) 16–17, 20, 35
Demetriusz I Poliorketes 17, 20
Demostenes 16
Dikajrachos 105
Dillon J. 11, 76, 98, 100–102

Diodor Kronos (dialektyk) 161, 162, 167
 Diodor Sycylijski 33
 Diodot I Soter 22
 Diogenes Laertios 81, 88, 91–93, 95–
 98, 106, 161, 164, 165
 Diogenes z Synopy 51
 Diokles z Knidos 164
 Don't E. 11
 Dragoni G. 12

E_____

Empedokles 131, 161
 Empiryk Sekstus zob. Sekstus Empiryk
 Epiktet 108
 Epikur z Samos 4, 10, 54–61, 77, 93, 107
 Erasistratos 20
 Eratostenes z Cyreny 9–11, 20, 79, 112–
 114, 135–139, 143–144, 146–147,
 150–151, 154–158
 Eudoksos z Knidos 19, 65, 70, 71, 77,
 84, 112, 114, 123, 133, 140–141,
 146–148
 Euklides 9–11, 20, 79, 112–116, 120–
 124, 126–128, 131–134, 139, 146–
 147, 157
 Eumenes I, władca Pergamonu 15, 22
 Eurypides 98

F_____

Filetajros 22
 Filip II, król Macedonii 14, 15
 Filip z Opuntu 65, 70, 112
 Filippos z Medne 134
 Filodemos 98
 Filolaos z Tarentu 144–146
 Filostrat 80
 Fritz von K. 11

G_____

Gaiser K. 11

Gajda-Krynicka J. 7, 13, 131
 Galen (Claudius Galenus) 20
 Geffers A. 160
 Gigante M. 12, 81
 Gigon O. 160
 Goedeckemeyer A. 160
 Gorgiasz z Leontinój 48–49, 164
 Guthrie W.K.C. 11

H_____

Hadot P. 72
 Heller M. 114, 126, 128
 Heraklejdes (autor przewodnika) 35
 Heraklides z Pontu 20, 65, 70, 71, 77,
 99, 112
 Heraklit z Efezu 44, 83, 86, 88, 161
 Hermodoros z Syrakuz 123, 125
 Hermotimos z Kolofonu 122–123, 133–
 134
 Herofilos 20
 Heron 30
 Herpalos 15
 Herter H. 11
 Hezjod 158
 Hiller E. 11, 137, 138, 154
 Hipassos z Pontu 144
 Hipparch 20
 Hipokrates z Chios 149
 Hipolit 90
 Hipponik (geometra) 136, 161
 Homer 22, 81, 98, 161
 Hypereides 16

I_____

Isnardi Parente M. 12

J_____

James J. 151, 153
 Jan Filiponos 31
 Jordan Z. 120, 121, 123–124, 140, 147–148

K_____

Kalikles 44
 Kallimach z Cyreny 20, 136, 158
 Kassander 16–17
 Kayser F. 11
 Kepler J. 104, 154
 Kirchner I. 11
 Kleantes 87
 Klemens Aleksandryjski 77, 81, 92, 96
 Kleomenes 15
 Kleopatra 22
 Kolumb K. 137
 Krämer H.-J. 9, 11, 95, 97, 100, 106, 135
 Krantor z Soloi 9–11, 70, 79, 81, 97–104, 106–112, 135–136, 138, 161, 165, 168
 Krateros 15, 16
 Krates z Mallos 9–11, 22, 51, 70, 79, 81, 96–98, 106, 112, 160–161, 165, 168
 Krokiewicz A. 161
 Ksantos (muzyk) 136, 160
 Ksenofont 43
 Ksenokrates 6, 10, 14, 38, 55, 62, 65, 70, 71, 74–77, 79–82, 84, 97–103, 112
 Kulczycki S. 123, 134, 148

L_____

Lang P. 71
 Lasos z Hermione 144
 Leodamas z Tazos 133, 134
 Leon 112, 122–123, 125, 133, 134
 Leonnatos z Pelli 15, 16
 Levecque P. 23
 Lizymach 15, 22
 Lloyd G.E.R. 29, 155
 Lyzikles 81

M_____

Marek Antoniusz 22
 Mekler S. 11

Menaichmos 112, 120–121, 125, 133, 134
 Menander 55
 Merlan P. 11
 Mullach F.W.A. 11

N_____

Neokleides 133
 Nestle W. 11, 81
 Neuzyfanos 55
 Numenios 164

P_____

Pamfilios 55
 Pappus z Aleksandrii 30, 115, 148
 Parmenides z Elei 99, 130, 161
 Perdikkas 15
 Pindar 161
 Pirron z Elidy 55, 108, 160, 162, 167
 Pitagoras 153–154
 Platon 6, 8, 10, 43, 46, 50, 53, 62–68, 70–72, 74–75, 78, 81–84, 86, 89, 94, 97–103, 106, 112, 114–127, 129, 131, 133–135, 138–139, 141–145, 148, 151–153, 157, 158, 161–165, 167
 Plotyn 63, 99
 Plutarch 82, 84, 93, 05, 99, 100, 102–104, 107, 108
 Polemon 9–11, 64, 70, 75, 76, 79–82, 84–85, 87–89, 92–98, 106, 112, 161, 168
 Polibiusz 33
 Polimperchont 17
 Porfiriusz 99
 Praechter K. 160
 Proklos 85, 99, 114–116, 121, 127, 131, 133, 148, 151
 Protagoras z Abdery 116
 Pseudo-Plutarch 107
 Ptolemeusz Keraunos 17
 Ptolemeusz Klaudiusz 31

Ptolemeusz I Soter 15, 17, 20, 21
 Ptolemeusz II Filadelfos 15, 17, 21
 Ptolemeusz III Euergetes 21, 136
 Ptolemeusz IV Filopater 21, 136
 Ptolemeusz V Epifanes 21

R_____

Reale G. 12, 44, 48, 89, 100, 112, 164–165
 Russo L. 12, 29–30, 78

S_____

Schumacher H. 11, 81
 Sekstus Empiryk 75, 76, 110, 162–164
 Seleukos I Nikator 15, 17, 21, 22
 Seneka 90
 Simplicjusz 123
 Sofokles 81
 Sokrates 10, 17, 42–51, 56, 58, 77, 95,
 99, 160, 165–167
 Sokratides 160
 Solmsen F. 11, 137, 138, 143–144, 154
 Sostratos z Knidos 19
 Speuzyp z Aten 10, 65, 70–74, 97, 112,
 120
 Stobajos 82, 87, 92
 Strabon 21, 33
 Straton 95, 114

Ś_____

Świderkówna A. 19

T_____

Tales z Miletu 82, 149
 Taylor A.E. 11
 Teajtet z Aten 112, 114, 133, 134
 Teodor 164
 Teofrast 16, 135, 136, 160–161
 Teon ze Smyrny 139, 143, 148
 Teudios z Magnezji 112, 122–123, 125,
 133, 134
 Tulia, córka Cyclerona 99

V_____

Vogel C.J. de 11, 81

W_____

Wellmann E. 160
 Wilczek F. 104
 Witwicki W. 64
 Woleński J. 128

Z_____

Zeller E. 11, 160
 Zenodot z Faleronu 20
 Zenodot z Efezu 136
 Zenon z Kition 10, 17, 55, 76, 81, 85–89,
 135

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
I. NOWY ŚWIAT EPOKI HELLENISTYCZNEJ	14
II. KRÓLESTWA HELLENISTYCZNE	19
III. KULTURA HELLEŃSKA I JEJ CECHY	23
IV. ATENY U PROGU NOWEJ EPOKI	35
V. WĄTKI PRZEDPLATOŃSKIE W TRADYCJI AKADEMII	40
Sofiści	40
Sokrates	43
Antystenes	48
Arystyp z Cyreny	51
VI. EPIKUR Z SAMOS I KONTYNUACJA FILOZOFII CYRENAIKÓW	55
VII. PLATON I ARYSTOTELES W AKADEMICKICH SPORACH ETYCZNYCH	62
VIII. PRZEDSTAWICIELE PIERWSZEJ FAZY STAREJ AKADEMII I ICH WPŁYW NA FILOZOFIĘ FAZY OSTATNIEJ (SPEUZYP, KSENOKRATES, EUDOKSOS Z KNIDOS I HERAKLIDES Z PONTU)	71
IX. STARA AKADEMIA PLATONA U PROGU NOWYCH CZASÓW... Polemon z Aten	80
Polemon i Zenon z Kition	85
Polemon i jego stosunek do dialektyki	92
Krates	96
Krantor	98
X. OSTATNIA FAZA STAREJ AKADEMII I KONTYNUACJA TRADYCJI MATEMATYCZNEGO PRZYRODOZNAWSTWA ..	113
Euklides	114
Eratostenes z Cyreny	135
XI. ARKEZYLAOS I NOWA AKADEMIA	160
 Bibliografia	169
Indeks osób	179