

Wydawnictwo IFiS PAN
STUDIA
z filozofii systematycznej

SEWERYN BLANDZI

Między aletejologią Parmenidesa
a ontoteologią Filona



Intencją serii wydawniczej *Studia z filozofii systematycznej* jest prezentacja prac, które wpisują się w nurt hermeneutyki klasycznych pojęć i problemów filozofii oraz ujęć ugruntowujących pojęcie klasyczności filozofii. Termin „filozofia klasyczna” odsyła nas wprost do pojęcia filozofii teoretycznej. Odczuwamy dziś brak bezinteresownej refleksji prawdy w stylu greckim, stąd potrzeba odnowienia filozofii teoretycznej i przywrócenia jej właściwej rangi w Arystotelesowskim rozumieniu tego pojęcia. To właśnie pojęcie teorii oraz życia wedle teorii, nazwane *bios theoretikos*, określiło filozofię od jej zarania. Dziś zbyt pochopnie – powiada się słusznie – przechodzimy od tego, co teoretyczne, do tego, co praktyczne, co przynosi tę samą płytkość w działaniu i w poznaniu. Tymczasem właśnie – jak mówi Schelling – przez studiowanie filozofii ściśle teoretycznej docieramy najbardziej bezpośrednio do idei, a jedynie idee dostarczają działaniu energii i etycznego znaczenia. Jedynym poznaniem, które może prawdziwie ukierunkowywać działanie, jest to, które uwalnia się od zwykłych ludzkich interesów i oparte jest na ideach – innymi słowy, poznanie, które przyjęło nastawienie teoretyczne.

*

Filozofię teoretyczną we właściwym sensie można dziś sprecyzować jako filozofię o podejściu asystemowym, roztrząsającą problemy, a więc jako filozofię systematyczną w sensie Nicolai Hartmanna, wywodzącą się z aporetyki Arystotelesa. Filozofię systematyczną możemy z kolei zdefiniować sprawnościowo jako *episteme*, a więc jako *par excellence* umiejętność odróżniania problemów rzeczywistych od problemów pozornych, metodologicznie zaś jako typ dociekań o nachyleniu historyczno-*genetycznym*.

Prezentowana problematyka prac zamieszczonych w serii pozwoli z pewnością uzmysłwić Czytelnikowi, że o filozofii można mówić w źródłowym sensie i że tym samym zagwarantowana zostaje jedność jej pojęcia.

SEWERYN BLANDZI

Między al etej ol ogi ą Parmeni desa
a ontoteol ogi ą Fi l ona
Rekonstrukcyj ne studi a
hi storyczno-genetyczne

TOM 12

Wydawnictwo IFiS PAN
STUDIA
z filozofii systematycznej

Pod redakcją Seweryna Blandzi ego

Wydawnictwo IFiS PAN
STUDIA
z filozofii systematycznej

SEWERYN BLANDZI

Między alieją Parmeniada
a ontologią Filona
Rekonstrukcyjne studium
historiczno-genetyczne

Warszawa 2013

Parentibus in memoriam

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne	7
---------------------	---

Część pierwsza

Antyteza absolutnego Bytu (Parmenides) i absolutnego
Niebytu (Gorgiasz)?

Rozdział 1. Co właściwie jest Bytem? Aletejologia Parmenidesa.....	17
Rozdział 2. O niebytowej naturze rzeczy. Gorgiasza teza o <i>Niczym</i> ?	66

Część druga

W kręgu Arystotelesowskiej aitiologii

Rozdział 1. Arystoteles „pierwsza filozofia”: metafizyka czy metodologia?	121
Rozdział 2. Aleksandryjska filologia jako aitiologia, czyli prawda rzeczy ukryta w nazwach.....	150
Rozdział 3. Metafizyka światła w myśli greckiej i wczesnochrześcijańskiej	189

Część trzecia

Ontologia Arystoteles i ontoteologia Filona, Plutarcha
i Numeniosa

Rozdział 1. Ousiologia Arystoteles	219
Rozdział 2. Ontoteologia: geneza problemu	254
Literatura	319
Indeks osób	333
Summary	339

BETWEEN PARMENIDES' ALETHEIOLOGY AND PHILO'S OF
ALEXANDRIA ONTOTHEOLOGY
Reconstructionist Historical and Genetic Studies

CONTENTS

Preface

Part 1.

An Antithesis of Absolute Being (Parmenides)
and Absolute Non-Being (Gorgias)?

- Chapter 1 What exactly is Being? Parmenides's Aletheiology
Chapter 2 On the Nonsubstantial Nature of Things. Gorgias's
Nothing(ness) Thesis?

Part 2.

On Aristotle's Aitiology

- Chapter 1 Aristotle's *prote philosophia*: metaphysics
or methodology?
Chapter 2 Alexandrian Philology as Aitiology or the Truth
of Things hidden in Names
Chapter 3 The Metaphysics of Light in Greek and early
Christian Thought

Part 3.

Aristotle's Ontology and Ontotheology of Philo,
Plutarchus and Numenius

- Chapter 1 Aristotle's Ousiology
Chapter 2 The Problem of Genesis of Ontotheology
Bibliography
Index of Names
Summary

SŁOWO WSTĘPNE

Deklaracja poszukiwania prawdy filozoficznej, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, może się wydawać pomysłem pretensjonalnym, jałowym, a skądinąd anachronicznym. Jak jednak inaczej określić usiłowanie zrozumienia, jaką istotnie prawdę mają nam do przekazania dawni autentyczni myśliciele, a także jak się ma to, co oni mówią, do naszych poznawczych doświadczeń i przemyśleń? Zwłaszcza jeśli przekazy ich pochodzą z odległej epoki, ze swoistych kręgów kulturowych, a do tego wyrażone są w innym niż nasz języku. A takie są źródłowe teksty filozoficzne antyku greckiego, zachowane niekiedy w formie uszkodzonej, niepełnej, wręcz szczątkowej, a – bywa – nie zawsze najszcześliwiej uzupełniane przez kolejnych kopistów i komentowane przez pokolenia użytkowników. Hermeneutyka historyczna zaleca przede wszystkim ich właściwe, czyli rozumiejące, odczytanie (*Auslegung*), a tam, gdzie stan tekstu tego wymaga – ostrożną racjonalną rekonstrukcję. Rzecz jasna rekonstrukcja hermeneutyczna jest ideałem, jednakże stanie się ona efektywniejsza, kiedy w zgłębianiu sensu nie zaniedba wnikliwej analizy filologicznej i gramatycznej oryginalnego tekstu. Takie podejście gwarantuje dopiero hermeneutyce większą skuteczność, zważywszy iż – jak zobaczymy – rozstrzygająca w wykładniach okazuje się nader często gramatyka.

Przedmiotem analiz prezentowanego tu zbioru historyczno-genezycznych studiów są wybrane, ale tematycznie powiązane, teksty źródłowe filozofów z kręgu języka starogreckiego, którzy w swych niełatwych zapisach pozostawili – jak pokazuje ich *Wirkungsgeschichte* – nie tylko fundamentalne tezy i żywotne problemy, ale także żywe wizje i zobrazowania doświadczanej prawdy zdolne „wybudzać” my-

ślenie z letargicznego stanu bez-myślności, bez-refleksyjnej płytkości mniemań, by zgodnie ze swoim przeznaczeniem stało się ono znów niczym innym, jak tylko żywym Sokratejskim pożądaniem prawdy i dążeniem do prawdziwej mądrości.

Analizowane w niniejszej książce pisma były przedmiotem badań wielu specjalistów, należy jednak zauważyć, że wokół poruszanych w nich intrygujących problemów i graniczących niemal z ezoteryką wypowiedzi, narosło sporo niehermeneutycznych opracowań, do których trudno się odnieść. Ich autorzy bowiem, nader często uwalniają wodze fantazji, referowane rzekomo treści traktując jako sposobność do narzucania na nie własnych konstrukcji myślowych lub zwyczajnie manipulując nimi. Tego rodzaju autokreatywne ekspresje, które można by nazwać „wariacjami” na motywach poruszanych przez starożytnych, mogą być co najwyżej li tylko jako wstępne pobudzenia do dyskusji traktowane w dociekaniach usiłujących trzymać się zasad hermeneutyki historycznej. Jest natomiast sprawą zupełnie chybioną i niedorzeczną – co jest zrozumiałe – odnoszenie się do tych nierzadkich w naszych czasach imitatorskich produkcji, które stwarzają pozór prac badawczych, a stanowią jedynie zupełnie niepogłębione, merytorycznie puste, a co gorsza, czasami wręcz fałszujące przeróbki cudzych osiągnięć.

W naszych rozważaniach wychodzimy od dwóch filozofów, których skrajne stanowiska wytworzyły ekstremalne napięcie dialektyczne (z efektem ekskluzji wzajemnej), złagodzone przez Platona formą wręcz komplementarnego dualizmu, a mianowicie od Parmenidesa i Gorgiasza, których twórczość zachowała się we fragmentach, a znane i często przytaczane ich wypowiedzi jak bulwersowały ówczesnych, tak nadal obecnie niepokoją i zmuszają do intelektualnego wysiłku. Tym więcej, że podane były w wyszukanej formie literackiej: utworów poetyckich czy komponowanych na wzór retorycznych oracji. Pierwszy w wyniku mistycznego doświadczenia transcendentnej prawdy głosił jedność, niepodzielność, wieczność i niezmiennność tego, co naprawdę jest, prawdy tożsamej z transcendentnym bytem, budząc niedowierzanie tych, którzy jedynie mniemają, zniewolonych „zawodnymi i zwodniczymi” zmysłami, drugi zaś w swoim traktacie

O niebycie do dziś wprawia świat w osłupienie totalną, zdawać by się mogło, negacją wszystkiego, co jest. Na kanwie zaś centralnych dla ich refleksji pojęć „bytu” i „niebytu” (greckie εὖν i μὴ ὄν) budowały się wnet teoretyczne struktury ontologii i meontologii Platońskiego *Parmenidesa* i *Sofisty*. Po wieloletnich ponawianych próbach wyrozumienia tych niełatwych zagadek starożytności, pozostawionych nam przez Parmenidesa i Gorgiasza, możemy zaoferować dziś ich wykładnię rozstrzygającą, której trafność – w naszym przekonaniu – znajduje potwierdzenie w źródłowych greckich tekstach.

W poemacie Parmenidesa, najwybitniejszego przedstawiciela szkoły eleackiej, zdobywcy nadzmysłowej *theoria*, odkrywamy pierwszą w dziejach aletejologiczną teorię-wizję meta-fizycznego bycia transcendentnej prawdy, odsłaniając i dementując uproszczenia w rozpowszechnionych interpretacjach fizykalnych jego pojęcia „Jedno-bytu” w stylu np. jakiegoś abstrakcyjnego jednorodnego tworzywa rzeczywistości czy *solid world Substance* (Fuller). Dowiedzimy na wielu przykładach werytatywnego sensu kluczowego tu terminu εὖν, iż Parmenides dokonał przełomu wręcz rewolucyjnego w poglądzie na rzeczywistość, odcinając się od wariabilistycznej doksozofii wcześniejszych myślicieli i poetów jońskich, przejętych przemijalnością rzeczy świata stawania się. Ich poszukiwania trwałej ostoji w rzekomo jedynym świecie ustawicznych zmian, jakiejś φύσις w jej pierwotnym znaczeniu „nieśmiertelnej i nie starzejącej się” (ἀθάνατος καὶ ἀγήρω)¹, kończyły się fiaskiem. Z tego wynikał właśnie ich fundamentalny życiowy i filozoficzny pesymizm. Myśliciel-poeta z Elei zainicjował radykalne odwrócenie się od tej percypowanej zmysłami jedynej sfery rzekomego bytu, a ściślej nie-bytu, przekroczenie jej i zwrócenie się ekstatyczną myślą ku jedynie prawdziwej rzeczywistości jedyne go bytu, owej transcendentnej φύσις, istotnie „wiecznie młodej i nieśmiertelnej” domeny boskości.

Jedną z pierwszych reakcji na ten maksymalizm i optymizm poznawczy oraz bytowy supranaturalizm było stanowisko Gorgiasza z Leontinoi, który wystąpił z obroną zanegowanego tak radykalnie

¹ Por. Hippolit, *Refutatio omnium haeresium* I 6.

przez eleatów pluralistycznego i wariabilnego, dostępnego zmysłom obrazu świata, głosząc ową szokującą nas tezę, nie do przyjęcia, jeśli ją oddamy egzystencjalnie, jak się powszechnie czyni: „nic nie istnieje”, a która mówi, że „nic nie jest prawdą”, prawdą przede wszystkim w tak wysublimowanym sensie, jak utrzymywał Parmenides. Prawda taka przekraczałaby możliwości poznawcze człowieka i nie dawałaby szans przekazania o niej wiedzy innym. Autorowi, posługującemu się wyrafinowaną dialektyką, chodziło w gruncie rzeczy – jak wykażemy – o przekonanie adresatów, że owszem, ten otaczający nas fenomenalny świat można pomyśleć jako „niebyt”, ale przecież tożsamościowo *jest* on niebytem. Gorgiasz, starając się zdezawuować eleacki byt i dowartościować niebyt, m.in. dowodzi: skoro absolutny byt (prawda) nie jest (*sc.* bytem/nie jest możliwy), to i niebyt nie jest (*sc.* niebytem absolutnym możliwym do stwierdzenia). Ujmując rzecz w kategoriach platońskiego dualizmu, powiemy: istnieje niecielesny byt, dziedzina nierozciągłości, i wszystko poza nim, bytem nie jest, co nie oznacza, że jest to niczym; istnieje bowiem nie (ten) byt, dziedzina rozciągłości, której choć miano bytu nie przysługuje, stanowi obszar „bytu” gignetycznego, nie zaś nicości. Zrozumienie złożonego toku myśli Gorgiasza wymaga bardzo wnikliwej i drobiazgowej analizy dwóch przekazów: Sekstusa Empiryka oraz przypisywanego Arystotelesowi tryptyku *De Melisso, Xenophane et Gorgia*.

Przechodźmy w kolejnych studiach do nie mniej kontrowersyjnych i otwierających pole rozbieżnym interpretacjom, choć zachowanych w lepszym stanie tekstów późniejszych autorów: Platona, Arystotelesa, Filona, Plutarcha i Numeniosa, którzy podejmowali aporie i problemy postawione przez swoich poprzedników. Poglądy Arystotelesa w tych kwestiach znamy głównie z traktatów składających się na *Metafizykę*, które także dotarły do nas w nie do końca autentycznej postaci, jak to wykazały krytyczne analizy filologiczne. Za podstawową zasługę Arystotelesa należałoby uznać podjęcie wypracowania „pierwszej filozofii” jako metodologii, z jej komponentami: aitiologicznym, ontologicznym (ousiologicznym) oraz – co jest nadal kwestią sporną – teologicznym.

Z wymienionych kategorii pojęć naczelne miejsce zajmuje aitiologia, tj. umiejętność wyjaśniania, która pozwala rozszyfrować przyczynowo dowolny obiekt naturalny czy fakt, dostarczając badaczowi każdej dziedziny podstawowych narzędzi badawczych, by uczynić go – by tak rzec – sprawnym „detektywem prawdy”, który potrafi zrekonstruować czynniki odpowiedzialne za dany fakt czy stan rzeczy przez uzyskanie odpowiedzi na zasadnicze pytania: „co?” (τί ἐστὶ), „z czego?” (ἐξ οὗ), „jakim sposobem?” (ὅφ’ οὗ), „po co?” (οὗ ἕνεκα). Innymi słowy, warunkiem przeprowadzenia wyczerpującego wyjaśnienia czyni Stagiryta gruntowne, doprowadzone do końca, zbadanie uprzączynowania jakiegokolwiek rzeczy w następujących aspektach: istotowym, materialnym, sprawczym oraz celowym i wzorcym. W ten sposób sformułowane zostały przez Arystotelesa w jego tzw. metafizyce zasady naukowej metodologii, które zadecydowały o wykrystalizowaniu poznania naukowego w ogóle, ukonstytuowaniu się naukowości wiedzy. W tym procesie poznawczym, nawiązując do nauki Platona o ideach, szczególną rolę przypisywał ten najwybitniejszy jego uczeń zdatości odsłaniania istot (=prawdy) rzeczy (tj. wyjaśniania istotnościowego), finalizującego się w sztuce definiowania, stanowiącej – w jego przekonaniu – fundamentalną postać wyjaśniania.

Po ogólnej prezentacji tych kwestii, wychodząc od Arystotelesowego rozumienia mądrości (σοφία) jako umiejętności wyczerpującego wyjaśniania pierwszych przyczyn i wskazywania „początków” (αρχαί) w każdej dziedzinie rzeczy, poddajemy analizie konkretną dziedzinę badań prowadzoną wedle sformułowanych przez Stagirytę zasad naukowej metodologii. Otóż oddziaływanie owego „aitiologicznego myślenia” daje o sobie znać również – fakt zgoła nie odnotowany – w starożytnej humanistyce, w obszarze uczonej aleksandryjskiej literatury i filologii doby hellenistycznej, m. in. w wyróżniających się w niej studiach lingwistyczno-etymologicznych. Ośrodek naukowy Aleksandrii pozostawał w ogóle pod przemożnym wpływem programu Arystotelesa, a później jego szkoły, co znalazło wyraz także w tej dziedzinie badań. Stagiryta stosował bowiem również znaczącą dla jego definicyjnych ujęć istoty rzeczy metodę wyjaśnień etymologicz-

nych, a wyniósł ją z Akademii, gdzie Platon chętnie ją wprowadzał, jak to widzimy w rozważaniach jego niełatwego dialogu *Kratylos*, którego prezentacji poświęcamy tyle uwagi, ile wymagało to tytułem wprowadzenia do lingwistycznych badań aleksandryjczyka Kallimacha z Cyreny.

Oparte na etymologii dociekania Arystotelesa nad samym pojęciem mądrości i związku σοφία z σαφία, prowadzą nas do rozwijanej potem w neoplatonizmie i w myśli chrześcijańskiej metafizyki światła, której początki obserwujemy już u pierwszych myślicieli greckich oraz autorów i egzegetów ksiąg stanowiących podstawę różnych religii. Metaforyka światła przenika całą refleksję filozoficzną i misteryjną z kręgu cywilizacji basenu Morza Śródziemnego, spajając najbardziej odległe przestrzenie i czasowo twory ducha ludzkiego tamtego regionu, od Parmenidesa i Platona, przez Arystotelesa, Filona z Aleksandrii, do Pseudo-Dionizego Areopagity.

Równocześnie kontynuowane były rozwijające umysł i uzdatniające go do zetknięcia z transcendencją spekulacje nad istotą bytu, w których także obowiązuje dyrektywa poznania aitiologicznego, albowiem istota (οὐσία) jest w bycie tym, co pierwsze, „będącym w sensie pierwotnym, nie ‘jakimś’, ale ‘bezwzględnie’ *będącym*”². W tym nurcie dociekań znalazło się i Arystotelesowskie pytanie „co jest bytem, to znaczy jaka jest prawdziwa istota rzeczy”³, przy czym również οὐσία zostaje objęta tym pytaniem⁴ wykrystalizowawszy w ową słynną, a tajemniczo brzmiącą i w najdziwniejsze sposoby interpretowaną formułę definicyjną τὸ τί ἦν εἶναι, która wyraża jasno i precyzyjnie, iż „istota to jest bycie tym, co się wyraziło w definicji”.

Dociekania te skupiają się wokół stosowania łącznika εἶναι, który w języku greckim ma sens predykatywny i wymaga uzupełnienia jakąś formą orzecznika, naprowadzając na charakterystykę rzeczy, nie na ich istnienie, i nie pozwalając traktować kategorii przedmioto-

² Arystoteles, *Metafizyka* Z 1, 1028a 30-31: ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἄν εἶη.

³ 1002a 29: τί τὸ ὄν τοῦτο ἐστὶ τίς ἢ οὐσία τῶν ὄντων.

⁴ 1028b 31-32: σκεπτεόν, [...] τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστὶν.

wo. Najpełniejszą charakterystykę daje definicja, wyjaśniając, czym rzecz jest w swej *istocie*, w języku greckim określanej terminem οὐσία w postaci relatywnej, tzn. wymagającej uzupełnienia jakimś dopełniaczem: „istota *czegoś*”. Sens tak rozumianego terminu οὐσία objaśnia formuła pytajna τί ἐστὶ („czym jest?”), poszerzona w formułę definicyjną w metafizycznej postaci τὸ τί ἦν εἶναι. Wszystkie te wyrażenia nie desygnują jakichś istniejących, tkwiących w rzeczach rzeczywistości: „istoty”, „substancji”, „formy”. W tym ujęciu to, co się zwykło nazywać „ontologią” Arystotelesa, sprowadza się w głównej mierze do analiz lingwistyczno (*resp.* gramatyczno)-logicznych.

Co do pojęcia bytu zaś, Arystoteles postulował dla tej kategorii, rozumiejąc pod nim wszelki indywidualny obiekt, specjalną dziedzinę wiedzy, która ukazuje możliwość do zastosowania dla każdego przypadku metodę badania jego istoty/natury i tego, co mu przysługuje (τὸ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα τούτῳ). Ten sposób podejścia ujął, swoim zwyczajem, zwięzłą formułą τὸ ὄν ἢ ὅν, która wyraża sposób badania: w ograniczeniu do samego przedmiotu.

Kiedy jednak zastosować do tej formuły wypracowane przez Parmenidesa pojęcie Prawdo-bytu (τὸ εἶναι), może ona przyjąć charakter nazwy dla wyróżnionej dziedziny rzeczywistości, bytowości boskiej (τὸ θεῖον), a w szczególności dla osobowego Boga. W tym właśnie znaczeniu zaczął ją rozumieć już pierwszy wydawca *Metafizyki* i autor jednej z jej ksiąg, a potem, co stanowi jedno z najważniejszych ustaleń niniejszej pracy, Filon z Aleksandrii. Później stosowali w tym samym duchu określenie τὸ ὄν do Boga przedstawiciele medioplatonizmu: Plutarch i Numenios, a Plotyn i inni neoplatonicy objęli jego mianem pierwszą sferę transcendencji, Umysł (Νοῦς), sytuując jeszcze nad tą hipostazą czyste trans-transcendentne nadbytowe Dobro-Jedno.

CZĘŚĆ PIERWSZA

ANTYTEZA ABSOLUTNEGO
BYTU (PARMENIDES)
I ABSOLUTNEGO NIEBYTU
(GORGIASZ)?

ROZDZIAŁ 1

CO WŁAŚCIWIE JEST BYTEM?

ALETEJOLOGIA PARMENIDESA

Ἄρχῃ μεγάλῃς ἀρετᾶς,
ὄνασσο" Ἀλάθεια, μὴ πταισῆς ἐμῶν
σύνθεσιν τραχεῖ ποτὶ ψεύδει.

Pindar, fr. 205

ἄπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφην

Eurypides, *Phoen.* 469

Nie należy na podstawie jawiących się w tym tutaj świecie zmian i braku stałości rozsądzać o prawdzie. Prawdę trzeba czerpać z tego, co się stale ma tak samo i nie doznaje zmian, to zaś związane jest z ładem (*kosmos*). Nie jawi się wszak raz takie raz inne, ale zawsze takie samo, nie ma udziału w zmianie.

Arystoteles, *Met.* K 6, 1063a 11–17

§ 1. Najpierwsze z pytań

1. Wieloznaczność słowa, dwoistość pytania

a. Niejednokrotnie w dziejach stawiano pytania z zastosowaniem terminu, który w polskim języku filozoficznym utrwalił się w postaci wyrażenia „byt”. Inspirację stanowiło sformułowane przez Arystotele-

lesa¹, uznawane za fundament metafizyki, pytanie: τί τὸ ὄν, rutynowo tłumaczone: *czym jest byt?* Chociaż sama treść „bytu” zostaje zaraz przez Stagirytę doprecyzowana formułą τις ἢ οὐσία², do właściwego rozumienia samej formy pytajnej wciąż jeszcze się nie dochodzi (zob. niżej r. III 1). Pierwszą trudność sprawiają struktury gramatyczne różnych języków.

b. Na kłopot z oddaniem obu terminów, οὐσία i ὄν, a w konsekwencji – ma się rozumieć – formułowanych z ich pomocą pytań na łacinę, zwraca uwagę L. Seneka w liście do Lucyliusza. Dla wyrażenia pierwszego decyduje się, nie bez pewnych oporów, na wprowadzone przez Cyncerona słowo *essentia*, którego sens tłumacz objaśnia od siebie jako „istota rzeczy”: „Nie będę tał przed tobą: pragnę, o ile będzie to możliwe, przy życzliwym twym nastawieniu używać słowa *essentia*, {oznaczającego istotę rzeczy} [...] Za twórcę tego wyrazu uważam Cyncerona i mam go za poręczyciela pewnego. [...] W jaki sposób mamy wyrazić treść greckiego słowa οὐσία, czyli czegoś niezbędnego, co stanowi naturalną podstawę wszech rzeczy?”³.

Jeszcze większą trudność sprawia rzymskiemu filozofowi wyrażenie, które my oddajemy tak niezgrabnie przez „byt” (wyraz też przez tłumacza Seneki w nawiasie zamieszczony), mianowicie τὸ ὄν: „Jeszcze więcej potępiłbyś ubóstwo mowy Rzymian, gdybyś wiedział, że jest jedna zgłoska, której w ogóle nie jestem w stanie przetłumaczyć. Pytasz, jaka to zgłoska? – Τὸ ὄν [byt]. [...] Ogólnie przyjęto, że można ją przełożyć za pomocą słów: «to, co jest» (*quod est*). Widzę tu jednak

¹ Sam Arystoteles zainspirowany był zapewne pytaniem postawionym przez Platona w *Sofiście* 244a 5–6: τί ποτε βούλεσθε σημειαίνειν ὅποταν ὄν φθέγγεσθε.

² Nie dla wszystkich komentatorów jest to oczywiste. Zauważyła to jednak np. G. E. M. Anscombe, pisze bowiem, że „jako rodzaj objaśnienia do pytania «czym jest byt?»” podaje Arystoteles „«czym jest substancja?» [τίς ἢ οὐσία]” (G. E. M. Anscombe, P. T. Geach, *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, s. 39).

³ Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2010, s. 177–178. Oryginał łaciński (VI, 6): „Non celabo te: cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis ‘essentiam’ dicere; [...] Ciceronem auctorem huius verbi habeo, puto locupletem. [...] Quomodo dicetur οὐσία, res necessaria, natura continens fundamentum omnium”.

wielką różnicę: jestem zmuszony użyć czasownika zamiast imienia”⁴. Musimy poprawić Senekę: nie tyle „imienia”, co urzeczownikowego imiesłowu. A ponadto łaciński przekład ma i ten mankament, że wyraża tylko podmiotowe „to, co”, podczas gdy w grece τὸ ὄν częściej miało sens orzecznikowy: „to, czym jest”.

I dalej rozwija Seneka znaczenie tego, rozumianego po swojemu wyrażenia: „Tamten rodzaj ogólny, «to, co jest», nie ma nic nad sobą; stanowi początek wszech rzeczy; wszystko znajduje się w zależności od niego. Stoicy chcą postawić ponad nim inny rodzaj, jeszcze ważniejszy [...], lecz [...] słusznie stawia się na pierwszym miejscu ten rodzaj, o którym właśnie mówiłem, skoro oznacza on sobą całokształt rzeczy. «To, co jest» dzielę na gatunki”⁵. Dla myślącego kategoriami logiki stoickiej Seneki grecki termin γενικώτατον nabiera znaczenia pojęcia najogólniejszego, staje się *summum genus*, obejmującym wszelkie gatunki realnych przedmiotów, co potem obserwujemy w koncepcjach metafizycznych.

Nadto Seneka informuje nas, że niektórzy stoicy jeszcze poszerzają zakres tego pojęcia, obejmując nimi także rzeczy nieistniejące, co by odpowiadało przedstawicielom pewnych nowożytnych nurtów: „Pierwszym rodzajem wydaje się niektórym stoikom «to, co jest». [...] «Mamy w świecie – głoszą – rzeczy takie, które są, i takie, które nie są. Otóż świat obejmuje i te, które nie są, które tylko nasuwają się umysłowi, jak na przykład centaury, giganci i wszystko inne, co zostało stworzone przez czczą wyobraźnię ludzką i co przybierać zaczęło jakiś tam wygląd, chociaż zupełnie nie istnieje»”⁶. Żeby wierniej

⁴ Tamże, s. 178. W oryginale: „Magis damnabis angustias Romanas, si scieris unam syllabam esse quam mutare non possum. Quae sit haec quaeris? τὸ ὄν [...] in medio positum, posse sic transferri ut dicam ‘quod est’ Sed multum interesse video: cogor verbum pro vocabulo ponere”.

⁵ Tamże, s. 179. W oryginale: „Illud genus «quod est» generale supra se nihil habet; initium rerum est; omnia sub illo sunt. Stoici volunt superponere huic etiamnunc aliud genus magis principale; [...] illud genus de quo locutus sum merito primum poni docuero, cum sit rerum omnium capax. «Quod est» in has species divido [...]”.

⁶ Tamże, s. 180. W oryginale: „Primum genus Stoicis quibusdam videtur «quid». [...] «In rerum» inquit «natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec

oddać myśl oryginału trzeba zwrócić uwagę, że owi przywoływani przez Senekę stoicy wprowadzali jako nadrzędną kategorię nie „to, co jest” (*quod est*) – jak podaje tłumacz – lecz samo „co”, *resp.* „coś” (*quid*, odpowiednik greckiego $\tau\iota$), czyli czystą esencjalność, bez sugerującego istnienie *est*, które – jak świadczy końcowe *non habeat substantiam* („nie ma «masywności»”, przetłumaczone: „nie istnieje”) – rozumiało się w antycznej łacinie grubo materialnie. Ponadto, jeśli przyjąć przekład *rerum natura* jako „świat”, to nie można go rozumieć fizycznie, lecz jako „świat istot (esencji)”. Widzimy, jakie trudności nastręcza niepozorne greckie słowo, które prowokowało do wzmożonej refleksji całe generacje filozofów.

c. Podobnie jak w łacinie, również w językach współczesnych istnieje problem z rozróżnianiem podmiotu i orzecznika. W związku z tym przedstawicielom tych języków niełatwo dostrzec dwa możliwe sposoby rozumienia Arystotelesowego pytania w zależności od tego, jakie przyjmie się znaczenie zaimka pytajnego $\tau\iota$: predykatywne czy podmiotowe. Mimo że polski wyraz „był” nie jest najszcześniejszym odpowiednikiem greckiego $\tau\omicron\ \acute{o}\nu$, to gramatyka naszego języka ma tę przewagę, iż daje prostą możliwość odróżnienia *a limine* tych dwóch pytań, dysponując odrębnym przypadkiem na orzecznik: „czym” obok „co”. Zwraca na to uwagę P. T. Geach⁷: „w języku polskim bowiem istnieje różnica fleksyjna, a Polak posłużyłby się instynktownie formą orzecznikową (narzędnikową), na przykład wyrażenia *king* («królem») a formą mianownikową *Louis XIV* («Ludwik XIV») w zwrocie: *The then king of France was Louis XIV* («Ówczesnym królem Francji był Ludwik XIV»)”. Geach jednak nie ma racji, uznając ową różnicę za „przypadkową cechę języka”, i myli się, twierdząc, iż „w grece nie ma językowego (fleksyjnego) rozróżnienia między podmiotowym a orzecznikowym użyciem terminu”⁸. Zarzut taki postawić można łacinie i językom nowożytnym, m.in. angielskiemu.

autem quae non sunt rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam”.

⁷G. E. M. Anscombe, P. T. Geach, *Trzej filozofowie*, wyd. cyt., s. 100.

⁸Tamże.

Natomiast w starożytnym języku greckim orzecznik w szczególnych zwrotach był wyróżniany fleksyjnie formą datiwu np. „bycie jednym” (τὸ ἐνὶ εἷναί), a w rozwiniętym zdaniu zwykle pozycją: stał na pierwszym miejscu, wcześniej niż podmiot.

W efekcie uzyskujemy możliwość dwojakiego zapytywania: *czym jest byt?* oraz *co jest bytem?* Dzięki temu rozróżnieniu możemy zając się tym drugim pytaniem, pytaniem *par excellence*, zaniedbanym przez refleksję metafizyczną. *Co właściwie jest bytem?* jest próbą innego, bardziej fundamentalnego postawienia pytania, niż czyni to klasyczna formuła esencjalna o schemacie ogólnym: „czym to (coś) jest?” (τί ἐστὶ), przy pomocy której zapytuje się o istotę/naturę danej rzeczy lub rzeczywistości w ogóle, postulując definitywne jej wyjaśnienie. Tak właśnie rozumie się postawione w *Metafizyce* Arystotelesa pytanie τί τὸ ὄν: „czym/jaki jest byt?”

2. Skłonność do pytania o konotację

a. W klasycznym pytaniu: *czym to jest?*, obiekt (w naszym przypadku byt) jest już nam jakoś dany, zawsze już – twierdzą scholastycy – w pierwszej intencji poznawczej napotykamy byt (*ens ut primum cognitum*) zrazu jako obecność nieodróżnicowaną (*aliquid indifferens*) bądź jako (ogólnie) przedmiotowość dla podmiotu (świadomości). Nie negując bynajmniej wagi tego klasycznego sposobu zapytywania, a chcąc jedynie je krytycznie ugruntować, chodzi nam o to, by w pytaniu o byt nie zawierała się jakakolwiek arbitralna presupozycja. Nie chodzi więc o enumerację znanych z historii metafizyki i ontologii pretendentów do miana bytu, takich przykładowo jak: materia, substancja, substrat, subsystemacja, forma, atomy, obiektowo wzięta rzeczywistość kolektywnie bądź dystrybucywnie. Podobna sytuacja skłoniła Platona (*Sofista* 244a 10–14) do zadania pytania o to, *co właściwie oznacza „będące”* (ὄν bez rodzajnika) wobec rozlicznych, wręcz sprzecznych, zastosowań tego terminu: „Więc ponieważ myśmy byli w kłopotcie, to wy nam to wyjaśnijcie należycie, *co* chcecie oznaczyć, kiedy mówicie «będące»” (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὀπίσταν ὄν φηγεσθε). Stąd pytanie Arystotelesa należałoby sprobować: „*co jest tym «będącym»?*”, „*co jest tym, co «będące»?*”

b. Pytanie: *co właściwie jest bytem?* nie daje się wyartykułować właściwie w wielu językach, w których każda, najbardziej aproksymatywna próba wypowiedzenia go przekształca je natychmiast w formułę istotnościową, np. *Was ist eigentlich das Sein?*. Tę niedogodność gramatyczną zdają się dostrzegać tylko nieliczni badacze zachodni. Dotyczy to wszelkich formuł o ogólnym schemacie: $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$? W mających być ich odpowiednikami pytaniach rozpoczynających się od *what is...?*, *was ist...?* dopiero w wyniku głębszej refleksji można dopatrzeć się wieloznaczności. Przykładowo R. Boehm⁹ uważa za wielkie swoje odkrycie, że analogiczne do pytania o „byt” ($\tau\acute{o}\ \omicron\ \nu$) i stanowiące jego uściślenia pytanie o „istotę” ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) z *Metafizyki* Arystotelesa można dwójako rozumieć: albo jako o wyliczenie obiektów, które pod to określenie podpadają, czyli o jego desygnaty, albo o sens samego terminu. Zaznacza też możliwość innych sposobów rozumienia (*ja mehrdeutig*), co i my uznajemy, i co daje podstawy proponowanego tutaj ujęcia problemu „bytu”.

Z chwilą konstatacji owej dwoistości, interpretacje nie wychodzą zasadniczo poza dwa sposoby rozumienia: jako problemu *sensu* lub *denotacji* wyrażenia $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$. Nie kwestionując zasadności i nie umniejszając wagi tych ujęć, chcemy podnieść wszelako inny aspekt, który może okazać się dla nich podbudową, uwydatnia bowiem walor bytu nadający w ogóle dociekaniom nad nim sens. Formuła: *co właściwie jest bytem?*, jako pytanie o *wartość* bytu ma charakter bardziej funda-

⁹R. Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung 'Über das Sein und das Seiende' (Metaphysik Z)*, Nijhoff, Haag 1965, s. 55: „Die Niederschrift, die das siebte Buch der Textsammlung der Metaphysik ausmacht, bezeichnet Aristoteles selbst als eine Untersuchung 'Über das Wesen und das Seiende'. Nach den im ersten Kapitel des Buches gegebenen Erläuterungen besagt dieser Titel, dass die Untersuchung geht über das Wesen – und somit über das Seiende schlechthin. So lautet die Frage: 'Was ist das Seiende, das ist: Was ist das Wesen?' (...) 'Was ist ein Wesen?' Diese einfache Frage ist doppelsinnig, ja mehrdeutig”. Pytanie Arystotelesowskie *ti to on* należałoby przetłumaczyć *co jest tym będącym?*, albo, co jest tym, co będące, a tym – odpowiada zaraz Arystoteles – jest *ousia*, czyli nie ma czegoś takiego, jak byt w ogóle (*esse commune omnibus*) jako desygnat nazwy uniwersalnej, bo bytem jest indywidualna *ousia* (= bycie prawdziwym – jednym – czymś).

mentalny aniżeli te, które albo upatrują tu jakichś obiektów, albo redukują „byt” do „czystego” istnienia, albo też co się z ostatnim wiąże, dociekają trudno *samo w sobie* uchwytne – bo w istocie fantomatycznej – *znaczenie czy sens enigmatycznego pojęcia „bytu”*.

c. Tak postępuje np. Heidegger, który w *Sein und Zeit* wysuwa na czoło „Konieczność wyraźnego powtórzenia pytania o bycie”, postawionego przez greckich filozofów. „Poruszało ono Platona i Arystotelesa, by jednak potem – jako temat rzeczywistych badań – zamilknąć”¹⁰, tak że zarzucono w końcu ową „gigantomachię» na temat «bycia»”, o jakiej mówi Platon¹¹: γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας bądź z powodu uznawania tego pojęcia za niedefiniowalne, czy za oczywiste. Myśliciel niemiecki decyduje się jednak problem podjąć. Co prawda usiłuje unaocznić pewien specyficzny aspekt „bytu”, wydobywając zeń samo pojęcie „bycia”, które podsuwa pod οὐσία, niemniej zakłada je u podstaw „bytu”, który odnajduje w greckim τὸ ὄν i w łacińskim *ens*, przejmując te nazwania w formułach Arystotelesa i św. Tomasza, stwierdzających ogólność owego „bytu”: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων i *ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*¹². Narzucone jednak przez Heideggera klasycznym formułom nieadekwatne do nich pojęcie „bycia bytu” deformuje sens tych formuł, a nawet je trywializuje. Zobaczmy bowiem, jak osobliwie pojmuje, w duchu heideggerowskim, H. Weidemann proste pytanie z książki *Z Metafizyki* „Co to znaczy być płaszczem?” (τί ἐστὶ τὸ ἱματίω εἶναι): *Was ist das zu einem Mantel gehörige Sein?* („Co to jest [to] przynależne płaszczowi «bycie»?”)¹³.

d. Ażeby przybliżyć sens postawionej przez nas kwestii, posłużmy się przykładem. Wyobraźmy sobie podjęcie aksjologicznej oceny

¹⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 13.

¹¹ Platon, *Sofista*, 246b 5–6.

¹² M. Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 14.

¹³ H. Weidemann, *Zum Begriff des 'ti ên einai' und zum Verständnis von Met. Z4, 1029b 22 – 1030a 6*, [w:] Aristoteles. *Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, herausg. Ch. Rapp, Berlin, 1996, s. 75.

pewnego gremium ludzi. Rzeczą naturalną wydawałoby się wyjście od zdefiniowania, co to znaczy przykładowo być sprawiedliwym i uczciwym, a następnie jakimiś metodami wywiadu czy ankietowania ustalenie, kto tej definicji odpowiada. I mogłoby wyniknąć, że mamy społeczeństwo idealne. Wiemy wszelako dobrze, jak dalece odbiegają od rzeczywistości wnioski statystyczne z takich badań. A przecież posłużono się definicją wystarczająco ścisłą, odpowiedzi zaś trzymały się jej wiernie. Korektę mógłby wprowadzić bardziej dociekliwy badacz, który by opracował dodatkową metodę zasięgnięcia informacji, kto z pretendujących do miana sprawiedliwych jest *naprawdę* prawy i sprawiedliwy? Tak i my tutaj chcemy nauczyć się analogicznego kryterium w kwestii bytu, zgłębiając przesłanie Parmenidesa, owego „wi/e/dzącego męża” (εἰδὸτα φῶτα), który przybliży nam (p.n.) dawno zapomnianą prawdziwą genezę kwestionowanego przez nas terminu.

3. Poszukiwanie denotacji

a. W postawionym w tytule pytaniu nie chodzi bezpośrednio o ustalenie relacji między podmiotem i orzecznikiem, nie jest to więc ani problem denotacji, ani konotacji określenia „byt”. W pytaniu o denotację: „co jest bytem?”, staramy się o dostosowanie właściwego podmiotu do orzecznika, tzn. tutaj do słowa „byt”. Pytanie takie mogłoby też mieć postać: „jakie są byty”, przy czym należałoby założyć dostatecznie sprecyzowane pojęcie bytu, inaczej bowiem odpowiedź nie będzie możliwa. Nie jest to jednak również pytanie o konotację, które wymagałoby struktury odwrotnej, „orzecznik–podmiot”, gdzie język polski wyróżnia zaimek pytajny w roli orzecznika odrębnym przypadkiem (narzędnikiem): „czym jest byt?”. Tak postawione pytanie postulowałoby definicyjne zbadanie istoty czegoś, co określono jako „byt”. Wówczas znów denotacja określenia „byt” powinna być dokładnie znana, co jest niemożliwe bez jego wcześniejszego uprzedmiotowienia, a także rozstrzygnięcia, czy chodzi nam o istotę danej rzeczy czy wziętej kolektywnie rzeczywistości w ogóle.

b. B. A. G. Fuller znajduje tu wprawdzie „egzystencję jako taką” (*existence as such*), ale w jej niestopniowalności i niezróżnicowaniu (*no degrees or variety*), jako tej samej we wszystkich obiektach „natury bycia”, upatruje jakiejś „homogenicznej realności” (*homogeneous Reality*), która się w jego ujęciu coraz bardziej materializuje, a nabierając już ewidentnie „masywności i substancjalności” (*solid and substantial*), staje się niezmienną, nieruchomą „substancją wszechrzeczy” (*World-Substance*). W końcu jako szczelnie wypełnioną sferę bytu (*this solid sphere of Being*), tj. jedną globalnie wziętą rzeczywistość (*the one Reality, this globe of Reality*), wyobrażoną jako jednorodną (*undifferentiated*), spoista (*unbroken*) kula (*ball*). I tak abstrakcja „istnienia” przekształciła się nie wiedzieć kiedy w wieczny, tj. niestworzony i niezniszczalny, nieskończony, materialny wszechświat¹⁴. Nic dziwnego, że dzięki takim interpretacjom jak Fullera stanowisko Parmenidesa stało się bliskie materializmowi. Przytaczamy tę rażąco kontrastującą z noetyczną wizją eleaty wykładnię jako przykład myślenia zgodnego z „duchem” naszych czasów. Otóż za zupełne pomylenie pojęć należy uznać tego typu podstawianie pod bezcielesny Parmenidesowy EON fizyczności i cielesności, że jakoby „Parmenides utrzymuje, że to, co istnieje prawdziwie, ma postać cielesną”, i że „jest ono rozciągle, stałe i nieprzerwane, przylega samo do siebie, jest rzeczą pełną, *plenum*, a kształt ma kulisty”. I dalej rozstrzuwa Fuller tę, rzekomo Parmenidesową, kosmiczną wizję: „Krótko mówiąc, możemy przedstawić sobie to, co *rzeczywiście jest*, wbrew wszelkim danym zmysłowym i ludzkim sądom, jako jedyną, wieczystą, stałą, doskonale zwartą, nieruchomą, kulistą bryłę całkowicie przejrzystego i jednorodnego tworzywa kosmicznego, bez szczeliny czy rysy, czy zróżnicowania, czy też jakiegokolwiek cechy szczególnej w jego substancji. Nie ma nawet żadnego nic, w znaczeniu pustki czy próżni, co by otaczało tę bryłę na zewnątrz od niej i poza nią, nie istnieje bowiem żadna rzecz taka jak nicość czy też pustka albo próżnia”. I jako podsumowanie, odwołanie się do logiki: „Zdaniem

¹⁴ B.A.G. Fuller, *History of Greek Philosophy. Thales to Democritus*, New York 1923, s. 148–157.

Parmenidesa logika wymaga, byśmy tak właśnie przedstawiali sobie rzeczywistość, a z logiką niepodobna się spierać¹⁵.

c. Jan Woleński¹⁶ przedstawia możliwość potraktowania wyrazu „byt” jako nazwy i ujmuje je wtedy w cudzysłów. Postawiony bez cudzysłowu wyraz ten ma oddawać jego denotację, z którą jednak, zaznacza autor, filozofowie mają kłopoty: „Kilku filozofów było jednakże zakłopotanych semantycznym statusem «bytu»”. Desygnaty nazwy „byt” mogą być pojmowane bądź dystrybucywnie, bądź kolektywnie. W pierwszym sensie rozumie się przez nie dowolne obiekty, wszelkie „coś”, i wtedy za synonim nazwy „byt” można przyjąć, za J. Łukasiewiczem, nazwę „przedmiot”¹⁷: „To, co Arystoteles nazywa bytem, τὸ ὄν, a na oznaczenie czego używają scholastycy wyrażenia *ens*, jest to samo, co ja rozumiem przez *przedmiot*”. Zauważmy na marginesie, jak piętno nowożytnej ontologii pozostaje w tym rozumieniu nadzwyczaj jeszcze silne. W sensie kolektywnym natomiast nazwa „byt” ma – wedle logików – tę samą denotację, co nazwa „wszystko”.

d. Odpowiedź na nasze pytanie *co naprawdę jest bytem?* ma jednak udzielić wyjaśnienia pierwotniejszego od wymienionych i bardziej fundamentalnego. Będziemy mogli z niej dowiedzieć się, o czym nam pierwotnie mówi leżące u podstaw pojęcia „bytu” słowo greckie ὄν („Będące”), zbadawszy, jak należy je źródłowo rozumieć bez konieczności uprzedniego zakładania jakiegokolwiek jego denotacji. Dlatego nie formułujemy go w klasycznym schemacie esencjalnym: „czym to jest?”. Zaimek „co” występuje tu w mianowniku, nie w narzędniku „czym”.

Odpowiadając na nie, a nawet już szukając na nie odpowiedzi, będziemy się mogli dowiedzieć, co jest poznawczo najważniejsze. Kiedy bowiem Woleński, ustaliwszy formalnie semantykę nazwy „byt” (wyraz ujęty w cudzysłów), przez wskazanie jako jej desygnatu bytu

¹⁵ B. A. G. Fuller *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1965, s. 68.

¹⁶ J. Woleński, „Byt” i Byt, w: *Fragmety filozoficzne ofiarowane Henrykowi Hiżowi*, Warszawa 1992, s. 140–155.

¹⁷ J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, Warszawa 1906, s. 59–60 i 75, przyp. 19.

właśnie (określonego tym samym wyrazem bez cudzysłowu), zauważa, że problem filozoficzny zaczyna się dopiero przy badaniu owej denotacji (tj. „semantycznego odniesienia słowa «byt»”) i że tutaj stanowiska filozofów się różnicują, to decydując się na definitywne rozstrzygnięcie, możemy powiedzieć tak: pierwszy decydujący krok w kierunku przybliżenia tego tajemniczego przedmiotu nazwy „byt” mogłoby dać opisanie go jako prawdę. Wówczas zamiast „«byt» oznacza byt”, prościej byłoby powiedzieć: «byt» oznacza prawdę. Uprawnia do tego, jak zobaczymy, analiza greckiego słowa ὄν (jońskie εὐόν), które zainspirowało zastosowanie w innych językach jego imiesłowowych odpowiedników. Notabene polski „twardy” rzeczownik „byt” nie jest, jak zobaczymy, najszcześliwszym odpowiednikiem greckiego τὸ ὄν.

§ 2. Rozumienie „bytu” i rozumienie ὄν

1. Znaczenia leksykalne

a. Jeśli jednak w rozumieniu pytania „co jest bytem?” chcemy się kierować *znaczeniem* słowa „byt”, to na gruncie polskim doszlibyśmy do zupełnie innych ustaleń niż w przypadku analogicznych wyrażań w innych językach (np. *das Seiende*), a przede wszystkim greckiego τὸ ὄν, które stanowi podstawę refleksji inspirowanych naszym pytaniem. Analizy leksykalne pokazują, że termin polski „byt” nie nadaje się do oddania wyrażenia greckiego, w szczególności daleko odbiega w swych znaczeniach od Parmenidejskiego τὸ εὐόν, z uwagi na swoje – by tak rzec – materialistyczne konotacje¹⁸. Zasadnicze

¹⁸Od samego początku jest pojęciem *quasi*-marksistowskim, oznaczając warunki życia, warunki umożliwiające egzystencję. Słowniki pod hasłem „byt” eksplikują znaczenia, które istotnie przywodzą na myśl kategorie materializmu dialektycznego z takich sloganów jak „byt kształtuje świadomość”. *Słownik gwar polskich*, oprac. pod kier. J. Reichana t. III, Wrocław 1989–1991, s. 295, daje liczne przykłady egzemplifikujące treść: bycie/istnienie jako życie, w tym wyodrębniony okres życia, życie właściwe danej epoce, czasem.

Bogaty zasób znajdziemy też w języku Adama Mickiewicza, jak podaje *Słownik języka A. Mickiewicza*, t. I, s. 327–328: „nadzieja szczęśliwego bytu”, „byt Polski

w naszych poszukiwaniach będzie zatem oparcie się na oryginalnej greckiej formie.

b. Leksykon J. E. Powella¹⁹ wylicza dziesięć przykładów wyrażania „prawdy” za pomocą znominalizowanej formy *participium praesentis* τὸ ἔόν oraz dwa przypadki zastosowania τὸν ἔοντα λόγον w znaczeniu „prawdziwej relacji/opowieści”. Przytacza je Charles H. Kahn²⁰, podając szersze konteksty, gdzie imiesłów ten stosowany był w znaczeniu „prawdziwy stan rzeczy”, „tak jak jest (*resp.* było) naprawdę”. Używany wespół z *verba dicendi et sentiendi* oddawał prawdziwe świadectwo, mówienie i odbieranie prawdy, co uogólniając, można wyrazić: Prawdę jako doświadczenie czegoś „Będącego naprawdę”, τὸ ἔόν jako ἀλήθεια i *vice versa*. Oto przykłady z prozy jońskiej Herodota, autora *Dziejów*:

- χρέον γάρ μιν μὴ λέγειν τὸ ἔόν (trzeba było nie mówić prawdy).
- ὁ δὲ οἱ τὸ ἔόν [σὺνομα] ἔφρασε (on zaś powiedział mu prawdziwe [imię]).
- ἀκούων δὲ Ξέρξης οὐκ εἶχε συμβαλέσθαι τὸ ἔόν (słyszając to, Kserkses nie był w stanie dojść prawdy).
- σὺ τὸ ἔόν ἀκήκοας (ty usłyszawszy prawdę).
- σταθώμενος καὶ τῷ ἔοντι (osądziwszy również wedle prawdy).
- ἐπειρόμενοι δὲ ἐξέμαθον πᾶν τὸ ἔόν (dowiedzieli się całej prawdy)²¹.

niepodległej”, „list mój szczegóły mego bytu wyjaśnia”, „o naszym tu bycie wiesz z gazet zapewne”, „nasz byt zależy od ogólnego stanu rzeczy”, „donieś mi obszernej o twoim terazniejszym bycie i pobycie”, „byt nasz tu dotąd wlecze się jednostajnie”, „cały mój byt ziemski poświęć dla słowa Bożego”, „czuje w sobie byt nowy, żyje nowe życie”. Z kolei zacieśnione znaczenie: sposób istnienia, tj. okoliczności, warunki życia, ogólny tryb, warunki życia ludzkiego, utrzymanie materialne, przechodzi potem w bardziej wyróżnione: jako materialnie *korzystne* warunki życia, utrzymania, *dobry* byt (por. słowa z kołеды *Bóg się rodzi* Karpińskiego: „w dobrych radach, w dobrym bycie), nawet: życie wygodne, a w liczbie mnogiej „byty”: pomyślność, dobrobyt, wygody.

¹⁹ J. E. Powell, *A Lexicon to Herodotus*, Hildesheim 1960, s. 104.

²⁰ Zob. Ch.H. Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht–Boston 1973, s. 352–355.

²¹ Pełny kontekst wygląda następująco: „Posłowie, nie wiedząc o tym, pytali jeszcze, co znaczą ich słowa, i bliżej pytając poznali całą prawdę” (Herodot, *Dzieje*,

– ἀλλὰ τῷ ἔοντι χρησόμενος λέγει (mówi kierując się prawdą).

– κατὰ τὸ ἔόν (zgodnie z prawdą).

c. Na wyrażenie tak rozumianej „prawdy rzeczy” mieli Grecy także określenie, które nawet brzmieniowo pokrewne z ἔόν, treściowo było z nim doskonale zbieżne, mianowicie ἔτεόν, które A. M. Komornicka zalicza do „najstarszej grupy wyrazowej na oznaczanie rzeczywistości”, niewystępujących z *verba dicendi*²². Stosował je Homer w znaczeniu, które potem oddawano słowem ἀλήθεια, tj. „to, co rzeczywiste, obiektywnie będące (*ein objektiv Seiendes*), przeciwieństwo «nie-będącego»”²³. Istniało też pochodne od *adiectivum* ἔτεός *substantivum feminini* ἡ ἔτεῃ („prawda/rzeczywistość”) którego *dativus* ἔτεῃ w znaczeniu *adverbium*, na równi z *neutrum* ἔτεόν, czy *pluralis* ἔτεά, wyrażał rzeczywisty stan rzeczy: *re vera* („w samej/prawdziwej rzeczy”), wyprzedzając stosowane później przez Platona w tym znaczeniu („prawdziwie”, „naprawdę”) nadto ὄντως (ἔτεῃ ὄν = ὄντως ὄν – „to, co jest naprawdę rzeczywiste”).

d. Język grecki dysponuje zbiorem wyrażen na obiektywną prawdę rzeczy²⁴. Przykładowo Parmenides, mówiąc o Prawdobyćcie, że „istnieje w sensie absolutnym i że jest rzeczywisty” (B 8, 18), stosuje wyraz ἐτήτυμος: ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι. Wrócimy jeszcze do tego terminu w rozdziale poświęconym greckim dociekaniom „etymologicznym”, które – jak świadczy wyraz ἐτήτυμος, będący źródłosłowem tej nazwy – miały na celu uchwy-

przeł. S. Hammer, Warszawa 2002, s. 502). Zauważmy, że niedorzecznością byłoby wprowadzenie tutaj w przekładzie słowa „byt”, bo wówczas narażając się na śmieszność musielibyśmy powiedzieć: „Posłowie [...] **poznali cały byt**”, „dowiedzieli (nauczyli) się całego/wszelkiego bytu”. Adekwatność wypowiedzi z rzeczywistością Kahn ujmuje z grecka następująco: „The λόγος is ἔόν («true») just because it relates (τὸ ἔόν) «what is the case» or (τὸ γεγονός) «what has occurred»” (s. 355).

²² A. M. Komornicka, *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką. W kręgu pojęć prawdy i fałszu*, Łódź 1979, s. 16 i 34.

²³ Por. B. Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Göttingen 1978, s. 100: „[Ein der] wesentlichen Aspekte, unter denen Homer das sieht, was man später Aletheia nannte, [...] ἔτεόν ist das Tatsächliche, ein objektiv Seiendes [...], im strikten Gegensatz zum Nicht-Seienden”.

²⁴ Por. A. M. Komornicka, wyd. cyt., s. 20.

tywanie w pierwotnych formach i użyciach wyrazów prawdziwego stanu rzeczy. W świetle takiego otwartego podejścia Greków do kwestii prawdy, za znaczne zubożenie tematyki trzeba uznać stanowisko logików, którzy określenie „prawdziwy” w zastosowaniu do prawdy rzeczy odsuwają na margines swoich zainteresowań, traktując takie jego znaczenia jak „rzeczywiście”, „w gruncie rzeczy”, „w istocie” za „niewłaściwe” (*uneigentliche Bedeutung*)²⁵. Tracimy przez to wiele z owego szerokiego spektrum refleksji greckich mędrców, tych przecież w końcu fundatorów logiki, którzy tyle trudu włożyli w przebadanie funkcji i treści fundamentalnego także dla konstrukcji logicznych czasownika εἶναι, najbardziej w jego formie *participium* ὄν, która nas tu szczególnie zajmuje, jako leżąca u źródeł pojęcia „bytu”.

2. Charakter imiesłowowy formy ὄν

a. Widzimy, że uzasadnione byłoby zachowanie posługiwania się formą imiesłowową „Będące”, na wzór greckiego ὄν, które jest *participium* od czasownika εἶναι i nie traci z nim nigdy związku, co się uwidacznia w stosowaniu do niego przysłówków, jak do wszelkich form czasownikowych. Takim przysłówkiem będzie na przykład bardzo istotny dla naszych rozważań przysłówek „naprawdę”, „prawdźwie” (ὄντως = ἀληθῶς). W przypadku substancywnego „byt” byłoby to gramatycznie niemożliwe.

Jean Beaufret²⁶ trafnie zauważa, iż wszelki imiesłów terażniejszy wykazuje znamiennej dwoistość (*ambiguïté*). Z jednej strony można go traktować jak imiesłów nominalny (*participe nominal*), a więc jak rodzaj rzeczownika, z drugiej – jak imiesłów werbalny (*participe verbal*), z zachowanym znaczeniem czasownikowym. W tym drugim przypadku uwydatniony zostaje aspekt aktywnościowy (*modalité de*

²⁵ Por. B. Bolzano's *Grundlegung der Logik*, herausg. von F. Kambartel, Hamburg 1963, s. 30. Bolzano wśród wyróżnionych znaczeń prawdy i prawdziwości, przymiotnik *wahr* w sensie *wirklich* i *echt* uważa za niewłaściwe”.

²⁶ J. Beaufret, *Parménide, le 'Poème'*, Paris 1955, s. 34–35. Tenże, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, Paris 1973, s. 28.

l'action), bez kierowania uwagi na osobę agensa (*la personnalité de l'agent*), w pierwszym – uwzględnia się przede wszystkim podmiot czynności. Kiedy mówimy przykładowo „żyjący” (*'vivant'*), mamy na myśli zarówno kogoś, kto żyje, jak i fakt życia, *resp.* proces (akt) życia (*le 'vivre'*). Tę dwoistość właściwą formie imiesłowowej wszystkich czasowników, spotykamy w postaci szczególnej w „czasowniku czasowników” (*verbe des verbes*), który wypowiadając, mówimy o „byciu” po prostu (*simple de l'être*). Dodajmy, że „być po prostu”, po grecku ἀπλῶς (łac. *simpliciter*), tłumaczy się zazwyczaj pochopnie jako „egzystować po prostu”, a nie „być prawdziwym/prawdą *bezwzględnie*”. Wynika to z ogólnej niewiedzy, że czasownik „być” i „jest” pełni zasadniczo funkcję werytatywną, czyli wyrażania prawdy (ἀληθεύειν): jest prawdą, że *x* jest takie a takie (*sc.* czymś). Jednakże wszelka możliwość wypowiedzienia prawdy, tj. prawdziwych treści (τὰ ἔοντα λέγειν), zasadza się na uczestnictwie (*participatio*) w „imiesłowowym” (*participium*) trwającym byciu Będącym naprawdę (τὸ ἔόν), mającym zakorzenienie w wiecznoczasie (ἀίων).

b. Gramatycznie bowiem biorąc, wyjaśnia dalej Beaufret, τὸ ἔόν jest liczbą pojedynczą od τὰ ἔοντα i oznaczałoby literalnie jedno z ἔοντα. W znaczeniu jednak bardziej fundamentalnym ἔόν nie mówi już tylko o takim a takim pojedynczym „będącym” (*tel 'étant'*) (*ens 'quoddam', 'un' étant, 'a' being, 'ein' Seiendes*), lecz wyraża samą specyfikę εἶναι (*esse, être, to be, sein*), w której to własności wszystkie ἔοντα „mają udział” (*participent*), żadne z nich jednak zgoła jej nie wyczerpuje. Problematyka zainicjowana refleksją nad imiesłowem ἔόν ma więc dwojakie oblicze, tak jak podwójny sens ma pytanie, jakie postawi później Arystotelesowska *Metafizyka*, τί τὸ ὄν; Czy idzie koniec końców o zidentyfikowanie tego „Będącego”, które w sposób szczególny zasługuje na takie nazwanie, a nazwane tak będzie odtąd funkcjonować jako „Będący najwyższy” (*le suprême Étant*)? Czy na odwrót, chodzi o wskazanie tej cechy, z uwagi na którą wszystko co „będące”, włącznie z tym najwyższym Będącym, może być za „Będące” uznane?

c. Widać wyraźnie, że te dwa pytania nie są na tym samym poziomie. Określona odpowiedź na drugie rzutuje na postawienie pierw-

szego. Drugie jest zatem bardziej fundamentalne. Należy wszelako zauważyć, że to drugie, jakkolwiek bardziej fundamentalne, prawie że nie wykracza poza funkcję odniesienia i ukryte domniemanie. W dociekaniach filozofów na temat „Będącego”, które są równocześnie badaniem „bycia”, jest ono systematycznie odsuwane na bok skutkiem zainteresowania pierwszym, które z racji inspirowanych odpowiedzi wysuwa na plan pierwszy „pewne jedno będące” (*‘un’ étant*), które odtąd uchodzi, nie całkiem słusznie, za to fundamentalne. To, co się nazywa *metafizyką*, sprowadza się w znacznym stopniu do ciągłego zacierania problemu „Bycia” (*l’être*) z powodu atrakcyjności „Będącego” (*l’étant*).

Jeśli znów w pytaniu postawionym w naszym tytule nie ma zawierać się jakakolwiek presupozycja, to tym, co pozostaje jedynie do naszej dyspozycji badawczej, jest sama forma gramatyczna greckiego *participium praesentis activi* werytatywnego czasownika „być”, za pomocą której Parmenides wyrazi „bycie” jako *par excellence* maksimum tego, *co naprawdę jest*, co pod względem mocy istnienia i istoty będzie, by tak rzec, „kwintesencją” Prawdo-bycia w ogóle.

3. Atrybut wieczności

Greckie znominalizowane *participium τὸ εἶν* ma tę właściwość, iż nie traci czasownikowego charakteru. Jest formą czasownikową wyrażającą czas trwający, permanentny czas teraźniejszy, desygnujący wieczne trwanie, jest przeto gramatyczną formą najbardziej stosowną i przygotowaną do reprezentowania ὁ αἰών, wiecznoczasu, który jest prawdziwym bytem, transcendentnym Prawdo-bytem. Uderzająca zbieżność semantyczna obu słów zbiega się tu zarazem z podobieństwem fonetycznym: εἶν – αἰών, to ostatnie wymawiane jak *aeon*, transliterowane przez łacinę na *aeon* (= *aevum*). Dla starożytnego „językoznawstwa” zainteresowanego mową, co zobaczymy na przykładzie Platońskiego *Kratylosa* oraz etymologicznych rozważań Kallimacha²⁷, takie dźwiękowe podobieństwa wyrażen sta-

²⁷ Zob. niżej rozdział „Aleksandryjska filologia jako aitiologia, czyli prawda rzezy ukryta w nazwach”, s. 150.

nowiły często rację do uzasadnienia zachodzenia związków natury semantycznej.

Związek taki między ἐόν a ἀεὶ ὄν = αἰών = αἰδιον akcentuje eleata Melissos, który Będącemu jako całości (πάν sc. ἐόν) przyznaje nieskończoność czasową (αἰδιον καὶ ἄπειρον), jedność (ἐν), jednorodność (ὁμοιον). Gdyby się zmieniało, wówczas to, co będące, przestawałoby być tożsame z sobą, ulegałoby zniszczeniu, stając się nie-będącym (B 7): οὕτως οὖν αἰδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον καὶ ἐν καὶ ὁμοιον πᾶν. [...] εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐόν μὴ ὁμοιον εἶναι, ἀλλὰ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐόν γίνεσθαι. O wiecznobyćie mówi także we fragmencie B 2, stosując wyrażenie ἀεὶ („zawsze”) w połączeniu z formami εἶναι w trzech czasach gramatycznych, te różniejszym, przeszłym i przyszłym: „jest”, „było” i „będzie” (ἔστι, ἦν, ἔσται), oraz podsumowujące i jednoczące wszystkie ἄπειρον: ὅτε τοῖνον οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ’ ἄπειρόν ἐστιν. εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἦρξατο γὰρ ἂν ποτε γινόμενον) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησε γὰρ ἂν ποτε γινόμενον).

Arystoteles w traktacie *O niebie* (279a) powiada: „Starożytni światnie utworzyli to słowo (αἰών). Całkowity bowiem okres, który obejmuje całe życie każdego jestestwa, którego nie można naturalnie przekroczyć, nazwali jego αἰών (trwaniem). Dla tej samej przyczyny okres [trwania] całego nieba, okres, który obejmuje wszystek czas i całą nieskończoność, jest jego αἰών (wiecznością); nazwa jest wzięta od słowa ‘trwać zawsze’ (ἀεὶ εἶναι), bo to trwanie jest nieśmiertelne i boskie. Na nim opierają się – w sposób więcej lub mniej widoczny – byt i życie innych jestestw”²⁸.

Jan z Damaszku, wyszczególniając różne znaczenia tego terminu, podsumowuje swoje rozważania następująco: „Stosuje się wreszcie ten wyraz nie do czasu ani do jakiegokolwiek okresu, który by można mierzyć według ruchu i obiegu słońca, a więc złożonego z dni i nocy, lecz do współistniejącego [współrozpiętego] (συμπαρεκτεινός-

²⁸ Arystoteles, *O niebie*, przeł. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 259–260.

μενον) z rzeczywistością pozaczasową, jak gdyby czasowego falowania trwania. Tym bowiem, czym jest czas dla rzeczy, które trwają w czasie, tym dla pozaczasowych jest ‘wiek’ [sc. wiekuistość]”²⁹.

I znów Arystoteles, kontrastując czas stawania się i (bez)czas wieczności, zaznacza: „Albowiem czas jest z natury swej raczej czynnikiem destrukcyjnym, jest bowiem pewną ilością zmian, a zmiana usuwa to, co istnieje. Wynika z tego jasno, iż rzeczy wieczne, jako takie (τὰ αἰεὶ ὄντα ἢ αἰεὶ ὄντα) nie istnieją w czasie (ἐν χρόνῳ), albowiem czas ich nie obejmuje, ani też ich istnienie nie jest mierzone czasem”³⁰ (*Fizyka* 221b 2–6).

Słowo „być” nie było więc dla Greków owym prostym „czasownikiem posiłkowym”, jakim się w końcu stało, ale – jak zauważył Beaufret – słowem nad słowami. Mówiło ono (ono, które nam nie mówi już nic), iż każdy, kto je wypowiada, uchwytuje obecność i sam obdarzony jest obecnością. Właśnie ta epifania wiecznej terażniejszości stanowi ukryty sens „bycia” u jego początku. Również słowo „byt” odcięte od swego rodowodu, tj. prawdy, wieczności i transcendencji, zostanie w końcu zredukowane do roli – by tak rzec – „rzeczownika posiłkowego” służącego desygnowaniu jakichkolwiek obiektów (materialnych, myślnych, fikcyjnych) konstytuowanych przez podmiotowość (ontologia nowożytna). Byt/Będące (*eon*) oznacza prawdę, zarazem: *prawda jest bytem, bo ma zakorzenie w wiecznoczasie (aeon)*. Prawda jest mianem boskiej pleromy jako tego obszaru (byt), w którym mieszczą się idee-normy oraz ich trwałe relacje (Platon). Z transcendentnej (ontologicznej=normatywnej) natury bytu-prawdy wynika możliwość obiektywnej prawdziwości mowy.

4. Droga ku światłu Prawdo-bytu

a. My, ludzie, pozostajemy przeważnie w mroku fałszywych mniemań, w ciemności nieprawdy. Prawda zaś sama należy do innego świata, którego próg należy przekroczyć, jeśli chce się ją ujrzeć

²⁹ Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 62.

³⁰ Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1968, s. 140.

w jej pełnym blasku. Tak jak to obrazowo przedstawia Parmenides w swym poemacie, opowiadając o swojej nadziemskiej podróży z domostwa Nocy (δῶματα Νυκτός) do światła (εἰς φῶς). Wiozły go tam boskie Heliady, same zrzucając kwefy, by odsłonić oblicza na czekające je i jego światło. Parmenides wyraźnie rozróżnia tu siedzibę Nocy, przedstawioną jako „domostwo”, czyli obwarowane murami zabudowanie, w którym przychodzi człowiekowi wieść życia, budowlę symbolizującą fizyczną ograniczoność, a z drugiej strony otwartą przestrzeń królestwa Dnia (Ἡμῶν) jako domenę światła Prawdy bez ograniczenia.

Tam panuje życzliwa każdemu poszukującemu „pojętnemu³¹ mężowi” (εἰδότεα φῶτα), nienazwana w poemacie z imienia bogini, a którą mamy prawo uznać za personifikację Prawdy, władczynię królestwa transcendentnego światła, żeński odpowiednik Heliosa. Ona to, po kurtuazyjnym powitaniu, w tym aluzji do przebytej podróży, daje przybyłemu wykład przypominający wtajemniczenie, które rozpoczyna słowami: „Trzeba ci doświadczyć wszystkiego” (χρῆν δὲ σε πάντα πῦθέσθαι). I na pierwszym miejscu wymienia poznanie „sedna (niewzruszonego «serca») Prawdy” (Ἀληθείης ἀτρέμες ἦτορ). Prawda ma tu w przekazach trzy różne określenia, z których jedno mówi o świetle: (1) „dobrze zaokrąglona” (εὐκυκλῆς, lekcja Simplikiosa εὐκυκλέος), tj. doskonała, (2) „dobrze przekonująca” (εὐπειθῆς, lekcja Sekstusa εὐπειθέος), (3) „wspaniale jaśniejąca/światlista” (εὐφειγγῆς, lekcja Proklosa εὐφειγγέος).

b. Przy tym ostatnim rozumieniu nabywane poznanie zyskuje charakter objawienia, co wyraża także forma εἰδώς (wiedzący/widzący), która może pochodzić tak od czasownika οἶδα („wiedzieć”) jak ὀράω („widzieć”). Skojarzenie ze światłem (τὸ φῶς) nasuwa zresztą samo nazwanie człowieka ὁ φῶς, którym filozof z Elei woli się posługiwać bardziej niż innymi (np. βροτοί – śmiertelnicy). W B 6 owych „dwugłowych śmiertelnych” (δίκρανοι βροτοί), którzy „nic nie wiedzą/nie

³¹ Ta propozycja translatorska M. Wesołego wzbogaca rozumienie imiesłowu εἰδότεα jako ‘widzącego’, czyli będącego w dyspozycji widzenia, zdolnego też wiedzieć.

widzą” (εἰδότες οὐδέν)³² piętnuje wręcz jako „ślepców” (τυφλοί). Cała zaś w ogóle ta metaforyczna opowieść Parmenidesa wygląda na relację z autentycznego przeżycia, i to natury mistycznej, „doświadczenia religijnego”.

c. Do owej świetlistej krainy wiedzy należąca już do niej brama, opisana w poemacie z detalami jako monumentalna, o skomplikowanej konstrukcji, osadzona w eterze, normalnie zamknięta, a wymagająca otwarcia, by ją móc przekroczyć, co się nie może dokonać własnymi siłami człowieka. Potrzebny tu czynnik boski. Opis samych podwoi, jak i zawilego procesu ich otwierania ukazuje trudność wstępu w królestwo Prawdy. Uczeni zastanawiają się, jaki jest wkład człowieka przy dochodzeniu do finalnego stanu olśnienia. Wydaje się, że ciągnące rydwan konie symbolizują „dążenie do wiedzy” powożącego, a droga, która przypomina obieg Słońca na niebie – „sam proces myślowy”³³. Podobnie towarzyszące filozofowi Heliady, wysłanniczki z krainy Światła, mogą uosabiać umysłowe moce, które warunkują możliwość iluminacji. Uściśnięcie zaś dłoni wtajemniczanego przez boginię świadczy o swoistym partnerstwie. Można jednak w tym geście widzieć dotknięcie mocy zewnętrznej, wychodzącej życzliwie naprzeciw poszukującemu, aby wzbudzić w nim przesywającą iskrą błysk nagłego olśnienia.

Byłoby to uwieńczenie dzieła otwarcia masywnych wrzeciędz przez boginię Dike na prośbę cór Słońca. Dochodzi wówczas do ujawnienia się Prawdy (φαίνεσθαι), wcześniej zakrytej. Wychodzi ona na jaw z cienia ukrycia, a jej „odsłanianie się” (*das Sichentschleiern*), przedstawiane metaforą rozwierania się podwoi, obrazuje poznawcze „otwarcie się” (*das erkennende Sichöffnen*) człowieka na światło prawdziwego Bycia³⁴. Motyw dwuskrzydłej bramy, występu-

³² Por. A. H. Coxon, *The Philosophy of Parmenides*, „Classical Quarterly” 28/1934, s. 134, przyp. 10.

³³ Por. W. J. Verdenius, *Parmenidesa koncepcja światła*, przeł. K. Łapiński, „Przegląd Filozoficzny” 2/2005, s. 284.

³⁴ W. Luther, *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, t. 10, Bonn 1966, s. 91–92: „Die Wahrheit/Wirklichkeit tritt aus dem Dunkel der Verborgenheit ans Licht. Das Sichent-

jący też u Pindara, symbolizuje zetknięcie Nocy i Dnia. Samo zaś określenie ἀλήθεια daje się rozszyfrować, przez wykrycie złożenia z α- *privativum* oraz sufiksu ληθ-, jako zaprzeczenie λαμβάνειν, czyli stanu „nie-odkrycia”. Stan ten, określany przez Heideggera jako *Unverborgenheit*, odnosi niemiecki filozof do rzeczywistości samej, nadając Prawdzie charakter nierelacyjny³⁵. W koncepcji tej podkreślane jest skojarzenie prawdy ze światłem³⁶, czyniące z ἀλήθεια niemal synonim φαίνεσθαι³⁷.

d. Warto na koniec przytoczyć fragment mówiący o przemierzaniu w naszym świecie światła i nocy (B 9): αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς, πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου ἴσως ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μετὰ μηδέν.

§ 3. Odpomnienie Prawdy jako αὐτὸ τὸ ὄντως ὄν

1. Rezygnacja z prawdobytu we współczesności

a. W filozofii zachodnioeuropejskiej słowo „byt” zatraciło już od dawna swój związek z prawdą, prawda zaś – niezależną od podmiotu źródłową autonormatywność. Słowo „jest” w swojej fundamentalnej *funkcji* werytatywno-apofantycznej przeznaczonej do wyrażania prawdy i tylko prawdy zostaje „zdetronizowane” przez *znaczenie* egzystencjalne. W rezultacie pojęcie bytu zredukowane do

schleiern ist ein mythisches Sinnbild für das erkennende Sichöhen des Menschen für wahres Sein = Licht”.

³⁵ A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, revised and Expanded Edition, Las Vegas-Zürich-Athens 2008: „According to this theory, ἀλήθεια is a mode of being which qualifies and enhances things directly, independently of a relationship of adequacy or correspondence between the «true things» and their representation”.

³⁶ Tamże: „The theory holds that ἀλήθεια has special affinity for such concepts as «light» and «brilliance»: indeed, that it is virtually a synonym for φαίνεσθαι, understood as «to shine forth»”.

³⁷ Por. A. M. Komornicka, *Studia nad Pindarem*, wyd. cyt., s. 22: „Ta teoria podkreśla specyficzne asocjacje «aletheia» z pojęciem «światła», «blasku». Wyras ten jest niejako synonimem dla φαίνεσθαι – «rozjaśniać, wyjaśniać, wyświeślać»”.

„czyste” egzystencji, apriorycznej względem wszelkiej istotowości (odprawionej do sfery możliwości) zaczyna inklinować jako ogołocone z inwariantnych treści w stronę swego przeciwieństwa, czyli niebytu. Już pierwsza teza Hegłowskiej *Nauki logiki*: „Czysty byt i czyste Nic są tożsame”, potwierdza tę tendencję. Tym sposobem Byt, na modłę Gorgiasza scharakteryzowany kompromisowo jako „mający coś z bycia i nie-bycia zarazem”, zostaje za sprawą Hegla jak też Nietzschego wyparty przez „Stawanie się”, które zawłaszcza też sobie jego nazwę. Oderwanie bytu od prawdy daje w rezultacie najbardziej puste pojęcie i prowadzi do tworzenia „werbalnych” ontologii zagłębiających się w jałowych sporach i spekulacjach na temat „istoty” takiego bytu. Owo tworzenie metafizyk chybionych, bo odwołujących się jedynie do czystych konstrukcji myślowych, staje się w końcu powodem do odrzucenia wszelkiej metafizyki jako aberracji „czystego rozumu”.

b. Kiedy dziś, w sytuacji szczególnego odczuwania kryzysu podstaw filozofii winimy za ten stan rzeczy sceptycyzm i relatywizm, dokładniej: psychologizm jako sceptyczny relatywizm (diagnoza Husserla), musimy, pytając o przyczyny, skonstatować, iż filozofia po dwudziestu pięciu wiekach wróciła niejako do czasu sprzed eleackiej rewolucji, do okresu dominacji wariabilizmu (dziś wszechwładnego), zarówno ontologicznego, jak poznawczego, którego pragmatycznym efektem była sofistyka, uznająca za prawdę jedynie to, co się każdemu wydaje, głosząca niemożliwość poznawalności prawdy lub wręcz jej istnienia. Stąd mówi się nader często: „nic nie jest prawdą”, bowiem „wszystko jest stawaniem się, fluxem”³⁸, włączając przekonanie o zmieniającym się ciągle podmiocie. Zresztą ów flux rzeczywistości i fluktujący „podmiot” ustawicznie oddziałują na siebie, tak że nawet momentalnie „zaistniała” prawda zaraz okazuje się „rodzajem pomyłki”. Na tym tle zrozumiały staje się cały antymetafizyczny trend (programowy antyesencjalizm, desubstancjalizacja, akcydentalizacja wszystkiego, w tym także wartości) przenikający współczesne myślenie.

³⁸ Por. np. Nietzsche, który w znanym sloganie *Wahrheit ist die Art des Irrtums* głosi niemożliwość prawdy.

c. Inne zjawisko, to postępujący proces wypierania Prawdy przez Sens. Dostrzegamy bowiem w myśleniu potocznym, ale też w podejściach logików, usiłowania zamazywania ostrej granicy między prawdą a fałszem, kiedy stwierdzanie (wyprowadzanie) prawdziwości zdania dokonuje się na podstawie jego sensu/znaczenia. Oznacza to ustanawianie sensu jako kategorii nadrzędnej wobec prawdy i fałszu, skoro wypowiedzi fałszywe mogą być również uznane za zdania sensowne. Zanik świadomości prawdy jako autonomicznej wartości ontologicznej nie wynika jednak wprost, historycznie biorąc, z uznania bytowości niebytu (fałszu), jak i negatywności bytu, jak utrzymywali niektórzy sofiści, np. Kseniades (fałsz istnieje, bowiem niebyt „jest”), ale z uznania *per se* wartości sensu/znaczenia, ściślej: obowiązywalności (*Geltung*) za element wymienny z prawdą³⁹.

³⁹To znaczy uznawania sensu pojęć identyfikowanych z prawdą, zaś ich prawdziwości z bytem i/lub znaczeniem, co jest trwałym dziedzictwem stoicyzmu (interpretacja λεκτόν, treści znaku jako idealnego znaczenia – znaczenia w sensie logicznym), scholastyki (sermonizm, gramatyka spekulatywna modystów), nowożytnej ontologii (pojęcia jako czysta reprezentacja rzeczywistości) oraz Hegla (*Begriffe* = byt). Przykładem mogą być też transsubiektywne tzw. sensy przedmiotowe Husserla. Z kolei Heidegger stosuje zamiennie: „sens Bycia” = „prawda Bycia”. Dobitnie formułuje problemat Heideggera M. Riedel: „Am Ausgang des Weges zu ‘Sein und Zeit’ steht nicht die Frage nach dem Sein des Seienden in seiner Unverborgenheit und Verbergung, sondern die *Frage* nach dem *Sein des Sinnes* oder dem *Seinssinn*”. Zob. M. Riedel, *Zwischen Plato und Aristoteles. Heideggers doppelte Exposition der Seinsfrage und der Ansatz von Gadammers hermeneutischer Gesprächsdialektik*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 3/1986, s. 7. W tym kontekście warto wspomnieć, że pojęcie obowiązywalności (*Geltung*) wprowadził Hermann Lotze, interpretując platońską ideę w rozumieniu normatywnym. Pojęcie obowiązywania przejmują H. Rickert i E. Lask przy analizie „jest” łącznika w prawdziwych sądach, rozumiejąc kopulę nie w sensie „istnieć” (*existieren*), na sposób przedmiotów tak zmysłowych, jak nadzmysłowych, lecz w sensie „obowiązuje” (*es gilt*) jako modus rzeczywistości obowiązującego sensu (=das Wahr-sein, esse verum). W ten sposób wykreowane zostaje niebytowe królestwo (*drittes Reich*) aczasowych idealnych sensów, znaczeń i prawdy, które „nie bytując, obowiązują” (*nicht seiend gelten*), sfera przekraczająca tradycyjny dualizm metafizyczny. Stanowisko to określić można jako semantyczny platonizm (*resp.* realizm semantyczny), którego wpływ zaznacza się współcześnie np. u J.N. Findlaya (1974), który interpretuje platońskie *Eide* jako *Ideal meanings*, stosując zarazem oba terminy zamiennie.

2. Postulat powrotu do źródeł

a. Kondycja dzisiejszej filozofii żywo przypomina znów tę, jaką zastali Parmenides, Sokrates i Platon w ich heroicznej próbie rozprawy z rezonującym subiektywizmem i relatywizmem, najpierw tym „życiowym”, potocznym, później zorganizowanym, pod nazwą sofistyki. Słynna Parmenidesowa *droga prawdy*, rozwijana przez Sokratesa i Platona, którzy nawiązywali do nakreślonych przezeń ogólnie warunków prawdy, jest drogą wyzwolenia, wręcz filozoficznego zbawienia przez prawdę. Powinniśmy przeto częściej wracać intensywną myślą do ἀρχή, do owego *skąd* (ὅθεν), z którego wywodzi się ów πᾶθος prawomocnego filozofowania, do początku, u którego podstaw miało miejsce owo źródłowe doświadczenie (istnienia) Prawdy jako Samego Bytu. Tylko wtedy będziemy mogli zapobiec postępującej *de-wiacji* z drogi prawdy, którą filozofia za sprawą Parmenidesa od początku obrała, zatrzymać dziś proces autodestrukcji filozofii, której tożsamość i samoświadomość wyczuwalnie się rozmyślają, i odzyskać swoistą filozoficzną wiarę.

b. Nachodząca nas dziś tak obsesyjnie refleksja „końca filozofii”, aby być re-fleksją konsekwentną, winna *a fortiori* i to – z Heideggerowską mocą – kierować nasze myślenie ku Parmenidejskiemu źródłu (źródło wszak ożywia!), aby „od-pomniane” stało się dla nas pewnym określonym drogą-wskazem. Innymi słowy: jeśli myślimy tu o „ponownym zapoczątkowaniu”, to i pytanie o jego możliwość musi być zapośredniczone przez hermeneutykę źródła: próbę ponownego od-pomnienia oraz gruntownego przemyślenia tego, co ono nam mówi, miarodajnego nadal w zapytywaniu o zadanie myślenia, czyli o sens i istotę filozofii.

c. Albowiem właśnie tu, u zarania myśli greckiej, określono dokładnie podstawę odróżniającą filozofię od nie-filozofii, mądrość od niewiedzy. Uznano dystynkcję prawda – pozór (prawdy) za fundamentalną i niezamazywalną dystynkcję obowiązującą w każdym z możliwych światów. Uznano Prawdę za wartość nadrzędną filozofii i jedyną jej rację istnienia. Tym sposobem filozofia już od początku określiła samą siebie raz na zawsze jako bezinteresowną

służbę prawdzie, dla której jedyną miarą jest to, jak odnosi się ona do prawdy. Kierując się inspiracją greckiego źródła, możemy zapytać: skąd ważność i normatywna moc prawdy? Odpowiadamy: bo jedynie prawda jest trwała. Dlaczego prawda jest trwała? Bo prawda jest Bytem! Fałsz, ilekroć zostanie rozpoznany jako błąd, ustępuje sam; prawda przeciwnie, będąc normą samej siebie i nieprawdy, trwa i pozostaje⁴⁰.

To, czego dokonał przewrót eleacki, polegało na porzuceniu myślenia kategoriami następstwa czasowego, przyjmującego oczywistość zmienności, i zastąpieniu ich kategorią trwałości odwołującej się nie do tego, co pierwsze czasowo, lecz co pierwsze istotowo, czyli pozostające niezmiennym. Poprzez odkrycie transcendentnego (noetycznego) obszaru Parmenides dokonuje radykalnego rozdzielenia dwu światów:

- mniemania (i fałszu) – prawdy
- rozciągłości (cielesności) – nierozciągłości (bezciesności),
- wielości, podziału i ruchu – jedności, niepodzielności i niezmienności.

Parmenidejski transcendentny *éon* to zarazem prawda i rzeczywistość, trój-jedność światło-*bycia*, prawdo-*bycia* i wieczno-*bycia*, słowem, stanowi synkretyczną jedność światło-prawdo-wieczno-Bycia Będącego.

§ 4. O bytowej naturze Prawdy

1. Zasadnicza funkcja werytatywna czasownika *einai* („apoteoza” JEST)

a. Wyraz „prawda” widnieje na świadectwie urodzenia filozofii, którym jest poemat dydaktyczny Parmenidesa Περὶ Φύσεως, będący

⁴⁰ Wyraża to celnie formuła przypominiana przez Spinozę: *Veritas norma sui et falsi est* (*Ethices* II. prop. 43 schol.), uwydatniająca autonormatywność prawdy: „czy może być dana jakakolwiek jaśniejsza i pewniejsza od idei prawdziwej norma prawdziwości? Zaprawdę, jak światło ujawnia samo siebie i mrok, tak prawda jest

też autentycznym hymnem na cześć Prawdy, właściwy bowiem wykład tego niezwykłego przekazu opatrzony jest tytułem Περὶ Ἀληθείης (B 2):

„Ja zatem tobie powiem, ty zaś przyjmuj me słowa słuchając

O jakich drogach dociekań można jedynie pomyśleć:

Jedna, że JEST jest, oraz że NIE JEST nie jest (*sc. możliwe*),

Ta Przekonania (Πειθοῦς) jest szlakiem, gdyż Prawdzie towarzyszy (*sc. droga JEST, jest drogą Prawdy*).

Druga, że NIE JEST jest, i że koniecznym jest nie być,

Stanowi, jak powiadam, że wszech miar bezdroże⁴¹ (*sc. poznania*)!

Nie poznasz bowiem NIE-BĘDĄCEGO (niewykonalne to)

I nie wyrazisz”.

Fragment ten (i konsekwentnie następne) w zaprezentowanym tu przekładzie – opartym na (niedostrzeganej dotąd przez komentatorów) konstrukcji *accusativus cum infinitivo* w wierszu 3 i 5; tak samo w B 6 w. 1) – wyraźnie ukazuje, że Parmenides nie konstruuje na przekór wszystkiemu jakiegoś oderwanego *pojęcia* „bytu” jako wygenerowanego abstrakcyjnie z rzeczywistości czystego „istnienia” w kontraście do jej zmiennego „stawiania się”, lecz jako rezultat zespolenia *poznawczo-niezawodnego* „bycia” w kontraście do pozoru (prawdy i bytu) oraz tak pojętego *czasowo-niezmiennego* „bycia” w kontraście do percypowanego zmysłowo „fluksu” jako niebytu. Zastygłe statycznie-inwariantne „bycie”, gdyby „jest” pełniło tu funkcję egzystencjalną, tzn. orzeczenia istnienia (*resp.* orzeczenia o istnieniu jakiejś metafizycznej „istoty” wszechrzeczy) – byłoby czymś trudnym do uchwycenia, ustalenia lub wskazania.

b. Również czysta analiza logiczna nie mówi nic, co właściwie miałyby być *takim* bytem. Innymi słowy, podaje jedynie *warunki*, ja-

normą samej siebie i mylności”, zob. Benedykt de Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Myśliki, Warszawa 1991, s. 64. Zob. też B. Weissmahr, *Ontologie*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, s. 44–45; por. N. Hartmann, *O podstawach ontologii*, wyd. cyt.

⁴¹ W tłumaczeniu dosłownym *παναπειθεα* (wg lekcji Simplikiosa) charakteryzuje tę „drogę niebytu” jako „ze wszech miar nie do badania”. Godna odnotowania jest lekcja Proklosa z jego *Komentarza do Parmenidesa* (1078, 5): *παναπειθεα*, „ze wszech miar nieprzekonująca”, na wyrażenie kontrastu względem drogi Przekonującej Prawdy.

kie musi spełniać coś, co może być nazwane „bytem” : „byt” to to, co jest, i co nie może nie być, zaś „niebyt” to to, co nie jest, i co być nie może. Nie wskazuje realnego „czegoś”, o czym moglibyśmy powiedzieć, że naprawdę JEST. Ujmując krótko: logiczna dedukcja bytu (jako niesprzecznej przedmiotowości poznawczej) jest treściowo pusta! Albowiem słowo „byt” to *blanc chèque*, i gdyby poprzestać jedynie na semantycznej analizie pojęcia „byt”, nie uzyskamy rzeczowej odpowiedzi na pytanie *co właściwie jest takim bytem?*

c. A Parmenides już w powyższym fragmencie (odwołując się do funkcji werytatywnej „jest”, postulującej prawdziwość wypowiedzi, czyli wyznaczonej do mówienia prawdy i tylko prawdy) – udziela nam tak pożądanej odpowiedzi. Rozróżnia bowiem *explicite* prawomocną drogę prawdziwego przekonania (Πειθώ) – drogę prawdziwej asercji i orzekania – od poznania nieprawomocnego, drogi *pozoru* prawdy – δόξα (w języku Platona jest to πίστις-wiara, niemająca ugruntowania w prawdzie⁴²), afirmującej to, co zgoła nie-będące. Parmenides powtórzy jeszcze dwukrotnie swoją zasadniczą myśl (B6 1–2; B7 1–2). Nie zwalnia nas to jednak od daleko idącej ostrożności interpretacyjnej i neutralności konceptualnej w odniesieniu do słów ἔστι, εἶναι i τὸ ἓόν oraz ich negacji, które w użyciu greckim spełniają rolę wielofunkcyjną (werytatywną, predykacyjną, znaku tożsamości, znaczenia egzystencjalnego), powodując zdaniem komentatorów swoisty semantyczny chaos, wykorzystywany np. po mistrzowsku przez Gorgiasza w jego eleacko-antyeleackiej dialektyce. Dlatego w celu uniknięcia owego semantycznego zamętu związanego z rzekomą wieloznacznością, należy zwrócić uwagę na *funkcję* centralną słowa „jest”, właśnie werytatywną, eliminując tym samym posługiwanie się znaczeniem „istnieć” w tym sensie, w jakim utrwaliło się ono pod wpływem metafizyki *creationis*, czyli jako *existere*, które naznaczone jest aspektem genetycznym (tj. powstawania z nicości).

⁴² Odwołując się do „paraboli jaskini”, δόξα to wiara (πίστις) w *realność* cieni i *prawdziwość* cieni owych cieni, tj. prawdziwość ich (zmysłowych) przedstawień. Ogólnie, *doxa* to złudne (nieuświadomione) przekonanie o prawdziwości wszelkich sądów.

d. Pierwsza droga mówi, że JEST jest drogą prawdy, druga droga, pozoru prawdy jest drogą nie-bytu. Droga Prawdy jest drogą tego, co jest, droga JEST jest drogą Prawdy, droga nie-prawdy jest drogą nie-bytu, brakuje tu bowiem odniesienia i istniejącego desygnatu, którym jest „nie-będące”. Zatem tylko to, co jest Prawdą, jest *tym, co będące*, bytem (τὸ ἓόν; w języku Platona οὐσία i ὄντως ὄν), z czego wynika ważny wniosek, że dla Prawdy nie ma ontologicznej alternatywy. Analiza semantyczna słów „być” i „jest”, od której wychodzi Parmenides, opiewając słowo „jest”, a nie od jakiejś spekulatywnej konceptualizacji „bycia”, dowodzi w sposób konieczny, aby pojęcie „bytu” desygnowało coś naprawdę będącego *ejdetycznie*, czyli istotowo. Byt oznacza Prawdę, ontyczne „jest”-Prawdy jest takim czymś, wobec którego odpada każdorazowo to wszystko, co okolicznościowe, przygodne i modalne. Okazuje się natychmiast, iż jedynie PRAWDA jako taka, spełnia całkowicie warunek tego, co JEST, bycia Bytem. Prawda Sama jako jedynie trwała ontologiczna własność jest przeto czystą *pozytywnością*, nie istnieje nic innego, co mogłoby odpowiadać czystemu *pojęciu* bytu, ściślej: pojęciu (rozumieniu) *czystego bytu*.

e. Dla wzmocnienia swej tezy Parmenides wykorzystuje z osobna dwuznacność partykuły ὅς. Powiada on mianowicie: mówić nie tylko *że* (B2), ale i *jak* (B8) coś (*sc.* będące) jest, to postępować zgodnie z prawdą oraz przeznaczeniem myślenia i mowy. Podwójne tłumaczenie, które umożliwia nam kontekst, podkreśla dwie rzeczy: (1) *że* Jest (*sc.* Będące) jest; (2) *jak* ono jest, tzn. dodatkową afirmację „będącego” takim, *jakim* ono jest (to, co jest będącym, jakie jest), w postulowanym tu *implicite* sensie jako „będącego naprawdę”, odkrywanego w prawidłowym odniesieniu-relacji (λόγῳ) wypowiedzi (mówienia) *do* rzeczy⁴³.

⁴³Platoński Sokrates w *Teajtecie* (202 c–d) tak oto uwyrażnia ów sens λόγος jako odniesienie (relacja) *rzeczenia* (sądu) do tego, co jest: ἀληθῆς δόξα *μετὰ λόγου*. Mniemanie takiego odniesienia (referencji) do rzeczywistości (czyli obiektywizmu) jest pozbawione, stąd jako nie-do-rzeczność doprecyzowane zostaje jako δόξα *ἀνευ λόγου*, czyli jako nie-do-rzeczne (ἄλογον).

2. Parmenidejska droga Prawdy

a. Droga Prawdy jest zatem jedyną drogą, a Sama Prawda jest jedyną „rzeczą”, której możemy się uchwycić w poszukiwaniu tego, co stałe na tle wszechogarniającej zmienności⁴⁴. Dlatego doświadczana bezpośrednio, czyli ekstatycznie (pozaadekwacyjnie) Prawda Sama nazywa się tu wprost BYTEM (τὸ ἓὸν – οὐσίᾳ – ὄντως ὄν), będąc skonstrastowana z tym, co nie-będące, z nieprawdą, omylnością, pozorem prawdy (δόξα – δοκοῦν ὄν).

Parmenidejska absolutyzacja prawdy, tzn. odkrycie jej transcendentnej natury, uznanie prymatu „idei” Prawdy jako wzorca dla bytu, oddaje nasza formuła *VERUM-ens et unum convertuntur*. Oznacza to, że Prawda, jako istota, jest prymarną transcendentną *formą* owe go „jest”, „co” i „że” treści *będącego naprawdę* (ὄντως ὄν, ἔτεῃ ὄν), wzorcem czystej bytowości, czystą „idea” bytu, jak też własnością transcendentną na mocy własnej jedności. Prawda nie jest więc, jak w klasycznej metafizyce, jakąś jedynie *essentia*, wyabstrahowaną z materialnej *existentia*. Albowiem dla eleaty, i później Platona, prawda jest podobna samej rzeczy (πρῶγμα αὐτό: List VII 341c 9; por. greckie słowa ἔτυμος/ἐτήτυμος akcentujące prawdziwość/autentyczność i miarodajność rzeczy, np. „prawdziwe złoto”, „prawdziwe wino”, „prawdziwy przyjaciel” itp., wskazujących na obiektywny wzorzec/probierz dla każdej dziedziny rzeczy). Prawda staje się zatem pojęciem *jedynej* realności (ἡ ἔτεῃ, ἔτεῃ ὄν), w sensie *bycia prawdziwym* (*esse verum*). Każda prawda jest tym, co naprawdę jest – bytem, i jest jednym – *unum*. Ten ostatni predykat jest u Parmenidesa najistotniejszy, dając Platonowi asumpt do przetworzenia go w substancywną *Jedność*, która staje się odtąd najwyższą, wyróżnioną ponad byt-prawdę, niczym nieuwarunkowaną zasadą niepodzielności i identyczności oraz *eo ipso* zasadą poznawalności⁴⁵.

⁴⁴ O wiedzy, która odnosi się do Prawdy samej i dlatego jest *do-rzeczna*, mówi też Platoński *Parmenides* (134 a, 161e-162a).

⁴⁵ Interpretacja ontologiczna, „utożsamiająca Prawdę z bytem, a Fałsz – z niebytem” dochodzi do głosu u Jana Łukasiewicza w artykule reprezentującym okres jego „skrajnego fregizmu” (*Logika dwuwartościowa*, „Przegląd Filozoficzny” 23/1921, s. 189–205): „Prawda i fałsz. Wyrazów tych nie definiuję, rozumiem zaś przez *praw-*

b. Prawda w tym sensie jest wprawdzie fundamentalną, ale nie jedyłą, ponad wszystko istniejącą prawdą, należąca do domeny teologicznej metafizyki, a którą *par excellence* jest tylko Bóg, Absolut. Istnieje wielość prawd, z których każda w tej samej mierze nosi cechę absolutności. Albowiem owego „jest” prawdy albo tego czegoś, co każdorazowo ma charakter bezwzględny i niestopniowalny i co byłoby adekwatne dla tego terminu, można szukać w każdej sferze

dę nie zdanie prawdziwe, lecz *przedmiot* oznaczony przez zdanie prawdziwe, a przez *falsz* nie zdanie fałszywe, lecz *przedmiot*, oznaczony przez zdanie fałszywe. Powiadam, że „2 razy 2 jest 4” jest prawdą, bo zdanie „2 razy 2 jest 4” oznacza ten sam przedmiot, co wyraz „prawda”, tak jak 2 razy 2 jest cztery, bo wyrażenie „2 razy 2” oznacza ten sam przedmiot, co wyraz „cztery”. Dwa różne zdania prawdziwe, np. „2 razy 2 jest 4” i „Warszawa leży nad Wisłą”, różnią się tylko swą *treścią*, oznaczają zaś *ten sam* przedmiot, to jest prawdę, tak jak wyrażenia „2 razy 2” i „3 więcej 1” różnią się tylko swą *treścią*, oznaczają zaś *ten sam* przedmiot, to jest liczbę 4. Wszystkie zdania prawdziwe oznaczają jeden i ten sam przedmiot, mianowicie prawdę, a wszystkie zdania fałszywe oznaczają jeden i ten sam przedmiot, mianowicie fałsz. Prawdę i fałsz uważam za przedmioty w tem samym znaczeniu *jednostkowe*, co liczby 2 lub 4. Mamy tyle różnych nazw jednej tylko prawdy, ile zdań prawdziwych, i tyle różnych nazw jednego tylko fałszu, ile zdań fałszywych. Ontologicznie prawdzie odpowiada byt, fałszowi niebyt. Przedmioty, oznaczone przez zdania, nazywam *wartościami logicznym*. Prawda jest dodatnią, fałsz ujemną wartością logiczną. Prawdę oznaczam przez 1, fałsz przez 0. Znaki te czytam także jako zdania: ‘prawda jest’, ‘fałsz jest’” (cyt. za: G. Frege, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1977, s. 70–71 przyp. 31). Uogólniając, powiemy, że interpretacja semantyczna zrównuje status bytu i niebytu, substancjalizując fałsz na równi z prawdą, sprzyja jednakże w ten sposób uznaniu istnienia (ontologizacji) fałszu jako niebytu, który jest (Gorgiasz). Z punktu widzenia realizmu Platona jedynie pierwszy człon rozumowania byłby zasadny: wszystkie sądy prawdziwe mają jeden i ten sam przedmiot – Prawdę! Albowiem sądy fałszywe są sądami pozornymi i analogiczne odnośzenie ich do swojej uogólnionej instancji byłoby potęgowaniem pozoru. Albowiem przedmiot zdań fałszywych nie jest realny, jak przedmiot zdań prawdziwych. Czysta logika jako teoria semantyczna nie zdaje się uświadamiać konsekwencji z formalnej ontologizacji znaczeń. Frege: „W każdym sądzie (sądem jest dla Fregego nie samo uchwycenie myśli, lecz uznanie jej prawdziwości – p.m.) robi się krok z poziomu myśli na poziom *znaczeń*, a więc do sfery obiektywnej” (*Pisma semantyczne*, wyd. cyt., s. 70). Bardziej w stronę platonizmu zmierza (w koncepcji obiektywnych *Sätze an sich*) B. Bolzano [...], zob. G. Martin, *Klassische Ontologie der Zahl*, Köln 1960, s. 108–109; A. Drozdek, *Prawo postępu i prawo moralne w teologii Bolzana*, „Roczniki Filozoficzne” XLV–XLVI, 1997–1998, s. 138.

rzeczywistości. Prawdą, powie Platon, jest istota czegokolwiek: męstwa, sprawiedliwości, umiarkowania czy trójkątności. Tu dotykamy prawdziwego bycia. Doświadczamy, czym jest byt, ilekroć odsłaniamy prawdę. W tym sensie może to być nawet odkryta prawda historyczna, wyjaśnienie genezy danego faktu. Prawdy i bytu dotykamy bowiem w każdym rzetelnym obiektywnym poznaniu, tkwi ona w samej istocie zasadnego orzekania. Dlatego Sokrates i Platon, którzy rozwijają Parmenidesową drogę prawdy, nie zaczynają bynajmniej od dowolnych spekulacji na temat istnienia, ale od czegoś zupełnie innego. Badają przykłady etyczno-aksjologiczne, wartości niezbywalnych. Te są najlepsze, najbardziej zrozumiałe. Platon powiada: „sprawiedliwość sama”, bez gradacji i bez przymiotników, czyli modalności. Dobro samo, zbożność/przywoitość sama, męstwo samo, a więc nie to, co zależy od okoliczności, ale co jako *niestopniowalne* ujawnia się jako dokładny desygnat terminu „jest”, czyli bycia w pełni prawdziwym i wzorcowym (miarodajnym). To, co akcentuje Platon przez słowo *samo* (αὐτό), oznacza to, co w swoim byciu jest bezwzględne i *tożsame*, co jest czymś prawdziwie i obiektywnie, a nie wyłącznie pochodnym procesu abstrahowania.

§ 5. Aleteizm Parmenidesa

1. Od afirmacji do charakterystyki bytu Prawdy

a. Wróćmy jednakże do poematu Parmenidesa, do momentu, w którym eleata formułuje zasadniczą naukotwórczą tezę. W naszym rozstrzygającym przekładzie brzmi ona następująco (B 8, 34–36): „Tym samym jest myślenie i to, z powodu czego jest myśl, albowiem bez Będącego [sc. Prawdy], w którym [sc. ta myśl – νόημα] jest wyrażana, nie odnajdziesz myślenia” (ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν). B 6: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι („trzeba to mówić i myśleć, że Będące [sc. Prawda] jest tym, co trwa, ponieważ [jego/jej] JEST *jest* [ἔστι γὰρ εἶναι]”), gdzie *jest* oznacza bycie (samo)tożsamym=p prawdziwym.

Zauważmy, że konstrukcja *accusativus cum infinitivo*, która rządzi całą wypowiedzią, pozwala, podobnie jak w B 2, dopatrywać się w słowie εἶναι znów orzeczenia dla ἐστίν, wbrew np. Heideggerowi, dla którego owo εἶναι jest rzeczownikiem odsłownym i absolutnym podmiotem, pozwalającym na błędny przekład: „jest bowiem «Bycie»”. Parmenidesowi chodzi tu o przypomnienie tego, co powiedziano we fragmencie B 2, podkreślającym afirmację ἔστω tj. „bycia”-prawdy, owego „serca” (samego sedna) Prawdy. Fraza mówiąca, „że Jest jest”, znaczy przeto tyle, że „jest” oznacza „jest prawdą” (*resp.* bycie prawdziwym), natomiast w poniższym wierszu „nic” oznacza, że to „nic” nie jest prawdziwe, że o Niczym (jako przeciwieństwie bytu/prawdy) nie można *nic* powiedzieć (p.n.).

b. Fragment B 8, rozpoczynający się słowami „... pozostaje jeszcze jedna opowieść [tzn. opis] o drodze, *jak* (ὡς) jest”⁴⁶, stanowi tematyzację (pojęcia) bytowości prawdy. Od afirmacji bytowości Prawdy (*że jest*) w powyższych fragmentach Parmenides przechodzi do charakterystyki (ontologicznej) własności bytu prawdy (*jak jest*), a mianowicie „jak niezrodzonym będąc (ὡς ἀγέννητον ἐόν) też niezniszczalnym”. Wszystkie z wymienionych predykatów na określenie znaczenia „jest” (= tego, co naprawdę jest), pasują tylko do PRAWDY, do bezwzględnego zawsze (nieakcydentalnego) charakteru jej *natury*. Takimi predykatami-atrybutami są: wymieniona niezrodzoność (ἀγέννητον, B 8, 3: poza/bez-czasowość), tzn. bycie ponad tym, co ma początek i koniec, co nie podlega powstawaniu i ginięciu, czyli przysługująca jej wieczna trwałość i niezależność; bycie całym (samym) jednym (ὀλομελής); niewzruszoność (ἀτρεμές, B 8, 4); niewyczerpalność (ἀτέλεστον, B 8, 4, 32)⁴⁷; niezniszczalność (ἀνώ

⁴⁶ Słowo ὡς w obu przypadkach zazwyczaj tłumaczone jest niewłaściwie przez „że”, tłumaczenie na drugim etapie przez „jak” uwydatnia właśnie przejście do wyłożenia własności bytu prawdy. Również słowo ἐόν, jak widzimy w przytoczonym przekładzie, jest zwykłym imiesłowem i orzecznikiem (brak rodzajnika), a nie rzeczownikiem, podmiotem, którym w dotychczasowych interpretacjach-supozycjach jest zawsze enigmatyczny „Byt”.

⁴⁷ Wywodzące się z lekcji Simplikiosa słowo ἀτέλεστον najczęściej tłumaczy się mylnie jako „doskonałe” (τέλειον). I tak np. w wydaniu presokratyków Kirk–Ra-

λεθρον, B 8, 3); jednorodność/jednolitość (μουνογενές, B 8, 4); czysta aktualność (νῦν, B 8, 5); jedność i absolutność (ἓν, B 8, 6), na której to jedności nabudowany jest jej byt; niepodzielność (οὐδὲ διαιρετόν, B 8, 22); tożsamość/samoistność (καθ' αὐτό, B 8, 29); pełna aktualizacja, czyli bycie w pełni urzeczywistnionym (τετελεσμένον, B 8, 42); zwartość, czyli wewnętrzna spójność (συνεχής, B 8, 6, 25); „wszystkość” pod względem bytowym (πᾶν, B 8, 24); całość (οὐλον, B 8, 38), czyli integralność oraz *niestopniowalność* („więcej/mniej”, B 8 23–24), co oznacza, że nie ma prawdy cząstkowej, ćwierci prawdy albo pół prawdy, bo np. pół prawdy to już cały fałsz!; symbolicznie wyrażona Sprawiedliwość i Konieczność (Δίκη, Ἀνάγκη, B 8, 14; B 8, 30) dzierzące (*sc.* jej) byt. Tak rozumiana prawda ontologiczna ma pełną charakterystykę absolutu, prawdy wiecznej. Jako taka jest transcendentna (w sensie *bycia prawdziwym* i *prawdziwego bytu*), czyli pozostaje zawsze niezależna od orzekania – *prawdziwości* jako wartości logicznej sądów i od rzeczy orzekanej; odkrywana w zasadnym poznawaniu zawsze jako „to, co bywszy jest” (τὸ τί ἦν εἶναι), jak zdefiniuje istotę prawdy Arystoteles.

c. Parmenides nie proponuje zatem jakiegoś oderwanego „monizmu” (byt jako jednorodny abstrakt, materia), systemu ontologicznego w którym jakiś urojony „byt-magma” zajmuje uprzywilejowane miejsce jako pewna abstrakcyjna ἀρχή czy korzeń rzeczywistości. Nie chodzi więc eleacie o jakiś monolit, *quasi*-spinozjańską wszech-substancję, rzeczywistość w aspekcie wyłącznie masywnego charakteru istnienia. Chodzi początkowo o akceptację szeroko pojętej rzeczywistości jako całości i *pozytywności*, a następnie o to, co – wy-

ven–Schofielda (1983) wymieniono je w sposób nieuprawniony (poprawka G. E. L. Owena) na τέλειον. H. Diels z kolei oddaje ἀτέλεστον przez „ohne Ziel”, J. Mansfeld przez „nicht zu vollenden”, zaś Kirk-Raven we wcześniejszym wydaniu (1962) przez „without end”. Etymologia słowa przesądza zdecydowanie do przełożenia ἀτέλεστον jako „niewyczerp(yw)alne”, „nieskończone”. „Będące”, czyli to, co jest (= prawda), jest niewyczerpywalne i tak scharakteryzowana prawda jest podstawą wszelkiej koncepcji Absolutu. Przez pryzmat owego ἀτέλεστον można dodatkowo rozumieć określenie „Będącego” przez Melissosa jako ἄπειρον. W całej tradycji neoplatońskiej ἄπειρον nie oznacza nieokreśloności, ale właśnie niewyczerpywalność mocy (δύναμις) Jednego i w tym sensie jego nieskończoność jako Absolutu.

kluczając zmysły – *naprawdę jest*, czyli o to, co byłoby adekwatne jako znaczenie terminu „jest”. Słowo „jest” pasuje tylko do prawdy. Będąc podstawą asercji, służy tylko do wyrażania prawdy. To właśnie ἔστιν jest owym „sercem niewzruszonym prawdy dobrze przekonującej”, o którym mowa jest w instruktywnie arcyważnym co do całości dzieła zakończeniu prologu (B 1, 29).

d. *Aletheizm* Parmenidesa pozostaje w ostrym kontraście do *pan-aletheizmu* Protagorasa, dla którego cokolwiek może być pomyślane, nawet niebyt, jest. Jednakże nie wszystko, co się pomyśli, jest prawdą. Teza Parmenidesa: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (B 3) wyraża, że tylko to, co *jest* (sc. prawdą), może być pomyślane, i tylko wtedy, gdy przedmiotem myśli jest Prawda, zachodzi tożsamość (=adekwacja) myślenia i bytu. Można więc zaryzykować, że we fragmencie tym pobrzmiewa już w lapidarnej postaci sformułowanie klasycznej definicji prawdy! W. J. Verdenius w każdym razie uważa, że „istotą nauki Parmenidesa jest tożsamość podmiotu i przedmiotu poznania”⁴⁸. Z drugiej strony można całą tę formułę τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι odnieść do charakterystyki *Będącego* (p. w.) jako natury inteligijnej (νοεῖν = εἶναι i *vice versa*): „A zbliżał się już i Parmenides przedtem o tyle do takiego poglądu, że utożsamiał byt i umysł i nie zaliczał do bytu rzeczy zmysłowych. Mówiąc mianowicie, «bo to samo jest myśleć i być» (fr. B 3), mówi także, że byt jest nieruchomy, chociaż przyznaje mu myślenie, gdyż wyłącza wszelki ruch cielesny, ażeby byt trwał w stanie tym samym”⁴⁹.

Relacja pomiędzy myśleniem a byciem nie jest odwracalna. Prawda jest dopiero „rzeczą” myślenia i bytem pojęcia, bo jest tym, co JEST. Pogląd ten jest zakorzeniony w analizie werytatywno-predykatywnego użycia słowa „jest”. Zarówno asercja („*jest* tak, że...”; „*jest* nie tak, że...”), jak i sądy orzekające, wymagają owego „jest”. Mówimy wprawdzie „A nie jest B”, ale *naprawdę* działa tu formuła *omnis*

⁴⁸ W. J. Verdenius, *Parmenidesa koncepcja światła*, wyd. cyt., s. 289.

⁴⁹ Plotyn, *Enneady* t. II, przeł. A. Krokiewicz, s. 222. Tożsamość *Będącego* z wiecznobyciem i Umysłem podkreśla także Porfiriusz: τὸ αἰὲν ἐν ἐνὶ ὄν τοῦτο δὲ ἐστὶν αἰών· παρῶστερ ἄρα νῶ ὁ αἰών (Porfiriusz, *Sent.* 44, s. 58, Lamberg).

determinatio est negatio, zakorzeniona w logice języka naturalnego, tzn. „*jest* tak, że *A jest* nie-*B*, nie-*C* itd”.

e. W relacji nietożsamości czy opozycyjności dochodzi do głosu owo pozytywne „*jest*”, obecne nawet w negacji, negacji *różnicującej*. Jest ono oparciem dla wygłaszania *jak jest?*, czyli prawdy⁵⁰. Dlatego słynne zdanie Gorgiasza „*Nic jest*” (gdyby interpretować „*Nic*” jako absolutne przeciwieństwo bytu) jest sprzeczne wewnątrznie i nie do przyjęcia. Albowiem, by je wypowiedzieć, potrzebujemy „*jest*”, tzn. *Jest tak, że Nic jest*. Jednakże o *niczym* nie można *nic* powiedzieć, jako absolutnemu „*nie-coś*” nie może *subsystować* mu owo „*jest*” – asercji, a zatem nie może być orzekane: ani czym(ś) jest, ani jest. Niebyt absolutny jest przeto nieudaną hipostazą, którą zasadna (*sc. do-rzeczna*) ontologiczna refleksja (λόγος) musi po prostu wykluczyć. „*Jest*” asercji stanowi barierę, iż takie „*nie-coś*” jako „*pewne*” *Nic* lub jako *Nicość* (ze względu na swoją *nie-do-rzeczność*) jest nie do wypowiedzenia (ἄλογον)⁵¹.

2. Droga niebytu

a. Drugą drogę, głoszącą, że *nie jest* jest, że nieprawda może istnieć jako byt bezwzględnie, Parmenides odrzuca jako nic niemówiącą lub „nieprawdopodobną”, jako drogę, której nie można ufać (παναπευθέα), ponieważ nie można poznać owego *nie jest*, jego „*co*” i „*jak*” jako nie-będącego, ani też go wykazać (udowodnić). Absolutnie przeciwny przypadek względem bytu, niebyt (ὄ μὴ ἔσθ) nie może być jakkolwiek rzeczą wiedzy i poznawania, nie może stanowić drogi rozumienia lub mówiącego cokolwiek dyskursu. Nawet jeśli desygnuje treść kłamstw lub fałszywych przekonań, nie ma odniesienia jako przedmiot wiedzy. Parmenidejskie myślenie identyfikuje więc rzecz, która nie jest (jako treść fałszu lub błędu) z *niczym* lub niebytem (μηδέν we fragm. 8, 10; por. fragm. 6, 2).

⁵⁰ Zob. Platon, *Eutydem* 283 e–285.

⁵¹ Analogicznie jak Jedno/Jedność (ἓν) i jedynka/jednostka (μόνας) jako początek liczb (ἀρχή) i granica stanowi barierę, poza którą nie można wykroczyć, czyli pomyśleć zera, jak też liczb ujemnych.

b. Werytatywne rozumienie bytu, czyli bycia prawdziwym, prowadzi wprost do pojęcia realności jako przeciwieństwa złudnego mniemania: byt – prawda (τὸ εἶναι – ἀληθεία) zostaje *explicite* skontrastowane z pozornymi sądami – mniemaniami (δόξαι) śmiertelnych. Poprzez usytuowanie w centrum swojej nauki owej opozycji między rzeczywistością prawdziwą a fałszywym lub błędnym pozorem (zjawiskiem), Parmenides formułuje po raz pierwszy *meta*-fizyczne pojęcie bytu=prawdy w sensie transcendensu, w (auto)normatywnym sensie bycia-tak-a-tak (ὅπως ὄν), wyznaczającym każdorazowo poprawność/obiektywność naszych sądów. Albowiem dzięki tak rozumianej prawdzie *jako* normie dokonuje się ludzki λόγος, do-rzeczność rzeczenia (orzekania) i rzeczy (tego, co orzekane).

c. Parmenidesowa *droga prawdy* jest przeto daleka od utartego sposobu myślenia (traktu) „dwugłowych śmiertelnych, uznających byt i niebyt za to samo i nie to samo” (B 6, 5). Wypowiadając swoje przekonania bez świadomości nieposiadania żadnej wiedzy, mniemają oni, że ich osądy przysługują obiektywnej rzeczywistości, że są przymiotami samych rzeczy! W tej sytuacji nie są oni w stanie doświadczyć *obiektywnej* wartości PRAWDY i jej *normatywnej* mocy, tzn. osiągnąć poziomu najwyższej intensywności widzenia rozumem, czyli *noezy*, określanego dalej przez platoników jako stan intuitywnej nadświadomości widzenia (ἐκστασις) samej PRAWDY jako samego BYTU i jej źródła (trans-transcendentna Jedność) przez oczyszczoną duszę.

3. Parmenidejsko-platoński dualizm gnoseologiczny

a. Tę właśnie wizję rozwija i roztacza konsekwentnie i w całej obrazowej pełni Platon w *Fajdrosie*, uwyrażniając owo ekstatyczne doświadczenie, które Parmenides ujął lapidarnie w *prooemium* swojego poematu oraz w B8 22–25: οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον ... πᾶν δ' ἔμπλεκόν ἐστιν εὐόντος. τῷ συνεχῆς πᾶν ἐστὶν εἶναι γὰρ εὐόντι πελάζει. Jest to wizja PRAWDY w **pełni jej bytu**, niepodzielnej, jednolitej i spójnej, a nie wyznaczenie współczesnego monisty o istnieniu abstrakcyjnego jednorodnego tworzywa (*resp.*

substratu) materialnej rzeczywistości, który przypisują Parmenidesowi współcześni komentatorzy. We właściwym przekładzie paralelny ustęp *Fajdrosa* brzmi następująco: „Tego nad-niebnego (sc. trans-cendentnego) miejsca (Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον) żaden z poetów tutaj ani w pieśni jeszcze nie wychwalił, ani kiedyś godnie nie wysławi. A jest tak – trzeba się przeto odważyć mówić właśnie prawdziwie, i to wtedy, gdy o PRAWDZIE mowa: albowiem jest bezbarwną i bezkształtną (tj. niemożliwą do obrazowego przedstawienia – p.m.), niedotykalną ISTOTĄ zaiste będącą (ἀναφήσ οὐσία ὄντως οὐσα), widzialną umysłowi, jedynemu sternikowi duszy, do której to prawdy rodzaj wiedzy prawdziwej się odnosi, i zajmuje to miejsce. A że myśl boga karmi się umysłem i niezmięszaną wiedzą – i każdej duszy, która się stara przyjmować to, co jej właściwe – więc gdy widzi po pewnym czasie byt, raduje się, i gdy ogląda prawdę, karmi się i błogo czuje, póki obieg nie doprowadzi [jej] po kole w to samo miejsce” [...]

Tak oto – powiada Platon – żyją bogowie: z innych zaś dusz taka, co najlepiej za bogiem szła i była mu najbardziej podobna. Dusze zaś niegodne oglądania Bytu prawdy (τῆς τοῦ τῶν ὄντος θεάς) odchodzą skazane na pokarm mniemania. Wszystkie jednakże rwą się gwałtownie, by – jak mówi Platon – „oglądać równinę Prawdy tam, gdzie ona jest (τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὐ ἔστιν)”, dlatego że tam właśnie, na owej równinie, rośnie pokarm, którego najlepsza część duszy potrzebuje; z niego nabierają siły skrzydła, które unoszą duszę do góry. Platon nazywa to prawem konieczności, doświadczenie światła wyzwala duszę, powoduje poryw, że odtąd musi już poznawać prawdę. „Ilekoć dusza, śladem boga idąc, coś z obszaru prawdy widzi, nic złego jej się stać nie może aż do następnego obiegu, i gdyby to zawsze potrafiła, nigdy żadnej szkody nie poniesie” (247c – 248c).

b. Parmenidejsko-platoński dualizm gnozeologiczny polega na radykalnym odróżnieniu tego, co *jest* prawdą *resp.* bytem (ὄντως ὄν), od tego, co *wydaje się* prawdą *resp.* bytem (δοκοῦν ὄν). Zestawienie obu terminów znajdujemy u Simplikiosa, który w komentarzu do wstępu poematu Parmenidesa (28–32) tak powiada: „Owi męzowie przyjmowali podwójne założenie: to, **co naprawdę jest**

tego, co inteligibilne, oraz to, co się jawi w spostrzeżeniu, którego właśnie nie uważali nazywać będącym w sensie bezwzględnym, lecz tym, *co wydaje się* prawdą (*resp.* bytem). Dlatego w odniesieniu do *Będącego* powiada (*sc.* Parmenides), że jest prawdą (*resp.* że jest nim prawda), w odniesieniu zaś do tego, co się jawi, że jest nim mniemanie”. W oryginale (Simplicius, *In Arist. De coelo*, 557, 20) brzmi to następująco: οἱ δὲ ἄνδρες ἐκεῖνοι διττὴν ὑπόστασιν ὑπέτιθετο, τὴν μὲν τοῦ ὄντος ὄντος τοῦ νοητοῦ, τὴν δὲ τοῦ γινόμενου τοῦ αἰσθητοῦ, ὅπερ οὐκ ἤξιον καλεῖν ὄν ἀπλῶς, ἀλλὰ δοκοῦν ὄν. διὸ περὶ τὸ ὄν ἀληθειαν εἶναι φεσι, περὶ δὲ τὸ γινόμενον δόξαν. Zauważmy rzecz znamienne, że „stawanie się”, „stające się” (γίγνεσθαι, γινόμενον), oznaczające zmienność, niestałość, jest cechą nie tyle zmiennej dynamiki obiektywnej rzeczywistości, co samych zmysłowych doznań (δόξαστά), na których ufundowane są mniemania (zatem γίγνεσθαι, to tyle, co jawić się, pojawiać).

c. Parmenides jest pierwszym przenikliwym myślicielem, który odkrywa wewnętrzną, zawartą w samej strukturze δόξα barierę, z powodu której nie może ona nigdy sięgnąć prawdy. Mniemanie nie jest prawdziwe, ponieważ prawda pozostaje przed nim całkowicie zakryta i niedostępna. Przy czym nie jest też ono (paradoksalnie) fałszywe, nie chodzi bowiem tylko o to, że δόξα jako pozór i błąd poznawczy automatycznie znosi się w konfrontacji z prawdą (podobnie jak kłamstwo zakłada już *implicite* z góry prawdę). Chodzi przede wszystkim o to, że problematyczność mniemania nie polega na tym, że ujmuje ono fałszywie to, co jest, ale na tym, że zgola tego nie dostrzega. Nie dochodzi tu w ogóle do głosu świadomość fałszu! Mniemanie nie dopuszcza możliwości fałszu, wszystko, co wypowiedane, zawiera bezkrytyczne przekonanie o prawdziwości na mocy samego mówienia (ψεῦδος λόγος). Mówiąc po platońsku, δόξα to stan głębokiego mentalnego („jaskiniowego”) zasklepienia uniemożliwiającego *do-rzeczność* sądzenia, uniemożliwiającego odróżnianie prawdy od fałszu. Jeśli adekwatny sąd prawdziwy cechuje *do-rzeczność* (λόγος), to mniemanie-δόξα cechuje całkowita i permanentna *nie-do-rzeczność* (ἄ-λογος). Parmenides nazywa je złudnym, ponieważ ludzi się ono zarówno co do swojego przedmiotu, jak i możliwości, biorąc pozór

prawdy za prawdę samą. Jest przekonany, że jedynym sposobem na uwolnienie się z ograniczeń mniemania (jako pozoru sądów) może być tylko uświadomienie go sobie i zrozumienie. Ale w jaki sposób to osiągnąć?

d. Momentem przełomowym jest Sokratejskie doświadczenie wiedzy o niewiedzy, zdobycie świadomości pozoru mniemań, wynikającej z bezpośredniego (ekstatycznego) doświadczenia normatywnej mocy transcendentnej (natury) Prawdy. Bezwzględność prawdy (samoistność, niezależność od umysłów i zmiennej rzeczywistości) pozostaje w *dia*-metralnym kontraście do względności δόξα, pozoru prawdy, której brakuje cechy prawdziwej stałości (zmiennosc subiektywnych mniemań albo uporczywa stałość w obstawianiu przy jednym nieobiektywnym poglądzie). Słowem, w naturze δόξα tkwi blokada (światła) Prawdy, wynikająca z nieświadomości fałszu, złudne przekonanie o prawdziwości wszystkiego, co wypowiedane. Ale w tym stanie mentalnego zasklepienia wyraża się też bez-względność δόξα (vs bez-względność prawdy), uniemożliwiająca uznanie zupełnego braku odniesienia do rzeczywistości (ἄνευ λόγου), bez-względne (subiektywne, arbitralne i autorytarne) narzucanie rzeczywistości wyroków (ὀνόματα) bez odniesienia do rzeczy. Owej *nie-do-rzecznej* drodze (δοκεῖν, δόξα) wypowiedania mniemań bez znajomości rzeczy (obiektywnej wiedzy), przeciwstawia się droga *do-rzeczna* (λόγος), myślenia odbierającego prawdę (νοεῖν i νοῦς).

e. Już w zakończeniu Parmenidesowego prologu (B1 28–32) pada uwaga: „Powinieneś wszystkiego doświadczyć...”, tzn. natury mniemań śmiertelnych, którym brak prawdziwej pewności, jak też serca (tj. sedna) *nieprzemожonej Prawdy przemożnie przekonującej* (Ἀληθείης εὐπειθείας; B1 29). Prawda jest więc tematem tego aletejologicznego poematu, dlatego jego pełny tytuł w naszej rekonstrukcji brzmi: Περὶ ἀληθείης φύσεως (sc. λόγος) – [Rzecz] „O naturze (bytu) Prawdy”.

Znajdujemy tym sposobem merytoryczny podmiot (poszukiwany bezskutecznie przez wszystkich interpretatorów) już w zakończeniu prologu: podmiotem tym jest Prawda. Ścisłej biorąc, jest nim owo

„serce dobrze przekonującej” lub (zgodnie z lekcją Simplikiosa) „dobrze zaokrąglonej” (εὐκυκλέος), tj. doskonałej Prawdy, owo JEST (B 2), które jako JEST-tożsamości (B6) stanowi sam rdzeń jej istoty, transcendentnej bytowości Prawdy. Tej to siły dobrego przekonania pozbawiona jest δόξα, pozór sądu prawdziwego. Moc Prawdy spotęgowana zostaje nadto w lekcji Proklosa (*in Tim.* 345, 15) epitetem Ἀληθείης εὐφεγγέος, czyli „wspaniale jaśniejącej/światlistej”.

f. Stąd zaczyna się wiecznie zadana każdemu *par excellence* człowiekowi-filozofowi „droga wzwyż” (ἄνοδος). Bo Parmenidejska droga (ὁδός) to w istocie ἄνοδος. Jednakże warunkiem koniecznym jest – jak powiedziano – zrozumienie istoty niewiedzy, albowiem δόξα-ἄγνοια, to stan nierozpoznawania samego siebie, fałszywa świadomość (złudzenie), „że poznaję”, niemożność rozróżniania prawdy i błędu, „jaskiniowej” nieświadomości fałszu (Platon), wynikającej z zablokowania *światła* prawdy; subiektywne i relatywistyczne „przesady” i pseudosądy na temat rzeczywistości, przypisywanie własności rzeczom, które są własnościami samych nieobiektywnych sądów, a także fenomen ludzkiego zakłamania, bezwiednego bądź wiednego, na co zwróci uwagę dopiero Augustyn. Parmenides i Sokrates, Platon i Plotyn ciągle wszystko to eksplikują. Plotyn w *Enneadach* relacjonuje przebytą drogę ku transcendencji Prawdy w samej immanencji, jako drogi (doświadczenia) własnej duszy postępującej wzwyż. Prawdziwe (noetyczne) poznanie ma wymiar transcendentny, prawdziwy bowiem przedmiot tego poznania, którym jest (każdorazowo) Prawda – jest transcendensem. Poznanie bezpośrednie jest możliwe, jakkolwiek niemożliwym jawi się na początku, w momencie „wzięcia w nawias” mniemań. Potrzeba bowiem autentycznego utwierdzenia owego całościowego „zwrotu duszy” na modłę Sokratejską i Platońską, by stać się – by tak rzec – całym sobą *drogą Prawdy*.

g. Jest rzeczą zadziwiającą jak mało w epistemologii nowożytnej, rzekomo krytycznej filozofii podmiotowości, poświęcono uwagi fenomenowi δόξα (pozoru poznawania), owemu mentalnemu stanowi zasklepienia, nieuświadomianej przeszkodzie doświadczania prawdy. Jedynie starożytni myśliciele Parmenides oraz Sokrates i Platon, po-

stulujący (i praktykujący) „poznanie samego siebie” i ich historyczni adherenci (np. Proklos, Olympiodor), a w nowożytności na swój sposób Francis Bacon (*eidola: specus – fori – theatri*) byli w pełni świadomi, iż usunięcie tej bariery (nieomalże nieusuwalnej) jest dopiero warunkiem *sine qua non* „wyjścia ze skorupy jaskini” oraz wejścia na drogę prawdy i (właściwie rozumianego) człowieczeństwa. Wiedzieli oni, że nie można bezkrytycznie wynosić, przeceniać i kulturować rozumu, intelektu, albowiem są to narzędzia, które z jednej strony mogą okazać się (bezwiednie) nadto twórcze, z drugiej zaś (bezwiednie) doskonale wprzęgnięte „w służbę” δόξα, np. ideologii oraz w kierunku – dodajmy – rozwijania pragmatyki życiowej i technologii.

4. Podsumowanie

Parmenidejska aletejologia staje się inspiracją i punktem odniesienia najistotniejszych rozważań etapu klasycznej myśli greckiej. Zarysowuje się określona „epistemologiczna sytuacja”, którą możemy zrekonstruować następująco:

Parmenides: Prawda jako obiektywna realność – pełna obiektywizacja prawdy jako samego bytu; prawdę poznaje rozum, pozór prawdy (δόξα) dziełem błędnego sądu intelektu – pełna subiektywizacja fałszu jako niebytu (=niemożliwość niebytu); δόξα zaprzeczeniem tożsamości myślenia i bytu (brak odniesienia).

Sofiści: prawda i fałsz w rzeczach:

Protagoras: wszystko (co mówimy) jest prawdą; niemożliwość fałszu jako niebytu (Parmenides); pozorna obiektywizacja prawdy, bo nie można wypowiadać niczego (niebytu), tego, co nie jest (Parmenides).

Kseniades z Koryntu: wszystko jest fałszem (πάντ' εἰπῶν ψευδῆ);

Gorgiasz: Nic nie jest (*sc.* prawdą); pełna obiektywizacja nieprawdy jako niebytu, który jest (p.n.); niemożliwość prawdy⁵²;

⁵² Zrozumienie „enigmatycznej” tezy Gorgiasza „Nic (nie) jest” w duchu sensualistycznym (z implikacjami sceptycko-agnostycznymi) jako „nic nie jest prawdą” („nie ma prawdy”/„prawda nie istnieje”) pozwala raz na zawsze zerwać z jej błędnymi wykładnikami (w duchu absolutnego nihilizmu) jak „niczego nie ma” czy „Nic(ość) jest” (p.n.).

Platon: Prawda w *samych rzeczach* (idee); pełna obiektywizacja prawdy jako bytu; fałsz tylko w intelekcie, w nieprawomocnych sądach, mniemaniach (τὰ μὴ ὄντα λέγειν = „treść” stwierdzeń fałszywych).

Arystoteles: prawda i fałsz nie w rzeczach, ale w intelekcie (διάνοια), tj. w dziedzinie sądów (Met. 1027b 25–26).

Należy szczególnie zaznaczyć, iż ta ostatnia teza, rzucona mimochodem przez Arystotelesa w *Metafizyce*, nie została nigdy rozpoznana jako *explicite* odpowiedź sofistycy oraz *implicite* Parmenidesowi i Platonowi.

Twierdzenie rzekomo „obiektywistyczne”, że „wszystko jest prawdą” bądź „wszystko jest fałszem” (=nic nie jest *sc.* prawdą) jest subiektywizmem ekstrapolującym nieobiektywne sądy (δόξα) na rzeczywistość.

Nieświadome siebie stanowisko subiektywistyczne *obiektywizuje* problem prawdy i fałszu (sofiści), odpowiednio jako „byt” bądź „niebyt”. Świadome siebie stanowisko obiektywistyczne *subiektywizuje* problem prawdy i fałszu (Arystoteles), sprowadzając je do dziedziny sądów *za cenę wyrzeczenia się ontologicznego pojęcia prawdy jako bytu*.

Jeśli zatem Protagoras głosi utożsamienie prawdy (jako wszelkiego sądu) z „obiektywnym” bytem (wypaczając i trywializując tym samym istotę aletheizmu Parmenidesa), z kolei Gorgiasz głosi utożsamienie fałszu (jako wszelkiego sądu) z „obiektywnym” niebytem, to na tak zarysowanym tle stanowisko Arystotelesa jawi się jako konsekwentne i radykalne *odwrócenie* stanowiska sofistów: zamiast obiektywizować prawdę jako byt, a w szczególności fałsz jako rzeczywisty niebyt, lepiej mówmy o prawdziwości bądź fałszywości naszych sądów, które generuje rozsądek (διάνοια).

Konkludując, można powiedzieć, że problem Parmenidesowych „śmiertelników” i platońskich sofistów (w sformułowaniu Platona „doksozofów”/„filodoksów”) powstaje na skutek myślenia o prawdziwości i fałszywości przekonań (=mniemań) jako o własnościach rzeczy, których dotyczą owe mniemania. Należałoby ostatecznie podkreślić, iż jest to w filozofii poznania wiecznie aktualny problem,

i uświadomienie sobie (każdorazowo) tego stanu rzeczy jest (w każdym czasie) dopiero warunkiem punktu wyjścia *do-rzecznego* filozofowania.

Parmenidejskie doświadczenie transcendencji prawdy nie jest jakąś romantyczną iluzją, co możliwa krytyka imputowałaby fundatorowi europejskiej filozofii, nie jest też mityczną idealizacją początku filozoficznego myślenia. Jest mistycznym doświadczeniem bytowej pełni prawdy, prawdy w pełni jej bycia i jej świetlistej mocy, dzięki czemu nasz rozum pozbawiony własnego światła dostępuje prawdziwego życia tak, „jak pod wpływem nagle przebiegającej iskry zapala się w duszy światło, które płonie, już odtąd samo siebie podsycając” (Platon, List VII 341d). To prawda okazuje się *par excellence* bytem – ὄντως ὄν (*vere ens*), tutaj jednym jakby ruchem Parmenides przynosi na wyżyny filozofię grecką u samego jej zarania. W każdej *par excellence* intelektualnej intuicji bezpośredniego widzenia prawdy myśliciele różnych epok spotykają się z Parmenidesem, artykułując zgoła w jego duchu owo noetyczne przeżycie prawdy jako samego bytu, choćby tak, jak w iście Parmenidesowy sposób wyraża to Husserl:

„To, co jest prawdziwe, jest prawdziwe absolutnie, ‘samo w sobie’; prawda jest identycznie jedna, obojętnie czy uchwytują ją w swych sądach ludzie czy nie ludzie, aniołowie czy bogowie”⁵³.

„Nic nie może być, nie będąc tak a tak określonym, to zaś, że jest ono i jest tak a tak określone, to właśnie prawda sama w sobie, tworząca konieczny korelat bytu samego w sobie”⁵⁴.

⁵³ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Si-dorek, Warszawa 2006, s. 149 (A 118/B 118).

⁵⁴ Tamże, s. 275 (A 229/B 228).

Appendix 1

[Rozumienie natury mniemania (*doxa*) jako pozoru prawdy
Platon *Eutydem* (283e – 284d)]⁵⁵

– Ach, cóż tam, Ktezippie – powiedział Eutydem – czy ty myślisz, że kłamstwo jest możliwe?

– Na Zeusa, tak! – powiedział – jeżeli nie zwariował.

– Kiedy się mówi o tym, o czym mowa, czy kiedy się nie mówi?

– Kiedy się mówi – powiedział.

– Nieprawdaż, jeżeli ktoś o czymś mówi, to nie mówi niczego innego, jak tylko to, co właśnie mówi.

– Jak to? – powiada Ktezippos. Przecież to jest *coś*, to, co ktoś mówi, *coś*, co *jest* czymś poza wszystkim innym.

– Tak jest.

– Nieprawdaż? Kto mówi to, ten mówi *coś*, co *jest*?

– Tak.

– A przecież kto mówi *coś*, co *jest*, ten mówi prawdę. Tak że Dionizodoros, skoro mówi to, co jest, to mówi prawdę i wcale na ciebie nie kłamie.

– Tak – powiada.

– Ale kto *to* mówi, Eutydemie – powiedział Ktezippos – ten nie mówi tego, co jest.

– A Eutydem na to: *coś*, co nie jest, to przecież nie istnieje?

– Nie istnieje.

– Więc to, co nie istnieje, nie istnieje nigdzie?

– Nigdzie.

– Więc czy to możliwe, żeby z czymś, co nie istnieje, mógł ktoś cokolwiek zrobić tak, żeby to było czymś – to, co nie istnieje nigdzie?

– Myślę, że nie – powiedział Ktezippos.

– Więc cóż? Mówcy, kiedy przemawiają do ludu, nie działają wcale?

⁵⁵ Platon, *Eutydem*, przeł. W. Witwicki. Do druku przygotował H. Elzenberg, Warszawa 1957, s. 25–26.

– Działają oczywiście – powiada. Nieprawdaż? Jeśli działają, to i robią coś?

– Tak.

– Mówić – to znaczy działać i robić coś?

Zgodził się.

– Zatem tego, co nie istnieje, nie mówi nikt. Bo już by wtedy coś robił, a tyś się zgodził, że czegoś, co nie istnieje, nikt w ogóle robić nie może. Tak że według twego stanowiska nikt nie mówi nieprawdy, ale skoro coś mówi Dionizodoros, to mówi prawdę i mówi coś, co jest.

– Na Zeusa, powiedział Ktezippos, Eutydemie, on tam jakoś mówi coś co jest, ale zgola nie tak, *jak* jest.

– Jak mówisz, Ktezippie? – powiedział Dionizodoros. – A czy są tacy, którzy mówią o rzeczach tak, jak one są?

– Są tacy, doprawdy – powiada. – To są ci szlachetni i ci, co mówią prawdę.

– No a rzeczy dobre – powiada – czy nie są dobre, a rzeczy złe czy nie są złe?

Zgodził się.

– A ty się zgadzasz, że ludzie szlachetni mówią o rzeczach tak, jak one są?

– Zgadzam się.

Appendix 2

[Niezbymalność prawdy i zła wola. Pogłębienie analizy δόξα przez

Augustyna

(δόξα jako zakłamanie)]⁵⁶

„Pytam wszystkich, czy woleliby się radować prawdą, czy fałszem. Odpowiadają, że wolą się radować prawdą, z taką samą pewnością, z jaką mówią, że pragną być szczęśliwi. A szczęście przecież polega na radowaniu się prawdą. [...] Kochają przecież i prawdę, skoro nie chcą, aby ich oszukiwano. [...]

⁵⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 23, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 243–244.

Czemuż więc się prawdą nie radują? Czemu nie są szczęśliwi? Dlatego że się pilniej oddają innym sprawom, które ich oplątują niedolą mocniejszą od mającego w ich pamięci szczęścia. [...] Lecz prawda budzi nienawiść – czemu? Czemuż z wrogością ludzi spotyka się Twój sługa głoszący prawdę, jeśli ludzie kochają szczęście, nie będące przecież niczym innym jak radowaniem się prawdą? Może oni w taki sposób kochają prawdę, że ilekroć coś innego pokochają, chcą, by było prawdą to, co kochają? I właśnie dlatego, że nie chcą być oszukiwani, nie lubią, kiedy się im udowadnia, że zostali oszukani? Krocząc tą drogą, zaczynają nienawidzić prawdy z powodu owej rzeczy, którą jako rzekomą prawdę kochają. Kochają prawdę, gdy ich oświeca; nienawidzą jej, gdy im wskazuje ich błąd. Ponieważ nie chcą być oszukiwani, a chętnie oszukują, kochają prawdę tylko wtedy, gdy ona się im odsłania, a nienawidzą jej wtedy, gdy prawda im wskazuje, jacy oni sami są. Wymierzy im karę: tych, którzy nie chcą, by ich odsłoniła, prawda obnaży wbrew ich woli, a sama pozostanie przed nimi zakryta. Tak to jest – dusza ludzka, ślepa i słaba, wstrętna i haniebna, chciałaby się ukryć; a nie chce, by cokolwiek przed nią się ukryło. I spada na nią taka właśnie kara, że ona nie może się ukryć przed prawdą, a prawda się przed nią zasłania. Ale nawet w tym nieszczęsnym stanie dusza wolałaby się radować prawdą niż fałszem. Pewnego dnia stanie się szczęśliwa, jeśli ponad wszystkim, co mogłoby jej przeszkadzać, zacznie się radować tą jedyną Prawdą, przez którą prawdziwe jest wszystko, cokolwiek jest prawdziwego”.

Appendix 3

[Normatywna natura prawdy ontologicznej]⁵⁷

Aby zrozumieć, co to znaczy, wyjaśnia Weissmahr, że zarówno błąd i prawdę rozpoznaje się poprzez prawdę, musimy zapytać: co czyni możliwym rozpoznawanie fałszywych wypowiedzi jako fałszywych, względnie prawdziwych wypowiedzi jako prawdziwych? Odpowiedź

⁵⁷ B. Weissmahr, *Ontologie*, Stuttgart–Berlin–Koln 1991 s. 44–45.

brzmii: błędna wypowiedź jest rozpoznawana dzięki temu, iż poznający człowiek wie o niezgodności swojej wypowiedzi i rzeczywistości. To jednak możliwe jest tylko na gruncie jakiejś wiedzy o rzeczywistości (tzn. pewnej wiedzy, która bezwarunkowo jest prawdziwa): *norma falsi est veritas*. Prawdziwe wypowiedzi będą więc odpowiednio poznawane poprzez to, że poznający człowiek wie o zestrojeniu swej wypowiedzi z rzeczywistością. Możliwość ta zachodzi wtedy, kiedy człowiek faktycznie jest w stanie ową rzeczywistość rozpoznawać: *norma veri est veritas*. ‚*Veritas*’, która jest normą samej siebie i fałszu, jest więc tym, co pozostaje w tle, jest zgodnością poznania i rzeczywistości, umożliwiającą sąd jako taki. *Veritas* może być również opisana jako *pewna* (aprioryczna) wiedza o rzeczywistości. Dlatego chodzi tu o to, co *bezwarunkowo prawdziwe*, o wiedzę odporną na błąd, która wyraża się jednak w poszczególnej wypowiedzi zawierającej błąd, gdyż poszczególne wypowiedzi pozostaje zawsze podatna na błąd. Wiedza (sc. relacja wobec prawdy), która musi być obecna w każdej poszczególnej wypowiedzi, bowiem bez niej owa wyżej wspomniana ‚asymetria’ prawdy i błędu byłaby nie do pomyślenia. Formułując inaczej: w każdej wypowiedzi z jednej strony, znajduje się pewna wiedza dotycząca prawdy o tym orzekaniu, a z drugiej strony zawarta jest odporna na błąd wiedza o ostatecznej podstawie naszego poznania prawdy, tzn. o naturze naszego rozumu. Owa niepowątpiewalna wiedza, o zasadniczej zdolności rozumu do rozpoznawania prawdy, wiedza która jest już zawarta w wypowiedzi, stanowi warunek możliwości tego, że w ogóle jesteśmy zdolni odróżnić prawdę i błąd.

Appendix 4

[Absolutny charakter prawdy logicznej według Bolzano]⁵⁸

Spośród zdań w sobie zdania prawdziwe są zdaniami prawdziwymi w sobie, stąd Bolzano może powiedzieć: „Za prawdę w sobie

⁵⁸ G. Martin, *Klassische Ontologie der Zahl*, Köln 1960, s. 108.

uznają zatem każde dowolne zdanie, które wypowiada coś tak jak ono jest, przy czym nie precyzuję, czy zdanie to zostało przez kogoś rzeczywiście pomyślane lub wypowiedziane, czy też nie” (*Wissenschaftslehre* § 25).

Zdania w sobie i prawdy w sobie są w tym byciu w sobie niezależne od bycia poznany bądź nie.

To bycie w sobie zdań nie oznacza jednak żadnej realnej egzystencji, ani na sposób rzeczywistości charakteryzującej się byciem w określonym miejscu i w określonym czasie, ani jakieś innego rodzaju rzeczywistości, przy czym Bolzano zapewne wiązał z tym przedstawieniem jakiegoś innego rodzaju rzeczywistości w pierwszym rzędzie rzeczywistość Boga (tamże).

Bycie prawd i zdań jako bycie w sobie (*Ansichsein*) oznacza ich bycie niezależnym od bycia poznawany. Bycie prawd w sobie nie zależy od tego, czy te prawdy są poznane czy nie. Zatem bycie liczb i ich prawd staje się byciem w sobie, a tym samym niezależnym od ich bycia poznawany. Ta niezależność względem poznawania odnosi się również do poznania Boskiego. Z wszechwiedzy Boga wynika dla Bolzano bez żadnych wątpliwości, że Bóg stale poznaje wszelkie prawdy. Jednak to, że każda prawda jest stale poznawana przez Boga, przynależy niekonstytutywnie (*nicht konstitutiv*) byciu prawdy w jej byciu w sobie. Bolzano podaje tytułem przykładu, że geometra może mówić o przestrzeniach w sobie, abstrahując od ich wypełnienia materią (tamże). [...] Analogicznie chociaż Bóg poznaje stale prawdy w sobie, to fakt, że są one stale przez Boga poznawane, nie należy do owego pojęcia bycia w sobie (*Ansichsein*). Tak oto wszystkie liczby i wszystkie obowiązujące (*geltende*) o nich prawdy stale poznawane są przez Boga, ale to bycie stale poznawany przez Boga nie jest konstytutywnie dla ich bycia w sobie.

Jak dalece daje się to ocenić, przedstawiona charakterystyka bycia w sobie prawd jako niezależnego od wszelkiego poznania, a w szczególności poznania przez Boga, jest najbardziej radykalna, jaka kiedykolwiek została sformułowana. Nauka Bolzana jest pod tym względem radykalniejsza od nauki Augustyna, dla którego myślenie Boga zasadniczo konstytuuje (*Konstituens ausmacht*) wszelką prawdę. Na-

uka Bolzano jest też bardziej radykalna od nauki Platona, ponieważ Platon nigdy nie traci z oczu odniesienia idei do Nous. Na tym zasadza się też właściwa różnica między Bolzano a Kantem. Teza Kanta, że przestrzeń, czas i liczby istnieją tylko z perspektywy człowieka dla Bolzano jest nie do pomyślenia, nawet jeśli nie rozumie się człowieka empirycznie. Trudno nam nie wyrazić uznania, jak doskonale i rzeczowo Bolzano przeanalizował swoje przeciwstawne wobec Kanta stanowisko, dotyczące najbardziej podstawowych założeń.

ROZDZIAŁ 2

O NIEBYTOWEJ NATURZE RZECZY. GORGIASZA TEZA O *NICZYM*?

Jedno stwierdzenie jest jasne, że w rzeczywistości nie wiemy nic o niczym (οὐτος ὁ λόγος ὅτι ἐτεῖ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός).

Demokryt B 7

W rzeczywistości nic nie wiemy, prawda bowiem jest w głębi (ἐτεῖ δὲ οὐδὲν ἴσμεν ἐν βαθῶ γὰρ ἡ ἀληθεια).

Demokryt B 117

§ 1. Geneza traktatu Gorgiasza. Przekazy źródłowe

1. Poznawalność świata: spór o kryterium prawdy

a. Rozważania nad „bytem” i jego negacją, „nie-bytem”, w powiązaniu z możliwościami poznawczymi człowieka, zainicjowali przedstawiciele szkoły eleackiej, kontynuował zaprawiony w ich obosiecznej dialektyce Gorgiasz oraz megarejczycy, którzy też słowo „jest” w sądach sprowadzili w duchu eleackim wyłącznie do roli funktora samopredykcji (*selfpredication*). Rzeczową polemikę z powyższymi prowadzili Platon i Arystoteles, wreszcie w spadku po nich rezultaty ich refleksji przejęli sceptycy, konstatający niemożliwość poznania bytu, ugruntowując na tej podstawie swój minimalizm poznawczy.

W późniejszej tradycji filozoficznej, pozostającej pod wpływem kreacjonistycznej wizji świata, dochodzi do znamiennej transformacji myślenia o bycie z perspektywy jego genezy z nicości. Odkrycie rzekomego genetycznego związku bytu i nicości (*ex-sistentia* jako *ex nihilo ens creatum*) stanowi odtąd podstawę teorii egzystencjalnie rozumianego bytu i niebytu, zredukowanych do „gołego” istnienia i nieistnienia, tego, co *simpliciter* istnieje bądź *simpliciter* nie istnieje, przy czym sama Nicość, pojmowana nie jako jedynie negacja wszystkiego, lecz zhipostazowana na modłę „Bytującego”, nie-będąc, niemniej *jest* (jako początek i koniec bytowania), „której doświadczamy jak czegoś Będącego”¹. Dziedzictwo metafizyki kreacjonistycznej i a-teistycznego egzystencjalizmu (jako logicznej konsekwencji tej pierwszej) odczuwane powszechnie jako mentalność nihilistyczna, okazuje dziś trwałość nie tyle jako doktryna, ile jako sposób myślenia dominujący silnie w translacjach, którego piętno wyraża się wręcz w bezrefleksyjnym oddawaniu czasownika „być” wyłącznie przez „istnieć” (w sensie pochodnym od *existere*). Redukuje się tu całkowicie greckie istotowe pojęcie τὸ ὄν/ὄνσια do tego, co tylko Istniejące, co prowadzi do tego, iż zastosowanie negacji oznacza całkowitą jego anihilację. Stajemy tu wobec najistotniejszej deformacji myśli przedstawicieli klasycznej filozofii greckiej, dla których (przy założeniu *ex nihilo nihil fit*) zasadniczą była kwestia epistemologiczna: prawdziwego i prawomocnego ujęcia poznawczego danego nam świata, nie zaś jego istnienia.

b. Wedle protoplasty eleatów, Ksenofanesa, podstawową trudność myślenia stanowi niepoznawalność rzeczy, ściślej – nieuchwytność prawdziwego stanu rzeczy: „Nie ma w takim razie prawdy jako kryterium, ponieważ nie ma niczego ujmowalnego w naturze rzeczy badanych” (οὐτως μὴν δὴ οὐ φησιν εἶναι κριτήριον ἀληθείας διὰ τὸ

¹Zob. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, w: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 2004, s. 107: „Was ist das Nichts? Schon der erste Anlauf zu dieser Frage zeigt etwas Ungewöhnliches. In diesem Fragen setzen wir im vorhinein das Nichts als etwas an, das so und so «ist» – als ein Seiendes. Davon ist es aber doch gerade schlechthin unterschieden. Das Fragen nach dem Nichts – was und wie es, das Nichts, sei – verkehrt das Befragte in sein Gegenteil. Die Frage beraubt sich selbst ihres eigenen Gegenstandes”.

μηδεν εἶναι καταληπτὸν ἐν τῇ φύσει τῶν ζητουμένων)². Ten przypisany przez Sekstusa Ksenofanesowi pogląd wyraża więc sceptycyzm co do możliwości oceniania, jak się rzeczy mają „naprawdę”, tj. stosowania kryterium prawdziwości, z uwagi na nieuchwytność ich rzeczywistego stanu, inaczej: prawdy o nich. Zaznaczymy, że wyrażenie κριτήριον ἀληθείας, oddawane w przekładach na języki późniejsze i w komentarzach technicznym zwrotem „kryterium prawdy”, bywa rozbijane na dwa odrębne pojęcia: „prawdy” oraz jakiegos różnego od niej „kryterium” dla niej.

c. Otóż *genetivus ἀληθείας* każe rozumieć właśnie samą prawdę (prawdziwość) jako kryterium. Składnię z takim użyciem dopełniacza nieraz się w językach stosuje przy konstruowaniu złożonych określeń w różnych dziedzinach. Weźmy przykładowo wyrażenia: „kryterium oczywistości”, „zasada nieoznaczoności”, „prawo grawitacji”, „siła przekonania”, których oczywiście nikt nie rozbija na odrębne elementy i nie wyróżnia dla „nieoznaczoności” jakiegos innej od niej „zasady”, dla grawitacji – niezależnego od niej prawa, a dla przekonania – siły. To sama nieoznaczoność stanowi zasadę, grawitacja – prawo, przekonanie – siłę. A zatem „kryterium prawdy” to tyle co prawda jako kryterium, tj. prawdziwe, czyli rzeczywiste stany rzeczy, istoty rzeczy itp., pozwalające oceniać na zasadzie „prawdziwe – fałszywe”, to znaczy uznawać pewne wypowiedzi za niezgodne z nimi i odrzucać jako fałszywe, inne zachowywać³.

d. Takie rozumienie kryterium prawdziwości wynika z wykładu Sekstusa *Empiryka* (196, 18–30)⁴, który objaśnia je w odniesieniu do czynności życiowych jako „kryterium tak wybierania, jak unikania”

² *Sexti Empirici Opera*, vol. 2. *Adversus dogmaticos* (*Adv. Mathem.* VII–XI), Lipsiae 1914, s. 13: 201, 7–8.

³ W praktyce życiowej i naukowej stosuje się oczywiście dla konkretnych przypadków różne metody sprawdzania, czy rzecz się ma istotnie tak, jak ktoś twierdzi. Jest to właśnie poszukiwanie prawdy dla zdemaskowania fałszu. A utopijny postulat jednej uniwersalnej metody stwierdzania prawdziwości, czyli poszukiwanie kryterium dla prawdy samej (intuicyjność, koherencja, praktyka, użyteczność itp.), stanowi konsekwencję usamodzielnienia wyizolowanego z kontekstu prawdy pojęcia rzekomo jej kryterium.

⁴ *Sexti Empirici Opera*, vol. 2, wyd. cyt., s. 8 n.

(κριτήριον αίρέσεως ἅμα καὶ φυγῆς), czyli „coś, co biorąc pod uwagę [!] jedno robimy, drugie nie” (ὧ προσέχοντες τὰ μὲν ποιούμεν τὰ δὲ οὐδαμῶς), a w odniesieniu do poznawania – jako kryterium w sensie „rzeczywistego stanu rzeczy”, tj. „jak się rzeczy mają” (τὸ τῆς ὑπάρξεως), „dzięki któremu określamy, że to zachodzi, tamto nie, i że temu przysługuje prawdziwość, a tamtemu nieprawda” (ὧ προσέχοντες τὰ μὲν ὑπάρχειν φαμέν τὰ δὲ μὴ ὑπάρχειν καὶ ταυτι μὲν ἀληθῆ καθιστάναι ταυτι δὲ ψευδῆ). Dopiero więc prawda, jako stan pierwotny, pozwala oceniać pewne sądy jako z nią niezgodne, czyli fałszywe, z zachowaniem sądów im przeciwnych. Sama jest gwarantem dla siebie, a dla fałszu punktem odniesienia, jako *norma sui et falsi*.

e. Stanowisko Ksenofanesa – relacjonuje Sekstus – przyjęło następującą, sceptyczną postać: „Skoro nie ma czegoś co byłoby prawdziwe i pozwalało wyspecyfikować fałsz, bo wszystko jest fałszem, i z tej racji nieuchwytnie (ἀκαταλήπτων), to nie będzie dla nich probierza rozdzielczego. A to, że wszystko jest fałszywe, i tym samym nieuchwytnie (ἀκατάληπτα), okazuje się z oszukańczości doznań zmysłowych. Mianowicie: jeżeli probierz wszystkich stanów rzeczy, który wysunął się na czoło, jest fałszywy, to wszystko jest fałszywe. A wycemancypowały się na probierz wszelkich stanów rzeczy doznania zmysłowe, i okazują się fałszywe. Stąd fałszywe są wszystkie stany rzeczy”⁵. Nie ma tu mowy o odrębnym „kryterium, które by pozwalało odróżnić prawdę od fałszu”, jako coś trzeciego, stojącego ponad tą parą, a co imputuje przytaczanej wypowiedzi, wkraczając w utarte koleiny utopijnego poszukiwania kryterium dla prawdy, tłumaczka Izydora Dąbska⁶, lecz o zastąpieniu prawdy fałszem i pozabawieniu się w ten sposób kryterium demaskowania fałszu.

⁵ Tamże, s. 13 n., 201, 14–22: μὴ ὄντος γὰρ τινος ἀληθοῦς κατὰ διαφορὰν τοῦ ψεύδους, ἀλλὰ πάντων ψευδῶν ὄντων καὶ διὰ τοῦτο ἀκαταλήπτων, οὐδὲ διακριτικόν τι τοῦτων ἔσται κριτήριον. τὸ δ' ὅτι πάντα ἔστι ψευδῆ καὶ διὰ τοῦτο ἀκατάληπτα, δείκνυται ἐκ τῆς τῶν αἰσθήσεων διαβολῆς: εἰ γὰρ τὸ ἐπαναβεβηκὸς κριτήριον πάντων τῶν πραγμάτων ἔστι ψευδές, ἐξ ἀνάγκης καὶ πάντα ἔστι ψευδῆ. τὸ δὲ γε ἐπαναβεβηκὸς κριτήριον πάντων τῶν πραγμάτων εἰσὶν αἱ αἰσθήσεις, καὶ διέκνυνται ψευδεῖς: πάντα ἅρα τὰ πράγματά ἐστι ψευδῆ.

⁶ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, przeł. I. Dąbska, Warszawa 1967, s. 15.

f. Znamienne jest w powyższych fragmentach trzykrotne użycie określenia „nieuchwytności” (μηδεν καταληπτὸν, ἀκατάλεπτα, ἀκαταλήπτων) rzeczywistych stanów rzeczy, za którą obwiniona zostaje percepcja zmysłowa. Do Ksenofanesa niewątpliwie nawiązuje Gorgiasz, stosujący ten sam termin ἀκατάληπτον przy eksponowaniu poglądu o niepojmowalności natury/istoty rzeczy. Zdany tylko na fenomeny, człowiek nie jest w stanie dotrzeć do istotnej prawdy (ἀνθρώπων ἀκατάληπτον) o rzeczach (por. druga jego teza). Ten motyw o niemożności jasnego, pewnego i świadomego siebie poznania mógł Gorgiasz, formułując drugą tezę, zaczerpnąć także od Ksenofanesa, którego zachowany w dosłownym brzmieniu fragment stwierdza⁷: „A co dotyczy pewności [τὸ σαφές – jasności], nie było męża, ni będzie, co by ją posiadał [...]. A gdyby nawet przypadkiem najtrafniej sądził, to nigdy sam tego świadom nie będzie. O wszystkim jest tylko mniemanie (δόκος)”. Należałoby więc ostatecznie zrezygnować z przekonania o istnieniu natur i istot rzeczy, co oznacza zanegowanie bytu (teza pierwsza).

g. Określoność polega na posiadaniu stałej istoty, a ta się nam wymyka, co zaczęło niepokoić Greków od czasów Heraklita, ukrywa się, będąc niejawną (ἀφανής), nieuchwytna (ἀκατάληπτος), głównie z winy zmienności rzeczy. I do tej myśli nawiązuje Gorgiasz, kiedy negując ἔστι τι stwierdza brak lub niedostępność istoty, tj. tego wszystkiego, co jest wyznacznikiem bycia: pozbawieni jesteśmy możliwości poprawnego ujęcia całego istotowego, ale i przypadłościowego uposażenia przedmiotów, z którymi mamy do czynienia. Ustawiczna zmienność panująca w otaczającym nas świecie powoduje nieadekwatność naszego poznania i opisu wszystkiego, co do tego świata należy. I to właśnie, a nie pustkę rzeczywistości chce Gorgiasz z pomocą swoich dialektycznych rozumowań wykazać.

⁷Tamże, s. 13. Sexti Empirici *Opera*, vol. 2, wyd. cyt., s. 12:
 και τὸ μὲν οὖν σαφές οὐτις ἀνὴρ ἰδεῖν, οὐδέ τις ἔσται
 εἶδος ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων
 εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν,
 αὐτὸς ὅμας οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

h. Dlatego przykładowo Protagoras postuluje równość wszystkich mniemań. Ponieważ rzeczom tego świata jako zmiennym i przemijającym fenomenom odmawia on realności i samodzielności, czyli istotowej bytowości, optując za subiektywizmem fenomenów (choć z wyłączeniem apodyktyczności mniemań), stanowisko jego mogliśmy określić jako fenomenalizm subiektywny. Słowem, na pytanie o istotę (naturę), czyli jakie rzeczy są, mogą – w myśl tego stanowiska – odpowiedzieć tylko, jakimi *mnie* się wydają, jak *mnie* się jawią, wycofując się nawet z pytania, *jak* one się jawią czy prezentują niejako „we własnej osobie”. Platon w *Teajecie* (152a-c) przekazuje treść Protagorasowego traktatu *Prawda* następująco: „Jaką się każda rzecz mnie wydaje, taką też i jest dla mnie, a jaką się wydaje tobie, taką jest znowu dla ciebie [...] Wydawanie się więc i spostrzeganie to jedno i to samo [...]. Więc jak każdy coś postrzega, takie też ono dla każdego jest [...] Spostrzeżenie zatem *zawsze* bytu [*sc.* prawdy] dotyczy i jako nieomyślne jest wiedzą”⁸. Protagoras na tej podstawie głosi równość wszelkich mniemań utrzymując, iż „wszystko jest prawdą”, co kontruje Gorgiasz, twierdząc, iż z tego właśnie powodu „wszystko jest fałszem”, a w szczególności domniemane stałe „natury rzeczy”⁹.

2. Cel i charakter traktatu Gorgiasza

a. Zauważmy, że wiele pism presokratyków nosiło tytuł *O naturze* (Περὶ φύσεως), a chodziło w nich o istotę, czyli właśnie naturę badanych rzeczy, w szczególności elementów fundujących otaczający nas świat. Dzieło tak zatytułowane, ale w którym oś rozważań stanowi zastosowany po raz pierwszy imiesłów nominalny τὸ ἕόν, napisał najślynniejszy z eleatów Parmenides. Utwór ten mógłby z powodzeniem być nazwany Περὶ τοῦ ὄντος (por. tak właśnie brzmiący podtytuł *Sofisty* Platona), albowiem łączył (określając wzajem jedno przez drugie) dwa pojęcia: φύσις oraz ὄν, i tym samym traktował o noetycznym

⁸ Platon, *Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 32–33.

⁹ Notabene i Ksenofanes mówi o „nieuchwytności czegokolwiek w *naturze* rzeczy badanych” (μηδὲν εἶναι καταληπτὸν ἐν τῇ φύσει τῶν ζητούμενων).

transcendentnym Jednobyćie Prawdy, w którego „tożsamości myślenia i bycia”¹⁰ Plotyn dostrzegł pierwowzór *Noûs* swojej filozofii¹¹. Zatem w tej tradycji „w pełni Byt” (*παντελῶς ὄν*) to maksimum istoty (prawda) oraz istnienia i życia (myślenie)¹². Natomiast Parmenidejski byt wykładany jako kolektywna całość wszechrzeczy, preegzystencja fundująca fenomeny lub absolutne czyste istnienie, jak się przyjęło dziś interpretować myśl eleaty, stanowią (jako oderwane abstrakty) odległe aberracje późniejszej „metafizyki”.

b. Co zaś do zestawienia obu terminów: *φύσις* i *ὄν* dysponujemy przekazem, iż eleata „Melissos napisał księgę pod tytułem: *O naturze, czyli o bycie* (*Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος*), z której zachowały się urywkowe cytacje u Simplikiosa, komentatora Arystotelesa”¹³. Sławny zaś retor Gorgiasz z Leontinój jest autorem traktatu *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* (*O niebycie, czyli o naturze*), w którego złożonym tytule zawarte są także obydwa terminy: *τὸ ὄν* i *φύσις*, przy czym pierwszy w formie zanegowanej *τὸ μὴ ὄν*. Taka właśnie postać (ew. dwie postaci) tytułu mogła być „anty-logiczną” (w terminologii Platona) aluzją do pism Parmenidesa i Melissosa, a głośny trylemat prezentowanych i dowodzonych w dziele twierżeń, doprowadzał trybem *τέχνη ἀντιλογική* do paradoksu ich poglądy. Podważając zwłaszcza ich restryktywne, transcendentne rozumienie Bytu, które ujawniliśmy w poprzednim rozdziale, ograniczające za-

¹⁰ Parmenides, DK 28 = B 3: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*. Plot. *Enn.* 5, 1, 8.

¹¹ Plotyn, *Enneady* t. II, przeł. A. Krokiewicz, s. 222: „A zbliżał się już i Parmenides przedtem o tyle do takiego poglądu, że utożsamiał byt i umysł i nie zaliczał do bytu rzeczy zmysłowych. Mówiąc mianowicie... «bo to samo jest myśleć i być» (frg. B 3), mówi także, że byt jest nieruchomy, chociaż przyznaje mu myślenie, gdyż wylacza wszelki ruch cielesny, ażeby byt trwał w stanie tym samym”.

¹² Platon, *Sofista* 248e – 249a: „Czy my się naprawdę mamy tak łatwo przekonać, że byt bezwzględny i doskonały nie ma w sobie (*τῷ παντελῶς ὄντι* μὴ παρεῖναι) ruchu i życia, i duszy, i rozumu (*κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν*), że ani nie żyje, ani nie myśli (*μηδὲ ζῆν μηδὲ φρονεῖν*), tylko uroczysty i święty [*σεμνὸν καὶ ἅγιον*], bez rozumu i bez ruchu (*νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον*), trwa na miejscu (*ἑστώς εἶναι*)” (Platon, *Sofista. Polityk*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1956, s. 41).

¹³ Arystoteles, *O Gorgiaszu*, w: Arystoteles, *Pisma różne*, przeł. L. Regner, Warszawa 1978, s. 420, przyp. 2.

kres jego stosowalności, autor traktatu *O niebycie, czyli o naturze* zapoczątkowuje spór o status niebytu, roztrząsany obszernie przez Platona w *Sofistcie*. Kiedy się zaś owego pojęcia Bytu nie uwzględnia, interpretując byt jako „wszystko”, wówczas antyontologiczne wywody Gorgiasza zdają się absurdalną deklaracją nihilizmu, a ważkie merytorycznie dzieło spada do rangi dziwnego utworu gloryfikującego nicłość.

c. M. Untersteiner¹⁴ uważa co prawda, że charakter antytezy do tytułu Melissosa: Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος nie tłumaczy do końca tytułu Gorgiasza Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως. Istotnie, zestawiając określenia μὴ ὄν i φύσις Gorgiasz co najmniej w równym stopniu jak w rezultacie pasji polemicznej, chce sam od siebie ukazać naturę jako dla nas niejawną, co prowadzi go do dalszych twierdzeń o jej niepoznawalności i nieprzekazywalności wiedzy o niej. Można by więc zrazu sens tytułu jego dzieła rozumieć: „O niezgłębioności natury rzeczy”, co przypominałoby przytoczony przez Temistiosa (*Or.*, 5, 69 B. DK 22 B 123) pogląd Heraklita, iż „natura lubi się ukrywać” (φύσις δὲ καθ’ Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ).

d. Niektórzy widzą tu utwór satyryczny, szczególnie dawniejsi badacze skłonni pocztywać go za żart mający sprowadzać poglądy eleackie do absurdu. Wedle M. Wesołego¹⁵, Gorgiasz miał parodiować wywody Parmenidesa: „Parmenides – wykorzystując *implicite* dwuznaczność słowa «jest» – sformułował pewien argument ontologiczny, że «byt jest, ponieważ byt jest bytem», natomiast Gorgiasz parodiując ten sposób rozumowania przedłożył argument meontologiczny, że «niebyt jest, ponieważ niebyt jest niebytem»”. Gorgiaszowi jednakże nie zależało na parodiowaniu dialektyki eleackiej li tylko dla retorycznego efektu, lecz raczej na prowokowaniu zwolenników największego autorytetu filozofii starożytnej, jakim był Parmenides, do podjęcia wysiłku intelektualnego w celu obrony jego głośnych tez.

¹⁴ M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano 1967, s. 231 n.

¹⁵ M. Wesoły, *Argument własny’ Gorgiasza*, „Studia Metodologiczne” 27, Poznań 1992, s. 267.

Wiele wskazuje, że to właśnie jego obiekcje wobec eleatów za-inspirowały Platona, którego meontologiczne partie *Parmenidesa* i *Sofisty* przywodzą na myśl paradoksalne wywody Gorgiaszowego traktatu. Wykład i argumentacja Gorgiasza, tak jak je nam przedstawiają ocalałe fragmenty jego dzieła, należą do największych zagadek antycznej filozofii, i w ich semantyczno-logicznym bogactwie oraz wielości aspektów interpretacyjnych można je porównywać z fragmentami poematu Parmenidesa *O naturze Prawdy*, jak też z wywodami drugiej części *Parmenidesa* Platona. Z jednymi, i drugimi zresztą wykazują problemowy związek, a wyczuwalna jest również bliskość z wariabilistycznym??? stanowiskiem Heraklita.

e. Twierdzenia Gorgiasza mogą nam się jawić jak paradoksy, kiedy czytamy np. w dziele Sextusa Empiryka¹⁶ (203, 30 – 204, 4) Πρὸς λογικῶς (*Przeciw logikom*): ἐν γὰρ τῶ ἐπιγραφόμενῳ Περι τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περι φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἴ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἴ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖ γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῶ πέλας, ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τοῦτον. Tekst ten w przekładzie Izydory Dąbskiej brzmi: „W tym bowiem, co napisał o niebycie, czyli o naturze, opracował po kolei trzy główne punkty: pierwszy, że *nic nie istnieje*, drugi, że jeśli coś istnieje, to jest dla człowieka niepoznawalne, trzeci, że jeśli nawet coś zostało pojęte, to nie może być wyrażone ani zakomunikowane innemu. To, że nic nie istnieje, uzasadnia w ten sposób [...]”¹⁷. I tu następują argumenty Gorgiasza za każdym z twierdzeń.

Traktowanie tych wywodów jako niepoważnych znajduje, jak zaznacza Walter Bröcker, coraz mniej zwolenników, chociaż – uważa uczony – dosłownie też ich brać nie można, a całe pismo „należy rozumieć jako polemikę z eleatami”, do których częste odniesienia występują w drugim tekście źródłowym, tryptyku MXG: Περι Μελίσσου, περι Ξενοφάνους καὶ περι Γοργίου (*O Melissosie, Ksenofanesie*

¹⁶ Sexti Empirici, *Opera*, vol. 2, wyd. cyt., s. 16.

¹⁷ Sextus Empiricus, *Przeciw logikom*, wyd. cyt., s. 18.

i Gorgiaszu)¹⁸, przypisywanym Arystotelesowi¹⁹ Twierdzenia Gorgiasza przytaczane są tutaj w nieco innej formie niż u Sekstusa, i rozumiane być może inaczej, ale – jak się zdaje – w sensie i w wyrazie bliższym oryginalnemu²⁰. Pierwsze, będące inną wersją wyżej przytoczonego zdanie brzmi (979a 12–14): οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις. Leopold Regner tłumaczy je w ten sposób: „[Gorgiasz] powiada, że *nic nie istnieje*. Jeżeli zaś istnieje, to jest niepoznawalne. Jeżeli zaś nawet bywa poznawalne, to jednak wiedza o tym nie może być przekazana innym”²¹.

¹⁸ W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, „Hermes” 86/1958, H. 4, s. 427: „Die früher verbreitete Meinung, das Ganze sei ein Witz, ein nicht ernst zu nehmendes und auch nicht ernst gemeintes Spiel des Scharfsinns, hat nicht mehr viele Anhänger. Witzig ist ja auch dies Stück antiker Dialektik so wenig wie Platons Parmenides”. : „Wenn es aber weder ein Scherz ist noch wörtlich ernst zu nehmen, was bleibt für eine Möglichkeit des Verständnisses? Ich sehe keine andere als die, die Schrift als Polemik zu verstehen, als Polemik gegen die Eleaten. Dass auf sie in der Schrift vielfältig Bezug genommen worden war, kann man aus dem MXG-Bericht noch deutlich erkennen, während freilich im Sextus-Bericht alle historischen Bezüge ausgelöscht worden sind”.

¹⁹ Redakcję tego pisma przypisują niektórzy uczeni (Paul Natorp, Theodor Gomperz) Teofrastowi, Olof Gigon mówi o jakimś starożytnym perypatetyku, a Diels nawet widzi tu eklektyczny utwór z I w. po Chr. Za autorstwem Arystotelesa opowiada się Wesoly: „[Jego] autentyczność – naszym zdaniem – niesłusznie jest nadal kwestionowana” (M. Wesoly, wyd. cyt., s. 267). Wszystko wskazuje jednak na to, że jest to wyciąg z autentycznego dzieła Arystotelesa, dokonany przez kogoś ze szkoły perypatetyckiej. Arystoteles – według Diogenesa Laertiosa – napisał dzieło o Gorgiaszu. Por. W. Bröcker, wyd. cyt., s. 425: „Es wird aber in dem Verzeichnis der aristotelischen Schriften bei Diogenes Laertios auch eine Schrift des Aristoteles über Gorgias genannt, und Gigon [„Hermes”, 71/1936, s. 212 n.] und Kerferd [„Phronesis”, 1/1955 n.] werden recht haben, wenn sie MXG für eine Überarbeitung des aristotelischen Originals halten”.

²⁰ Por. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916, s. 90 n.: „An mehr als *einer* Stelle schimmert noch der originale Wortlaut durch”. A po przytoczeniu przykładów: „Glänzender, als es hier geschieht, kann sich die Glaubwürdigkeit eines Zeugen kaum bewähren”.

²¹ Arystoteles, *O Gorgiaszu*, w: Arystoteles, wyd. cyt., s. 415.

§ 2. Formuła tezy podstawowej: οὐδὲν ἔστι

1. Sens pierwszej tezy: co Gorgiasz neguje?

a. Różnica między obiema relacjami: Sekstusa i MXG, zaznacza się przede wszystkim w sformułowaniu pierwszego, podstawowego twierdzenia Gorgiasza. Sekstus wprowadza czasownik ἔστιν w formie twierdzącej, mówiąc: οὐδὲν ἔστιν, drugi autor – w przeczącej οὐκ εἶναι οὐδέν. Jeżeli założymy ten sam sens obu wypowiedzi, to odmienność sprowadzi się do formy stylistycznej: w pierwszym sformułowaniu zastosowano regułę jednego przeczenia, której nie uznano za stosowne przestrzegać w drugim. Mógł tu zaważyć odstęp czasu między obu świadectwami, okres wystarczający na dokonanie się pewnej ewolucji składni greckiej, choćby pod wpływem łaciny. Dużo późniejszy od drugiego autora, za którego uważano nawet Arystotelesa, Sekstus zwany Empirykiem (II w. n. e.) uznał widocznie za niedopuszczalne wprowadzenie negacji οὐκ, kiedy wystąpiło οὐδέν, co nie przeszkadzało autorowi wcześniejszemu. W każdym razie w obu przytoczeniach chodzić powinno o to samo twierdzenie Gorgiasza, choć może wydawać się inaczej.

b. Pojedyncze zaprzeczenie wyrażone zaimkiem οὐδέν u Sekstusa, w języku polskim jest się zmuszonym rozwinąć w dwa: „nic nie jest”, a rygor językowy nakazuje formułę taką przekształcić, zgodnie z polską stylistyką, w postać: „niczego nie ma”. Oznacza to wówczas absolutne zanegowanie istnienia czegokolwiek, wręcz całej rzeczywistości: „nie istnieje nic”. Egzystencjalne znaczenie łącznika ἔστι: „istnieje” zmusza uznać go za pełne orzeczenie, a zaimek οὐδέν będzie wówczas traktowany jak podmiot i może zyskać znaczenie „nicność”. Można by zatem w jednej wersji interpretacyjnej przyjąć, że relacja Sekstusa, przy braku drugiej negacji, informuje, iż Gorgiasz głosił: „Nic (nicość) istnieje!” i dalej konsekwentnie: „a jeśli istnieje, to dla człowieka nieuchwytnie (nieuchwytna)” itd.

c. Czy podobną pustkę egzystencji lub nicość rzeczywistości chcieliby współcześni komentatorzy widzieć przedstawioną w Gorgiaszowych tezach? Wprost z pewnością nie, ale same sformułowania

podsuwają możliwość takiego rozumienia, po rutynowym przyjęciu z jednej strony egzystencjalnego znaczenia łącznika ἐστὶ („jest” = „istnieje”), z drugiej – denotatywnym potraktowaniu wyrazu οὐδὲν („nic” = „nicość”). Egzystencjalne znaczenie ἐστὶ: „istnieje” zmusza do uznania go za pełne orzeczenie, gdy zaimek οὐδὲν pozostaje w roli podmiotu. Jeśliby przy tym uznać zaimek ten, mimo jego negatywności, za pełnoprawną nazwę, ze znaczeniem „nicość”, wówczas owej formule οὐδὲν ἐστὶ przypisałoby się wymowę afirmatywną: uznanie istnienia nicości. Gorgiasz głosiłby: „nicość istnieje!”. Mielibyśmy zatem do czynienia niejedynie z negatywnym stwierdzeniem, że „niczego nie ma”, ale że „Nic” nie bytując, niemniej *jest*, czyli z afirmacją Niczego, przy zachowaniu jego anihilującej negatywności. Paradoks, ale mający uzasadnienie przy przyjętym rozumieniu słów.

W tym ujęciu rozumiałoby się dwuwyzrazową sentencję Gorgiasza οὐδὲν ἐστὶν jako twierdzenie o byciu tego, co określamy jako οὐδὲν (etymologicznie „ani-jedno”), tj. „nic”, że tak określona „istność” to coś rzeczywistego, za czym idą dalsze konsekwencje, że jest dla nas niepoznawalna, a przy ewentualnej poznawalności wiedza o niej nieprzekazywalna. I tak to owej mononegatywnej formule przypisałoby się wymowę afirmatywną: uznanie istnienia nicości jako antytezy absolutnego bytu Parmenidesa. W ten sposób Gorgiasz formułowałby po raz pierwszy w dziejach filozofii pojęcie absolutnego niebytu (nicości), antycypując jedno z podstawowych pojęć nowożytnego egzystencjalizmu.

Nihilistyczna interpretacja jego tezy mogłaby ostać się także przy predykatywnym rozumieniu wyrazu ἐστὶ. W roli łącznika wyraz ten skłaniał bowiem w języku greckim do uzupełnienia go orzecznikiem. W wyrażeniu οὐδὲν ἐστὶν mógłby to być zaimek τι („czymś”). Jeśli przy tym οὐδὲν („nic”) pozostałoby podmiotem, funkcjonując nadal jak synonim nicości, otrzymalibyśmy stwierdzenie: „nic (nicość) jest czymś” (w sensie: „«nic» coś oznacza”, „«nic» (nicość) nie jest pojęciem pustym”, albo: „«nic» ma atrybut «bycia czymś””, „«nic» (nicość) ma swoją istotowość”).

d. W drugim świadectwie (979a 12–14), w którym zaimek negatywny οὐδὲν („nic”) został zanegowany formułą οὐκ ἐστὶ („nie jest”),

można by widzieć przeciwne stanowisko: „nic (*sc.* nicość) nie istnieje!”, tj. nazwie οὐδέν nic rzeczywistego nie odpowiada, jest to nazwa pusta. Teraz konsekwentną kontynuacją takiego zanegowania istnienia nicości może już być przekazane w MXG hipotetyczne: „jeżeli zaś istnieje, to jest niepoznawalna” (εἰ δ’ ἔστιν, ἀγνωστον εἶναι). Podstawienie jednak pod słowo „nic” (w roli podmiotu) zanegowanego zaimka „żadne coś” zmieniałoby w sposób istotny to rozumienie, otwierając dla wersji z podwójną negacją pole zbliżonej do poprzedniej interpretacji totalnie nihilistycznej, charakteryzując nicość tym razem prywatnie: „żadnego «coś» nie ma”, „żadne «coś» nie istnieje”. A gdyby znów, zgodnie z orzecznikowym charakterem greckiego łącznika ἐστί, dodać domyślne τι („czymś”), do czego – zauważmy – uprawnia konkluzja Sekstusa (204, 8): οὐκ ἄρα ἔστι („nie jest zatem czymś”), otrzymalibyśmy w formule MXG οὐδέν οὐκ εἶναι [τι] prywatną charakterystykę nicości, że mianowicie „nic (nicość) nie jest czymś”, czyli nie ma atrybutu „bycia czymś”, nie wykazując żadnej określoności – jest niepoznawalna. W każdym z przedstawionych wariantów kontrowersyjne tezy fundujące nicość nie tylko nabierałyby powagi, ale intrygowały głębią tajemniczości. Są to jednak wszystko interpretacje błędne, oparte na wprowadzonym bezpodstawnie, mylącym pojęciu istnienia.

2. Paradoksalność sensu egzystencjalnego

a. Wśród tłumaczy (a także i komentatorów) dominuje znaczenie egzystencjalne czasownika εἶναι, i stąd najczęstszy przekład brzmi tak właśnie: „nic nie istnieje”, jak w przypadku polskich tłumaczy. W ten sposób oddaje wyrażenie οὐδέν ἔστιν Izydora Dąmbska: „pierwszy [punkt], że nic nie istnieje”. Odpowiednio L. Regner: „[Gorgiasz] powiada, że nic nie istnieje”. Nie inaczej ma się rzecz w przekładach zachodnich. Np. W. S. Hett²²: „*Gorgias maintains first, that nothing exists*”, M. Untersteiner²³: „*nulla esiste [...] se anche viè un’ esisten-*

²² Aristotle, *On Gorgias*, w: Aristotle, *Minor Works*, transl. W. S. Hett, London 1936, s.497.

²³ M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, fasc. 2, Firenze 1949, s. 39.

za”. Niekiedy odstępuje się w przekładach formalnie od eksponowania istnienia, stosując jako odpowiednik greckiego ἐστί słowo „jest”, który mimo wszystko przejmując jednak znaczenie „istnieć”, w naszym wypadku: „nic jest” = „nic istnieje”, „nic nie jest” = „niczego nie ma” = „nic nie istnieje”. Taki ostrożniejszy sposób przekładania wprowadza np. Wesoly²⁴, pisząc: „niebyt nie jest”, „nic nie jest”, „był jest”, „nie są zarazem byt i niebyt” itp., co nie zmienia egzystencjalnej wymowy wypowiedzi.

b. Przyjęło się zatem tę formułę Gorgiasza rozumieć jako tezę nihilistyczną, mimo całej absurdalności takiego znaczenia. Bröcker słusznie wysuwa tu wątpliwości²⁵: „Czy możemy to brać poważnie? Czy mamy wierzyć, że Gorgiasz na serio był o tym przekonany, że osoby, które zgodnie z jego mniemaniem same nie istnieją, chciały dać się przekonać, że nic nie istnieje?” Trudno przypisać normalnemu człowiekowi, a tym bardziej mającemu pretensje do mądrości (σοφιστρής), czyli kierowania się rozsądkiem i racjonalną argumentacją, takie choćby tylko dla retorycznego efektu *przekreślenie całej rzeczywistości*. Od Platona wiemy, że „absolutny niebyt (τὸ μεδομῶς ὄν) nie wchodzi w rachubę”²⁶. Gorgiasz na pewno nie prowadziłby rozważań w tym kierunku serio, chcąc epatować odbiorców tego typu paradokсами²⁷.

Zastanawiające, iż wypowiadając taką tezę grecki uczony retor nie obawiał się naturalnej reakcji słuchaczy, wzruszenia ramion i odwrócenia się od niego. Gdyby na samym początku przekonywał, iż udało mu się wykazać nieistnienie wszystkiego, czyli udowodnić, że „niczego nie ma”, to na tym powinien by zamknąć swój wywód, dalej bowiem nie byłoby o czym mówić. A każdy mógł mu zarzucić,

²⁴ M. Wesoly, «Argument własny» Gorgiasza, wyd. cyt., s. 275 n.

²⁵ W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, wyd. cyt., s. 427.

²⁶ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 310.

²⁷ Przypominam sobie studenta parodiującego tę tezę pantomimicznie. Po wykładzie o Gorgiaszu chodził on wśród kolegów przesłoniwszy sobie jedną ręką oczy, a drugą wykonując zamaszyste gesty mające wyrażać totalne unicestwienie, i powtarzał: „Nic nie ma! Nic nie ma!”

że jeśli nic nie istnieje, to również i on, mówca jako nieistniejący nie mógłby nigdy obwieścić podobnej rewelacji. Natychmiast oczywiście straciłby mir u słuchaczy i czytelników, jako człowiek nie w pełni przy zdrowych zmysłach i umyśle. Takiej reakcji oczywiście wzbudzać nie miał zamiaru.

c. Absurdalność jest tu rezultatem egzystencjalnej interpretacji οὐδέν ἐστιν. Pewne wyjście proponuje Bröcker zalecając traktować frazę tę jak odpowiedź na pytanie: „Czy jest coś takiego, jak ἐόν eleatów?” i uzupełniać w tym duchu każdy przypadek, kiedy się u Gorgiasza kwestia bytu w jakiejś formie pojawia. Np. „jeśli coś jest” (to w domyśle: „coś takiego, jak ἐόν eleatów), „nie ma niczego” (sc. „takiego, jak ἐόν eleatów”). Przykładowo²⁸, kiedy Gorgiasz zaczyna rozumowanie od założenia εἰ ἔστι τι, winniśmy się domyślać pod τι eleackiego ἐόν, i tak samo kiedy wyprowadza w następniku wniosek οὐδέν ἐστιν, ma on wyrażać eliminację tegoż ἐόν. Propozycja Bröckera, ograniczająca tezy Gorgiasza do Bytu parmenidejskiego, byłaby próbą sensownego zachowania egzystencjalnej interpretacji tych tez.

Zbliżeniu pewnego sformułowania Parmenidesa do Gorgiaszowego εἰ ἔστι τι, które zaczyna poprzedniki jego przesłanek krytyki eleatów, ma służyć proponowana koniektura uczonego w zdaniu fr. B 2 (w. 3) poematu przez zastąpienie przekazanej partykuły τε zaimkiem τι: ἡ μὲν ὁπως ἔστιν <τι> [zamiast τε] καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. Poprawkę swoją uzasadnia Bröcker w ten sposób²⁹, że wprowadzenie w tekście słówka τε mogło nastąpić pod wpływem wiersza z fragmentu B 2 (w. 5): ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι. Pomysł Bröckera byłby godny uwagi, gdyby zaimkom, o których mówi, przyznawał jak należy funkcję predykatu, nie podmiotu. Ostatecznie więc, mimo interesującej sugestii, uczonego nie potrafi wyzwolić się od egzystencjalnego rozumienia łącznika εἶναι, z wszystkimi tego

²⁸ W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, wyd. cyt., s. 428: „Es wird argumentiert: εἰ ἔστι τι, nämlich dergleichen wie das ἐόν der Eleaten, dann ergibt sich dies oder jenes Unmögliche, folglich οὐδέν ἐστιν, nämlich dergleichen wie das ἐόν der Eleaten”.

²⁹ Tamże, s. 428, przyp. 1.

paradoksalnymi konsekwencjami, włącznie z uogólniającym paralogizmem, że „nic nie istnieje” (*es ist nichts*).

d. Innym przykładem absurdów wynikających z przekładu słówka ἐστὶ jest słynna maksyma Protagorasa, znana powszechnie w postaci: „Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek, istniejących – że są, nieistniejących [?] – że nie istnieją”³⁰. Człowiek w tym ujęciu urasta do rangi samego Boga, najwyższej instancji wyrokującej o istnieniu bądź nieistnieniu rzeczy, a użyte w formule słowo „miarą” traci zgoła sens. Przypomnijmy greckie brzmienie tezy, za Sekstusem³¹: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶν. Nie jest to stwierdzenie metafizyczne, teologiczne, lecz uwaga pragmatyczna, zgodna z życiową filozofią sofistów, w której nastawienie utylitarne przeważa nad czysto teoretycznym. Zwróćmy uwagę, że Protagoras używa nie uniwersalnego słowa πρόγματα, które oznacza przedmioty w ogóle (w tym nawet najbardziej abstrakcyjne), ale słowa χρήματα, „rzeczy potrzebne, użyteczne”. Prawidłowy zatem przekład, wydobywający właściwy sens, winien brzmieć: „Miarą użyteczności wszelkich rzeczy jest człowiek, tych będących [takimi], że [nimi] są, a nie-będących [takimi] – że [nimi] nie są”. Warto zauważyć, że tezę Protagorasa Bröcker ukazuje jako konsekwencję rozumowania Gorgiasza, i zestawia z kontestacją przez Parmenidesa „mniemań śmiertelnych” (δόξαι βροτῶν) na temat „bycia”³².

e. Tłumaczenie: „nic nie istnieje” oraz idące za nim nihilistyczne lub egzystencjalistyczne rozumienie pierwszej tezy Gorgiasza najwyraźniej nie wytrzymuje próby. Przy takim rozumieniu wyrażenie „nic” (οὐδέν) stanowi negację uniwersalnej nazwy „coś” (τι): „nic nie istnieje” = „żadne «coś» nie istnieje”. I to „coś” musi być konsekwentnie dodane w poprzedniku drugiego twierdzenia, bo bez tego formuła jest niekompletna: εἰ καὶ ἐστὶν /εἰ δ’ ἔστιν. Kiedy więc Re-

³⁰ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, wyd. cyt., s. 17.

³¹ Sexti Empirici *Opera*, vol. 2, s. 15 (202, 28–30). Por. Platon, *Teajtet* 151e–152a.

³² W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, wyd. cyt., s. 438.

gner tłumaczy po prostu³³: „jeżeli zaś istnieje”, nasuwa się pytanie: „*co* istnieje?” Czy owo „*nic*”, o którym mowa w poprzednim zdaniu? Podobnym brakiem dotknięte jest zdanie Sekstusa w tłumaczeniu B. Miłuńskiej³⁴: „... po pierwsze: nic nie istnieje, po drugie: jeśli nawet istnieje [...]” [?]. Pytamy: *co* „nawet istnieje”? Przecież nie to „*nic*”! Dąbska owszem, wprowadza logicznie uzupełnienie „*coś*”, pisząc: „jeżeli *coś* istnieje”, i potem, przy tezie trzeciej: „jeśli nawet *coś* zostało pojęte”, tekst oryginału jednak do tego nie uprawnia. Należy po prostu zarzucić egzystencjalne rozumienie czasownika „być”.

3. Z gramatyki „bycia”

a. W przekładach i komentarzach panuje wszelako wszechwładnie znaczenie egzystencjalne czasownika εἶναι. Mówi się więc: „nic nie istnieje”, „jeżeli istnieje”, co od razu na wstępie otwiera pole interpretacji totalnie nihilistycznej: „niczego nie ma”, zamykając tym samym drogę wszelkiej pozytywnej i rzeczowej wykładni. Tymczasem w ogromnej liczbie przypadków nieuzasadnione zgoła jest nadawanie słowu εἶναι znaczenia egzystencji, jest to bowiem w jego najbardziej reprezentatywnej funkcji spójka predykatowa, która zyskuje wartość syntaktyczną i semantyczną wyłącznie z orzecznikiem, często domyślnym. Jest ona klasycznym synkategorematem. Stąd wyrażenia „nic istnieje” (i synonimicznie rozumiane „nic jest”), „jeżeli istnieje”, „nic nie istnieje”, „nie istnieje żadne «coś»” (i mające w języku polskim dokładnie to samo znaczenie: „niczego nie ma”, „nie ma żadnego «coś»”) itp. nie oddają sensu odnośnych greckich formuł, nie mogą więc funkcjonować jako ich odpowiedniki.

b. Prócz predyкации czasownik εἶναι w bogatej gamie swoich form gramatycznych pełni i inne funkcje, jak asercji, tożsamościową, potencjalną, statyczną oraz witalną, lokacyjną, duratywną (te ostatnie ze znaczeniem zbliżonym do użyc egzystencjalnych), a nade wszystko niezwykle doniosłą, centralną, niestety rzadko zauważaną

³³ Arystoteles, *O Gorgiaszu*, w: Arystoteles, *Pisma różne*, wyd. cyt., s. 415.

³⁴ B. Miłuńska, *Gorgiasz: O tym, co nie jest*, „Acta Universitatis N. Copernici”, Seria „Filozofia” XII, Toruń 228/1991, s. 57.

i docenianą funkcję werytatywną, zgodnie z którą słowo „jest” zasadniczo przeznaczone jest do wypowiedzania prawdy, stwierdzenia jak jest naprawdę, wyrażania prawdy rzeczy³⁵. Niektóre z wymienionych funkcji zostały wyróżnione w księdze *Delta* Arystotelesowej *Metafizyki*, co zwulgaryzowano później, dopatrując się tu znaczeń zsubstancjalizowanego „bytu” (τὸ ὄν)³⁶. Podstawowa funkcja predykatywna bywała nieraz sprzężona, a w sofistycznych wywodach mieszana z innymi.

c. Dość wczesnie zaczęła przejawiać się skłonność do ograniczania łącznika do znaku równości i zawężania predykcji do „samo-predykcji”. Jako remedium na wariabilizm próbowali niektórzy greccy myśliciele podnosić stałość gwarantowaną zasadą tożsamości, co rzutowało na ich równościową interpretację łącznika εἶναι. Pod wpływem tej idei pozostawali megarejczycy, a nawet wczesny Platon, zajmujący się problemem tzw. samoorzekania. Otto Apelt uwydatnia tę tendencję u eleatów, podkreślając, że za zrównaniem podmiotu z orzecznikiem za pośrednictwem łącznika szło u nich stwierdzenie jedności. „Kiedy bowiem eleaci oceniali jako niedopuszczalne odnośnienie wielorakości orzeczników do jednego podmiotu (πολλὰ λέγεσθαι ἐφ’ ἐνός), kierowali się przekonaniem, że w sądzie wolno łączyć nie *zróżnicowane*, a tylko *równe* pojęcia. Zgodnie z tym, nie tylko ich stawiana jako pierwsza zasada, że «będące jest, a nie-będące nie jest», lecz także druga, że «wszystko jest jednym», wykazują pełne zrównanie podmiotu z orzecznikiem za pośrednictwem kopuli. Stała się więc kopuła tajemnicą, od której odkrycia zależało poznanie prawdziwej natury sądu. Czyżby wyrażała ona rzeczywiście równość wiązanych nią przedstawień, jak się musiało wydawać, idąc za eleatami?”³⁷

d. Przed podobnymi problemami stanęli kontynuujący nauki eleatów megarejczycy, a także założyciel szkoły cynickiej, Antystenes.

³⁵ Por. Ch. Kahn, *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, Dordrecht 1973 i dalej.

³⁶ Arystoteles, *Metafizyka* Δ 7, 1017a 7 – b 9.

³⁷ O. Apelt, *Die geschichtlichen Beziehungen der Kategorienlehre*, w: O. Apelt, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891, s. 199 n.

Euklides z Megary dopuszczał zasadniczo tylko sądy tożsamościowe³⁸, skutkiem czego „nie uznawał wnioskowania z analogii”. Najwłaściwsze użycie spójki – według megarejczyków – miało miejsce wtedy, kiedy stwierdzało się identyczność. Trudność sprawiały zdania z innym, głównie predykatywnym zastosowaniem kopuli. Z tego powodu Antystenes darzył większym zaufaniem zdania z orzeczeniem w postaci samodzielnego czasownika, postulując rezygnację z tych z kłopotliwym łącznikiem ἐστί, jeżeli nie wyrażały sądów tautologicznych, jak: „człowiek jest człowiekiem”, „dobry jest dobry”. Do tej tradycji odwołuje się Gorgiasz, wykorzystując w swoich rozprawach niejednokrotnie czysto literalne znaczenie słowa „jest” jako znaku równości. Zauważyć należy, że również owa teza eleacka „wszystko jest jednym” (ἐν τὸ πᾶν) nie ma sensu ontologicznego, z kolektywnie rozumianym „wszystkim”, lecz winna być sprowadzona na grunt językowy, jak to czynią megarejczycy. Teza ta wyraża myśl, że przy orzekaniu o „czymkolwiek” („wszystko” w znaczeniu dystrybutywnym) nie można wykroczyć poza podmiot, a istotę rzeczy można określić tylko nią samą (πρὸς ἑν).

Megarejczycy i cynicy przyznawali łącznikowi rolę jedynie dokładnego i pełnego utożsamiania podmiotu z orzecznikiem, odrzucali więc w ogóle predykację i definiowanie³⁹. Uznawali za niedopuszczalne wiązanie podmiotu z orzecznikami traktując jak błąd orzekanie o czymś czegoś innego⁴⁰, definicje zaś uważali za wyrażenia zbyt

³⁸ „We wnioskowaniu takim – twierdził – mamy do czynienia albo z rzeczami podobnymi, albo z niepodobnymi. Jeżeli z podobnymi, to należy zajmować się samymi tymi rzeczami, a nie tym, w czym są one do siebie podobne, jeżeli zaś z niepodobnymi, to nie ma sensu przeprowadzać między nimi analogii” (Diogenes Laertios, II, 107, przeł. I. Krońska). Relację Diogenesa trafnie parafrazuje Th. Gomperz, *Pensatori greci*, t. II, s. 632 (przeł. E. I. Zieliński): „Albo podobieństwo jest tak wielkie, że staje się zupełną tożsamością, i w takim wypadku uczynimy lepiej wyprowadzając nasze wnioski raczej z samej rzeczy, aniżeli z przedmiotów, z którymi ją porównujemy; albo też chodzi o częściowe tylko podobieństwo i w takim wypadku porównywanie wprowadza coś więcej (co – możemy dodać – psuje nasz sąd)”.

³⁹ A. Achmanow, *Logika Arystotelesa*, przeł. A. Zabłudowski, B. Stanosz, Warszawa 1965, s. 62 n.

⁴⁰ Por. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* I, Berlin 1955 s. 37, przyp. 30.

obszerne⁴¹. Chociaż w swej logicznej istocie wszelki sąd (zwłaszcza w rozumieniu kantowskim wszelki sąd syntetyczny) jest jednością czegoś i czegoś innego, twierdzili oni za eleatami, że w sądzie wolno łączyć nie różne, lecz tylko równe pojęcia, o *jednym* można orzec tylko *jedno*, nigdy zaś to, co nie jest z tamtym tożsame. Ewentualna różnica między podmiotem i orzecznikiem powinna być interpretowana jak pozorna, czysto werbalna. Sąd, taki jak „człowiek jest dobry”, znaczy tyle co „człowiek dobry jest człowiekiem dobrym”. Do jednego przedmiotu nie mogą się odnosić dwie różne wypowiedzi. Unika się w ten sposób fałszu i nie dopuszcza sprzeczności⁴². Prowadziło to do swoistego nihilizmu w teorii sądów negatywnych: odmawianie czegoś podmiotowi (mówienie: „nie jest”) równa się totalnej jego negacji.

e. Wypowiedzi Gorgiasza często jednak interpretować należy w sensie werytatywnym. Wyraża się w nich sceptycyzm co do możliwości oceniania, jak się rzeczy mają „naprawdę”, tj. stosowania kryterium prawdziwości, z uwagi na nieuchwytność ich rzeczywistego stanu, czyli prawdy o nich. „Nic nie jest” (*sc.* „nie jest *czymś*”) to tyle, co „nic nie jest określone”, „nic nie jest bytem” (=nie ma charakteru istoty, natury), ogólnie: nic nie jest *prawdą*. W żadnym wypadku nie chodzi tu o absolutną negację rzeczywistości, czyli jej nieistnienie. Biorąc to wszystko pod uwagę należy ciągle wysuwać postulat radykalnych zmian w przekładach starogreckich tekstów filozoficznych.

f. W języku greckim akcentowano stronę predykatywną łącznika ἐστίν, inaczej jak w przypadku polskiego „jest”, i analogicznych form w innych językach, gdzie przeważa podmiotowy (w rozumieniu gramatycznym) aspekt łącznika („co jest”). Problem predykatywności εἶναι podjęli filozofowie ujawniając różne typy orzekania. Wnikliwe badania zaowocowały m.in. słynnymi perypatetyckimi kategoriami „bycia” (τοῦ ὄντος), które oznaczają klasy orzeczników, tj. orzeczniki-

⁴¹ Por. Arystoteles, *Metafizyka* H 4, 1043b 24–26: οὐκ ἔστι τὸ τι ἐστὶν ὁρίσασθαι τὸν γὰρ ὄρον λόγον εἶναι μακρόν.

⁴² Por. sofizmaty Platona w *Eutydemie*: fałsz jest niemożliwy (284), sprzeczność nie istnieje (286b).

kowych uzupełnień łącznika, a nie czegoś na wzór klas istniejących obiektów, lub wydzielonych obszarów znaczeniowych. Niezrozumienie ich charakteru wykazywało wielu wybitnych myślicieli, a wśród nich Kant⁴³, którego zarzuty przypadkowego doboru, braku jasnej zasady i niepełności wykazu nadal są dyskusyjne, zważywszy że i jego system kategorii nie jest doskonalszy niż Arystotelesowy.

g. W przypadku czasownika ἐστὶ w roli łącznika, we wszystkich jego formach (również w *infinitivus* εἶναι i *participium* ὄν), kiedy Grek wypowiadał to słowo samodzielnie, poszukiwał przede wszystkim jakiegoś orzecznika, jakiegoś τὶ w sensie „czymś” (nie „coś”!), ale ujawnianie tego (każdorazowo z użyciem owego ogólnego nieokreślonego zaimka) nie uważał za konieczne. Mówił więc (τὸ) εἶναι z domyślnym τὶ („bycie/być czymś”), τὸ (μὴ) ὄν, również z domyślnym τὶ („będące”, *resp.* ‘nie-będące’ *czymś*”). Uwzględnienie tego aspektu pozwala dopiero uchwycić myśl tego typu rozważań jak te Gorgiasza, Parmenidesa, Platona, myśl, którą narzucane rutynowo znaczenie egzystencjalne łącznikowi, a przedmiotowe orzecznikowi, i czynienie go w ten sposób gramatycznym podmiotem zaciemnia lub zniekształca. Tę zasadę hermeneutyczną należy mieć zawsze na względzie przy analizie tych najbardziej kontrowersyjnych greckich tekstów filozoficznych, do jakich należą fragmenty traktatu Gorgiasza.

h. Kiedy odczuwano potrzebę postawienia wyraźnego pytania o orzecznik, wykorzystywano do tego celu zaimek tej samej postaci co nieokreślony, ale o znaczeniu pytajnym. Pewną trudność stanowiło to, że w swojej zasadniczej funkcji odnosił się on (tak w znaczeniu nieokreślonym jak pytającym) do bycia istotą, a język grecki nie dysponował formą, która obejmowałaby wszelkie w ogóle predykaty. Autorzy byli zmuszeni zaznaczać, że w danym wypadku stosują go w tym szerokim zakresie, gdzie reprezentuje wszelkie charakterystyki przypadłościowe, a więc wszystkie ujęte przez Arystotelesa w system kategorii, nie tylko charakterystykę *stricte* istotową, ograniczo-

⁴³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. I, s. 174.

na do kategorii pierwszej. W *Metafizyce* Z 7, 1032a 14–15 czytamy: „Słowo «czymś» [τί] stosuję do wszystkich kategorii: i «tym» i «jak wielkim» i «jakim» i «gdzie»”: (τὸ δὲ τί λέγω καθ’ ἐκάστην κατηγορίαν ἢ γὰρ τὸδε ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ ποῦ). Podobnie Z 4, 1030a 22–24: „To «czym jest» odnosi się i do istoty i do innych [określeń]; wszak i o tym «jaki» też powiemy, «czym jest»” (καὶ τὸ τί ἐστὶν ἀπλῶς μὲν τῆ οὐσίᾳ πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις [ὑπάρχει]. καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐροίμεθ’ ἂν τί ἐστὶ).

4. Sens wyrażenia οὐδέν („nic”)

a. Arystoteles nadto jasno zaznaczył, uznając to za oczywistą prawdę fundamentalną, iż „wszelka nazwa oznacza bycie, albo niebycie tym a tym”, a zatem kwalifikuje się głównie na predykat: πρῶτον μὲν οὖν δῆλον ὡς τοῦτο γ’ αὐτὸ ἀληθές, ὅτι σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοῦτι (*Met.* Γ 4, 1006a 29–30). Dotyczyłoby to także zaimka οὐδέν jako gramatycznie wyrażenia nazwopodobnego, niezależnie od tego czy, i jaką treść on z sobą niesie, choćby wręcz okazało się w końcu nazwą pustą. Byłby to dyskusyjny wprowadzie, ale nie absurdalny pogląd. Watpliwości w tej mierze wysuwają wszakże logicy, którzy, jak Twardowski, a za nim Woleński, twierdzą o wyrazie „nic”, że jako „składowa zdań przeczących, nie jest to wyrażenie katekategorematyczne, ale synkategorematyczne. W każdym razie słowo «nic» nie jest nazwą i w związku z tym nie ma sensu rozważać, do czego się odnosi [...], a uznanie, że «nic» jest nazwą, stanowi pomieszanie kategorii syntaktycznych”⁴⁴. Można jednak przecież wyrażenie „nic” (οὐδέν) traktować jak negację uniwersalnej nazwy „coś” (τι), a więc także jako nazwę.

b. Przyznając zaimkowi οὐδέν charakter nazwy (nawet pozbawionej denotacji), autorzy greccy stosowaliby go więc nie w roli podmiotu do ἐστὶν („nic jest”), lecz w roli orzecznika („jest niczym”). Wyrażenie οὐδέν ἐστὶν należałoby wówczas przełożyć: „jest niczym”, co może być nawet punktem wyjścia rozumienia właściwego. Brakuje przy tym co prawda podmiotu, jednakże użytkownik języka

⁴⁴ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 47.

greckiego w przypadku słowa εἶναι bardziej niż na podmiot kierował uwagę na orzecznik. Podmiot zakładał w jakiejś nieokreślonej postaci: „wszystko”, „cokolwiek”, a język polski daje także możliwość posłużenia się bezosobowym „się”. Toteż i w naszym wypadku dopowiemy w przekładzie formuły οὐδέν ἐστιν: „*niczym* jest [wszelkie coś, cokolwiek] = „[nic] nie jest *żadnym czymś*”, bądź „jest [się] *niczym*” = „nie jest [się] *czymś*”, w tym sensie, że nie zachodzi żadne istotne „bycie czymś”. Jeśliby zaś położyć nacisk na samym łączniku, bo język grecki daje i taką możliwość, dałoby się powiedzieć: „«jest» niczego nie dotyczy”, to znaczy nie może być stosowane należycie (a więc i nie powinno być stosowane) jako spójka predykatowa, ze względu na nieprecyzyjność samych predykatów.

c. Gdyby jednak szukać w samym wyrażeniu οὐδέν jakiejś treści, to obiecująco wygląda odwołanie się do etymologii. Owo greckie „nic”: οὐδέν, etymologicznie biorąc, oznacza „ani-jedno”⁴⁵, bo wywodzi się ze zbitki słów οὐδέ i ἓν. W związku z tym warto przytoczyć opinię Isokratesa⁴⁶, który przestrzega młodych, by nie trawili czasu na studiowaniu poglądów dawnych sofistów (czytaj: filozofów), między którymi panuje ogromna rozbieżność już co do ilości podawanych wyjaśnień. Jeden mówił o nieskończonej wielości (być może chodzi o atomistę Leukipposa, albo o eleatę Melissosa⁴⁷), Empedokles wprowadzał cztery [elementy], a w nich „waśń” i „jednanie”, Ion nie więcej niż trzy, Alkmajon tylko dwa, Parmenides zaś oraz Melissos *jedno* (sc. Będące), wreszcie Gorgiasz zgłosił *ani jedno* uznający, że w ogóle nie da się podać *żadnego* wyjaśnienia: [...] εἰς τοὺς λόγους τῶν παλαιῶν σοφιστῶν, ὧν ὁ μὲν ἄπειρον τὸ πλῆθος ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τέτταρα καὶ νεῖκος καὶ φιλίαν ἐν αὐτοῖς, Ἴων δ' οὐ πλείω τριῶν, Ἀλκμέων δὲ δύο μόνον, Παρμενίδης δὲ καὶ Μέλισσος ἓν,

⁴⁵ Zob. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w 'Parmenidesie'*, Warszawa 1992, s. 119–120.

⁴⁶ Isocrates, *Περὶ ἀντιδόσεως*, (15) 118, 21–25, w: Isocrates, *Orationes*, Lipsiae 1927, s. 165.

⁴⁷ Za tę ewentualnością przemawiałaby wzmianka o poglądach Melissosa z mowy Isokratesa *Pochwała Heleny*, gdzie mówi się o „nieskończonej wielości rzeczy” (ἀπείρων τὸ πλῆθος πεφυκότων τῶν πραγμάτων).

Γοργίας δὲ παντελῶς οὐδέν. Stopniowa redukcja na przytaczanej przez Isokratesa liście liczby proponowanych przez filozofów bytów prowadziło – jak widać – od nieskończoności (ἄπειρον) do zera (οὐδέν). Owo „zero” to Gorgiaszowe „*ani-Jedno*”, czyli „*nic*”⁴⁸.

Gorgiasz wykluczał takie byty-zasady, kwestionując możliwość adekwatnego poznania rzeczywistości. Jego zawile wywody oraz dystynkcje pojęciowe miały na celu głównie przekreślenie tej zasady poznawczej, jaką miał stanowić eleacki „Jednobyt” równoznaczny z Prawdą. Zastosowany przez retora zaimek οὐδέν, rozszyfrowany etymologicznie jako „*ani-jedno*”, miał także i tę wymowę, że zniósł „Jedno” Parmenidesa i Melissosa: nawet to Jedno nie, czyli żadnej prawdy! Isokrates był uczniem Gorgiasza, dobrze więc musiał rozumieć istotę jego poglądów oraz intencje ich głoszenia. W swoich świadectwach o mistrzu przytacza jego twierdzenia zawsze obok wzmianek o poglądach eleatów: Parmenidesa, Zenona, Melissosa. Wyżej widzieliśmy, że tuż przed owym słynnym οὐδ-ἐν Gorgiasza wymienił ἐν Parmenidesa i Melissosa.

d. Referując stanowisko samego Gorgiasza, Isokrates poszerza główną jego tezę, uzupełniając zaimek οὐδέν o *genetivus* τῶν ὄντων: πῶς γὰρ ἂν τις ὑπερβάλοιτο Γοργίαν τὸν τολμήσαντα λέγειν, ὡς οὐδέν τῶν ὄντων ἔστιν („Jakże by można przewyższyć Gorgiasza, który odważył się orzec, że nie ma żadnej prawdy «jestestw»”)⁴⁹. Rozwinięta

⁴⁸ Zwróćmy uwagę na zastosowany w tekście *pluralis* τὰ ὄντα, tradycyjnie oddawane przez „byty”. Gdyby τὸ πλῆθος τῶν ὄντων przełożyć: „wielość bytów”, rozumiejąc przez „byty” – składające się na rzeczywistość obiekty, przytoczone stanowiska filozofów byłyby niezrozumiałe, wręcz niedorzeczne. W *participium* τὸ ὄν, tak jak w czasowniku ἔστιν, od którego ono pochodzi, wysuwa się na czoło znaczenie gnozeologiczne: „to, jak jest naprawdę”, „czym coś jest w swej istocie”, a w końcu – wyjaśniająca to zasada.

⁴⁹ W dalszym ciągu tego fragmentu Isokrates za podobnie śmiało uznaje poglądy Zenona i Melissosa. Zenon bowiem ukazywał to samo raz jako możliwe, raz jako niemożliwe (Ζήνωνα τὸν ταῦτά δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πιερώμενον ἀποφαίνειν), Melissos zaś podejmował, pomimo nieskończonego mnóstwa rzeczy występujących w naturze, szukanie dowodów na jedność wszystkiego (Μέλισσον, ὃς ἀπειρῶν τὸ πλῆθος πεφυκότων τῶν πραγμάτων ὡς ἐνός ὄντος τοῦ παντός ἐπεχείρησεν ἀποδείξει εὐρίσκειν). Przed Gorgiaszem przywołuje Isokrates także Protagorasa i współczesnych mu sofistów, którzy – jak twierdzi – pozostawili po sobie dzieła nieprzerwanie

formułę οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν, rozumieć należy, że nie ma żadnego bycia *czymś* rzeczy, a zatem obiektywnych treści prawdziwych. Rozumienie takie wynika choćby z analiz *Sofisty* Platona. W tym precyzyjniejszym wysłowieniu przez Isokratesa teza ὡς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν okazuje się daleka od wymowy nihilistycznej, jakoby byty nie istniały, nie było nic istniejącego, niczego z rzeczy istniejących. Głosi ona, że żadna z rzeczy nie jest czymś substancjalnym (*resp.* bytem), tzn. nie wykazuje *określoności*, bądź nie daje się określić. Nie znaczy to, że są one nieistniejące, ale że są nieokreślone bądź/i niepoznawalne. Słowem, są one nie-będącymi czymś (brak im właściwej dla każdej οὐσία – φύσις). „Bycie niczym”, *sc.* „niebycie czymś” rzeka się przeto o rzeczach, które jako *stające się* są nieokreślone lub nie dające się określić w aspekcie swojej φύσις. „Nic nie jest (*sc.* bytem)” nie oznacza nicości rzeczy, a mówi tylko, że nawet osławiony „Byt” Parmenidejski (παντελῶς ὄν) nie jest takim w rzeczywistości, okazując się poznawczo παντελῶς οὐδέν. Przez swoją negację οὐδέν Gorgiasz nie zmierza przeto do anihilacji rzeczywistości, przekreśla tylko ὄν i ὄντα jako pozbawione ἐν oraz właściwego sobie τι, niemożliwego do poznawczego uchwycenia.

§ 3. Uzasadnianie pierwszej tezy w relacji MXG

1. Od argumentacji polemicznej do „argumentu własnego”

a. Swoje podstawowe twierdzenie Gorgiasz systematycznie uzasadnia, przy czym fundament jego argumentacji stanowi zasada niesprzeczności⁵⁰. Według relacji MXG (979a 14–16) owo uzasadnianie ma charakter polemiczny, sprowadza się do wykazywania, że stanowiska tych, którzy głoszą, iż rzeczy są tym a tym, takie a takie, prze-

intrygujące (ἄν δὲ τίς ἐστὶν οὕτως ὀψιμαθής, ὅστις οὐκ οἶδε Πρωταγόραν καὶ τοὺς κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον γενομένους σοφίστας, ὅτι καὶ τοιαῦτα καὶ πολλὰ τούτων πραγματωδέστερα συγγράμματα κατέλιπον ἡμῖν). Isocrates, *Ἐλένης ἐγκώμιον*, (10, 3) 208, 3 w: Isocrates, *Orationes* vol. I, Lipsiae 1907, s. 226.

⁵⁰ Por. B. Miłuńska, *Gorgiasz: O tym, co nie jest*, wyd. cyt., s. 57, przyp. 8: „Gorgiasz respektuje zasadę sprzeczności, gdyż przyznaje, że dwa zdania sprzeczne nie mogą być zarazem prawdziwe”.

czą sobie wzajemnie, ich zaś wykluczanie się pozostawia na placu boju jego tezę: καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔστι, συνθεῖς τὰ ἑτέροις εἰρημένα, ὅσοι περὶ τῶν ὄντων λέγοντες πάναντία, ὡς δοκοῦσιν, ἀποφαίνονται αὐτοῖς. W przekładzie Regnera: „Przeprowadzając dowód twierdzenia, że nic nie istnieje, Gorgiasz zestawia wypowiedzi innych, którzy w przeciwnych twierdzeniach o bytach zdają się popadać w sprzeczność z sobą”⁵¹. A w tłumaczeniu angielskim (W. S. Hett): *To prove that nothing exists, he combines the statements made by different people, who in discussing **the question of Being** [podkr. – S. B.] have apparently made contradictory assertions*⁵².

b. Przekłady znów naznaczone są tym samym błędem, mówiąc o „nieistnieniu”. Jak wcześniej οὐδὲν ἔστιν, tak tu οὐκ ἔστι zostaje zinterpretowane jako „nic nie istnieje”, *nothing exists*. Do tego przekład angielski podstawia w sposób nieuprawniony pod *pluralis τῶν ὄντων singularis Being* zapominając, że funkcje semantyczne, a pośrednio sens *pluralis τὰ ὄντα* i *singularis τὸ ὄν* już w praktyce językowej Greków, a jeszcze bardziej w refleksji filozoficznej rozeszły się, mimo pierwotnej gramatycznej wspólnoty. Tłumacz sugeruje więc, jakoby zdanie to mówiło o zwalczaniu przez Gorgiasza twierdzeń o „Bycie” jako czymś jednym, podczas gdy on wykazywał tylko, że atrybuty, jakie przypisywano rzeczom (τὰ ὄντα), wykluczają się jedne z drugimi.

c. Otóż – jak czytamy w MXG – co do podstawowych cech rzeczy różni różne głoszą twierdzenia: „ci, że są jednością, a nie wielością, inni przeciwnie, że wielością, a nie jednością; jedni, że są niepowstałe, inni traktują je jak powstałe” (οἱ μὲν ὅτι ἓν καὶ οὐ πολλά, οἱ δὲ αὖ ὅτι πολλά καὶ οὐχ ἓν, καὶ οἱ μὲν ὅτι ἀγέννητα, οἱ δ’ ὡς γενόμενα). Mowa tu o tych „rzeczach” (περὶ τῶν ὄντων) z poprzedniego zdania, o których zwykło się sądzić, iż zawsze mają jakąś naturę, są wyposażone w pewne cechy, a którą to potoczną opinię, utrwaloną przez filozofów, Gorgiasz zamierza podważyć. Tłumacz angielski przypisuje te cechy jakiemuś abstraktowi, pojedynczemu Bytowi (*say that Being is one and not many etc.*), o którym w tekście nie ma mowy,

⁵¹ Arystoteles, *O Gorgiaszu*, w: Arystoteles, *Pisma różne*, wyd. cyt., s. 415.

⁵² Aristotle, *On Gorgias*, w: Aristotle, *Minor Works*, wyd. cyt., s. 497.

a wymienione cechy występują w *pluralis*: πολλά, ἀγένητα, γενόμενα (oczywiście ἐν musiało pozostać w *singularis*), gdyż odnoszą się do mnogich przedmiotów.

W argumentacji wystarczało już samo wymienienie par wykluczających się stanowisk, zważywszy, że Gorgiasz odwoływał się do zasady sprzeczności. Jednakże referujący to autor uznaje za właściwe wyłożyć nam, jak uczniom, tok tego rozumowania, mimo że są to truizmy i powtórzenia⁵³. Przy tej jednak sposobności ukazuje jasno orzecznikowy charakter kopuli, a także bezzasadność wprowadzania tutaj przedmiotowej hipostazy „bytu”. Czytamy bowiem: ἀνάγκη γάρ, φησίν, εἴ τι ἔστιν, μήτε ἐν μήτε πολλά εἶναι, μήτε ἀγένητα μήτε γενόμενα, οὐδὲν ἄν εἴη. εἰ γὰρ εἴη τι, τούτων ἄν θάτερα εἴη ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε ἐν οὔτε πολλά, οὔτε ἀγένητα οὔτε γενόμενα. „Twierdzi wszak, że jeśli mają być *czymś*, a musi być tak, że nie są ani jednym, ani liczne, ani niepowstałe, ani powstałe, to nie-będą *żadnym* *czymś*, bo gdyby *czymś* były, byłyby *czymś* innym poza tym, co wymieniono. A że ani «jednym» nie są, ani «liczne», ani «niepowstałe», ani «powstałe», stara się wykazać raz na modłę Zenona, raz Melissosa”.

c. Warto jeszcze raz zobaczyć, jak dalece mylą się tłumacze: „Powiada bowiem, że jeżeli coś istnieje, [<...>⁵⁴] nie istnieje ani jedno, ani mnogość, ani coś, co nie powstało, ani coś, co powstało, to nie może nic istnieć. Gdyby bowiem coś istniało, to ono byłoby jednym z dwojga [?]. [Gorgiasz] usiłuje więc udowodnić – za przykładem z jednej strony Melissosa, z drugiej Zenona, że nie istnieje ani jedno, ani mnogość, ani coś, co nie powstało, ani coś, co powstało” (L. Regner)⁵⁵. *For he says, if anything exists, [<...>⁵⁶] neither one nor many, neither born nor unborn, it would be nothing. If, then,*

⁵³ W wydaniach dochodzi do tego jeszcze dłuższa, zbędna koniektura, mająca coś wyjaśnić, a tylko zaciemniająca sens: ἤτοι ἐν ἢ πολλά εἶναι καὶ ἤτοι ἀγένητα ἢ γενόμενα. εἰ δὴ συμβαίνει.

⁵⁴ Tu następuje przekład koniektury: „to jest albo jedno, albo mnogość, i albo coś, co nie powstało, albo coś, co powstało. Jeżeli przeto rzecz się ma tak, iż”.

⁵⁵ Arystoteles, *O Gorgiaszu*, w: Arystoteles, *Pisma różne*, wyd. cyt., s. 415.

⁵⁶ Tu następuje przekład koniektury: „it is either one or many, and either has not come into existence or it has. If, then, it happens that it is”.

there were anything, it would be one of these two things [?]. To prove that it is neither one nor many, neither unborn nor born, he tries to prove partly on the lines of Melissus and partly on those of Zeno (W. S. Hett)⁵⁷.

Przede wszystkim zdumiewa pomieszenie liczb gramatycznych. Czyżby przekładający tekst grecki nie wiedzieli, że do podmiotu *neutrum plurale* stosuje się orzeczenie w *singularis*? Gdyby o tym zapomnieli, to przypomina im to połączenie θάτερα (*pluralis*) εἷη (*singularis*) [„byłyby inne”]. To nie żadne „ono”, nie *it*, tylko wymienione kilka wierszy wcześniej τὰ ὄντα, nazwane kilka wierszy dalej τὰ πράγματα „musiałyby być inne, niż wcześniej scharakteryzowano” (i to nie jako „jedno z dwojga”, *one of these two things* [??]). A skoro *tu* chodzi o rzeczy w liczbie mnogiej (θάτερα), to tak samo i w dwóch wcześniejszych frazach: οὐδὲν ἄν εἷη („nie byłyby żadnym «czymś»”) oraz εἰ γὰρ εἷη τι („bo gdyby były czymś”). Wynika stąd samo przez się, że ani οὐδὲν („nic”), ani τι („coś”) nie są podmiotami, mogą więc być tylko orzecznikami („niczym”, „czymś”). Jest rzeczą zadziwiającą, do jakiego stopnia przyjęta *a priori* koncepcja przedmiotowego „Bytu” może przytępiać spojrzenie tłumacza, co też w rezultacie zniekształca diametralnie sens i rozumienie tekstu.

d. Wykazywanie, że rzeczy nie są ani czymś jednym, ani licznym, ani powstałe, ani niepowstałe, przeprowadzać miał Gorgiasz – wedle MXG – w stylu i z wykorzystaniem argumentacji eleatów Melissosa i Zenona (ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε ἐν οὔτε πολλά, οὔτε ἀγέννητα οὔτε γενόμενα, τὰ μὲν ὡς Μέλισσος, τὰ δὲ ὡς Ζήνων ἐπιχειρεῖ δεικνύειν). Najpierw jednak przeprowadził swój własny dowód (τὴν πρώτην ἰδίαν αὐτοῦ ἀπόδειξιν), wyróżniający się na tle polemicznego charakteru całej rozprawy, w której nader często sięgał do argumentów eleackich. Z pomocą własnej, oryginalnej argumentacji uzasadniał swoją tezę, zaskakującą, bo wykluczającą wszelkie stwierdzanie czegokolwiek i zaprzeczanie, a mianowicie „że nie jest możliwe stosowanie [*sc. do πράγματα*] ani «być» ani «nie być»” (ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι). W odniesieniu do rzeczy stojących się nieodpowiedni jest

⁵⁷ Aristotle, *On Gorgias*, w: Aristotle, *Minor Works*, wyd. cyt., s. 497.

czasownik stałości⁵⁸, jakim jest εἶναι. I znowu podkreślić należy, że nie chodzi tu o to, że „nie istnieje ani byt, ani niebyt”, *neither Being nor not-Being can exist*, tylko o niemożność wykorzystywania zdań podmiotowo-orzecznikowych do opisu rzeczywistości zjawiskowej, a co za tym idzie, o niemożliwość tak prawdy jak fałszu⁵⁹.

2. Argument „własny” Gorgiasza

a. Następnie autor relacji MXG demonstruje zwięźle i precyzyjnie wywód Gorgiasza, który ma go doprowadzić do jego podstawowej tezy. Oto jak miało przebiegać jego rozumowanie, ze stosowaniem na przemian formy *infinitivus* i *participium*: εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη. τὸ τε γὰρ μὴ ὄν ἔστι μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα. Unikając i tym razem reifikacji, jaką wprowadzają rutynowo tłumacze, kiedy oddają czasownikowe formy εἶναι i ὄν substancywnie, przełożmy to następująco: „Jeżeli «nie być» *jest* [= to tyle co] «nie być», to i «nie-będące» wcale nie gorzej *jest* «nie-będącym». Wszak «nie-będące» *jest* «nie-będącym» tak samo jak «będące» [*jest*] «będącym», i rzeczy wcale nie bardziej «są» jak «nie są» [*sc. czymś, jakieś etc.*]”. W rezultacie językowej konfrontacji wyrażenia εἶναι i μὴ εἶναι oraz ὄν i μὴ ὄν okazują się zbyt skrajne w odniesieniu do πράγματα jako stających się, i dlatego będących „więcej” (μᾶλλον) niż μὴ ὄν, a „mniej” (ἦττον) niż ὄν.

b. Wróćmy jednak do owej konfrontacji. Paradoksalnie zrównuje się tam negatywne *nie-bycie* z pozytywnym *byciem*, jako że do jednego, i drugiego stosujemy łącznik „jest” w funkcji tożsamościowej⁶⁰,

⁵⁸ Czasownikiem „dynamicznej niestałości” jest γίνεσθαι, z którym skorelowane są πράγματα.

⁵⁹ Zauważmy, że z logicznego punktu widzenia teza kwestionuje zasadę wyłączonego środka, która głosi, iż z dwóch zdań sprzecznych jedno musi być prawdziwe. Por. B. Miłuńska, *Gorgiasz O tym, co nie jest*, wyd. cyt., s. 57, przyp. 8: „[Gorgiasz] nie uznaje zasady wyłączonego środka, gdyż żadnego ze zdań sprzecznych nie uznaje za prawdziwe”.

⁶⁰ Dotyczy to stwierdzeń tożsamościowych, które można by uznać za pewien typ

co ma dowodzić uprawnienia do stosowania słówka „jest” do „nie-bycia” na równi z „byciem”. Takie samo rozumowanie daje się przeprowadzić także na zwykłych (nie tautologicznych) negatywnych zdaniach podmiotowo orzecznikowych, zwłaszcza jeśli partykuła negatywna znajdzie się po łączniku, poprzedzając orzecznik: „coś jest nie- (tym, takie)”. Szyk taki, stosowany w grece, właściwy jest także niektórym językom nowożytnym, co pozwoliło np. J. Burnetowi⁶¹ sparafrazować twierdzenie Gorgiasza: *‘What is not’ is not, that is to say, it is just as much as ‘what is’*. Słyszemy wówczas najpierw pozytywne „jest”, zanim wystąpi negacja. Można więc stąd także suponować, iż „nie-będące” uczestniczy w „byciu”, tak samo jak „będące”. Ale czy na odwrót: „będące” uczestniczy w „nie-byciu”? – „Można powiedzieć «nie-byt jest bytem»”, ale nie można powiedzieć «byt jest nie-bytem»”⁶².

c. Tym razem Gorgiasz zrównuje, powołując się na taką samą w obu przypadkach tożsamościową formę, wartość „bycia” i „niebycia”, a w konsekwencji wydaje się, jakby zrównywał Parmenidejski εὖν z tak gorliwie przez eleatę odseparowywaną od niego jego negacją: τὸ μὴ ὄν „wcale nie gorzej” (οὐδὲν ἤττον) *jest*, niż τὸ ὄν, a mówienie o „byciu [rzeczy]” (εἶναι [τὰ πράγματα]) jest „wcale nie bardziej” (οὐδὲν μᾶλλον) uprawnione jak o ich „nie-byciu” (οὐκ εἶναι τὰ πράγματα). Gorgiasz operuje tu komparatywnymi formami οὐδὲν ἤττον („wcale nie mniej”) i οὐδὲν μᾶλλον („wcale nie bardziej”), analogicznymi do Parmenidesowych οὐδέ τι τῆ μᾶλλον („ani trochę więcej”), οὐδέ τι χειρότερον („ani trochę mniej”), które eleata stosuje przy prezentacji niestopnowalności Będącego [sc. Prawdy] (B 8, 23–24). Aluzje do *Poematu*, włącznie ze stosowaniem analogicznych zwrotów, dowodzi, że Gorgiasz ma stale na uwadze nie tylko poglądy Melissosa i Zenona, ale także samego ojca eleaty-zmu.

zdań predykatywnych, w których podmiot zostaje powtórzony jako orzecznik (tzw. orzekanie o sobie).

⁶¹ J. Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London 1960, s. 120.

⁶² Jak trafnie zauważył, omawiając pojęcie nie-bycia u Platona A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 310.

d. Całe zresztą zdanie filozofa z Leontinoi wygląda na polemikę z Parmenidesem i obronę tych, którym eleata zarzuca, iż utożsamiają „być” i „nie być”, a powinni je rozróżniać (B 6, 8–9): „Za to samo uznają «bycie» i «niebycie» i/lub za nie to samo” (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται καὶ ταὐτόν). To znaczy – rozumie się – nie ci sami: jedni uznają (choć nie powinni), inni nie (i tak być powinno). John Burnet⁶³ łączy jednak przeciwstawiane sobie przez Parmenidesa stanowiska, odnosząc je obydwu do jednego i tego samego ὄν. W tym celu nadaje rodzajnikowi τὸ sens zaimka wskazującego, który ma się odnosić do domyślnego ὄν. Wtedy zdanie zyskuje znaczenie: „W oczach których *owo* [ὄν] jest i tym samym i nie tym samym”. Interpretacja wydaje się jednak filologicznie i merytorycznie nieuprawniona. Zestawienie z omówionym Gorgiaszowym wywodem, który jest wyraźną repliką na krytyczną w swej intencji uwagę Parmenidesa, każe pozostawić rodzajnik przy πέλειν (= εἶναι) i οὐκ εἶναι. Gorgiasz operuje właśnie formami infinitywnymi, które mu służą dopiero do wyprowadzenia wniosków co do tego, co wyraża *participium* ὄν.

e. Trudno też przystać na proponowany przez W. Bröckera⁶⁴, akceptującego wykładnię Burneta, sens wyrazu παλίντροπος z następnego zdania Parmenidesa jako „wewnętrznie sprzeczne”: πάντων δὲ παλίντροπος ἐστὶ κέλευθος (*Ihrer aller Weg jedoch ist sich selbst entgegengesetzt*: „Wszyscy oni krocą drogą wewnętrznych sprzeczności”). W rzeczywistości Parmenides określa „drogę wszystkich” (πάντων κέλευθος), tzn., ściślej (biorąc poprawkę na poetycką egzagerację), „większości” (może i przeważającej), jako „odwrotną” (παλίντροπος), tj. „przeciwną” do (wymienionej na końcu) drogi tych, którzy nie uznają „bycia” i „nie-bycia” za to samo (οὐ ταὐτόν). Za tym rozumieniem przemawia Gorgiaszowa krytyka. Zobaczmy, jak prowadzi on to rozumowanie, stosując wykluczanie zgodnie z zasadą niesprzeczności, i podważa w końcu tę zalecaną przez Parmenidesa postawę, żeby nie mieszać „bycia” z „niebyciem”.

⁶³ J. Burnet, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, przeł. E. Schenkl, 1913, s. 159.

⁶⁴ W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, wyd. cyt., s. 439.

f. W kontynuacji wypowiedzi o równoprawności $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ i $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ wywodzi, co stąd wynika dla pozytywnego, promowanego przez Parmenidesa $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$: $\epsilon\acute{\iota}\ \delta'\ \acute{\omicron}\mu\omega\varsigma\ \tau\acute{o}\ \mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, $\phi\eta\sigma\iota\nu$, $\acute{\omicron}\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. „Jednakowoż – powiada – jeśli o ‘niebyciu’ mówimy *jest*, to o ‘byciu’ powiemy *nie jest*, jako że się z tamtym wyklucza”. Jeśli jest *niebycie* [tym a tym], to nie ma *bycia* [tym], jako że jest ono z tamtym sprzeczne. A że *jest* to pierwsze, to wykazano na akceptowanej przez każdego tautologii: „niebycie *jest* niebyciem”. Semantycznie było to najzupełniej poprawne, i sam Parmenides musiałby się na to zgodzić! Wprawdzie tu w formie tożsamościowego łącznika, niemniej wyraz „jest” towarzyszy jednak wyrazowi „niebycie”. W efekcie tego rozumowania jednak owa „równoprawność” upada. Przesądza o tym prawo o sprzeczności, które nakazuje wykluczyć jedną ze stron pary przeciwieństw, gdzie jedna jest negacją drugiej. Upadek równoprawności wychodzi jednak „byciu” na niekorzyść.

Powtarza więc: $\epsilon\acute{\iota}\ \gamma\alpha\rho\ \tau\acute{o}\ \mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \pi\rho\omicron\sigma\eta\kappa\epsilon\iota$. „No bo jak *jest* ‘niebycie’ [czymś], to ‘byciu’ [tym] przystoi *nie być*”. Wymusza to zachodząca między terminem a jego negacją sprzeczność. Wobec *bycia* niebycia, byciu pozostaje *nie być*, wypada mu ustąpić wobec tamtego, ukryć się, zniknąć; w obliczu niebycia, które zawładnęło „byciem”, nie przystoi mu już *być*, jak obrazowo i nieco antropomorficznie wyraża się retor. Widać to namacalnie: to przecież niemożliwe, żeby nie-będąc czymś, równocześnie tym się było. Chyba żeby utożsamić „być” i „nie być”. Nie dopuszcza tego jednak sprzeczność między nimi. Sam Parmenides przed tym przestrzega!

g. A skoro pozostawi się to w takiej rozdzielonej postaci, czyli zachowa różnicę (jak zalecał Parmenides) między „byciem” a przekreślającym je zaprzeczeniem, że „nie jest”, to wówczas (na mocy wykluczania się z „nie-byciem”) „bycie”, z nim zaś wszelkie orzekanie zostaje wykluczone i dochodzi się do postawionego na początku stwierdzenia, iż „nie można być żadnym «czymś»” ($\acute{\omicron}\delta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$): $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon\ \acute{\omicron}\kappa\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\omicron}\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma$, $\phi\eta\sigma\iota\nu$, $\acute{\omicron}\delta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\eta$, $\epsilon\acute{\iota}\ \mu\eta\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$: „A więc to chyba nie tak – powiada. Niczym nie dałoby się *być*, gdyby przyjąć, że ‘nie być’ nie jest tym samym co ‘być’”. To „nie tak” ($\acute{\omicron}\kappa\ \acute{\omicron}\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma$) to może być aluzja do podkreślanej przez Par-

menidesa konieczności odróżniania „być” i „nie być”. Na manowce więc wiedzy wyróżniona przez eleatę droga οὐ ταῦτόν! A osłabiająca stanowczość stwierdzenia warunkowa partykuła ἄν może być wyrazem swoistej kurtuazji.

h. U kresu tej drogi pojawia się Gorgiasza teza podstawowa: „niebycia czymś”. Dojdzie się jednak do niej także na drodze, przed którą Parmenides przestrzega, a którą jednak – jak ubolewa – większość wybiera, tj. gdyby, bagatelizując fakt wewnętrznej sprzeczności, utożsamić „będące” z „nie-będącym”, zgodnie z tym – jak powiedziano wcześniej – że temu pierwszemu „wypada” (προσῆκει) „nie być”, a więc, jako „przyzwoite” (*nota bene* nie pozbawione ironii wyrażenie προσῆκει) „będące” – nie będzie, wycofa się z bycia. I wtedy trzeba będzie je zrównać z „nie-będącym”. Ale wówczas pojawiają się nowe trudności: εἰ δὲ ταῦτό, καὶ οὕτως οὐκ ἄν εἶη οὐδέν· τὸ τε γὰρ μὴ ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ ὄν, ἐπεὶ περ γε ταῦτό τῷ μὴ ὄντι: „A jeśli to jest to samo [‘być’ i ‘nie być’], to i tak nie można by być niczym, jako że ‘nie-będącym’ się [oczywiście] nie będzie, ale też i ‘będącym’, skoro ‘będące’ i ‘nie-będące’ to to samo”. Wniosek Gorgiasza jest tutaj zgodny z Parmenidesem, według którego mniemanie, iż τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν istotnie musi być odrzucone, co zarazem jest jednak sukcesem głównej tezy Gorgiasza, po raz wtóry wychodzącej cało⁶⁵.

§ 4. Uzasadnianie tezy pierwszej wedle przekazu Sekstusa

1. Wyróżnienie trzech tematów do rozpatrzenia

a. W przekazie Sekstusa teza pierwsza uzasadniana jest w inny nieco sposób i obszerniej niż w relacji MXG. Wprowadzenie stanowią słowa (204, 4–5): ὅτι μὲν οὖν οὐδέν ἐστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τοῦτον, co Dąbbska tłumaczy: „To, że nic nie istnieje, uzasadnia w ten sposób”. Oczywiście chodzi nie o istnienie, lecz o to, że nie

⁶⁵ Warto nadmienić, że „Platon włącza nie-byt do pięciu metaidei-kategorii, i dowodzi, że odrzucona przez Parmenidesa teza ‘jest i to, co jest, i to, co nie jest’ jest prawdziwa”, A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 310.

ma żadnego *bycia czymś*. A ten „sposób” uzasadniania to podważanie możliwości stosowania słówka ἔστι z jakimkolwiek orzecznikowym dopełnieniem, i wykazywanie, iż nic nie może funkcjonować jako predykat. Wyróżnia więc Gorgiasz trzy możliwe typy predykatów: twierdzące, przeczące i mieszane (więcej możliwości nie ma) stwierdzając (204, 5–6), „że do «jest» może być odniesione (1) «bycie czymś», (2) «niebycie czymś», lub (3) «bycie i niebycie» łącznie” (εἰ γὰρ ἔστι <τι>, ἤτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν), po czym – jak zapowiada Sekstus (204, 6–8) – będzie po kolei wszystkie wykluczał: „ani będącym czymś nic nie jest, jak wykaże, ani nie-będącym, co uzasadni, ani [w połączeniu] będącym i nie-będącym, co także wytłumaczy. *Nie ma zatem żadnego «czymś»*” (οὐτε δὲ τὸ ὄν ἔστιν, ὡς παραστήσει, οὐτε τὸ μὴ ὄν, ὡς παραμυθήσεται, οὐτε τὸ ὄν καὶ <τὸ> μὴ ὄν, ὡς καὶ τοῦτο διδάξει. οὐκ ἄρα ἔστι τι).

b. A oto dwa polskie przekłady tego fragmentu z egzystencjalnym pojmowaniem „bycia” („jest” – ἔστι = „istnieje”) oraz przedmiotowym pojęciem „bytu” („będące” – τὸ ὄν = „byt”; „nie-będące” – τὸ μὴ ὄν = „niebyt”), bez uwzględniania zasadniczej dla greckiego łącznika predykatywności. Przekład Dąbskiej: „Jeśli bowiem coś istnieje, to albo jest bytem, albo niebytem, albo [zarazem] jest bytem i niebytem. Ale ani byt nie istnieje – jak pokaże, ani niebyt – jak dowiedzie, ani byt i niebyt, jak też wyłoży; *a więc w ogóle nic nie istnieje*”⁶⁶. Przekład Wesołego: „Jeśli bowiem coś jest, to albo jest byt albo niebyt albo zarazem byt i niebyt. Ani jednak byt nie jest, jak wyłoży, ani niebyt, jak stwierdzi, ani zarazem byt i niebyt, jak wykaże; *a zatem nic nie jest*”⁶⁷. I znów przypisuje się starożytnemu myślicielowi niedorzeczne stwierdzenie, że „w ogóle nic nie istnieje” (do tego samego sprowadza się „nic nie jest” bez uzupełnienia).

c. Zmusza to z drugiej strony tłumaczy do nieuzasadnionego, acz koniecznego przy czasowniku „istnieje” uzupełnienia przez zaimek „coś” w roli podmiotu zdania: „jeśli bowiem *coś* istnieje”, „jeśli bowiem *coś* jest” (εἰ γὰρ ἔστι <τι>, 204, 5). Uzupełnienie <τι> w tym

⁶⁶ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, wyd. cyt., s. 18 (podkr. – S. B.).

⁶⁷ M. Wesoły, «Argument własny» Gorgiasza, wyd. cyt. 2, s. 276 (podkr. – S. B.).

miejscu wprowadził już w tekście greckim wydawca Bekker, a zaakceptowali je Mutschmann i Diels, chociaż słówko to jest tutaj zbyteczne⁶⁸, a w roli podmiotowego „coś”, wręcz mylące. A taką właśnie funkcję nadaje mu autor koniektury, rozumiejąc, jak zresztą ogół uczonych, ἔστι egzystencjalnie: „jeśli istnieje <coś>”. Jak widać, nie tylko wprowadza się bezzasadnie τί, ale – co więcej – jako *subiectum*! Koniektury tej nie przyjął Untersteiner⁶⁹.

Wyraźnie w funkcji orzecznika pojawia się zaimek τι parę wierszy dalej (204, 11–12), w lapidarnym sformułowaniu zasady niesprzeczności: παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι („zgoła niedorzecznym być *czymś* zarazem i nie być”)⁷⁰, które w sposób niezrozumiały redukuje się do istnienia, tłumacząc: „absurdalne, by coś miało istnieć i zarazem nie istnieć”⁷¹. Niektórzy odczuwają brak tego zaimka w innych miejscach, wprowadzają go więc w swoich koniekturach w tekście oryginalnym, a także w przekładach, kierując się miejscami, gdzie on występuje, chociaż nadają mu z reguły charakter podmiotu. Istnieje tendencja wstawiania go nawet już w 204, 1, przy wyjściowym sformułowaniu drugiej tezy: εἰ καὶ <τι> ἔστιν, jak to uczyniła choćby tłumaczka, zmuszona oczywiście do tego uprzednim wprowadzeniem orzeczenia „istnieje”.

d. W końcu Sekstus zapowiada podsumowanie potrójnego wykluczenia przekonująco dowiedzionym stwierdzeniem (204, 8), iż „nie ma żadnego «czymś»”, dosłownie: „nie jest *zatem czymś*” (οὐκ ἄρα ἔστι τι), w którym to wniosku odnajdujemy tezę podstawową: οὐδὲν ἔστιν = οὐκ ἔστι τι, z jasno wyrażonym wreszcie jej znaczeniem: „nic nie jest *czymś*” (domniemanym bytem, prawdą, istotą). Jedynie bowiem τι potraktowane jak orzecznik nadaje całości sens

⁶⁸ Niepotrzebna jest także inna koniektura Bekkera: wprowadzenie rodzajnika w wierszu 204, 7: οὕτε τὸ ὄν καὶ <τὸ> μὴ ὄν („ani będącym i nie-będącym”), zapewne z powodu przedmiotowego rozumienia μὴ ὄν.

⁶⁹ M. Untersteiner, *Sofisti*, wyd. cyt., s. 38.

⁷⁰ Jeżeli przyjąć, że Sekstus wiernie przytoczył wypowiedź Gorgiasza, to można by sofiście temu przypisać pierwsze przed Arystotelesem sformułowanie zasady niesprzeczności.

⁷¹ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, wyd. cyt., s. 18 n.

możliwy do przyjęcia: „nie ma niczego określonego, czym mogłoby się być” (oczywiście „czym” w pełnym znaczeniu). Przy orzecznikowym rozumieniu zaimka pierwotna teza οὐδὲν ἔστιν, powtórzona jako przewidywany wniosek z zamierzonych etapów rozumowania, ale już w ściślejszej formie, bo z owym orzecznikowym τὶ (οὐκ ἔστι τὶ), jeśli jej nie zdeformować rozumieniem egzystencjalnym, wyraża myśl: „nie ma owego «czymś»”, tj. nie ma określoności. Albowiem „być” to zasadniczo „być czymś”, „jakims”, ogólnie – mieć określoną istotę, gwarantującą przynajmniej względną stabilność rzeczy i poznawalność.

2. Refutacja hipotezy z predykatem negatywnym

a. W dalszym ciągu rozumowania (204, 8–12) Gorgiasz przystępuje od razu do zbijania drugiej (z pominięciem pierwszej) z wyróżnionych logicznie trzech ewentualności: τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν, co w przekładzie egzystencjalnym brzmi: „niebyt nie istnieje” (Dąbwska), „niebyt nie jest” (Wesoły), a rozumiane być powinno, że „nie można być nie-będącym czymś”, „nic nie może być nie-będącym” [czymś], „wykluczone jest niebycie czymkolwiek”. Gorgiasz stara się wykazać nieprawomocność stosowania orzeczników negatywnych. A był u Greków taki *modus loquendi*: dołączanie partykuły przeczącej do orzecznika, np. εἶναι οὐ λευκόν („być nie-białym”). Można by to uznać wręcz za trend podstawowy stosowania i rozumienia negacji w zdaniach podmiotowo orzecznikowych: odczuwano ściślejszy związek zaprzeczenia z predykatem niż z samym łącznikiem. Niezasadność stwierdzeń o postaci „[A] jest nie-B” usiłuje Gorgiasz właśnie na pierwszym miejscu wykazać, sam jednak wikła się przy tym w nielogiczności. Główny argument za uzasadnieniem tej tezy stanowi zastosowana tu zasada niesprzeczności: gdyby się było nie-będącym, byłoby się i nie było zarazem, tego zaś nie dopuszcza zasada, która wyklucza bycie czymś i zarazem niebycie tym.

b. Zasada niesprzeczności jest oczywiście przekonująca, nieprzekonujące jest natomiast wykazywanie sprzeczności w „byciu nie-będącym” (204, 9–10): „Będąc nie-będącym, będzie się i zarazem nie

będzie” (εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται). Słowo ἔστιν przy μὴ ὄν ma sprawiać, że nie-będącym się jednak *będzie* (ἔσται), co pozostaje jakoby w sprzeczności z wcześniejszym stwierdzeniem, że się „*nie będzie*” (οὐκ ἔσται), wynikłym z negacji zawartej w μὴ ὄν. Otóż w tak zaprezentowanej argumentacji wystąpił błąd pomieszania poziomów języka, a zatem konkluzja, z kluczowym w niej wyrażeniem „i zarazem” (τε ἅμα καί) jest nieuprawniona. Widoczne to jest wyraźnie przy rozłożeniu na elementy w następnym zdaniu (204, 10–11): „Jeśli wziąć pod uwagę «*nie-będącym*», to się nie będzie, a jeśli uwzględnić «*jest nie-będącym*» – będzie się znowu” (ἢ μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἢ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται).

c. Otóż wyrażenia z *participium* „nie-będącym” (oczywiście z domyślnym orzecznikiem „czymś”): οὐκ ὄν, wcześniej μὴ ὄν, są formułami należącymi jeśli nie wprost do języka przedmiotowego (niektórzy bowiem negacji do niego nie zaliczają), to do poziomu niższego niż formy οὐκ ἔσται, ἔστιν, ἔσται, które odnoszą się do tamtych, jako do swych orzeczników, z poziomu metajęzykowego. Błąd można było ukryć, ograniczając rozpatrywanie do samej tylko formuły μὴ ὄν i pokazując, że jest to zarazem wypowiedź negatywna (zawiera partykułę przeczącą: μὴ) i pozytywna (zawiera stwierdzenie bycia: ὄν), co w konsekwencji wyklucza zbudowane według tego schematu orzeczniki jako wewnętrznie sprzeczne. Mógłby Gorgiasz i tak rozumować. Teraz następuje omówiona już przez nas formuła zasady sprzeczności oraz wnioszek wykluczający orzeczniki negatywne, podobnie jak przesłanki nieuprawniony (204, 12): „Nie będzie się zatem nie-będącym” (οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὄν).

d. Poprawność przeprowadzonego rozumowania zawodzi i z innego powodu. Gorgiasz argumentuje, wychodząc od formuły z zastosowaniem partykuły przeczącej μὴ, która w konkretnych zdaniach służy do odmówienia obiektowi jakiegoś konkretnego waloru (istoty, własności itp.), a wykluczając jedno określenie, kieruje myśl na możliwe inne, tak jak mówiąc: „Jan mieszka nie w Warszawie” domyślamy się, że mieszka, ale gdzie indziej, a nie, że w ogóle nie mieszka. Postawiwszy jednak formułę w postaci ogólnej μὴ ὄν („nie-będącym” czymś, ale jednak domyślnie-będącym czymś tam), bez wyszcze-

gólnienia orzecznika, bagatelizując fakt, że mamy tu do czynienia z negacją względną, Gorgiasz zastępuje ją w sposób nieuprawniony formułą οὐκ ὄν, nastawioną wyłącznie na eliminację, taki bowiem jest charakter partykuły οὐκ, wyrażającej negację bezwzględną. Na to już przystać nie można, a autorowi i zwolennikom takiego rozumowania należałoby polecić lekturę *Sofisty* Platona.

e. Przypomnijmy omówiony passus w całości: καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται ἢ μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἢ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται. παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὄν. Przekłady mówią tu o jakimś „nieistniejącym niebycie”. Izydora Dąbaska⁷²: „A najpierw to, że niebyt nie istnieje. Jeśli bowiem niebyt istnieje, to równocześnie będzie istniał i nie istniał; o tyle bowiem, o ile pojmuje się go jako nieistniejący, nie będzie istniał; o ile zaś istnieje niebyt, to znów będzie istniał. Całkowicie jednak jest absurdalne, by coś miało istnieć i zarazem nie istnieć. Nie istnieje przeto niebyt”. Marian Wesoły⁷³: „Tak oto najpierw niebyt nie jest. Jeśli bowiem niebyt jest, to będzie zarazem i nie będzie: jeśli pomyślany jest jako niebyt, nie będzie, a jeśli jest niebyt, to znów będzie. Całkowity to jednak absurd: bycie czegoś i zarazem niebycie. A zatem niebyt nie jest”. W rzeczywistości Gorgiaszowi nie chodzi tu o „istnienie” czy „nieistnienie” („bycie” lub „niebycie”) jakiegoś uprzedmiotowanego „niebytu”, tylko o możliwość czy niemożność orzekania negatywnego⁷⁴.

f. Zakwestionowanie prawa do stosowania negatywnych orzeczników wedle schematu μὴ ὄν uzasadniać miał Gorgiasz jeszcze inaczej

⁷² Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, wyd. cyt., s. 18.

⁷³ M. Wesoły, «Argument własny» *Gorgiasza*, wyd. cyt., s. 276, przyp. 2.

⁷⁴ I. Dąbaska: „Z drugiej strony, jeśli niebyt istnieje, to byt nie istnieje. Ten bowiem sprzeczny jest względem tamtego. I jeśli istnienie przysługuje niebytowi, to bytowi będzie przysługiwać nieistnienie. Nie jest tak jednak, żeby byt nie istniał, ani też przecież niebyt nie będzie istniał (Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, wyd. cyt., s. 19). M. Wesoły: „Albo inaczej: jeśli niebyt jest, to byt nie jest; są to bowiem wzajemne przeciwieństwa, bo jeśli niebytowi przypadło być, to bytowi przypadnie nie być. Ani jednak byt nie jest, ani też niebytu nie będzie” (M. Wesoły, *Argument własny* *Gorgiasza*, wyd. cyt., s. 276, przyp. 2).

(ἄλλως). Jest to prawie dokładne powtórzenie znanej nam już wersji MXG:

<p>Sekstus (204, 12–15): καὶ ἄλλως, εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστι, τὸ ὄν οὐκ ἔσται· ἐναντία γὰρ ἔστι ταῦτα ἀλλήλοισι, καὶ εἰ τῶ μὴ ὄντι συμβέβηκε τὸ εἶναι, τῶ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ εἶναι. οὐχὶ δέ γε τὸ ὄν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ τὸ μὴ ὄν ἔσται.</p>	<p>MXG (979a 28–30): εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι, φησιν, οὐκ ἔστι, τὸ ἀντικείμενον. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι μὴ εἶναι προσήκει.</p>
--	---

Obydwie wersje mówią dokładnie to samo, tylko w zmienionej cokolwiek stylistyce: W przekazie Sekstusa bezokolicznik εἶναι zastąpiony zostaje imiesłowem ὄν, zamiast przymiotnika ἀντικείμενον mamy ἐναντία, a zamiast czasownika προσήκει – συμβέβηκε. Gorgiasz znowu odwołuje się do zasady sprzeczności, której – jak widać – przyznaje w rozumowaniach walor rozstrzygający: kierując się nią, odrzuca przyjęcie dwu zdań wykluczających się. Tutaj „niebycie” (τὸ μὴ ὄν, τὸ μὴ εἶναι) wyklucza „bycie” (τὸ ὄν, τὸ εἶναι), oczywiście pod warunkiem, że orzecznik będzie w obu przypadkach ten sam: „niebycie [tym a tym]” i „bycie [tym samym]”.

3. Refutacja hipotezy o predykatkach pozytywnych

Podsumowując dłuższy tok wywodów poświęconych zbijaniu wyróżnionych wcześniej możliwości, Gorgiasz formułuje wniosek ogólny negujący możliwość wszelkiego orzekania (206, 2–4): „Stąd wynika nie-bycie czymkolwiek, bo jeżeli się nie jest ani (1) [pozytywnie] będącym, ani (2) [negatywnie] nie-będącym, ani (3) [po części pozytywnie, po części negatywnie:] zmieszanym z tych dwóch, a tylko te możliwości dają się pomyśleć, to nie ma żadnego bycia czymś” (οἷς ἔπεται τὸ μηδὲν εἶναι· εἰ γὰρ μήτε τὸ ὄν ἔστι μήτε τὸ μὴ ὄν μήτε ἀμφοτέρα, παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν νοεῖται, οὐδὲν ἔστιν). Jak jednak wygląda droga do takiego wniosku?

Najbardziej interesujące jest (1) wykluczenie bycia „będącym” (καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ὄν ἔστιν – 204, 16; οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν – 204, 19).

Miłuńska zwróciła uwagę⁷⁵, że Gorgiasz zupełnie nie przejmuje się tym, iż już taką tezę omawiał we wcześniejszym dowodzie. Należy jednak podkreślić, że tutaj mamy już „jest” (ἔστι) na wyższym poziomie od tamtego pierwszego („jest niczym”, tj. „nie jest czymś”): „jest wiecznym”, „jest powstałym”. Najpierw wyróżnione zostają trzy ewentualności (204, 17–18): „Jeśli się bowiem jest będącym, to (a) albo wiecznym, (b) albo powstałym, (c) albo zarazem powstałym i wiecznym” (εἰ γὰρ τὸ ὄν ἔστιν, ἤτοι αἰδιόν ἐστιν ἢ γενητόν ἢ αἰδιόν ἅμα καὶ γενητόν). Następuje zapowiedź, że każda z tych możliwości zostanie zdyskredytowana, i zaraz przystępuje się do realizacji tej zapowiedzi (204, 19–32).

Weźmy (a) „bycie wiecznym”: to, co wieczne, nie ma początku (εἰ αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν, οὐκ ἔχει τινὰ ἀρχήν). Uzasadnienie tego jest banalne: tylko to, co powstaje, ma początek. Nie mając zaś (kresującego) początku, jest bezkresne (μὴ ἔχον δε ἀρχήν ἀπειρόν ἐστιν), i w konsekwencji nie zajmuje żadnego miejsca, jest nigdzie (εἰ δὲ ἀπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἐστιν). Tu także następuje proste uzasadnienie, że znajdując się w jakimś miejscu, byłoby przez coś obejmowane, to zaś prowadzi do paralogizmu. Zauważmy jednak, że w argumentacji tej pomieszczone zostały dwa terminy oznaczające nieskończoność czasową i przestrzenną (αἰδιόν i ἀπειρόν). Względnie łatwo przyszło Gorgiaszowi rozprawić się z pojęciem „apeironu”, któremu Melissos nadawał znaczenie przestrzenne.

Na koniec Gorgiasz zwięźle przebiega przeprowadzone etapy rozumowania, kończąc je zamierzonym wnioskiem (204, 32 – 205, 2): „Tak więc, co jest będącym wiecznym, to jest bezkresnym, a jeśli bezkresnym, to nie jest nigdzie, jeśli zaś nigdzie, to go nie ma” (ὥστ’ εἰ αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν, ἀπειρόν ἐστιν, εἰ δὲ ἀπειρόν ἐστιν οὐδαμοῦ ἐστιν, εἰ δὲ μηδαμοῦ ἐστιν, οὐκ ἔστιν). Barbara Miłuńska tak oto parafrazuje tę partię rozumowania Gorgiasza: „Jeżeli zaś jest bezkresne, to nigdzie nie jest, gdyż wszystko, co istnieje, istnieje «gdzieś», czyli potrzebuje jakiegoś miejsca lub – ujmując rzecz inaczej – zawiera się w czymś większym od siebie samego. Z bezkresem zaś jest ten kłopot, że nic

⁷⁵ B. Miłuńska, *Gorgiasz: O tym, co nie jest*, wyd. cyt., s. 58.

odeń większego istnieć już nie może, dlatego też nie mogąc w niczym się zawierać (w tym również w sobie samym), nie może istnieć «gdzieś», więc tym samym «nigdzie nie istnieje»⁷⁶. Dopiero w tym punkcie można wprowadzić w miarę zasadnie pojęcie istnienia, w formie zanegowanej jako „bycie nigdzie”. „Nie być w żadnym miejscu” to wszak tyle co „nie istnieć”. Gorgiasz jednak określenie miejsca rozpatruje także jako typ predykatu do łącznika „być”.

Przy rozprawianiu się z drugą ewentualnością: (b) „bycia powstałym” pada rozróżnienie (205, 4–5): powstać można albo z będącego, albo z nie-będącego (εἰ γὰρ γέγονεν ἤτοι ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος γέγονε). Tak oto mamy „będące” na trzecim poziomie „bycia”: *być* – *będącym* – powstałym z *będącego* (*resp.* nie-będącego). To rozpatrywanie bycia warstwowo, wręcz „piętrowo”, to charakterystyczna cecha Gorgiaszowej dialektyki.

§ 5. Streszczenie argumentacji Gorgiasza za tezą pierwszą

1. Streszczenie „argumentu własnego” według MXG

Po tych szczegółowych analizach tekstualnych oraz koniecznych uwagach filologiczno-hermeneutycznych przedstawmy możliwie zwięźle wywody Gorgiasza, chcąc wyśledzić, co w swoich zawile brzmiących niekiedy wywodach chciał on rzeczywiście wyrazić. Wyjdźmy od tego, co w przekazie MXG określane jest jako jego „argument własny” (ἰδία αὐτοῦ ἀπόδειξις). Uzasadnianie swojej podstawowej, tej tak bardzo – jak widzieliśmy – kontrowersyjnej tezy negującej wszelkie „bycie czymś” (οὐδέν ἐστι), rozpoczyna od wykazania z pomocą tożsamości „niebycia” z sobą, że bycie nie-będącym jest dopuszczalne na równi z byciem będącym. Zrównuje, powołując się na taką samą w obu przypadkach tożsamościową formę („«nie-będące» *jest* «nie-będącym»” i „«będące» *jest* «będącym»”) wartość „bycia” i „niebycia”, a w konsekwencji wydaje się, jakby zrównywał Parme-

⁷⁶Tamże. Por. Przep. 9: „Zdaniem Gorgiasza byt nie może zawierać się w sobie samym, gdyż wówczas «tym samym będzie» to, «w którym» i to «w sobie» i w ten sposób byt rozdzieli się na miejsce i ciało, co jest niedorzeczne”.

nidejski ἐόν z tak gorliwie przez eleatę odseparowywaną od niego jego negacją: „Wcale nie mniej” (οὐδὲν ἤττον) nie(ten) byt *jest* (τὸ μὴ ὄν,), niż byt (τὸ ὄν), a mówienie o „byciu [rzeczy]” (εἶναι [τὰ πράγματα]) jest „wcale nie bardziej” (οὐδὲν μᾶλλον) uprawnione jak o ich „nie-byciu” (οὐκ εἶναι τὰ πράγματα), z racji, jak można domyśleć się, właśnie ich płynności, stawania się. Jest to wyraźna, z pozycji realności stawania się jako jedynej rzeczywistości, polemika z Parmenidesem i opowiedzenie się po stronie zwolenników zmienności (stawania się jako nie-bytu, który *jest*), wobec których eleata *implicitie* kieruje zarzut, iż tak samo traktują „być” i „nie być”, a powinni je rozróżniać, jako że nie jest to to samo: οὐ ταὐτόν (B 6, 8–9): οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτόν νενόμισται καὶ ταύτων.

Gorgiasz chce jednakże wykazać, że nie tylko (a) nierozóżnianie, ale i (b) rozróżnianie „będącego” i „nie-będącego” („bycia” i „niebycia”) prowadzi do zanegowania wszelkiego „bycia czymś”, czyli potwierdzenia jego podstawowej tezy οὐδὲν ἐστὶ. (a) Jeśli się je rozróżni, i za co innego uzna „bycie” i „niebycie”, to zasada sprzeczności każe usunąć „bycie”. Zaakceptowaliśmy bowiem bycie „niebycia”, a wobec tego „bycie” jako jego przeciwieństwo (τὸ ἀντικείμενον) musi ustąpić, „wypada mu nie być” (μὴ εἶναι προσήκει), i musimy zaakceptować nie bycie „bycia”. (b) Do tej samej konsekwencji prowadzi utożsamienie „bycia” z „niebyciem”, już samo to bowiem czyni je nie-będącym, a w konsekwencji wyklucza z orzekalności na równi z „nie-będącym”. Jeśli się przeto przyjmie równoważność (ταὐτό) bycia z niebyciem, to zarówno (ani) nie-będącym się nie będzie, jak i (ani) będącym. Pierwsze wykluczone zostaje z racji immanentnej negacji w „nie-będącym”, drugie – jako dotknięte tą samą negatywnością z racji zrównania z „nie-będącym”.

Wątpliwość budzić może owo „zrównanie” wyrażone słowem ταὐτό (dosł. „takie samo”) z datiwem: ταὐτό τῷ μὴ ὄντι, które tłumacz oddaje przez „byt schodzi się razem z niebytem”⁷⁷. Czy to oznacza, że „byt” jest tym samym, co „niebyt”? Byłoby to identyczne z twier-

⁷⁷ Arystoteles, *O Gorgiaszu*, wyd. cyt., s. 415 n.

dzeniem Hegla: „Czysty byt i czyste Nic są tym samym”⁷⁸. Otóż Gorgiasz nigdzie takiej tezy nie stawia (jedynie na podstawie błędnych tłumaczeń można by mu znów coś takiego imputować) i gdyby tak rozumieć powyższe miejsce, można postawić Gorgiaszowi zarzut niekonkluzywności: z tożsamościowych stwierdzeń, że „niebyt jest niebytem” i „byt jest bytem” nie wynika wzajemna zastępowalność „bytu” i „niebytu”. Chce on jednak tylko podkreślić ich równoprawność w „byciu” i w „niebyciu”, żeby je na równi wykluczyć, ale w roli reprezentantów negatywnych i pozytywnych predykatów rzeczy (πράγματα), które mając coś z bycia i nie-bycia, „nie bardziej są niż nie są”. W ten sposób Gorgiasz chce uzasadnić niemożliwość lub przynajmniej trudność orzekania (tak negatywnego jak pozytywnego) rzeczy, których „niebyt nie jest niebytem, a byt bytem”, co stanowi samą istotę jego filozofii.

2. Przebieg argumentacji za tezą pierwszą (I) w relacji Sekstusa

Trzy etapy tego uzasadniania dokładnie prezentuje Sekstus⁷⁹.

Przygotowane do odrzucenia założenie możliwości orzekania, czyli jakiegokolwiek charakterystyki rzeczy, wyraża Gorgiasz jednym słowem ἔστι, tzn. „jest” (εἰ γὰρ ἔστι), które – zgodnie z tym, co powiedzieliśmy o charakterze greckiego łącznika – niesie z sobą przede wszystkim domyślne uzupełnienie orzecznikowe: „jest czymś”. Wydawca Bekker dodał tu istotnie zaimek nieokreślony τι, który jednak powszechnie traktuje się jak podmiot: „jest coś” („coś istnieje”). Zaimek ten występuje zaraz potem, gdy Gorgiasz wygłasza swój pierwszy wniosek: „nie jest zatem czymś” (οὐκ ἄρα ἔστι τι), co polski tłumacz przekłada błędnie: „a więc w ogóle nic nie istnieje”⁸⁰. W dalszym ciągu jednak Gorgiasz nie neguje istnienia czegokolwiek,

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa 1967, s. 93.

⁷⁹ Sexti Empirici *Opera*, vol. 2, wyd. cyt., s. 16 n.

⁸⁰ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, wyd. cyt., s. 18. Występujące w tym wniosku *τί* w znaczeniu „czymś” zamiast podmiotowego „coś” uprawnia dodatkowo do rozwinięcia głównej tezy „nic nie jest” do postaci „nic nie jest sc. czymś”, tj. określonym bytem/istotą/naturą/prawdą, dalej: „jeśli jest czymś” (zamiast: „jeśli coś istnieje”), to...” itd.

nie głosi skrajnej tezy nihilistycznej, że „żadne «coś» nie istnieje”, tylko zbija po kolei wszystkie typy określeń orzecznikowych, których logicznie wyróżnia trzy: (1) bycie będącym, (2) bycie nie-będącym, (3) bycie i będącym i nie-będącym.

Wychodzi od typu (2), z orzecznikami negatywnymi, którego podważenie powinno być najprostsze: że „nie można «być nie-będącym»”. Właściwie twierdzenie to nawet nie wymagało specjalnego uzasadniania jako intuicyjnie prawdziwe, bardziej przekonujące bezpośrednio niż jakiegokolwiek argumenty, jakie można byłoby na jego poparcie wysunąć. A ponadto głoszone i dowodzone było dostatecznie przez eleatów. Kiedy się jednak zdecydował na argumentowanie, Gorgiasz dopuszcza się pomieszania poziomów języka, dopatrując się w formule „jest nie-będącym” sprzeczności między łącznikiem „jest” a predykatem „nie-będący”, z uwagi na występujący tu ten sam czasownik raz w formie twierdzącej ἔσται, raz przeczącej μὴ ὄν. Inna argumentacja jest taka: jeśli byśmy założyli „bycie nie-będącym”, prawo niesprzeczności zmusiłoby nas do przyjęcia „nie bycia będącym” (bo są to ἐναντία). Jeśli więc „nie-będącemu” przysługuje „być”, to „będącemu” – „nie być”. A przecież to nieprawda, żeby się „«będąc» nie było” (οὐχὶ δὲ γὰρ τὸ ὄν οὐκ ἔσται). Stąd zaś wynika, że i „nie-będącym» się nie będzie. Wykluczenie „niebycia będącym” jest zupełnie w duchu Parmenidesa.

Jeszcze więcej odniesień do nauki eleatów zawiera z konieczności krytyka predykatów pozytywnych (1), podważa bowiem ich podstawowe twierdzenie. Prowadzi ją Gorgiasz w dwóch cyklach argumentów:

(A). Cykl pierwszy, w którym mówi o genezie „będącego”, rozбивa na trzy punkty: nic nie „jest Będącym” (οὐκ ἄρα ἔσται τὸ ὄν), bo wtedy jest (1) albo wiecznym (niepowstałym), (2) albo powstałym, (3) albo jednym i drugim.

(1) Argumentując przeciw wieczności, rozprawia się z Melissosowym pojęciem apeironu. To, co wieczne, nie ma bowiem początku i końca (jeden i drugi oddawany tym samym terminem ἀρχή: μὴ ἔχον δὲ ἀρχὴν ἄπειρόν ἐσται), pozbawione więc jest granic (por. bliźniaczo podobną wypowiedź Platona: ἄπειρον ἄρα τὸ ἐν, εἰ μήτε

ἀρχὴν μῆτε τελευταίην ἔχει⁸¹). A wobec bycia bezgranicznym można łatwo postawić wiele zarzutów, co też nie omieszkał Gorgiasz wykorzystać. W ten sposób Melissos pojęciem ἄπειρον wyświadczył parmenidejskiemu Jedno-byciu wątpliwą przysługę. Usiłował je podnieść do rangi nieskończoności, ale zawarte w tym pojęciu znaczenie braku granic wystawił ów byt na prostą krytykę, tym więcej, że uprzestrzeniając go utożsamiał jakby z fizycznym wszechbyciem, co poświadcza Arystoteles: „Parmenides miał ujmować to, co jest jednym pojęciowo, Melissos materialnie, dlatego pierwszy uznawał je za ograniczone, drugi za nieograniczone”⁸². Argumenty Gorgiasza sprowadzają się istotnie do fizycznego aspektu tego, co jest bezgranicznym, a przede wszystkim jego przestrzenności. Musi ono być „gdzieś” (που), a więc przez coś obejmowane (ἐμπεριεχόμενον), a przecież nieskończone przez nic obejmowane być nie może. Ujęte zaś lokalnie samo w sobie, bez odniesienia do czegoś innego, co by je obejmowało, musiałoby zarazem być miejscem i wypełniającym to miejsce ciałem, a to niemożliwe. Wykluczenie tego *ex promptu* widocznie zakładało milczące odniesienie do dualizmu przestrzenno-masywnego atomistów.

(2) Krytyka „bycia powstałym” (czyli nieodwiecznym) doskonale współgra z eleackim zwalczaniem zmiany. Na obydwa argumenty, iż nie może być powstawania ani z „będącego”, ani z „nie-będącego” przystałby Parmenides i jego zwolennicy.

(3) Wreszcie już krótko rozprawia się Gorgiasz z ewentualnością bycia i wiecznym i powstałym zarazem, wskazując na wykluczanie się jednego z drugim.

Gorgiasz mógłby na tym zamknąć wywody tego punktu stwierdzając, że nie można „być Będącym” (οὐκ ἂν εἶη τὸ ὄν). To mu jednak nie wystarcza, chce bowiem dalej polemizować z eleackimi

⁸¹ Platon, *Parmenides* 137d. Warto dodać, że słynna pierwsza hipoteza tego dialogu, dowodząca nieorzeczalności i niepoznawalności Jednobytu Parmenidesa („niczym poznawalnym jest”), może stanowić wierną reprodukcję argumentacji Gorgiasza.

⁸² Arystoteles, *Metafizyka* A 5, 986a 18–21: Παρμενίδης μὲν γὰρ εἶκε τὸ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἄπεισθαι, Μελίσσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην διὸ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό.

ustaleniami. Przystępuje teraz do ich koncepcji *jedności* „Będącego”, przygotowując drugi cykl argumentacji:

(B) W wywodach zwalczających od tej strony „bycie Będącym”, przeprowadza nowe, tym razem dwuczłonowe rozgałęzienie: Jeśli coś „jest [będącym]” (εἰ ἔστιν [τὸ ὄν]), to jest (1) albo jednym, (2) albo licznym.

(2) Temu drugiemu poświęca tylko jedno zdanie, wynikające zresztą z uzasadnionego wcześniej twierdzenia o niemożliwości bycia jednym. Jeśli się nie jest jednym, nie jest się i licznym, wielość składa się bowiem z jednostek, a więc zniesienie jednostek znosi ją także.

(1) Główna część rozważań dotyczy „Będącego” jako jedności, co stanowi centrum nauki eleatów. W rozwiniętej argumentacji przeciw bytowi jako jedności wykorzystuje Gorgiasz z pewnością paradoksalne wywody Zenona, które nawet współcześni odbierali jak krytykę jedności. Interesujące w tej kwestii jest świadectwo Simplikiosa, który donosi, że Aleksander z Afrodyzji przejął od Eudemosa z Rodos informację, jakoby Zenon zaprzeczał byciu Jednego (ὡς ἀποροῦντος τὸ ἓν). Zaprzeczenie przez Zenona wielości miało się zasadzać na uprzedniej konstatacji niemożliwości dowiedzenia Jednego. Simplikios mówi też o zakłopotaniu Zenona wobec (fizykalnie ujmowanej) Parmenidesowej tezy o Jedności (περὶ τοῦ ἐνὸς ἀποροῦντα). W rezultacie przyjął on takie rozumowanie: to, co ma rozmiar, jest zawsze podzielne, ma więc części i stąd nie może być rzeczywistym Jednym, bo w ten sposób podzielność zmierzałaby do zera. Zatem, aby coś było prawdziwym Jednym, musi być niepodzielne (ἀδιαίρετον)⁸³.

3. Podsumowanie pierwszej partii wywodów wedle Sekstusa

W relacji Sekstusa Gorgiasz rozpatruje cztery typy jedności, tzn. (wciąż orzecznikowo) czym może być coś jednego: ilością (ποσόν), połączeniem (συνεχές), wielkością (μέγεθος), ciałem/rozciągłością (σῶμα), z których każdą możliwość zaraz wyklucza. Czyni to sprwadzając każdy przypadek do wielości na zasadzie jakiegoś rodzaju

⁸³ Por. S. Blandzi, *Henologia*, wyd. cyt., s. 118 n.

podzielności. Skoro zaś części wynikłe z podziału okazują się będącymi, Będące nie będzie jednością (οὐκ ἄρα ἔστιν ἓν τὸ ὄν). W MXG argumentacja jest bardziej rozwinięta, z włączeniem kwestii ruchu i nawiązaniem przy tym do Zenona, którego imię nawet pada niewiele wcześniej przy kwestii podzielności.

Wszystkie możliwości „bycia czymś” zostały jakoby wyczerpane, wszystkie ze skutkiem negatywnym, dowodzenie meontologicznej tezy o niemożności bycia czymkolwiek zamknięte. Jakiż stąd wniosek? Czy pozostaje kategoriyczne nihilistyczne „nic” (οὐδέν), do czego zmusza notoryczne podstawianie sensu egzystencjalnego: „nic nie istnieje”, „niczego nie ma”? Nie da się wtedy uniknąć poczucia absurdalności twierdzenia greckiego „sofisty” albo egzystencjalnego paradoksu istnienia i nicości. Właściwy sposób wyrozumienia podstawowej intencji Gorgiasza wskazuje nam znów gramatyka. Tadeusz Sinko tak oto streszcza pogląd Gorgiasza, popisującego się – jego zdaniem – dialektyką: „Nie ma żadnego kryterium prawdy, czyli że prawda jest niepoznawalna”⁸⁴. To, co grecki retor neguje, to kryterium prawdy, albo: możliwość prawdy jako kryterium.

Istotnie, gdyby poszukiwać podmiotu dla owego newralgicznego i intrygującego οὐδέν („żadne”), pod które, jako pod negatywny zaimek rzeczowny „nic”, zwykło się podsuwać wykluczoną całkowicie z bycia rzeczywistość, to w najbliższym kontekście (pięć wierszy wyżej) znajdujemy u Sekstusa stosowny rzeczownik-podmiot κριτήριον. Zdanie brzmi w przekładzie: „Gorgiasz z Leontinoj należał do tych, którzy odrzucali kryterium [prawdy]”⁸⁵. A zatem wyraz οὐδέν potraktować należy jak formę przymiotnikową zaimka negatywnego rodzaju nijakiego w roli przydawki do *neutrum* τὸ κριτήριον. Nikt – o ile mi wiadomo – nie zwrócił dotąd na ten fakt dostatecznej uwagi, bo nawet Sinko w swoim *Zarysie* dwanaście wierszy wyżej od swojego trafnego spostrzeżenia, rutynowo z przyzwyczajenia tłumaczy tezy Gorgiasza: „że nic nie istnieje”, „że choć coś istnieje” itd. Gdyby już z góry chodziło o negację eleackiego bytu, w miejsce podmiotu „kry-

⁸⁴T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej* t. I, Warszawa 1959, s. 471.

⁸⁵Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, wyd. cyt., s. 18.

terium” powinno by się znaleźć właśnie τὸ ὄν. Niemożliwość wszelkiego orzekania, o którą tu chodzi (eksponowana w pierwszej tezie i uzasadniana z pomocą τὸ ὄν w formie pozytywnej oraz negatywnej τὸ μὴ ὄν), należałoby więc rozumieć w sensie werytatywnym: „nic nie jest kryterium” (zamienne z „nic nie jest prawdą”). To spostrzeżenie potwierdzają zresztą końcowe słowa z relacji Sekstusa (208, 6), gdzie słowo οὐδὲν zostaje *explicite* połączone z κριτήριον: οὐδὲν ἂν εἶη κριτήριον.

§ 6. Uzasadnianie tezy drugiej i trzeciej

1. Teza druga (II), o niepoznawalności

Odrębne omawianie tezy o niemożności poznania prawdy, po uzasadnieniu pierwszej tezy byłoby więc zasadniczo zbędne. Dla kompletności wykładu Gorgiasz je jednak podejmuje, przy czym ogranicza się ono zasadniczo do refutacji intrygującej sentencji B 3 Parmenidesa: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, przez wyprowadzanie z niej paradoksalnych konsekwencji. W samym natomiast sformułowaniu: ἀνθρώπων ἀκατάληπτον, ἀνεπινόητον (Sekstus 204, 2), ἀγνωστον (MXG 980a 8) widoczne jest nawiązanie do Ksenofanesa, który głosi, iż „nie ma niczego ujmowalnego w naturze rzeczy badanych” (μηδὲν εἶναι καταληπτόν ἐν τῇ φύσει τῶν ζητούμενων). Podkreślić należy używanie w innych fragmentach Ksenofanesa tego samego terminu ἀκατάληπτον przy określaniu „nieuchwytności” rzeczywistych istot rzeczy, za którą eleata obwinia zmysłowość.

Gorgiasz postępuje ewidentnie tym tropem wykładając pogląd o niepojmowalności natury/istoty rzeczy: zdany tylko na fenomeny, człowiek nie jest w stanie dotrzeć do istotnej prawdy rzeczy, czyli do bytu. Motyw niemożności jasnego, pewnego i uświadomionego poznania wprowadza Ksenofanes – przypomnijmy – w następującym fragmencie: „A co dotyczy pewności [τὸ σαφές – jasności], nie było męża, ni będzie, co by ją posiadał [...]. A gdyby nawet przypadkiem najtrafniej sądził, to nigdy sam tego świadom nie będzie. O wszyst-

kim jest tylko mniemanie (δόκος)⁸⁶. Należałoby więc – zdaniem tego eleaty – zrezygnować z przekonania o poznawalności natur i istot rzeczy (niezależnie czy istnieją, czy też nie), a pozostać przy mniemaniach, co wywieść można także jako jedną z konsekwencji pierwszej tezy Gorgiasza o niemożliwości poznania hipotetycznego „bytu”.

Przywołana sentencja Parmenidesa (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι) dotycząca związku takozsamości bycia i myślenia-*noein* (myślenia w sensie greckim jako percepcji umysłowej) stanowi dodatkową, zarazem może najważniejszą, oś antyeleackiej krytyki Gorgiasza, która zmierza ostatecznie do wykazania niemożliwości takiego związku.

Wedle parafrazy zawartej w MXG Gorgiasz uruchamia swoją polemikę następująco (980a 9-10): „wszystko, co pomyślane powinno być” (ἅπαντα δεῖν γὰρ τὰ φρονούμενα εἶναι). Nie przedstawia dlań zbyt trudności wykazanie paradoksalnych konsekwencji ze sformułowanego przez siebie stwierdzenia: wszystko, co się pomyśli, musiałyby być prawdziwe. I tu wymienia Gorgiasz niedorzeczne pomysły, którym trzeba byłoby przyznać bycie. Do tego dochodzą informacje dostarczane przez zmysły, które nieraz nas zwodzą. Myśląc o nich, nie byłoby powodu, dlaczego mielibyśmy pewne wyróżniać, skoro wszystkie są (εἰ τοιάδ’ ἐστί). Ale to stwierdzenie Gorgiasz zaraz kwestionuje (980a 18), bowiem: „nie jest wszak oczywiste, które naprawdę są” (ποῖα δὲ τὰ ληθῆ, ἄδηλον). Zwróćmy uwagę, że również argument ze złudzeń zmysłowych może mieć genezę Ksenofanejską.

W relacji Sekstusa znów rozumowanie zostaje rozparcelowane na rozpatrywane kolejno dopełniające się ewentualności, wedle schematu „albo – albo”, który przechodzi we wnioskowi w „ani – ani”. Albo (1) pomyślane *nie jest* tym, co Będące, albo (2) pomyślane *jest* tym, co Będące.

⁸⁶ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, wyd. cyt. s. 13. Sexti Empirici *Opera*, vol. 2, wyd. cyt., s. 12: καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὕτως ἀνὴρ ἰδεῖν, οὐδὲ τις εἶσται – εἰδὼς ἂ μὲν θεῶν τε καὶ ἄσσοι λέγω περὶ πάντων – εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένων εἰπῶν, – αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε δόκος δ’ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

(1) Najpierw (206, 14–15): „jeśli [rzeczy] «pomyślane» nie są «będące», to «będące» (sc. byt) nie jest przedmiotem myśli” (εἰ τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται). A przecież to, co pomyślane, Będącym nie jest. Możemy dodać, że tak się właśnie przeciwstawia (por. Kant) to, co tylko pomyślane, temu, co rzeczywiste. Wniosek jasny, ewidentnie przeciwny tezie Parmenidesa: „pomyślane Będącym nie jest”.

(2) Druga ewentualność (206, 17–18): „jeśli to, co pomyślane, jest będące, to wszystko, co pomyślane, [prawdziwie] *jest*” (εἰ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα ἔστιν). (a) I tutaj nasuwają się rozliczne paralogizmy, znane nam dobrze choćby z kursu logiki. Można sobie pomyśleć różne fikcje, które z rzeczywistością nie mają nic wspólnego. (b) Skoro „nie-będące [czymś]” wyklucza się z „będącym [tym]”, to owo pierwsze nie powinno być przedmiotem myśli, a przecież daje się pomyśleć bycie czymś z całą pewnością nie rzeczywistym, jak np. baśniowymi postaciami. Nie można więc ograniczać „pomyślanego” tylko do „będącego”. (c) I jeszcze dodatkowy argument, mający rozwiązać wątpliwości, gdyby ktoś chciał włączać jako kryterium spostrzeżenia zmysłowe: to, że czegoś absurdalnego nie widać, albo nie słychać, nie przesądza o jego niebyciu, i będzie musiało pozostać, z tej racji, że pomyślane, będącym.

I ogólny wniosek (207, 7–8), równoznaczny z drugą tezą: „Będące/Byt przeto jest nie do pomyślenia i nie do ujęcia” (οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται καὶ καταλαμβάνεται). Innymi słowy, nie można pomyśleć bytu, ani go ująć w tym, czym on jest; nic nie jest poznawalne.

2. Teza trzecia (III), o nieprzekazywalności wiedzy

Jeśli idzie o trzecią tezę o niemożności przekazania wiedzy o tym, co się ewentualnie poznało, to zwięźle i nader jasno zostaje ona przedstawiona w podsumowaniu w MXG: „Wobec tego, jeżeli coś jest, to nie jest poznawane, a jeżeli bywa poznawane, to nikt nie mógłby przekazać wiedzy o tym drugiemu, ponieważ rzeczy nie są słowami

[podobnie jak myśli nie są rzeczami – *S. B.*], i ponieważ nikt nie może ująć myślą tego samego, co ktoś inny”⁸⁷.

b. Przy dowodzeniu tej tezy Gorgiasz wysuwa wiele słusznych spostrzeżeń na temat stosunku języka do rzeczywistości. Mówiąc, tylko się mówi, a nie mówi się barw, czy rzeczy (λέγει ὁ λέγων, ἀλλ’ οὐ χρῶμα οὐδὲ πρᾶγμα). Tak samo nie myśli się barw czy dźwięków, tylko się je widzi lub słyszy. Toteż nie przekazuje się w mowie rzeczy, tylko słowa. Skoro przyjmuje się byt jako będący czymś poza nami (*sc.* transcendentny), nie stanie się on naszym słowem (ἐπει ὑπόκειται τὸ ὄν ἐκτός, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος), tzn. nie stanie nigdy w relacji (λόγος) do nas i nasz „*logos*” o nim (z braku referencji – λόγος) nie będzie możliwy. Słowo nie stawia przed nami tego, co jest poza nami (οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτός παραστατικός ἐστιν). Ciało widzialne zdecydowanie różni się od słów (πλείστω διενήνοχε τὰ ὀρατὰ σώματα τῶν λόγων). Są to stwierdzenia, pod którymi z całą pewnością podpisałby się apologeta stawania się heraklityczny Kratylos.

§ 7. Podsumowanie

Dokonana rekonstrukcja jasno pokazuje stanowisko Gorgiasza jako zwolennika „starej” filozofii stawania się, nakazując zarazem zerwać z utrwalonym w powszechnej opinii jego wizerunkiem jako „nihilistycznego egzystencjalisty” oraz wyłącznie jako „sofisty”. Słynna teza jego traktatu οὐδὲν ἐστίν, tłumaczona błędnie jako „nic nie istnieje” jest rezultatem potraktowania (orzecznikowego w jego wywodach) słowa „jest” jako absolutnego orzeczenia egzystencjalnego, co przy zastosowaniu negacji οὐδὲν prowadzi do zaprzeczenia istnienia całej rzeczywistości. Przy dokładnej analizie rozumowania Gorgiasza okazuje się, że nie mamy tu do czynienia ani z negacją rzeczywistości, ani z afirmatywnym potraktowaniem słowa „nic(ość)” interpretowanego ewentualnie jako nazwa. Już redukując słowo „jest” (ἐστίν) do „czyste” egzystencji otrzymujemy (stosując nega-

⁸⁷ Aristotle, *On Gorgias*, wyd. cyt., s. 496, 980b 18–20: οὕτως οὐκ ἐστίν, εἰ ἔστι τι, γνωστόν <εἰ δὲ γνωστόν, > οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἕτερον δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδεὶς ἕτερον ἕτερον ταῦτὸν ἐννοεῖ

cję) wprost anihilację czegokolwiek. Różne przekłady Gorgiaszowego traktatu *O nie-bycie, czyli o naturze* dotknięte są tego typu zniekształceniami. Myśl „sofisty” zazwyczaj interpretowana jako żart lub parodia rozumowań dialektycznych eleatów, w rzeczywistości okazuje się nie parodią dialektyki, lecz stosowaniem jej – w sposób iście mistrzowski – jako metody elenktycznej i apagogicznej na wzór Zenona, i to bynajmniej nie dla sztucznego efektu, lecz w celu wykazania niedorzeczności hipotezy bezwzględego (transcendentnego), stąd niepoznawalnego jedno-prawdo-Bytu, mającej wyeliminować *nie-byt* stawania się jako niebyt absolutny. Gorgiasz argumentował poważnie na rzecz względnego bytu jako takiego (stawania się jako jedynej rzeczywistości), który z punktu widzenia absolutnego bytu jest owszem nie-bytem (πολλὰ οὐκ ὄντα), ale nie-tym-bytem, czyli niebytem względnym, a nie niebytem bezwzględnym, jak utrzymywali eleaci. Gorgiasz prezentuje się jako torujący drogę dualizmowi Platona obrońca nie-bytu-który-jest, tj. stawania się, a zasadnicze pytanie jego traktatu brzmiałoby: co przez słowo „nic” jest orzekane? Myśl Gorgiasza wolno przeto zrekapitulować następująco: nic nie jest (*sc.* prawdą), nie istnieje żadne kryterium, dlatego wszystko jest mniemaniem, twierdzenie wzmocnione meontologicznym (antyeleackim i antycypującym wszelki substancjalizm) uzasadnieniem: nic nie jest *sc.* czymś, bo *ani-jednym* jest, a zatem: nic nie jest *sc.* bytem/substancją, ponieważ wszystko jest stawaniem się. Jeśli więc tytuł jego traktatu można potraktować jako antytezę tytułu pisma Melissoza, to chodziłoby Gorgiaszowi o podkreślenie „nie-bytowości” natury, niesubstancjalności rzeczy w ogóle.

Jako polemiczny, traktat Gorgiasza kwestionując jedynie niezmienność rzeczy, zarazem podtrzymuje pozytywność stawania się jako nie-bytu, a podając w wątpliwość poznawalność natur/istot rzeczy podważa wiarę w istnienie tychże natur, nie zaś w istnienie rzeczy (πράγματα), które „nie bardziej nie są, niż są” i co do których „nikt nie może ująć myślą tego samego, co ktoś inny”. Podkreślić należy systematyczność i konsekwencję wywodów Gorgiasza w krytyce procesu poznawczego przy założeniu niestałości rzeczywistości, Jego traktat prezentuje się przeto jako najradykałniejszy dokument starożytnego

sceptycyzmu. Kulminację antyeleackiej krytyki stanowi wg naszej wykładni polemika Gorgiasza z zagadkową sentencją B3 Parmenidesa, polemika podważająca adekwacyjny związek λέγειν/νοεῖν i εἶναι. Choć wygląda to na dodatkowy argument, jest to prawdopodobnie najistotniejszy punkt tej krytyki, który ma na celu wykazanie niemożliwości takiego związku, ponieważ rzeczy nie są słowami, podobnie jak myśli nie są słowami.

W wywodach Gorgiasza relacja rzeczywistość – poznanie – komunikacja zostaje silnie podważona. Język, a właściwie mowa-*logos* – jako teoretyczny receptor – okazuje się bezsilnym narzędziem ujmowania rzeczywistości, w jej zjawiskowym, immanentnym, czy transcendentnym wymiarze. Wszelako mowa pierwotnie jest działaniem, i Gorgiasz postrzega potęgę logosu właśnie w funkcji praktycznej, psychagogicznej, czyli aktywnego oddziaływania na umysły innych i kształtowania ich opinii. Gorgiasz przyrównuje praktyczny *logos* do zaklinania. Przypisywano mu wynalezienie szeregu technik wymowy: figur słownych, antytez, symetrycznych układów zgłosek, harmonii słów. W zachowanej mowie *Pochwała Heleny* sam tak przedstawia potęgę słowa: „«Słowo jest wielkim mocarzem (λόγος δυνάστης μέγας), który najmniejszym ciałem i najmniejszą siłą dokonywa cudów; zdoła bowiem i trwogę odpędzić, i troskę usunąć, i radość sprawić, i odwagę powiększyć». Słowo oddziaływa na mniemanie słuchaczy, owłada nim i sprawia, że «nawet to, co im się nie zdaje, zdaje im się»⁸⁸.

Gorgiasz jest rzecznikiem agnostycyzmu zupełnego, stwierdza bowiem niepoznawalność zarówno transcendentnej rzeczywistości (w tym prawdy jako zakorzenionej w niej), jak i immanentnej natury rzeczy oraz zjawiskowej. *Logos* bytu, jeśli taki istnieje, pozostaje głęboko ukryty i niedostępny. Realność świata ogranicza się do rzeczywistości zjawiskowej, rzeczy istnieją, ale podlegają ustawicznemu stawaniu się, oscylują między byciem a nie-byciem. Stąd, choć je umownie identyfikujemy i nazywamy, nie stanowią wystarczającej podstawy do budowy wiedzy pewnej i niezawodnej.

⁸⁸T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. I, Warszawa 1959, s. 473.

CZEŚĆ DRUGA

W KRĘGU ARYSTOTELESOWSKIEJ AITIOLOGII

ROZDZIAŁ 1

ARYSTOTELESA „PIERWSZA FILOZOFIA”: METAFIZYKA CZY METODOLOGIA?

„Zapominamy, że już w epoce filozofii greckiej ujawniła się decydująca cecha filozofii: rozwój nauk w horyzoncie otwartym przez filozofię. Rozwój nauk doprowadził do ich oderwania się od filozofii i usamodzielnienia. Proces ten należy do dokończenia filozofii. Jest on dziś w pełnym toku we wszystkich dziedzinach bytu. Wygląda to jak rozkład filozofii, a w istocie jest właśnie jej dokończeniem”.

M. Heidegger, *Koniec filozofii
i zadanie myślenia*

Nazwa „pierwsza filozofia” stosowana bywa zamiennie z nazwą „metafizyka”, przy czym tak jedna, jak druga, dotknięta jest wieloznacznością i wymaga precyzacji. Jak bowiem pisze Emmerich Coreth: „Podstawowym problemem metafizyki jest pytanie o jej możliwość: czy i jak poznanie metafizyczne może zostać uzasadnione w sposób krytyczno-metodyczny. Pytanie to zakłada już z góry pewne «przedpojęcie» (*Vorbegriff*) tego, czym metafizyka jest lub chce być; należy zaś je wydobyć z toku jej dziejów”¹.

¹ E. Coreth, *W kwestii uzasadnienia metafizyki*, przeł. S. Blandzi, M. Poręba, „Przegląd Filozoficzny” 20/1993, s. 139.

Powszechnie uważa się, że nazwa „metafizyka” należy do najbardziej mglistych terminów. Sądzi się tak ponieważ słusznie, powodem tego stanu rzeczy jest bowiem z jednej strony stwierdzana jakoby ogólność i wieloznaczność „bytu”, który ma być jej przedmiotem, z drugiej strony fakt, iż w toku długich dziejów tej nauki wystąpiło kilka zwrotnych momentów, z których najistotniejszy wiąże się z nowożytną transformacją metafizyki w ontologię, w której dochodzi do istotnej zmiany w rozumieniu przedmiotu i w koncepcji metody². I właśnie ta, nieuświadomiana postać czysto konceptualnej teorii bytu, nawiązująca arbitralnie do arystotelizmu, kładzie się wstecz długim cieniem przesłaniającym źródłowe rozumienie Arystotelesowskiej „pierwszej filozofii”, którą dopiero wiele wieków później nazwano „metafizyką”, uznając niezupełnie trafnie za synonim tej pierwszej³.

§ 1. Prezentacja „filozofii pierwszej” na podstawie *Metafizyki*

1. Aporia związana z pierwszą filozofią⁴

a. Określenie „pierwsza filozofia” upowszechniło się dzięki *Metafizyce* Arystotelesa, gdzie występuje ono *explicite* właściwie tylko raz

² Zasadniczą różnicą między metafizyką, która zajmuje się bytem aktualnym, a ontologią jako nową metafizyką bądź filozofią pierwszą, jest to, że przedmiotem ontologii jest byt w ogóle (*ens in genere*) w aspekcie koniecznych i dostatecznych warunków jego możliwości (*quatenus ens est*). Wedle J. Clauberga ontologia nie zajmuje się poszczególnym rodzajem bytu, ale bytem w ogóle (*sed circa ens in genere versatur*): jakkolwiek na gruncie tej nauki przez byt można rozumieć wszystko, co daje się pomyśleć (*omne quod cogitari potest*), to rozstrzygającym warunkiem jego możliwości jest wewnętrzna niesprzeczność (*nullam involvit in cogitatione nostra repugnantiam*). Z tej racji jego realność jako bytu możliwego nie zakłada w żaden sposób aktualnego istnienia. Zob. B. Paź, *Ontologia*, hasło w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 810–811.

³ Por. J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, Warszawa 1906, s. 59.

⁴ Do poruszanych niżej kwestii powrócimy w rozdziale III 2, w kontekście dyskusji na temat ontoteologii.

jeden, i to od razu w kontekście nader dyskusyjnym. Chodzi o wyrażające aporetyczny problem zdanie z księgi *Epsilon*: „Nasuwa się kwestia sporna, czy pierwsza filozofia ma być uniwersalna, czy dotyczyć jednej tylko jakiejś dziedziny lub istoty” (ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερον ποθ’ ἢ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστίν, ἢ περὶ τι γένος καὶ φύσιν τινα μίαν – E 1, 1026a 23–25). Ten drugi przypadek mógłby zajść wtedy, gdyby się okazało, że jest w rzeczywistości jakaś sfera lub istota wyróżniająca się spośród innych, a filozofia rozpadała się na działy porządkowane hierarchicznie wedle właściwych każdemu przedmiotów. Wówczas dział jej dotyczący moglibyśmy uznać za pierwszy wobec innych, mających za przedmiot inne dziedziny i istoty.

b. I właśnie o możliwości takiej istoty szczególnej, i wyróżniającej się wiedzy o niej, mowa jest w tekście parę wierszy wcześniej⁵. Żeby przewyższać przedmioty fizycznego świata, a także typowe obiekty matematyczne, musiałaby być zarazem „wieczna” (ἀίδιος), „nieruchoma” (ἀκίνητος) „samoistna” (χωριστή), ponieważ tamtym przynajmniej jednej z tych cech nie dostaje (przedmioty fizyczne nie są wieczne i nieruchome, matematyczne zaś na ogół⁶ nie są samoistne). Gdyby dało się wskazać przyczyny zjawisk (αἴτια τοῖς φαινομένοις) posiadające komplet tych atrybutów, mogłyby one być wręcz zaliczone do istot „boskich” (τῶν θείων). „Albowiem jeśli gdzieś, to właśnie bez wątpienia w sferze o takiej naturze mamy do czynienia z boskością” (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἰ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτη φύσει ὑπάρχει – 1026a 19–21). Taka to istność powinna mieć właściwą sobie naukę, wyróżnioną spośród innych, wręcz pierwszą wśród nich, naczelną. I wówczas wiedzę o takim przedmiocie należałoby najwyżej cenić, jako że „najwartościowszą musi być [wiedza] o naj-

⁵ E 1, 1026a 10–14: εἰ δὲ τί ἐσιν αἰδίων καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστὴν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γῶναι· οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινήτων γὰρ τινῶν ἢ φυσικῆ), οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν ἢ μὲν γὰρ φυσικῆ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ’ οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἕνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ’ ἴσως, ἀλλ’ ὡς ἐν ἕλλη ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα.

⁶ Wyjątek stanowią ciała niebieskie, przedmiot astrologii (według ówczesnych pojęć – umiejętności matematycznej), w których właśnie Arystoteles będzie poszukiwał pierwszej istoty.

wartościowszym przedmiocie” (καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι – 1026a 21–22).

c. W związku z tym pojawia się w tekście słynny, a wielce dyskusyjny podział dyscyplin filozoficznych, w którym owa „najwartościowsza” zyskuje miano boskiej (θεολογική): „Wobec tego trzy byłyby teoretyczne filozofie: matematyka, fizyka, teologika” (ὥστε τρεῖς ἂν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική – 1026a 18–19). Przytoczony podział należy jednak traktować jak podział nauk, nie filozofii, która jest wobec nich wszystkich pierwsza! Tłumacz *Metafizyki* Kazimierz Leśniak stwierdza wprost, że chodzi tu o „klasyfikację nauk”, wśród których wyróżnia się owe trzy jako teoretyczne (ἐπιστήμη θεωρητική: μαθηματική, φυσική, θεολογική)⁷. Są to więc szeregowe dziedziny wiedzy, które wymagają dziedziny nadrzędnej, która by wskazywała, *jak* należy badać dowolny przedmiot w sposób najbardziej podstawowy. Za taką uważał Arystoteles filozofię, i z tej racji nazywał ją pierwszą z umiejętności.

d. O tym, że filozofia sama ma charakter umiejętności uniwersalnej, mogącej mieć zastosowanie we wszystkich dziedzinach przedmiotów wiedzy, mowa jest w ostatnim zdaniu omawianego rozdziału: „A filozofia jest pierwsza, i uniwersalna w tym sensie, że pierwsza, i do niej to należałoby rozpatrywanie dowolnej rzeczy będącej w aspekcie jej bycia, tzn. zarówno tego, czym jest, jak i w ogóle co jej przysługuje jako będącej”⁸. Mamy tu właściwie powtórzenie pierwszych zdań księgi *Gamma*, gdzie konstytuuje się pojęcie filozofii jako umiejętności powszechnej wyjaśniania wszelkich przedmiotów, bez zacieśniania do jednej dziedziny przedmiotowej: „Możliwa jest umiejętność badania wszelkiej rzeczy będącej w aspekcie jej bycia jako będącej i tego, co jej przysługuje z tej tylko racji. A nie jest to umiejętność tożsama z żadną z tych, które możemy nazwać cząstkowymi”⁹.

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 417.

⁸ Aristotelis *Metaphysica* E 1, 1026a 30–32: καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη, καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν.

⁹ Tamże, Γ 1, 1003a 21–23: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. αὐτὴ δ’ ἐστὶν οὐδεμίᾳ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῇ.

e. Sens wcześniej przytoczonego zdania kończącego rozdział 1 księgi *Epsilon* staje się w przekładach i komentarzach nieadekwatny, skutkiem niewłaściwego powiązania z nim słów poprzedzających: „A jeśli jest jakaś istota nieruchoma, ona jest pierwsza” (εἰ δ' ἐστὶ τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη πρότερα – 1026a 26–30). Uważa się bowiem, że to tej istoty dotyczy wymieniona zaraz potem φιλοσοφία πρώτη, którą się machinalnie utożsamia z πρώτη φιλοσοφία z wcześniej sformułowanej aporii, nie bacząc na istotną różnicę w kolejności wyrazów: tam chodziło o „pierwszą” z dyscyplin filozoficznych (ἡ πρώτη φιλοσοφία), tu – o filozofię jako „pierwszą” z umiejętności. Toteż słusznie w tym drugim przypadku jedna z lekcji rękopiśmiennych poprzedza wyraz φιλοσοφία rodzajnikiem ἡ: ἡ φιλοσοφία – πρώτη.

Powszechnie jednak rozumie się wyrażoną tu myśl w ten sposób: jeśli jest jakaś istota, którą uznamy za pierwszą, to *nią będzie się zajmować* pierwsza filozofia. Nieuprawniony jest wszakże, w brzmieniu tekstu jakim dysponujemy, ten dodatek: „nią będzie się zajmować” chyba że się go wprowadzi jako koniekturę, jak czyni W. Luth: καὶ ἡ περὶ αὐτῆς φιλοσοφία, ἡ θεολογία¹⁰. Wówczas jednak niezrozumiałe staje się następujące zaraz potem objaśnienie, że tak pojęta filozofia mająca za przedmiot „istotę nieruchomą”, i z tej racji „pierwsza”, ma być zarazem, także z racji pierwszeństwa, „ogólną” (καθόλου), i ma się zajmować „tym, co jest, w aspekcie jego bycia” (τὸ ὄν ἢ ὄν): καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη, καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ταύτης ἂν εἶη θεωρησά (1026a 30–32).

f. Przy takim odczytywaniu tekstu pojawia pojęcie filozofii pierwszej dotknięte sprzecznością: jej przedmiot okazuje się zarazem szczegółowy i ogólny. Sprzeczność zachodzi, ponieważ są tu już wypowiedzane stwierdzenia, a nie pytania jak w przypadku aporii. Zachować aporetyczność i uniknąć sprzeczności można, kiedy się postawi cezurę przed καὶ φιλοσοφία πρώτη, rozumiejąc καὶ jako przeciwstawienie: „a z drugiej strony”. Otrzyma się wówczas dwa niezależne stwierdzenia: (1) że istota nieruchoma jest pierwszą w stosunku do innych (i tu można się domyślać, że wiedza o niej bę-

¹⁰ Aristotelis *Metaphysica*, recogn. W. Christ, Lipsiae 1885, s. 127.

dzie pierwszą wobec innych rodzajów wiedzy) i (2) że filozofia jest pierwszą z umiejętności, gdyż ma charakter uniwersalny. Ponieważ te dwa rodzaje wiedzy nie stanowią jedności, sprzeczność odpada, pozostaje co najwyżej do rozstrzygnięcia ewentualna aporia, który z nich uznać za pierwszy względem drugiego.

Dało to asumpt do podjęcia dyskusji na temat właściwego przedmiotu metafizyki, *resp.* filozofii pierwszej. Powstał szeroko dyskutowany dylemat *metaphysica specialis* i *generalis*. Sygnalizuje go choćby cytowany Emmerich Coreth: „Już tutaj założona jest dwoistość, która od Arystotelesa określa istotę metafizyki: jest ona nauką o najogólniejszych określeniach bycia (*Seinsbestimmungen*), które w sposób konieczny przysługują wszelkiemu «bytowi jako bytowi», a zarazem jest nauką o ostatecznej, bezwarunkowej podstawie bycia (*Seinsgrund*), wspólnej wszystkim bytom”¹¹.

g. W omówionym fragmencie E 1, jak zresztą i w całym dziele *Metafizyka* nie ma więc zasadniczo mowy o filozofii pierwszej jako o wyodrębnionym dziale filozofii, chociaż niektóre sformułowania mogą na nią naprowadzać. W księdze *Gamma* np. filozofia porównywana jest do matematyki, w której dają się wyróżnić działy hierarchicznie uporządkowane: umiejętność pierwsza, druga i następne¹². W innym rozdziale tejże księgi mowa jest o fizyce jako o mądrości, ale nie pierwszej. Pierwszą byłaby ona wtedy, gdyby nikt nie uprawiał badań uniwersalnych, ani nie zajmował się istotą „pierwszą”, czyli rangi najwyższej¹³. Występujące w *Metafizyce* często słowo „pierwszy” służy wprawdzie m.in. wartościowaniu i hierarchizacji rodzajów wiedzy-umiejętności (ἐπιστήμῃ), nie konkretyzuje jednak jeszcze jakiejś określonej nauki.

¹¹ E. Coreth, *W kwestii uzasadnienia metafizyki*, wyd. cyt., s. 139.

¹² Aristotelis *Metaphysica*, Γ 2, 1004a 6–8: ἐστὶ γὰρ ὁ φιλόσοφος ὡσπερ ὁ μαθηματικὸς λεγόμενος· καὶ γὰρ αὕτη ἔχει μέρη, καὶ πρώτη τις καὶ δευτέρα ἐστὶν ἐπιστήμη καὶ ἄλλαι ἐφεξῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν.

¹³ Tamże, Γ 3, 1005a 33 – b 1: ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω [...] τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ [...]. ἐστὶ δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσικὴ ἀλλ' οὐ πρώτη.

h. W czasach Arystotelesa filozofia nie stanowiła jeszcze ustalonej gałęzi wiedzy o jasno sprecyzowanym przedmiocie. Tym bardziej niemożliwe było wyróżnianie jakiegoś jej działu jako „filozofii pierwszej”, jakkolwiek nazwa ta pojawiała się już w trakcie konstruowania pojęcia filozofii w ogólności i ustalania zakresu jej badań. Np. w A 10 (993a 15–17) *Metafizyki* autor odnosi ją do koncepcji wcześniejszych filozofów, podkreślając ich niejasność i zaczątkowy charakter: „Niezborna w swoim wyrazie okazuje się ta «pierwsza filozofia» na temat wszechrzeczy, młoda jeszcze w sprawie przyczyn i tego, co pierwsze” (ψελλιζομένη γὰρ ἔοικεν ἡ πρώτη φιλοσοφία περὶ πάντων, ἅτε νέα τε κατ’ ἀρχᾶς οὔσα καὶ τὸ πρῶτον).

2. Pierwszeństwo w sensie wartościującym

Pojęcie pierwszeństwa rozumieć można wielorako. Wyraz „pierwszy” może przyjmować sens – w najogólniejszym znaczeniu – aksjologiczny, wyrażając godność i dostojeństwo, a w ujęciu relatywnym – rolę kierowniczą. W sensie wartościującym stosowano termin σοφία (mądrość) i związany z nim ściśle, pochodny od niego, φιλοσοφία (umiłowanie mądrości), obydwa odnoszone synonimicznie do postulatywnie wysuwanej, jeszcze niesprecyzowanej wiedzy najwyższej, która ma zostać dopiero wypracowana. Początkowo mówiono o mądrości (σοφία) nie jako o nauce, lecz jako pewnej postawie badawczej, i do niej to zaczęto wymiennie stosować miano φιλοσοφία. Precyzacją tych pojęć zajął się właśnie Arystoteles, autor głośnego w swoim czasie, zaginionego dialogu *O filozofii* (Περὶ φιλοσοφίας). W trakcie swoich dociekań wyodrębnił pewne tematy szczególnie doniosłe, które dały początek ukonstytuowaniu się później koncepcji pierwszej filozofii. On sam jednak mówił o filozofii jako pierwszej z nauk, oceniając ją jako mądrość.

W stosunku do wszystkich innych rodzajów wiedzy umiejętność „pierwsza” spełniałaby rolę kierowniczą, jako ἀρχικώτερα, a nawet ἀρχικωτάτη τῶν ἐπιστημῶν. „I bardziej od podporządkowanej mądrością jest kierownicza. Mądrym wszak się nie rozkazuje, to on jest od rozkazywania, i nie on ma słuchać kogoś, ale mniej mądry – je-

go”¹⁴. Przypomina się Platoński postulat władztwa filozofów. Dalsze, podniosłe zdania pierwszej księgi *Metafizyki* dotyczą wprawdzie bezpośrednio wyjaśniania celowego, ale ponieważ dobro stanowi jedną z podstawowych zasad, można te oceny odnieść do filozofii w ogólności, lub krystalizującej się jako jej dział filozofii pierwszej: „Umiejętnością zaś najbardziej władczą, to znaczy kierowniczą względem podporządkowanej, jest ta pozwalająca poznać, «po co» ma się czynić cokolwiek, a tym jest to, co dobre w każdym konkretnym przypadku, w odniesieniu zaś do całej rzeczywistości to, co jest dobre w stopniu najwyższym”¹⁵. I zaraz następuje przejście do umiejętności wyjaśniania w ogóle: „Musí ona być badawcza w sprawie pierwszych zasad i przyczyn. Albowiem i dobro to jedna z przyczyn”¹⁶. W księdze *Beta* stosunek innych umiejętności do tej, która docieka celu, przedstawiony jest obrazowo jak stosunek niewolnic do pani: „Jako władczą i kierowniczą w najwyższym stopniu, wobec której innym jak niewolnikom słowa sprzeciwu podnieść się nie godzi, ta, która dotyczy celu, czyli dobra, ze względu na nie bowiem wszystko inne”¹⁷: Porównanie do człowieka wolnego znajdujemy też w księdze *Alfa większej*. Związane to jest z jej niezależnością i uprawianiem jej dla niej samej. „Jak widać, nie paramy się nią dla jakiejś korzyści poza nią samą. Toteż pośród tylu umiejętności ta jedna jest wolna, gdyż jest sama dla siebie, tak jak wolnym zwiemy człowieka samodzielnego i niezależnego od nikogo”¹⁸:

¹⁴ Tamże, 982a 16–18: καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπερετούσης μᾶλλον εἶναι σοφίαν, οὐ γὰρ δεῖν ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφὸν ἀλλ’ ἐπιτάττειν, ἀλλ’ οὐ τοῦτον ἐτέρῳ πείθεσθαι, ἀλλὰ τούτῳ τὸν ἥττον σοφόν

¹⁵ Tamże, 982b 4–7: ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπερετούσης, ἢ γνωρίζουσα τίνας ἐνεκὲν ἐστὶ πρακτεὸν ἕκαστον· τούτῳ δ’ ἐστὶ τὰγαθὸν ἐν ἕκαστοις, ὅλως δὲ τὸ ἀρίστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ.

¹⁶ Tamże, 982b 8–10: δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν· καὶ γὰρ τὰγαθὸν καὶ τὸ οὐ ἐνεκα ἐν τῶν αἰτιῶν ἐστίν.

¹⁷ Tamże, 996b 10–13: ἢ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ ἢ ὡσπερ δούλας οὐδ’ ἀντιπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἢ τοῦ τέλους καὶ τὰγαθοῦ τοιαύτη, τούτου γὰρ ἐνεκα πάλλα.

¹⁸ Tamże, 982b 24–28: δῆλον οὖν ὡς δι’ οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν ἐτέρα, ἀλλ’ ὡσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἐνεκα καὶ μὴ ἄλλου ἄν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην ἐλεύθεραν οὖσαν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὐτὴ αὐτῆς ἐνεκὲν ἐστίν.

Arystoteles stosuje także inne wartościujące określenia, podnoszące walor takiej umiejętności, która się w rankingu epistemicznym powinna wysuwać na czoło. Używa więc w odniesieniu do niej takich np. superlatywów: τιμιωτάτη, κρατίστη, θειοτάτη. Pod koniec obszernego, krytycznego przeglądu różnych stanowisk w kwestii podstawowych przyczyn i wyjaśnień, wraca w rozdziale 9 księgi *Alfa większej Metafizyki* do tej wyróżnionej (κρατίστη) dziedziny dociekań: „Zdumiewające, jak niepostrzeżenie zahaczyliśmy o tę najznakomitszą z umiejętności”¹⁹. A przypomnijmy i te wniosłe na jej temat słowa z rozdziału 2 tejże księgi, z podniosłymi określeniami: θειοτάτη και τιμιωτάτη: „Od niej żadnej nie nazwiesz godniejszą. Jest bowiem najbardziej boska i czci najgodniejsza. Taką może być umiejętność tylko z dwóch powodów: że ją w pierwszym rzędzie bóstwo posiada i że spraw boskich dotyczy. Ta zaś jest taka z obydwu powodów. Bóstwo wszak jedną okazuje się być z zasad wszechrzeczy i wiedzę taką wyłącznie lub w najwyższym stopniu bóstwo samo jest w stanie osiąść. Niechby więc wszystkie inne były użyteczniejsze, lepszej od niej nie ma”²⁰.

Również w szóstej księdze *Metafizyki (Epsilon)* pojawiają się – jak widzieliśmy – określenia τιμιωτάτη i θεία. W jednym przypadku na ocenę najgodniejszej zasługiwałaby z racji godności samego przedmiotu, który musiałby przewyższać wszystko inne w naturze. Kilka wierszy wcześniej próbuje go nawet autor bliżej scharakteryzować. Byłaby to istota „oddzielona i nieruchoma”, a także „wieczna”, i z tej racji przysługiwałaby jej „boskość”. W *Metafizyce* księga *Lambda* oraz w pismach przyrodniczych Arystoteles próbuje nawet skonkretyzować taki przedmiot – proponując uznać za niego pierwszy akt-czynnik poruszający w skali wszechbytowej, tzn. obecny we

¹⁹ 993a 1–2: θαυμαστόν πᾶς λαμβάνομεν ἔχοντες τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν

²⁰ Tamże, 983a 4–11: οὐτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρῆ νομίζειν τιμιωτέραν. ἢ γὰρ θειοτάτη και τιμιωτάτη τοιαύτη δε διχῶς ἂν εἴη μόνη. ἦν τε γὰρ μάλιστ' ἂν θεός ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί, κἂν εἰ τις τῶν θείων εἴη μόνη δ' αὐτῆ τούτων ἀμφοτέρων τεύχεκεν ὅ τε γὰρ θεός δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι και ἀρχή τις, και τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι θεός ἀναγκαιότερα μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία.

wszelkich aktach zradzania. Jest jednak i inna racja dla miana „pierwsza” dla nauki, która by wszystkim innym dostarczała podstawowych zasad badania wszelkich przedmiotów, służąc im swoistym metodologicznym „organonem”.

Ścisłe więc biorąc, tylko dla pierwszej z dwóch wyróżnionych przez Arystotelesa odmian filozofowania uprawnionych do zajęcia miejsca naczelnego, usprawiedliwiona byłaby, obok określenia „pierwsza”, również utrwalona w tradycji nazwa „metafizyka”, której przedmiot rozumiałoby się – zgodnie z pewną interpretacją tego miana – w sensie transcendencji (μετά = ἐπέκεινα, ὑπέρ)²¹, jako coś przekraczającego świat fizyczny, również (choć nie wyłącznie) w sensie teologicznym. W przypadku wiedzy naczelnej w drugim znaczeniu trzeba pozostać przy określeniu „filozofia pierwsza”, gdyż nazwa „metafizyka”, z uwagi na swoją historyczną wieloznaczność, mogłaby wprowadzać pewne zamieszanie. Zakresowo węższa, jest ona także konotatywnie dla niej niewłaściwa, nie mówiąc o tym, że późniejsze spekulacje uczyniły ją mało klarowną, wkładając w nią różnorodne, niekiedy bardzo nieprecyzyjne treści i przyznając jej co raz nowe przedmioty. Niesłusznie też czyni się obydwie terminy synonimami, gdyż określenie „metafizyka”, jeśli w ogóle uprawnione jest jego wprowadzanie, z uwagi na jego pierwotny sens redakcyjny, nie merytoryczny²², uznać należy za podrzędne względem nazwy „filozofia pierwsza”.

2. Wyróżniony zakres zainteresowań filozofii: wyjaśnianie przyczynowe

a. Mamy zatem prawo wydzielić pewien zakres zagadnień filozoficznych jako szczególnie ważnych i podstawowych, stosując do nich określenie „pierwsza filozofia”. Jako „pierwsza” jest ona związana przede wszystkim ze znajomością pierwszych zasad i przyczyn (περι

²¹ Por. J. Domański, *Metafizyka Arystotelesa i fizyka pierwszych filozofów*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1991, s. 8: „Zgodnie z taką konotacją, otrzymywałoby μετά [...] takie samo znaczenie, jakie ma ὑπέρ, «ponad»”.

²² Tamże, s. 5–8.

τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων)²³. Skoro jest pierwsza, są i wtóre, po-
 śledniejsze. „Przyznajmy, że nabywanie znajomości czynników pier-
 wotnych w wyjaśnianiu jest konieczne, wtedy bowiem mówimy, że
 «wiemy» to czy tamto, kiedy mamy świadomość, że znamy pierwszy
 czynnik tłumaczący”²⁴. Stwierdzenie to odnieść można do wszelkiej
 umiejętności. Najpierwszą zaś ze wszystkich jest ta, która zajmuje się
 tym, co ostatecznie pierwsze, „pierwsze” bardziej w sensie wartości
 poznawczej, niż porządku, np. chronologicznego. I ona to stwarza
 podstawy dla wszystkich nauk.

b. Pierwszeństwo może oznaczać coś *fundamentalnego, podsta-
 wowego*, i tutaj zbiega się z pojęciem ἀρχή (początek, podstawa).
 W tym sensie „pierwszą” będzie znajomość podstawowych zasad,
 czyli umiejętność dawania ostatecznych, tzn. *wyczerpujących*,
 a tym samym obligujących *koniecznością* wyjaśnień. Określeniem
 „pierwszy” można zatem obejmować czynniki warunkujące cokol-
 wiek pochodnego, uprzączynowanego (αἰτιατόν), czy to w sensie
 wyjaśniającym, czy sprawczym, co oddawały greckie wyrażenia
 αἴτιον i αἰτία (przyczyna, wyjaśnienie): „Zawsze, w dowolnym
 przedmiocie, to ma rangę najwyższą, ze względu na co czemuś in-
 nemu przysługuje z nim synonimiczność”²⁵. Obserwujemy tu do-
 kładną zgodność podejścia Platona i Arystotelesa co do zadań stoją-
 cych przed filozofem: obaj stawiają przed nim jako cel zasadniczy
 uchwycenie tego, co najbardziej podstawowe, czyli tego, co ma
 charakter naczelných zasad *wyjaśniających*. To zaś, co najbardziej
 podstawowe, w poznawaniu świata przedstawia największą war-
 tość, jako niepodważalne.

²³ Por. E. König, *Aristoteles' erste Philosophie als universale Wissenschaft von den ἀρχαί* „Archiv für Geschichte der Philosophie” 3/1970, s. 225–246. Także: A. Lumpe, *Der Terminus 'Prinzip' (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles*, „Archiv für Begriffsgeschichte” 1/1955, s. 111–116.

²⁴ Arystoteles, *Metafizyka* A 983a 24–26: φανερόν ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην, τότε γὰρ εἶδέναι φαιέν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν.

²⁵ Tamże, 993b 24–25: ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον.

c. Dla Arystotelesa w pojęciu mądrości zawarta jest właśnie znajomość podstawowych wyjaśnień (981b 28–29): „Mądrością nazwie każdy znajomość pierwszych zasad i przyczyn” (τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες). Stąd najpierw nasuwa się heurystyczny postulat zbadania (982a 4–6), „jakich to przyczyn i zasad znajomość jest mądrością” (σκεπτέον, ἢ περὶ ποίας αἰτίας καὶ περὶ ποίας ἀρχὰς ἐπιστήμη σοφία ἐστίν). I w rezultacie wyróżni Stagiryta fundamentalne dla całej późniejszej filozofii cztery typy zasad wyjaśniających. Znamy je z jego *Fizyki* (II, 3, 7), a pełny ich wykaz przytoczony zostaje w pierwszej księdze *Metafizyki*:

„Wyjaśnianie/uzasadnianie rozumiem czworako: (1) Za jedno z wyjaśnień/uzasadnień uważam istotę, czyli to, «czym rzecz trwale jest» [...] (2) drugim jest tworzywo, inaczej – podłoże, (3) trzecim – skąd ruch bierze początek, (4) czwartym – temu przeciwstawne: to, «po co?», czyli dobro, jest to bowiem cel stawania się i wszelkiego ruchu”²⁶. Liczbę wyodrębnionych typów uważa Arystoteles za wyczerpującą. Mimo skrupulatnych poszukiwań, nie znalazł w przebadanych stanowiskach różnych myślicieli żadnego innego rodzaju. A przekonany jest, że pełna wiedza wymaga uwzględnienia wszystkich. Jest to możliwe pod warunkiem, że ilość rodzajów wyjaśniania jest ograniczona. „Również jeśliby liczba typów wyjaśnień była nieskończona, nie dochodziłoby do poznania. Mamy bowiem świadomość, że coś wiemy, dopiero kiedy poznamy wyjaśnienia” (rozumie się – wszystkie, tj. każdego typu)²⁷:

d. Wykazane zaś zostało wcześniej, że także w ramach każdego z typów ciąg wyjaśnień nie może być nieskończony: „Jest zawsze

²⁶ Tamże, 983a 26–32: τὰ δὲ αἰτία λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμέν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἐσχατον, αἰτίον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἕτεραν δὲ τὴν ὑλὴν καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτην, τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰ γαθον, τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν.

²⁷ Tamże, α 2, 994b 28–30: ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ ἀπειρά γ' ἦσαν πληθεὶ τὰ εἶδη τῶν αἰτίων, οὐκ ἂν ἦν οὐδ' οὕτω τὸ γινώσκειν τότε γὰρ εἶδέναι οἰόμεθα ὅταν τὰ αἰτία γνωρίσωμεν.

jakiś początek, a ciąg etapów uzasadniania/wyjaśniania, jak i liczba typów uzasadnień/wyjaśnień nie są, oczywista, nieskończone. (1) W przypadku składników materiałowych nie można iść w nieskończoność wyprowadzając jedno z drugiego, np. ciało z ziemi, ziemię z powietrza, powietrze z ognia, i nie zatrzymać się. (2) Nie można też przy czynniku poruszającym, np. że poruszanie się człowieka powodowane jest przez powietrze, jego zaś ruch przez Słońce, a Słońca znów skutkiem ścierających się sił, i nie ma zamykającego kresu. (3) Podobnie niedopuszczalne jest takie przesuwanie w nieskończoność wyjaśniania «po co»: że spacer dla zdrowia, zdrowie dla zadowolenia, to zaś dla czegoś jeszcze, i tak stale jedno dla drugiego. (4) Nie inaczej z wyjaśnianiem «czym» co jest” (994a 1–11).

A definitywne zamknięcie poprawnie przeprowadzonego procesu wyjaśniania w zakresie każdego rodzaju ma walor konieczności, zniewala do akceptacji. Uczy tego filozofia pierwsza w jej aitiologicznym aspekcie. Arystoteles wyróżnia tę umiejętność najwyższej rangi, i odpowiednio jej rezultat, tj. nabytą dzięki niej znajomość rzeczy (albowiem wyraz *ἐπιστήμη* ma to podwójne znaczenie: „umiejętność” i „znajomość”) – przez *superlativus adverbii*: *μάλιστα ἐπιστήμη* (umiejętność w najściślejszym sensie, znajomość rzeczy w najwyższym stopniu), dlatego, że jej metoda badawcza jest poznawczo najbardziej efektywna (ἢ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμη). „Taką (sc. w najściślejszym sensie) jest ta, która dotyczy czegoś najodpowiedniejszego dla poznania. A najbardziej przydatne przy poznawaniu to, co pierwsze, tym zaś są czynniki wyjaśniające, dzięki nim bowiem i z nich poznaje się wszystko inne, podczas gdy ich nie poznaje się dzięki czemuś bardziej podstawowemu”²⁸.

f. Termin „pierwszy” może też wyrażać *elementarność* i *prostotę*, w czym będzie się zbliżać do pojęcia *στοιχεῖον* (element najprostszy, końcowy rezultat analizy). Filozofia pierwsza będzie więc nastawiona, najogólniej mówiąc, na sprowadzanie wielości do jedności. Za

²⁸ Tamże, A 2, 982a 31 – b 4: τοιαύτη [sc. ἡ μάλιστα ἐπιστήμη] δ’ ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ, μάλιστα δὲ ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἰτία διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων ἄλλα γνωρίζεται, ἀλλ’ οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων.

jeden z powodów jej trudności uważa Arystoteles dylemat między całościowym a cząstkowym ujęciem²⁹. O wartości tej wiedzy fundamentalnej przesądza w tym kontekście jej ścisłość (ἀκριβεια), przejawiająca się w prostocie. „Im kto ścisłejszy w ujmowaniu przyczyn, tym uznaje się go za mądrzejszego. Tak jest w przypadku każdej umiejętności”³⁰: „A najściślejsze są te umiejętności, które dotyczą tego, co najpierwsze. Albowiem te, gdzie argumentuje się z mniejszej ilości przesłanek, ściślejsze są od tych, w których się coś dodaje, jak np. arytmetyka od geometrii”³¹.

Zdobywając taką wiedzę najbardziej *podstawową*, a zarazem *najściślejszą*, najbardziej zbliżamy się do prawdy o rzeczach. Arystoteles stwierdza w *Alpha minor* (993b 23–24): „Nie znamy prawdy bez znajomości przyczyn”: οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθές ἄνευ τῆς αἰτίας. Same najprawdziwsze, gwarantują one prawdziwość tego, co jest przez nie wyjaśniane/uzasadniane, czyli w porządku poznawczym jest w stosunku do nich wtórne: ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι (993b 26–27).

g. Ich zaś najwyższa prawdziwość wynika z *trwałości*. Widzieliśmy przy omawianiu parmenidejskiego Bytu-Prawdy jako jeden z jego atrybutów właśnie wieczność. Prawda podstawowych przyczyn odznacza się trwałością, zwłaszcza kiedy stanowią podstawę tego, co *wiecznotrwale* (τῶν ἀεὶ ὄντων)³². Wtedy są „najprawdziwsze” (ἀληθέστατα): nie może być tak, żeby raz były prawdziwe, raz nie: διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας· οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς (993b 26–29). Przysługuje im niezmienność, gdyż to one są tym, co ugruntowuje wieczną prawdziwość (czyli bycie tym,

²⁹ Tamże, α 1, 993b 6–7: τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς.

³⁰ Tamże, 982a 12–13: τὸν ἀκριβέστερον τῶν αἰτίων σοφώτερον εἶναι, περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην.

³¹ Tamże, 982a 25–26/982a 25–26: ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν. αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λεγομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας.

³² Co „jest trwałe” nie w sensie egzystencjalnym: „wiecznie istniejące”, lecz jako to, co „jest” stale tym, czym jest, tzn. zachowuje swoją istotę.

czym jest) temu, co jako będące niezmiennym uzasadniają. Charakterystyczny jest podsumowujący tę partię rozważań z księgi *Alfa mniejszej* wniosek: „A zatem we wszystkim, jak się ma rzecz z «byciem», tak z «prawdziwością»”: ὅστ’ ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ ἀληθείας (993b 30–31). Zdanie to zdaje się potwierdzać werytatywno esencjalny sens greckiego czasownika εἶναι: „coś *jest* takim to a takim” to tyle co „taka jest o tym prawda”. Badając przeto predykatywne «bycie», tak *in genere*, jak *in concreto*, dociekamy prawdy rzeczy.

Wreszcie w jeszcze innym znaczeniu „pierwszą” można nazwać umiejętność z uwagi na jej zasięg, tzn. możliwość *najszerzego zastosowania*. Możliwość taką daje – zdaniem Arystotelesa – ogólność (καθόλου) jej odniesień, której nie należy rozumieć w sensie przedmiotowym, np. jako *ens commune* scholastyki, lecz *formalnym*. Gwarantuje ona sądom, dzięki niej formułowanym – *powszechność*. W tej klasyfikacji formalnej najwyższą rangę przyznaje Stagiryta podstawowym prawom myślenia i uzasadniania (αἱ ἀποδεικτικαὶ ἀρχαί), wśród których jako naczelną sytuuje logiczną zasadę niesprzeczności, w roli pierwszego z aksjomatów: ἀρχὴ τῶν ἄλλων ἀξιώματων πᾶντων³³, czyniąc z niej tym samym swoistą „zasadę zasad”. Filozofia pierwsza w tym rozumieniu zbliża się więc do logiki, a dzieło *Metafizyka* jako w znacznym stopniu zawierające treści metodologiczne można by usytuować na czele *Organonu*.

3. Ujmowanie istoty rzeczy jako podstawowy rodzaj wyjaśniania

a. Tym, co zadecydowało o późniejszym określaniu filozofii pierwszej mianem „ontologia”, było przyznanie przez Arystotelesa wyjątkowego miejsca w filozofii badaniu tego wszystkiego, co ujmowane było określeniem ὄν (w genetiwie ὄντος), która to forma jest imiesłowem łącznika zdaniowego εἶναι. Podkreślić należy, że rozważania nad tym łącznikiem w różnych jej formach gramatycznych (m. in. w formie *participium* ὄν), w tym słynną analizę różnych tzw. „znaczeń «bytu»”, a – ściślej – rozmaitych funkcji (w tym orzecznikowych) czasownika „być”, zaliczył Arystoteles do naczelných

³³ Tamże, Γ 3, 1005b 33–34.

zagadnień filozofii, a zatem uprawnił nas do włączenia ich do jego „pierwszej filozofii”. W szczególności rozpatrywanie dowolnych rzeczy, które potocznie w języku greckim określano mianem τὸ ὄν (część w pluralis τὰ ὄντα), w aspekcie ich „bycia [czymś]”, co Stagiryta ujął słynną formułą τὸ ὄν ἢ ὄν (zob. niżej, r. III, 2).

Wzmianki o różnych „znaczeniach” ὄν (εἶναι) spotykamy w różnych miejscach *Metafizyki*, gdzie powtarza się formuła: πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, co winno się rozumieć: wielorakie funkcje spełnia czasownik „być”. Przede wszystkim należy tu hasło τὸ ὄν z książki *Delta*, do którego odwołują się księgi *Epsilon*, *Theta*, *Zeta*. W tej ostatniej zwłaszcza, wprowadzone odróżnienia są o tyle ważne, że prowadzą do wyeksponowania istoty (οὐσία) zdefiniowanej jako „bycie tym, czym się stale jest” (τὸ τί ἦν εἶναι)³⁴, która została wprowadzona do jego aitiologii, czyli teorii wyjaśniania, jako jedna z czterech zasad wyjaśniających.

b. „Podstawowy ze wszystkich rodzaj «bycia» to «bycie czymś», a to oznacza istotę”: τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν (1028a 14–15). Wyraża to właśnie formuła τὸ τί ἦν εἶναι, nader często pojawiająca się w *Metafizyce*, niekiedy wprost jako objaśnienie znaczenia οὐσία, czyli jako *definiens* w jej definicji, oddając tym samym istotę wszelkiej definicji. Jednoznacznie podane to zostało w słowniku, jaki stanowi księga *Delta* (7, 1017b 21–23): „«Bycie tym, czym się stale jest», a czego formułę stanowi definicja – tak się określa istotę dowolnej rzeczy” (τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ ὁ λόγος ὀρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἐκάστου).

Wartość poznania istoty, kulminującego w sztuce definiowania, jest przez Arystotelesa szczególnie podkreślana, a sama umiejętność tworzenia definicji została w jego nauczaniu oraz w pismach wydatnie rozwinięta. Ten typ wyjaśniania, jak sam zauważa, wprowadzony został najpóźniej ze wszystkich. Przed Sokratesem właściwie pierwsze, nieudolne jeszcze próby w tym kierunku czynili pitagorejczycy, a śladowo także Demokryt oraz Empedokles. U pierwszych badaczy natury (οἱ φυσιολόγοι) nie spotykamy w ogóle zainteresowania wyja-

³⁴Problemy z tym związane zostaną szczegółowo omówione w rozdziale 1 części trzeciej.

śnianiem istotowym: τῶ τὴν οὐσίαν μηθενὸς αἰτίαν τιθέναι μηδὲ τὸ τί ἐστίν (988b 28–29). Pitagorejczycy „na temat «czym co jest» zaczęli wprowadzić się wypowiadać i formułować definicje, czynili to jednak w sposób nazbyt uproszczony, definiowali powierzchownie”³⁵. „Empedokles mówi, że «kość jest proporcją», a tak się określa «bycie, czym co jest», czyli istotę rzeczy”³⁶. A zatem i ten filozof jakoś wkroczył na drogę istotowego wyjaśniania.

W księdze M *Metafizyki* czytamy: „Z filozofów przyrody zaledwie dotknął tylko sprawy Demokryt, który jakoś definiował «ciepłe» i «zimne», pitagorejczycy zaś początkowo kilka pojęć, których określenia wiązali z liczbami, jak np. καιρός («sposobna pora»), δίκαιον («sprawiedliwe»), γάμος («małżeństwo»)»³⁷. Z informacji tej można wnosić, że pitagorejczycy posługując się liczbami wykorzystywali skład literowo-głoskowy słów dla wyjaśniania ich znaczeń, a więc ich próby definiowania miały charakter lingwistyczny, poniekąd nawet etymologiczny, podobnie jak objaśnienia dawane przez Platona w *Kratylosie*, albo przez Kallimacha w jego hymnach.

c. Dokładnie jednak tego, „czym co jest” nikt z dawnych nie wyróżnił jako sposobu wyjaśniania, dlatego – sądzi Stagiryta – że nie znano jeszcze w dostatecznym stopniu dialektyki. „Dialektyka wtedy nie była jeszcze na tyle mocna, żeby można było rozpatrywać poza przeciwieństwami także osobno «czym co jest»”³⁸. Najbardziej zbliżyli się do wyjaśnień istotowych ci, którzy wprowadzili postaci gatunkowe oraz idee (τὰ εἶδη, τὰς ἰδέας), Sokrates i Platon³⁹. Zasługi ich w tej mierze relacjonują księgi A i M Arystotelesowej *Metafizy-*

³⁵ Tamże, 987a 20–22: καὶ περὶ τοῦ τί ἐστίν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὀρίζεσθαι, λίαν δ’ ἀπλῶς ἐπραγματεύθησαν, ὀρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαιῶς.

³⁶ 983a 17–19: Ἐμπεδοκλῆς ὅστων τῶ λόγῳ φησὶν εἶναι, τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος.

³⁷ M 4, 1078b 19–24: τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἤματό μόνον καὶ ὀρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περὶ τινῶν ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνήπτουν, οἷον τί ἐστὶ καιρός ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος.

³⁸ M 4, 1078b 25–27: διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὐπω τότε ἦν ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστὶ τάναντία ἐπισκοπεῖν.

³⁹ A, 988a 34 – b 1: τὸ δὲ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν σαφῶς μὲν οὐθεὶς ἀποδέδωκε, μάλιστα δ’ οἱ τὰ εἶδη τιθέντες λέγουσιν.

ki. Zaczęło się od Sokratesa, który w trakcie swoich debat na temat obyczajów i postępowania ludzi, poddając analizie pojęcia ogólne, rozwinął sztukę definiowania. „Sokrates rozprawiając o ludzkich zaletach w dziedzinie obyczajów i jako pierwszy zabiegając o ich ogólne ujęcia definicyjne (ὀρίζεσθαι καθόλου ζητῶν) [...], prawidłowo dociekał, czym co jest (εὐλόγως ἐζητεῖ τὸ τί ἐστι). Zajmował się wnioskowaniem, a wnioskowania wymagają na początku ustalenia «czym co jest» (ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστι)”⁴⁰. W sumie, dochodząc do ogólnych formuł definicyjnych (τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου) utorował drogę Platonowi. „Niemożliwe bowiem – tłumaczył – żeby zbiorcze określenie definicyjne odnosiło się do czegoś ze świata tych rzeczy, które stale się zmieniają”⁴¹. Platon zaś, przekształciwszy pojęcia gatunkowe w idee, wyjaśniał z ich pomocą, czym jest wszystko inne, tak jak z pomocą jedności, czym są idee: τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ’ εἶδησι τὸ ἐν (988a 10–11).

d. Wreszcie Arystoteles przyznał badaniu istoty naczelne miejsce w filozofii, co skłania nas do zaliczenia tej metody do filozofii pierwszej. Tak oto wyróżniona ona zostaje w księdze *Gamma*: „Zawsze wyróżnia się znajomość tego, co pierwsze, od czego cokolwiek innego zależy, i co przez inne jest określane. Toteż jeśli czymś takim jest istota, to filozof powinien się zajmować zasadami wyjaśniania istot”⁴². Istota zaś rzeczywiście taką rolę w aitiologii pełni. Jeśli zestawić i porównać z sobą wszystkie typy wyjaśniania, to to istotowe będzie miało największe prawo do miana mądrości, jako poznawczo najwartościowsze. W księdze *Beta* dochodzi się do niej po przeanalizowaniu różnych sposobów użycia czasownika εἶναι. Czytamy tam: „Jeśli uwzględnic

⁴⁰ M 4, 1078b 19–24: Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὀρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου [...] εὐλόγως ἐζητεῖ τὸ τί ἐστι. Podkreślanie zasług Sokratesa w dziedzinie dowodzenia i definiowania to jeden z dowodów bliskości *Metafizyki* z *Organonem*.

⁴¹ Tamże, 987b 6–7: ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοῖον ὄρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεὶ γὰρ μεταβαλλόντων.

⁴² Tamże, 1003b 16–18: πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἡρτηται, καὶ δι’ ὃ λεγεται εἰ οὖν τοῦτ’ ἐστιν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δεοί τις ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἐτεῖν τὸν φιλόσοφον.

pierwszeństwo wyjaśnień i to, co ma największą wartość poznawczą, to taką [sc. mądrością] będzie wiedza o istocie. Albowiem przy całej wielorakości wiedzy o czymś, więcej wie – stwierdzić trzeba – (wręcz najwięcej) ten, kto poznaje czym rzecz jest”⁴³.

e. Parę wierszy po znanym, często przytaczanym początkowym zdaniu księgi *Gamma* o „umiejętności rozpatrywania «bytu» (ściślej – «bycia» [czyś, jakimś *etc.*]) wyizolowanego oraz tego, co jemu samemu właściwe”: ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτὸ (1003a 21–23), następuje zdanie, którego się na ogół nie dostrzega. Zaleca ono ten rodzaj dociekań, o którym mówi tamto pierwsze, potraktować jako rodzaj „dociekania podstawowych zasad i ostatecznych przyczyn”: ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκρότατος αἰτίας ζητοῦμεν (1003a 26–27).

f. Podkreślić należy, że cały ten zespół rozważań należy do formalnego typu umiejętności, nie zaś przedmiotowego, do którego jest powszechnie, a bezpodstawnie zaliczany. Podobnie teoria opozycji, tzn. takich przykładowo par kategorii, jak tożsamość i różność (ταυτότον – ἕτερον), równość – nierówność (ἴσον – ἄνισον), podobieństwo i odmienność (ὁμοιον – ἀνόμοιον), pierwszeństwo i wtórność (πρότερον – ὕστερον)⁴⁴. Została ona w *Metafizyce* podłączona do znajomości istoty, jako jej niezbędne uzupełnienie, podobnie jak „aksjomaty”, czyli zasady dowodzenia.

§ 2. Kilka refleksji na temat późniejszych odniesień do Arystotelesowskiej „pierwszej filozofii”

1. Podejście uniwersalne, formalnometodologiczne

a. Wszystkie te sposoby rozumienia zbiegają się w pojęciu pierwszej filozofii. Jej przewodząca funkcja w stosunku do wszystkich innych szczegółowych rodzajów nauk, sztuk i umiejętności nie ma

⁴³ Tamże, ἢ δὲ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ διαρίσθη εἶναι, ἢ τῆς οὐσίας ἂν εἴη τοιαύτη. πολλαχῶς γὰρ ἐπισταμένων τὸ αὐτὸ μᾶλλον μὲν εἶδέναι τὸν τῶ εἶναι γνωρίζοντα τί τὸ πρᾶγμα [...] καὶ μάλιστα τὸν τί ἐστί.

⁴⁴ Tamże, B 1, 995b 21–22.

polegać na unifikacji całokształtu wiedzy, czy tworzeniu teorii teorii (metateorii), czego oczekuje od filozofii np. współczesna metodologia i co niesłusznie imputuje się filozofii greckiej. Zadanie to chcieliby dzisiaj niektórzy przydzielić filozofującej fizyce w stylu Carla F. von Weizsäckera, do której można by zastosować określenie „metafizyka”, lecz nie w znaczeniu „metodologicznej refleksji nad fizyką”, o jakiej mówi Juliusz Domański⁴⁵, gdzie słowo „metafizyka” rozumie się analogicznie do takich, rozpowszechnionych w nauce terminów, jak: „metanauka”, „metajęzyk”, „metalogika”, „metaetyka” itp., tylko w sensie bardziej dosłownym (μετά jako „poza”), w jakim wprowadza je np. Władysław Stróżewski⁴⁶, czyli jako wiedza o czymś wykraczającym poza to, czym się fizyka profesjonalnie zajmuje. Nie chodzi tu bowiem o metodologię fizyki, lecz o wychodzącą głównie z założeń fizyki, ale prowadzoną z uwzględnieniem osiągnięć wszystkich w ogóle nauk przyrodniczych, a przekraczającą je refleksję nad światem fizycznym, mającą fundować generalny jego obraz, który by następnie we wszystkich tych naukach obowiązywał.

b. Nie tak jednak rozumiał Arystoteles nadrzędność filozofii pierwszej jako właściwej mądrości (σοφία). Według niego miała to być szczególnego rodzaju umiejętność podejścia *do wszelkiego przedmiotu poznania*. Podporządkowanie jej wszystkich dziedzin szczegółowych wynikało z tych najogólniejszych wskazań, jakie ona do nich miała kierować, pokazując, *jakie* to ma być badanie w odniesieniu do dowolnych dziedzin i dowolnych przedmiotów (ἐκαστα), mianowicie najgruntowniej i najwszechstronniej wyjaśniające. Ona sama ograniczałaby się do wypracowywania metod, czyniąc to najpierw na szczegółowych obiektach, by ewentualnie w końcu odnieść je do całej rzeczywistości. Z racji swej uniwersalności jej rozstrzygnięcia będą miały moc obowiązującą w każdej dziedzinie.

c. Jako wiedza w sposób wzorcowy gruntowna, powinna dawać rozwiązania ostateczne, mające tym samym walor *konieczności*.

⁴⁵Tamże.

⁴⁶Por. W. Stróżewski, *Metafizyka jako meta-fizyka*, w: W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 268.

Sprowadzając zaś różnorodność do maksymalnej prostoty, będzie porządkować obraz świata, zgodnie z prostotą jego najgłębszej natury. „Paradygmat jedności” funkcjonuje także – jak zauważa Stróżewski⁴⁷ – jako „idea kierownicza” współczesnej filozofującej fizyki, owej „meta-fizyki” w sensie literalnym. Wysuwa się on zresztą – jak się okazuje – na czoło także w filozofiach Wschodu⁴⁸, co by świadczyło, że jest jakoś zakodowany w ludzkiej umysłowości. W niektórych ujęciach przyjmuje postać „postulatu poszukiwania takiego «elementu» rzeczywistości, który stanowiłby ostateczną podstawę jej jedności”. Stróżewski odnajduje go jako „motyw demokrytejsko-platoński”⁴⁹.

d. U Arystotelesa rolę motywu ujednociającego spełnia to samo w każdym przypadku podejście formalne, dające gruntowne, ostateczne wyjaśnienia, tzn. stawianie tych samych pytań o przyczynowość istotową (*sc.* formalną/wzorczą), materialną, sprawczą i celową (*Met.* 983a 24 – b 6; *Phys.* 194b – 195b; 198a 14 – 198b 9). Filozofia zatem jest pierwsza, bo tak jak (ontologicznie) względem bytu pierwsze są zasady i przyczyny, tak też (w porządku poznania) pierwszymi są racje wyjaśniające (*resp.* wyjaśniania), dokładnie tak jak explanans poprzedza logicznie explanandum. Zwróćmy przy tej okazji uwagę, że w uderzającej analogii pozostaje tu Arystotelesowski model naukowego, *sc.* istotnościowego wyjaśniania, zawarty w jego *Organonie*, zgodnie z którym οὐσία to definiendum, zaś τὸ τί ἦν εἶναι to nic innego jak definiens. Słowem, znajomość związku przyczynowo skutkowego jest odkrywaniem prawdy, czyli mądrością i wiedzą.

e. Filozofia pierwsza pozwala wreszcie uchwycić punkt wyjścia wszelkich zależności, tak w aspekcie eksplikatywnym, jak ontycznym. Stawiając postulat rzetelności badań, czyli doprowadzania

⁴⁷ Tamże, s. 274.

⁴⁸ Tendencję do monozasadowości można zaobserwować w filozofiach Wschodu np. R. Otto: „*Adwajta* oznacza «niedwoistość» lub «brak dwoistości» [...] wszelka różnorodność istnieje tylko za sprawą *mai*, pozoru; *sat* zaś jest «tylko Jeden» [...]; także *brahman*, samo to istniejące, jest w sobie samym niezróżnicowany i niezmienny – «tylko Jeden», tj. nie ma części, co wyklucza wielość”, R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu*, przeł. T. Duliński, Warszawa 2000.

⁴⁹ W. Stróżewski, *Metafizyka jako meta-fizyka*, wyd. cyt., l.c.

wyjaśnień do postaci finalnej niepodważalnej, wychodzi naprzeciw wrodzonemu człowiekowi z natury (φύσει) pragnieniu zrozumienia, wyrażającym się zarówno w ciekawości, jak w zdziwieniu⁵⁰. Te spontaniczne, naturalne skłonności muszą zostać jednak odpowiednio ukierunkowane, by niejako przejść w ἐπιστήμη, rozumianą sprawnościowo, czyli w umiejętność tłumaczenia wszystkiego w świetle racji ostatecznych, tzn. *wyczerpujących* przyczyn, warunkujących wszystko inne. Przyczyn rozumianych nie reistycznie, czyli jako uprzedmiotowionych, lecz w sensie dawanych wyjaśnień.

f. *Wskazywanie przyczyn czegokolwiek jest równoznaczne z jego wyjaśnianiem i uzasadnianiem.* Właściwie rozumiana mądrość nie polega na nabyciu wiedzy szczegółowej o maksymalnym zakresie, co zbliżałoby ją do fantomatycznej „wiedzy absolutnej”, czy też na rozwiązaniu „zagadki bytu jako bytu” ujętego całościowo jako „prawda bytu” i – jak gdyby – jednym rzutem myśli objawieniu „prawdy (jego) bycia” w postaci jakiejś najwyższej maksymy; nie na tym polega jej walor uniwersalności, lecz na *rozwinęciu* umiejętności wyjaśniania, która może znaleźć zastosowanie w *każdej dziedzinie*. Najpełniej umiejętność ta realizuje się – zdaniem Arystotelesa – w analizie formalnej struktury wypowiedzi, w których wyraża się cała ludzka wiedza⁵¹. Wykształcenie takiej postawy analitycznej, które może się dokonywać na każdym najdrobniejszym detalu, na wszelkiej, dowolnej sytuacji, zdarzeniu, faktie, czyli na najogólniej pojętym „przedmiocie”, jest warunkiem przejścia do rozumienia tego, co jest całością. W działalności Sokratesa i Platona celowi temu służyła praktyka dialektycznego roztrząsania poszczególnych przypadków, po to, by wypracowaną w ten sposób metodę móc ewentualnie stosować do całościowego wyjaśnienia rzeczywistości⁵².

⁵⁰ Por. Arystoteles, *Metafizyka* A 1, 980a; A 2, 982b.

⁵¹ Na tę stronę Arystotelesowskiej metodologii poznania filozoficznego zwraca uwagę Jan Bigaj w artykule *Charakterystyka poznania filozoficznego w Arystotelesowskiej 'Metafizyce'*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 3/2002, s. 415–432.

⁵² Taką metodę zaleca Platon np. w Liście VII: „Do jednego jakiegoś dostosuj to przykładu, aby zrozumieć, co tu zostało powiedziane, i ten sam sposób rozumowania przenieś na wszystko”, Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 52.

g. Właśnie tak rozumiany maksymalizm poznawczy, właściwy filozofii pierwszej, wyrażający się w uniwersalności metody (uniwersalne są pytania o uprzyczynowanie), a nie przedmiotu, jak ma to miejsce w tzw. klasycznej metafizyce i ontologii nowożytnej („byt” jako nazwa uniwersalna), polega przeto na tym, że (1) pytamy przyczynowo (διὰ τί, διότι), tj. w świetle czterech przyczyn i z pozycji nominalistycznych (οὐσία ἐκάστου) o cokolwiek (ἐκάστων), czyli wszelki obiekt (τὸδε τί), którym się zajmujemy, tzn. staramy się go wyjaśnić do końca, w sposób wyczerpujący, a następnie (2) wypracowany w ten sposób na materiale faktów (τὰ ὅτι), w które jesteśmy poznawczo zaangażowani, typ procedury poznawczej odnosimy ewentualnie do całej rzeczywistości, uchwytyując te same przyczyny jako przyczyny najwyższego rzędu, które także nie muszą (a w momencie samego stawiania pytań o wyjaśnienie wręcz *nie mogą* !) być rozumiane przedmiotowo. Zwraca na to uwagę Enrico Berti: „Mówiąc o przyczynach można nadać temu terminowi szersze znaczenie, które przyjmował on u Arystotelesa i do którego odwołał się epistemolog i historyk nauki Thomas Kuhn. Przyczyna rozumiana jest wówczas jako *wyjaśnienie we wszystkich możliwych znaczeniach, w których można coś wyjaśnić*” (podkr. – S. B.)⁵³.

h. Mająca przy tym zastosowanie, tak istotna dla filozofii pierwszej, zarówno w ujęciu Arystotelesa jak i Platona, *ogólność* nie oznacza, że zabiegi eksplikatywne mają się ograniczać tylko do rzeczywistości wziętej ogólnie, w całym jej przedmiotowym zakresie, ale w sensie ogólności *formalnej*, która może mieć zastosowanie w odniesieniu do każdego, nawet najdrobniejszego jej fragmentu. W każdym zabiegu poznawczym, przeprowadzanym przez człowieka naprawdę mądrego, a mającym na względzie prawdę, musi dochodzić do głosu owa dokładność i gruntowność, wynikła z uczciwości i rzetelności, z owego *etosu* myślenia, w którym winien się on przez całe życie zaprawiać.

⁵³ E. Berti, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. D. Facca, Warszawa 2002, s. 92.

2. Waler doskonalący procesu poznawczego

a. Odnajdujemy to jako ideę przewodnią takich, znanych nam niestety tylko z fragmentów, pism, w których podkreśla się psychagogiczny aspekt, czyli doskonalącą wartość procesu poznawczego, jak Arystotelesowy *Protreptyk* (w wielu punktach zdumiewająco bliski *Listowi VII* Platona), czy dialog *O filozofii*. Zostały tam sformułowane moralne warunki uprawiania wiedzy, które stanowią istotny składnik pierwszej filozofii. Chodziło tu więc o umiejętność najzacniejszą, godną najwyższego uznania, gdyż, dając zrozumienie przez usunięcie stanu zdziwienia, wynikającego z nieznamomości prawdy, czyli przyczyn, najbardziej uszlachetnia ona człowieka i wzbogaca duchowo. Nic dziwnego, że tak w Akademii, jak w Liceum filozofia stała się także sposobem życia.

b. Ten rodzaj wiedzy-mądrości, który jak zgodnie stwierdzają Platon i Arystoteles zbliża człowieka do istoty boskiej, ma działanie najbardziej doskonalące podmiotowo. Na ten jego aspekt zwracali uwagę także średniowieczni kontynuatorzy filozofii pierwszej, uprawiający ją pod nazwą metafizyki. Jak bowiem zauważa Stróżewski, referując stanowisko Tomasza z Akwinu, wyrażone w jego *Komentarzu do Metafizyki* Arystotelesa, jego „argumenty metodologiczne podbudowane są przesłankami zaczerpniętymi z szeroko pojętej filozofii człowieka. [...] To ściśle związane mądrości i szczęścia – przypominające skądinąd naukę Sokratesa – [...] pozwala traktować wiedzę jako współczynnik ludzkiej doskonałości, należy wobec tego najściślej do istoty człowieka (pamiętajmy, że wiedza to przede wszystkim *habitus!*)”⁵⁴. W tej uwadze nawiasowej autor nawiązuje do wypunktowanych wcześniej opinii myślicieli średniowiecznych na temat metafizyki, którzy uznając, że „metafizyka jest nauką (*scientia*)”, rozumieli to w ten sposób, że „należy ona do kategorii *habitus* – tzn. dyspozycji intelektualnych”⁵⁵.

⁵⁴ W. Stróżewski, *Metafizyka jako nauka*, „Studia Mediewistyczne” 27/1990, z. 2, s. 25.

⁵⁵ Tamże, s. 4.

c. Przy owym *sprawnościowym* rozumieniu filozofii pierwszej (podkreślmy: metafizyce w źródłowym sensie), jako najprzedniejszej z umiejętności dostępnych człowiekowi, rozwiewają się wysuwane przeciw „metafizyce” zarzuty nienaukowości, zazwyczaj ujmowanej *en bloc*, czyli ahistorycznie. Nie można podchodzić do niej jak do jednej z wielu porządkowanych klasyfikacjami gałęzi nauk w rozumieniu scjentyistycznym, albowiem, co więcej, akcent zostaje w niej położony na duchowe doskonalenie poznającego podmiotu. W swej szczytowej postaci, np. w neoplatonizmie Damaskiosa zyskuje ona miano epoptyki (ἐποπτική), oznacza bowiem osiągnięcie stopnia optymalnego widzenia przez wyjście z ograniczeń tego świata, świata konstатовanej li tylko zjawiskowości, czyli skutkowości.

d. Opozycja „podmiot – przedmiot” zostaje tym samym zniesiona, analogicznie jak znosi ją transcendentny *Nous*, który myśli samego siebie. Podobnie ludzka dusza, będąca (niby Leibnizjańska monada) jednostkowym *nous*, o ile rzetelnością swych wysiłków poznawczych uległa oczyszczeniu, osiąga najwyższą swoją częścią, owym *apex mentis* rozumnej duszy, tamtego *Nous* i wraca w ten sposób do swego miejsca naturalnego – transcendencji. Bezpośredni „ogład” prawzorców, pełniących funkcję przyczyn sprawczo-wzorczocelowych, czyli samych idei, czyni relację dusza – idea idealnie prostą. Subiektywność (podmiotowość) przechodzi tu w sposób płynny w obiektywność (przedmiotowość), toteż w filozofii pierwszej nie ma rozdźwięku między tymi dwiema stronami ludzkiego poznania, które zresztą sztucznie zostały sobie później przeciwstawione przez idealizm nowożytny.

3. Polemika z kantowską i pozytywistyczną krytyką procesu poznawczego

a. Tak pojętego procesu poznawania nie dotyka więc ani Kantowski, ani pozytywistyczny problem naukowości. Pozostaje tylko problem racjonalności i aprioryczności, który powinien znaleźć rozwiązanie pozytywne: zasady i przyczyny postulowane przez aka-

demicko-perypatetycką filozofię pierwszą posiadają zarówno walor racjonalności, jak i aprioryczności. Obiekcje Kanta, skierowane przeciw metafizyce, dotyczą jej postaci mu współczesnych, można rzec „szkolno-podręcznikowych”, bardzo dalekich od pierwszej filozofii Arystotelesa i Platona. Można przypuszczać, że wyniki jego krytycznych analiz byłyby inne, gdyby znał on filozofię pierwszą w jej pierwotnej, oryginalnej postaci, jaką starali się nadać greccy jej inicjatorzy. Niestety – jak się zdaje – Kant nie sięgał do oryginalnych greckich tekstów, co ze zdziwieniem odnotowuje tłumacz *Krytyki czystego rozumu*, Roman Ingarden⁵⁶, i co paradoksalnie zarzuca królewieckiemu filozofowi Jan Łukasiewicz, podkreślając, że jego krytyka nie trafia celu i że równie bezzasadne sądy mógłby on wypowiadać o teorii Darwina, której nie mógł znać ze względów chronologicznych⁵⁷.

b. Krytyka Kanta nie dotyczy głównej postaci filozofii pierwszej w ujęciu Arystotelesowskim (zważywszy przynajmniej na jej empiryczno-nominalistyczny punkt wyjścia), gdyż nie był to rodzaj (czysto pojęciowej) metafizyki dedukcyjnej, uważanej przezeń za dogmatyczną (przez nas zaś za przedmiotową, jako że obraca się ona w sferze przedmiotów myśli), z której dziedzictwem Kant stale się zmagał (Suarez, Descartes, Spinoza, Wolff). Ta ostatnia – ściślej mówiąc – ontologia, rozdzielając się na trzy działy: teologię, psychologię racjonalną i kosmologię, zajmowała się odpowiednio trzema przedmiotami: Bogiem, duszą i wszechświatem, nawiązując tylko w niewielkim stopniu do jednej z dwóch odmian starożytnej filozofii pierwszej, mianowicie tej przedmiotowej, którą zgodziliśmy się – z pewnymi zastrzeżeniami – nazwać metafizyką. W drugiej z jej

⁵⁶ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, Warszawa, 1957, s. 174, przyp. 1: „Godne uwagi jest, że Kant wszystkie te terminy przytacza po łacinie, a nie po grecku, jakkolwiek przytacza Arystotelesa”.

⁵⁷ J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, Warszawa 1906, s. 59: „Walka Hume’a i Kanta z metafizyką nie jest walką z metafizyką. Ani Kant, ani Hume nie wiedzieli, co to jest metafizyka; dzieła ich nie wskazują na to, że zaglądali kiedykolwiek do Arystotelesa. Z równym skutkiem mogli byli walczyć przeciwko teorii Darwina, która dopiero po nich powstała”.

klasycznych postaci, tej formalizującej, akcent jest położony na σκέ-
 ψεσθαί: roztrząsanie dialektyczne (Sokrates, Platon), bądź roztrząsa-
 nie samego problemowego podłoża (Arystoteles).

c. Wedle trafnego (wziąwszy poprawkę na problematyczność sa-
 mego określenia „metafizyka”, na co zwróciliśmy wyżej uwagę) roz-
 różnienia N. Hartmanna, metafizyka problemowa, wyrastająca z na-
 turalnej skłonności umysłu, różni się od dogmatycznej, którą obiera
 sobie za cel krytyka Kanta. Innymi słowy, metafizyka problemowa
 (lepiej powiedzieć w tym wypadku: „filozofia pierwsza”) jest metafizy-
 ką naturalną i Kantowska krytyka jej nie dotyczy⁵⁸. Spostrzeżenia
 te można w pełni odnieść do filozofii pierwszej Platona i Arystotele-
 sa, która ma także ewidentnie problemowy charakter i wyprowadzana
 była z naturalnych skłonności człowieka (φύσει).

Zważywszy, że Kant przystępował do krytyki metafizyki jako
 dzieła czystego rozumu, ignorującego doświadczenie, a nie z zamię-
 rem *a priori* jej unieważnienia, a tylko starając się zbadać zasadność
 jej naukowości, tak jak uczynił to z przyrodoznawstwem i matematy-
 ką, wyprowadzając konieczność i powszechność sądów naukowych
 z ich apriorycznych podstaw, można domniemywać, że gdyby znał
 platońsko-arystotelesowskie dociekania pierwszych zasad i przy-
 czyn, przyznałby im także, chcąc być konsekwentnym, apriorycz-
 ną konieczność, na tej samej podstawie, na jakiej przyznał ją sądom
 (*resp.* prawom) czystego przyrodoznawstwa i matematyki. Przemawia-
 ją za tym następujące racje:

d. Odwoływanie się do poznania apriorycznego miało Kantowi
 służyć do analizy doświadczenia, uznawał bowiem, że poznanie to
 tworzy konstytutywne warunki jego możliwości. Otóż podstawo-
 we pryncypia Platońskiej i Arystotelesowskiej filozofii pierwszej są
 w równej mierze konstytutywnymi warunkami możliwości wszelkie-
 go doświadczenia. Wyraża to jasno platońsko-arystotelesowska mak-
 syma, głosząca, że zasada Jedności jest zasadą wszelkiej identyczno-

⁵⁸ Por. N. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur
 Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philoso-
 phie*, w: N. Hartmann, *Kleinere Schriften*, Bd. 2, Berlin 1957, s. 283–284.

ści i poznawalności: cokolwiek jest, jest *czymś*, ale żeby było w ogóle *czymś*, musi być *jednym*; związana zaś z pryncypium Jedności zasada Wielości (*sc. nie-Jedności, diairezy i względnego nie-bytu*) jest zasadą różnorodności, umożliwiającą różnicę: bycie-jednym-czymś to zarazem bycie w różnicy *względem* (wszystkiego) *innego*, czym owo coś nie jest. Jako najogólniejsze warunki możliwości poznania zasady te są nie tylko aprioryczne w sensie metafizycznym (transcendentne), ale i aprioryczne w sensie Kanta (transcendentalne), będąc obecne (doświadczane) w każdym akcie percepcji jakiegokolwiek wycinka rzeczywistości, czy to zastanej (realizm obiektywny) czy to konstytuowanej (transcendentalizm). Platońskie *archai* i Arystotelesowskie *aitiai* zarówno konstytuują aprioryczny fundament możliwości wszelkiego poznania, uczestnicząc w ustanawianiu jego przedmiotu, jak i są napotykanne i odkrywane w obiektywistycznej refleksji jako (pozapodmiotowe) rzeczywiste czynniki, którym podlega sam umysł *sc. podmiot*, którego funkcją jest dyskursywne myślenie (intelekt), co oznacza, iż owe czynniki leżą u podstaw możliwości myślenia i języka (mowy), mających tę samą podmiotowo-predykatywną strukturę: (*polla*) *pros hen legomena*.

e. Jeśli więc Kant uznał aprioryczność form, z których wynika konieczność twierdzeń matematycznych, a także tych, na których oparte są prawa fizyki klasycznej (głównie mechaniki), tym bardziej powinien by uznać za aprioryczne w swoim rozumieniu dwa pryncypia Platona (Jedność – Diada/nie-Jedność) oraz cztery przyczyny Arystotelesa, są one bowiem bezpośrednio doświadczane przez kontemplujący umysł jako jego pierwotna intuicja rzeczywistości. Zgodnie z tym należałoby poszerzyć zakres Kantowskich form apriorycznych (przestrzeń, czas) o owe *najogólniejsze* czynniki czy elementy, jakie stanowią wymienione zasady i przyczyny.

f. Reasumując, można powiedzieć, iż przestrzeń, czas i stawianie się to domena nieokreślonej/nieskończonej Diady, natomiast Jedności przysługuje wyższy od nich, absolutnie nadrzędny status skali-normy-granicy w każdej dziedzinie rzeczy, a więc (normatywnego) czynnika wprowadzającego do świata miarę i równowagę. Platońsko-arystotelesowska teoria ostatecznych zasad i przyczyn odznacza

się pełną racjonalnością, a istotna rola, jaką pełni ona w uzasadnianiu matematyki, sprawia, że jeśli twierdzeniom czystej matematyki przyznało się, z racji ich syntetycznej aprioryczności powszechność i konieczność, jej tezom także nie można tych cech odmówić, a tym samym akademicko-perypatetyckiej teorii przyczynowości, występującej jako filozofia pierwsza, nie można odmówić naukowości w Kantowskim sensie.

Na tym tle brzmią sztywno i schematycznie słowa Kanta, redukującego tak rozum jak i doświadczenie w imię władnego do dziś postracjonalistycznego paradygmatu naturalistycznego nauki, które pozostawiamy bez komentarza: „[...] co się tyczy źródeł poznania metafizycznego, to już w jego pojęciu zawiera się to, że nie mogą one być empiryczne. Zasady tego poznania (a do nich należą nie tylko jego zasadnicze twierdzenia, lecz i zasadnicze pojęcia) nigdy przeto nie mogą być zaczerpnięte z doświadczenia, bo poznanie to ma być nie fizyczne, lecz metafizyczne, tj. leżące poza granicą doświadczenia. A więc podstawą tego poznania nie będzie ani doświadczenie zewnętrzne, które stanowi źródło właściwej fizyki, ani wewnętrzne, które stanowi podstawę psychologii empirycznej. Jest więc ono poznaniem *a priori*, czyli poznaniem (płynącym) z czystego intelektu i z czystego rozumu”⁵⁹.

⁵⁹ Zob. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, na nowo oprac. J. Suchorzewska, Warszawa 1993, s. 19–20

ROZDZIAŁ 2

ALEKSANDRYJSKA FILOLOGIA JAKO AITIOLOGIA, CZYLI PRAWDA RZECZY UKRYTA W NAZWACH

A zatem jeśli ani wszystko nie istnieje dla wszystkich zawsze i w taki sam sposób i nikt nie zna właściwości każdego z bytów, jest jasne, iż rzeczy same w sobie mają jakąś trwałą istotę, nie ze względu na nas czy za naszą przyczyną, istotę niezależną od skoków naszej wyobraźni, ale istnieją same przez siebie, zgodnie z tą wrodzoną im istotą

Platon, *Kratylos*

Adam Heinz w swoich *Dziejach językoznawstwa* zauważa, że powstanie zainteresowań lingwistycznych w Grecji wynikało z zainteresowań filozoficznych i filologicznych¹. Filozoficznym punktem wyjścia było tu zagadnienie ontologiczne, mianowicie natura rzeczy, z którym wiązała się kwestia epistemologiczna poznawalności „bytu”, czyli – precyzyjniej – możliwości poznawania istot rzeczy. Z tą ostatnią kwestią wiąże się z kolei pytanie: czy i o ile język służący do nazywania rzeczy i zjawisk może być z tej racji narzędziem poznawania rzeczywistości (dodajmy: nie tylko zjawiskowej), a więc kwestia natury semiotycznej. Wszelako fundamentalną wartość dla tego pytania, jak i dla warunkującej odpowiedź na nie rekonstrukcji

¹ A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Warszawa 1983, s. 26 n.

antycznej filozofii języka i filologii mają przemyślenia Platona i Arystotelesa.

§ 1. Platońskie źródła Arystotelesowskiej aitiologii lingwistycznej

Arystotelesowskie rozumienie mądrości (σοφία) jako (1) umiejętności wyjaśniania pierwszych przyczyn w każdej dziedzinie rzeczy oraz (2) jako zdatności odsłaniania istot rzeczy (tj. wyjaśniania istotnościowego, finalizującego się w sztuce definiowania) było tym osiągnięciem, które zadecydowało o wykrystalizowaniu poznania naukowego w ogóle, ukonstytuowaniu się, by tak rzec, „naukowości nauki”. Przede wszystkim, jak widzieliśmy, dominuje w Arystotelesowskiej metodologii dyrektywa poznania aitiologicznego, albowiem istota (οὐσία) jest w bycie również tym, co pierwsze, „będącym w sensie pierwotnym, nie jakimś przypadkowym, ale po prostu *będącym*” (τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς)². Oddziaływanie zaś owego „aitiologicznego myślenia” – fakt zgoła nie odnotowany – daje o sobie znać również w starożytnej humanistyce, w obszarze uczonej aleksandryjskiej literatury i filologii doby hellenistycznej, w tym w wybijających się w niej studiach lingwistyczno etymologicznych. Arystoteles stosował bowiem także znaczącą dla jego definicyjnych ujęć istoty rzeczy metodę wyjaśnień etymologicznych, a wyniósł ją z Akademii, gdzie Platon chętnie ją wprowadzał.

1. Znaczenie dialogu *Kratylos*

a. Kluczową rolę spełniał tu nader często komentowany przez neoplatoników, i wciąż interesujący dla lingwistów oraz filozofów języka dialog Platona *Kratylos*, noszący nadany później podtytuł: περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος („o prawidłowości nazw”). Hans Georg Gadamer uważa go za „podstawowe dzieło greckiej myśli na temat języka, które formułuje tak wiele problemów, że późniejsza grecka dyskusja

²Arystoteles, *Metafizyka* Z 1, 1028a 30–31: ὅστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἄν εἴη.

[...] nie wnosi już w zasadzie niczego istotnego”³. Problematykę tego dialogu rozpatruje uczony w części trzeciej monumentalnego dzieła *Prawda i metoda*, zatytułowanej *Ontologiczny zwrot hermeneutyki pod znakiem języka*. Po omówieniu w pierwszym rozdziale tej części tematu: „Język jako medium doświadczenia hermeneutycznego”, przechodzi do paragrafu „Ukształtowanie pojęcia «języka» w dziejach myśli zachodnioeuropejskiej”, gdzie podpunkt „Język i logos” poświęcony jest Platońskiemu *Kratylosowi*.

W rozważaniach etymologicznych tego dialogu „roztrząsana jest kwestia relacji nazw (wyrazów) do ich desygnatów, to zaś w świetle właśnie z jednej strony etymologii, a z drugiej strony – symboliki dźwiękowej”⁴. Zaznaczyć należy, że przez nazwy rozumie się tu nie tylko te wyrażenia, którym przypisywana jest przez logików *stricte* denotacja (rzeczowniki, przymiotniki), ale właściwie wszelkie w ogóle elementarne wyrażenia językowe w formie odrębnych wyrazów. R. Robinson twierdzi⁵, że greckie ὄνομα obejmowało m. in. imiona własne, imiona pospolite, wyrazy w ogóle, imiona w sensie gramatycznym oraz podmioty predykcji. Wyrażeniom denotującym, określanym mianem ὀνόματα w sensie ścisłym, przeciwstawiane bywają w *Kratylosie* ῥήματα (czasowniki), tworzące razem z tamtymi zdania (λόγος).

Warto zauważyć, że Platon, inaczej niż współcześni logicy, prawdziwość łączy z nazwami, a dopiero wtórnie przyznaje ją zdaniom. I tak jak nazwy mogą prawdziwie lub błędnie oddawać rzeczy, podobnie jest z czasownikami oraz zbudowanymi z nich zdaniami. Powiada bowiem Sokrates w dialogu: „Jeśli więc istnieje tutaj jakieś odniesienie, jedno z nich trzeba nazwać mówieniem prawdy, a drugie kłamaniem. Skoro tak się rzeczy mają i dopasowywanie nazw (ὀνόματα) może nie być trafne ani nie oddające każdej rzeczy jej właści-

³H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1999, s. 372, „Język i logos”, s. 371–382.

⁴M. Kaczmarkowski, *Wprowadzenie. Językoznawstwo w ‘Kratylosie’ Platona*, w: Plato, *Kratylos*, przeł. Z. Brzostowska, Lublin 1990, s. 8.

⁵R. Robinson, *The Theory of Names in Plato’s ‘Cratylus’*, „Revue International de Philosophie” 9/1955, s. 222.

wości, ale raczej to, co niewłaściwe, to samo robiłyby i czasowniki (ρήματα). Skoro można i rzeczowniki, i czasowniki tak ustawić, to z konieczności i zdania. Zdania (λόγοι) bowiem, jak sądzę, są ich połączeniem (ξύνθεσις)⁶.

Natomiast sama sztuka nazewnicza ma na celu oddawanie istot rzeczy. Jak bowiem stwierdził Sokrates wcześniej: „Prawidłowość nazwy – powiadamy – na tym polega, że ujawnia, jaka rzecz jest”⁷. Można zatem mówić o prawdziwości nazw w tym sensie, jak to ujmuje Gadamer⁸: „mówić o prawdziwości słów to wymagać jedności słowa i rzeczy”. Stąd zajmujący się etymologią filozof (ετυμολόγος) będzie starał się dotrzeć do najwłaściwszego znaczenia słów, oddającego najwierniej rzeczy.

b. Przez etymologię rozumie się dziś naukę o pochodzeniu i pierwotnym znaczeniu wyrazów. Godne podkreślenia jest jednak, że grecki termin ετυμολογία, jak i jego czasownikowy odpowiednik ετυμολογείν, powstały na bazie wyrazów oznaczających *prawdziwość*, i to prawdziwość właściwą samemu przedmiotowi. Wśród imponująco bogatej listy określeń prawdy, jakie zebrała Anna Komornicka⁹ z utworów poetów i filozofów, wyróżniają się trzy leżące właśnie u źródeł terminu ετυμολογία. Jak podejrzewa autorka, „przypuszczalnie najstarszą grupą wyrazową na oznaczanie rzeczywistości była grupa ἐτεός, ἔτυμος, ἐτήτυμος”.

Z przymiotnika ἔτυμος (prawdziwy, naturalny), i jego przysłówkowej postaci ἔτυμον (naprawdę), wywodzi się *adverbium* ἐτύμως (etymologicznie) oraz *substantiva* τὸ ἔτυμον (etymologia wyrazu,

⁶ Plato, *Kratylos*, 431 b–c: εἰ δ' οὖν ἔστι τοιαύτη τις διανομή καὶ ἐνταῦθα, τὸ μὲν ἕτερον τούτων ἀληθεύειν βουλόμεθα καλεῖν, τὸ δ' ἕτερον ψευδεσθαι. εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, καὶ ἔστι μὴ ὀρθῶς διανεμῆναι τὰ ὀνόματα μηδὲ ἀποδιδόναι τὰ προσήκοντα ἐκάστα, ἀλλ' ἐνίοτε τὰ μὴ προσήκοντα, εἴη ἂν καὶ ῥήματα ταῦτόν τοῦτο ποιεῖν. εἰ δὲ ῥήματα καὶ ὀνόματα ἔστιν οὕτω τιθῆναι, ἀνάγκη καὶ λόγους· λόγοι γάρ που, ὡς ἐγώ μαι, ἢ τούτων ξύνθεσις ἔστιν. Przeł. Z. Brzostowska, w: Plato, *Kratylos*, Lublin 1990, s. 120.

⁷ Tamże, 428 e: ὀνόματος, φαμέν, ὀρθότης ἔστιν αὐτή, ἥτις ἐνδείξεται, οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα.

⁸ H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, wyd. cyt., s. 372.

⁹ A. M. Komornicka, *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką w kręgu pojęć prawdy i fałszu*, Łódź 1979, s. 16.

znaczenie etymologiczne) i ἡ ἐτυμότης (właściwe znaczenie wyrazu, znaczenie etymologiczne). Pokrewne z tamtymi są: ἐτεός (prawdziwy), ἐτέον (rzeczywiście, naprawdę, istotnie), ἡ ἐτεή (rzeczywistość, prawda), i jego przysłówkowo rozumiany *dativus* ἐτεῖ (w rzeczywistości, naprawdę). Wyraz ten wyjątkowo często stosował Demokryt, mówiąc np. o „rzeczywistości atomów i próżni” (ἐτεῖ δ’ ἄτομα καὶ κενόν), czy o ukryciu prawdy przed człowiekiem: „W rzeczywistości nic nie wiemy o niczym” (ἐτεῖ οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός), „Człowiek jest oddalony od rzeczywistości” ([ἄνθρωπος] ἐτεῖς ἀπήλλακται), „Tak naprawdę nic nie wiemy, prawda bowiem tkwi w głębi” (ἐτεῖ δὲ οὐδὲν ἴσμεν ἐν βαθῶ γὰρ ἡ ἀλήθεια)¹⁰. Warto zauważyć, że wyrażenie ἐτεῖ ὄν („będące rzeczywistością”) było u Platona prekursorem częściiej potem stosowanego ὄντως ὄν („«naprawdę» będące”).

Do tej samej rodziny określeń rzeczywistej prawdy, paronimicznie związanych z terminem ἐτυμολογία, należy też występujący w poemacie Parmenidesa jako określenie „drogi prawdy” (ὁδὸς ἐτήτυμος), drogi rzeczywistej (przeciwnej do οὐκ ἀληθῆς ὁδός, „drogi nieprawdziwej”), przymiotnik ἐτήτυμος (prawdziwy, istotny, rzeczywisty). Ma on także swą przysłówkową formę ἐτήτυμον lub ἐτητόμως (rzeczywiście, istotnie, prawdziwie), a w postaci zsubstantywowanej τὰ ἐτήματα lub ἡ ἐτητυμία oznacza po prostu „prawdę”. Komornicka przytacza zdanie z *Odyssei*: ἀλλ’ οὐκ ἔσθ’ ὅδε μῦθος ἐτήτυμος, ὡς ἀγορεύεις („Ale to przecież nie jest prawdziwe, twoje opowiadanie, tak jak to mówisz”), a następnie wypowiedź Hezjoda: ἐγὼ δὲ κε Πέρση ἐτήτυμα μυθεοῖμι, której treść tak ujmuje: „Hezjod podkreśla, że mówiąc o swym bracie Persesie wyraża rzeczywistość [tj. prawdę], oddaje istotny stan rzeczy”¹¹.

c. Zagadnienia językowe, w tym problem roli słowa w poznawaniu świata, a w szczególności stosunku nazw do rzeczy, intrygowały refleksyjnie nastawionych Greków od dawna, co pozostawało zapewne w związku z upowszechnieniem wyjątkowo wcześniej powstałych arcydzieł literackich: Homera, Hezjoda, Pindara. Mowie zaczęto

¹⁰Tamże, s. 17.

¹¹Tamże, s. 18.

wręcz przypisywać boskie pochodzenie, zakładając, że i bogowie posługują się słowami. Homer nieraz podaje dwa warianty pewnych nazw: jedną boską, drugą ludzką, a przykłady takie przytacza też Platon w *Kratylosie*. Sokrates zauważa tam, że Homer mówi o nazwach „najwięcej i najpiękniej” w tych miejscach, „gdzie rozróżnia, jak nazywają ludzie, a jak bogowie”. Tam więc powinno się szukać „wyjaśnienia co do prawidłowego nazywania (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος). Jasne przecież, że to bogowie dają nazwy odpowiednie, zgodne z naturą rzeczy”¹².

Platon w osobie Sokratesa wyraża tym samym przeświadczenie, że można mówić o doskonałej prawidłowości nazw jako pewnym ideale, kiedy mianowicie oddawałyby „trwałą istotę rzeczy”: „Jest właściwe, abyśmy się doszukiwali prawidłowości nazw tego, co ma *trwałą istotę* i zawsze jest, a jego nazwa została utworzona z wielką starannością; bo może niektóre są dziełem raczej boskiej mocy niż ludzkiej”¹³. Podobne słowa wkłada Platon w usta Kratylosa: „Ja sądzę, Sokratesie, że co do tego istnieje wyjaśnienie najprawdziwsze, o jakiejś sile wyższej niż ludzka i że ona dała pierwotne nazwy rzeczom, tak że one muszą być prawidłowe”¹⁴. Dotyczy to w szczególności imion samych bogów. Zapewne oni sami między sobą jakoś siebie nazywają, a „nazywają się zgodnie z prawdą”, jednak my ani o nich samych, ani o ich imionach nic nie wiemy¹⁵. Ideał wprawdzie jest nieosiągalny, ale trzeba go założyć i do niego zmierzać.

¹² Platon, *Kratylos*, 391 d–e: δῆλον γάρ δι’ ὅτι οἱ γε θεοὶ αὐτὰ καλοῦσιν πρὸς ὀρθότητα ἅπερ ἐστὶ φύσει ὀνόματα. Przekład Z. Brzostowska, s. 56.

¹³ Tamże, 397 b–c: εἰκὸς δὲ μάλιστα ἡμᾶς εὐρεῖν τὰ ὀρθῶς κείμενα περὶ τὰ αἰεὶ ὄντα καὶ περικότα. ἔσπουδάσθαι γάρ ἐνταῦθα μάλιστα πρέπει τὴν θεσιν τῶν ὀνομάτων ἴσως δ’ ἐνια αὐτῶν καὶ ὑπὸ θειοτέρως δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐτέθη. Przekład Z. Brzostowska, s. 64.

¹⁴ Tamże, 438 b–c: οἶμαι μὲν ἐγὼ τὸν ἀληθέστατον λόγον περὶ τούτων εἶναι, ὃ Σώκρατες, μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρώπειαν τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτὰ ὀρθῶς ἔχειν. Przekład Z. Brzostowska, s. 132.

¹⁵ Tamże, 400 d, s. 71: περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν, οὔτε περὶ αὐτῶν οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων, ἅττα ποτὲ ἑαυτοὺς καλοῦσιν· δῆλον γάρ ὅτι ἐκεῖνοί γε αἰτλητῆ καλοῦσι.

2. Dwa stanowiska w kwestii pochodzenia znaczeń nazw

a. Zainteresowania onomastyką w aspekcie gnozeologicznym nawiązywały się pod koniec V wieku, kiedy to rozkwitła twórczość filozoficzna. Właśnie dwaj bohaterowie Platońskiego dialogu podejmują spór na temat dyskutowany zresztą wśród filozofów od dawna, czy nazwy (ὀνόματα) przysługują przedmiotom (πράγματα) z natury rzeczy (φύσει), czy na zasadzie konwencji (νόμῳ), tj. dowolnej decyzji ludzi, utrwalonej następnie w tradycji¹⁶. Na arbitra w sporze obierają sobie Sokratesa, który jest oczywiście literackim *alter ego* Platona. Pogląd drugi, relatywistyczny, wyznaje Hermogenes: „Ja, Sokratesie, nie znam innej poprawności nazwy niż taka: dla mnie inne jest brzmienie nazwy czegoś, bo ją sam nadałem, inne dla ciebie, boś ty ją nadał. Widzę tak i w państwach po swojemu nałożone nazwy na te same rzeczy: u Hellenów w porównaniu jednych z drugimi, u Hellenów w porównaniu z barbarzyńcami”¹⁷. Na stanowisku pierwszym stoi tytułowy Kratylos, który tak dalece ufa słowom, że wyraża przekonanie: „kto zna nazwy, ten zna i rzeczy”¹⁸.

Sokrates (Platon), wchodząc w rolę zarazem rozjemcy i mediatora, podejmuje dyskusję z każdym z osobna (z Hermogenesem 385 b – 427 d, z Kratylosem 427 c – 440 c), ukazując niedostatki, a zarazem pozytywy jednego i drugiego stanowiska, żeby w końcu uznać właściwie ich komplementarność, mimo niewystarczalności obydwu. Nie da się przy tym w poglądach Platona na temat genezy nazw przeprowadzić sztywnych i wyrazistych linii demarkacyjnych. Odpowiedniość określeń rzeczy w stosunku do rzeczy samych to pewien ideał, który się nigdy w pełni nie realizuje, staje bowiem na przeszkodzie zawiniony lub niezawiniony błąd człowieka. W tej sytuacji „szukać trzeba czegoś poza nazwami, co by nam bez nazw

¹⁶ Wprowadzenie M. Kaczmarkowskiego do: Platon, *Kratylos*, wyd. cyt., s. 10.

¹⁷ Platon, *Kratylos*, 385 d–e: οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ὀνόματος ἄλλην ὀρθότητα ἢ ταύτην, ἐμοὶ μὲν ἕτερον εἶναι καλεῖν ἐκάστῳ ὄνομα, ὃ ἐγὼ ἐθέμην, σοὶ δὲ ἕτερον, ὃ αὐτὸ σὺ. οὕτω δὲ ταῖς πόλεσιν ὄρω ἰδίᾳ ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς κείμενα ὀνόματα, καὶ Ἕλλησι παρὰ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας, καὶ Ἕλλησι παρὰ βαρβάρους.

¹⁸ Tamże, 435 d: ὃς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίστηται, ἐπίστασθαι [δοκεῖ] καὶ τὰ πράγματα.

ujawniło, która z nich jest prawdziwa, pokazująca wyraźnie prawdziwość rzeczy”¹⁹.

b. Platon ustami Sokratesa wyraża przekonanie, że „jest możliwe zrozumienie rzeczy bez nazw”²⁰. A możliwość jest trojaka²¹: albo (a) „przez coś innego”, albo (b) (przy pewnych zastrzeżeniach, ew. odwołując się do etymologii) „wzajem przez siebie”, albo (c) „przez nie same”. Nie można się zgodzić z interpretacją tych jednych z najważniejszych w *Kratylosie* twierdzeń przez Gadamera, który pisze²²: „Platon chce pokazać, że w języku, na gruncie roszczenia do słuszności językowej (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων) nieosiągalna jest żadna prawda co do rzeczy (ἀλήθεια τῶν ὄντων) i że byt musi być poznawany bez słów (ἄνευ τῶν ὀνομάτων) wyłącznie sam z siebie (αὐτὰ ἐξ ἑαυτῶν)”. Kończące tę wypowiedź słowa odnoszą się już do dalszego miejsca dialogu i trzeba je rozpatryć osobno. Wcześniej natomiast uczony popełnił istotne niedopatrzania co do tekstu oryginalnego, w którym radykalność jego wniosków nie ma oparcia.

Platon nie mówi o konieczności („musi”), nie używa jakiegos ἀναγκαῖον, δεῖ, lecz tylko o *możliwości* (δυνατόν) poznawania rzeczy bez słów, po czym wyróżnia trzy ewentualności, z których Gadamer uwzględnił tylko ostatnią, i to w formie, jaką znalazł kilkanaście wierszy dalej. Nie twierdzi też autor *Kratylosa* tak zdecydowanie, jak to sugeruje Gadamer, jakoby „żadna prawda o rzeczach” była „nieosiągalna” dzięki nazwom, tylko stawia postulat znalezienia czegoś poza nazwami, co by pozwalało przekonująco wyodrębnić te prawdziwe spośród pretendujących do prawdziwości. Albowiem personifikując literacko nazwy, pisze: „Gdyby nazwy się sprzeczały i jedne twierdziły, że one są zgodne z prawdą, inne zaś, że one właśnie, to w jaki sposób rozstrzygnęlibyśmy lub do czego odwoalibyśmy się? Nie do

¹⁹ Tamże, 438 d: δῆλον ὅτι ἀλλ’ ἅτα ζητητέα πλὴν ὀνομάτων, ἃ ἡμῖν ἐμφανιεῖ ἄνευ ὀνομάτων, ὁπότερα τούτων ἐστὶ ἀληθῆ, δεῖξάντα δῆλον ὅτι τὴν ἀληθειαν τῶν ὄντων.

²⁰ Tamże, 438 e: δυνατόν μαθεῖν ἄνευ ὀνομάτων τὰ ὄντα

²¹ Tamże: ἄρα δι’ ἄλλου του ἢ οὐπερ εἰκός τε καὶ δικαιοτάτου, δι’ ἀλλήλων γε, εἴ πη ξυγγενῆ ἐστίν, καὶ αὐτὰ δι’ αὐτῶν.

²² H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, wyd. cyt., s. 373. Wypowiedź à propos ustępu *Kratylosa* 438 d – 439 b.

innych jakichś nazw, nie ma ich bowiem”²³. I tu następuje pierwszy przytoczony wyżej fragment o poszukiwaniu tego sposobu, a nieco dalej drugi.

c. I jeszcze dalej stawia Platon retoryczne pytanie²⁴: „Jeśli więc możliwie najlepiej można poznać rzeczy poprzez nazwy i poznać je [sc. rzeczy] można również poprzez nie same, to która z tych form poznania będzie piękniejsza i bardziej prawidłowa?” Mimo że odpowiedź nasuwa się sama, filozof uprzedza ją precyzującym kwestię klasycznym przykładem obrazu i pierwowzoru: „Czy poprzez obraz poznać sam obraz, jeśli dobrze wykonany, oraz prawdę, której jest obrazem, czy też poprzez prawdę samą prawdę oraz stwierdzić, czy jej obraz został odpowiednio utworzony?”²⁵ Nie spodziewamy się innej odpowiedzi niż ta, jaką daje Kratylos: „Wydaje mi się, że trzeba wyjść od prawdy”. Sokratesowi pozostało tylko potwierdzić, „że nie z nazw, lecz raczej poprzez rzeczy same należy poznawać i poszukiwać rzeczy”²⁶.

Porównanie do obrazu przenosi nas na grunt platońskiej teorii idei, gdzie zawsze służy ono do ilustrowania relacji między ideami a ich odwzorowaniami. Określenie „obraz” reprezentuje tu oczywiście rzeczy tego świata, a „prawda” ich wzorce idealne. To przesądza, jak rozumieć należy wyrażenie *αὐτὰ ἐξ αὐτῶν*, które Gadamer niesłusznie odnosi do tych rzeczy składających się bezpośrednio na świat przedmiotowy, podczas gdy mówi ono po platońsku o „rzeczach w sobie”.

²³ Platon, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Wrocław 1990, s. 55; 438 d: *ὀνομάτων οὖν στασιασάντων, καὶ τῶν μὲν φασκόντων ἑαυτὰ εἶναι τὰ ὅμοια τῇ ἀληθείᾳ, τῶν δ' ἑαυτὰ, τίτι ἐτι διακρινούμεν, ἢ ἐπὶ τί ἐλθόντες; οὐ γάρ που ἐπὶ ὀνόματά γε ἕτερα ἄλλα τούτων, οὐ γάρ ἔστιν.*

²⁴ Tamże, 439 a: *εἰ οὖν ἔστι μὲν ὅτι μάλιστα δι' ὀνομάτων τὰ πράγματα μαθῆναι, ἔστι δὲ καὶ δι' αὐτῶν, ποτέρα ἀν εἴη καλλίων καὶ σαφεσιέρα ἢ μάθησις;* Pzekład W. Stefański, s. 55.

²⁵ Tamże, 439 a–b: *ἐκ τῆς εἰκόνος μαθῆναι αὐτὴν τε αὐτὴν, εἰ καλῶς εἰκασται, καὶ τὴν ἀληθειαν, ἧς ἦν εἰκὼν, ἢ ἐκ τῆς ἀληθείας αὐτὴν τε αὐτὴν καὶ τὴν εἰκόνα αὐτῆς, εἰ πρεπόντως εἰργασται;* Pzekład W. Stefański.

²⁶ Tamże, 439 b: *ἐκ τῆς ἀληθείας μοι δοκεῖ ἀνάγκη εἶναι [...] ὅτι οὐκ ἐξ ὀνομάτων, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητῶν καὶ ζηρητῶν ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων.* Pzekład W. Stefański.

Zwróćmy uwagę, że pojęcie „prawdy”, jakim tu Sokrates operuje, należy podstawić w Platońskim tekście także pod τὰ ὄντα, a nawet τὰ πράγματα, które nie oznaczają określonych przedmiotów będących desygnatami nazw, lecz idealną prawdę tych rzeczy.

Dlatego dla Platona zawsze bardziej miarodajny poznawczo będzie bezpośredni kontakt z tak pojętymi „rzeczami” niż za pośrednictwem języka, pozostającego tylko bardziej lub mniej sprawnym narzędziem (ὄργανον), którego elementarne składowe: nazwy są pomocne przy „rozdzielaniu istot” (διάκρισις τῶν οὐσιῶν). Można powiedzieć na podstawie wypowiedzi Platona, że słowa *mają* znaczenie, rzeczy *są* prawdziwe, tzn. w rzeczywistości rzeczy samych w sobie. W tle rozważań *Kratylosa* daje się dostrzec nie tylko reminiscencje idei, ale wręcz uznanie ich za ostateczne oparcie dla nazw, kryterium nazywania i identyfikacji rzeczy, których synonimiczność w ramach określonych klas-gatunków dopiero dzięki idealnym typom znajduje pełne usprawiedliwienie. I tu znów wypadałoby polemizować ze stwierdzeniem Gadamera, że „odkrycie przez Platona idei zakrywa istotę języka”²⁷. Owszem, „«odpowiedniość» słowa można ocenić dopiero na podstawie poznania rzeczy”²⁸, jak stwierdza Gadamer, ale rzeczy w ich istocie, czyli – jak zwykł Platon mawiać – „rzeczy samych”.

3. Odpowiedniość nazw względem istot rzeczy

a. Drogę od nazw do tego, czym rzeczy są „naprawdę” szkicuje *List siódmy*²⁹, którego odnośny fragment tak oddaje Krokiewicz³⁰: „Potem [Platon] przechodzi do rzeczy właściwej i tłumaczy, że należy rozróżniać pomiędzy 1) nazwą, 2) definicją, 3) wizerunkiem (εἶδωλον), 4) umysłową wiedzą o nim (ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθῆς τε δόξα) i wreszcie 5) tym, co jest poznawalne i naprawdę istniejące (γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν), czyli «idea»”. W tym ujęciu te na-

²⁷ H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, wyd. cyt., s. 373.

²⁸ Tamże.

²⁹ Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.

³⁰ A. Krokiewicz, *Sokrates*, Warszawa 1958, s. 122.

zwy będą poprawne, których znaczenie odzwierciedla istotne cechy rzeczy przez nie oznaczanych, dane w ich idealnych wzorcach.

b. Żeby dokładniej określić stopień udziału słowa i jego możliwości w ujmowaniu istot rzeczy podjął Platon w dialogu *Kratylos* przebadanie problemu „odpowiedniości” (ὁρθότης) nazw. Nazwy są zawsze „nadawane” rzeczom, jakby „nakładane” (*imposita*) na nie, tyle że raz bardziej w zgodzie z naturą tych rzeczy (φύσει), raz bardziej arbitralnie (συνθήκη). Dlatego to w późniejszych czasach aleksandryjskich wprowadzono w odniesieniu do tego dialogu pojęcie nadrzędne do φύσει i νόμῳ, mianowicie θέσει („z nadania”)³¹, które niesłusznie uważa się za synonim νόμῳ, i przeciwstawia φύσει, ono bowiem obejmuje obydwa. Owszem, między νόμῳ i φύσει zachodzi alternatywa, ale między φύσει i θέσει już nie. Nazwy nadane kiedyś w zamierzczłych czasach rzeczom, prawdopodobnie przez wybitne jednostki, aspirujące do znawstwa w rzeczach samych (τὰ πράγματα), zostają przekazane tradycji i utrwalone zwyczajem (ἔθει), a ich stosowanie nabiera swoistej mocy prawa (νόμῳ). Później jednak muszą być stale korygowane, na zasadzie umowy i uzgadniania (ὁμολογία, συνθήκη), znowu z dostosowywaniem możliwie do natury (istoty) rzeczy. To uzgadnianie nie wyklucza się więc z kierowaniem się naturą, ale tworzy zasadę komplementarną.

c. Ci pierwsi „nazwo-dawcy” (ὀνοματο-θέται), przypominający „prawo-dawców” (νομο-θέται), „opierali się na gruntownej znajomości istoty rzeczy, dla których owe wyrazy jako ich nazwy były przeznaczone”³². Musieli być ekspertami, „rozumiejącymi istotę nazywanych przez siebie rzeczy”³³. Jak bowiem zauważa Sokrates: „Ci, którzy pierwsi nadawali nazwy, nie wyglądają na lichych. To jakieś

³¹ Zob. H. Arens, *Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg 1969, s. 6: „[...] da man in jener Zeit nur von φύσει und νόμῳ sprach, θέσει aber aus späteren alexandrinischen Zeit stammt”. Por. H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, Berlin 1863, s. 74.

³² Wprowadzenie M. Kaczmarkowskiego do: Platon, *Kratylos*, wyd. cyt., s. 16.

³³ Tamże.

«bystrzaki» z głową w gwiazdach”³⁴: Jak dobrzy rzemieślnicy-artycyści, potrafili stosować zasadę naśladownictwa. Tutaj jednak kryło się niebezpieczeństwo: każdy mógł na dobieranych określeniach wyciskać indywidualne piętno. W każdym razie wyróżnić należy przez nich stworzone nazwy pierwotne, które były wyrazami prostymi, wykazującymi jakiś rodzaj podobieństwa (również onomatopeicznego) do oznaczanych nimi rzeczy, a przede wszystkim mającymi przynajmniej w założeniu sięgać ich istoty.

„Nazwy pierwotne są więc nadane φύσει – z uwzględnieniem natury nazywanych rzeczy. Ich istotę, trafność (ὀρθότης) stanowi podobieństwo (ὁμοιότης) do oznaczanego przedmiotu, uzyskane przez naśladownictwo (μίμησις)”³⁵. Potem, w trakcie posługiwania się nimi w danej społeczności, nazwy ulegają zmianom, między innymi fonetycznym, ale także strukturalnym: powstają wtórne nazwy złożone, które często wymagają uzgodnienia (συνθήκη) na nowo z oznaczanymi przedmiotami, jak również swoistego „dogadania się” (ὁμολογία) między użytkownikami języka. Zarówno na etapie pierwotnego tworzenia nazw, jak i przy korygujących uzgodnieniach, należy kierować się regułą poprawności, tj. zgodnością z istotnymi cechami rzeczy oznaczanych (desygnatów). Krótko: termin poprawny tyle znaczy, co oznacza.

d. Tak rozumianą poprawnością powinny się odznaczać przede wszystkim nazwy pierwotne, do których Platon stara się dotrzeć. W tych, nieraz zarzuconych brzmieniach nazw, ich znaczeniach i skojarzeniach, rysowała się szansa dotarcia do treści najbliższych rzeczom samym. Obiecująco poznawczo zapowiadało się takie odgrzebywanie w nazwach będących w danym czasie w użyciu śladów dawniejszych skojarzeń, a także próby odpominania form przebrzmiałych, ewentualnie ich rekonstrukcji, i przywoływanie tym sposobem bliższych rzeczom treści. Oprócz prób rekonstrukcji form pierwotnych, snuje autor *Kratylosa* domysły co do zmian, które doprowadziły do ich postaci funkcjonujących współcześnie. Znajdujemy

³⁴ 401 b: οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐ φαῦλοι [κινδυνεύουσι] εἶναι, ἀλλὰ μεταφορολόγοι καὶ ἀδολέσχοι τινές.

³⁵ Tamże, s. 18.

w dialogu na stronach 391a – 427d propozycje etymologii 112 nazw, propozycje pomysłowe, niekiedy zaskakujące, a zawsze filozoficznie płodne. Platon poświęcił im ponad połowę dialogu.

4. Przykłady analiz etymologicznych

a. I tak np. wyraz ἄνθρωπος (człowiek) wyprowadza z dwóch czasowników: ἀναθρεῖν (rozpatrywać, zastanawiać się) i ὄπωπα (zobaczyłem, ujrzałem)³⁶: „Przekształcenia takiego doznało – zda mi się – i nazwanie ludzi. Ze słowa powstało miano, po utracie jednej z liter alfa i pojawieniu się nacisku na początku. [...] Nazwa «człowiek» wyraża, że podczas gdy inne istoty żywe niczego z tego, co widzą, nie poddają badaniu, nie rozpatrują porównawczo, w to nie wnikają, to człowiek, jak tylko co zauważył, a to znaczy słowo ὄπωπε (ujrzał), od razu ἀναθρεῖ (tzn. dogłębnie drażży) i roztrząsa to, co zobaczył. Stąd właśnie człowiek jako jedyna z żywin zasługuje na miano ἄνθρωπος, jako ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε (rozważający gruntownie to, co ujrzał)”. Ten ciekawy wywód musiał wywrzeć wpływ na Arystotelesa, który zmysłowi wzroku u człowieka przypisuje tak wielką rolę, przenosząc pewne jego istotne cechy na umysł. Obserwujemy to i w traktacie *O duszy*, i w *Protreptyku*, i w *Metafizyce*.

W pierwszej księdze tego ostatniego dzieła mamy także analogiczne do powyższych rozważania na temat przewagi człowieka nad innymi istotami żywymi co do wykorzystywania danych zmysłowych. Arystoteles podkreśla już w pierwszych zdaniach³⁷, że „istoty żywe rodzą się wyposażone w zdolność odczuwania zmysłowego” (φύσει μὲν οὖν αἰσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα), przy czym człowiekowi właściwe jest korzystanie ze zmysłów dla celów poznawczych

³⁶ Platon, *Kratylos*, 399b–c: τούτων τοίνυν ἐν καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων ὄνομα πέποιθεν, ὡς ἔμοι δοκεῖ. ἐκ γὰρ ῥήματος ὄνομα γέγονεν, ἐνὸς γράμματος τοῦ ἄλφα ἐξαιρεθέντος καὶ βαρυτέρας τῆς τελευτῆς γενομένης. [...] σημαίνει τούτο τὸ ὄνομα ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὰ μὲν ἄλλα θηρία ἂν ὄρα οὐδὲν ἐπισκοπεῖ οὐδὲ ἀναλογίζεται οὐδὲ ἀναθρεῖ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἅμα ἐώρακεν – τούτο δ' ἐστὶ τὸ ὄπωπε – καὶ ἀναθρεῖ καὶ λογίζεται τούτο ὁ ὄπωπεν. ἐντεῦθεν δὲ δὴ μόνον τῶν θηρίων ὀρθῶς ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος ὠνομάσθη, ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε.

³⁷ Arystoteles, *Metafizyka* A 1, 980a 21 n.

(πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει), a pasjonują go najbardziej doznania wzrokowe³⁸, a to ze względu na bogactwo i różnorodność dostarczanych przez nie informacji. Dzięki ich wykorzystaniu może on potem górować nad innymi istotami żywymi zawodową sprawnością i przemyślnością/pomysłowością (τέχνη καὶ λογισμοῖς). Pokrewieństwa z Platońską etymologią nazwy „człowiek” dowodzi końcowy rzeczownik λογισμοί, będący paronimem czasownika λογίζεσθαι z *Kratylosa*.

b. Dla filozoficznej antropologii ma także znaczenie następująca bezpośrednio po tamtym etymologicznym wyjaśnieniu określenia człowieka podobnie prowadzona na greckich wyrazach analiza pojęć duszy i ciała. Oto nazwę ψυχή ma uzasadniać czasownik ἀναψύχω (odetchnąć, *trans.* krzepić, odświeżać), uwydatniający podstawową dla życia funkcję oddychania, a ogólniej regeneracji organizmu. Zauważmy analogię do biblijnego opisu stworzenia człowieka, w którego nozdrza „tchnął Bóg dech życia”. Dusza to także dla Platona wydedukowany z nazwy ten czynnik, który³⁹ „kiedy jest obecny w ciele, gwarantuje jego życie, dając mu możliwość oddechu i wytchnienia, kiedy zaś to regenerujące tchnienie opuści ciało, kończy ono żywot i umiera”. W dalszym ciągu podsuwa Platon swojemu Sokratesowi, pasując go jakby na współczesnego sobie „nazwo-dawcę” (ὀνοματο-θέτης), propozycję określenia duszy oryginalnym, choć trochę dziwnym, nieprzetłumaczalnym neologizmem φυσέχη, wykorzystując rzeczownik φύσις (natura, istota) oraz śladowo czasowniki ὀχεῖν (nieść) i ἔχειν (mieć). Zgodnie z tym dusza byłaby „nosicielką” i „posiadaczką” istoty.

Jeśli natomiast idzie o ciało, to tutaj upatruje Platon w greckiej nazwie σῶμα podwójny źródłosłów, rzutujący na rozumienie jego istoty w stosunku do duszy: (1) σῆμα (grób, znak), wyraz pochod-

³⁸ Tamże, 980a 23–27: ἀγαπῶνται δι’ αὐτάς [αἰσθήσεις], καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὁμιάτων [...] αἰτίων δ’ ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὐτῆ τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφορὰς.

³⁹ Platon, *Kratylos* 399 d–e: ὡς τοῦτο ἄρα, ὅταν παρῆ τῷ σώματι, αἰτίον ἐστί τοῦ ζῆν αὐτῷ, τὴν τοῦ ἀναπνεῖν δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψύχον, ἅμα δὲ ἐκλείποντος τοῦ ἀναψύχοντος τὸ σῶμα ἀπόλλυται τε καὶ τελευτᾷ.

ny od σημαίνειν (wskazywać, naznaczać), co oddaje pogląd o ciele jako nader niekomfortowym miejscu pobytu duszy, w którym się ona wszelako manifestuje (τούτω σημαίνει), (2) σώζομαι (zachować dla siebie, ocalić). Dusza, mimo że odbywa w ciele – jak uważają np. orficy – pokutę za winy, ma przecież w nim osłonę, jak skazaniec w murach więziennych, i sama przyczynia się do jego zachowania.

c. Na Arystotelesową koncepcję „istoty” oraz tak zdecydowane uwydatnienie w jego aitiologii wyjaśniania istotowego, mogło wywrzeć pewien wpływ to, co Platon mówi w *Kratylosie* o wyrazie οὐσία. A zwraca on uwagę na dwa jego odpowiedniki w innych dialektach⁴⁰: ἐσσία i ὠσία. Pierwszy z nich kojarzy z imieniem bogini ogniska domowego Ἐστία, co odpowiada pojęciu „istoty rzeczy” (ἢ τῶν πραγμάτων οὐσία)⁴¹, w którym – możemy dodać – skupia się jak w ognisku wszystko, co rzecz charakteryzuje. Platon stwierdza, że taki sens odpowiada jego rozumieniu „istoty” (οὐσία) jako tego, w czym uczestniczy wszystko, do czego odnosimy słówko ἐστίν, wnioskując, że być może i w dialekcie attyckim występowała starodawna forma ἐσσία⁴². Do tego dochodzi pierwszeństwo istoty uwydatnione przez „nazwodawców” w określeniu odpowiadającym imieniu bogini, której pierwszej ze wszystkich bogów składało się ofiarę⁴³.

Rozwinął to potem Arystoteles przyznając istocie jako temu „czym co jest” centralną pozycję w stosunku do pozostałych określeń towarzyszących spójce „jest”, ujętych w system kategorii („jaki jest”, „gdzie jest” itd.). „Będącym” w pierwszym rzędzie jest więc to, „czym”, czyli istota, wtórnie zaś to wszystko, czym się ją określa, i co do niej prowadzi⁴⁴. Ponadto Arystoteles formułu-

⁴⁰ Tamże, 401c: ἐν τούτω, ὃ ἡμεῖς οὐσίαν καλοῦμεν, εἰσὶν οἱ ἐσσίαν καλοῦσιν, οἱ δ' αὖ ὠσίαν.

⁴¹ Tamże: κατὰ τὸ ἕτερον ὄνομα τούτων ἢ τῶν πραγμάτων οὐσία Ἐστία καλεῖσθαι ἐχει λόγον.

⁴² Tamże: καὶ ὅτι γε αὖ ἡμεῖς τὸ τῆς οὐσίας μετέχον «ἐστίν» φασί, καὶ κατὰ τοῦτο ὀρθῶς αὖ καλοῖτό Ἐστία. εἰκόκαμεν γὰρ καὶ ἡμεῖς τὸ παλαιὸν ἐσσίαν καλεῖν τὴν οὐσίαν.

⁴³ Tamże, 401d: τὸ γὰρ πρὸ πάντων θεῶν τῆ Ἐστία πρώτη προθύειν εἰκὸς ἐκείνου, οἵτινες τὴν πάντων οὐσίαν ἐστίαν ἐπωνόμασαν.

⁴⁴ Por. Arystoteles, *Metafizyka* Z 1, 1028a 11–12: σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τι ἐστὶ καὶ τὸδε τι, τὸ δὲ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. Γ 2,

je słynną definicję istoty jako τὸ τί ἦν εἶναι, czyli to, „czym coś okazało się jako [definitywnie] ustalone”⁴⁵, a zatem także w duchu owego stałego ogniska, odnalezionego w archaicznym ἐσσία. Samemu Platonowi odpowiadało odniesienie go do wiecznych idei. Kierowany tą samą myślą o stałości istot wprowadził Filolaos zbliżone, a nieznanne Platonowi określenie tego, co w rzeczach wieczne, chyba jako własny neologizm, bo nigdzie indziej nie potwierdzone: ἐστὼ (τῶν πραγμάτων)⁴⁶. Określenie ὠσία stworzyli – sugeruje Platon⁴⁷, kojarząc je z czasownikiem ὠθοῦν („pchać”) – „chyba ci, którzy, idąc za Heraklitem uważali, że wszystkie rzeczy są w przepływie, a nic nie trwa”.

5. Wkład Arystotelesa

Niech wystarczy tymczasem tyle przykładów z *Kratylosa* mniej lub bardziej przekonujących, i przez samego autora niejednako poważnie traktowanych pomysłów co do domniemanej etymologii ważnych filozoficznie terminów. O kilku innych jeszcze będzie mowa w kolejnym rozdziale, mianowicie tych skupionych wokół σοφία, w konfrontacji z oryginalną, a mającą istotne konsekwencje propozycją Arystotelesa wyjaśnienia tego terminu.

Platon znalazł bowiem kontynuatorów w tej metodzie wyjaśnień poprzez poszukiwania w mowie współczesnej archaicznych odniesień. Należał do nich Arystoteles, którego pasjonowały informacje i przekazy z czasów zamierzchłych, który lubił powoływać się na najstarsze świadectwa, również mitologiczne, a w swoim bogatym księgozborze chętnie gromadził teksty dawnych autorów. Był też

1003b 6–10: τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν.

⁴⁵ Por. J. Bigaj, S. Blandzi, *Le langage de l'essence des choses chez Aristote*, w: *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris 2003, s. 103 n.

⁴⁶ Philolaos, fr. 6: ἀ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀίδιος ἔσσα [...] οὐχ οἷόν τ' ἦν οὐδενὶ τῶν ἐόντων [...] γεγενῆσθαι μὴ ὑπαρχούσας τὰς ἐστὸς τῶν πραγμάτων.

⁴⁷ Platon, *Kratylos*, 401d: ὅσοι δ' αὖ ὠσίαν, σχεδὸν τι αὖ οὔτοι καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἠγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν· τὸ οὖν αἴτιον καὶ τὸ ἀρχηγὸν αὐτῶν εἶναι τὸ ὠθοῦν.

zbieraczem sentencji oraz przysłów, uważał je bowiem za przekaźniki mądrości dawnych pokoleń, podające w skondensowanej formie ich osiągnięcia i zdolne tym samym przenosić je z jednych epok do drugich ponad wszelkimi kataklizmami.

Te jego pasje, jak i cały styl pracy naukowej prowadzonej w Lykejonie, oddziaływały w sposób zasadniczy na kształtujący się młody, prężny ośrodek naukowy w Aleksandrii, dla którego Stagiryta stał się głównym autorytetem. Wiadomo, że według jego zasad systematyzacji wiedzy urządzano tamtejszą bibliotekę. Tam właśnie do pierwszoplanowych postaci należał Kallimach, który kilkadziesiąt lat po Platońskim *Kratylosie* prowadził poszukiwania etymologiczne, zainspirowany z pewnością tamtymi, choćby za pośrednictwem perypatetyków, którzy, jak trzeci scholarcha Straton, utrzymywali bliskie kontakty tak z królewską rodziną Ptolemeusza, jak ze sponsorowaną przez nich aleksandryjską biblioteką. Szkoła perypatetycka była tam zawsze wysoko ceniona.

Upowszechniły się skutkiem tego swoiste badania etymologiczne, w rozumieniu innym, niż termin ten funkcjonuje w językoznawstwie współczesnym. Tam chodziło o „procedurę objaśniania wyrazów zbliżoną do derywacji”, tj. „wyprowadzanie (παράγειν) danego wyrazu z innego” trybem parakliny (παρακλίνειν) „jego formy dźwiękowej i znaczenia”⁴⁸. Etymologia starych nazw odsłania ich źródłowe znaczenia, co jest równoznaczne z odkrywaniem podstawowego sensu rzeczy. A zatem w rekonstruowanych pierwotnych postaciach nazw zawiera się prawda minionych faktów. Ich formy archaiczne niosą z sobą to, co źródłowo odzwierciedlały. Jawią się nam oddawane w nich kształty i zachowania, słyszymy w nich mowę samych rzeczy, która niekiedy zabrzmiała w onomatopiecznym dźwięku, a umysł jest w stanie odtworzyć prawdę ich istoty, mówiąc po heideggerowsku „wyistacza się” przed nim prawda istoty rzeczy.

⁴⁸ A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa...*, wyd. cyt., s. 38.

§ 2. Aleksandryjska filologia jako aitiologia

Egzemplifikacją tego myślenia niech będzie twórczość Kallimacha z Cyreny (ok. 310–245 p.n.e.), wybitnego uczonego i poety działającego w Aleksandrii, współpracownika tamtejszej słynnej biblioteki, założonej przez Ptolemeusza Sotera. Dla etymologicznych badań Kallimacha ważne jest stwierdzenie, że w rozważaniach *Kratylosa* Platon przyznawał duże znaczenie etymologii imion własnych, głównie imion bogów.

1. Miejsce dociekań etymologicznych w aleksandryjskiej humanistyce

a. Osobliwa w poezji Kallimacha predylekcja do konsekwentnego stosowania starych i rzadkich nazw własnych w miejsce powszechnie znanych wiąże się ściśle z ogólną aitiologiczną tendencją wyjaśniania, określającą kulturoznawcze nastawienie aleksandryjskiej epoki wobec przeszłości. Ów stosunek przejawiający się w szacunku, ale dopuszczający zarazem „krytycznonaukowy” dystans, stanowił jej nową właściwość. Dotyczy to skądinąd filozofii sceptycyzmu, która zdobywa z czasem swoją humanistyczną samoświadomość na drodze krytycznego ustosunkowania się do „dogmatyczności” wieków poprzednich. To samo dzieje się z mitologią, którą „wyznaje” już niewielu przedstawicieli oświecenia hellenistycznego, zastępuje ją bowiem jak gdyby mito- i religioznawstwo. Również w dziedzinie literatury epoka hellenistyczna, w przeciwieństwie do kultury epoki poprzedniej, charakteryzuje się mniej spontanicznym i bardziej odtwórczym nastawieniem, kompensując to rozkwitem filologii, badań nad gramatyką, a skądinąd nauk ścisłych.

b. Co do charakteru literatury cywilizacji hellenistycznej jej istota streszcza się w terminie tzw. aleksandrynizmu. Twórcy poezji aleksandryjskiej są bardziej erudytami, a nawet filologami piszącymi wiersze, niż „z predestynacji” poetami, jak w wiekach poprzednich. Uprawiają jednocześnie różne gatunki literackie, zaś ich uczoność przesądza o elitarności poezji, która staje się dostępną nie dla każde-

go odbiorcy, zwłaszcza z ludu, jak w epoce poprzedniej, jakkolwiek nie unika się motywów ludowych. Utwory zawierają wiele aluzji, w słownictwie znajdujemy dużo rzadkich, niezrozumiałych wyrazów, często umyślnie przekształconych. Wszyscy ci aleksandryjscy literaci z Kallimachem na czele przejawiają, najogólniej mówiąc, zainteresowanie starymi wyszukаныmi rzeczami i osobliwościami.

c. Powstają zbiory zwane θαυμάσια, παράδοξα, περιηγήσεις z dziedzin mitologicznych, etnograficznych, geograficznych. Modne jest również zainteresowanie zwyczajami i obyczajami ludowymi oraz pisanie *aitiologii*, czyli wyjaśnień przyczyn powstawania różnych uroczystości, kultów, podań, mitów, zjawisk. Pisze się o początkach powstania różnych igrzysk i obrzędów, historie zakładania miast i świątyń (tzw. κτίσεις), nawiązując do podań zapomnianych, mało znanych lub jeszcze nie tkniętych przez innych poetów. Wszystko to interesuje uczonego Aleksandryjczyka, który wyniki swych studiów stara się przybrać szatą poetycką i referować w tonie gawędziarskim. Modne jest nadto zbieranie *glos*, czyli rzadkich, starych i zapomnianych wyrazów, jak też raz użytych (tzw. *hapax legomena*).

d. Kallimach łączy liczne aspiracje tego okresu jako *poeta doctus*. W ἄττα wykazuje się wiadomościami zdobytymi z najrozmaitszych kronik i pamiętników lokalnych, a gdy te nie starczą – z tradycji ustnej. Jest także zbieraczem ciekawostek i kuriozów, pisze bowiem o nimfach, rzekach, kolonizacji wysp i zakładaniu miast, zmianach ich nazw, o prawach u barbarzyńców, o igrzyskach, nazwach u rozmaitych ludów, np. miesięcy, ryb, o wiatrach, ptakach i dziwach. Stosunek Kallimacha do mitu jest nacechowany dystansem, jest pobłażliwy, żartobliwy, nierzadko wyczuwa się ton cyniczny. Kallimach unika mitów i podań popularnych. Oficjalny mit jako tworzywo poetyckie wydaje mu się zbanalizowany, stąd w swoich hymnach przytacza zamiast mitów rzadkie legendy kultowe, odnoszące się do pewnych ceremoniałów, których znaczenie czy sens zaginął (podaje je jako ἄττα lub *aretalogie*), posuwając się do prób rekonstrukcji pierwotnych wierzeń.

2. Mitologiczne wyjaśnienia nazw własnych w hymnach Kallimacha

W kontekście mitów i podań, które stanowią tworzywo hymnów Kallimacha znajdujemy wiele starych i wyszukanych nazw własnych z obszarów geografii, etnografii i mitologii (tj. nazw odnoszących się do wysp, krain, miast, ludów oraz poszczególnych postaci), które uchodziły za starożytne już w czasach poety. Nazwy te intrygujące same z siebie wymagają etymologicznej egzegezy. Stanowią bowiem ów element „ezoteryczny”, który zwłaszcza współczesnym czytelnikom utrudnia odbiór jego utworów. Skupimy się zatem na prezentacji takich starych i rzadkich nazw, występujących w Kallimachowych hymnach oraz próbie ich eksplikacji, właśnie w świetle ich genezy etymologicznej i realnej⁴⁹, idąc zgodnie z porządkiem jego hymnów, czyli w kolejności: hymn *Do Zeusa*, hymn *Do Apollina*, hymn *Do Artemidy*, hymn *Na Delos*, hymn *Na kąpiel Pallady* i hymn *Do Demetry*.

a. Hymn Do Zeusa

W hymnie *Do Zeusa* na uwagę zasługują nazwy: Πηλαγόνες (w. 3), Ἀπιδανῆες (w. 14), Κύδωνες (w. 45).

Pelagonowie, których pokonał opiewany tu przez poetę Zeus, oznaczają Tytanów lub Gigantów. W leksykonie Suidasa czytamy: Πελαγών, ὄνομα γίγαντος s.v. (Pelagon, nazwa Giganta). *Etymologicum Magnum*, zgodnie z komentarzem *Scholiów* do wymienionego miejsca, objaśnia, że Pelagonowie-Giganci są ἐκ πηλοῦ γεγενῆσθαι τοιτέστιν ἐκ γῆς (zrodzeni z mułu i ziemi). Nazwa ta pozostaje w związku ze słowem πηλός (głina, błoto, muł). Z gliny zrodzeni

⁴⁹ Prócz rozmaitych źródeł pisarzy i poetów antycznych, do których w wyjaśnianiu tego rodzaju nazw należy sięgać, wydatną pomocą służą leksykony takich autorów, jak Hezychiusz, Suidas (tzw. *Księga Suda*), Stefan z Bizancjum, słownik *Etymologicum Magnum*, słowniki W. Papego, H. Friska, J. Lempriera, J. B. Hofmanna, P. Chantraine’a. Nieoceniony okazuje się również komentarz E. Cahena do hymnów Kallimacha. Znakomita praca Williama Tarna *Cywilizacja hellenistyczna* wnikliwie wprowadza nas w klimat i realia epoki. Pewną pomocą mogą służyć „Mity greckie” Roberta Gravesa, gdzie autor wyjaśnia wiele detali związanych z mitami, wykazując się umysłowością wielce heurystyczną.

πηλόγονοι to tyle, co γη-γενεῖς (zrodzeni z ziemi, tj. Giganci). Taki też znak równości stawia *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque* Chantraine'a: πηλό-γονος = γη-γενής. Należy podkreślić, że Kallimach wymieniany jest jako jedyny autor, u którego powyższa nazwa występuje. Posługuje się więc nazwą rzadką, nie wiemy tylko czy równie starą. Być może, jak sugeruje Cahen⁵⁰, powstała ona na wzór archaicznego określenia γηγενεῖς i być może stanowi interpretację poety.

Απιδανowie, to stara nazwa Peloponezyczyków, a w szczególności Arkadyjczyków (*Scholia*, w. 14)⁵¹. Czy jakiś legendarny Apis, władca Peloponezu, mógł być eponimem krainy Apia i ludu Apidanów, dokładnie nie wiemy⁵². Wiadomości u mitografów są skąpe. Można jedynie przypuszczać, że „Wyspa Pelopsa” przedtem zwała się „Wyspą Apisa” i stąd określenie mieszkańców Ἀπιδανῆες i nazwa Ἀπία dla Peloponezu. Być może u podstaw tej nazwy leży homerycki przymiotnik ἄπιος (daleki, odległy), w którym tkwi przyimek ἀπό oznaczający oddalenie. Moglibyśmy powiązać ἀπιη z γαῖα, χώρα, γῆ, u Homera znajdujemy bowiem wyrażenie ἐξ ἀπιης γαίης – „z odległej krainy” (*Iliada* I 270, III 49, *Odyseja* VII 25, XVI 18, por. też Sofokles, *Edyp w Kolonie* 1303).

Istnieje jednak i takie tłumaczenie, w myśl którego Apia w odniesieniu do Peloponezu, a zwłaszcza Argolidy (por. Ajschylos, *Błagalnice* 262), wiąże się z gruszą (ἡ ἄπιος)⁵³. Grusza była poświęcona Herze, która jako bogini śmierci była główną boginią Peloponezu i miała w związku z tym imię Apia (najstarszy wizerunek bogini śmierci

⁵⁰ Por. E. Cahen, *Les hymnes de Callimaque*. Commentaire, Paris 1930, s. 13.

⁵¹ Poeta w sposób szczególny preferuje mity i podania arkadyjskie. Ukoronowaniem jego poważnych studiów nad legendami i geografią Arkadii była monografia Περὶ Ἀρκαδίας, o której czytamy u Suidasa. Wymieniona nazwa występuje w kontekście arkadyjskiej wersji narodzin Zeusa, znacznie mniej znanej od „oficjalnej” kreteńskiej.

⁵² Zob. szerzej na ten temat J. Lempriere, *Classical Dictionary of Proper Names mentioned in Ancient Authors*, London 1951.

⁵³ Por. R. Graves, *Mity greckie*, z języka angielskiego przełożył H. Krzeczkowski, Warszawa 1974, s. 82 i 203.

Hery w Herajonie w Mykenach sporządzony był z drzewa gruszy⁵⁴). Owoc gruszy otoczony był szczególną czcią w Argos i Tirynsie, zatem na podstawie powyższych wiadomości moglibyśmy wywieść starą nazwę Peloponezu – Apia – „z drzewa gruszy”⁵⁵. Mówi się także o Apidanach jako „ludziach suchego kraju”⁵⁶. U Suidasa słowo ἄβροχτος = ἄβροχος (niezwilżony, niezroszony) występuje jako określenie Arkadii. Kallimach w istocie mówi, że Arkadia przed narodzinami Zeusa była krainą bezwodną⁵⁷. W owym pejzażu suchej Arkadii grusza, drzewo znakomicie znoszące posuchę, była najprawdopodobniej dość licznie reprezentowana. Jako charakterystyczny element tej krainy – grusza – mogła być w sposób szczególny traktowana przez dawnych Peloponezyjczyków, którzy jako Ἀπιδανῆες byli – można przypuszczać – „ludem kraju gruszy”. Prócz Kallimacha, u którego nazwę tę spotykamy po raz pierwszy, znajdujemy określenie Ἀρκάδεξ Ἀπιδανῆες u Apolloniosa z Rodos (IV 263) i Nonnosa (XIII 294).

K y d o n o w i e, o których wspomina już Homer (*Odyseja* IV 292), byli ludem autochtonicznym zamieszkującym północno-zachodnią Kretę z miejscowością Kydon, skolonizowaną później przez Samijczyków (Herodot III 44). Kallimach powiadając, że Kydonowie nazwali miejsce, gdzie Zeusowi odpadła pępowina – Pępowicami (*Omphalion pedon* w. 45), czyni wrażenie, iż nie zna dokładnie geografii Krety. Miejscowość o tej nazwie istniała bowiem, ale leżała w środkowej części wyspy na południe od Knossos, a więc daleko na wschód od Kydonii i Kydonów⁵⁸. W hymnie Kallimacha Kydonowie oznaczają więc raczej nie tyle lud z terytorium Kydonii, lecz pod oznaczeniem jednego z prymitywnych plemion należy rozumieć Kreteńczyków w ogóle. Kallimach prawdopodobnie przypuszczał, że

⁵⁴ Tamże, s. 238.

⁵⁵ Por. Plutarch, *Problemy greckie* 51 i Elian, *Varia historia* III 39.

⁵⁶ Por. Cahen, *Les hymnes...*, wyd. cyt., s. 17.

⁵⁷ W. 18. Kallimach powiada (w. 22–26), że w Arkadii przed urodzeniem Zeusa nie płynęły rzeki Ladon i Erymant, tylko podziemne potoki Iaon, Melas, Karion, Kratis i Metopa.

⁵⁸ Por. U.v.Wilamowitz-Moellendorf, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, Berlin 1924, t. II, s. 8.

Kydonowie, jako stary kreteński lud, zamieszkiwali niegdyś większą część lub całą Kretę⁵⁹.

b. *Hymn do Apollina*

W hymnie *Do Apollina* uwagę zwracają nazwy: Πυθώ (w. 35), Ὀρτυγία (w. 59), oraz imię osobowe Ἀριστοτέλης (w. 76).

Pythóna, to stara nazwa Delf, miasta posiadającego prastarą wyrocznię i świątynię Apollina sławną z bogactw. Nazwę tę spotykamy najpierw w *Iliadzie* (IX 405), *Odysei* (VIII 80) oraz wielokrotnie u Pindara, Ajschylosa, Sofoklesa, Herodota, Eurypidesa, Apolloniośa z Rodos i innych. Sądzi się, że Πυθώ nie jest nazwą pierwotną, bowiem została nadana miejscowości od nazwy potwora dopiero po jego zabiciu przez Apollina⁶⁰. Potwór ten (bardziej znany jako Tyfon), zrodzony partenogenicznie przez Herę na złość Zeusowi miał ścigać Latonę, aby nie mogła powić potomstwa splodzonego z Zeusem. Apollo jednak, szczęśliwie urodzony na Delos, ściga prześladowcę swej matki, który chroni się w wyroczni swojej małżonki Delfiny. Tam w sanktuarium nad świętą szczeliną zabija go⁶¹. Otrzymuje przydomek Πύθιος Ἀπόλλων (Tukidydes IV 18), a na pamiątkę tego wydarzenia ustanawia igrzyska pytyjskie. Najpierw więc nazwano Πυθώ gnijącego potwora (πύθειν – gnić, czynić zgniłym), a później samą miejscowość, w której Apollo go zabił⁶². Można to zaliczyć do tzw. etymologii ludowej. Graves mit o Apollonie i wężu Pytonie interpretuje historycznie⁶³. Jego zdaniem we wczesnej historii Grecji plemiona wczesnohelleńskie dokonały inwazji na półwysep, napotyając na opór przedhelleńskich czcicieli ziemi. Zdobyły jednakże ich główne wieszczce sanktuaria. Hera czczona także jako Matka Ziemia, była boginią przedgreckich mieszkańców. Najeźdźcy przynieśli nowy kult. W Delfach zabili świętego wieszczego węża i przejęli

⁵⁹ Por. Cahen, *Les hymnes...*, wyd. cyt., s. 27, podobnie E. Howald-E. Staiger, *Die Dichtungen des Kallimachos Griechisch und Deutsch*, Zürich 1955, s. 47.

⁶⁰ Por. J. Horowski, *Mitologia, religia i filozofia w hymnach greckich*, w: „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 1/1973, s. 21.

⁶¹ Zob. Hymn homerycki do Apollona 300–306.

⁶² Tamże, 371 oraz Pauzaniusz X 7,6 i Suidas s. v., *Etymologicum Magnum* s.v.

⁶³ Por. Graves, *Mity greckie*, wyd. cyt., s. 90.

wyroczenie w imieniu swego boga Apollona „mysiego” (*Smintheus*, najdawniejszy jego przydomek). Dla uspokojenia nastrojów w Delfach ustanowiono igrzyska pytyjskie ku czci zmarłego herosa Pytona, jego kapłanki zaś zachowały swe funkcje.

Ortygia jest jedną ze starych nazw wyspy Delos, wyspy związanej z mitem o urodzinach Apollona i Artemidy. Nazwa była często używana przez takich poetów jak Pindar (*Pean* VII b 12)⁶⁴, Apollonios z Rodos (I 419. 537), później znana Wergiliuszowi (*Eneida* III 124. 143. 154), Owidiuszowi (*Metamorfozy* I 694, XV 337), Stacjuszowi (*Tebaida* IV 803, V 339)⁶⁵. Ortygia to również przydomek Artemidy (podobnie jak i jej matki), który pochodzi od słowa ὄρτυξ – przepiórka. Przepiórka była świętym ptakiem głównie bogini Artemidy. Potwierdza to Arystofanes w *Ptakach* (840), nazywając Latonę „Matką przepiórek” oraz Sofokles w *Trachinkach* (213)⁶⁶. Hezjod w *Teogonii* (918), Apollodoros (I 4, 1) i Arystofanes w wymienionym miejscu podają, że Zeus spłodził Apollona i Artemidę z Latoną, córką Tytanki Fojbe i Tytana Kojosa⁶⁷, zamieniając siebie i Latonę na czas stosunku w przepiórki. Latona, prześladowana przez Herę, szczęśliwie dociera do Ortygii w pobliżu Delos, gdzie rodzi Artemidę, a po siedmiu dniach Apollona, ale już na Delos⁶⁸. W rzeczywistości Ortygia, co warto odnotować, była też wczesną nazwą wysepki Rheneia w pobliżu Delos (Strabo X 486). Ortygia, jako miejsce urodzin Artemidy, była jej poświęcona i dała jej przydomek. Faktycznie była prawdziwą „wyspą przepiórek”, stada ich odpoczywały na niej podczas wiosennych wędrówek na północ.⁶⁹ Dodajmy, że Tacyt (*Annales* III 61) wymienia wysepkę o tej samej nazwie w pobliżu Efezu i powiada, iż Efezjanie przechwalali się jakoby Apollo i Artemida urodzili się na

⁶⁴ Zob. Pindari *Carmina cum fragmentis*, Oxonii 1958, recog. C. M. Bowra.

⁶⁵ Nazwa Ortygia występuje już u Homera (*Odyseja*, V 123 I XV 404), lecz z kontekstu można się co najwyżej domyślać, że chodzi o wyspę Delos.

⁶⁶ Podobnie Scholia do tych wierszy.

⁶⁷ Córka Kojosa (Κοῦης) w hymnie *do Delos* (w. 150) jest rzadkim przydomkiem Latony.

⁶⁸ Por. Hymn homerycki do Apollona 14–17.

⁶⁹ Por. Graves, *Mity greckie*, wyd. cyt., s. 69.

Ortygii, ale w pobliżu Efezu. U Kallimacha nazwa Ortygia odnosi się do wyspy Delos.

Arystoteles jest wcześniejszym imieniem założyciela Cyreny znanego później pod imieniem-przydomkiem Battos. Przybył on z doryckiej wysepki Thera (dziś Santorin).⁷⁰ Imię jego spotykamy najpierw u Pindara (*Oda pytyjska* V 117), a po Kallimachu u Diodora z Sycylii (VIII 29), Justinusa (VIII 7), w *Scholiach* do Apolloniosa z Rodos (IV 1750, 1764) i w *Scholiach* do *Ody pytyjskiej* Pindara (IV 1). Herodot (IV 150–159), sądzi, że Battos miał wcześniej inne imię (ale go nie wymienia), które zmieniono mu na Battos, skoro przybył do Libii. Podaje też, że był obdarzony niewyraźnym głosem i jąkał się, dlatego nadano mu to przezwisko, które pozostaje w związku ze słowem βατταρίζω = βαττολογέω. Z dalszej relacji tego samego Herodota dowiadujemy się, że Libijczycy nazywają króla „battos”, i tak po libijsku nazwać go miała Pytia wiedząc, że będzie królem Libii.

c. *Hymn do Artemidy*

W kolejnym hymnie *Do Artemidy* na uwagę zasługują takie nazwy wysp: Μελλιγονίς (w. 48), Τρινακίη (w. 57) Δολίχη (w. 187).

Meligunida jest starą nazwą Lipary, po raz pierwszy występującą u Kallimacha, później u Partheniosa (*Erotica pathemata* 2a). Nazwa ta znana jest także Strabonowi (VI 275) i Pliniuszowi, który w *Naturalis historia* (III 91) pisze: „Lipara... dicta a Liparo rege, qui successit Aeolo, antea Milogonis vel Meligunis vocata”. Według mitu na wyspie tej znajdowała się kuźnia Hefajstosa, w której pracowali Cyklopi (tam udaje się pewnego razu mała Artemida, by ci ukuli jej łuk i strzały). W rzeczywistości Wyspy Liparyjskie, wśród których znajdowała się starożytna Meligunida, były wyspami wulkanicznymi (posiadały też ciepłe źródła siarkowe, z których już starożytni mieli wiele korzyści). Wystarczy wymienić wulkan zwany Świętym – Ἱερὸν Ἡφαιίστου (dziś Vulcano) między Liparą a Sycylią lub na

⁷⁰ W wierszu 89 tego hymnu Kallimach wymienia nazwę okolicy Ἀζύλις, gdzie koloniści z Thery wylądowali i początkowo ją zamieszkiwali. Nazwę tę można również zaliczyć do rzadkich. Wymienia ją Herodot, ale w formie Ἀζύρις, gdy pisze o przebiegu kolonizacji Cyreny (IV 157).

północy archipelagu Στρογγύλη (dziś *Stromboli*). O pochodzeniu grupy tych wysp pisze Strabon (I 54, V 248, VI 275). Gleby wulkaniczne są żyzne i urodzajne, i na tym tle należy przywrócić się etymologii starej nazwy Meligunida. U jej podstaw leżą wyrazy τὸ μέλι (miód) i ὁ γουνός (urodzajne pole, żyzna rola). Pierwszy człon nazwy pełni więc rolę potęgującą drugi, podkreśla urodzajność, żyzność ziemi; μελι-γουνός – „słodko-żyzna rola”, tzn. ta, która przynosi bardzo dobre plony. Gleba wysp wulkanicznych, utworzona z rozdrobnionej lawy i pyłu, bogata w związki mineralne i przepojona wilgocią, tworzy glebę tłustą. Wskazuje na to nazwa Lipary (λιπαρός – tłusty; zamożny, bogaty) oraz świadectwo Hesychiosa, u którego czytamy: Λιπάρη: ἔχων τιμηλὴν καὶ λίπος (s.v.).

Kallimach powiada dalej, że echo odgłosów kuźni Hefajsta (tj. erupcji wulkanicznych) słyszane było przez Sykanów na Trinakii.

Owa *Trinakia* (poetycka forma Τρινακίη zamiast Τρινακρία) jest starą, niehistoryczną nazwą Sycylii. Pochodzi od jej trójkątnego kształtu bądź od jej trzech przylądków. Stefan z Bizancjum tak wyjaśnia: Τρινακρία: ἢ ὅτι τρεῖς ἄκρας ἔχει ἢ ὅτι θρίνακτι ἐστὶν ὁμοία. Nazwę tę w jednoznacznym odniesieniu do Sycylii spotykamy najpierw u Tukidydesa (VI 2, 2), natomiast brak jej u Herodota⁷¹. Z autorów współczesnych Kallimachowi i późniejszych nazwę w jednym bądź w drugim wariancie wymieniają: Apollonios z Rodos (IV 965), Teokryt (*Idylla* 28, 18), Strabon (VI 265), Diodor z Sycylii (V 2, 2), Dionizjusz z Halikarnasu (I 22, 2), Pliniusz (III 86) i Justinus, u którego czytamy: „Siciliae primo Trinaciae nomen fuit, postea Sicania cognominata est” (IV 2)⁷². Podobnie Suidas s. Τρινακία i Θρινακία. Nazwę tę spotykamy właściwie już w *Odysei* (XI 107, XII 135, XIX 275), ale z kontekstu jasno nie wynika, że chodzi o Sycylię. Możemy to wy-

⁷¹ Cahen, *Les hymnes...*, wyd. cyt., s. 107 błędnie cytuje Herodota (VII 170). W wymienionym miejscu znajdujemy inną starą nazwę Sycylii: *Sikania*.

⁷² Mitycznymi mieszkańcami Sycylii mieli być Cyklopi, historycznymi najpierw Sikanowie, którzy pochodzili z Hiszpanii (rzeka Sicanus), skąd popłynęli w kierunku Italii (wskazuje na to nazwa Korsyka zwana przez Greków Kyrnos). Italia miała również starą nazwę Sicania (Stefan z Bizancjum s.v.). Sikanów z Sycylii wyparli Sikulowie (*Siculi*), od których grecka nazwa *Sikelia* i łacińska *Sicilia*.

wnioskować jedynie na podstawie ks. XII 127, gdzie mowa o wyspie Trinakii, na której pasą się liczne stada Heliosa. Skądinąd wiadomo, że nazwę tę nosiły także inne wyspy, jak np. wyspa Heliosa – Rodos. Być może Homer nie miał na myśli Sycylii. Nazwa ta w odniesieniu do tej wyspy mogła się ukształtować później pod wpływem homeryckiej Trinakii ponieważ nadawała się do jej trójkątnego kształtu. Stefan z Bizancjum dodaje, że Trinakria to u Homera wyspa Posejdonowego trójzęba (θριναξ). Ponadto starą nazwę Sycylii znajdziemy również w *Eneidzie* (III 384) i *Metamorfozach* Owidiusza (V 476).

Doliche, stara nazwa wyspy Ikaros (w archipelagu Sporad), także zdaje się być pochodzenia ludowego. Wywodzi się wprost od przymiotnika δολιχός (długi) i oznacza po prostu wydłużoną wyspę. Ponadto nazywa ją tak Apollodoros z Aten (II 63), Pliniusz (IV 23), Stefan z Bizancjum (s. Ἰκαρος). Dodajmy, iż tak samo brzmi stara poetycka nazwa Krety u Stefana z Bizancjum (s. Ἀερία) oraz jedna z wysp w archipelagu Echinad na Morzu Jońskim identyfikowana z homerycką Dulichion (Strabon X 458 i Stefan z Bizancjum s.v. Δουλίχιον). Widzimy zatem, iż wiele wczesnych nazw wbrew ich tajemniczemu brzmieniu wywodzi się od prostych i konkretnych słów określających rzecz na podstawie czegoś najbardziej charakterystycznego.

d. *Hymn* Na Delos

Kolejny hymn Kallimacha *Na Delos*, poświęcony pochodzeniu wyspy, szczególnie wypełniony jest nomenklaturą geograficzno-antykwareczną. Nazw starych i osobliwych znajdujemy tu najwięcej. Są to: Μάκρις Ἀβαντιάς Ἐλλοπιήων (w. 20), Ἀστερίη (w. 34,40), Ἐφύρη (w. 42) Παρθενίη (w. 49), Ἀονίη (w. 75), Μεροπιῆς (w. 160)⁷³.

⁷³ Na uwagę zasługuje wiersz 41, cały ujęty w „crux”, nastroczający pewne trudności interpretacji ze względu na przymiotnik ξάθεοιο w wydaniu Wilamowitza i Pfeiffera (u Meinekego ζάθεοιο). W objaśnieniu Scholiasty do tego wiersza słowo to figuruje jako imię własne: ἀπὸ Χάνθοιο πολίχνης: ἀπὸ τίνος Χάνθον βασιλεύσαντος Τριδζήνος. Wynikałoby, że chodzi o Ksanthosa, nieznanego króla Trojzeny, którego imię; w tekście Kallimacha nie występuje. Słownik Papego identyfikuje Ksanthosa jako syna Triopasa, króla Pelasgów z Argos, bo u Diodora (V 81) czytamy: Χάνθος ἡ Τριόπου τὸν ἐξ Ἀργούς Πελασγὸν βασιλεῖον („Ksanthos syn Triopasa, panujący nad

Określona za pomocą aż trzech nazw „*Makris Abantiada wyspa Ellopów*” to wyspa Eubea, druga po Krecie pod względem wielkości wyspa na Morzu Egejskim i podobna do niej kształtem *Makris* jest starą nazwą Eubei i oznacza po prostu „długą” wyspę (podobnie zresztą jak analogiczny epitet Δολίχη dla wyspy Ikar). Poświadcza to Stefan z Bizancjum, który pod hasłem Εὔβοια podaje: Μάκρις: διὰ τὸ τῆς θέσεως ἐπιμήκης. Nazwę tę wymienia też Strabon (X 444. 445), i *Scholia* do Apolloniosa (I 1024).

Abantiada (Ἀβαντιάς, inna forma Ἀβαντίς) to również stara nazwa Eubei, która pochodzi od Abantów, jej mieszkańców. Właściwie zamieszkiwali oni środkową część wyspy nad rzeką Lelantius (zob. w. 289), gdzie później powstały miasta jońskie Chalkis i Eretria. Podobno byli pochodzenia trackiego i przybyli na wyspę z Fokidy⁷⁴. W Fokidzie mieli założyć oni miasto Ἀβα lub Ἀβαί, które sławne było z wyroczni Apollona, zwanego Ἀβαῖος. Podobno Persowie w czasie najazdu na Grecję zniszczyli miasto Ἀβα (zmuszając Abantów do szukania nowej ojczyzny. Większość udała się na Eubeę, dając wyspie nazwę Abantis, część wyemigrowała do Jonii. O wydarzeniach tych pisze Herodot (I 144, VII 33) i Pausaniasz (X 55). Herodot (I 144–146) podaje też wersję, że Abantowie byli Jonami, i że wpierw zamieszkiwali Peloponez. Wypierani przez Achajów przeszli przez Attykę do Azji Mniejszej. O Abantach mówi się także jako o ludzie bardzo bitnym⁷⁵. Protoplastą mitycznym miał być Abas, wnuk Danaosa, król Argos. Abantowie występują już w *Iliadzie* (II 536). Ponadto Homer w ks. IV 461 wspomina Eleonora, dowódcę Abantów „o duszach wyniosłych”.

Ellopowie (Ἐλλοπιῆς), o których wiadomości są nader skąpe, byli ludem zamieszkującym północną część Eubei zwaną Histiaja

Pelagami z Argos”). Żaden jednak Ksanthos nie figuruje w historii mitycznej Trojzenu, tylko Anthas. Miał on być założycielem miasta Anthea, które stało się podwaliną późniejszej Trojzenu. Prawdopodobnie zaszło tu pomieszanie dwóch wyrazów. Cahen w swoim komentarzu sądzi, że z połączenia wyrazów *apex* i *Anthao* powstała nazwa Xanthos (por. s. 164).

⁷⁴ Zob. Lempriere, *Classical Dictionary*, wyd. cyt.

⁷⁵ Tamże.

wraz z miejscowością o nazwie Ellopia. Od nich pochodzi nazwa Ἐλλοπία, która, jako bardziej znana, jest również starożytną nazwą Eubei. Natomiast nazwę Ἐλλοπιῆς spotykamy właściwie tylko u Kallimacha. Jest to więc wybitny przykład nazwy starej i rzadkiej. U innych autorów, jak Strabon (X 445), Nonnos (XIII 166), występuje nazwa Ellopia odnosząca się bądź do Eubei, bądź do wspomnianej miejscowości. Również niepewna jest etymologia nazwy. Jedyne nasuwające się tłumaczenie wiąże ją ze słowem ἔλλοψ jako epitetem ryby (ἰχθύς)⁷⁶. Pochodzenie słowa wiązałoby się z λέπω (obierać, obłupić) i λεπίς (łupina; łuska rybia), chodziłoby więc o jakiś gatunek ryby. Rybę o tej nazwie wymienia Arystoteles jako rybę szczególnego rodzaju, lecz jego dane dotyczące jej cech nie pozwalają nam jej zidentyfikować (*Hist. anim.* II 13, 55. 15, 68). Miała ona być bardzo ceniona ze względu na smak. Stąd też Epicharm nazywa ją πολυτίμουτος (frg. 71), Owidiusz (*Halieutica* 95) jako *pretiosus multinummus*. Żyła w wodach otaczających Sycylię, Kretę i innych (Archestratos frg. 19). Plutarch (*De soll. anim.* 39) i Elian (*De nat. anim.* VIII 28) podaje, że uważana była za rybę świętą. Makrobiusz w *Saturnaliach* (III 16, 7) dodaje, że podawano ją na stół przy dźwiękach muzyki. Plutarch w wymienionym miejscu wskazuje, iż osobliwością tej ryby jest budowa łusek i ich ułożenie. Powiada, że ciało ryby pokrywa pięć ich rzędów. Dodaje też, że spotyka się ją w Morzu Czarnym i Kaspijskim. Gdy wiadomości te skonfrontujemy z pewnymi wypowiedziami autorów rzymskich na temat ryby, która w języku łacińskim nazywa się *acupenser* lub *accipenser* (*acus, eris* – łupina) i oznacza jesiotra, to sprawa wydaje się być jasna⁷⁷. Osobliwością budowy jesiotra jest to, że powierzchnię jego ciała pokrywa pięć szeregów tarcz kostnych. Biolodzy potwierdzają, że jesiotr niegdyś licznie reprezentowany zamieszkiwał wody wymieniane przez autorów starożytnych (dziś spotykany jeszcze w Morzu Kaspijskim). Znajdował dogodne

⁷⁶ Zob. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg t. I – 1960, t. II – 1970.

⁷⁷ Zob. Lucilius (Satyra IV 6) i Pliniusz: „apud antiquos piscium nobilissimus habitus acupenser” (IX 60).

warunki w strefach przybrzeżnych bogato ukształtowanych lądów i licznych wysp. Zatem można wysunąć przypuszczenie, że starożytna Ellopia to „wyspa jesiotra”, Ellopowie zaś mogli być ludem szczególnie z tym gatunkiem związanym, bądź jako rybacy, bądź przez swoje „pochodzenie” – gdyby przyjąć, że jesiotr był ich zwierzęciem totemicznym.

Asteria (inna forma Ἀστερίς) jest dawną nazwą wyspy Delos. Geneza tej nazwy związana jest z legendą, którą Kallimach w tym hymnie przytacza. Niegdyś Delos spadła z nieba jako gwiazda (ἀστήρ) uciekając przed miłością Zeusa. I gdy inne wyspy, będące dziełem Posejdoną są przytwierdzone do dna, wyspa Delos pływała swobodnie pod imieniem Asterii. Często zmieniała swe miejsce i dlatego była ἄδηλος (niewidzialna) dla marynarzy. Dopiero gdy udzieliła Latonie schronienia i na niej urodził się Apollo, otrzymała stałe miejsce i stała się δηλος (widoczna). Ta opowieść o spadającej gwiazdzie, jej błędzeniu i metamorfozie jest bardziej wytworem poetyckim Pindara i Kallimacha niż mitem. Właśnie u Pindara spotykamy nazwę Ἀστερίς (*Peana* V 42) i legendę (*Peana* VII 6) po raz pierwszy. Według Hezjoda *Asteria* była córką Kojosa i Fojbe oraz siostrą Latony. W czasach hellenistycznych mit o Asterii znany był już w kilku wariantach⁷⁸. Nazwę tę znajdujemy również w leksykonach Stefana z Bizancjum (s. Δηλος) i Hesychiosa (jednakże w odniesieniu do Krety). Pliniusz nazwę tę jako mityczną przypisuje wyspie Rodos (IV 66). Poza wymienionym wierszem stara nazwa Delos występuje u Kallimacha jeszcze w wierszach 197, 224, 225, 244, 300 i 316.

Efyra, stara nazwa Koryntu, przed Kallimachem występuje już w *Iliadzie* (VI 152–154): „jest miasto Efyra w zakątku Argos, gdzie dobra pasza dla koni – żył tam Syzyf, syn Ajolosa, najprzebieglejszy z ludzi” (*przekł. wł.*). Efyra (Ἐφύρα), miasto podobno założone przez Syzyfa, była prastarym miejscem kultu boga słońca. Istnienie tego kultu jest dobrze udokumentowane. Ἡλιοῦπολις nazywa je Stefan z Bizancjum (s.v.). Pauzaniusz podaje, że Helios i Afrodyta po kolei

⁷⁸ Zob. Lucilius (satyra IV 6) i Pliniusz: „apud antiquos piscium nobilissimus habitus acupenser” (IX 60).

władali korynckim Akropolem i mieli tam wspólną świątynię (II 4, 7). Jak wiadomo kult słońca przeniknął do Grecji (wyspa Rodos i Korynt) ze starożytnego Wschodu (Kanaan) za pośrednictwem Hetytów. Istnienie takich kontaktów poświadcza kilka mitów, jak np. Mit o Nizosie, Edypie, czy Alkatoosie. Samo imię Syzyfa, mitycznego założyciela Koryntu (u Hesychiosa Σήσεφος) jest prawdopodobnie grecką odmianą imienia Tešupa, hetyckiego boga słońca, postaci identycznej z Atabyriosem (końcówka *-byrios* jest semicka), bogiem słońca z Rodos, którego świętym zwierzęciem był byk (por. Atabyrion, góra Tabor w Palestynie, słynna z kultu złotego cielca)⁷⁹. Według mitycznych wyobrażeń bóg słońca Helios, przemierzający na rydwanie niebo ze wspaniałego pałacu na wschodzie, w pobliżu Kolchidy, do równie wspaniałego pałacu na zachodzie, uważany był za wszystkowiedzącego (πάντ' ἑφορᾷ), „z góry” (ἐφ' ὀρεθρον). Stąd pierwotna nazwa Koryntu – Ἐφύρα, wywodząca się od czasownika ἑφορέω (oglądać, mieć na oku, czuwać nad czymś, dozorować, kierować, odwiedzać, pielęgnować), równoważnego z czasownikiem ἐπιπῶω (czuwać, obserwować, uważać), od którego pochodzi rzeczownik ἡ ἐπιπῶή (miejsce widoczne, wystawione)⁸⁰, wiąże się prawdopodobnie z takim epitetem boga słońca. A więc Efyra to miasto wszystkowiedzącego Heliosa i miejsce jego kultu. Z autorów współczesnych Kallimachowi stara nazwa Koryntu występuje u Teokryta (*Idylla* 28, 17) oraz forma οἱ Ἐφυραῖοι (*Idylla* 16, 83). Później w *Scholiach* Apolloniosa z Rodos (IV 12, 12), u Apollodorosa (I 9, 3), Strabona (III 338). Pliniusza (IV 4, 5) i w *Metamorfozach* Owidiusza (II 240). U Pauzanasza (II 1. II 3, 10) spotykamy formę Ἐφυραία.

Parthenia, to dawna nazwa wyspy Samos. Wymieniają ją po Kallimachu Apollonios z Rodos (I 188 i *Scholia*), Strabon (XIV 637), Pliniusz (V 31. 37), Stefan z Bizancjum (s. Σάμος). W hymnie *Do Ar-*

⁷⁹ Por. Graves, *Mity greckie*, wyd. cyt., s. 209–210. Tešup w rzeczywistości był hetyckim bogiem burzy (*red.*).

⁸⁰ Warto nadmienić, że pokrewne słowo ἐπιπῶω, jako synonim θεωρεῖν, oznacza w neoplatonizmie stopień najwyższego widzenia, oglądu w misteriach, a pochodnym od niego wyrazem ἐπιπῶική określane bywa dział filozofii, któremu później przy-swojono nazwę „metafizyka”.

temidy (w. 110) Παρθενή jest przydomkiem tej bogini, lecz w odniesieniu do wyspy Samos wiąże się z przydomkiem bogini Hery. Ἡρα Παρθενία jako opiekunka tej wyspy była obiektem powszechnego kultu mieszkańców od niepamiętnych czasów. Wyspa Samos (miejsce urodzin Pitagorasa), tak jak i stolica o tej samej nazwie, uchodziła za jedną z najpiękniejszych. Była urodzajna i obfitowała w liczne źródła i potoki. Środek wyspy zajmuje szczyt górski Ampelos (Σάμος znaczy wzgórze), brzegi natomiast miały być gęsto porośnięte sitowiem, na co wskazuje inna nazwa Δρουῦσα czy Θρουῦσα, przekazana przez Strabona (V 457, XIV 637). Tam według legendy, nad rzeką Imbrosos urodziła się i spędzała młodość Hera (Ἡρα Σαμῖα, Ἰμβρασία u Stefana z Biz. s.v.). Stąd jej „dziewiczy” przydomek, który stał się nazwą wyspy. U Hesychiosa nazwę Samos znajdujemy pod hasłem ἄστου νυμφέων. Określenie to pochodzi z ocalałego fragmentu Anakreonta (51, 2). O niewątpliwym pięknie wyspy mogą zaświadczyć inne epitety – nazwy podkreślające jej „dziewiczy charakter”, jak Ἀνθεμῖς czy Ἀνθεμῶς.

Aonia jest starą nazwą Beocji nie spotykaną przed Kallimachem. Nazwę tę znajdujemy znacznie później u Nonnosa (IV 337, XXXVII 144) i Stefana z Biz. s. Ἀωνες i Βοιωτία. U innych autorów znajdujemy albo starożytną nazwę mieszkańców Beocji Ἀωνες (Strabon VII 321, IX 401, Pausaniasz IX 5, Hellanikos w *Scholiach* do *Iliady* II 494), albo formę przymiotnikową Ἀώνιος (Apollonios III 1177. 1184, Moschos IV 37, Nonnos V 56. 58, XLV 51 oraz Strabon, który podaje οἱ Ἀώνιοι = Ἀωνες). Ponadto pod nazwą Ἄων występuje u Nonnosa (V 286) lud beocki oraz Aon eponim Aonów i Aonii, beocki heros, syn Posejdona, od którego nazwa mieszkańców (Stacjusz I 34 i *Scholia*). Stefan z Bizancjum podaje s. Ἀωνες: „lud beocki, od którego Aonia. Także Aon – etniczne miano, Aonios i Aonia”. W rzeczywistości Aonia oznaczała żyzną równinę rozciągającą się u stóp Helikonu i Kitajronu (*Campus Aonius*). Strabon nazywa tę równinę na północ od Teb τὸ Ἀώνιον πεδῖον (IX 412). Aonowie to wg Strabona stary barbarzyński szczep, który przybył do Beocji od strony morza (z rejonu przylądka Sunion). Zostali oni później pokonani przez Kadmosa (Pausaniasz i Hellanikos w wymienionych miejscach). Dodaj-

my, że Wergiliusz i Owidiusz nazywają Muzy – mieszkanki Helikonu i Kitajronu – Aonidami, oczywiście dla efektu uczoności.

W hymnie tym na uwagę zasługuje jeszcze stara nazwa wyspy Kos – *Meropida*. Μεροπιής γαῖα lub νῆσος ukazuje się w użyciu dopiero u Strabona (XV 1, 33). Nazwa ta powstała od bliżej nieznanego mitycznego władcy Kos i stanowi rzadki detal erudycyjny u Kallimacha. Używając epitetu „sędziwa (Ὠγυγίη) Kos, wyspa Meropsa”, chciał poeta tym samym podkreślić świetność miejsca urodzin władcy Ptolemeusza Filadelfa. W tej formie nazwa ta występuje dopiero u Nonnosa (XIII 278) oraz w wariancie Μεροπις jako przydomek wyspy Kos u Tukidydesa (VIII 41), Pauzanasza (VI 14, 12), w Scholiach *Iliady* (XIV 255) i u Stefana z Bizancjum s. Κῶς. Dodajmy, iż formę Μέροπες na oznaczenie mieszkańców Kos podaje Pindar (*Oda istmij-ska* IV 42).

e. *Hymny Na kąpiel Pallady i Do Demetry*

Dwa ostatnie hymny Kallimacha *Na kąpiel Pallady* i *Do Demetry*, pod względem artystycznym bardziej kunsztowne, zawierają znacznie mniej nazw starych i rzadkich aniżeli poprzednie. Niemniej objaśnienia domagają się w pierwszym z wymienionych hymnów nazwy: Κεῖον ὄρος (w. 40 i 41), Παλλατίδες (w. 42), Πελασγός (w. 51), Ἀγεσιλᾶς (w. 130), w drugim hymnie nazwa Πελασγοῖ (w. 25). W wierszach 36–42 hymnu *Na kąpiel Pallady* ma miejsce dygresja, w której poeta pokrótce przytacza nieznaną podanie o kapłanie Eumedesie, który wprowadził wśród mieszkańców Argos zwyczaj noszenia tarczy Diomedesa podczas uroczystości kąpeli posągu Pallady. Kapłan ów naraził się niegdyś ludowi, w wyniku czego został skazany na śmierć. Eumedes uciekł na górę Kreion zabierając ze sobą święty posąg i tam umieścił go wśród stromych skał, które otrzymały nazwę: Pallatydy. Opowiadanie to, które Cahen zalicza do tzw. *hapax mythologicum*, występuje tylko u Kallimacha, jak również nazwa góry Κρεῖον i nazwa skał Παλλατίδες πέτραι.

Obie nazwy – wywodzące się niewątpliwie z jakiejś tradycji ludowej – są dość trudne do zidentyfikowania. Scholia do wiersza 37 podają bowiem górę Ἰφειον, na której schronić się miał Eumedes wraz z posągiem τὸ Παλλάδιον. Kallimach zaś mówi o górze Κρεῖον i pod-

kreśla to dwukrotnie (zob. wiersze 40–42). Być może zaszła tu jakaś pomyłka, ponieważ obie nazwy u Kallimacha i Scholiasty są bardzo podobne. Z drugiej strony dwukrotne powtórzenie nazwy może wskazywać, że istniała inna wersja, z którą poeta w tym hymnie polemizuje⁸¹. Również trudno zlokalizować ową górę Kreion z jej skałami nazwanymi od tego wydarzenia Pallatydami. Prawdopodobnie znajdowała się ona gdzieś w pobliżu Argos. Niedawno opublikowano inskrypcję, znaną w 1958 roku w Argos, na której widnieje κόμη zwana Παλλάς. Inskrypcja ta ma odnosić się do tej skalistej okolicy, w której Eumedes ukrył posąg Pallady⁸². Byłoby to potwierdzenie rzeczywistego istnienia tych skał, co jeszcze bardziej uzasadnia fakt, że Kallimach szukał odpowiedniego *aition* na wytłumaczenie pochodzenia tej nazwy. Cahen idąc za takimi uczonymi, jak Kleinknecht, Wilamowitz uważa całe opowiadanie o Eumedesie za αἴτιον⁸³.

Pelasgos, wg komentarza Cahena (s. 222) oznacza Pelasgijczyka zamiast Argiwczyka. Akcja rozgrywa się bowiem w Argos, a Pelasgowie byli ludem autochtonicznym, zamieszkującym głównie Argolidę, która nosiła też nazwę Πελοσγία (Pauzaniusz VIII 1, 4). Lecz na tym prawdopodobnie nie koniec. Pod hasłem Pelasgos wolno chyba domyślać się znacznie głębszego sensu w związku z wnikliwymi przecież badaniami Kallimacha w dziedzinie *antiquitates* i chęcią imponowania uzyskaną przezeń wiedzą. Wydaje się zatem, iż chodzi tu raczej o jakieś imię własne. Mowa prawdopodobnie o jakimś Pelasgu, mitycznym królu i protoplaście Pelasgów⁸⁴. Jak się okazuje ist-

⁸¹ Zob. J. Horowski, *Folklor w twórczości Kallimacha z Cyreny*, Poznań 1967, s. 92.

⁸² Zob. K. J. Mc Kay, *The Poet at Play. Kallimachos, The Bath of Pallas*, Leiden 1962, s. 68.

⁸³ Zob. Cahen, *Les hymnes...*, wyd. cyt., s. 227.

⁸⁴ Cały hymn zdaje się zawierać w podłożu jakąś reminiscencję pelasgijską. W uroczystości ku czci Pallady biorą udział tylko kobiety, z absolutnym wykluczeniem mężczyzn. W archaicznym systemie religijno-społecznym Pelasgów dominowały jeszcze żeńskie bóstwa i ich kapłanki, mężczyźni zaś byli ich bojaźliwymi ofiarami. Dlatego ostrzeżenie adresowane do Pelasgosa, aby strzegł się zobaczyć w tym dniu swoją królową (choć nie jest prawdopodobnie człowiekiem z gminu), należało by rozumieć w sposób szczególny, jak również przestrożę w postaci podania o Tej-

niało wiele podań dotyczących osoby i pochodzenia postaci o takim imieniu, wywodzących się z różnych regionów Grecji.

W pelagijskim micie o stworzeniu świata Pelasgos był synem Ziemi i pierwszym człowiekiem (etymologia zatem od *πελός*). Wyłonił on się z ziemi arkadyjskiej, a za nim inni ludzie, których nauczył budować chaty, żywić się żołądziami i szyć tuniki ze świńskiej skóry (Pauzaniasz VIII 1. 2–4)⁸⁵. W późniejszej wersji arkadyjskiej Pelasgos jest synem Zeusa i Niobe, i ojcem Likaona. W argejskiej wersji jest on synem Triopsa, bratem Jazona i założycielem Argos. W Tesalii Pelasgos występuje jako syn Posejdona lub Hajmona i Larissy, i jest bratem Achajosa oraz ojcem Krannona. Według *Iliady* (XVII 681) Pelasgos jest założycielem tesalskiego Argos oraz synem Teutamona i ojcem Lethosa (XVII 228). Według Akusilaosa (*frg.* 25 F Grr H), jednego z najstarszych prozaików z V w. p.n.e., Pelasgos jest synem Zeusa i Niobe, bratem Argosa. Imię to jest także cytowane przez Apollodora (II 1, 1–5) i Diona z Halikarnasu (*Antiquit.* I 11). Apollodoros i Pauzaniasz przeprowadzili też genealogię potomków Zeusa i Niobe. Według Apollodora ich synami byli Argos i Pelasgos. Argos w podziale otrzymał królestwo na Peloponezie. Imię jego pozostało w nazwie miasta i okolicznej krainy. Od Pelasgosa zaś wziął nazwę lud i wspomniana wyżej stara nazwa Peloponezu. Według genealogii Pauzanasza Pelasgos był prawnukiem Argosa, czyli Pelasgijczykiem z rodu Argosa. Zdaje się, że Kallimach wybrał drugą wersję w myśl genealogii ustalonej później przez Pauzanasza. A więc chodziłoby o Pelasga – Pelasgijczyka, ale potomka Argosa z Argos. Taka wersja byłaby najbardziej wyszukana. Przytaczając imię znane, ale mające domyślny podtekst, poeta zakładał więc niemałą erudycję u czytelników i słuchaczy.

Agesilās (Ἀγησιλᾶς, bardziej znana forma Ἀγησιλαός), to przydomek lub tytuł (miano) Hadesa, władcy krainy zmarłych. Imię to

rezjaszu. Być może chodziło poecie o oddanie pradawnego klimatu jakiejś pelasgij-skiej, ekskluzywnie żeńskiej uroczystości kultowej.

⁸⁵ Stwierdzenie Pauzanasza, że Pelasgos był pierwszym człowiekiem w Arkadii, świadczyłoby o ciągłości kultury neolitycznej w tej krainie do czasów klasycznych.

występuje w kontekście legendy o Tejrezjaszu, która stanowi główny temat tego hymnu. Tejrezjasz w młodości ujrzał przypadkowo kąpiącą się w źródle Atenę i został przez nią dotknięty natychmiast ślepotą, mimo iż jego matka była nieodstępna towarzyszką bogini i uczestniczką fatalnej kąpeli. Dzięki wstawiennictwu matki w zamian za odjęty wzrok Tejrezjasz otrzymał za życia nieomylny dar proroczy, po śmierci zaś wyłączny przywilej zachowania jasnej i niezmaconej świadomości. A gdy zejdzie do podziemi, powiada poeta, czcić go będzie sam Ἅησιλαός (Hades). Agesilaos jako imię własne było dość popularne u Greków, zwłaszcza wśród Spartan. Natomiast jako miano Hadesa jest nazwą dość rzadką, bo przed Kallimachem spotykamy je tylko u Ajschylosa (*frg.* 406). U innych autorów nazwa ta występuje u Nikandra (*frg.* 74, 72) i Laktancjusza (*Div. Inst.* I 13, 31). *Etymologicum Magnum* s.v. podaje: „Agesilaos, eponim Hadesa”. Wskazuje przy tym na Kallimacha, który w ten sposób nazywa wielkiego władcę podziemi, który rządzi śmiertelnymi. Zaś etymologię imienia wywodzi od słów ἄγειν (wieść, prowadzić) i λαός (lud).

f. *Hymn do Demetry*

W hymnie *Do Demetry* poeta opowiada legendę o Eryzychtonie. Było to w czasach, kiedy Pelasgowie nie mieszkali jeszcze w Knidos (wyrbrzeże Azji Mniejszej), lecz na świętej równinie Dotion w Tesalii, znanej ze świątyni Demetry.

Pelasgowie, „ludzie urodzeni z morza”, w pelazgijskim micie o stworzeniu świata występują jako lud pochodzący z zębów Ofiona-Boreasa⁸⁶. W mitologii greckiej pochodzą od Pelasgosa. Konkretnie wiadomości dotyczące pochodzenia języka są skąpe i niepewne. Byli neolitycznym ludem epoki ceramiki malowanej, a na półwysep grecki dotarli podobno z Palestyny około 3550 p.n.e. Gdy 700 lat później pierwsi Helladowie przywędrowali przez Cyklady z Azji Mniejszej, zastali Pelasgów już na Peloponezie⁸⁷. Herodot (I 57–58) pisze, że język Pelasgów był barbarzyński i że później połączyli się oni z Hellenami. Strabon (V 2) pisze, że po przybyciu

⁸⁶ Zob. Graves, *Mity greckie*, wyd. cyt., s. 44.

⁸⁷ Ibidem.

Danaosa do Argos Pelasgowie przyjęli nazwę Danaów. Podaje ponadto, że mieszkańcy okolic Aten znani byli jako Πελαργοί (bociany); być może był to ich ptak totemiczny. Pelasgów z Azji Mniejszej wymienia już Homer, jako sprzymierzeńców Trojan (*Iliada* X 430). Późniejsi autorzy wspominają o Pelasgach mieszkających w Argos, w Attyce, w Epirze, na Lesbos i Lemnos, na wybrzeżach Azji Mniejszej, a także na Krecie. Z czasem nazwę Pelasgowie zaczęto stosować ogólnie do wszystkich mieszkańców przedhelleńskiej Grecji. W wymienionym miejscu Kallimach mówi o Pelasgach nie jako o pierwotnych mieszkańcach Grecji, ale jako o mieszkańcach krainy Pelasgiotis w Tesalii.

3. Ocena Kallimachowych „etymologii”

a. Na tym kończy się repertuar starych i rzadkich nazw w Kallimachowych hymnach. Jak widzieliśmy, Kallimach jest autorem, u którego dana stara czy rzadka nazwa bardzo często występuje po raz pierwszy. Poeta stosuje owe nazwy najczęściej w odniesieniu do ludów, krain, miast, postaci mitycznych czy legendarnych lub nawet rzeczywistych. Niektóre z nich, jak ξάνθοιο albo Ξάνθοιο czy Κρεῖον ὄρος nazywana później Παλλατίδες πέτραι są trudne do zidentyfikowania. Kallimach podaje nazwy dawne zamiast powszechnie znanych, np. Εφόρα dla Koryntu, lub niekoniecznie stare ale mało znane, np. Πηλαγόνες dla Tytanów. Wprowadza też nazwy na pozór znane np. Απιδανῆες, Ἀγεσίλας, Κοιηίς, Ἀριστοτέλης, Ὀρτυγία, Παρθενία, ale występujące w innym znaczeniu. Są to rzadkie imiona, przydomki lub nazwy utworzone od imion lub przydomków. U Kallimacha spotykamy też nazwy ogólne, np. Πελασγοί, jednakże nie w odniesieniu do całej przedhelleńskiej ludności, ale do określonego obszaru pewnej krainy. Κύδωνες są przykładem na sytuację odwrotną, gdzie nazwą pewnego starego szczepu zajmującego niewielką część Krety określa się Kreteńczyków w ogólności. Świadczy to bądź o nieznanomości przez Kallimacha dokładnej geografii i etnografii tej wyspy, bądź też, co wydaje się bardziej prawdopodobne, o posłużeniu się pewną *licentia poetica*.

b. Albowiem, jak powiedzieliśmy, cechuje Kallimacha zarazem krytyczny jak też twórczy stosunek do źródeł. Poeta bowiem przekazuje tradycję ludową w ten sposób, aby odpowiadała jego artystycznym zamierzeniom. Uczoność poety ujawnia np. nazwa Πελασγός, która nie oznacza po prostu Pelasgijczyka, ale związana jest z niezwykle rzadkim podaniem dotyczącym pochodzenia postaci o takim imieniu. Należy zwrócić uwagę na występowanie nazw, które świadczą o wybitnej erudycji poety, jak np. Μερσηής (wyspa Kos). Nazwa ta występuje tylko u Kallimacha i jest przykładem nazwy starej i rzadkiej. Poeta podaje też nazwy wybitnie uczone, jak np. Ἀβαντιάς Ἐλλοπιῶν (Abantiada wyspa Ellopów), z drugiej strony natomiast nazwy, których pochodzenie jest bez wątplenia ludowe. Przykładem niech będą nazwy ludów, jak Ἀπιδωνῆες, miast, jak Πυθώ, przydomki bogów, jak Ἀγυσιλαός – „pędzący lud” (sc. ze świata do podziemi Hadesu), a szczególnie nazwy wysp, jak Μάκρις, Δολιχη, Τρινακίη, Μελιγουνίς.

Jak zaznaczyliśmy, nazwy, które znajdujemy u Kallimacha, uchodziły za starożytne już w czasach poety. W związku z tym pojawia się pytanie czy używanie tych nazw należy rozumieć (jak przyjęło się sądzić) tylko jako chęć popisania się erudycją. Otóż przypuszczamy, iż tematyka rzeczywistości mitologicznej czy prehistorycznej mogła skłaniać poetę do wprowadzania paralelnych czasowo nazw ludów, krain, wysp itp. Taki byłby niejako „historyczny” sens specyficznego wokabularza nazwowego Kallimacha. Kiedy poeta mówi np. o urodzinach Zeusa, to wprowadza zamiast nazwy Arkadyjczycy nazwę ludu współczesnego niejako temu wydarzeniu – czyli Apidanowie. Podobnie w przypadku Kydonów, których traktuje jako „świadków” urodzin Zeusa.

d. Z autorów poprzedzających uczonego poetę możemy przede wszystkim wymienić Pindara, na którym Kallimach dość często opierał się w doborze materiału mitycznego, zapożyczając przy okazji, jak widzieliśmy, niektóre antykwaryczne nazwy. Zaobserwowaliśmy w tej materii również pewne zbieżności z Herodotem. Od Apollonia z Rodos ideał *poesis docta* będzie wyznawany przez całą plejadę autorów, z których wystarczy wymienić Euforiona, Nikandra,

Partheniosa. Ci epigoni Kallimacha przekazali jego kult późniejszym poetom greckim aż po św. Grzegorza z Nazjanzu i Nonnosa. W dziełach tych autorów znajdziemy więc również stare, wyszukane podania, legendy, mity oraz nazwy. Ze współczesnego punktu widzenia wszystkie te erudycyjne detale stanowią bezcenny materiał dla poszerzenia naszej wiedzy w zakresie *antiquitates*, umożliwiając głębszą penetrację starożytnej przeszłości.

ROZDZIAŁ 3

METAFIZYKA ŚWIATŁA W MYŚLI GRECKIEJ I WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ

§1. Mądrość i światło

1. Świadectwa komentatorów

a. Interesujące wnioski można wysnuć ze spisanego przez Asklepiosa (VI w. po Chr.) wykładu Ammoniosa o *Metafizyce* Arystotelesa. Na początku analiz na temat księgi *Alpha maior* komentator zwraca uwagę¹, że tytuł τὰ μετὰ τὰ φυσικά można by zastąpić wziętymi z tekstu innymi określeniami: σοφία, φιλοσοφία, πρώτη φιλοσοφία. Jeśli idzie o pierwsze, to przemawiają za nim pewne analogie językowe, uwydatniające aspekty znaczeń, które korespondują z treścią dzieła. Po czym komentator snuje dywagacje *quasi*-etymologiczne.

Wyraz σοφία daje się skojarzyć z rdzeniem σαφ- słów σάφα („jasno”, „wyraźnie”), σαφής („pewny”, „jasny”, „wyrazisty”), co odpowiada istocie „boskiej” wiedzy, że jest „najjaśniejsza”. Można by więc zamiast σοφία mówić σαφεία. I tu powołuje się Ammonios na pismo *O mądrości*, tj. według wszelkiego prawdopodobieństwa na dialog Arystotelesa *O filozofii*: „Mądrość (σοφία) to jakby pewne oświecenie (σάφειά τις); to, co boskie, jest wszak

¹ Ascl. *In Met.* 3, 27-34 (Hayduck): ἰστέον δὲ ὅτι ἐπιγράφεται [sc. ἡ παροῦσα πραγματεία tzn. *Metafizyka*] καὶ σοφία καὶ φιλοσοφία καὶ πρώτη φιλοσοφία καὶ τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

jasne i najoczywistsze, a właśnie rozprawia się tu o tym, co boskie; dlatego użył określenia σοφία, a powiedziane tak jest w piśmie *O mądrości*².

b. Związek nazwy σοφία z σαφής, w zbliżonym kontekście, z wprowadzeniem podobnego neologizmu σαφία, podkreśla też Jan Filopon w komentarzu do *Analitik wtórych*, wymieniając już *explicit*e Arystotelesa jako autora tego nazwania³: „Mądrość (σοφία) tak nazwana, że to jakby pewna σαφία («oświeconosc»), dlatego, że przez nią rzeczy boskie stają się dla nas rozświetlone, albowiem boskie rzeczy, jak to sam Arystoteles mówi, są najjaśniejsze i najoczywistsze”. Filopon również, jak Asklepios, spisywał wykłady Ammoniosa syna Hermiasza, zawarte w obu przytoczonych wypowiedziach informacje musiały więc pochodzić od tego wykładowcy, komentującego na seminariach pisma Arystotelesa. W podsumowaniu rozważań poświęconych mądrości wraca Filopon do etymologii nazwy, z której wyciąga wnioski: „Ponieważ więc mądrość, z pomocą której nasza dusza dochodzi do doskonałości, zapewnia nam rozumienie spraw boskich, to właśnie dlatego, jak mówiłem, nosi to miano, jako że rozświetla to, co nam się przedtem przedstawiało jako mętne i niezrozumiałe. To jest dzieło mądrości”⁴.

c. Kontynuowane w tym kierunku refleksje późniejszych filozofów związane z terminem σοφία, nawiązujące do tej samej *quasi*-etymologii fonetycznej, poszerzyły jeszcze ten krąg o wyraz φῶς („światło”), inspirując koncepcje, które moglibyśmy nazwać iluminizmem. Tak np. autor *Wprowadzenia (Εἰσαγωγή) do Arytmetyki* Nikomacha (być może Proklos, chociaż większość uczonych opowiada się za

²Tamże: σοφία δὲ οἰονεὶ σάφειά τις οὐσα· τὰ γὰρ θεῖα σαφῆ καὶ φανερώτατα περὶ γὰρ θεῶν διαλέγεται, τούτου χάριν εἶπε σοφία.

³Philopon, *In anal. post.* (Wallies), s. 332, 8 n.: σοφία κληθεῖσα οἰονεὶ σοφία τις οὐσα διὰ τὸ δι' αὐτῆς τὰ θεῖα σαφῆ ἡμῖν γίνεσθαι. τὰ γὰρ θεῖα, ὡς αὐτὸς φησιν ὁ Ἀριστοτέλης, φανερώτατα τε εἰσὶ καὶ σαφέστατα.

⁴Tamże, 21–24: ἐπεὶ οὖν σοφία τελειωθείση τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ παραγινομένη τῶν θεῶν τὴν ἀντίληψιν παρέχεται, ταύτη τοι, ὅπερ εἶπον, καὶ τούτου τοῦ ὀνόματος κεκληρωται, οἷον σαφηνίζουσα ἡμῖν ἅ πρὶν ἄσαφῆ καὶ ἀγνωστα εἶναι ἔδδοκει. σοφίας μὲν οὖν ἔργον τοῦτο.

Filoponem) ustawia cały ciąg brzmieniowo powiązanych ze sobą wyrazów, od σοφία, poprzez σάφεια, σαφηνίζειν, σαφές, φαές, φάος, aż do φῶς, żeby w końcu związać mądrość z boskim światłem rozumu: „Mądrość została tak nazwana jako rodzaj oświecenia (σάφειά τις) wszystko rozświetlającego. O tym się mówi, że «oświecone» (τὸ φαές), co «światliste» (φαές τι), od światła (τὸ φάος καὶ φῶς), ponieważ wyprowadza na światło to, co ukryte”⁵. Dalej mówi o „boskich przedmiotach myśli” (τὰ νοητὰ καὶ θεῖα), powołuje się na Arystotelesa (ὡς Ἀριστοτέλης φησὶν), i podsumowuje myśl odniesieniem na powrót do nazwy σοφία: „słusznie nazwano mądrością wiedzę, która nam je wyprowadza na światło” (τὴν ταῦτα ἡμῖν εἰς φῶς ἀγούσαν ἐπιστήμην σοφίαν εἰκότως ἠνόμασαν). Wrócimy do tego miejsca przy konfrontacji z księgą *Alpha minor Metafizyki*.

e. W podobnym duchu Dawid Ormianin (w. VI – VII), idąc za ową „etymologią”, i wprowadzając jeszcze jeden neologiczny synonim σαοφία, za słuszną uzna nazwę σοφία, jako że tak określona wiedza „zabezpiecza światło spraw boskich (τῶν θεῶν [...] τὸ φῶς σώζουσα)”. Píše bowiem⁶: „Zwróćmy uwagę, że w jeszcze bardziej uzasadniony sposób stosowana bywała nazwa mądrości (τὸ τῆς σοφίας ὄνομα) do obejmowania spraw boskich, skoro mądrość rozumie się jako swoiste «rozświetlenie» (σαοφία τις), to znaczy takie, które zapewnia światło”. Same te konkluzje przeniesione na grunt łaciński, oczywiście już bez uzasadniającego je pierwotnego lingwistycznego podłoża skłoniły zapewne Boecjusza do powiązania *sapientia* z *illuminatio*, gdyż inaczej trudno byłoby zrozumieć to skojarzenie⁷.

⁵ Philopon, *In I Nic. arith. eisagoge*, I, α, 8–13, s. 1 (Hoche) = Fr. 8 περί φιλ.: σοφία μὲν οὖν ἐκλήθη οἰοεὶ σάφειά τις οὖσα, ὡς σαφηνίζουσα πάντα τοῦτο δὲ τὸ σαφές εἴρηται οἰοεὶ φαές τι ὄν παρὰ τὸ φάος καὶ φῶς, διὰ τὸ εἰς φῶς ἀγεῖν τὰ κεκρυμμένα..

⁶ David Arm., *Prolegomena philosophiae* 15, s. 46, 13–25 (Busse): ἰστέον δὲ ὅτι καὶ μᾶλλον τὸ τῆς σοφίας ὄνομα κυρίως ἐπὶ τῶν θεῶν ἄφειλε λέγεσθαι, ἐπειδὴ σοφία λέγεται οἰοεὶ σαοφία τις οὖσα, τοῦτ' ἔστιν ἢ τὸ φῶς σώζουσα.

⁷ Boethius, *In eisagogen Porphyrii comm.* I, 1, 3 [CSEL, 48, s. 7, 12].

2. Platońskie źródła etymologii *sophia*

a. Otóż wszystkie te ciągi refleksji sięgają Arystotelesowego dialogu *Περὶ φιλοσοφίας*⁸, którego pierwsza księga poświęcona była najpierw analizie pojęcia σοφία. Cytowani komentatorzy prawdopodobnie nie mieli kontaktu z tym dziełem Arystotelesa, tylko z *Metafizyką*, bliższą wiedzę na jego temat musiał mieć wszakże ich mistrz, Ammonios, świadom pochodzenia stamtąd idei światła mądrości. Można także zakładać u niego pozostawanie pod wpływem lingwistycznych badań kręgów naukowych Aleksandrii, i stąd nie przeoczył tego detalu przy komentowaniu *Metafizyki*. Z powyższych świadectw wynikałoby, że Stagiryta przeprowadził tam również pewne rozważania etymologiczne, analogiczne do tych, jakie Platon w tak imponującej liczbie zgromadził w *Kratylosie*, a wśród których znalazło się i σοφία. W etymologicznym objaśnianiu tej nazwy u obu autorów nie tylko jednak nie ma podobieństwa, ale panuje zasadnicza rozbieżność.

b. Trudno powiedzieć, czy Platon przeprowadza swoje objaśnienie całkiem serio, włącza je bowiem w serię etymologii, które jak i cały kontekst, nie wyglądają poważnie. Sokrates, zagadnięty przez Hermogena o wyjaśnienie znaczeń tak ważkich filozoficznie słów jak ἀρετή, φρόνησις, σύνεσις, δικαιοσύνη, powiada o „przywdzianiu lwiej skóry”, czyli wchodzi w rolę obrońcy poglądów, które nie są jego własnymi. A chodzi o stanowisko drugiego uczestnika dialogu, heraklitejczyka Kratylosa, tj. wariabilizm, którego zwolenników, tych „wielu” – jak ironicznie mówi – „dzisiejszych mędrców” (τῶν νῦν οἱ πολλοὶ τῶν σοφῶν) maluje karykaturalnie, że to „z powodu ciągłego kręcenia się w poszukiwaniu istoty bytów dostają zawrót głowy i w konsekwencji wydaje im się, że to rzeczy kręcą się niesione w bezustannym ruchu”⁹. I niby własne wygłasza Sokrates

⁸ W kregu uczonych prowadzone były na ten temat dyskusje. Za pochodzeniem z dialogu opowiedzieli się: A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste II. Le dieu cosmique*, Paris 1949; I. Bywater, *Aristotle's Dialogue 'On Philosophy'*, „Journal of Philosophy” 7/1877; H. D. Saffrey, *Le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*, Leiden 1971. Przeciwnego zdania byli np. H. Cherniss i B. Effe.

⁹ Platon, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Wrocław 1990, s. 29.

twierdzenie, „że rzeczom przysługują nazwy jako poruszającym się, płynącym i stającym się”¹⁰, co do którego sam Hermogenes wysuwa wątpliwość: „Wcale tego nie dostrzegłem”.

c. Nie jest to oczywiście pogląd Platona. W tym duchu jednak, wyraźnie ironicznie, objaśnia on dalej znaczenia wyrazów tworzących trzon terminologii epistemologicznej: φρόνησις, γνώμη, νόησις, σωφροσύνη, ἐπιστήμη. W szczególności ewidentnie sprzeczne z platońskim rozumieniem poznania umysłowego jest wyłączone tu przewrotnie znaczenie νόησις jako „pragnienie nowego, a to nowe oznacza byty, które stale powstają”. W ustach Sokratesa takie objaśnienie szczytowego stanu rozumienia brzmi absurdalnie. Podobnie ἐπιστήμη, że ma jakoby wyrażać, iż „szlachetną właściwością duszy jest nadażanie za zmiennością rzeczy tak, aby ani nie została w tyle, ani nie wybiegała naprzód”¹¹. Wreszcie σύνεσις, o znaczeniu bliskim tamtemu, że względu na równoznaczność czasowników συνιέναι i ἐπίστασθαι, miałyby „oznaczać, że dusza porusza się wraz z rzeczami”. Wiadomo, że dla Platona wiedza jest domeną stałości, a zatem wywodów tych nie można traktować serio.

d. Dotyczy to także interesującego nas tu określenia σοφία, które na podstawie rzekomych podobieństw do poetyckiej formy ἐσόθη („rzucił się naprzód”, „pomknął”) i do imienia szybkiego spartańczyka Σόος, ma wyrażać związek z ruchem. Proponowana tu etymologia jest fikcyjna, językowo najzupełniej nieuprawniona (w rzeczywistości nie ma nawet podobieństwa fonetycznego), a rzeczowo paradoksalna, podana przekornie, raczej dla zdyskredytowania niż poparcia poglądów negujących stałość. Sądzę, że i powołanie się na imię Lacedemończyka, przedstawiciela skonfliktowanego z Atenami miasta, miało wzbudzić negatywne skojarzenie, odstręczające od takiego rozumienia mądrości.

Paradoksalne są stwierdzenia, że „mądrość oznacza dotykание ruchu” (ἡ σοφία φορῶς ἐφάπτεσθαι σημαίνει) i „z takim właśnie ruchem kontakt oznacza mądrość, jakiemu podlegają rzeczy” (ταύτης

¹⁰ Tamże.

¹¹ Plato, *Kratylos*, przeł. Z. Brzostowska, wyd. cyt., s. 89.

οὖν τῆς φορᾶς ἐπαφὴν σημαίνει ἡ σοφία, ὡς φερομένων τῶν ὄντων)¹². Po pierwszym z nich wyraża jednak Sokrates znamiennej opinii, że „takie znaczenie jest zbyt mroczne i obce” (σκοτωδέστερον δὲ τοῦτο καὶ ξενικώτερον). Platon sygnalizuje w ten sposób nie tylko, że mu z trudem przychodzi wypowiadać, choćby pozornie tylko, w cudzym imieniu, taki sąd, który brzmi jak profanacja mądrości, ale także, że zna poprawną etymologię tego tak dla niego cennego nazwania, mianowicie tę wyeksponowaną potem przez Arystotelesa, związaną ze światłem. Aluzję znajdujemy w przymiotniku σκοτωδης („ciemny”, „mroczny”), który natychmiast nasuwa skojarzenie swego *oppositum*, jakie autor *Kratylosa* odnalazł choćby w imieniu Hefajstosa, określając go jako „znawcę jasności” (φάεος ἴστωρ)¹³. Wykluczone, żeby rzeczownik σοφία nie nasunął mu od razu tego przymiotnika, który wydobyl Arystoteles: σαφής („jasny”), i dalszych skojarzeń ze światłem w wyrazach, jakie podjęli jego komentatorzy, np. φανός, φαεινός („świecący”). Jednak zamiar prześmiewczy przeważył.

e. Jest bardzo prawdopodobne, że znaczenie mądrości zawierające alegorię światła przedyskutował Platon już wcześniej w Akademii z uczniami. To właściwe znaczenie rozwinął potem Arystoteles w piśmie, które uważa się niekiedy za wypełnienie testamentu mistrza, realizację jego niespełnionego planu napisania właśnie dialogu *O filozofii*. Utwór Stagiryty o tym samym tytule zawiera wiele rysów twórczości Platona. Widoczne to jest także w wyprowadzaniu etymologii terminu σοφία. Wywód tego rodzaju odpowiadał literackiej formie dzieła, wprowadzanie neologizmów, które później tak nośnego nabrały znaczenia, tchnie lekkością i dowcipem, podobnie jak niejedna etymologia z *Kratylosa*. Uderza zabawność wielu z tych Platońskich „etymologii”, a Wilamowitz podkreśla ich ironiczność, a nawet posuwa się do domysłu o wybuchach śmiechu, jakie mogły im towarzyszyć już u współczesnych¹⁴.

¹² Platon, *Kratylos*, 412 b.

¹³ Platon, *Kratylos*, 407c.

¹⁴ U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon I: Leben und Werke*, Berlin 1920, s. 296.

3. Arystoteles w dialogu *O filozofii*

a. W zbliżonym tonie mógł wprowadzić Arystoteles etymologię σοφία w swoim dialogu. Można sobie wyobrazić, jak po dywagacji na temat świetlnych skojarzeń związanych z tym terminem, jeden z uczestników dysputy spuentował ją żartobliwą propozycją: „To może by mądrość (σοφία) lepiej nazwać jakoś (οἶονεῖ) «światlistością», «rozświetleniem», «oświeceniem»”, proponując jeden, albo nawet kilka neologizmów, jak te w przytoczonych cytatach: σάφειά τις, σοφία τις, σοαφία τις. Zauważmy, że w każdym z przytoczeń, oprócz zaimka nieokreślonego τις występuje zaczerpnięte widocznie z tekstu oryginalnego wyrażenie οἶονεῖ („jakoś”, „jak gdyby”), podkreślające niezwykłość i nowatorstwo pomysłu.

b. Wydobywszy z określenia σοφία znaczenie „jasności”, zapewne czas jakiś prowadził autor dialogu *Περὶ φιλοσοφίας* rozważania w tym kierunku by wykazać, na czym ta jasność polega, i jak się ją dzięki filozofii osiąga. W konsekwencji przeprowadził przypomniane w komentarzach rozróżnienie „jasności samej w sobie” i „jasności dla nas”, które przybrało w końcu postać znanego nam z księgi *Alfa minor* rozróżnienia w poszukiwaniu prawdy tego, co „ze swej istoty” (ἐν τοῖς πράγμασι, τῇ φύσει) i co „tylko dla nas” (ἡμῖν) jest łatwe bądź trudne. Ilustrujący to następnie przykład nietoperzy, nieczułych na najjaśniejsze światło dnia, kieruje nas na powrót do tamtych skojarzeń optycznych. Uwieńczenie zaś stanowi ostateczne rozwiązanie metafor przez ukazanie relacji, w jakiej nasza duchowa władza – rozum (τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς) pozostaje do tego, „co z natury najbardziej oczywiste (najjaśniejsze!)”: τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.

c. Przytoczmy początkowy fragment drugiej księgi *Metafizyki* (*Alfa mniejszej*): „Uchwycenie prawdy jest poniekąd trudne, poniekąd łatwe. Że łatwe, świadczy to, iż wykluczone jest, żeby w żadnym stopniu nie dało się do niej dotrzeć, a wszyscy się mylili. Każdy wszak coś tam twierdzi o istocie świata, i o ile w pojedynkę niewiele z niej uszczknie, to od wszystkich można zebrać spory zasób. Toteż od tej strony patrząc byłoby łatwo, gdyż – jak mówi przysłowie – «któż by

do drzwi nie trafił?»¹⁵. Uwydatniony w komentarzach aspekt „jasności” przeszedł tutaj w zbliżony motyw „łatwości”. Trudność i łatwość to tematy odpowiedniejsze dla dydaktyki, jasność i mroczność – dla spekulacji teoretycznych.

Zwróćmy uwagę na podkreślenie roli wspólnotowego wysiłku w dochodzeniu do prawdy. Takie przekonanie z pewnością wpajał Platon słuchaczom Akademii, inicjując dyskusje i zachęcając do zespolonego rozpatrywania zagadnień, jak to widać z dialogów dialektycznych oraz świadectw o nauce niepisanej¹⁶. Również uciekanie się do etymologii mogło być jednym ze środków dydaktycznych przy dochodzeniu do najwłaściwszych znaczeń słów, a dyskusje towarzyszyły każdej propozycji. Do wspólnego poszukiwania prawdy mógł Arystoteles czynić aluzje w swoim dialogu, który – jak można przypuszczać – sam oddawał atmosferę akademickich συνουσίαι. Nawiązywała do tego oczywiście działalność dydaktyczna Lykejonu, a później odłamów medio- i neoplatonizmu, również tych działających w Aleksandrii. Ten styl uprawiania filozofii zaowocował również przytaczanymi tu komentarzami, które są rezultatem sympozjów komentatorskich.

Jeśli idzie o przeciwną łatwości trudność, to zostaje ona przedstawiona znów w analogii przeciwnego światła – mroku, z wprowadzeniem metafory nietoperzy, tych „istot nocnych”, jak je określa grecka nazwa νυκτερίδες, którym blask światła jest niedostępny. W dalszym ciągu księgi *Alfa mniejszej* czytamy: „A że trudność ma też podwójne źródło, możliwe, że jej przyczyna nie leży w samym stanie rzeczy, lecz w nas. Bo jak oczy nietoperza do blasku dnia, tak umysł naszej duszy ma się do tego, co ze swej natury jest jak najbardziej jasne”¹⁷. Przykład nietoperzy ilustruje pierwotny stan naszego umysłu, dotkniętego brakiem receptorów jaśniejącej nieprzerwanym blaskiem

¹⁵ Arystoteles, *Metafizyka* α 1, 993a 30 – b 5.

¹⁶ Por. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, i dalej.

¹⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, α 1, 993b, 7–11: καὶ τῆς χαλεπότητος οὐσης κατὰ δύο τρόπους, οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ’ ἐν ἡμῖν τὸ αἴτιον αὐτῆς ὡσπερ γὰρ τὰ πᾶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ’ ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων.

prawdy. Dopiero mądrość-filozofia rozwija te receptory, dając możliwość jej widzenia.

Zbliżone refleksje znajdujemy w dalszych partiach wzmiankowanych komentarzy. Asklepios tak kontynuuje swoje wcześniejsze spostrzeżenia¹⁸: „Natomiast w *Alfa mniejszej* rozprawia o tym, co najjaśniejsze, a tym są pierwsze przyczyny wyjaśniające (τὰ πρῶτα αἰτία), jakie temu [co boskie] przysługują z własnej natury, ale my, z powodu wielorakiej słabości nie potrafimy się na nie nastawić, tak jak najjaśniejszego w swej istocie Słońca nie odbierają nietoperze z powodu naturalnej ułomności; skoro zaś mówiliśmy o pojęciu filozofii...” Asklepios dość wiernie trzyma się tekstu *Metafizyki*, kiedy mówi o naszej „wielorakiej słabości” (ἡ πολλή ἀσθένεια), porównując ją do „naturalnej ułomności” (τὸ ἀσθενὲς τῆς φύσεως) nietoperzy. Z dalszego kontekstu przejmuje też pochodne od σοφία określenie φιλοσοφία, a także jej przedmiotu: πρῶτα αἰτία.

Egzemplifikacja nietoperzy dobrze harmonizuje z etymologicznymi dywagacjami, gdyż w samej ich nazwie νυκτερίδες (dosł. „nocne istoty”) kryje się ich charakterystyka: związek z mrokiem nocy, a tym samym opozycja do światła dnia. Nie potrzeba tu żadnego kluczenia po wyrazach podobnych. Można być pewnym, że do przykładu tego uciekano się w akademickich debatach związanych ze światłem, jakie tam z pewnością były prowadzone. Pamiętamy te wzniosłe słowa *Państwa* o Heliosie i jego świetle umożliwiającym widzenie¹⁹, a także rozważania w *Filebie* na temat różnego stopnia jasności przy różnych umiejętnościach, z wyróżnieniem filozofii²⁰. Z punktu widzenia

¹⁸ Asclepios, *In Met.*, 4, 30–35: ἐν δὲ τῷ ἐλάττονι ἄλφα διαλέγεται περὶ τῶν φανότατων, ταυτέστι τῶν πρώτων αἰτίων, ἅτινα φανότατα ὑπάρχει τῇ ἑαυτῶν φύσει, ἀλλ’ ἡμεῖς διὰ τὴν πολλὴν ἀσθένειαν οὐ δυνάμεθα προσβάλλειν αὐτοῖς, ὥσπερ καὶ τὸν ἥλιον φανότατον ὑπάρχοντα οὐ φέρουσιν αἱ νυκτερίδες διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς φύσεως, ἐπειδὴ τοῖσιν περὶ τῆς ἐννοίας τῆς φιλοσοφίας εἰρήκαμεν κτλ.

¹⁹ Platon, *Państwo* 507 e – 509 b.

²⁰ Platon, *Fileb*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 104: „różnych przedmiotów dotyczą różne umiejętności i jedne z nich są jaśniejsze, inne mniej jasne” (57 b: ἐπ’ ἄλλοις ἄλλην τέχνην οὖσαν ἀνηγήκειν σαφεσιέραν καὶ ἀσαφεσιέραν ἄλλην ἄλλης); „[...] wtedy się zaczęła nasza myśl wypytywać o jasność i czystość każdej z nich; chodziło o to, która ściślejsza: ta, którą uprawiają filozofowie, czy ta druga”

dzisiejszej wiedzy można mieć zastrzeżenia co do przekonania środowiska akademicko-perypatetyckiego o ułomności nietoperzy, jeśli się zważy na niezwykłą zdolność tych zwierząt wykorzystywania ultradźwięków i bezbłędnej dzięki tym falam orientacji w przestrzeni, bez potrzeby uciekania się do światła.

Reminiscencję metafory nietoperzy mamy także w urywku *Wprowadzenia do Nikomachowej «Arytmetyki»*: „Skoro zatem, jak mówi Arystoteles, boskie przedmioty poznania, ze swej natury najjaśniejsze, nam jawią się jak zaciemnione skutkiem mrocznej zasłony nałożonej przez cielesność, słuszna jest nazwa «mądrość-oświecenie» dla wiedzy wynoszącej nam te przedmioty na światło”²¹. W tym tekście i w *Alfa mniejszej* występuje ta sama myśl, wyrażona nieco innymi formułami, o tym, co „z natury jest bardzo jasne”: w *Metafizyce* τὰ τῆ φύσει φανερότατα, w *Komentarzu* φανότατά κατὰ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν. A różnice językowe to: różne przymiotniki o znaczeniu „jasny” (φανερὸς, φανός) i odmienne zwroty w sensie „z natury” (τῆ φύσει, κατὰ τὴν οὐσίαν).

Obszerniejszy, a w treści bardzo bliski poprzedniemu urywek komentarza Filopona do *Analitik wtórych*, rozwija temat oświecającej roli mądrości, z powołaniem się jeszcze raz na „samego Arystotelesa” (ὡς αὐτὸς φησὶ Ἀριστοτέλης): „Umysł i mądrość to prawie to samo, a gdyby się chciało ująć rzecz ściślej, samą mądrość określiłoby się jako «szczyt» umysłu (τὸ ἀκρότατον τοῦ νοῦ), tzn. stan jego najwyższej doskonałości. Dzięki niej dokonuje się myślnie ujęcie boskich przedmiotów, jakimi są noetyczne idee (νοητὰ εἶδη). Nazwana «mądrością» (σοφία), przejawia jakby pewną «światlistość» (σαφία), dlatego, że dzięki niej rozbłyska dla nas

(57 c: ὡς δυοῖν ἐπανερωτᾶ τούτοις αὐτοῖν τὸ σαφὲς καὶ τὸ καθαρὸν περὶ ταῦτα ἢ τῶν φιλοσοφούντων ἢ μὴ φιλοσοφούντων ἀκριβέστερον ἔχει); [...] między naukami przedziwnie wielka zachodzi różnica ze względu na jasność” (57 c: εἰς θαυμαστὸν διαφορᾶς μέγεθος εἰς σαφένειαν προελθῶμεν ἐπιστημῶν).

²¹ [Philopon], *In I Nic. Arith. Eisagoge*, I α, 10–13: ἐπεὶ τοίνυν τὰ νοητὰ καὶ θεία, ὡς Ἀριστοτέλης φησὶν, εἰ καὶ φανότατά ἐστι κατὰ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν, ἡμῖν διὰ τὴν ἐπικειμένην τοῦ σώματος ἀχλὺν σκοτεινὰ δοκεῖ καὶ ἀμυδρά, τὴν ταῦτα ἡμῖν εἰς φῶς ἄγουσαν ἐπιστήμην σοφίαν ἀνόμασαν.

(σαφή ἡμῖν γίνεσθαι) to, co boskie (τὰ θεῖα). Albowiem to, co boskie, jak mówi sam Arystoteles, jaśnieje pełnym blaskiem (φανότατα εἰσί) i jest najświatlejsze (σαφέστατα). Jaśnieje ze swej natury (διὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν), idee bowiem są czyste (καθάρᾳ), bez materialnego tworzywa (ἄνευ ὕλης), tzn. bez możliwościowego czynnika, jako aktualne (ἄνευ δυνάμεως ἐνεργεία ὄντα), a najświatlejsze, ponieważ nasza poznawcza wizja (ἡ γνῶσις) pojawia się wedle idei”²².

Tak więc Arystoteles wyróżnił to, co *jasne samo w sobie*, a co dopiero dzięki mądrości może stać się jasne dla nas. To rozróżnienie jasności (τὰ φανᾶ) subiektywnej (ἡμῖν) i obiektywnej (δι’ ἑαυτᾶ), które w *Alpha minor* przeszło w rozróżnienie takiejż „trudności” (χαληπότης) zostaje uwydatnione w dalszym ciągu tegoż komentarza. I tym razem towarzyszy nam metafora nietoperzy²³: „Same więc czyste idee, bez materialnego tworzywa, są oczywiście najjaśniejsze i najświatlejsze. Nam jednak jawią się niewyraźne, ale nie z własnej przyczyny, tylko z winy naszej słabości. To tak jak Słońce, które jaśniejąc blaskiem jest doskonale widoczne, bardziej niż inne ciała niebieskie i w ogóle wszystko, przez nietoperze wszelako, z powodu niedorozwoju ich zmysłu wzroku, jest widziane tylko zaćmione, mniej widoczne niż reszta ciał na niebie. Podobny jest nasz stosunek do tego, co boskie”.

²² Philopon, *In anal. post.*, 332, 8–12: νοῦν δὲ καὶ σοφίαν ἦτοι ταῦτόν πάμπαν, ἢ εἰ τις ἀκριβέστερον διελεῖν βούλοιοτο, τὸ ἀκρότατον τοῦ νοῦ καὶ οἶον ἡ τελειότης αὐτοῦ, αὕτη καλεῖται σοφία, καθ’ ἣν ἡ τῶν θεῶν καὶ νοητῶν εἰδῶν ἀντίληψις γίνεται, σοφία κληθεῖσα οἰοεὶ σαφία τις οὐσα διὰ τὸ δι’ αὐτῆς τὰ θεῖα σαφῆ ἡμῖν γίνεσθαι. τὰ γὰρ θεῖα, ὡς αὐτὸς φησιν ὁ Ἀριστοτέλης, φανότατά τε εἰσί καὶ σαφέστατα. φανότατα μὲν διὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν, εἶδη γὰρ ἐστὶ καθάρᾳ ἄνευ ὕλης, ἄνευ δυνάμεως ἐνεργεία ὄντα, σαφέστατα δὲ, ὅτι ἡ γνῶσις ἡμῖν κατὰ τὰ εἶδη γίνεται. Wyimek z tego tekstu został przytoczony wyżej.

²³ Philopon, *In anal. post.* 332, 15–21: ὅσα οὖν ἐστὶν εἶδη καθάρᾳ ἄνευ ὕλης, ταῦτα δῆλον ὅτι φανότατά ἐστὶ καὶ σαφέστατα γίνεται δὲ ἡμῖν ἀσαφὸς οὐ δι’ ἑαυτὰ ἀλλὰ διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν. ὡσπερ οὖν καὶ ὁ ἥλιος φανότατός ἐστι καὶ γνωριμώτατος μᾶλλον τῶν ἄλλων πάντων ἀστρῶν καὶ πάντων τῶν ὄντων, ταῖς μὲν νυκτερίσι διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς ὁρατικῆς δυνάμεως ἀόρατός ἐστι καὶ ἀμυδρὸς καὶ μᾶλλον διάδηρα τὰ λοιπὰ τῶν ἀστρῶν, οὕτω δὴ.

Przykład z nietoperzami jest tu szerzej rozwinięty niż w *Alpha minor*, można by rzec, bardziej „prześwietlony”: podkreślono niewydolność tych „nocnych istot” wobec światła słonecznego, przy równoczesnej zdolności widzenia ciał ciemniejszych od Słońca, a samo Słońce zostało wyróżnione, podczas gdy tam wspomniano tylko o „blasku dnia”. Jasność podobna słonecznej przypisana zostaje „czystym ideom”, niemającym składnika cielesnego. I jak w przypadku Słońca o poznawaniu rzeczy fizycznych w jego świetle decyduje stan zmysłu wzroku, tak o poznawaniu rzeczy w świetle idei – stan umysłu, a do jego doskonalenia ma prowadzić praca nad sobą z pomocą filozofii. Myślą tą kierował się i Arystoteles, o czym świadczy jego *Zachęta do filozofii*, a także jego kontynuatorzy w następnych stuleciach.

Do Arystotelesa nawiązuje np. Jamblich²⁴, rozwijając w swoim *Protreptyku* motyw „łatwości” filozofii. Stara się tam wykazać, że jest ona a) możliwa, b) przydatna, c) względnie łatwa. Jeśli idzie o punkt ostatni, dowodzić go mają następujące fakty: 1) W krótkim czasie czyni się tu znaczne postępy, chociaż nie motywują korzyści materialne. 2) Ludzie chętnie zajmują się filozofią, sprawia im ona przyjemność, a odstręczałaby, gdyby wymagała czasu i mozołu. 3) Do uprawiania filozofii nie potrzeba ani specjalnego miejsca, ani narzędzi. Arystotelesowską genezę argumentacji Jamblicha potwierdza Proklos²⁵. Później Filopon poda jeszcze dodatkowy argument, także Arystotelesowskiej proveniencji, z teorii katastrof, mianowicie szybkość procesu odradzania się cywilizacji, w tym filozofii, po przerywających co jakiś czas jej ciągłość kataklizmach.

Tak oto daleko idące, doniosłe konsekwencje wynikły z nieznacznego na pozór zabiegu etymologicznej eksplikacji jednego słowa.

²⁴ Jambl. *Protr.* 40, 13 – 41, 4.

²⁵ Procl. *In Eucl.* 28, 13–22 Friedlein.

§2. Dobroć światła – światło Dobra

ἀγαθὸν γὰρ εἶρηται διὰ ἄγαν θεεῖν ἐπὶ αὐτὸ πάντα

Elias, *Prolegomena philosophiae*

Dla starożytnych myślicieli światło będąc niewyczerpalną przyczyną życia i wzrostu, a zarazem zjawiskiem, którego materia jest szczególnie trudna do uchwycenia, jest wyjątkowo nośną metaforą dla oddania niewypowiedzianej natury bóstwa, czy też zasady wszechbytu. Stąd też motyw światła i ciemności zaliczany już do centralnych tematów biblijnych był również wykorzystywany przez filozofów świata antycznego, ale co jest szczególnie widoczne, w wielowiekowej tradycji platonizmu.

W kategoriach filozoficznych tę szczególną wartość światła najbardziej sformułował Platon. W szóstej księdze *Państwa* najbardziej ze wszystkich świetlista idea Dobra definiowana jest zarówno jako zasada wiedzy, jak i bytu. Filozof zarazem porównuje je do światła słonecznego, które powołując wszystko do istnienia, pozostaje jako źródło całkowicie transcendentne: „Rzeczom widzialnym nie tylko widzialności dostarcza, ale, i powstawania, i wzrostu, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem”²⁶. Platon ukazuje odpowiedniość struktury świata noetycznego, w którym króluje idea Dobra, wobec układu świata zmysłowego, gdzie naczelną rolę odgrywa widzialne Słońce. Autor *Państwa* czyni to w sposób szczególnie przejrzysty w księdze siódmej za pomocą paraboli jaskini. Obraz ten, wraz ze swym metafizycznym i epistemologicznym przesłaniem, staje się podstawą rozważań zarówno dla neoplatoników, jak i myślicieli chrześcijańskich.

Centralnym motywem przekazu jest dążenie do prawdy-źródła światła, poprzez przekroczenie mniemań i rzeczywisty wysiłek duchowy. Światło jest tu pojmowane jako najdoskonalszy przejaw samego Dobra, które powołuje do istnienia wszechbyt i oświeca

²⁶ Platon, *Państwo* (509b), 1958, t. 1, s. 352.

nasz umysł, tak by mógł on poznawać rzeczy prawdziwie istniejące: „...na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan [sc. Helios], a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum (ἐν τε ὁρατῶ φῶς καὶ τὸν τοῦτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῶ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη), i że musi ją dojrzeć ten, kto ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub publicznym”²⁷.

Metafora światła jako czynnika ożywiającego i umożliwiającego prawdziwe poznanie zostanie twórczo rozwinięta w filozofii Plotyna, który przyrównuje proces emanacji Absolutu do promieniowania i rozchodzenia się jasności słonecznej (περίλαμψις)²⁸, zaś drogę wzwyż duszy opisuje jako stopniowe oświecenie i coraz większe uczestnictwo w „innym, silniejszym świetle”²⁹. Wątek ten znajdzie swoją kontynuację w filozofii neoplatońskiej, zwłaszcza u Proklosa, który jednak pod wpływem ksiąg *Wyroczeni Chaldejskich* „separuje i łączy w odrębne porządki to, co u Plotyna stanowiło dynamiczną jedność. Dla Plotyna Dobro, Światło, Jedno były różnymi nazwami jednej i tej samej rzeczywistości”³⁰. Celem umysłu będzie przeto zjednoczenie nie z plotyńskim Jednem, ale z Bytem, rozumianym jako element inteligibilnej triady Byt-Umysł-Dusza. Owo zjedno-

²⁷ Tamże, 517b 8 – c 6, t. 1, s. 364.

²⁸ Por. Plotyn, *Eneady*, I, 8,1; V, 3,12, t. 2, s. 253: „Zalóżmy zatem, że światłem jakimś jest cała natura umysłowa, a jeden Król, stojący na szczycie umysłowego świata, nad nim króluje: nie odepchnął On zgoła od Siebie tego, co się ujawniło (...) lecz świeci wciąż pozostając w spoczynku nad światem umysłowym”; por. VI, 8,18, t. 2, s. 666: „To, co jest w Tamtym Jednem, jest takie zaiste, jak to, co jest w umyśle, choć wielokrotnie możniejsze, albo raczej takie, jakby światło rozprzestrzeniło się w dal z jakiegoś jednego, świecącego w sobie źródła: wtedy owo światło rozprzestrzenione jest odbiciem, a prawdą to, od którego pochodzi”.

²⁹ Por. Plotyn, *Eneady*, V, 3,12; VI, 7,21, t. 2, s. 597.

³⁰ Por. A. Kijewska 1994, s. 78–79. Wedle *Wyroczeni Chaldejskich* celem zjednoczenia duszy jest Bóg-Światło (Wieczność-Aion), zrodzony z Ojca, który będąc źródłem, pozostaje poza zasięgiem wszelkiego poznania.

czenie dokonuje się poprzez porzucenie czynności poznawczych umysłu i „powierzenie się boskiemu światłu”³¹.

W pismach Pseudo-Dionizego odnajdujemy bardzo silny wpływ tego wątku, połączonego z neoplatońskim rozumieniem znaczenia aktów teurgicznych i hierarchii w procesie poznawania najwyższej zasady. Dzieła Areopagity nie są jednak wyłącznie przypisami do Proklosa i Jamblicha, zawierają również wielką ilość odnośników do Księg Starego i Nowego Testamentu. Trzeba podkreślić, że nie są to nawiązania wyłącznie werbalne, lecz starają się oddać ducha chrześcijańskiej wiary w osobowego Boga³². Motyw światła i niejako *prooemium* do „metafizyki światła” odnajdujemy już w pierwszych słowach *Księgi Rodzaju*, w opisie stworzenia świata. Ten dobrze znany *passus* mówi o „początku”, kiedy nad stworzonymi wodami i lądem panowała ciemność, Bóg rzekł: „«Niechaj stanie się światłość» I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą”³³.

Światło, które jako pierwsze zostało przez swego stwórcę określone mianem Dobra, stanie się metaforą dla opisu boskich działań (aktów), a nawet natury samego Boga. W Biblii znajdujemy zatem bardzo wiele wyrażeń oddających istotę Boga poprzez metaforę światła, np.: „światłem okryty jak płaszczem”³⁴, albo: „On zamieszkuje światłość niedostępną”³⁵. Światło w języku starotestamentowym oznacza często życie w szczęściu i powodzeniu, zaś w sensie nadprzyrodzonym – łaskę Boga i Jego kierownictwo w wypełnianiu Prawa³⁶.

³¹ Por. Proklos, TP I, 25, s.10; por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Lublin 1994, s. 80.

³² Oczywiście zupełnie oddzielnym zagadnieniem jest, na ile Pseudo-Dionizemu udało się uniknąć neoplatońskiego wydzwiku, i czy był to efekt zamierzony. Rozważania te są tematem prac wielu współczesnych badaczy, stanowią wręcz oś toczących się wokół Areopagity dyskusji; zob. A. Świtkiewicz-Blandzi, *Uwagi dotyczące wpływu Pseudo-Dionizego w Kościele Wschodnim* w: „Filozofia Wczesnochrześcijańska i jej źródła”, red. M. Manikowski, Wrocław 2000, s. 83–95.

³³ Rdz 1, 3–5.

³⁴ Ps 104,2.

³⁵ 1 Tm 6,16.

³⁶ por. Ps 27,1; 43,3; 119,105; Prz 6,23.

W Nowym Testamencie symbolika światła zostaje nierozzerwalnie związana z osobą Chrystusa, zostaje ono wręcz utożsamione z Bogiem-Człowiekiem. W Starym Przymierzu ukryte pod imieniem „Mądrości”, która „jest odbłaskiem wieczystej światłości”³⁷, przepowiedane przez proroków, oczekiwane przez ludzkość przebywającą „w mroku i cieniu śmierci”³⁸, pojawia się na ziemi w postaci wcielonego Słowa. Jest Ono „światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi”³⁹. Chrystus potwierdza te słowa, mówiąc: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia”⁴⁰.

Ewangelista Jan pisze wprost: „Nowina, którą usłyszeliśmy od Niego, i którą wam głosimy, jest taka: Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności”⁴¹. Fundamentem wszelkiej mistyki chrześcijańskiej i teologii boskiej światłości jest opis Przemienienia (Transfiguracji) Jezusa na górze Tabor⁴². Dla filozofów i teologów interpretujących ten passus, światło staje się wzorcową epifanią bóstwa, zaś możliwość duchowej percepcji boskiego światła jest równoznaczna z uczestnictwem, z poznaniem boskich energii, czyli boskich aktów (czynności aktualizujących)⁴³.

Nie mniej liczne są liturgiczne świadectwa, które mówią o światłości Bożej, głoszą jej chwałę w hymnach, ukazują jej sakramentalną symbolikę. Światłość mistyczna szczególnie znaczenie odgrywa w pierwszym z sakramentów, który jest swoistym impulsem pobudzającym duszę do poszukiwania swego pierwowzoru. Mircea Eliade w jednym ze studiów pisze: „niewątpliwie symbolika chrztu jest niezwykle bogata i złożona, ale elementy foteiczne (*phos* – światło) i ogniste odgrywają w niej nader ważną rolę. Justyn, Grzegorz z Na-

³⁷ Mdr 7,26.

³⁸ Łk 1,79.

³⁹ J 1,9.

⁴⁰ J 8,12; 9,5.

⁴¹ 1 J 1,5.

⁴² Mt 17, 1, Mk 9, 2, Łk 9, 28.

⁴³ Zob. M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1994, s. 56–64.

zjazdu i inni Ojcowie Kościoła określają chrzest mianem *photismos* (*illuminatio*): opierają się przy tym, rzecz jasna, na dwóch fragmentach *Listu do Hebrajczyków*⁴⁴, (...) gdzie ci, którzy zostali ochrzczeni (...) zostali określani terminem *photisthentes* – „oświeceni”⁴⁵.

Idee te szybko zostały przyswojone przez świat chrześcijański. Znajdujemy je w teorii poznania Augustyna, w kosmologii fizyko-estetycznej Roberta Grosseteste’a i Bonawentury, w teorii bytu Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Jednak twórcą wyraźnej metafizyki, w systemie której światło stanowi zarówno pierwszą zasadę bytu jak i poznania, jest Pseudo-Dionizy Areopagita.

Twórca *Areopagityków* nie bezpodstawnie został przez wieki średnie ochrzczony mianem „piewcy światła”. Jego dzieła przetłumaczone przez Jana Szkota Eriugenę znajdowały się w klasztorze St. Denis, którego miał być rzekomo założycielem, a jednocześnie uczniem Chrystusa. Pod wpływem ich lektury Suger, opat St. Denis, dokonał przebudowy chóru w podparyskim klasztorze, rewolucjonizując w ten sposób architekturę i dając potężny asumpt nowemu stylowi jakim był ażurowy gotyk francuskich katedr z ich niezwyklejmi witrażami. Metafizyka światła Pseudo-Dionizego i zawarte w niej przesłanie stała się kluczem do nowej sztuki, której wzniesiony przez Sugera kościół jest wzorem. O tym, że przebudowa starego opactwa nie była przypadkiem, ale dokładnie przemyślaną koncepcją, dowiadujemy się z dwóch traktatów opata, *Libellus alter de consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii* oraz *Sugerii Abbatis Sancti Dionysii Liber de rebus in administratione sua gestis*⁴⁶. Ten ostatni, nie będąc traktatem ani z dziedziny teologii, ani estetyki, ukazuje nam jednak głęboki wpływ obydwu tych dziedzin na myśl opata St. Denis.

Suger wyznaje używając dionizyjskiej terminologii: „Gdy przeto z samego zachwyty nad pięknem domu Bożego wielobarwna nadobność szlachetnych kamieni niekiedy odwoływa mnie od trosk

⁴⁴ L Hi VI 4; 10–32.

⁴⁵ M. Eliade, *Mefistofeles...*, wyd. cyt., 1994, s. 56.

⁴⁶ A. Suger, *De rebus*, w: tenże, *Libellus alter de consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii...*, 1867.

świata zewnętrznego, a szlachetna medytacja przenosząc mnie od rzeczy materialnych do niematerialnych, skłania do skupienia się także na wielości świętych cnót... to zdawało się wówczas, że widzę, iż zostałem przeniesiony w jakąś okolicę będącą na zewnątrz świata ziemskiego, która ani nie jest cała pogrążona w mule ziemskim, ani cała w czystości nieba i zrozumiałem, że z pomocą Bożą można przenosić się w sposób anagogiczny od świata niższego do wyższego⁴⁷.

Pierwszym i najważniejszym postulatem Sugera, rozczytanego w dziełach Pseudo-Dionizego, stała się myśl, by tak przebudować kościół, aby stanowił najdoskonalszy symbol Absolutu. Dla opata oznaczało to przesylenie budowli światłem, zatem domeną przemiany estetycznej stał się chór. Miał być ogniskiem światłości jako miejsce sprawowania liturgii, zorientowaną na wschód centralną częścią kościoła. Tutaj postanowił Suger usunąć mury, w tym celu nakazał wykorzystać budowniczym wszelkie możliwości sklepienia krzyżowo-żebrowego, to znaczy tego, co dotąd było jedynie sztuką architektoniczną. Narodził się nowy styl. Zmiany struktury sklepień pozwoliły wprowadzić duże otwory okienne, ściany zastąpić filarami. Ułożone półkolistie kaplice z murami przepartymi ogromnymi witrażami nadały widzialny kształt marzeniu Sugera: „rząd kaplic ułożonych półkolem, tak, iż cały kościół zajaśniał cudownym, nieustającym blaskiem spływającym z okien, jak żadne pełnych światła⁴⁸”.

Pseudo-Dionizy głosił jedność wszechświata przepelnionego wędrówką światła, jego promieniowaniem. Konieczne wydało się więc, aby od chóru aż po drzwi wejściowe, światło mogło bez trudu objąć swym potokiem całe wnętrze, aby budowla stała się symbolem dzieła stworzenia. Suger kazał usunąć lektorium, „które, mroczne jak ściana, przecinało nawę, i było przeszkodą rzucającą cień na piękność i wspaniałość kościoła⁴⁹”. Tamujące światło wewnętrzne przegrody zostały zburzone i Suger mógł triumfalnie oznajmić: „Gdy

⁴⁷ Suger, *De rebus*, 27n, s. 62; tłum. za: U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, przeł. M. Zabłocka, M. Olszewski, Kraków 1994, s. 28.

⁴⁸ Suger, *De rebus*, w: G. DUBY, *Czasy katedr*; przeł. K. Dolatowska, Warszawa 1986, s. 122.

⁴⁹ Tamże, s. 123.

nowa wschodnia część łączy się z częścią przednią, kościół jaśnieje, rozświetlony w części środkowej. Jasne jest bowiem to, co jasno z jasnym się łączy, i dzieło jaśnieje światłem przeniknięte nowym”.⁵⁰

Pierwotnie, chór opata Sugera był otoczony podwójnym obejściem z wieńcem dziewięciu kaplic. Po przebudowie z kaplic tych pozostały tylko płytkie, muszlowate konchy, na tyle obszerne, by mogły pomieścić ołtarz; resztę wchłonął ciąg obejścia. Ściany każdej z kaplic przeprute są dwoma wielkimi oknami, które redukują powierzchnię muru do rozmiarów ramy. Właśnie poprzez te płytkie kaplice światło bez przeszkód wpada do obejścia. Według estetycznego, a zarazem dokładnego opisu Sugera „cały kościół jaśnieje cudownym i nieprzerwanym światłem, które przenika przez najświętsze okna”⁵¹. Mowa jest oczywiście o słynnych witrażach opata Sugera, od których rozpoczynają się dzieje gotyckiego malarstwa witrażowego⁵².

§3. Gnostycki wymiar światła w rozważaniach Pseudo-Dionizego

Powyższe fragmenty dotyczące estetycznej recepcji myśli Pseudo-Dionizego uzmysławiają dostatecznie, jak wielkie piętno odcisnęły jego idee na umysłach ludzi ówczesnych czasów. Nie tylko tłumaczono i komentowano dzieła Areopagity, ale wręcz zmieniano oblicze świata, dotychczasowy światopogląd i kanon estetyczny na

⁵⁰ Tamże, s. 123.

⁵¹ A. Suger, *De consecratione Ecclesiae*, 4, s. 225, w: Simpson, *Katedra gotycka*, przeł. A. Palińska, Warszawa 1989, s. 140.

⁵² Opat zamówił je u artystów lotaryńskich i nadreńskich. Wykonane przez nich dzieła, mieniły się jak ametysty, czy rubiny, a przez to, miały oddawać szlachetne piękno światłości bożej i wieść ku niej umysł ludzki „drogą medytacji anagogicznej”. Suger nie był pierwszym, który ujrzał w witrażu szczególne możliwości unaocznienia owej „anagogicznej” teologii (tj. wznoszącej duszę). Metaforykę okna witrażowego wykorzystał już Hugo od św. Wiktora (w: *In didactione ecclesiae. Sermones*, PL 177, 904), również technika ta stosowana była we Francji od najdawniejszych czasów. Jednakże Suger nadał od dawna znanemu elementowi dekoracji zupełnie nowe znaczenie. Okna nie były dlań otworami w ścianie, lecz prześwietlonymi ścianami, które w najdoskonalszy sposób dawały wyraz wrażliwości estetycznej ludzi jego epoki.

modłę koncepcji zawartych w dziełach „Wielkiego Dionizego”. Można powiedzieć, że Pseudo-Dionizy zastał Europę romańską: ciężką i ciemną, a zostawił gotycką: strzelistą i świetlistą.

Bodźcem dla frankońskiego opata był niewątpliwie fragment, w którym Pseudo-Dionizy rozwija motyw światła jako jednego z imion bożych. Najwyższym z przejawów boskości jest Dobro, zasada wszelkich bytów, przenikająca całe uniwersum, będąca zarazem całkowicie wobec nich transcendentna⁵³. Tym, przez co Dobro objawia się stworzeniom jest właśnie światło, przy czym jego transcendencja zostaje w pełni zachowana na mocy relacji archetypu i widzialnej ikony: „Światło przecież wywodzi się z dobra i jest wizerunkiem dobroci. Stąd dobro jest wysławiane pod imieniem światła; tak to pierwowzór odzwierciedla się w swoim wizerunku”⁵⁴.

Światło jest przeto emanowaną przez Dobro energią, która jednocześnie objawia przyczynę swego istnienia i ku niej wiedzie. Powrót ten odbywa się wedle określonego porządku, gdyż Dobro jest źródłem hierarchii i układu form. Byty wyższe przekazują dobro i jego dary bytom niższym, uzdatniając je tym samym do uporządkowanego wznoszenia się ku Boskiej Zwierchności⁵⁵. Dobro jest więc przyczyną celową (*causa finalis*), źródłem życia rozumianego jako nieustanna chęć powrotu do swej przyczyny, ciągłym pożądaniem dobra i jednocześnie spełnieniem danej entelechii na miarę jej wewnętrznych możliwości. Jest ono zarazem przyczyną sprawczą (*causa efficiens*), sprawiającą najpierw swoje aktualizacje, które to aktualizacje-*energeiai* utwierdza poprzez skierowanie ich ku samej sobie: „...dobro

⁵³ Por. DN, IV, 1–6; tamże IV, 4, s. 247: „Dobroć najwyższej Boskości przenika bowiem wszystkie byty od najwyższych i najznamienszych aż do ostatnich i najmniejszych, przewyższając jednak wszystkie tak bardzo, że ani te najbardziej wyniesione nie mogą osiągnąć jej doskonałości, ani najniższe uniknąć jej wpływu. To dobroć oświeca, i stwarza, i ożywia, utrzymuje i doskonali wszystkie rzeczy, które są zdolne ją przyjąć. Ona jest miarą bytów i wiecznością, i liczbą i porządkiem, i ochroną, i przyczyną, i celem rzeczy”. Por. Ep. II, 1068–69, s. 336: „Ten, który jest ponad wszelką zasadą, przekracza to, co nazywa się Boskością i Dobrocią, jako sama zasada Boskości i Dobroci”.

⁵⁴ DN, IV, 4, s. 247.

⁵⁵ Por. DN, I, 2.

jest tym, dzięki czemu wszystko trwa i jest (...). Wszystkie rzeczy powracają do niego zgodnie ze swoim ograniczeniem i wszystkie go pożądamy”⁵⁶.

Ruch ku Dobru (*causa finalis*), wywołany już poprzez sam moment stwórczy (*causa efficiens*), i przez to z konieczności wpisany w każde, nawet najmniejsze istnienie, Pseudo-Dionizy umieszcza na dwóch płaszczyznach, noetycznej i zmysłowej. W obydwu przypadkach rolę pierwszoplanową odgrywa światło, „widzialny obraz dobra” (DN, IV, 4). Autor Areopagityków konsekwentnie rozwija tu ideę absolutnej transcendencji Boskiej Zwierzchności względem stworzeń, których jest ona przyczyną. Pomiędzy Dobrem i światem istnieje łącznik w postaci mocy aktualizujących, które po stopniach hierarchii prowadzą ku swemu archetypowi. Wędrówka ta, będąca w istocie stopniowym nabywaniem wiedzy, jest realizacją entelechii każdego z istnień, i zachodzi wedle jego wewnętrznych możliwości. Ta sama zasada obowiązuje zarówno na płaszczyźnie inteligibilnej, jak i w świecie podlegającym percepcji zmysłów.

Areopagita próbuje to ukazać, opisując najpierw poziom najniższy (świat materialny), czyli działanie promieni słońca, w którym w pełni ujawniają się podstawowe cechy pierwowzoru. Jest to zdolność pobudzenia do życia, wzrostu, doskonalenia, jest to nadawanie miary, i tworzenie umiarowanego czasu. Przede wszystkim jednak, słońce jest zasadą jedności zmysłowego świata, gdzie wszystko, co żyje zmierza ku ożywczym promieniom światła. Jedynym wyjątkiem są byty z natury swej niezdolne do przyjęcia światła⁵⁷, poza nimi całość stworzenia zalewa kaskada życiodajnych promieni. „Tak też jest ze światłem – widzialnym obrazem dobra. Ono zbiera i przyciąga do siebie to wszystko, co się widzi, co się porusza, co jest zdolne przyjąć światło i ciepło, i w ogóle wszystko, co powstaje dzięki jego promie-

⁵⁶ DN, IV, 4, s. 248.

⁵⁷ DN, IV, 4, s. 247, „I jeżeli się zdarzy, że jakiś przedmiot w nim nie uczestniczy, to nie można tego przypisać światłu, jego małej aktywności czy powolności udzielania się, lecz samym rzeczom, które nie dążą do uczestnictwa w nim z racji swej niezdolności do przyjęcia światła”.

niom. Dlatego słońce nazywa się *helios*, bo i skupia wszystkie rzeczy, i zbiera wszystko, co rozproszone”⁵⁸.

Wypełnienie cyklu (a) „trwanie” (ἡ μωνή), rozumiane jako niewzruszone bycie Jednego i jego nienaruszoność, (b) „wylew” *resp.* „przelew”-*emanatio* (ἡ πρόοδος), akt stwórczy i jednocześnie objawienie poprzez energie, oraz (c) „zwrot” *resp.* „powrót” (ἡ ἐπιστροφή) stworzenia ku swemu źródłu, ku Jednemu dzięki owym energiom (aktualizującym mocom) dynamizuje dionizjański kosmos przede wszystkim w sferze umysłowej, nie zaś, jak się powszechnie sądzi, w sferze zmysłowej. Dlatego Areopagita podkreśla, iż Dobru w pierwszym rzędzie przysługuje miano „światła inteligijnego”, czyli tego, które jest niezmienną i transcendentną jednością (μωνή), a zarazem źródłem oświecenia intelektów i dynamiczną siłą, które je jednoczy, udoskonala i kieruje ku Jednemu. W pierwszym rzędzie oświeceniu podlegają istności inteligibilne, czyli umysły anielskie poznające w sposób bezpośredni. One to przekazują (ἄγγελοί – *sc.* posłańcy) otrzymane dary bytom znajdującym się na niższych stopniach hierarchii, uzdalniając je tym samym do wznoszenia się ku Dobru. Pseudo-Dionizy, pisząc o procesie oświecania, w istocie mówi nam o hierarchicznym przekazywaniu wiedzy poprzez „jasne światła” (inteligencje anielskie⁵⁹) duszom rozumnym podległym ograniczeniom swej natury: „(dusze) dzięki niej (*sc.* dobroci) mogą w swoim byciu wznieść się do życia przysługującego Aniołom i z pomocą Aniołów działających na modłę dobrych przewodników, zbliżyć się do samej zasady dobra (...) i uczestniczyć, na swoją miarę, w tych olśniewających światłach, które stamtąd tryskają...”⁶⁰.

Światło noeryczne (*sc.* inteligijne), podobnie jak opisywane wcześniej słońce, rozlewa się na istotności inteligibilne. To, że nie wszyst-

⁵⁸ DN, IV, 4, s. 248.

⁵⁹ DN, IV, 2, s. 245, „To dobroć nadała im formę dobra i zdolność ujawniania dobra ukrytego w nich samych i uczyniła ich rzeczywiście Aniołami, czyli posłańcami boskiego milczenia i jakby jasnymi światłami, obwieszczającymi tego, który jest w niedostępnych przybytkach”.

⁶⁰ DN, IV, 2, s. 245.

kie (Szatan, demony) podlegają jego zbawczej mocy, wynika nie ze słabości światła, ale z niechęci umysłów. Mogą one dzięki swej wolnej woli odwrócić się od światła wiedzy ku błędom i mniemaniom, jednak owo światło zawsze pozostaje niezmiennie w ich zasięgu. Podobnie, gdy umysły pragną zdobyć więcej wiedzy niż pozwalają im na to ich moce poznawcze i miejsce w hierarchii, zostają niejako „oślepienie”, tzn. pozbawione wcześniej uzyskanej wiedzy⁶¹. Pseudo-Dionizy podkreśla jednocześnie niezmiennność i niezależność boskiego światła od tego, czy odbiorca jest je w stanie percypować, czy nie, ponieważ źródłem jest najwyższa zasada:

„Pomimo to jednak, boskie światło nigdy nie przestaje szczodroliwie udzielać się intelektualnemu oku; to do niego należy uchwycenie go, ponieważ ono (sc. światło) jest zawsze obecne i zawsze najbardziej gotowe do przekazywania z hojnością właściwą Boskości swoich własnych dóbr”⁶². Na poziomie zmysłowym zjednoczenie z boskim Dobrem dokonuje się również dzięki wznoszącej mocy światła w sensie źródła wiedzy. Jest ono celem i jednocześnie początkiem drogi. Ten moment konwersji, pierwszego kontaktu ze „światłem inteligijnym” jest dany człowiekowi w sakramencie chrztu, stąd też wywodzi nazwę sakramentu, „oświecenie”, *μυστήριον φωτισματος*: „Tak samo święty sakrament naszego odrodzenia w Bogu, który pierwszy wprowadza nas do światła i jest zasadą (*resp.* początkiem) wszelkiej boskiej iluminacji, opiewamy z racji istoty jego działania pod imieniem oświecenia” (*Οὕτω δὴ καὶ τὴν ἱερὰν τῆς θεογενεσίας τελετὴν, ἐπειδὴ πρώτου φωτός μεταδίδωσι καὶ πασῶν ἐστὶν ἀρχὴ τῶν θείων φωταγωγῶν, ἐκ τοῦ τελουμένου τὴν ἀληθῆ του φωτισματος ἐπωνυμίαν ὑμνοῦμεν*)⁶³.

⁶¹ Por. EH, II, 3, 3. Jest to jedna z najgłębiej zakorzenionych myśli w tradycji mądrościowej starożytnych kultur: proces *paidei* musi być stopniowy, pod nieustanną kontrolą nauczyciela (Mistrza). Ominięcie koniecznych stopni powoduje regres i powrót do stanu jeszcze większego chaosu. Jest to dosłowne oślepienie, takie jakie może spowodować obserwacja zaćmienia Słońca bez odpowiednich zabezpieczeń (środków).

⁶² EH, II, 3, 3, s. 151.

⁶³ EH, III, 1, 425A, s. 157.

Pseudo-Dionizy opisuje ryt chrztu właśnie jako chwilę „boskich narodzin”, początek wędrówki po szczeblach hierarchii, czyli realizację swojej entelechii⁶⁴. Z drugiej strony Areopagita wykorzystuje ten moment, by podkreślić główne zadanie hierarchii, jakim jest przekazywanie wtajemniczonym wiedzy, tzn. „świętego światła”. „Dar widzenia” powodując wewnętrzną przemianę uzdalnia do powrotu ku Jednemu. Zachodzi tu oczywista analogia światła z Dobrem, które rozlewając się stwarza wszystko i jednocześnie pociąga ku sobie, przechodzi ze swego spoczynku w jedność ku wielości, by potem zjednoczyć w sobie rozproszone byty. Pseudo-Dionizy komentując sakrament chrztu powiada: „I chociaż jest rzeczą wspólną wszystkich operacji hierarchicznych przekazywanie inicjowanym świętego światła (εἰ γὰρ καὶ πᾶσι κοινὸν τοῖς ἱεραρχικοῖς τὸ φῶς ἱεροῦ μεταδιδόναι τοῖς τελουμένοις), ten jednak właśnie jako pierwszy obdarza moje oczy darem widzenia i dopiero przez działanie tego najbardziej pierwotnego światła mogę wznieść się do oglądania światłości, którą rozlewają inne święte sakramenty”⁶⁵.

Pseudo-Dionizy pisząc o świetle kładzie ogromny nacisk na jego aspekt gnostyczny, poprzez który ujawnia ono swój zbawczy charakter. Pozwala bowiem umysłowi uzyskać jedność utraconą przez tkwienie w niewiedzy i błędnych mniemaniach, umożliwia wznoszenie się ku Dobru i osiągnięcie doskonałości. „...obecność inteligibilnego światła zbiera razem i jednoczy tych, których osiąga swoim oświeceniem, i udoskonala, i kieruje do tego, co jest prawdziwie bytem, odwraca od różnorodności mniemań i zapatrywań (...) ku jednej tylko, prawdziwej, i czystej, i prostej wiedzy, i napełnia je jednym i jednoczącym światłem”⁶⁶. Analizując uważnie liczne fragmenty, w których Pseudo-Dionizy opisuje sposób dochodzenia do nadbytowego Dobra, zauważamy, iż autor zamiennie stosuje termin „światło” i „wiedza”, również po to, by dobitniej podkreślić jej nadnaturalny

⁶⁴ Por. EH, II.

⁶⁵ Por. EH, III, 1, 425A.

⁶⁶ DN, IV, 6, s. 249. Zamiast „obecność inteligibilnego światła” powinno być „obecność inteligijnego światła jako pochodzącego od *Nous*.”

i ekskluzywny charakter. W pierwszym rozdziale *Imion boskich*, autor mówi o wielu śladach, jakie zostawiła Opatrzność, by umożliwić dotarcie wtajemniczonym: „mnóstwo jest także różnych innych teurgicznych światel, które zgodnie z tym, co mówi Pismo, zostały nam przekazane w sekrecie tradycyjnego nauczania przez naszych natchnionych mistrzów”⁶⁷.

Podstawą inicjacji będzie studiowanie Pisma, a wiedza w ten sposób uzyskana uzdolni do zrozumienia rzeczy niepojętych, rzecz jasna proporcjonalnie do możliwości poznającego rozumu. Pseudo-Dionizy zaznacza: „One (sc. księgi Pisma) powiodą nas, oświeconych tym ponadświatowym blaskiem, do głoszenia chwały Boskiej Zwierzchności (...), zostaniemy obdarowani boskim światłem, współmiernie do naszych zdolności”⁶⁸. Pełnia wiedzy, czyli oświecenie, będzie dostępna wtedy, gdy stworzenie wyrwie się z więzów materii i subiektywnych pragnień, naśladowując doskonale boskie umysły. Stan przeniknięcia światłem wiedzy, tak jak doświadczyli tego uczniowie podczas Przemienia Chrystusa na Górze Tabor, jest jednak możliwy dopiero po śmierci. Bo chociaż Pseudo-Dionizy mówi o „widzialnym uobecnieniu” Chrystusa, „który nas oświeci strumieniami najwspanialszych światel”, to podkreśla jednak, iż stanie się to w momencie, gdy będziemy „równi aniołom i będziemy dziećmi Boga, będąc synami *Zmartwychwstania*”⁶⁹, a także „kiedy i my staniemy się niezniszczalni i nieśmiertelni”⁷⁰. To, czego można dostąpić na ziemi, jest uczestnictwo w światłej wiedzy przekazywanej przez Chrystusa wybranym hierarchom, za pośrednictwem symboli i liturgii. Wiedza ta ma charakter dynamiczny, zdolny do przekształcenia umysłu swych odbiorców, tak by mogli oni dalej udzielać tego daru stojącym niżej w hierarchii prawdy.

Pseudo-Dionizy opisując ten proces wyraźnie mówi o oświecającym poznaniu, które sprawia, iż jego odbiorcy uformowani przez

⁶⁷ DN, I, 4, s. 220–221.

⁶⁸ DN, I, 3, s. 219.

⁶⁹ Łk 20, 36.

⁷⁰ DN, I, 4, s. 220–221.

światło będą tę wiedzę przekazywać innym, czyniąc ich umysły doskonalszymi: „unosimy nasze spojrzenia jeszcze wyżej – do najświętszego i boskowladczego promienia Jezusa. I wtedy, oglądając w sposób święty to, czego należną nam miarą możemy osiągnąć w tym oglądzie, oświeceni wiedzą o tym, co było nam dane zobaczyć, nie tylko sami dostąpimy uświęcenia, ale i będziemy tą sekretną wiedzą uświęcać innych (καὶ τῆς τῶν θεαμάτων γνώσεως ἐλλαμφαίνετες τὴν μυστικὴν ἐπιστήμην ἀφιερῶμενοι καὶ ἀθιερωταί); „podobni światłu”, i wtajemniczeni w teurgie Boga, sami staniemy się doskonali i będziemy udoskonalać innych (φωτοειδεῖς καὶ θεουργικοὶ τετελεσμένοι καὶ τελεσιουργοὶ γενέσθαι δυνασόμεθα)”⁷¹.

Rozważając drogi poznania Boga Pseudo-Dionizy samo Jedno-Dobro stawia poza możliwością wszelkiego orzekania, transcendując całkowicie w tym względzie nie tylko świat stworzeń i obszar noetyczny, ale również wykluczające z orzekania siebie samo. Autor *Imion Boskich* przyznaje jednak, iż czyste umysły anielskie, ale i także inne „intelektu o boskim kształcie” mogą dostąpić zjednoczenia ze „światłością ponadboską” poprzez *aphairesis*, teologię negatywną: odrzucenie wszelkich pojęć i wyzbycie się „działań intelektualnych”⁷². Również w tym przypadku imię boskości jest silnie związane z wiedzą, a dokładnie z ostatecznym kresem jej nabywania (sc. niewiedzą stojącą ponad wszelką wiedzą i niewiedzą, z punktem, do którego można dotrzeć tylko poprzez teologię mistyczną), ze źródłem i punktem dojścia ludzkiego doświadczenia intelektualnego: „A kiedy za jednym razem zatrzymamy wszelką intelektualną aktywność, zanurzymy się, tak dalece, jak to jest możliwe w nadsubstancjalnym blasku, w którym, sposobem bardziej niż niewysłowionym, preegzystują wszystkie granice wszelkiej wiedzy”⁷³.

⁷¹ EHI, 1, 372B, s. 140. Zastępujemy tu tłumaczenie słowa φωτοειδεῖς – „napętnieni światłem” na „podobni światłu”, aby mocniej zaakcentować dionizyjską myśl, iż przebóstwiony (sc. przemieniony przez światło) hierarcha, posiada czynną (sc. przebóstwiającą) moc światła-energii, dzięki której może dokonywać wtajemniczenia wiernych.

⁷² DN, I, 5, s. 222.

⁷³ DN, I, 4, s. 221.

Widzimy zatem, iż w kontekście *Areopagityków* określenie światła boskości występuje w trojaki sposób. Autor *Imion boskich* mówi o świetle w znaczeniu metaforycznym odnosząc jego zmysłowe właściwości do sposobu przekazywania wiedzy (rozlewanie się, promieniowanie, oświecanie, nadawanie życia, przenikanie), następnie używa terminu „światło”, by oddać aktualizujące moce będące przejawem Boskiej Zwierchności nazwanej Dobrem, oraz nazywa właśnie „nadsztabancjalnym światłem” to, w czym transcendentne Jedno pozwala uczestniczyć boskim intelektom, czyli w najwyższej, dostępnej stworzeniom, wiedzy o sobie. Wydaje się, że „Wielki Dionizy” używa wyrażenia „światło” na określenie różnych aspektów wiedzy i w zasadzie stosuje obydwa terminy zamiennie (*sc.* wiedza = światło umysłowe). Zatem światło ma wymiar wyłącznie inteligibilny, jego sfera oddziaływania dotyczy umysłu i jest ograniczona hierarchią bytów, zarówno co do zakresu, sposobu, jak i mocy działania⁷⁴.

Podsumujmy. Dionizyjski temat światła rozumianego jako źródło umożliwienia wiedzy prowadzi nas ku bardzo obszernemu zagadnieniu znaczenia wiedzy i hierarchicznego jej przekazywania w procesie powrotu do Jednego. Stanie się to punktem wyjścia rozważań wielu chrześcijańskich teologów, którzy będą się starali pogodzić neoplatońską gnozę Pseudo-Dionizego z w pełni ortodoksyjną doktryną Kościoła. Jednym z najwybitniejszych teologów, który twórczo rozwinął dionizyjską metafizykę światła był bizantyjski myśliciel Grzegorz Palamas. Światło-wiedza w rozumieniu Palamasa neguje zasadność istnienia hierarchicznej i symbolicznej struktury kosmosu Pseudo-Dionizego, ponieważ utożsamia ją z Bogiem wcielonym, Chrystu-

⁷⁴ DN, IV, 5, s. 248, „Dobro, jest nazywane inteligibilnym światłem, dlatego, że napelnia inteligibilną światłością wszystkie inteligencje ponadniebiańskie. Ono rozprasza wszelką niewiedzę i błędy dusz, w których przebywa, udziela im świętego światła i oczyszcza ich intelektualne oczy z ogarniającego ich mroku niewiedzy, i te zasłonięte wielkim ciężarem ciemności oczy pobudza i otwiera. Najpierw ofiarowuje im umiarkowaną ilość światła, a następnie (...) rozdziela go hojniej, by wreszcie oświecić je z całą obfitością (...), i unosi je coraz bardziej w górę, odpowiednio do ich gorliwości w dążeniu do światła”.

sem, który zbawił każdego człowieka i przychodzi doń wprost, bez zasłony symboli i stopni hierarchii.

Konsekwencją palamickich analiz będzie nowe spojrzenie na gnostyczny charakter światła. Straci ono swój wyłącznie intelektualny i metaforyczny aspekt ukształtowany przez tradycję neopłatońską, na korzyść nowego wymiaru stworzonego przez chrześcijaństwo, światła wiedzy rozumianego jako zbawienie o charakterze powszechnym i bezpośrednim.

CZEŚĆ TRZECIA
ONTOLOGIA ARYSTOTELESA
I ONTOTEOLOGIA FILONA,
PLUTARCHA I NUMENIOSA

ROZDZIAŁ 1

OUSIOLOGIA ARYSTOTELESA*

§ 1. Intrygujące pytanie

Z zamiarem ukazania podstaw wcześniejszej i współczesnej sobie filozofii, posłużył się Arystoteles dwiema słynnymi formułami pytajnymi: $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu\ \iota\ \tau\acute{\iota}\varsigma\ \eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, połączony je eksplikatywnym $\tau\acute{o}\upsilon\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$. Tak sformułowane pytania nie przedstawiają, jak się powszechnie przyjmuje, dwóch konkretnych kwestii, postawionych przez poprzedników Arystotelesa, a następnie rozpatrywanych przez nich samych i przez ich kontynuatorów, lecz mają na celu ukazanie ogólnie tego, co w całej filozofii greckiej stanowiło najbardziej fundamentalny przedmiot dociekań, i sumaryczne uchwycenie ich istoty. A oto pełny kontekst, w którym formuły te się pojawiają¹: $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\iota\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \nu\acute{\upsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\ \zeta\eta\tau\acute{o}\upsilon\mu\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\pi\omicron\rho\omicron\upsilon\acute{\rho}\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\ \tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\acute{\iota}\varsigma\ \eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ („I jak dawniej tak dziś, stale docieka się i nieprzerwanie dyskutuje, co jest «będącym», czyli jaka jest istota rzeczy”).

Słowa $\nu\acute{\upsilon}\nu$ i $\pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\iota$ znaczą: „w czasach Arystotelesa i dawniej przed nim”, ale słowo $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ nie ma sensu czasowego, wyraża jedynie uporczywość drażenia trudnej kwestii. Z rezerwą należy więc podchodzić do tłumaczenia: „zawsze”. Jeszcze mniej zasadny byłby przekład: „wiecznie”, w rozumieniu: „przez wsze czasy (przeszłe

* Jest to wersja polska rozdziału książki, wcześniej opublikowanego w języku francuskim współautorstwa: J. Bigaj, S. Blandzi, *Le langage de l'essence des choses chez Aristote*, w: *'Logos' et langage chez Plotin et avant Plotin*, sous la direction de Michel Fattal, Paris 2003, s. 77–108.

¹ Arystoteles, *Metafizyka* Z 1, 1028b 2–4.

i przyszłe)”. Pierre Aubenque, tłumacząc ἀεὶ ζητούμενον: *éternellement recherché* uznaje nieskończoność poszukiwań². Podobnie ἀεὶ ἀπορούμενον jako *éternellement débattue* albo *toujours pour nous un sujet d’embarras*³. Tłumaczenie sugeruje, że wyrażone w ten sposób problemy są nierozwiązywalne, pozostają „wiecznie otwarte” (*toujours ouverts*)⁴. Rozumienie takie nie zgadza się jednak z myślą Arystotelesa, dla którego każdy ciąg pytań wymaga zamknięcia, a wszelkiego typu wyjaśnianie musi być doprowadzone do końca.

Występujące w przytoczonym zdaniu wyrażenia τὸ ὄν i ἡ οὐσία, jedno z najważniejszych w filozofii greckiej i szeroko eksploatowane w refleksji metafizycznej wieków późniejszych, wyjątkowo mocno zaprzętają uwagę komentatorów, a w szczególności twórców i zwolenników różnych teorii „bytu”⁵. Nie można jednak zapominać, że cytowane wypowiedzi powstały na gruncie języka greckiego. W większości wypadków problemy nazywane „ontologicznymi” lub „metafizycznymi” są problemami *języka greckiego*, gdzie język jest

² P. Aubenque, *Le problème de l’être chez Aristote*, Paris 1972, s. 250: „Mais Aristote lui-même présente la science de l’être en tant qu’être comme une science seulement «recherchée» et sans doute «éternellement recherchée»” (Z 1, 1028b 2). Dès lors, l’unité actuelle et peut-être à jamais actuelle du discours sur l’être n’est pas l’unité d’un savoir, mais celle d’une recherche indéfinie”.

³ Tamże, s. 186: „Aristote [...] affirme que la question *Qu’est-ce que l’étant?* a été, et est toujours pour nous un sujet d’embarras et de recherche. Lorsque’il passe de la constatation des difficultés présentes et passées à l’annonce solennelle d’une aporie qu’aucun effort ne parviendra jamais à surmonter, il érige en théorie l’impossibilité où nous sommes de donner une réponse unique, c’est-à-dire essentielle, à la question *Qu’est-ce que l’étant?* [...] ce problème est de nature à être toujours débattu et recherché”.

⁴ Tamże, s. 88n.: „[...] cette question [...] est l’objet passé, présent, éternelle de notre embarras et de notre recherche: «qu’est-ce que l’être» (*Mét.* Z 1, 1028b 2). Mais alors [...] la philosophie est un ensemble de questions toujours posées, de problèmes toujours ouverts”.

⁵ Por. E. S. Haring, *Substantial Form in Aristotle’s Metaphysics*, „Review of Metaphysics” 57/1956, s. 314: „The opening chapters of Z propose ousia as the central topic of any metaphysical inquiry”. Również R. Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche*, Den Haag 1965, s. 66: „Die Frage [d. h. «Was ist das Seiende, das ist was ist das Wesen»], in der die Metaphysik überhaupt geschichtlich wie sachlich ihren ersten Grund findet”.

nie tylko środkiem, ale i materią, nie mamy więc prawa traktować ich *a priori* jako uniwersalnych, możliwych do wyrażenia w dowolnym języku. Przeciwnie, musimy je analizować i objaśniać na gruncie starej greki. Nie da się ich poprawnie komentować w ramach innych języków, które nie są do niej paralelne.

Wystarczy zauważyć, że nie ma ani w łacinie, ani w językach nowożytnych odpowiedników imiesłowu ὄν i rzeczowników τὸ ὄν oraz ἡ οὐσία, wywiedzionych z czasownika εἶναι i często pełniących funkcję metafizyczną. Już Seneka i św. Augustyn uskarżali się na ten niedostatek w łacinie⁶. Sztuczne neologizmy *ens*, *essentia*, *substantia*, jeszcze wtedy nie były znane, powstały później, ale gdyby nawet im się nasunęły, nie wiązały się w ten sposób z czasownikiem *esse*, jak ὄν i οὐσία z εἶναι, i nie mogłyby należycie spełnić swych funkcji w tłumaczeniu⁷. Taka sama jest sytuacja języków nowożytnych⁸.

U swych początków, terminy te umożliwiały filozofom greckim prowadzenie rozważań nad funkcjami kopuli ἐστὶ nadużywanej przez sofistów. *Participium* ὄν i *substantivum* τὸ ὄν ułatwiały filozo-

⁶Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 58, 4: „[...] quomodo dicitur οὐσία, res necessaria, natura continens fundamentum omnium? [...] ecce id nullo modo Latine exprimere possim, propter quod linguae nostrae convicium feci. Magis damnabis angustias Romanas, si scieris unam syllabam esse quam mutare non possum. Quae sit haec quaeris? τὸ ὄν [...]; in medio positum, posse sic transferri ut dicam «quod est». Sed multum interesse video”. Por. Augustinus, *De civitate Dei* XII, 2.

⁷Zastanawiające, że Seneca w jego translatorskich kłopotach z ὄν ani na myśl nie przyszło posłużyć się imiesłowem *ens*, choćby sam miał go dopiero z *esse* utworzyć. Widocznie forma taka była całkowicie obca duchowi współczesnej mu łaciny, brzmiałaby nienaturalnie. Wpadli na nią inni dużo później.

⁸Propozycję oryginalną, ale mało przekonującą dał niedawno L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles 2000, s. 364: „Comment traduire οὐσία chez Aristote? Il est certain que [...] surgit une difficulté concernant la traduction du terme οὐσία au sens non-platonicien d'«essence». Cette difficulté a conduit les interprètes, depuis la fin de l'Antiquité, à utiliser la traduction de *substance* [...] C'est pourquoi [...] j'ai proposé la traduction plus neutre d'*étance* qui, étant nouvelle, évite toute confusion”. W naszym przekonaniu ten nowatorski „odpowiednik” ani trochę nie przybliży nam sensu i funkcji greckiego terminu i nie ułatwia zrozumienia zdań, w których termin ten w oryginalnych tekstach występuje.

ficzne polemiki⁹. Podobnie Platon wprowadził *gerundium* οὐσία dla wzbogacenia terminologii stosowanej w trakcie debat dotyczących stosowania czasownika εἶναι¹⁰. Inne języki nie dają takich możliwości. Dlatego to problematyka zwana „ontologiczną” nie mogła w nich rozwijać się paralelnie, a mechaniczne przenoszenie na nie rezultatów refleksji filozoficznej Greków zawierającej zdania z czasownikiem εἶναι, nieraz z zastosowaniem form ὄν i οὐσία, musiało prowadzić do nieporozumień i prowokować nierozwiązalne trudności, jak te związane z koncepcją „substancji”.

Dodać należy, że tak ważna filozoficznie kopula ἐστί, leżąca u podstaw terminów τὸ ὄν i ἡ οὐσία, które ją właśnie reprezentują, nie odpowiada dokładnie naszej kopuli. My ją kojarzymy mocniej z podmiotem, nadając jej tym samym sens przedmiotowy i egzystencjalny¹¹. Mówimy: „coś «jest»” = „coś istnieje na sposób realnego przedmiotu”. U Greków natomiast najpierw, i przede wszystkim, była ona odnośzona do charakterystyk (predykatów) podmiotu, zyskując w ten sposób znaczenie określające: istotę, jakość, ilość, relację *etc.* (εἶναι τί, ποιόν, πῶσον, πρὸς τι κτλ.).

Zauważyć w związku tym wypada, że filozofowie greccy w swoich rozważaniach nad spójką ἐστί, której jedną z form jest także ὄν, nieraz zaniedbywali gramatyczny podmiot¹², rzecz w innych językach prawie niedopuszczalna. To skłania interpretujących i komentujących do wprowadzania uzupełnień w roli podmiotu, albo – co gorsza – do zamiany orzeczników w podmiot, co powoduje bezprawną zmianę

⁹ Por. O. Apelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, Leipzig 1891, s. 116: „[...] der Ausdruck τὸ ὄν nichts anderes besagt und ist, als das nur auf eine leichter zu handhabende grammatische Form gebrachte τὸ εἶναι oder τὸ ἐστί”.

¹⁰ Por. S. Mansion, *La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote*, „La Revue Philosophique de Louvain” 1946, s. 350 n.: „Les passages des Dialogues où se rencontre le mot οὐσία sont parfaitement compréhensibles si l’on se rappelle la parenté de ce terme avec le verbe εἶναι. [...] οὐσία est toujours l’être, mais avec des nuances spéciales”.

¹¹ Por. J. Bigaj, *Zależność esencjalnej i egzystencjalnej koncepcji bytu od podmiotowego i orzecznikowego charakteru spójki zdaniowej*, „Przegląd Filozoficzny” 4/2000, s. 17–24.

¹² Oto przykład z poematu Parmenidesa: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι [...] ἡ δ’ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι (B 2, w. 3–5, Diels-Kranz).

sensu. Przypadek przeciwny, kiedy wymieniony jest podmiot czasownika ἐστί, a dopełnienie pominięte, a co się zwykło interpretować egzystencjalnie, Grecy odczuwali jako coś tak niezwyčajnego, że czuli się zmuszeni zaznaczyć to słówkiem ἀπλῶς („w prostej postaci”, tzn. bez predykatu)¹³.

Szczególnie wyraźna różnica zachodzi między greckim ὄν i funkcjonującym jako jego odpowiednik „byt” (łac. *ens*). To ostatnie oznacza „to, co jest” (łac. *quod est*¹⁴), tj. coś przedmiotowego, kierując naszą myśl na realne obiekty. To właśnie prowadzi nieuchronnie do traktowania arystotelesowskich kategorii jako określeń działów obiektywnej rzeczywistości, rozumianej jako „byt ujęty całościowo” (*étant dans sa totalité* – ulubione wyrażenie Aubenque’a¹⁵). Tymczasem wyraz ὄν, który znaczy tyle co „będący tym czy tym, takim czy takim, tu czy tam itp.”, lub bardziej abstrakcyjnie: „*bycie* tym czy tym *etc.*”, nie kieruje naszej uwagi na żadne „co”, tzn. na *coś*, *co* byłoby istotą, ilością, jakością, miejscem itd. W rzeczywistości wykaz kategorii w języku greckim prezentuje tylko typy różnych możliwych predykatów uzupełniających spójkę, a ściślej pytań o te predykaty: τί; ποῖον; πόσον; ποῦ; πότε; πρὸς τί; πῶς ἔχει; (sc. κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πόσχειν) [„czym?”, „jakim?”, „ile czegoś?”, „gdzie?” „kiedy?”, „w odniesieniu do czego?”, inne: „jak położone?”, „jak uposażone?”, „co czyni/sprawia?”, „czego doznaje?” etc.]

Słowo ἐστί, wyizolowane, jest znaczeniowo puste, jak *table rase*, *blanc chèque*, a żeby je uczynić znaczącym, trzeba je uzupełnić jakimś predykatem¹⁶. Kiedy się słyszy jakąś formę czasownika

¹³ Por. *Analityki wtóre* II, 1, 89b 37–38.

¹⁴ Por. wyżej (przyp. 6) przekład Seneki.

¹⁵ P. Aubenque, *Le problème...*, wyd. cyt., s. 184–145) interpretuje kategorie Arystotelesa jako „odpowiedzi na pytanie: «w jakich znaczeniach mówimy o będącym, że jest?»”, zakładając wyraźnie w zestawie kategorii „ogół rzeczy (*la totalité des choses*), o których mówimy, że są”, jak również poszukiwanie tego, „co sprawia, że te rzeczy są”. To, o czym mówią kategorie, to są więc dla niego pewne realności, chociaż gdzie indziej mówi, że „kategorie przedstawiają w mniejszym stopniu podział «będącego», aniżeli sposoby (*modalités*), na jakie «bycie» (*l’être*) wyznacza «będące»”.

¹⁶ Por. O. Apelt, *Die Kategorienlehre*, wyd. cyt., s. 112: „Es ist das ἐστί des Urteils, die Kopula, die an sich leer, erst durch das Prädikat ihre Füllung erhält”.

εἶναι, np. ἐστὶ, εἰσί, ἦν itp., jest się zmuszonym spytać o orzecznik, *stawiając* w formie ogólnej zaimek pytajny τί; („czym?” – o orzecznik w ogólności), albo ten sam zaimek w sensie zawężonym τί; („czym?” – o orzecznik istotowy), ewentualnie o któryś szczegółowy typ orzecznika: ποῖον; ποῦ; *etc*¹⁷. Warto nadmienić¹⁸, że, w greczyźnie pradaowej, wyraz εἶμι pełnił właściwie rolę morfemu, wchodzącego w skład czasowników utworzonych od rozmaitych przyimków i umożliwiającego ich koniugację, jak np. μέτεμι, πάρεμι, περιεμι, ἔξεμι, σύνεμι *etc*. Niektóre z takich złożeń bywają czasami jeszcze u Homera rozdzielone (forma stylistyczna zwana τιῆσις). Odłączone od swojego przyimka słówko ἐστὶ nie było przez samych Greków odczuwane jako czasownik samodzielny i znaczący. Stąd konieczność jego rozwinięcia przez wyrażenie z jakiegoś typu „kategorii”, interpretowanych później mylnie jako jego „znaczenia”.

Dodać można, że funkcja predykatywna czasownika ἐστὶ kieruje go – by tak rzec – bardziej w stronę epistemologii niż ontologii. Kiedy się nacisk położy na podmiot gramatyczny, przewagę zyskuje aspekt przedmiotowo-egzystencjalny, podczas gdy wyakcentowanie orzecznika prowadzi nas bardziej w sferę poznawczą. To właśnie dlatego wyraz grecki ἐστὶ w mniejszym stopniu przekazuje informację, że dana rzecz jest taka a taka „sama w sobie”, ale bardziej że jest *uchwytywana* jako taka a taka. Tak samo czasownik ten użyty bez predykatu (ἀπλῶς λεγόμενον), wyróżniany przez późniejszą ortografię (jeszcze jedna z zasług uczonych aleksandryjskich) znakiem diakrytycznym akcentu na pierwszej sylabie, oddawany powszechnie przez „istnieje”, bardziej niż o „obiektywnym istnieniu” mówi o hipotetycznym założeniu. Toteż starożytni Grecy w swoich rozważaniach nad elementami, atomami, ideami, tworamii matematycznymi

¹⁷ Por. Arystoteles, *Metafizyka* Z 4, 1030a 18–23: τὸ τί ἐστὶν ἓνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τὸδε τί, ἄλλον δὲ ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσὸν ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. ὡς περ γὰρ καὶ τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ’ οὐχ ὁμοίως ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτῳ τοῖς δ’ ἐπομένως, οὕτω καὶ τὸ τί ἐστὶν ἀπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ πᾶς δὲ τοῖς ἄλλοις.

¹⁸ Por. J. Bigaj, *Filozoficzne i niefilozoficzne znaczenia rzeczownika οὐσία*, „Studia Classica et Neolatina III. Cognoscere Causas”, Gdańsk 1998, s. 164 n.

itp., zajmują się nie tyle ich „realnym istnieniem”, co teoretycznymi przesłankami ich wprowadzenia oraz wynikającymi logicznie z ich przyjęcia konsekwencjami.

Kiedy więc Arystoteles mówi¹⁹: ἔστιν ἐπιστήμη τις, nie chce powiedzieć, że już *istnieje* charakteryzowany dalej rodzaj wiedzy, ale stawia propozycję: „załóżmy (rozważmy) pewną (hipotetyczną, *możliwą*) wiedzę”. Jeśli w innym miejscu pisze²⁰: ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, to nie informuje nas o uprzednim (*impf.* ἦσαν) „istnieniu” trzech istot (ściślej – rodzajów istot), a sens wypowiedzi jest taki: „skoro wyróżnione zostały trzy rodzaje istot”. Podobnie można zinterpretować hipotezy Platona²¹ εἰ ἔν ἐστιν i ἔν εἰ μὴ ἔστι: „Jeśli się przyjmie (założy) bycie jednym” i „niebycie jednym”. Dodajmy, że Arystoteles używa zwrotów τῷ εἶναι („w byciu”) i τῷ μὴ εἶναι („w niebyciu”) żeby wyrazić formę twierdzącą i przeczącą zdań, bez jakiegokolwiek odniesienia do egzystencji²².

Wróćmy jednak do cytowanej frazy: τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τις ἡ οὐσία. Podkreślić trzeba od razu, że nie mamy tu do czynienia z dwoma, a z jednym problemem, wyrażonym tylko na dwa sposoby. Potwierdzają to m.in. poprzedzające je *participia singularis* ζητούμενον καὶ ἀπορούμενον („badana i roztrząsana” *kwestia*, nie *kwestie*), a przede wszystkim zwrot łączący τοῦτό ἐστι („to znaczy”, „czyli”), który jest swoistym znakiem równości. Między pierwszym a drugim członem zachodzi relacja *explicandum* do *explicans*, widocznie autor uważał za bardziej zrozumiałe drugie wyrażenie, ale oba, mimo różnych słów znaczą to samo. Posłużono się w każdym z pytań innym terminem, ale dokładna równoznaczność samych pytań została stwierdzona po-

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka* Γ 1, 1003a 21. Por. B. Cassin, M. Narcy, *La décision du sens. Le livre «Gamma» de la «Métaphysique», introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris 1989, s. 162: „Aristote [...] montre [...] que cette science recherchée n'existe pas encore, mais reste à faire”.

²⁰ Arystoteles, *Metafizyka* Λ 6, 1071b 3.

²¹ Platon, *Parmenides*, 137c 4, 164b 5.

²² Arystoteles, *Metafizyka* B 2, 996b 15–16: μᾶλλον μὲν εἶδέναι φαμέν τὸν τῷ εἶναι γνωρίζοντα τί τὸ πρόγμα ἢ τῷ μὴ εἶναι („Stwierdzamy, że więcej dowiaduje się, kto poznaje, czym dana rzecz *jest*, niż czym *nie jest*”).

nad wszelką wątpliwość precyzującym τὸ τοῦτο ἔστι. Nie można wobec tego terminów ὄν i οὐσία brać z osobna i rozpatrywać ich znaczeń w izolacji, rzeczą zasadniczą jest zrozumieć sens problemu. A że problem jest jeden, to dodatkowo dokumentuje fakt, że Arystoteles bezpośrednio potem przystępuje do prezentacji odpowiedzi nie na dwa pytania a na *jedno*, używając zaimka w *singularis*: τὸ τοῦτο: τὸ τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἔν ἐν εἰνοῖ φασι, οἱ δὲ πλείω ἢ ἓν („to bowiem niektórzy uznają za coś jednego, inni za więcej niż jedno”)²³.

A tymczasem większość uczonych wyraża przekonanie, że mamy tu postawione pytania o naturę dwu przedmiotów, określanych nazwami τὸ ὄν i ἡ οὐσία, wyodrębniając tym samym dwie kwestie: jedną dotyczącą τὸ ὄν, drugą ἡ οὐσία²⁴. Chociaż cytują frazę w całości, nie liczą się potem z objaśniająco-zrównującą funkcją wyrażenia τὸ τοῦτο ἔστι, nawet jeśli werbalnie stwierdzają równoważność obu formuł²⁵. Owszem, próbują niekiedy w końcu jakoś sprowadzić pierwszą kwestię do drugiej²⁶, jednak nigdy nie dochodzi do ich dokładnego utożsamienia, bo to po pierwotnym rozdzieleniu już się staje niemoż-

²³ Arystoteles, *Metafizyka* Z 1, 1028b 4–5.

²⁴ A oto kilka przykładów: E. S. Haring, wyd. cyt., s. 314: „[...] if a philosopher is to understand being, he must understand οὐσία”. A. R. Lacey, *Οὐσία and Form in Aristotle*, „Phronesis” 1965, s. 56: „What is that exists? Substance. What is substance?” A. Guzzoni, cytowany w: H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971, s. 317, przyp. 27: „Wir behaupten [...], dass τὸ ὄν immer den Boden für das Fragen des Aristoteles darstellt und dass die οὐσία [...] erst eine Antwort auf die Frage nach dem, was das ὄν sei, ist”. E. Berti, cytowany w: H. Happ, *Hyle* (j. w.), s. 323: „[...] beantwortet so die Frage τί ἔστι; durch den Hinweis auf die οὐσία als φύσις des Seienden als solchen”. Tamże, przyp. 53: „La filosofia consiste nello studio dell’ essere, cioè nell’ indicare le relazioni di ciascuno dei generi di esso al genere che é primo, la sostanza”.

²⁵ Np. A. R. Lacey, *Οὐσία and...*, wyd. cyt., s. 54: „[...] he [sc. Aristotle] interprets the question τί τὸ ὄν; as equivalent τίς ἡ οὐσία;”. Niestety autor nie trzyma się dalej konsekwentnie tego formalnie całkowicie trafnego stwierdzenia.

²⁶ Por. E. Tugendhat, *Ti κατὰ τιως*, Freiburg/München 1958, s. 67: „Die Frage τί τὸ ὄν; reduziert sich daher in Z 1 auf die Frage τίς ἡ οὐσία;”. Tamże, s. 69: „Die Frage nach dem Seienden (ὄν) ist in Z 1 auf die Frage nach dem schlechthin Seienden (ἀπλῶς ὄν, οὐσία) zurückgeführt worden”. P. Aubenque, wyd. cyt., s. 456 n.: „c’est l’assimilation, solennellement affirmée au début du livre Z, de la question de l’être à la question de l’essence”.

liwe²⁷. Uznanie identyeczności problemu i *stricte* eksplikatywnego sensu drugiego pytania utrudnione bywa w innych językach przez wprowadzenie rzekomych odpowiedników terminów τὸ ὄν i ἡ οὐσία, które sugerują różny przedmiot²⁸. Formuły nie mogą wówczas pozostać równoznaczne. Pytanie „czym jest byt?” nigdy nie może być po prostu zastąpione pytaniem „czym jest istota (substancja)?”

Zastępowalność wzajemna obu pytań wedle tekstu oryginalnego nie ulega wątpliwości. Dla jej zachowania konieczna byłaby więc identyeczność ich domniemanych przedmiotów, tak, żeby określenia: τὸ ὄν i ἡ οὐσία oznaczały dokładnie to samo. Jednakże interpretacja ontologiczno-metafizyczna *a limie* to uniemożliwia, ponieważ dla niej charakterystyczne jest właśnie wyróżnianie dwu odrębnych dziedzin przedmiotowych. „Byt rangi pierwszej” (istota) i „byt w ogóle” zawsze pozostaną czymś różnym²⁹. Czyżby więc Arystoteles pomylił się i utożsamił pytania mające różny przedmiot, a tym samym różny sens?³⁰ Bynajmniej. Błędu tu nie ma, ponieważ sens obu pytań jest w istocie dokładnie ten sam, jako że terminy τὸ ὄν i ἡ οὐσία nie pełnią w nich funkcji denotatywnej, ani nawet nie mają samodzielnych znaczeń, występując w formułach wziętych w całości jako synkate-

²⁷ Por. P. Aubenque, *Le problème...*, wyd. cyt., s. 196: „Mais les deux questions ne coïncident que dans la mesure où celle-ci est la première forme que revêt celle-là, [...] mais non dans le sens où l'être se réduirait en dernière analyse à l'essence”.

²⁸ Por. G. E. M. Anscombe, *Aristotle. The search for Substance*, w: G. E. M. Anscombe, P. Geach, *Three Philosophers*, Oxford 1961, s. 19: „As we see, he [sc. Aristotle] gives «What is substance?» as a gloss on the question «What is being?» [...] the question «What is being?» is the question «What is substance?»”. R. Boehm, *Das Grundlegende...*, wyd. cyt., s. 55: „Was ist das Seiende, das ist: Was ist das Wesen?”. S. Mansion, *La première...*, wyd. cyt., s. 351: „ce qu'est l'être, c'est-à-dire ce qu'est la substance”. Niestety, samo zastosowanie odrębnych terminów: „*being – substance*”, „*das Seiende – das Wesen*”, „*l'être – la substance*” uniemożliwia w tych przekładach zrównanie pytań, chociaż trafnie oddano w nich łącznikowo-wyjaśniającą formułę τὸτὸ ἔστιν.

²⁹ Por. S. Mansion, *La première...*, wyd. cyt., s. 351: „Ce mot [sc. οὐσία] ne signifie plus simplement l'être, mais une espèce d'êtres, un genre de l'être, le premier et le plus important de tous”.

³⁰ Por. P. Aubenque, *Le problème...*, wyd. cyt., s. 196: „Certes, l'essence est la catégorie primordial de l'être, au point qu'il arrive à Aristote de confondre la question *Qu'est-ce que l'être?* avec cette autre: *Qu'est-ce que l'essence?*”.

gorematy. W tej sytuacji trzeba po prostu wyzwolić się z nawyków interpretacyjnych.

Pytanie τίς ἡ οὐσία; nie jest skierowane na οὐσία, wyraz ten nie wyznacza w żaden sposób przedmiotu pytania. Nie może być rozumiane w kategoriach denotacji i konotacji tego terminu już ze względów gramatycznych. Nie pozwala na to forma użytego w nim zaimka pytajnego. Jest to zaimek przymiotny, zgodny co do rodzaju z *substantivum femininum* οὐσία. Kiedy filozof grecki pytał o istotę czegoś, tj. o znaczenie nazwy, używał formy rzeczownikowej zaimka τι: τί ἐστὶ; („czym jest?”) niezależnie od rodzaju gramatycznego odnośnego rzeczownika. Dlatego spotykamy u Platona nie tylko pytanie τί ἐστὶν σχῆμα; (*neutrum*), ale także τί ἐστὶν ἀρετή;³¹ ἐπιστήμη τί ἐστὶν³² (*feminina*).

Gdyby więc chodziło o sens wyrazu οὐσία, czy o charakterystykę czegoś, co on oznacza, pytanie musiałoby przybrać postać: ἡ οὐσία τί ἐστὶν; i takie rzeczywiście zostaje postawione parę wierszy dalej: „Rozpatrzmy najpierw skrótowo, co to takiego jest ta οὐσία”³³: σκεπτέον ὑποτυπωσαμένους τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστὶν. I następuje analiza słownikowa znaczeń terminu, która nie ma tej wagi i tego zasięgu co poprzednie pytanie: τίς [ἐστὶ] ἡ οὐσία. Zdziwiająco, jak powszechnie miesza się te dwa tak głęboko różne pytania, utożsamiając je i uznając za jedno. Mamy więc ostatecznie do czynienia z sytuacją iście kuriozalną: dwom wyrażeniom ewidentnie równoznacznym τί τὸ ὄν = τίς ἡ οὐσία przypisuje się różny sens, podczas gdy dwa całkowicie różnoznaczne τίς ἡ οὐσία ≠ ἡ οὐσία τί ἐστὶ [„jaka jest istota/natura (rzeczy)?” ≠ „czym jest istota (οὐσία)?”] traktuje się jak jedno i to samo.

Powyższa uwaga gramatyczna dotycząca zaimka τίς stosuje się także do zaimka τι z poprzedniego pytania τί τὸ ὄν; Ma on także, tak samo jak tamten, który na niego wstecz rzutuje, charakter przymiotnikowy, chociaż w formie nie różni się od postaci rzeczownikowej,

³¹ Platon, *Menon*, 74 b 5, 77 a 9.

³² Platon, *Teajtet*, 147 b 10–11.

³³ Met. Z 2, 1028b 31–32. Por. Z 1, 1028b 7, Z 3, 1029a 8.

nie dostosowującej się do rodzaju gramatycznego. Wzięta samodzielnie formuła pytajna z użyciem słówka τί mogłaby więc być rozumiana słownikowo, ze skierowaniem na następujące po nim τὸ ὄν, jako uproszczona postać pytania o istotę tego, co ono wyraża, analogiczna do wyżej przytoczonych (np. ἡ οὐσία τί ἐστίν; τί ἐστὶν ἀρετή); τὸ ὄν τί ἐστίν; „co to znaczy τὸ ὄν?“, ew. „czym się charakteryzuje coś w ten sposób nazywanego?“

Chociaż możliwość taka teoretycznie istniała, to tak stawiany problem zasadniczo nie zaprzętał filozofów greckich. Termin nie miał bowiem denotacji przedmiotowej, lecz jedynie metafizyczną, a tak zwane jego „znaczenia” (λέγεται) to w rzeczywistości funkcje czasownika εἶναι, którego formy on tylko zbiorczo ujmował. A jednak rozumienie tego pytania jako problemu „istoty bytu” stało się w interpretacjach i przekładach niemal wyłącznym. Zdecydowały o tym – naszym zdaniem – cztery czynniki: (a) wyodrębnienie z pytania i usamodzielnienie τὸ ὄν, gdy pytanie należy brać w całości, (b) nadanie urzeczownikowionej formie τὸ ὄν funkcji przedmiotowo oznaczającej, (c) traktowanie τί jako rzeczownego zaimka pytającego o znaczenie („czym?“, „jaki ma sens?“), (d) rozpatrywanie pytania τί τὸ ὄν; w izolacji, bez uwzględnienia objaśniającej roli drugiego pytania, a także szerszego kontekstu.

Aczkolwiek mamy tu formalnie dwa pytania, to wyrażają one jeden problem. Żadne z nich nie dotyczy czegoś, co wyraża wchodzący w jego skład termin: ani τὸ ὄν, ani ἡ οὐσία nie wyznaczają ich przedmiotu, przedmiot ten leży gdzie indziej. Co nim jednak jest? W przypadku pierwszego pytania trudno dać odpowiedź, z uwagi na mglistość ὄν i dwuznaczność τί. Formuła musiała także dla Greka nie być jednoznaczna, skoro wymagała objaśnienia przez drugą, z zastosowaniem innego słowa, mianowicie οὐσία. Dla współczesnego czytelnika rozumienie pytania jest dodatkowo zakłócone przez anachroniczne nakładanie się na nie liczących, wypracowywanych przez wieki koncepcji „bytu”.

W tej sytuacji tym cenniejsze okazuje się dostarczone nam w drugiej formule objaśnienie, podane przez autora najwyraźniej w tym celu, żeby upewnić odbiorcę, w jakim sensie podaje pierwszą, i jak

wobec tego powinien on ją rozumieć. Ten rodzaj jego komentarza powinien zatem przesądzać sprawę³⁴. Żeby przeciąć ewentualne wątpliwości, całość wypowiedzi daje jednoznacznie do zrozumienia, że fraza pytająca $\tau\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ mówi ni mniej ni więcej tylko tyle co $\tau\iota\varsigma\ \eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$. Ta druga, służąc jako objaśnienie, powinna być przeto jaśniejsza.

Wiadomo jednak, jak wieloznaczne i wielofunkcyjne jest słowo $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$. Oprócz licznych, dość zaskakujących niekiedy, prefilozoficznych znaczeń, jak majątek, własność, władza, stosunek (również cielesny)³⁵, w języku naukowym bywało ono stosowane na oznaczenie przedmiotów w świecie przyrody, jak drzewa, zwierzęta, ciała niebieskie, np. Słońce, Księżyc, gwiazdy, dalej: substancje materialne jak woda, powietrze, ogień, ziemia itp. Ta funkcja nie miała jednak dla filozofów większego znaczenia, ponieważ, jak to zauważył Aubenque, „nie jest to sens filozoficzny”³⁶. Konotacja wyrazu jest tu równie uboga jak w przypadku określeń „byt”, „przedmiot”, „rzecz”, „coś”, i nie interesowała zbyt wielu myślicieli greckich. W swoich rozważaniach brali oni na tapet $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ głównie jako termin relatywny, wymagający uzupełnienia jakimś dopełniaczem: $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ \tau\iota\upsilon\acute{o}\varsigma$ („istota *czegoś*”). I to właśnie w tej przede wszystkim roli termin ten wyznaczał przedmiot ich refleksji i roztrząsań.

Ta dwojaka funkcja wyrazu $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, dobrze znana uczonym, jedna absolutna, druga relatywna, czyni z niego homonim, prowadząc do powstania dwóch zupełnie różnych terminów³⁷. Łączy je jedynie od-

³⁴ G. E. M. Anscombe, *Aristotle*, wyd. cyt., s. 19, przeciwnie, podejmuje wyjaśnienie drugiego przez pierwsze, które uznaje widocznie za jaśniejsze, co może być złudne: „Aristotle’s gloss «What is substance?» does not immediately help us [...]. It may perhaps help us if we think of the question what ousia is as asking what *entity* is”.

³⁵ Pochodzenie tych dziwnych znaczeń, nieraz wręcz zaskakujących, ze złożenia nieokreślonego znaczeniowo słówka $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$, wykazuje J. Bigaj, *Filozoficzne i niefilozoficzne znaczenia rzeczownika $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$* , wyd. cyt.

³⁶ P. Aubenque, *Le problème...*, wyd. cyt., s. 458.

³⁷ Por. D. R. Cousin, *Aristotle’s Doctrine of Substance* (I), „Mind”, 1933, s. 319: „This is the distinction between «substance» as an absolute term, exemplified in the question: «Is this a substance, or another kind of things?», and «the substance of», a relative term, intelligible only in connection with a dependent genitive and exemplified in the question «What is the substance of this?»”. Tenże, *Aristotle’s Doctrine*

legła wspólnota etymologiczna, ale filozoficznie nie ma między nimi wyraźnego jednoczącego odniesienia³⁸. Nastąpiło jednak ich totalne pomieszanie w wyniku łacińskiego przekładu obydwu tym samym słowem *substantia*³⁹. Identyfikacja tych dwu rozbieżnych pojęć ma miejsce nawet przy poprawnych przekładach, np. „istota” (częste u Aubenque’a *essence*). Powszechne stało się swobodne przechodzenie z jednego z tych pojęć na drugie bez uwzględniania zasadniczej przecież dzielącej je różnicy: z „istoty (substancji) jakiejś rzeczy” (οὐσία w sensie filozoficznym) na „coś, co jest pojmowane jako jakaś istota (substancja)” (οὐσία w użyciu naukowym, ale nie *stricte* filozoficznym), np. na Boga.

W zajmującym nas tu pytaniu należy, oczywista, domyślać się po οὐσία jakiegoś dopełniacza, np. τῶν πραγμάτων, τῶν ὄντων, ἐκάστου, τινός, czy tym podobne. Fraza powinna być domknięta jakimś takim uzupełnieniem. Na dowód można zestawzić naszą parę formuł z księgi Z (τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τις ἢ οὐσία) z paralelną z księgi B, gdzie tylko w funkcji łącznika w miejsce τοῦτό ἐστι zastosowane zostało καὶ *explicativum*. Tam właśnie οὐσία wystąpiło z genetiwem τῶν ὄντων: διαφεύγει τί τὸ ὄν καὶ τις ἢ οὐσία τῶν ὄντων („wymyka nam się to, jakie jest to, «czym co jest», czyli jaka jest istota/natura rzeczy”)⁴⁰. Zauważmy, że użyta tu forma rzeczownikowa τῶν ὄντων oznacza przedmioty niesprecyzowane i mogłaby być bez szkody zastąpiona innym podobnie ogólnikowym określeniem: τῶν πραγμάτων, ἐκάστου, πάντων itp.

Wyrażenie τὰ ὄντα nie daje żadnej znaczącej charakterystyki obejmowanych obiektów, nie jest więc w tym zastosowaniu: τῶν ὄντων

of Substance (II), „Mind”, 1935, s. 169: „Aristotle says, «so-and-so is substance», or «so-and-so is substance of something». Por. R. Boehm, *Das Grundlegende...*, wyd. cyt., s. 59: „Es gibt «die Wesen» und ein jegliches «hat» «sein Wesen». «Ein Wesen» nennen wir etwa ein Lebewesen [...] Zum anderen bedeutet «Wesen» das, was wir das Wesen einer Sache, das Wesen des Tieres, [...] usw. nennen”.

³⁸ Można by próbować szukać powiązania w fakcie, że w języku greckim wszelka nazwa jest odczuwana w pierwszym rzędzie jako orzecznik, oznacza „bycie czymś”.

³⁹ Określeniem tym objęte zostały również znaczenia: „majątek” i „własność”.

⁴⁰ Arystoteles, *Metafizyka* B 5, 1002a 27–28.

niezastąpione. Jak widać, urzeczownikowiony imiesłów τὸ ὄν, zwłaszcza w formie *pluralis* τὰ ὄντα, mógł być użyty w roli nazwy uniwersalnej, mającej zakres nieograniczony⁴¹, a tym samym treść zerową⁴², podobnie jak „byt”, „rzecz”, „przedmiot”, „istność”, „istota”, lub po prostu „coś”, „cokolwiek”. Kiedy mówimy np. „istota zmysłowa”, „przedmiot matematyczny”, „byty możliwe”, „rzeczy istotne”, wyrazy „istota”, „przedmiot”, „byty”, „rzeczy”, nic nie znaczą, stanowią tylko swoiste „podpórki” językowe dla towarzyszących im określeń. Tego typu wszechogarniających *quasi*-nazw, wypranych zupełnie ze znaczenia, nieraz język potrzebuje i używa, w tym język naukowy. Zawsze one jednak, mając formę językową nazw, wykazują tendencję do wypełniania się treścią i stania się pełnoprawnymi nazwami ogólnymi. Tracą wówczas swoją nieokreśloność gwarantującą absolutną uniwersalność, a w ich miejsce trzeba szukać innych. Tak jest w przypadku wyrazu „rzecz”, którego treść w reizmie poddana zostaje uściśleniu, jak też w przypadku słowa „byt” w interpretacji egzystencjalnej itp.

Dlatego to i termin οὐσία, jak zauważyliśmy, zwłaszcza w *pluralis*, αἱ οὐσίαι, zdaje się niekiedy przejmować taką rolę, zastępując τὰ ὄντα. W tym zastosowaniu terminy te nie wykazywały jednak szczególnej filozoficznej ważności, i z rzadka tylko stawały się przedmiotem bezpośredniego zainteresowania filozofów. W centrum ich uwagi pozostawało natomiast nieprzerwanie użycie kopuli εἶναι, reprezentowanej również przez takie dość odległe na pozór formy jak ὄν i οὐσία, kierujące nas zawsze, tak jak i formy osobowe, w stronę istoty rzeczy.

Należy wobec tego przestrzec przed mieszaniem występujących we frazie τί τὸ ὄν καὶ τίς ἢ οὐσία τῶν ὄντων dwóch form tego samego imiesłowu ὄν, tj. końcowego τῶν ὄντων, wyrażenia o charakterze uniwersalnym, semantycznie pustego, z wcześniejszym τὸ ὄν, w roli podobnej jak ἢ οὐσία. Gdyby nie wzgląd, że raziłoby to stylistycznie,

⁴¹ Por. P. Aubenque, *Le problème...*, wyd. cyt., s. 458: „[...] on appelle οὐσίαι [...] tout ce qui est dans le ciel e sur la terre”.

⁴² Tamże, s. 227.

można by – ściśle biorąc – powiedzieć $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \delta\acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \delta\acute{o}\nu\tau\omega\nu$ (= $\tau\acute{o}\nu\ \pi\rho\alpha\gamma\acute{\alpha}\ \tau\omega\nu$), analogicznie jak $\tau\acute{\iota}\varsigma\ \eta\ \upsilon\acute{o}\sigma\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{o}\nu\ \delta\acute{o}\nu\tau\omega\nu$. I jedna, i druga formuła wyraża skierowane na dowolny obiekt nastawienie badawcze, możliwe do oddania krócej pytaniem $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota$; („czym to jest?”). Obydwie każą zwrócić uwagę na to, „jaka jest istota czegokolwiek”, mówiąc krócej – „czym co jest”.

Panuje co do tego wśród uczonych zgoda, że pod określeniem $\upsilon\acute{o}\sigma\acute{\iota}\alpha$ kryje się pytanie $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota$; jako że pytanie „*jaka jest istota danej rzeczy?*” jest równoważne pytaniu „*czym ta rzecz jest?*” A daje się to także przenieść na pochodzący od predykatywnie funkcjonującego czasownika $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ imiesłów $\delta\acute{o}\nu$, ponieważ jego zsubstantywowana postać $\tau\acute{o}\ \delta\acute{o}\nu$ oznacza wszelki predykat, o taki zaś można najogólniej zapytać $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota$; obejmując tym wszystkie kategorie. To bowiem właśnie do wskazywania predykatów skłania nas wyrażona zaimkami pytającymi lista kategorii, prowadząc tym samym do ogólnej pojętej istoty rzeczy. W tym szerokim znaczeniu dałoby się także użyć nawet rzeczownika $\upsilon\acute{o}\sigma\acute{\iota}\alpha$, wyspecjalizowanego właściwie na oznaczanie szczególnego predykatu istotowego.

Arystoteles zwraca uwagę, że wszystkie w ogóle formy czasownika $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ można stosować w funkcji predykatywnej podstawowej i wtórnej. Przypomnijmy to przytoczone wyżej ważne stwierdzenie⁴³: „To «czym jest» w jeden sposób wskazuje na istotę w sensie «jakimś *tym*» ($\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$), w inny – na dowolne orzeczniki: «jakim» jest, «ile» tego itd. To tak jak słowo «jest», przynależy wszystkiemu, ale nie tak samo, tylko raz pierwszorzędnie, raz wtórnie. Podobnie to «czym jest»: zasadniczo istocie, a jakoś tam i czemu innemu”: $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\ \mu\epsilon\nu\ \tau\rho\acute{o}\pi\omicron\nu\ \sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\ \tau\eta\nu\ \upsilon\acute{o}\sigma\acute{\iota}\alpha\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \delta\epsilon\ \epsilon\acute{\kappa}\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omega\nu$, $\pi\omicron\sigma\acute{o}\nu\ \pi\omicron\iota\acute{o}\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \delta\omicron\sigma\alpha\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\alpha$. $\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \gamma\acute{\alpha\rho}\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \upsilon\acute{o}\chi\ \acute{o}\mu\omicron\iota\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \mu\epsilon\nu\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\varsigma\ \tau\omicron\acute{\iota}\varsigma\ \delta\prime\ \epsilon\pi\omicron\mu\epsilon\nu\omega\varsigma$, $\upsilon\acute{o}\tau\omega\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\pi\lambda\omega\acute{\varsigma}\ \mu\epsilon\nu\ \tau\eta\ \upsilon\acute{o}\sigma\acute{\iota}\alpha\ \pi\acute{\omega}\varsigma\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$.

Ostatecznie, bądź w wyniku zawężenia $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \delta\acute{o}\nu$ do „bycia” kategorii istotowej (i wtedy jest to $\delta\acute{o}\nu\tau\omega\varsigma\ \delta\acute{o}\nu$), bądź skutkiem rozszerze-

⁴³ Arystoteles, *Metafizyka* Z 4, 1030a 18–23. Por. wyżej, przyp. 16.

nia τίς ἢ οὐσία na wszystkie kategorie, przy dwojako rozumianym τί ἐστὶ zrównując się nam znaczenia wyrażań:

[τί τὸ ὄν (τι, ἕκαστον) = τίς ἢ οὐσία (τινός, ἕκαστου)] = (ἕκαστον) τί ἐστὶ [„jaki jest *to*, *czym* dana rzecz *jest*” = „jaka jest *istota* tej rzeczy”] = „*czym* to jest”

Zajmujące nas tu formuły reprezentują więc tylko najogólniej wzięte τί ἐστὶ („czym jest”). Arystoteles nie pomieszał ich, jak sugeruje Aubenque⁴⁴, jakby każda z nich znaczyła co innego, tylko ukazuje po prostu tożsamość ich znaczenia. Z pomocą i jednej, i drugiej można zadać pytanie o istotę każdej rzeczy, czyli o jej charakterystykę.

Nie można ich też ograniczać do takiego czy innego rodzaju przedmiotów. W szczególności nie wolno ich zawęzać do wchodzących w ich skład terminów, czy też tego, co te terminy oznaczają. Mogą być odniesione do dowolnych obiektów, do czegokolwiek. Przedmiot ich wykracza poza nie same. Przedmiot materialny (*to*, *co*) nie zostaje wyszczególniony, bo nie jest niczym ograniczony, natomiast przedmiot formalny (pod jakim kątem) zarysowany jest przez nieokreśloną postać stojących na początku zaimków τί, τίς („czym”, „jaki”).

Z równoznaczności dwu formuł, a tym samym jedności wyrażanego nimi problemu wynika, że tłumacz miałby właściwie prawo, dla uniknięcia nieporozumień, poprzestać na drugiej, mówiącej *explicite* o istocie, eliminując pierwszą, tę niby o „bycie”, tym bardziej że jest ona – ściśle biorąc – nieprzetłumaczalna, z uwagi na sygnalizowaną wyżej specyfikę greckiej spójki, w tym zwłaszcza jej formy imiesłowowej. Sztywne obstawanie przy tej formule jako odrębnej od drugiej, z nieuchronnym przy tym usamodzielnieniem występującego w niej terminu, powoduje zaciemnienie myśli oryginału. Jeśli druga jest tylko dokładnym objaśnieniem pierwszej, to są one zastępowalne. Chcąc zatem oddać nie formę werbalną, a sam problem, na czym powinno nam przede wszystkim zależeć, wystarczyłoby tylko przełożyć drugą frazę.

Objaśnienie jednego wyrażenia przez drugie spełniało swoją rolę w języku greckim, nas jednak nie powinno krępować. Ważny jest

⁴⁴ Zob. wyżej, przyp. 16.

rezultat tego zabiegu: sprecyzowanie koncepcji wyjaśniania istotowego jako jednej z zasadniczych dróg dochodzenia do prawdy we wszystkim. Jeśli się zrozumiało właściwy sens problemu, nie ma potrzeby trzymać się każdego słowa. Można by nawet, co może się komuś wydać obrazoburcze, pominąć przekład pojedynczych wyrazów: ὄν i οὐσία, gdyby się bez nich dało zachować istotny sens stwierdzeń. Wystarczy uchwycić, a potem wyrazić, o co w nich tak naprawdę chodzi. A my przecież wiemy dokładnie, co zaprzętało myślicieli starożytnych od początku (τὸ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον). Główny zakres ich dociekań streszcza fraza τίς ἐστὶν ἡ οὐσία ἐκάστου („jaka jest istota wszelkiej rzeczy”). Przekładając ją, wolno nam posłużyć się nie tylko określeniem „istota”, ale także np. „natura”, „to, co jest podstawowe w danej rzeczy”, „zasadnicze uposażenie rzeczy”, „prawda” itp. Zauważmy, że w różnych greckich tekstach filozoficznych spotykamy wyraz φύσις (τινός) jako synonim οὐσία, a Arystoteles opisuje dociekania swoich poprzedników m.in. w terminologii prawdy⁴⁵.

§ 2. Dwojakié podejście do problemu istoty

Filozoficzne poszukiwania istoty, to znaczy prawdziwej choć nie narzucającej się wprost, niejawnej natury, dotyczyły różnych dziedzin i różnych obiektów, fizycznych i abstrakcyjnych, jak przedmioty zmysłowe, twory matematyczne, pojęcia, wyrażenia językowe, pojedyncze indywidua i wszechświat w całości. Stawiano pytanie, jakie one są w swej najgłębszej rzeczywistości, i dawano różne odpowiedzi. Tu brały początek rozmaite teorie, które wobec tego uznać trzeba za odpowiedzi na najogólniejsze pytanie: τί ἐστὶ; („czym jest...”). Bogatą listę przykładów prezentuje nam *Metafizyka*. Substancje elementarne filozofów natury, atomy Leukipposa, „Jedno” Parmenidesa, pojęcia etyczne precyzowane przez Sokratesa, idee Platona, definicje, z pomocą których perypatetycy ustalali sens pojęć i naturę rzeczy, jak

⁴⁵ Arystoteles, *Metafizyka* A 3, 983b 1–3: τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφείαντας περὶ τῆς ἀληθείας.

i sama ogólna teoria definicji, wszystko to obracało się wokół problemu istoty rzeczy.

Zauważyć od razu należy, że zasada wyjaśniania istotowego, a tym samym samo pojęcie istoty, były pojmowane rozmaicie, w związku z różnymi metodami takiego wyjaśniania. Najogólniej biorąc, na pytanie, „jaka jest istota” tego czy tego, można było odpowiadać albo wskazując części składowe, albo konstruując definicje. Arystoteles zauważył, że jego poprzednicy poszukiwali istoty właśnie na te dwa sposoby, jeden streszczający się w pytaniu „z czego?” (ἐκ τίνος;), skierowanym na skład rzeczy, i drugi inspirowany pytaniem „czym jest?” (τί ἐστι;) w ściślejszym sensie, prowadzący do definicji. Pierwszy był domeną presokratyków, drugi został właściwie zainicjowany przez Sokratesa i był prowadzony konsekwentnie dopiero po nim. Stosownie do tego można mówić o dwóch sposobach rozumienia istoty: materialnym (οὐσία ὡς ὕλη, *resp.* οὐσία ὑλική, ἢ ὑποκειμένη οὐσία)⁴⁶ i pojęciowym (οὐσία κατὰ τὸν λόγον)⁴⁷.

Przed Sokratesem dociekano głównie z czego są rzeczy zbudowane, stosując w ten sposób metodę wyjaśniania materialnego. Na tej drodze poszukiwania istoty starali się myśliciele dociec prawdziwej natury rzeczy⁴⁸. Ogólne pytanie „czym?” sprowadzało się u nich do pytania „z czego?” I w odpowiedzi wskazywali istotę pod kątem składu (rodzaj „materiału”). Podkreślmy, że stosowana tu, i w innych przypadkach w *Metafizyce* nazwa ὕλη nie jest określeniem jakiegoś

⁴⁶ Por. *Met.* A 9, 992b 1–2: ἐτι δὲ τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν ὡς ὕλην μαθηματικωτέραν ἢ τις ὑπολάβοι. H 2, 1042b 9–10: ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται. H 4, 1044a 15: περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας. A 4, 985b 9–10: αἰτία δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην, καὶ καθάπερ οἱ ἐν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν. M 2, 1076a 35–36. Θ 7, 1049 a 36.

⁴⁷ *Met.* Z 10, 1035b 12–13: ὅσα μὲν μέρη ὡς ὕλη καὶ εἰς ἃ διαίρεται ὡς ὕλην, ὕστερα ὅσα δὲ ὡς τοῦ λόγου καὶ τῆς οὐσίας τῆς κατὰ τὸν λόγον πρότερα. M 8, 1084b 9–11: ὡς μὲν δὴ ὕλη ἢ ὀξεῖα καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ μόνος πρότερον, ὡς δὲ κατὰ τὸ εἶδος καὶ τὴν οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ἢ ὀρθή καὶ τὸ ὄλον. H 1, 1042a 12–13: ἄλλας δὲ δὴ συμβαίνει ἐκ τῶν λόγων οὐσίας εἶναι. E 1, 1025b 27–28.

⁴⁸ *Met.* A 3, 993b 6–13: τῶν δὲ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνος ἀφῆθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φεῖρεται τελευταῖον.

metafizycznego pierwotnego „bytu”, jakie przyłgnęło do niej w interpretacjach, tajemniczej istności zwanej „materią”, abstrakcyjnego składnika materialnego wspólnego całemu światu zmysłowemu. Nic nie upoważnia tu do nadinterpretującego podstawiania „nieokreślonego” jednorodnego substratu wszelkich rzeczy fizycznych, jaki wprowadzано później pod nazwą „materia” nie tylko w różnych postaciach materializmu, ale także hylemorficznego dualizmu.

U Arystotelesa słowo ὕλη oznacza bądź po prostu konkretny materiał-surowiec, jak drewno, kamień, brąz, cegły, woda, powietrze⁴⁹, które można oczywiście podciągnąć pod wspólne, ogólne pojęcie (ale tylko pojęcie!) tworzywa, bądź, jeszcze bardziej abstrakcyjnie, coś, z czego się rzecz składa, jest zbudowana, lub bierze początek⁵⁰, a co ją przedstawia w formie możliwościowej⁵¹. „Materia” dowolnej rzeczy to nic innego jak ta właśnie rzecz, tyle że ujęta myślą w stanie potencjalnym: ἡ ὕλη ἐστὶ τὸ δυνάμει ἕκαστον⁵². Warto zauważyć, że Arystoteles w tym kontekście mówi tak o tym, co złe, jak o ogniu: τὸ κακὸν ἔσται αὐτὸ τὸ δυνάμει ἀγαθόν⁵³. Jak dla aktualnego ognia

⁴⁹ *Met.* Z 7, 1033a 3: καὶ τὴν ὕλην λέγοντες ὅτι χαλκός. Z 3, 1029a 3–4: λέγω δὲ τὴν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν. Z 9, 1034a 16: τοιαύτη ἡ ὕλη, οἷον οἱ λίθοι. Z 10, 1036a 9–11: [...] αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκός καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη. H 2, 1043a 15–16: λίθοι πλινθοὶ ξύλα [...] ὕλη γὰρ ταῦτα. H 2, 1043a 23: ὕλη μὲν οὖν ὁ ἄηρ.

Również osławione, a mylące pojęcie „materii pierwszej”, które przyniosło dla filozofii jako narzędzia poznawania świata – w naszym przekonaniu – wiele szkody, nie znajduje podstaw w Arystotelesowej *Metafizyce*, w której pojawiające się określenie πρώτης ὕλης mówi o konkretnym, każdorazowo innym surowcu podstawowym określonego rodzaju rzeczy, do którego można by dojść na podstawie analizy, przypominającej nowożytną analizę chemiczną.

⁵⁰ *Met.* Δ 4; Z 7, 1032b 32: ἡ γὰρ ὕλη μέρος. Z 7, 1032a 17: τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, ἢν λέγομεν ὕλην. Z 10, 1035b 11–12: ὅσα μὲν μέρη ὡς ὕλη καὶ εἰς ἃ διαίρεται ὡς ὕλην. M 8, 1084b 20.

⁵¹ *Met.* Θ 8, 1050a 15: ἐτι ἡ ὕλη ἐστι δυνάμει ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος. H 1, 1042a 27–28: ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τότε τι οὕσα ἐνεργεῖα δυνάμει ἐστὶ τότε τι. M 2, 1076a 35–36. Por. Z 7, 1032a 20–22, H 2, 1043a 15 n.

⁵² *Met.* Por. N 1, 1088b 1: ἀνάγκη τε ἕκαστου ὕλην εἶναι τὸ δυνάμει τοιοῦτον. H 2, 1043a 15–16, gdzie podano przykład domu: λίθοι πλινθοὶ ξύλα, τὴν δυνάμει οἰκίαν λέγουσιν, ὕλη γὰρ ταῦτα.

⁵³ *Met.* N 4, 1092a 3–5: καὶ εἰ ὡσπερ ἐλέγομεν ὅτι ἡ ὕλη ἐστὶ τὸ δυνάμει ἕκαστον, οἷον πυρὸς τοῦ ἐνεργεῖα τὸ δυνάμει πῦρ, τὸ κακὸν ἔσται αὐτὸ τὸ δυνάμει ἀγαθόν.

„materią” jest ogień potencjalny, tak nawet zło będzie potencjalnie dobrem. Ewidentnie nie chodzi tu o materię w nowożytnym sensie.

Dlatego też znana i często przytaczana jako prywatywna definicja materii formuła⁵⁴: λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτήν μήτε τι μήτε ποσὸν μή τε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν („A mówię o «tworzywie», które ani nie jest określone jako «coś», ani jako «jakieś», ani opisane jakimkolwiek predykatem stosowanym do «jest»”) – nie odnosi się do uniwersalnej substancji materialnej wszechświata, lecz do obiektów indywidualnych, niekoniecznie materialnych, rozpatrywanych tak w aspekcie składu jak potencjalności. Tak rozumiana ὕλη, wzięta sama w sobie (καθ' αὐτήν), nie może być określona jako to lub to, takiej lub takiej wielkości itp. Kiedy się rozpatruje rzecz tylko od strony jej składu, lub przygotowujących jej powstanie warunków, nie ma się jeszcze do czynienia z nią samą i nie można jej w żaden sposób scharakteryzować.

Z pomocą terminu ὕλη Arystoteles określał też metodę wyjaśniania rzeczy, tę mianowicie wyznaczaną pytaniem „z czego?” (ἐξ οὗ). Do jej opisu posługuje się często wyrażeniami, w których stosowane słowo ὕλη nie ma samodzielności, np. ὡς ὕλη, ἐν ὕλης εἶδει, κατὰ τὴν ὕλην, ὕλικῶς. Stagiryta przedstawiał w ten sposób obrazowo zasadę wyjaśniania, którą możemy nazwać „materiałową”, gdyż do obrazowania wykorzystywał potoczne pojęcie materiału (zauważmy częste stosowanie porównawczego οἶον). Mamy tu więc do czynienia z jednym ze sposobów poznawania istoty rzeczy, nie z jakąś realnością kryjącą się pod nazwaniem ὕλη, jaka zwiędła później niejednego myśliciela. Żadnej teorii tak pojmowanej „materii” u Arystotelesa nie znajdujemy. Obracamy się tu w kręgu problematyki epistemologicznej i metodologicznej, tylko przedstawianej przez porównania, w słowach mogących mylnie sugerować przedmiotowość.

Podkreślić nadto należy, że opozycja między istotą materialną i pojęciową nie jest odpowiednikiem opozycji materialne – duchowe, ani zmysłowe – niezmysłowe. Nie można w niej znaleźć podstaw pod

⁵⁴ *Met.* Z 3, 1029a 20–21.

żaden dualizm z członem materialnym w rozumieniu materialistycznym, tak jak w samym pojęciu ὕλη oparcia dla materializmu. Wszelkie obiekty złożone, nie tylko fizyczne, mogą być rozpatrywane w aspekcie ich złożoności, a więc „materialnie”⁵⁵. A i czynnik „materialny” w rzeczach zmysłowych może być ujmowany nie tylko jako tworzywo fizyczne, w postaci elementów podlegających ruchowi, ale także jako coś niezmysłowego, czyli niematerialnego, np. w formie nieruchomych elementów matematycznych⁵⁶. Z drugiej strony zresztą przeciwne materialnemu wyjaśnianie istotowe stosować można nie tylko do przedmiotów abstrakcyjnych, ale i do rzeczy materialnych, których rodzaje są przecież definiowane. A zatem istota „formalna” (np. kształt geometryczny) nie ma wyłącznie natury duchowej, a istota „materialna” – zmysłowej. Do zasad wyjaśniania materialnego zaliczyć można „nieskończone” pitagorejczyków, nieokreśloną „Diałę” z nauki niepisanej Platona, „Jedno” według niektórych z eleatów (np. Melissosa)⁵⁷, z czym trudno się pogodzić późniejszym komentatorom⁵⁸, którzy pod ὕλη przywykli rozumieć budulec materialnego świata.

Epistemologiczny porządek wyjaśniania, który zajmował Arystotelesa, niewiele ma wspólnego z późniejszymi ontologicznymi interpretacjami jego nauki. Wyjaśnianie materialnej, tj. to wychodzące od pytania „z czego?”, jak wszelkie wyjaśnianie, leży w sferze rozumu, nie zmysłów. Nie tylko ἀπειρον Anaksymandra, ale ani atomy i próżnia atomistów, ani nawet proste elementy filozofów, jak ogień, woda, kryjące się pod wielością rzeczy zmysłowych, nie są bezpośrednio odbierane dzięki oczom, uszom, palcom. Te różnorodne koncepcje

⁵⁵ *Met.* K 1, 1059b 15–16: περὶ τῆς τῶν μαθηματικῶν ὕλης. M 8, 1084b 5–6: ἐκάστη γὰρ τῶν μονάδων μῦριον τοῦ ἀριθμοῦ ὡς ὕλη. Z 11, 1036b 35: ἔσται γὰρ ὕλη ἐντίων καὶ μὴ αἰσθητῶν.

⁵⁶ *Met.* Z 10, 1036a 9–12: ὕλη δὲ ἢ μὲν αἰσθητὴ ἔστιν ἢ δὲ νοητὴ, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς ἢ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ἢ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.

⁵⁷ *Met.* A 5, 986b 18–20: Παρμενίδης μὲν γὰρ εἶοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνὸς ἀπτεσθαί, Μελίσσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην.

⁵⁸ Por. W. D. Ross *Commentary*, w: *Aristotle's Metaphysics* I, s. 128, 146 n.

greckich filozofów, zmierzające do wyjaśnienia świata fizycznego przez dotarcie do jego najbardziej podstawowych składników, przedstawiają coś niedostępnego dla naszych zmysłów. Tu leży źródło tak charakterystycznego dla myśli greckiej dualizmu.

Wszelkie poszukiwanie istoty ma charakter intelektualny. To oczywiście, że dotarcie do sedna tego, *czym* jest to czy tamto, nie dokonuje się dzięki zmysłom, wymaga zaangażowania rozumu. Doznania wzrokowe, dotykowe, smakowe itd. pozwalają ludziom rozróżniać rzeczy, indywidualizować, i poznawać tylko powierzchownie. Do uchwycenia owego trwałego sedna jakiegokolwiek rzeczy, czyli jej istotnej natury, dochodzi się wyłącznie drogą rozumowania. Niemniej tak osiągnięta wiedza przedstawiała – zdaniem filozofów greckich – nieporównanie większą wartość, niż ta zdobywana za pomocą zmysłów, które – jak to już wcześniej zauważyli – często nas mylą. Docierając dzięki rozumowi do tego, co trwałe i niezmiennie w rzeczywistości, dochodzi się do prawdziwego obrazu świata, do prawdy o nim.

Terminy filozoficzne ἡ οὐσία (πάντων) i το ὄν, zwłaszcza ὄντως ὄν (sc. ἐκάστου) mówią właśnie o tej prawdzie. Nie chodzi o prawdziwość zdań, lecz o prawdę obiektywną w sensie prawdziwości rzeczy. Służące do jej określenia częściej ὄντως ὄν aniżeli ἀλήθεια, znaczy nie tyle „zgodny z rzeczywistością”, lecz po prostu „rzeczywisty”, czyli to, co jest samo dla siebie kryterium prawdziwości⁵⁹. Tak samo jest z określeniem bardzo bliskim tamtemu: οὐσία, które u Arystotelesa również oznacza prawdę rzeczy: jej istotowość⁶⁰.

⁵⁹ Ideę samodzielności prawdy znajdujemy u Spinozy: *Veritas est norma sui et falsi*. Sentencja ta (wczesnoscholastycznej proveniencji) koresponduje z koncepcjami bytu Parmenidesa, Platona i Arystotelesa. Por. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 46–76.

⁶⁰ Spostrzeżenie S. Mansion (wyd. cyt. s. 351) na pierwszy rzut oka wygląda na całkiem słuszne: „La signification la plus primitive et la plus générale qu’il [sc. Aristote] attache à οὐσία est celle de *réalité véritable*, d’être au sens fort, de «*ce qu’est vraiment le réel*»”. Niestety, myśl nie jest słuszna. Wyraz οὐσία służy do określenia „prawdziwej rzeczywistości” (*réalité véritable*), czyli rzeczywistej natury, dowolnej rzeczy, a nie reprezentuje samoistnej realności (*le réel*). Nie oznacza czegoś, „co jest prawdziwie rzeczywiste”, tylko „czym to, co rzeczywiste, jest naprawdę”.

Owa realność, identyczna z prawdą, jawi się ludziom jako istotom myślącym. Odsłania się im prawdziwa natura, czyli istota, za pośrednictwem rozumu, to znaczy na drodze logicznej konsekwencji. To właśnie o to toczyła się, jak relacjonuje Platon, między filozofami „istna gigantomachia w kwestii istoty” (ὄλον γιγαντομαχία τις περὶ τῆς οὐσίας)⁶¹. Stwierdzenie to do złudzenia przypomina kontekst omawianych tu pytań podanych przez Arystotelesa (ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον). Trudno przypuścić, żeby tak ostre spory dotyczyły sensu wyrazu οὐσία, czy jakichś jego domniemyanych desygnatów. Nie podstawiano pod samo słowo żadnych specyficznych istności, które by wymagały objaśniania. Chodziło o coś znacznie ważniejszego: o prawdę wszelkich rzeczy. Pojęcie „istoty”, tj. czegoś w tych rzeczach i dla tych rzeczy podstawowego, stanowiło wspólną płaszczyznę polemik, którą każdy na wstępie zakładał, nie podnosząc co do niej wątpliwości.

Dwa powyższe świadectwa (Platona i Arystotelesa) przedstawiają nam myślicieli greckich jako spierających się co do proponowanych wyjaśnień istoty rzeczywistości, w których usiłowali dać jej prawdziwy obraz. Ponieważ prawda może być tylko jedna, starali się skrupulatnie konfrontować ze sobą, i w ten sposób weryfikować te zróżnicowane teorie po to, żeby nadać im spójność i wyeliminować niekonsekwencje, a ocaliwszy to, co w nich najwartościowsze, stworzyć jedną, możliwą do zaakceptowania przez wszystkich doktrynę, którą by można ująć w słowa i upowszechnić. Rzeczywistość jest taka, jaka jest, i rozum wzdraga się przed jej wielorakimi przedstawieniami, niemożliwymi do sprowadzenia do jednej postaci, a przede wszystkim takimi, które się wykluczają. W przeciwieństwie do sofistów, relatywizm był obcy kierownikowi Akademii i jego najlepszemu uczniowi. W ich przekonaniu umysł jest zdolny do poznania prawdy, tj. rzeczywistości samej, pod warunkiem, że rozumna dusza zostanie do tego dostatecznie przygotowana, tak w sferze poznawczej jak moralnej. Prawda wymaga mądrości i uczciwości, w przeciwnym razie pozostanie nieuchwytna.

⁶¹ Platon, *Sofista* 246a 5–6: καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς ὄλον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους.

Przygotowanie do tego i odpowiednie kształtowanie się duszy zapewnia udział w procesie παιδεία, prowadzonym m.in. z pomocą ćwiczeń dialektycznych (logicznych), w trakcie których centralne miejsce zajmowała sztuka definiowania, zdająca sprawę z istoty rzeczy, czyli prawdy o nich. Dla Arystotelesa ta metoda poznawcza była najważniejsza i najdoskonalsza. Wchodził on tu w ślady Sokratesa i Platona. Nieliczne próby definiowania u dawniejszych filozofów (np. u Demokryta i pitagorejczyków⁶²) były przypadkowe i niedoskonałe. Dopiero Sokrates zaczął systematycznie odsłaniać istotę pojęć, zwłaszcza etycznych⁶³, definiując je rzetelnie i możliwie precyzyjnie w trakcie swoich słynnych rozmów z młodymi ludźmi, których dusze chciał w ten sposób kształtować. Platon i Arystoteles wprowadzają i wydatnie rozwijają ten typ dialektyki w swoich szkołach.

Pierwszeństwo sztuki definiowania jest dla Arystotelesa bezdyskusyjne. To ona zasługuje na miano „pierwszej” oraz „mądrości”⁶⁴, jako najdoskonalsza sprawność filozofa, głównie z powodu powszechności. Kwestia „czym co jest” (τί ἐστὶ) przedstawia zasadę wyjaśniającą (αἰτία) najbardziej uniwersalną, możliwą do stosowania do wszelkiego obiektu, w przeciwieństwie do tłumaczenia przyczyn ruchu oraz celu, przy czym pierwsze ogranicza się do sfery ruchu, drugie – ludzkich działań. Otóż nie można stawiać pytania „skutkiem czego to czy to się porusza?” (ὅφ’ οὖ), ani „po co się czyni to czy to?” (οὐ ἕνεκα) w przypadku istności nie podlegających ruchowi, jak obiekty matematyczne⁶⁵, a jest to możliwe przy pytaniu o istotę (τί ἐστὶ). Tak samo istotowe pytanie „z czego?” (ἐξ οὗ) ma ograniczony zasięg: dotyczy

⁶² *Met.* M 4, 1078b 19–23: τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἦπατο μόνον καὶ ὠρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν. οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περὶ τινῶν ὀλιγῶν, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνήπτου, οἷον τί ἐστὶ καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος. *Por.* A 5, 987a 20–22: καὶ περὶ τοῦ τί ἐστὶν ἤρξαντο μὲν [οἱ Πυθαγόρειοι] λέγειν καὶ ὀρίζεσθαι, λιαν δ’ ἀπλῶς ἐπραγματεύθησαν.

⁶³ *Met.* M 4, 1078b 17–19: Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὀρίζεσθαι καθόλου ζητούντος πρώτου.

⁶⁴ *Met.* B 2, 996b 13–14: ἢ δὲ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ διωρισθῆναι, ἢ τῆς οὐσίας ἂν εἴη τοιαύτη (*sc.* πρώτη ἐπιστήμη lub σοφία).

⁶⁵ *Met.* B 2, 996a 21 n.

tylko obiektów złożonych, i z tej racji wyjaśnianie materiałowe nie ma waloru uniwersalnego.

Jedynie sposób wyjaśniania za pomocą definicji pozostaje powszechny, stosowany być może do wszystkiego. Zakres umiejętności definiowania jest nieograniczony. Dlatego to ten rodzaj umiejętności zajmuje szczytową pozycję i spełnia rolę kierowniczą w dziedzinie poznania. Dzięki niej filozof może zabierać głos we wszystkich specjalnościach, ponieważ ich przedmiot wymaga precyzowania istoty, gdyż bez tego to jakby się rozprawiało „o niczym”. Nikt zaś poza filozofem nie uczyni tego profesjonalnie. W kwestii istoty on jeden jest kompetentny: ὁ φιλόσοφος ὁ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωρῶν ἢ πέφυκεν⁶⁶, ponieważ tylko on zna jej zasady: τῶν οὐσιῶν ἂν δεοὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον⁶⁷.

W Lykejonie właśnie zaczęła się rozwijać nauka definicji, przechodząc stopniowo w osobną dyscyplinę na bazie dialektyki. W dziele zatytułowanym *Metafizyka* można znaleźć na to dowody. Okazuje się, że perypatetycy nie tylko sami się doskonalili nabywając sprawność w definiowaniu, ale położyli równocześnie podwaliny pod teorię definicji, stanowiącą istotną część logiki. Arystoteles i jego uczniowie byli pierwszymi odkrywcami reguł, jakimi się w tej dziedzinie należy kierować, jak np. tej podstawowej o definiowaniu przez γένος i διαφορά⁶⁸, o wykluczeniu z procesu definiowania terminów najogólniejszych: ὄν i ἔν⁶⁹, wreszcie że indywidua są niedefiniowalne⁷⁰. Perypatetycy wypracowali także terminologię logiczną, przekształcając w terminy techniczne takie wyrażenia jak γένος, εἶδος, διαφορά, καθόλου, ὑποκείμενον, a przede wszystkim οὐσία, starając się je same poddawać zabiegowi definiowania.

⁶⁶ *Met.* Γ 3, 1005b 6–7.

⁶⁷ Γ 2, 1003b 18–19. Por. B 1, 995b 7.

⁶⁸ *Met.* Z 12, 1038a 5–9.

⁶⁹ *Met.* Z 16, 1040b 18–19: φανερόν ὅτι οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων. Por. B 4, 1001a 4 n.

⁷⁰ *Met.* Z 11, 1036a 28–29, Z 15, 1039b 27–29: τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔτε ὀρισμὸς οὔτε ἀπόδειξις.

§ 3. Definicja istoty rzeczy

Termin οὐσία szczególnie wymagał definicyjnego opracowania, ze względu na sygnalizowaną już tu jego wieloznaczność. Postawiono mianowicie pytanie o jego znaczenie w funkcji zasadniczej, jaką sam pełnił w teorii definicji. Doszło więc do skierowania na niego pytania na poziomie terminologicznym: ἡ οὐσία τί ἐστὶ; w którym nie chodzi już o formułowaną z jego pomocą kwestię istoty czegośkolwiek, tylko o własną jego istotę. Chodzi o ustalenie jego rozumienia na gruncie teorii definicji, gdzie zajmuje podstawowe miejsce. W *Metafizyce* spotykamy kilkakrotnie to pytanie i mniej lub bardziej rozwinięte na nie odpowiedzi. Księga Z parokrotnie postuluje zajęcie się znaczeniem tego tak ważnego określenia: σκεπτέον τὴν οὐσίαν τί ἐστὶν⁷¹, θεωρητέον τί ἐστὶν⁷². Temu samemu celowi służą objaśnienia hasła οὐσία w rozdziale 8 księgi Δ, tego słownika filozoficznego.

Powtórzmy, że pytanie, o którym teraz mowa, jest całkowicie różne od omawianego wcześniej obszernie pytania τίς ἡ οὐσία; Przedstawia kwestię konkretną, nie uniwersalną jak tamto, które prowokowało dociekania i debaty wszystkich prawie filozofów. To obecnie interesuje głównie teoretyków definiowania. Nie chodzi w nim już o to, jaka jest istota czegośkolwiek, tylko jaka jest istota samej istoty (τίς ἡ οὐσία τῆς οὐσίας;), co Jaeger wyraził posługując się dwoma językami⁷³: *die Frage nach dem Wesen der οὐσία*.

Nie można się wszelako zgodzić na propozycję Arpego⁷⁴ zastąpienia ἡ οὐσία przez τί ἐστὶ, skutkiem czego formuła: τί ἐστὶ ἡ οὐσία; będzie mieć postać τί ἐστὶ τὸ τί ἐστὶ. Jeśli w tej drugiej obydwa zaimki τί mają sens pytajny, to mamy do czynienia z dwukrotnym użyciem formy pytającej τί ἐστὶ w tym samym znaczeniu, przy czym przedmiotem pierwszej jest druga: „czym jest to «czym jest?»” To

⁷¹ *Met. Z 2*, 1028b 31–32: σκεπτέον ὑποτιπωσομένους τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστὶν.

⁷² *Met. Z 1*, 1028b 6–7: διὸ καὶ ἡμῖν [...] περὶ τοῦ οὕτως ὄντος [sc. περὶ τῆς οὐσίας] θεωρητέον τί ἐστὶν.

⁷³ W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin 1923, s. 203, przyp. 1.

⁷⁴ Por. C. Arpe, cytowany w: R. Boehm, *Das Grundlegende...*, wyd. cyt., s. 66 n.: „Wir haben also faktisch die Frage: τί ἐστὶ τὸ τί ἐστὶ;”.

jednak zakłada, że rozumiemy jej sens, skorośmy o to „czym jest” zadali dokładnie to samo pytanie. Po co więc było pytać? Gdybyśmy nie rozumieli, to trzeba byłoby w ten sam sposób zapytać o to pierwsze, i groziłby *regressus in infinitum*. Jeśli znów w drugim τί ἐστί mamy zaimek nieokreślony lub pytajnie zależny, co sprawia, że jest to inne pytanie niż pierwsze, i znaczy: „jest czymś”, lub „to, czym jest”, a to jest objaśnienie sensu οὐσίας, to nie byłoby powodu, żeby zastępować οὐσία przez τί ἐστί.

To właśnie οὐσία wymaga wyjaśnienia, nie zaś formuła τί ἐστί, która już jakoś jej sens ukazuje, a nie ma charakteru samodzielnej nazwy. Toteż nie jest rzeczą właściwą oddawanie tej formuły, jak się szeroko przyjęło, przez *substantivum* „istota” (łac. *essentia*), które powinno być zastrzeżone tylko dla οὐσίας, podczas gdy przy τί ἐστί pozostać należy przy poszukującej formie pytania. Owszem, semantycznie wyrażenia τί ἐστί i ἡ οὐσία odnoszą się do tego samego, pierwsze w funkcji pytania, drugie orzekania. Oba reprezentują ten sam aspekt predykatywny czasownika εἶναι, prowadząc nas w konsekwencji do istotowej charakterystyki rzeczy. Z tego powodu nieraz w rozumowaniach *Metafizyki* jedno bywa zastępowane przez drugie⁷⁵. A następujące stwierdzenie ewidentnie je zrównuje: τὸ τί ἐστί, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν („To «czym jest», a to wskazuje na istotę”)⁷⁶. A zatem popełniają błąd ci, którzy przyznają każdemu z nich na płaszczyźnie denotacji różne obiekty „metafizyczne”, nazywając jeden „substancją” drugi „istotą”.

Między wyrażeniami ἡ οὐσία τινός i τὸ τί ἐστί τι zachodzi tylko różnica na płaszczyźnie syntaktycznej i pragmatycznej. Centralną część każdego z nich stanowi forma czasownika εἶναι jako spójki predykatowej. Wyraz οὐσία, który jest w rzeczywistości gerundium tej kopuli zsubstancjalizowanej morfologicznie (inny sposób, syntaktyczny, polega na poprzedzeniu rodzajnikiem τό: τὸ εἶναι),

⁷⁵ Przykładowo: B 2, 997a 31: ἀποδεικτικὴ τις ἂν εἴη καὶ ἡ τῆς οὐσίας, οὐ δοκεῖ δὲ τοῦ τί ἐστὶν ἀπόδειξις εἶναι. Z 9, 1034a 31–32: ἐν τοῖς συλλογισμοῖς πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία: ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστὶν οἱ συλλογισμοὶ εἰσιν. Nawiasem mówiąc, wyraźnie poruszamy się po terenie logiki (por. B 2, 996b, 13 n.).

⁷⁶ *Met.* Z 1, 1028a 14–15.

nie daje możliwości zwrócenia bezpośrednio uwagi na predykat, dopuszcza tylko obok siebie inny rzeczownik w formie dopełniacza na oznaczenie podmiotu predykacji. Ponieważ w wyrażeniu $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ spójce $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ towarzyszy dotyczący wyrażnie predykatu zaimek $\tau\iota$ w znaczeniu pytajnym lub nieokreślonym, wyrażenie to może służyć jako narzędzie do pytania o istotę („czym?”), lub jej ogólnego wskazania („czymś”). Dlatego to oznaczający istotę termin $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ nie może się obejść bez formuły $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, która albo wskazuje ogólnie na tę istotę ($\tau\iota$ nieokreślone), albo skłania do jej poszukiwania ($\tau\iota$ pytajne).

Jeśli idzie o podmiot predykacji, to o ile w ogóle odczuwa się jego potrzebę, pozostaje on na dalszym planie w domyśle: po słowie $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ w postaci ewentualnego drugiego zaimka nieokreślonego $\tau\iota$ (= $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$): $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ($\tau\iota$)⁷⁷, a po rzeczowniku $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ w postaci takiego samego zaimka w genetiwie: $\acute{\eta}\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ($\tau\iota\nu\omicron\varsigma$ = $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$). Możemy zatem ułożyć następujące równości znaczeń:

Forma oznajmująca: $\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ($\tau\iota$) = $\acute{\eta}\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ($\tau\iota\nu\omicron\varsigma$)

„to, czym coś jest” = „istota czegoś”

Forma pytająca: $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ($\tau\iota$) = $\tau\iota\varsigma\ \acute{\eta}\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ($\tau\iota\nu\omicron\varsigma$)

„czym coś jest?” = „jaka jest istota czegoś?”

Zwrot $\acute{\eta}\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ okazuje się równoznaczny z $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, zaś ani jeden, ani drugi nie oznacza żadnego odrębnego typu istności, jakkolwiek by się ją nazwało, jakiejś „substancji” czy „esencji”. Obydwa natomiast, do pewnego stopnia zamienne, były stosowane przez filozofów greckich instrumentalnie w trakcie ich dociekań nad predykatywnie ujmowaną charakterystyką rzeczy, ukazującą ich prawdziwą naturę, tzn. „jakie” one są, a także nad predykatywną funkcją samego łącznika.

Dlatego to Arystoteles wyjaśnia, że wyraz $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ określa zasadę (podstawę) rozumienia kopuli wraz z jej możliwymi, ogólnie wziętymi predykatami dowolnego badanego przedmiotu. W następującej wypowiedzi przedmiot ten zarysowany jest ogólnikowym $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$,

⁷⁷ Należy zauważyć, że w języku greckim, inaczej niż w wielu językach współczesnych, orzecznik występuje przed spójką, a podmiot po niej.

a całej sfery orzeczników każe się domyślać predykatywna kopula εἶναι: οὐσία δὲ ἐκάστου [...] αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι („a istotą w każdym przypadku – [...] pierwsza podstawa/racja bycia czymś”)⁷⁸, W analogicznym zdaniu ἐκάστων może już wyrażać dowolny orzecznik: ἡ οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἐκάστων („istota to podstawa/racja bycia czymkolwiek”)⁷⁹.

Czasownik εἶναι zakreśla więc tu dziedzinę predykatywności, nie mając nic wspólnego z egzystencją, podkładaną pod to słowo powszechnie przez interpretatorów, co uwidacznia typowy przekład: „Substancja jest przyczyną (sprawczą?) istnienia wszystkich rzeczy”⁸⁰. Doprawdy trudno to zrozumieć. To tak jakby „substancja” (coś tkwiącego w rzeczy) miała moc stwórczą, obdarzała rzecz istnieniem! W rzeczywistości sens greckich wypowiedzi wyraża myśli, które można by wyrazić następująco: (1) istota prezentuje najbardziej zasadniczy rodzaj odnoszących się do rzeczy predykatów, które wymagają zbadania, albo (2) w ujęciu zawężonym do kwestii językowych: z pomocą pojęcia istoty wyjaśnia się w sposób podstawowy użycie predykatywnej kopuli.

Tym sposobem rozjaśniony zostaje jeden z najważniejszych w greckim języku filozoficznym terminów. Brakuje jednak jego formalnej definicji. Dostrzegli ten brak perypatetycy, wnet starając się go nadrobić. Co więc ostatecznie oznaczała w ich ujęciu ἡ οὐσία ἐκάστων ściśle zdefiniowana? W tekstach *Metafizyki* znajdujemy dokładną odpowiedź, w formie zwężonej, ale bardzo precyzyjnej: τὸ τί ἦν εἶναι. Włączana ona tam bywa w rozmaite rozważania związane z οὐσία, ale jej funkcja wyjaśnienia znaczenia tego terminu jest w wielu wypadkach pokazana wprost:

⁷⁸ *Met.* Z 17, 1041b 27–28.

⁷⁹ *Met.* H 2, 1043a 2–3.

⁸⁰ Por. przekład Wilhelma z Moerbeke: „Substantia enim uniuscuiusque [...] causa prima essendi”, „substantia causa essendi unumquodque”. Por. H. Tredennick: „the substance of each thing [...] is the primary cause of its existence [...]”, „substance is the cause of the existence of each thing” (Aristotle, *The Metaphysics* I, ed. H. Tredennick, London 1961, s. 399 i 407).

οὐσία [ἐστὶ] τὸ τί ἦν εἶναι⁸¹,
 λέγεται δ' ἡ οὐσία [...] τὸ τί ἦν εἶναι,
 τὸ τί ἦν εἶναι [...] οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου⁸²,
 τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἐκάστου οὐσία⁸³,
 τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ ὁ λόγος ὀρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἐκάστου⁸⁴,
 τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία [ἐστὶ], τούτου δὲ λόγος ὀρισμός⁸⁵.

Trudno zrozumieć, jak te rzucające się w oczy przykłady powtarzanej wielokroć definicji terminu οὐσία mogły umknąć uwagi badaczy. Nie ulega wątpliwości, że formuła τὸ τί ἦν εἶναι objaśnia definicyjnie jego znaczenie, i to – jak się przekonamy – zgodnie z perypatetyckimi regułami tworzenia definicji. Jednakże wyrażenie, którego sens w oryginale jest oczywisty, dla większości uczonych pozostaje zagadkowe i tajemnicze. Aubenque⁸⁶ mówi np. o „dziwnej konstrukcji” (*structure étrange*) i „nieodgadnionym jej użyciu” (*secrètement l'usage*) u Arystotelesa. Owszem, pozostanie ona nieprzetłumaczalna, jeśli się w innym języku zastosuje pozorne tylko odpowiedniki słów i form oryginału. Ale problem ten dotyczy najpierw czasownika εἶναι, przy którym nie uzyska się poprawnego przekładu tworząc tylko prostą kalkę językową. Nieraz, zrozumiałwszy sens, trzeba się uciec do omówienia.

A w przypadku omawianej teraz formuły błędem jest oddawanie jej, co się nader często zdarza w przekładach, jednym słowem, np. przez „istota”, bez zachowania złożoności formy. Przejdźmy zatem do dokładniejszej jej analizy w postaci oryginalnej. Przede wszystkim trzeba mocno podkreślić, że w gruncie rzeczy chodzi w niej

⁸¹ Z 6, 1031b 2–3, 32. H 1, 1042a 17. Por. A 3, 983a 27: τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, A 7, 988a 34–35: τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν, gdzie καὶ jest *explicativum*. Podobnie Z 13, 1038b 14–15.

⁸² Z 3, 1028b 33–36. W pełnym kontekście: λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέταρσι γε μάλιστα καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον.

⁸³ Z 6, 1031a 18.

⁸⁴ Δ 8, 1017b 21–23.

⁸⁵ H 1, 1042a 17 (por. 12–13): ἄλλας δὲ δὴ συμβαίνει ἐκ τῶν λόγων οὐσίας εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὑποκείμενον.

⁸⁶ P. Aubenque, *Le problème...*, wyd. cyt., s. 460.

o wyjaśnienie sensu terminu οὐσία. Wyrażenie τὸ τί ἦν εἶναι przedstawia jego definicję, a ściślej – jeden z dwu członów pełnej formuły definicyjnej, mianowicie *definiens*, podczas gdy *definiendum* stanowi on sam: termin οὐσία.

1. *Definiendum*. Przedmiot definicji określa tu rzeczownik οὐσία w postaci relatywnej, tej głównie zajmującej filozofów, a kierującej naszą uwagę na istotę/naturę wszelkiego obiektu: ἡ ἐκάστου οὐσία. Definicja dotyczy więc określenia οὐσία z towarzyszącym mu, przynajmniej w domyśle, dopełniaczem. Postać absolutna, bez genetywu, występująca w takich zestawieniach jak οὐσίαὶ αἰσθηταί, οὐσία ἀκίνητος, πρώτη οὐσία, zostaje tym razem pozostawiona na boku, ale i ona ma swoją definicję. Wyłącza się także te przypadki formy relatywnej, gdzie służy ona do wskazania elementu materialnego. Następuje ograniczenie do sfery pojęciowej, czyli domeny definiowania, co zaznaczono w dwu przytoczonych wyżej frazach: οὐ ὁ λόγος ὀρισμός („czego wysłowieniem definicja”) i równoznaczne: τοῦτου δὲ λόγος ὀρισμός.

Otóż istota dowolnej rzeczy w sensie pojęciowym, tj. οὐσία κατὰ τὸν λόγον, utożsamia się z treścią definicji, w której zostaje ona ujęta w formie słownej: ὁ λόγος (sc. ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ἐστὶ) ὀρισμός. Ta treść została ogólnie scharakteryzowana formułą τὸ τί ἦν εἶναι. Wszelka „definicja jest wyrażeniem istoty”, jak trafnie zauważył Aubenque (*la définition est [...] l'expression de l'essence*)⁸⁷. Taka jest istota samej definicji. A zatem celem definicji οὐσία jest uchwycenie istoty wszelkiej definicji, ściślej jej *definiens*.

2. *Definiens*. Przejdźmy więc do tej formuły definiującej οὐσία, czyli ujmującej istotę wszelkiej definicji: τὸ τί ἦν εἶναι. Przede wszystkim nie należy jej rozpatrywać w wyizolowaniu, nie ma bowiem samodzielności. Kiedy się jej nadaje własną denotację, jakby nią samą coś było „nazywane”⁸⁸, bez uwzględniania tego, do czego definiowania służy, traci istotny sens. A do paradoksu docho-

⁸⁷ Tamże, s. 228.

⁸⁸ Tamże: „ce qu' Aristote appelle τὸ τί ἦν εἶναι et que nous traduisons, faute de mieux, par *quiddité*”.

dzi, kiedy się próbuje dla niej szukać definicji⁸⁹. Niewłaściwe jest przekładanie jej jednym wyrazem, bez uwzględniania istotnej dla jej metodologicznej funkcji złożoności. Rozpowszechnione takie odpowiedniki jak *essentia*, *quidditas*, chociaż dobrze oddają znaczenie definiowanego przez nią terminu, gubią właściwy sens jej samej, zatracając charakter eksplikatywny, w którym przecież chodzi o wyodrębnianie elementów składowych pojęcia objaśnianego, aby je uczynić zrozumiałym.

Kiedy po wprowadzeniu takich określeń przystąpi się do przekładu definicji οὐσία, będzie się popełniać błąd *idem per idem*: „istota to tyle co istota”, albo, jeśli niektóre z tych określeń same są niezupełnie zrozumiałe, błąd *ignotum per ignotum*, bądź *obscurum per obscurius*, np. „*essentia est quidditas*”⁹⁰. Definicja rozwinięta, możliwie najlepsza, powinna się składać z „rodzaju” (*genus proprium*) i „różnicy” (*differentia specifica*). Otóż w naszym przypadku bezokolicznik τὸ εἶναι spełnia rolę rodzaju, a τὶ ἦν – różnicy gatunkowej. Użycie dwóch form tego samego czasownika przestaje być „niezwykłe” (*étrange*), jak mówi Aubenque.

a. *Genus*. A zatem οὐσία to najpierw τὸ εἶναι, co zresztą odpowiada zaznaczonemu wyżej gramatycznemu powiązaniu obu wyrazów, pozwalającemu traktować je prawie jak synonimy (dwie postacie rzeczownika odsłownego kopuli „jest”). Należy przy tym mieć stale na uwadze, że greckie ἐστὶ rozumiane było nie egzystencjalnie, lecz predykatywnie. Eksponowane później na gruncie innych języków znaczenie istnienia było mu zasadniczo obce⁹¹. Aspekt predykatywny w naszej formule potwierdza zaimek τὶ, który trzeba odnieść do obydwu form spójki, przy czym przy ἦν ma on charakter pytajno zależny („czym” się było), zaś w domyśle powiązany z εἶναι staje się zaimkiem nieokreślonym (bycie „czymś”). W obu wypadkach

⁸⁹ Tamże, s. 460, gdzie autor wskazuje taką „definicję” w Z 4, 1029b 13: ἐστὶ τὸ τὶ ἦν εἶναι ἐκάστω ὃ λέγεται καθ’ αὐτό („«to, czym co jest» przysługuje temu, co traktowane jest *per se*”).

⁹⁰ Podobnie, gdy się w języku francuskim zastosuje zaproponowany przez Couloubaritsisa neologizm *étance*.

⁹¹ Por. S. Blandzi, *Platoński projekt...* wyd. cyt., s. 37 n. Ch. Kahn, *The Verb «Be» in Ancient Greek*, Dordrecht 1973.

stanowi najogólniejsze określenie predykatu. W ten sposób denotujący orzeczniki zaimek TI zajmuje eksponowane miejsce w formule.

Podstawowa część definicji mówi więc, że „istota jest rodzajem «bycia»”, które nie oznacza ani egzystencji, ani żadnego obiektu, lecz fakt bycia tym lub tamtym, takim lub takim. Zważywszy na fakt, że grecka spójka wzięta sama w czystej postaci jest niejako „przezroczysta”, pozbawiona jakiegokolwiek własnego znaczenia, a tym, co spełnia przy niej rolę znaczącą są predykaty, bylibyśmy uprawnieni opuścić ją i pominąć ten jakiś niespecyzowany „fakt bycia”, który mógłby nas zwieść i skierować ku interpretacji egzystencjalnej. Pozostałoby: „istota jest rodzajem predykatu”. Uwzględniając zaś w słowie εἶναι podkreśloną wyżej przewagę aspektu poznawczego, mogliśmy dodać: „rodzajem predykatu, jaki ma być poznany”.

b. *Differentia*. Przejdźmy teraz do definicyjnej „różnicy”, która ma zacieśnić zasięg εἶναι, czyli ogólnie wziętej orzecznikowości. Do jakich to predykatów ma się istota ograniczyć? Dwa słowa rozstrzygają tę kwestię: τί ἦν, szeroko dyskutowane i na różny sposób interpretowane przez uczonych. Tym, co sprawia największe trudności, jest tu użycie *imperfectum*, przez Aubenque’a określone jako „nie spodziewane” (*inattendu*). Nie ulega wątpliwości, że jest to ta znana nam dobrze, tyle razy stosowana w *Metafizyce* formuła τί ἐστὶ, tyle że w czasie przeszłym. Na podstawie tego, co mówiliśmy wcześniej o niej jako o pytaniu o istotę, można się było spodziewać, że znajdzie się ona w jakiejś postaci w formule definicyjnej οὐσία.

Jakie jednak znaczenie ma ta zmiana czasu gramatycznego? Według niektórych uczonych mamy tu do czynienia z *imperfectum philosophicum*⁹², które nie wyraża „trwałości istnienia”, do czego względy gramatyczne nie uprawniają⁹³, ale fakt uprzedniego stwierdzenia, ustalenia. Były to konkretny przypadek odnotowanej tu już

⁹²Takie jest m.in. stanowisko F. Bassenge, *Das τὸ ἐν εἶναι [...] und das τὸ τί ἦν εἶναι*, „Philologus” 1960, s. 47: „Als diejenige Interpretation, für die bei näherem Zusehen alle Zeichen sprechen, scheint sich die Deutung im Sinne eines philosophischen Imperfectums zu ergeben”.

⁹³Tamże, s. 33: „[...] zum «Imperfekt der Dauer» [...] die Grammatik belehrt uns darüber, dass es ein solches Imperfektum im Griechischen nicht gibt”.

wcześniej dominacji aspektu poznawczego w greckiej spójce we wszystkich jej formach. W tym sensie jest to słowo w całości „filozoficzne”. Tutaj czas przeszły informuje dodatkowo, że to stwierdzenie zostało dokonane. A w jaki sposób się zrealizowało? Właśnie przez zdefiniowanie! Dzięki definicji ustalone zostało, „czym jest” to, co jest przedmiotem tej definicji⁹⁴.

W ten sposób w ramach formuły charakteryzującej istotę jako przedmiot definicji pojawia się domyślna aluzja do rezultatu definicji, eliminując to, co jeszcze w niej nie zostało ustalone. Oprócz tych predykatów uwzględnionych dopiero potencjalnie, „różnica” τί ἦν eliminuje też te zasadniczo nie mogące być przedmiotem definicji, chyba w sposób „niewłaściwy”, tj. predykaty nieistotowe z zakresu pozostałych dziewięciu kategorii⁹⁵. Zrozumiało także samo przez się, że wykluczyć trzeba istotę w sensie materiałowym, jako tę, której się definicyjnie nie ujmuje, ponieważ dotyczy składu, nie pojęcia.

Warto przy tym nadmienić, że istota pojęciowa, nie inaczej jak materialna, nie przedstawia żadnej tajemniczej realności, kryjącej się w łonie rzeczy, jak ją postrzega wielu uczonych. W rzeczywistości jest to sama ta rzecz, będąca przedmiotem definicji, ale już nie w stanie potencjalnym, lecz aktualnie. Problem identyczności poszczególnego przedmiotu definicji (ἐκάστων) z tym, na co wskazuje treść tej definicji (τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω), wyrażony został w *Metafizyce* pytaniem: πότερον δὲ ταῦτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἐκάστων; („Czy tym samym, czy czymś różnym jest to, czym jest coś zgodnie z definicją, i ono samo?”)⁹⁶. A odpowiedź końcowa, po całym ciągu rozważań, jest z pewnym zastrzeżeniem (πῶς) pozytywna. Co to za zastrzeżenie? Wyjaśnione to zostaje w trakcie rozważań: kiedy przedmiot jest brany „absolutnie” (καθ’ αὐτό)⁹⁷, nie „akcydentalnie” (κατὰ συμβεβηκός)⁹⁸.

⁹⁴ Tamże, s. 28: „τις [...] ist die auf eine möglichst einfache und unmissverständliche Formel gebrachte Frage nach der Definition”.

⁹⁵ Por. Z 4, 1030b 5–6, Z 6, 1031a 15–16.

⁹⁶ Z 6, 1031a 15–16.

⁹⁷ Z 4, 1029b 13: ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω ὃ λέγεται καθ’ αὐτό, co Aubenque mylnie wziął za definicję τὸ τί ἦν εἶναι (zob. wyżej, przyp. 88).

⁹⁸ Z 6, 1031a 19, 27, b 22 i in.

Podsumowując przeprowadzone analizy możemy skonstatować: Istota czegoś oznacza to, co stwierdzone zostało jako to, czym to jest, a co w słowach wyraża definicja. W ten sposób ujęte znaczenie filozoficznego terminu οὐσία nie jest jednym z wielu, lecz jedynym, wbrew temu, co sądzą niektórzy uczeni przypisujący mu rozmaite znaczenia, narzucając tu wiele bardzo różnych pojęć⁹⁹, przykładowo: podmiot, istota, powszechnik, rodzaj, forma, materia, złożenie z materii i formy¹⁰⁰ itd. Jakkolwiek pojęcia te wiążą się także z definiowaniem, to nie oddają w żadnej mierze sensu terminu οὐσία.

⁹⁹ Tak np. W. D. Ross w swoim wydaniu *Metafizyki* rozdziałowi Z 2 nadaje tytuł sugerujący wiele takich znaczeń.

¹⁰⁰ Por. S. Mansion, *La première...*, wyd. cyt., s. 359: „Il [sc. Aristote] dégage ainsi quatre sens principaux en lesquels se prend la substance: la quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι), l'universel (καθόλου), le genre (γένος), le sujet (ὑποκειμενον)”.

ROZDZIAŁ 2

ONTOTEOLOGIA: GENEZA PROBLEMU

I. Teologizacja bytu u Filona z Aleksandrii

1. Bóg filozofii greckiej i Bóg Biblii

a. Pierwszym, najważniejszym z pozagreckich źródeł, które oddziały na odradzający się platonizm I–II wieku (Plutarch, Numenios) stała się uznawana za objawioną nauką Starego Testamentu. Nauka ta została greckim myślicielom przekazana w znaczącym stopniu za pośrednictwem i w interpretacji Filona z Aleksandrii. Urodzony u schyłku starej ery, przejęty zarówno kulturą judaistyczną jak helleńską, myśliciel ten zostawił po sobie bogatą twórczość, wykazującą przewagę aspektu religijnego, a przenikniętą duchem filozofii greckiej. Język grecki przemawiał do Filona nawet ze świętych ksiąg, korzystał bowiem aleksandryjczyk wyłącznie z dokonanego w III w. przed Chr., właśnie w Aleksandrii, słynnego przekładu Biblii, dokonanego jakoby przez 70 uczonych mężów, i stąd noszącego nazwę Septuaginty.

Biblię odczytywał Filon, interpretując ją alegorycznie, głównie w świetle filozofii Platona¹, filozofia ta zaś z kolei wywarła przemożny wpływ na jego koncepcje egzegetyczne, zwłaszcza jeśli chodzi o naturę Boga i świata duchowego. Filonowi znana jest również nie

¹ Jest rzeczą wielce prawdopodobną, że Filon zetknął się z twórczością działających w drugiej połowie I wieku p.n.e. starszych od niego platoników, Derkyllidesa i Eudorosa z Aleksandrii.

tylko egzoteryczna, ale i akroamatyczna twórczość Arystotelesa, z której czerpie głównie to, co wspólne lub przynajmniej zgodne – w jego przekonaniu – z platonizmem. Oprócz filozofii platońskiej, łączonej z pitagoreizmem, pewien wpływ wywiera na niego także myśl stoicka, którą starał się on jednak oddzielać od platonizmu, podobnie jak zabiegał o oczyszczenie nauki Platona z naleciałości sceptycznych, by móc pewne jej elementy zreinterpretować zgodnie z teologią monoteistyczną.

b. Platońska absolutyzacja idei jako niezależnych od Demiurga algorytmów natury Filonowi nie odpowiadała, akceptował natomiast rozumienie idei jako paradygmatów, które przypisał Bogu jako jego myśli, sytuując tym samym, inaczej jak Platon, Boga ponad ideami. Idee funkcjonują jak niecielesne archetypy, czyli przyczyny wzorcze rzeczy cielesnych: *ἡ ἀναγκαιοτάτη οὐσία* [...] ἥτις ἐστὶν ἀρχέτυπον παράδειγμα πάντων ὅσα ποιότητες οὐσίας, καθ' ἣν ἕκαστον εἰδοποιεῖτο καὶ διεμετρεῖτο (*De specialibus legibus* I, 327, 5 – 328, 1). Bez nich rzeczy byłyby tylko „bezszałtą materią” (ἄμορφος ὕλη – 328, 4). „Zgodnie bowiem z nauką o ideach Bóg sprawił wszystkie rzeczy, nie mając jednak z nimi bezpośredniego kontaktu – nie godziło się bowiem, aby Byt szczęśliwy i błogosławiony dotykał materii nieufor-mowanej i bezładnej – ale posłużył się niecielesnymi Mocami, które naprawdę nazywają się ideami, po to, by każdy rodzaj rzeczy otrzymał odpowiednią dla niego formę”²: ἐξ ἐκείνης γὰρ [sc. δόξας] πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός – οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον – ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ἃν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἀρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν (*Ibid.* I, 329, 1–5).

Niecielesny Bóg jawi się tym samym jako transcendentny wobec świata. „Gdyż nawet cały świat nie jest godny być miejscem pobytu i zamieszkania dla Boga. On bowiem jest sam dla siebie miejscem, jest sam pełny siebie i sam dla siebie wystarczający, napelnia i ogarnia inne istoty w ich nędzy, pustce i próżni, a jego samego nie ogarnia

² G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, przeł. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 290.

żadne stworzenie, ponieważ On jest Jeden i wszystko”³: θεοῦ γὰρ οὐδὲ ὁ σύμπας κόσμος ἄξιός ἐστι χωρίον καὶ ἐνδίαίτημα, ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἰκανὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ θεός, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιθεῖα καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἰς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὢν (*Legum allegoriae*, I 44, 1 – 45, 1). Boska transcendencja obejmuje tak samo świat intelligibilny, którego także jest on stwórcą. I tak np. w ujęciu Filona idee nie są, jak u Platona, wieczne i niezrodzone, lecz stworzone myślą Boga.

c. Ważną wskazówkę co do natury najwyższego Bytu, znajdujemy w drugiej księdze *Legum allegoriae* (86.9). Poruszonych tu zostaje kilka kwestii. Jedna dotyczy uniwersalnego rodzaju, wyrażanego zaimkiem nieokreślonym *τι* (*aliquid*), który Filon podnosi do rangi *transcendentale*: ‘τί’, ὁ πάντων ἐστὶ γένος. Natomiast Bóg zajmuje pozycję ponadrodzajową, wyrażoną za pomocą superlatywu γενικώτατον, w tłumaczeniach zbyt powierzchownie oddawanego prostym przymiotnikiem „najogólniejszy”; drugim jest boski Logos: τὸ δὲ γενικώτατον ἐστὶ ὁ θεός, καὶ δεῦτερος ὁ θεοῦ λόγος. Inne zaś rzeczy istnieją tylko dzięki Logosowi, a w gruncie rzeczy zajmują miejsce bliskie nicości: τὰ δ’ ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει, ἔργοις δὲ ἐστὶν οὐ ἴσα τῷ οὐχ ὑπάρχοντι. W księdze III tegoż dzieła Filon nie waha się miano γενικώτατον nadać także owemu transcendentalnemu *τι* (*aliquid*): ‘τί’, τοῦτό ἐστι τὸ γενικώτατον τῶν ὄντων. W następującym zaś zdaniu określeniem tym obdarza również boski Logos: καὶ ὁ λόγος δὲ τοῦ θεοῦ ὑπεράνω παντός ἐστὶ τοῦ κόσμου καὶ πρεσβυτάτος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.

Warto zwrócić uwagę, że koncepcja podwójnej ponadrodzajowości, logicznej i ontologicznej, zaznacza się wyraziście na pierwszych kartach *Isagoge* Porfiriusza. Określenie γενικώτατον, tak często tam stosowane, zaczyna funkcjonować jak termin techniczny. Wyraz ten, jako *superlativus* przymiotnika γενικός, znaczącego nie tylko „rodzajowy”, ale i „rodowy”, „rdzenny”, w jednym aspekcie oznacza najwyższą kategorię, wyrażaną nazwą οὐσία (znominalizowana forma

³Filon Aleksandryjski, *Pisma*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 95.

zaimka τ), w drugim zaś najpierwszy byt, będący najprzedniejszym rodzajowo. Ogólnie biorąc, stanowi pojęcie graniczne, które wyraża nieprzekraczalność, z jednej strony w tym sensie, że ponad nim nie może być żadnego innego rodzaju (ἔστιν δὲ γενικώτατον μὲν, ὑπὲρ ὃ οὐκ ἂν εἴη ἄλλο ἐπαναβεβηκὸς γένος: 1.4.16), z drugiej, że wskazuje na instancję ostateczną o charakterze indywidualnym, która np. w ludzkiej genealogii pełni rolę protoplasty rodu, a w aspekcie uniwersalnym odsyła do Bóstwa jako ostatecznej zasady (φέρει εἰπεῖν τὸν Δία, τὴν ἀρχὴν ὡς τὸ πλεῖστον: 1.5.17).

2. «Nie jest Bóg jako człowiek»

a. Filon występuje stanowczo przeciw antropomorficznemu pojmowaniu Boga. Jak pisze w *O niezmienności Boga* (55) „jedni ludzie z natury są przyjaciółmi duszy, inni zaś przyjaciółmi ciała. Przyjaciele duszy tedy, którzy mogą obcować z istotami umysłowymi i niecielesnymi, nie łączą Bytu (τὸ ὄν) z żadnym wyobrażeniem istot zrodzonych, lecz postawiwszy Go ponad wszelką jakością (πάσης ποιότητος) – gdyż jedynym sposobem na to, aby zrozumieć Jego stan najwyższego szczęścia, było poznanie Jego nagiej substancji pozbawionej wszelkich atrybutów (τὴν ἄνευ χαρακτῆρος ψιλὴν ὕπαρξιν) – przyjęli istnienie jako Jego jedyne wyobrażenie (κατὰ τὸ εἶναι μόνον), nie przypisując Mu żadnej postaci. (56) Ci zaś, którzy zawarli sojusz i przymierze z ciałem, nie mogąc pozbyć się osłony ciała i dostrzec samej samowystarczalnej, prostej, czystej i niezłożonej natury (καθ' ἑαυτὴν ἀπροσδεᾶ καὶ ἀπλὴν φύσιν, ἀμιγῆ καὶ ἀσύγκριτον), myśleli o Przyczynie wszechrzeczy (περὶ τοῦ πάντων αἰτίου) tak jak o sobie samych, nie zwracając uwagi na to, że istota powstała z zespolenia wielu pierwiastków potrzebowałaby członków, aby w każdym czasie mogła się troszczyć o swe naturalne potrzeby. Bóg zaś, który jest niestworzony i wszystkie rzeczy przywiódł do zaistnienia (εἰς γένεσιν), nie potrzebował niczego z tego, czego potrzebowały istoty stworzone (τῶν τοῖς γεννήμασι προσόντων)⁴.

⁴ Filon Aleksandryjski, *Pisma* t. II, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 30, 55–56.

Ci, którzy na swojej drodze życia mają za towarzyszkę Prawdę, i dzięki niej odbywają autentyczne misteria dotyczące Bytu, nie przypisują Mu niczego na modłę tego, co zrodzone, a za najważniejsze ze słów wyroczeni uznają, że „Bóg nie jest jak człowiek”, a nie jest też jak niebo czy wszechświat, te bowiem, jakie by nie były postaci, podpadają pod zmysły. Bóg zaś nawet umysłem (τῷ νῶ) daje się uchwycić nie inaczej, jak tylko wedle Bycia (*resp.* Istnienia) (κατὰ τὸ εἶναι μόνον). Albowiem tylko Jego Istnienie (ὑπαρξίς) jest tym, co z Niego chwytny, a poza Istnieniem nic (61–62).

b. Łatwiej jest – sądzi Filon – dowieść istnienia Boga, „że jest” (ὅτι ἔστιν, ὑπαρξίς), aniżeli uchwycić jego naturę, „czym jest” (ὅ ἐστιν, οὐσία). To ostatnie jest dla nas zasadniczo z natury niemożliwe, ze względu na nieproporcjonalność Stwórcy i stworzenia. Jak bowiem sam Bóg miał tłumaczyć Mojżeszowi: „Ale poznać mojej istoty nie może nie tylko natura ludzka, lecz nawet niebo i świat cały”: τὴν δ’ ἐμὴν κατάληψιν οὐχ οἷον ἀνθρώπου φύσις ἀλλ’ οὐδ’ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος δυνήσεται χωρῆσαι (*De specialibus legibus*, I 44, 1–2). Można sobie przybliżyć pojęcie Boga tylko albo odmawianiem mu przymiotów właściwych wszystkiemu innemu, albo przedstawianiem skutków jego działania. „Różne bowiem właściwości Boga, o których mówi Filon w swoich pismach, albo na rozmaite sposoby wyrażają jego radykalną odmienną od wszystkich innych rzeczy, albo też wyrażają pewne aspekty jego działania: w tym sensie o Bogu mówi się, że jest niecielesny, jedyny, niezłożony, samowystarczalny, doskonały, nieruchomy, niezmienny, wieczny, wszechobecny, wszechwiedzący, wszechmocny (a więc nieskończony), że jest Stwórcą i Ojcem wszystkiego, że rozacza opatrność, objawia prawo, i tak dalej”⁵.

Nawet imię, którym każe się Mojżeszowi określać: ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν ων („Ja jestem ten «Będący»”), raczej wyraża niemożliwość wszelkiego określenia. Człowiek nie powinien starać się poznać Jego istoty, tylko utwierdzać rozumowo w absolutności Jego istnienia. Jedynie możliwe do pojęcia tego, co boskie (τὸ θεῖον), jest „to, że jest, co się określa mianem istnienia”: τὸ δ’ ὅτι ἔστιν, ὑπάρξεως ὄνομα καταληπ-

⁵ G. Reale, *Historia filozofii...*, wyd. cyt., s. 296.

τὸν ὄν (*De praemiis et poenis*, 40). Toteż „Ojciec i Zbawca” (ὁ πατήρ καὶ σωτήρ), wychodząc naprzeciw naszym pragnieniom, użycza nam łaskawie skrawka Jego własnego widzenia siebie, na ile zrodzonej i śmiertelnej naturze jest to dostępne, pokazując nie – „czym jest”, lecz „że jest”. Istota Jego bowiem, lepsza od Dobra, starsza od monady, czystsza od Jedna, przez nic poza Nim samym uchwycona być się nie godzi (*Ibid.*, 39n.: γνήσιον δὲ ἕμερον καὶ πόθον ἰδὼν ὁ πατήρ καὶ σωτήρ ἠλέησε καὶ κράτος δούς τῇ τῆς ὕψεως προσβοῇ τῆς ἑαυτοῦ θεᾶς οὐκ ἐφθόνησε, καθ’ ὅσον οἶόν τε ἦν χωρῆσαι γεννητὴν καὶ θνητὴν φύσιν, οὐχὶ τῆς ὅ ἐστιν ἐμφαινούσης, ἀλλὰ τῆς ὅτι ἐστίν. ἐκεῖνο μὲν γάρ, ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον, ἀμῆχανον ὑφ’ ἐτέρου θεωρεῖσθαι τινος, διότι μόνω θέμις αὐτῷ ὑφ’ ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι). Por. *De vita contemplativa*, 2.8 – 3.1, gdzie Filon mówi o tych, którzy „nauczyli się czcić ten Byt, który i od Dobra możniejszy jest i czystszy od Jedna i od Monady pierwotniejszy”: ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν, ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν τε καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον.

c. „Szczególną cechą Boga – stwierdza Filon (*De Cherubim* 77, 3–4) – jest działanie, którego nie godzi się przypisywać stworzeniu”⁶ (ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γενετῶ); „stworzeniu właściwe jest doznawanie” (ἴδιον δὲ γενετοῦ τὸ πάσχειν). „Bóg nigdy nie przestaje tworzyć, ale podobnie jak właściwością ognia jest palić, a śniegu ziębić, tak właściwością Boga jest tworzyć [działać], zwłaszcza że jest On dla wszystkich innych stworzeń sprawcą ich działań” (przeł. L. Joachimowicz): παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ’ ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψυχεῖν, οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν · καὶ πολὺ γε μᾶλλον, ὅσῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστίν (*Legum allegoriae* I 5, 2 – 6, 1).

3. «Twórca» czy «Stwórca»?

a. Rezultatem boskiego działania jest znany nam świat. Tego, co On stworzył, wcześniej nie było: „Bóg powołał świat, swoje najdoskonalsze dzieło, z nie-bytu do bycia”: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι

⁶Tamże, s. 298.

τὸ τελειότατον ἔργον, τὸν κόσμον, ἀνέφηγε (*De vita Mosis* II 267, 2–3). „[...] On zestawił całe z niebyłego”: [...] τὸν τὰ ὅλα συστησάμενον ἐκ μὴ ὄντων (*Legum allegoriae* III 10, 7). Na podstawie dwu ostatnich przytoczonych wypowiedzi nie można jednak Filonowi przypisywać koncepcji *creatio ex nihilo*. Greckie μὴ ὄν wyraża niebyt względny: „z czegoś, co przedtem nie było *tym*, co stworzył”.

Nawet przyznanie Bogu w dziele *De somniis* z zastosowaniem terminu κτίστης roli przewyższającej rolę demiurga, nie przesądza, że chodzi o stworzenie z niczego. Demiurg porównany tam jest do Słońca, które nie tworzy, lecz jedynie ujawnia swym światłem rzeczy już istniejące, a tylko niewidoczne w ciemności. Skontrastowana z nim funkcja „stworcy” (κτίστης) ma pokazać, że Bóg czyni coś więcej. „Inaczej niż Słońce, które wschodząc ujawnia [z mroku] ukryte ciała, Bóg, zrodziwszy wszystko, chociaż też tak wyprowadził je na jaw, to jeszcze uczynił to, czego pierwaj nie było, będąc nie tylko Demiurgiem-Twórcą, ale i samym Stwórcą”: ἄλλως τε ὡς ἥλιος ἀνατείλας τὰ κεκρυμμένα τῶν σωμάτων ἐπιδείκνυται, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τοῦ φανερῆς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἅ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὢν (*De somniis* I 76, 3–77, 1). Zastosowanie przeczenia οὐκ ἦν, a nie μὴ, w zwrocie ἅ πρότερον οὐκ ἦν („czego wcześniej nie było”) może już być sygnałem w kierunku *creatio ex nihilo*, przeważająca ilość wypowiedzi Filona zdaje się jednak sugerować odwieczność materii.

b. Było to już – jego zdaniem – dla Mojżesza oczywiste, że świat musi mieć dwie przyczyny: sprawczą i materialną, „że wśród istniejących rzeczy, jedne są *przyczyną sprawczą* [działającą], a drugie *biernym tworzywem*” ἀναγκαιότατον ἔστιν ἐν τοῖς οὖσι τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν (*De opificio mundi* 8, 3–4). A charakteryzując je bliżej:

(α) „Przyczyną twórczą jest umysł wszechświata, w najwyższym stopniu czysty i niez mieszanym, lepszy od cnoty, lepszy od wiedzy i lepszy od samego dobra i piękna”⁷: τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὄλων νοῦς ἔστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων ἢ ἀρετῆ καὶ

⁷Tamże, s. 298 n.

κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν (8, 4–9, 1).

(β) „Natomiast bierne tworzywo jest samo w sobie nieożywione i nieruchome, lecz kiedy umysł je uruchomił, ukształtował i ożywił, zmieniło się ono w dzieło najbardziej doskonałe, będące tym światem”⁸: τὸ δὲ παθητὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινήθην δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τὸνδε τὸν κόσμον (9, 1–4). Wyraźnie widać, że tworzywo świata jest od Twórcy niezależne, podlega tylko Jego przetwórczemu działaniu.

c. Doskonałość twórców Bożych jest wynikiem zastosowania przez Niego doskonałych reguł i pojęć, mimo niedoskonałości tworzywa: „Bóg stworzył wszystkie rzeczy za pomocą sztuki [...], wytworzył każdy byt w sposób doskonały, gdyż Stwórca posłużył się wszystkimi liczbami i wszystkimi ideami po to, by osiągnąć doskonałość”⁹: ἢ τοῦ θεοῦ τέχνη, καθ’ ἣν ἐδημιούργει τὰ σύμπαντα [...] τελείως ἕκαστον τῶν ὄντων δεδημιούργηκε, πᾶσιν ἀριθμοῖς καὶ πάσαις ταῖς πρὸς τελειότητα ἰδέαις καταχρησαμένου τοῦ πεποιηκότος (*Quis rerum divinarum heres sit*, 156, 2–157, 1). Z materią przy stwarzaniu musiał się liczyć, albowiem „stworzył i uformował wszystkie rzeczy tak, żeby ciemność materii niczego nie ujęła zdolności twórcy, albo żeby z powodu jej (od)blasku/okazałości nie zostało coś mu dodane”¹⁰: γεννῶν καὶ σχηματίζων ἕκαστα, μήτε δι’ ἀφάνειαν ὕλης ὑφελὼν τι τοῦ τεχνικοῦ μή τε διὰ λαμπρότητα προσθεῖς (157, 2–158, 1). Kiedy wreszcie przyszło do oceny tworu, pochwalił Bóg swoje dzieło, ale nie materię: „Bóg wszakże nie pochwalił materii, która była przedmiotem jego przetworzenia, nieożywionej, nieuporządkowanej i przeznaczonej do rozpadu, a na dodatek samej z siebie zniszczalnej, nieunormowanej i nierównej, ale pochwalił dzieła wytworzone przez jego sztukę i dokonane jego Mocą, jedyną, równą i jednorodną, i za pośrednictwem wiedzy równej i tożsamej”¹⁰: ἐπήνεσε δὲ ὁ θεὸς οὐ τὴν δημιουργηθεῖσαν ὕλην, τὴν ἄψυχον καὶ πλημμελῆ καὶ διαλυτὴν, ἔτι δὲ φθαρτὴν ἐξ ἑαυτῆς

⁸ Tamże, s. 299.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 300.

άνώμαλον τε καὶ ἄνισον, ἀλλὰ τὰ ἑαυτοῦ τεχνικὰ ἔργα κατὰ μίαν ἴσιν καὶ ὁμαλὴν δύναμιν καὶ ἐπιστήμην ὁμοίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀποτελεσθέντα (160, 1–5).

Tylko dzięki swej dobroci, na którą zwrócili uwagę dawni filozofowie – uważa Filon – najwyższy Sprawca i Ojciec zniża się do tak niedoskonałego tworzywa jak materia: ὅπερ καὶ τῶν ἀραίων εἰπέ τις, ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν οὗ χάριν τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως, οὐκ ἐφθόνησεν οὐσίᾳ μηδὲν ἐξ αὐτῆς ἐχούση καλόν, δυναμένη δὲ πάντα γίγνεσθαι (*Ibidem*, 21, 4–22, 1). W tej wypowiedzi nie ma mowy o stworzeniu materii, jak sugeruje Joachimowicz w swoim przekładzie: „To właśnie dzięki tej dobroci Jego wzniosła natura raczyła stworzyć taką substancję, która sama w sobie nie ma nic szlachetnego, ale może stać się wszystkim”¹¹.

Owa „wzniosła natura” (ἢ ἀρίστη φύσις) raczyła tylko „przychylić się”, „nie wzgardzić” (οὐκ ἐφθόνησεν) tą potencjalnie bogatą, ale w swym istotnym byciu mało atrakcyjną realnością, którą Filon tak dalej przedstawia: „Ta bowiem substancja była sama przez się nie uporządkowana, bez jakości, bez życia, niejednorodna, lecz pełna różnorodności, dysharmonii oraz sprzeczności, lecz oto stała się przedmiotem przeobrażenia i zmiany i otrzymała przez to przeciwne i najlepsze właściwości, to znaczy porządek, jakość, życie, jednorodność, autentyczność, harmonię, zgodność i wszelkie inne właściwości wyższego rzędu”¹²: ἦν μὲν γὰρ ἐξ αὐτῆς ἀτακτος ἄποιος ἄψυχος <άνόμοιος>, ἑτεροϊότητος ἀναρμοστίας ἀσύμφωνίας μεστή τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν ἐνδέχετο τὴν εἰς τὰναντία καὶ τὰ βέλτιστα, τάξιν ποιότητα ἐμψυχίαν ὁμοιότητα ταυτότητα, τὸ εὐάρμοστον, τὸ σύμφωνον, πᾶν ὅσον τῆς κρείττονος ιδέας. (*Ibidem* 22, 1–23, 1)

Wypada więc zgodzić się z poglądem, że chociaż „spotkać się można z twierdzeniem, że już Filon mówił o stworzeniu z niczego, wydaje się, że to raczej posługująca się podobną do Filonowej lub identyczną nawet aparaturą filozoficzną chrześcijańska szkoła aleksandryjska stwarza ten pretekst, który każe przyjmować, że i Filon

¹¹ Tamże, s. 299.

¹² Tamże.

ową ideę wyznawał”¹³. Domański przypomina zarazem, iż koncepcja *creatio ex nihilo* znajduje swój początek w tekście Starego Testamentu, mianowicie w przekładzie Wulgaty: *ex nihilo fecit illa Deus* greckiego fragmentu *Księgi Machabejskiej II* (7, 28): οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός.

Zauważmy jednak, że przy uważniejszym spojrzeniu obie formuły (grecka i łacińska), przyjmowane powszechnie i bezkrytycznie jako identyczne, semantycznie nie pokrywają się ze sobą. Bardziej radykalna w wymowie formuła łacińska mówi o stworzeniu świata z niczego (*resp.* nicości), natomiast grecka, bliższa z pewnością starotestamentowemu oryginałowi, ma zgoła inny sens: „nie z bytów”, tzn. z gotowych rzeczy zaktualizowanych czy elementów, bo oznaczałoby to jedynie przetworzenie jakiegoś istniejącego wprzód świata w inną postać, ale z bezjakościowej, nieukształtowanej (niezaktualizowanej) jeszcze materii, która żadnym bytem nie jest (bytem jest coś, co jest uformowanym jednym – czymś *sc.* określonym), jakkolwiek nie jest też ona nicością.

Jak widać, decydujące o takim odczytaniu jest umiejscowienie na początku negacji „nie” przedzielonej zaraz przymikiem „z”, a to nie pozwala wiązać jej wprost z „bytem”, co automatycznie dawałoby absolutne jego przeciwieństwo: „nie-byt”. W wersji greckiej mamy przecież następującą kolejność: „nie z bytów sprawił te rzeczy Bóg”, gdzie przeczenie ewidentnie odnosi się do orzeczenia, a nie do bytów! W wersji łacińskiej na odwrót, sugeruje się (i jest to nadużycie), jakoby Bóg zgoła stworzył świat z niczego (absolutnego niebytu), czyli z nicości. Takie jest też powszechne rozumienie formuły *creatio ex nihilo*. Owa zmiana daje się wytłumaczyć tym, że późniejsza filozofia chrześcijańska chciała uniezależnić Boga od materii, całkowicie tę ostatnią unieważnić. Przywołana zaś nicość to nie jakiś bardziej abstrakcyjny od nieuformowanej materii istniejący metafizyczny prasu substrat. Istotne *novum* stanowi tu położenie akcentu na absolutną wolność i nieuwarunkowanie niczym Boga w akcie stworzenia.

¹³ J. Domański, «Stworzenie z niczego», kilka uwag o genezie i rozwoju pojęcia, „Roczniki Filozoficzne” 37–38/1989–1990, z. 1, s. 34 n.

Owo „z nicości uczynił” znaczy: Bóg stworzył świat nie z materii, nie z nicości jako jakiejś istniejącej przasady, ale powołał do istnienia świat wolą stwórczego boskiego *fiat!*, a więc nieskończoną mocą swojej absolutnej wolnej woli, nie potrzebującej już absolutnie niczego do tego celu.

4. Bezimienny, a nazwany «Będącym»: przesłanki ontoteologii

a. Można w pismach Filona wskazać wiele miejsc, w których pod imiesłowem ὢν (*gen. ὄντος*) filozof rozumie po prostu Boga, w bliższym lub dalszym kontekście stosując zwyczajnie θεός. Sam Bóg mówi o sobie, jak to oddano w greckim przekładzie *Septuaginty*: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν („Ja jestem ten «Będący»”). Kiedy Mojżesz wysuwa trudność, jak ma odpowiedzieć tym, którzy spytają go o imię tego, którego posłał (ἐάν οὖν πυνθάνονται, τί τὸ ὄνομα τῷ πεμπάντι – *De vita Moysis*, I 74, 3), Bóg odpowiada (I 75, 1): τὸ μὲν πρῶτον λέγε ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ’ ἐμοῦ κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι („Powiedz im, że Ja jestem tym, który Jest, ażeby poznając różnicę między tym, co jest, a tym, co nie jest, dowiedzieli się także, że nie ma absolutnie żadnego imienia, którego można by użyć dla oznaczenia mnie, który sam jestem tym, komu przysługuje Bycie”).

Filon tłumaczy nienazywalność Boga przypominając odróżnienie bycia istotnego od przypadkowego, właściwego zmiennym rzeczom świata zmysłowego, bliskiego nie-byciu i będącego przedmiotem jedynie mniemań. „Bóg jeden tylko istnieje w byciu; z tego powodu z konieczności Mojżesz powie o Nim: «Jestem, który Jest», ponieważ rzeczy, które przychodzą po Nim, nie istnieją według bytu, lecz są uważane za istniejące jedynie według mniemania”: ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν οὐ χάριν ἀναγκαιῶς ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ «ἐγώ εἰμι ὁ ὢν», ὡς τῶν μετ’ αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξη δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων (*Quod deterius potiori insidiari soleat*, 160, 7–9).

Mojżesz, zadając pytanie, „czy istnieje imię dla owego Będącego, jasno zdał sobie sprawę, że nawet miano «Pan», zgoła nie”: σκεψάμενος εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω ὅτι κύριον μὲν οὐδὲν (*De*

somniis, I 230, 3–4). Żadna określoność Jego nie dotyka. Filon wyjaśnia: „Albowiem Temu Będącemu nie przypada orzekanie, lecz jedynie bycie (*sc.* istnienie)”: λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν (230, 5 – 231, 1). „Potwierdza to także święta odpowiedź dana Mojżeszowi (który próbował się dowiedzieć, czy ma On jakieś imię), która mówi: «Jestem, który Jest», po to, by – skoro nie ma takich właściwości Boga, które człowiek mógłby poznać – mógł poznać jego istnienie”: μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ θεσπισθὲν λόγιον τῶ πυνθανομένῳ, εἰ ἔστιν ὄνομα αὐτῶ, ὅτι « ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν», ἵν’ ὢν δυνατὸν ἀνθρώπῳ καταλαβεῖν μὴ ὄντων περὶ θεόν, ἐπιγινῶ τὴν ὑπαρξίν (231, 1–3).

b. Oto inne miejsca, gdzie u Filona pojawia się to nazwanie. Mówi o samoistności „Tego, który jest wyłącznie na mocy samego siebie”: ὁ ὢν αὐτὸς δι’ ἑαυτοῦ μόνου (*Quod deus sit immutabilis* 110, 2) i pełnej samowystarczalności: χρεῖος γὰρ οὐδενός ἐστιν ὁ ὢν (*ibid.* 181), dobroci Będacego: τὴν τοῦ ὄντος ἀγαθότητα (*Legum allegoriae* III 105, 7) czy jego łasce: τῇ τοῦ ὄντος χάριτι (*ibid.* 214, 2), ale i nakazach: πρὸς τὴν τοῦ ὄντος ἐλθεῖν ἐπίσηψιν (*De migratione Abrahami* 195, 10 – 196, 1), a jeśli idzie o stosunek człowieka do Niego, o ufności: ὁ βλέπων τὸν ὄντα (*Legum allegoriae* III 173, 1), czci („bojaźni bożej”): «τὸ» τὸν ὄντα τιμᾶσθαι (*ibid.*, I 99, 7), Jego oglądaniu: πρὸς τὴν τοῦ ὄντος θέαν (*De migratione Abrahami* 170, 3), przygotowaniu Jego „namiotu”: ἵν’ ἡ [σκῆνη] τοῦ ὄντος ὑπάρχη (*Quod deterius potiori insidiari soleat* 160, 5).

Czytamy o „oku [opatrności] Tego, który jest”: ὁ τοῦ ὄντος ὀφθαλμός (*De cherubim* 97,1), jego „panowaniu”: τῆς τοῦ ὄντος ἡγεμονίας (*ibid.*, 108, 1), „mocach”: ταῖς τοῦ ὄντος δυνάμεσιν (*De migratione Abrahami* 40, 5 – 41, 1; *Quod deus sit immutabilis* 109, 2; *Quod deterius potiori insidiari soleat* 159, 3). Objawienie o „Tym, który jest” jest prawdziwe: τὰ περὶ τοῦ ὄντος ἀψευδῆ μυστεριά (*Quod deus sit immutabilis* 61, 5–6), w porównaniu do innych bogów jest wspaniałe to, co o tym Będącym wiemy: παρὰ πάντας τοὺς θεοὺς τὸ μεγαλεῖον τοῦ ὄντος ἐγνωκέαι (*De ebrietete* 43, 2–3), rozniecona wiedza o Nim wszystko rozświetla: ἐπιλάμψασα γὰρ ἡ τοῦ ὄντος ἐπιστήμη πάντα περιουγάζει (*ibid.*, 44, 5–6), chociaż Jego pojęcie jest skryte i niewyraźne: εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος

έννοίας (*De posteritate Caini* 14), a przypisywanie Mu takich stanów jak gniew, strach, smutek, przyjemność, trzeba uznać za metafory: εἴρηται τροπικώτερον ἐπὶ τοῦ ὄντος (*ibidem*, 71, 2). Za pośrednictwem czego można by uzyskać ostre widzenie „Tego, który jest”? δι’ οὗ τὸν ὄντα δυνήσεται θεωρεῖν ὀξυδερκῶς (*De mutatione nominum* 82, 2–3), i czy jest taki, kto by pojął ostatni etap wędrówki duszy do Niego? τίς γὰρ ἂν γενοίτο ἱκανὸς τὴν πρὸς τὸν ὄντα μετανάστασιν ψυχῆς τελείας (*De sacrificiis Abelis et Caini* 10, 2–3).

c. Powyższe przykłady, z wykorzystaniem *participium masculini* ὄν, ukazują osobowy charakter Boga, w innych miejscach stosuje Filon abstrakcyjną formę *neutrum* τὸ ὄν, wyrażając nią w ogóle sferę boskiej transcendencji. Takie rozumienie wykładane jest w traktacie *O niezmienności Boga* (*Quod Deus sit immutabilis*), noszącym grecki tytuł Ὅτι ἀτρέπων τὸ Θεῖον, który już sygnalizuje autorelacyjność tego, co boskie. Zamiast osobowego określenia „Bóg”, Filon woli mienić go „Bytem” (dosłownie „Będącym”), mówiąc przykładowo jak Abraham doświadczył niezłomnej stałości owego Bytu: τὴν περὶ τὸ ὄν ἀνειδοίαστον ἔγνω βεβαίότητα (4.10).

W tym rozumieniu niezmienności bytu u Filona wyraźna jest reminiscencja pojęcia bytu Parmenidesa w ujęciu *Sofisty* Platona 248e – 249a: „Czy my się naprawdę damy tak łatwo przekonać, że byt bezwzględny i doskonały nie ma w sobie (τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι) ruchu i życia, i duszy, i rozumu (κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν), że ani nie żyje, ani nie myśli (μηδὲ ζῆν μηδὲ φρονεῖν), tylko uroczysty i święty (σεμνὸν καὶ ἅγιον), bez rozumu i bez ruchu (νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον), trwa na miejscu (ἕστος εἶναι)”¹⁴.

Filon antycypuje także, do tego zapewne miejsca *Sofisty* nawiązujące neoplatońskie utożsamienie sfery Bytu-idei z Nous, co sprawia jednak, że sytuując Boga na poziomie ejdetycznym, obniża jakby Jego pozycję w porównaniu z trans-transcendentną ideą Dobra-Jedna, która transcenduje Byt (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [καὶ νοῦ]). Niezmiennność (τὸ μὴ χρῆσθαι μετανοίᾳ τὸ ὄν) jest bowiem wedle Filona immanentną cechą Boga-Bytu jako *natury myślącej*. Twórca wszech-

¹⁴ Platon, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956, s. 41.

rzeczy, inaczej niż człowiek, dysponuje stale jako niewzruszonymi, apriorycznymi mocami: refleksją (namysłem) i decyzją, kontrolując wiecznie swoje dzieła: ἐννοιαὶ καὶ διανόησιν, τὴν μὲν ἐναποκειμένην οὕσαν νόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον, **βεβαιοτάτας δυνάμεις** ὁ ποιητῆς τῶν ὅλων κληρωσάμενος καὶ χρώμενος αἰεὶ ταύτας τὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταθεᾶται (34.1–5).

d. Na szczególną uwagę zasługuje przypadek zastosowania w piśmie *De mutatione nominum* 27, 1–5, wprost do Absolutu Arystotelesowskiej formuły **τὸ ὄν ἢ ὄν**, z pomocą której Filon akcentuje rys samozwrotności owego Bytu, przekreślając jakąkolwiek Jego relację do czegoś innego (**τὸ γὰρ ὄν, ἢ ὄν ἐστίν, οὐχὶ τῶν πρὸς τι**)¹⁵. Myśl ta występuje w kontekście, w którym Filon przekonuje, iż w znanej frazie starotestamentowej „Jam jest Bóg twój” końcowe *pronomem possessivum* σός („twój”) może być rozumiane tylko przenośnie, Bóg bowiem, jako autorelatyw, nie ma odniesień do niczego innego, jako taki jest bytem samym w sobie: ἀλλὰ γὰρ οὐδ’ ἐκεῖνο προσῆκεν ἀγνοεῖν, ὅτι τὸ ‘ἐγὼ εἰμι θεὸς σός’ (*Gen.* 17,1) λέγεται καταχρηστικῶς, οὐ κυρίως. **τὸ γὰρ ὄν, ἢ ὄν ἐστίν, οὐχὶ τῶν πρὸς τι**.

I dalej: „Sam jest bowiem pełnią samego siebie, samowystarczalny, i w tym samym stanie zarówno przed powstaniem świata, jak i po pojawieniu się wszechrzeczy”: αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλήρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῶ ἰκανόν, καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντός ἐν ὁμοίῳ. Pełną konkluzywność wywód Filona uzyskuje jednak dopiero po ujawnieniu przesłanki entymematycznej, sprowadzającej pojęcie Bytu wyłącznie do Boga. W innym fragmencie wprowadza on kolejny synonim, tym razem pochodzenia platońskiego τὸ ὄντως ὄν („to, co naprawdę Będące”), podniesiony ponad wywodzące się z tradycji pitagorejsko-platońskiej pojęcia Jedna-Jedności-Jedynośći [...] μόνῳ θεῷ [...] κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, **τὸ ὄντως ὄν** (*Quod Deus sit immutabilis* 11.4–12.1). Zmodyfikowany syntaktycznie zwrot τὸ ὄν ἢ ὄν, niezauważony dotąd u Filona przez komentatorów, stanowi w jego pismach *hapax legomenon*. Wyrażeniu temu

¹⁵ Na temat pierwotnego rozumienia owej formuły u Arystotelesa zob. obszernie J. Bigaj, *Zrozumieć metafizykę*, wyd. cyt., t. I, cz. 2 (2005).

nadaje jednak aleksandryjczyk inne, radykalnie odmienne znaczenie, niż miało ono wprowadzone przez Arystotelesa, tak jak przedstawiają je teksty ksiąg *Gamma* i *Epsilon Metafizyki*. Bliskie jest ono jedynie nieautentycznej księdze *Kappa*¹⁶.

5. Odpowiedniość tego użycia z księgą K Arystotelesowskiej *Metafizyki*

a. W pierwszych zdaniach księgi *Gamma* *Metafizyki* z zastosowaniem zwrotu τὸ ὄν ἢ ὄν konstatuje się pojęcie i przedmiot filozofii jako umiejętności powszechnej wyjaśniania wszelkich przedmiotów, bez ograniczenia do jednej dziedziny przedmiotowej: „Możliwa jest umiejętność badania wszelkiej rzeczy będącej (τὸ ὄν) w aspekcie jej bycia jako będącej (ἢ ὄν) [sc. czymś], i tego, co jej przysługuje istotnie z tej tylko racji. A nie jest to umiejętność tożsama z żadną z tych, które możemy nazwać szczególnymi”¹⁷. Formule ὄν ἢ ὄν z księgi *Gamma* nadany zostaje sens teologiczny jako nazwania „Bytu w pełni będącego” o charakterze transcendentnym w parafrazie ksiąg *Gamma* należącej do księgi K, apokryfu powstałego w II/I wieku p.n.e, w trakcie tworzenia kompilacji *Metafizyki*¹⁸. Tam właśnie autor pochlebia sobie, że znalazł właściwe filozoficzne określenie dla transcendentnej Istoty: τὸ ὄν ἢ ὄν („Będące jako «będące»”). W formule tej dopatrzył

¹⁶Nieautentyczność księgi *Kappa* wykazał przekonująco Paul Natorp w artykule z 1888 r.: P. Natorp, *Ueber Aristoteles, Metaphysik K 1–8, 1065a 26*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1/1888, s. 178–193. Blisko sto lat później, podsumowując wyniki badań na temat tej księgi P. Aubenque stwierdza definitywnie: „K jest późniejsza w stosunku do *BGamma* i ma na celu ich streszczenie. [...] Autorem tego streszczenia nie jest Arystoteles” (P. Aubenque, *Sur l'inauthenticité du livre K de la Métaphysique*, w: *Zweifelhaftes in Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*, Berlin–New York 1983, s. 343.).

¹⁷*Gamma* I, 1003a 21–23: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτ' ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. αὐτὴ δ' ἐστὶν οὐδεμίᾳ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῇ.

¹⁸P. Natorp przypisuje autorstwo księgi K jakiemuś „starszemu perypatetykowi” (*durch einen älteren Peripatetiker* – art. cyt., s. 193). Szczegółowsze badanie zmusza jednak przesunąć czas powstania tej parafrazy ksiąg *BGamma* na II/I w. przed Chr. Dokładne opracowanie tego tematu zob. J. Bigaj, *Dlaczego «Pseudo-Arystoteles»?* Ustrzyki Dolne 2013, s. 42–66.

się doprecyzowania prostego τὸ ὄν przez ἢ ὄν, które w sformułowaniu księgi Γ wyrażało tylko *sposób badania* tego, co określono jako τὸ ὄν (θεωρεῖν ἢ ὄν)¹⁹. Autor K potraktował objaśnienie ἢ ὄν jak charakterystykę τὸ ὄν i uczynił tym samym z formuły τὸ ὄν ἢ ὄν *unum*, nadając jej sens: „Będące, którego istota do tego «będące» się sprowadza”. Wprawdzie już w tej księdze formuła ta odniesiona została do bóstwa, ale bliżej niesprecyzowanego, chociaż już wyraźnie monoteistycznego²⁰.

W ten sposób przygotowany byłby już około stulecie przed Filonem przez wydawcę tekstów *Metafizyki* grunt pod interpretację teologiczną wydzielonego „Bytu” (τὸ ὄν) „jako Samego” (ἢ ὄν), ułatwiając aleksandryczykowi ujęcie „Boga będącego” jako istoty samozwrotnej i bezrelacyjnej. Wydawca *Metafizyki*, zarazem autor parafrazy K, widzi w owym τὸ ὄν ἢ ὄν wyróżnioną bytowość, różną od tego wszystkiego, co się określa jako τὰ ὄντα, wprowadzając tym samym swoisty dualizm do określenia ὄν. Odróżniając „wsobne” Jestestwo Samo jednolite i całościowe (ὄν ἢ ὄν καθόλου) od wielości analogicznie tylko tak nazywanych „jestestw” cząstkowych (ὄντα κατὰ μέρος), inaczej niż późniejsza metafizyka, forsująca koncepcję homogenicznej „bytowości” w sensie istnienia, w której (mimo zachowania gradacji esencjalnej) zaciera się *ontyczna* granica między różnymi rodzajami bytów, również między Bogiem (*summum ens*) i stworzeniami, a pozostaje jedynie różnica stopnia istnienia.

b. Rzecz znamienna, autor K, zafascynowany formułą ὄν ἢ ὄν sprowadzającą „byt” do niego samego, w swojej parafrazie pomija zupełnie tak ważne później dla scholastyki, przeprowadzone w księdze *Gamma* sprowadzenie wszelkich postaci ὄν do οὐσίας, której kulminację ma stanowić bóstwo. Wedle Franza Brentano²¹, w οὐσία sku-

¹⁹ Zauważmy, że podobny błąd popełniany jest notorycznie w odniesieniu do bliższego temu wyrażenia z 1003a 23–24: ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν (por. angielski przekład H. Tredennicka: *contemplates generally being qua being*).

²⁰ Przypomina to biblijne „Jestem, który jestem”, co sugeruje wpływ monoteizmu starotestamentowego.

²¹ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg 1862.

pia się wszelka bytowość²². W tym ujęciu, jak zauważył Heidegger, kwintesencją bytu staje się Bóg jako najwyższa οὐσία (*suprema concrezione dell' οὐσία*), a „ontologia przechodzi w teologię” (*l'ontologia si converte in teologia*)²³. W stanowisku Brentany dostrzec można przejście od *analogia* do *univocitas entis*. Homogeniczność, wręcz jednoznaczność wyczuwamy także w Heideggerowskim pojęciu „Bycia”, którego odmawia on Arystotelesowskiej metafizyce.

Dla autora K natomiast dwie wyróżnione sfery pozostają heterogeniczne w swej „bytowości”, pierwsza transcendentna (χωριστή) wobec wtórej, która jest przez tamtą obejmowana (περιέχεται) i wykazuje z nią pewną wspólnotę (κοινόν) na zasadzie relacji podporządkowania, jak się należy domyślać – podrzędności stworzenia względem Stwórcy. Tutaj owej „wspólnocie” (κοινόν) bytu z księgi K Heidegger mylnie przypisuje zapośredniczenie przez οὐσία²⁴, gdyż termin ten nie występuje tam w parafrazie księgi Γ *ani raz* (!), świadomie konsekwentnie przez autora pomijany. Dlatego też i Bóg nie jest tam przedstawiany – jak chce Heidegger – jako *summum ens*, tj. „«Byt», w którym «bycie» manifestuje się w sensie najwyższym” (*ed infine Dio viene presentato come il summum genus, cioè come l'ente nel quale l'essere si manifesta nel senso più alto*)²⁵, lecz jako „Byt Sam” (ἡ ὄν) w sensie wyłącznym, pełnym i jedynym.

Formuła ἡ ὄν wydobywa niejako z owego τὸ ὄν jego ὀντότης, by posłużyć się neoplatońskim terminem na uwydatnienie samej pełni transcendentnego Jednobia. W owej sferze „Bytu samego” uderza uprawniające do przyjęcia wręcz zależności podobieństwo do Par-

²² Enrico Berti stawia nawet z tego tytułu zarzut Brentanie: „Ma l'interpretazione di Brentano, secondo cui i molteplici significati dell'essere distinti da Aristotele si riducono tutti all' οὐσία, è insoddisfacente per varie ragioni” (*La 'Metafisica' di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofia prima»?* w: E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. II. Fisica, antropologia e metafisica*, Editrice Morcelliana, Brescia 2005, s. 400).

²³ Tamże, s. 369.

²⁴ Tamże, s. 397–398: „La «riduzione» (ἀναγωγή) in questione, per la quale Heidegger si rifà soprattutto al libro K della *Metafisica* (dove effettivamente l' οὐσία è concepita come un κοινόν), viene presentata come fondata sulla scolastica *analogia attributionis*, intesa come «partecipazione» dei vari significati al primo”.

²⁵ Tamże, s. 398.

menidesowego τὸ ἕόν, desygnującego transcendentną sferę Bycia, domenę pełnej i nieziennej Prawdy²⁶. Zastosowanie przez Filona terminu τὸ ὄν do Boga znajdzie – jak zobaczymy – kontynuację u zależnych od aleksandryjczyka myślicieli, najpierw u Plutarcha, później Numeniosa, stosujących pochodne słownictwo np. αὐτὸ τὸ εἶναι, αὐτοόν na oznaczenie Boga jako najpierwszej przyczyny, odmiennie niż u neoplatoników, dla których zajmuje ona, jako przed-bytowe *Jedno* wobec Boga pozycję logicznie wcześniejszą, a więc trans-transcendentną (πρόον. *resp.* προουσία).

II. Koncepcja Boskiej bytowości u następców Filona

Wpływ myśli Filona na późniejszych od niego platoników widoczny jest w założonej przez Ammoniosa szkole aleksandryjskiej, a zaznacza się przede wszystkim w koncepcji Boga, odcinającej się od sceptycyzmu i stoickiego panteizmu, a optującej za transcendentcją. Ulegają mu Plutarch i Gaios oraz pozostający w ich kręgu myśliciele, Numenios z Apamei, wysoko ceniony przez samego Plotyna i jego prekursor, wreszcie niektórzy apologetci chrześcijańscy.

A. Plutarch z Cheronei (ok. 50 – ok. 130), autor ok. 260 pism, z których ok. jednej trzeciej dotarło do naszych czasów (najbardziej znane i poczytne te z serii *Żywoty sławnych mężów* i *Moralia*), należy do najwybitniejszych postaci średniego platonizmu. W Atenach zetknął się z platonikiem Ammoniosem z Egiptu, który go wtajemniczył w matematykę, filozofię i religię egipską²⁷.

²⁶ K 6, 1063a 10–17: ὅλας δὲ ἄποπον ἐκ τοῦ φαίνεσθαι τὰ δεῦρο μεταβάλλοντα καὶ μηδέποτε διαμένοντα ἐν τοῖς αὐτοῖς, ἐκ τούτου περὶ τῆς ἀληθείας τὴν κρίσιν ποιεῖσθαι δεῖ γὰρ ἐκ τῶν αἰετῶν κατὰ ταῦτα ἔχοντων καὶ μηδεμίαν μεταβολὴν ποιουμένων τἀληθὲς θρηύειν, τοιαῦτα δ' ἐστὶ κατὰ τὸν κόσμον· ταῦτα δ' αἰετῶν καὶ μεταβολῆς οὐδεμιᾶς κοινωνοῦντα.

²⁷ Uczniem Plutarcha był prawdopodobnie niewiele młodszy od niego Kalvisios Tauros, który „polemizował z epikurejczykami i stoikami, a prawdopodobnie także z tymi, którzy usiłowali połączyć Platona z Arystotelesem, napisał bowiem dzieło o różnicy zachodzącej między naukami tych dwóch filozofów” (G. Reale, *Historia filozofii*, wyd. cyt., s. 336, przyp. 30). Miał napisać również traktat o typowej dla medioplatonizmu tematyce *O rzeczach cielesnych i niecielesnych*. Uczniem Kalvisiosa z kolei był słynny autor *Noctes Atticae* Aulus Geliusz.

1. Transcendentny, ‘który jest’

Refleksja nad pewnymi motywami religii greckiej i egipskiej, wzbogacona wpływem monoteistycznej nauki Filona, zaowocowała u Plutarcha pogłębianą koncepcją bóstwa. Jest to przede wszystkim istota transcendentna. Czytamy bowiem w piśmie *O Izydzie i Ozyrysie*: „A On sam jest ziemi najdalszy, nieskalany, czysty i nie skażony całą tą istotą podległą zniszczeniu i śmierci”²⁸ (ὁ δ’ ἔστι μὲν αὐτὸς ἀπατάτω τῆς γῆς ἀχραντος καὶ ἀμίαντος καὶ καθαρὸς οὐσίας ἀπάσης φθορὰν δεχομένης καὶ θανάτου). Niezwiązane z żadnymi fizycznymi przypadłościami, bóstwo nie ma udziału w tym rodzaju życia, które kończy się śmiercią: οὐκ ἐν χρόαις γὰρ οὐδ’ ἐν σχήμασιν οὐδ’ ἐν λειότησιν ἐγγίγνεται τὸ θεῖον, ἀλλ’ ἀτιμότεραν ἔχει νέκρων μοῖραν, ὅσα μὴ μετέσχε μηδὲ μετέχειν τοῦ ζῆν πέφυκεν. Zdobywanie wiedzy o Bogu wymaga abstrakcji od dostępnych ludzkiemu poznawaniu obiektów, ale także początkowego w nich oparcia. Tak czynili uznani filozofowie, starający się rozwikłać tajemnicę bóstwa, i tak – uważa Plutarch – nam należy czynić: εἶπερ οὖν οἱ δοκιμώτατοι τῶν φιλοσόφων οὐδ’ ἐν ἀψύχοις καὶ ἀσωμάτοις πράγμασιν αἰνιγμα τοῦ θεοῦ κατιδόντες ἤξιουν ἀμελεῖν οὐδὲν οὐδ’ ἀτιμάζειν, ἔτι μᾶλλον, οἶμαι, τὰς ἐν αἰσθανομέναις καὶ ψυχῇν ἐχούσαις καὶ πάθος καὶ ἦθος φύσεσιν ιδιότητος ἀγαπητέον οὐ ταῦτα τιμώντας, ἀλλὰ διὰ τούτων τὸ θεῖον ὡς ἐναργεστέρων ἐσόπτρων καὶ φύσει γεγονότων.

Wiele istotnych uwag na temat Boga spotykamy w piśmie *O E delfickim*. Przede wszystkim rozszyfrowanie owej tajemniczej litery jako formy osobowej czasownika εἶναι, która ma być skierowana do Boga (druga osoba EI: „jesteś”), wykazuje bez wątpienia zależność od tamtego wyjawionego Mojżeszowi Boskiego „imienia”: „Który Jestem”, któremu taką rolę przypisał Filon, i które przesądziło potem o tak częstym u niego odnoszeniu do Boga imiesłowowego określenia „Będący” (ὢν *resp.* τὸ ὄν). Pisze bowiem Plutarch: „Jest to samowystarczalny zwrot i przemowa do Boga, wprowadzająca jednocześnie tego, kto przemawia, w świadomość istoty Boga”²⁹ (ἀλλ’ ἔστιν

²⁸ Plutarch, *De Iside et Osiride*, 382 e 10 – f 2; b 4–7; a 4–11

²⁹ Plutarch, *Moralia II*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, s. 26.

αὐτοτελής τοῦ θεοῦ προσαγόρευσις καὶ προσφώνησις ἅμα τῷ ῥήματι τὸν φθεγγόμενον εἰς ἔννοιαν καθιστάσα τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως)³⁰.

Bóg nas wita niby pozdrowieniem: «poznaj samego siebie» (γνώθι σαυτὸν), rodzajem zaś odpowiedzi na to powitanie ma być: «Jesteś» (εἶ), w której odnosimy do Niego, jak się należy, dla Niego tylko odpowiednie określenie **Bycia** (τὴν τοῦ εἶναι προσαγόρευσιν): ὁ μὲν γὰρ θεὸς ἕκαστον [ἡμῶν] τῶν ἐνταῦθα προσιόντων οἷον ἀσπαζόμενος προσαγορεύει τό ‘γνώθι σαυτὸν’, ὁ τοῦ χαῖρε δῆπουθεν οὐδὲν μείον ἔστιν ἡμεῖς δὲ πάλιν ἀμειβόμενοι τὸν θεόν ‘εἶ’ φαμέν, ὡς ἀληθῆ καὶ ἀψευδῆ καὶ μόνην μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαγόρευσιν ἀποδιδόντες (392.A.4–9). Znamienne jest to wydobycie formy *verbum finitum* (2 os. *singularis* εἶ) z *participium* ὄν/όν, w nawiązaniu do *infinitivus* εἶναι. Bezokolicznik ten (w formie odsłownej τὸ εἶναι = ἐνεργεῖν) będzie miał potem istotne znaczenie dla wyrażania trans-transcendencji w neoplatonizmie. Przypomina się tu wyeksponowana jeszcze później przez Heideggera różnica między „byciem” a „bytem”, z których pierwsze jest ugruntowaniem dla drugiego.

„Nam bowiem” (jakeśmy to sobie, zgodnie z boskim zaleceniem, już w pierwszym akcie samopoznania musieli uprzytomnić) „prawdziwie nic z «Bycia» nie przypada” (ἡμῖν μὲν γὰρ ὄντως τοῦ εἶναι μετέστιν οὐδὲν: 392.A.10), jako istotom śmiertelnym, zawieszonym między powstaniem a zanikiem (ἀλλὰ πᾶσα θνητὴ φύσις ἐν μέσῳ γενέσεως καὶ φθορᾶς: 392.A.11). Oczywiście samo przez się, że to, co się staje, nie dochodzi do istnienia, bo się staje właśnie (οὐδ’ εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον: 392.C.1–2). „Cóż więc jest tym, co istnieje naprawdę? To, co jest wiekuiste, niezrodzone i niezniszczalne, któremu czas żadnej nie przynosi zmiany”³¹ (τί οὖν ὄντως ὄν ἐστι; τὸ αἰδίον καὶ ἀγεννητον καὶ ἀφθαρτον, ᾧ χρόνος μεταβολῆν οὐδὲ εἰς ἐπάγει: 392.E.7).

Czas, w jego formach: przeszłej i przyszłej, go nie dotyka, jak to Platon pisał o Jednu. „A to przecież, co się o nim [sc. o czasie] mówi: «potem» i «przedtem», «będzie» i «było», jest samo przez się wyznaniem nieistnienia; mówić bowiem, że istnieje coś, co się jeszcze

³⁰ Plutarch, Περὶ τοῦ Εἶ τοῦ ἐν Δελφοῖς (*De E apud Delphos*), 392.A.1–4

³¹ Tamże, s. 27 n.

nie zrodziło albo już przestało być³², jest niedorzecznością” (ὅπου γε δὴ τὸ μὲν ἔπειτα’ καὶ τὸ ‘πρότερον’ καὶ τὸ ἔσται λεγόμενον καὶ τὸ ‘γένονεν’ αὐτόθεν ἐξομολογησίς ἐστι τοῦ μὴ ὄντος: τὸ γὰρ ἐν τῷ εἶναι μηδέ πω γεγονὸς ἢ πεπαυμένον ἤδη τοῦ εἶναι λέγειν ὡς ἔστιν, εὐθες καὶ ἄτοπον: 392.E.11 – F.2).

2. Jeden i jedyny, niezłożony i niezmienny

„Ale Bóg istnieje! «Jesteś!» – trzeba Mu powiedzieć, i nie jest wedle czasu, ale wiekuistości, bez ruchu, bez czasu, bez zmiany” (ἀλλ’ ἔστιν ὁ θεός, ‘εἶ’ χρη φάναι, καὶ ἔστι κατ’ οὐδένα χρόνον ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον: 393.A.7). „Będąc jedynym, w jednym «teraz» mieści «zawsze». I tylko w ten sposób istnieje to, co naprawdę Będące” (ἀλλ’ εἰς ὧν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ αἰεὶ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἔστι τὸ κατὰ τοῦτ’ ὄντως ὄν: 393.A.11 – B.1). Będące musi być czymś jednym, tak jak jedno musi być czymś będącym, różnicowanie zaś oznacza stopniowe odchodzenie od bytu ku niebytowi (ἀλλ’ ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὡς περ ὄν τὸ ἐν. ἢ δ’ ἑτερότης ἀδιαφορᾶ τοῦ ὄντος εἰς γένεσιν ἐξίσταται τοῦ μὴ ὄντος: 393.B.7–8).

Wypowiedź „jesteś (istniejesz)” w odniesieniu do Boga winna zatem być uzupełniona, przyjmując formę: „jesteś jednym”, albowiem to, co Boskie nie jest wielością, jak każdy z nas (‘εἶ’, καὶ... ὡς ἔνοι τῶν παλαιῶν, ‘εἶ ἐν’, οὐ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖόν ἐστιν, ὡς ἡμῶν ἕκαστος: 393.B. 3–5). Plutarch, podkreślając jedność i jedyność Bytu boskiego stosuje tę samą terminologię, co Platon w odniesieniu do idei jako prawdziwego bytu: Jedno jest niez mieszane i czyste, albowiem mieszana czegoś z czymś oznacza skalanie (τὸ δ’ ἐν εἰλικρινές καὶ κάθαρον ἑτέρου γὰρ μίξει πρὸς ἕτερον ὁ μiasμός: 393.C.5–6). Tak więc temu, co nieskalane i czyste, przystoi być jednym i zawsze bez domieszki (οὐκοῦν ἐν τ’ εἶναι καὶ ἄκρατον αἰεὶ τῷ ἀφάρτῳ καὶ καθάρῳ προσήκει: C.9–10).

Plutarch pochwała tych, którzy Bóstwo kojarzą ze Słońcem, „jako że umieszczają pojęcie bóstwa w tym, co najbardziej czczą ze wszystkiego, cokolwiek znają”. Zaleca jednak tamtą wizję Boga-Słońca,

³²Tamże, s. 28. W następnych cytatach przekład jest własny lub skorygowany.

niby piękny sen, przekroczyć i wznieść się wyżej, aby oglądać jego istotę na jawie, czcić Go w tej postaci³³ oraz wielbić w aureoli mocy zdradzania (ὡς δὲ νῦν ἐν τῷ καλλίστῳ τῶν ἐνυπνίων τὸν θεὸν ὀνειροπολοῦντας ἐγείρωμεν καὶ παρακαλῶμεν ἀνωτέρω προάγειν καὶ θαύσασθαι τὸ ὑπαρ αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν, τιμᾶν δὲ καὶ τὴν εἰκόνα τήνδε καὶ σέβασθαι τὸ περὶ αὐτὴν γόνιμον: 393.D.3–7). Polemizując ze stoickim naturalistycznym pojęciem bóstwa i panteistycznym pojęciem natury, Plutarch wskazuje, że rola Bóstwa wobec wszechświata polega na jego spajaniu i ochronie słabej cielesności, samej z siebie skłaniającej się ku zagładzie (ὁ θεῖον ἀμωσγέπως ἐγγέγονε τῷ κόσμῳ, τοῦτο συνδεῖ τὴν οὐσίαν καὶ κρατεῖ τῆς περὶ τὸ σωματικὸν ἀσθeneίας ἐπι φθορὰν φερομένης: 393.E.9 – F.1).

Właśnie owo „jesteś” ma dowodzić niezrodzoności i niezmienności Boga (καὶ μαρτυρόμενον εἶ’ φάναι πρὸς τὸ θεόν, ὡς οὐδέποτε γινομένης περὶ αὐτὸν ἐκστάσεως καὶ μεταβολῆς: 393.F.3 – 394.A.1). Zwroty: „poznaj samego siebie” i „jesteś”, które jakby stoją w opozycji, zgodne są w tym, że oddają relację człowieka do Boga: uwielbienie dla Jego wiekuistości, po uprzytomnieniu sobie własnej nikłości (τὸ μὲν γὰρ ἐκπλήξει καὶ σεβασμῶ πρὸς τὸν θεὸν ὡς ὄντα διὰ παντὸς ἀναπεφάνηται, τὸ δ’ ὑπόμνις ἐστὶ τῷ θνητῷ τῆς περὶ αὐτὸ φύσεως καὶ ἀσθeneίας: 394.C.4–7).

B. Numenios z Apamei, współczesny Markowi Aureliuszowi (2 poł. II w.), jako Syryjczyk, ulegał wpływom wschodnim (perskim, egipskim, żydowskim, nawet bramińskim). W nauce o Bogu wykorzystywał *Stary* i *Nowy Testament* i pozostawał pod wyjątkowo silnym wpływem Filona z Aleksandrii, zwłaszcza (p. n.) jeśli idzie o przypisanie Bogu platońsko-arystotelesowskich charakterystyk bytu i stworzenie tym samym podstaw pod wiązaną niesłusznie przez nowożytnych krytyków z Arystotelesem koncepcję „ontoteologii”. Zaliczany przez starożytnych (Euzebiusz, Orygenes) i późniejszych historyków filozofii do pitagorejczyków, Numenios uznawany był

³³ Myśl ta mogła zainspirować Porfiriusza, który w *Liście do Marcelli* (9 i 26) pisze o kontemplacji obrazu Boga.

przez Jamblicha i Proklosa jednoznacznie za platonika. Znaczną część jego nauki przyswoił sobie Plotyn, do tego stopnia, że Ameliusz czuł się zmuszony bronić oryginalności mistrza³⁴ pisząc traktat: *O różnicy poglądów Plotyna i Numeniosa*.

1. Problem fundamentalny: co jest ‘Będącym’ (τί τὸ ὄν)?

Rozwiązanie zagadnienia, czemu z całej rzeczywistości godzi się przyporządkować najbardziej wyróżniające miano τὸ ὄν, uważa Numenios za główny cel naukowych dociekań, które zarazem są najlepszym środkiem oderwania się od sfery zmysłowej. Pytanie τί ἐστὶ τὸ ὄν; („co jest ‘będącym’?”), postawione na początku fragmentu 3 de P (12 L): ἀλλὰ τί δὴ ἐστὶ τὸ ὄν;, z powołaniem się na Platona, wykazuje także zbieżność z wypowiedziami z księgi *Z Metafizyki* Arystotelesa (1028b 2–4), gdzie przedstawiono je jako problem stale nurtujący myślicieli, odwiecznie rozpatrywany i dyskutowany, a wciąż na nowo podejmowany: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν κτλ. Ażebym jednak właściwie operować tym określeniem i móc je odpowiednim rzeczom przyporządkowywać, trzeba najpierw być świadomym jego sensu. Chociaż rozważania w założeniu mają mieć charakter ogólny, a określenie rozpatrywane *in abstracto*, wyczuwa się od początku odniesienie do boskości.

Numenios wydobywa jako istotną cechę ‘bycia’ *wiecznotrwałość* (fr. 5 des P. /14 L.): „Dalejże więc, prześledźmy, jakiej wagi jest właściwość, której najbliżej do ‘będącego’, i powiedzmy: nie było tak, żeby to ‘będące’ było przez moment tylko, ani żeby w pewnym momencie być zaczęło, lecz jest bez przerwy w ramach czasu, w wyłącznej *trwałości*. Gdyby ktoś tę trwałość chciał nazwać wiecznością³⁵, zgodzę się i ja” (φέρε οὖν, ὅση δύναμις ἐγγύτατα πρὸς τὸ ὄν ἀναγώμεθα καὶ λέγωμεν τὸ ὄν οὔτε ποτὲ ἦν, οὔτε ποτὲ μὴ γένηται, ἀλλ’ ἐστὶν ἀεὶ ἐν χρόνῳ ὀρισμένῳ, τῷ ἐνεστώτι μόνῳ. τοῦτον μὲν οὖν τὸν ἐνεστώτα εἶ τις ἐθέλει ἀνακαλεῖν αἰῶνα, κἀγὼ συμβούλομαι).

³⁴ Porfiriusz, *Żywot Plotyna*, w: Plotyn, *Enneady I*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, s. 22.

³⁵ W *participium praesentis* czasownika εἶναι.

Nader bliskie są te enuncjacje wypowiedziom Plutarcha o bezczasowości Bytu. Atrybut wieczności ‘będącego’ znajduje Numenios także u Platona, podsumowuje bowiem cytat z *Timajosa* słowami: „Postawił pytanie: «czym jest będące?», odpowiadając jednoznacznie: «samym nie-powstałym». Odmówił wszak powstawania ‘będącemu’, bo by się zmieniało, a zmieniając się – nie byłoby wieczne”:
 ἤρετο γὰρ δὴ τί ἐστὶ τὸ ὄν, φὰς αὐτὸ ἀγέννητον ἀναμφιλέκτως· γένεσιν γὰρ οὐκ ἔφη εἶναι τῷ ὄντι· ἐτρέπετο γὰρ ἄν’ τρεπόμενον δὲ οὐκ ἦν αἰδίον (fr. 7 des P./16 L.).

Coś, co nazywamy ‘będącym’, musi być bezwzględnie *tożsame* z *sobą*, a więc i absolutnie *niezmiennie* i *ustabilizowane*: „Oczywiście to wieczne «będące» jest i trwałe stale w swej tożsamości i to samo. Ani nie powstało czy zginęło, ani się nie powiększyło czy zmalało, ani nie zrobiło się go więcej, ani mniej. I na inne sposoby też nie, nie będzie się poruszać przestrzennie. Nie godzi się mu przemieszczać, ani w przód, ani w tył, ani w górę, ani w dół, ani w prawo, ani w lewo nie będzie «będące» przebiegać, ani wokół własnego środka nie będzie się obracać. Wręcz przeciwnie, będzie stać mocno, przytwierdzone, nieruchome, i pozostanie w tym stanie na zawsze tak samo”³⁶. Ta charakterystyka do złudzenia przypomina dywagacje Platona na temat Jedna z *Parmenidesa*, które tak samo nie może poruszać się w żadną stronę.

Niezmiennność wiąże pojęcie ‘będącego’ nieuchronnie z *beztęlesnością*³⁷: „A sam nie będąc się krygował, nie powiem, że nie znam na-

³⁶ Fr. 5 des Places, 14 Leemans: τὸ ἄρα ὄν αἰδίον τε βεβαίον τε ἐστὶν αἰεὶ κατὰ ταῦ τὸν καὶ ταῦτόν. οὐδὲ γέγονε μὲν, ἐφθάρη δέ, οὐδ’ ἐμεγεθύνατο μὲν, ἐμειώθη δέ, οὐδὲ μὴν ἐγένετο πῶ πλείον ἢ ἔλασσον. καὶ μὲν δὴ τὰ τε ἄλλα καὶ οὐδὲ τοπικῶς κινήθησεται· οὐδὲ γὰρ θεμῖς αὐτῶ κινήθησεται, οὐδὲ μὲν ὀπίσω οὐδὲ πρόσω, οὔτε ἄνω ποτὲ οὔτε κάτω, οὐδ’ εἰς δεξιὰ οὐδ’ εἰς ἀριστερὰ μεταθεύσεται ποτε τὸ ὄν οὔτε περὶ τὸ μέσον ποτὲ ἑαυτοῦ κινήθησεται, ἀλλὰ μάλλον καὶ ἐστήσεται καὶ ἀραρὸς τε καὶ ἐστηκὸς ἔσται κατὰ ταῦτ’ ἔχον αἰεὶ καὶ ἄσαστως.

³⁷ Fr. 6 des Places, 15 Leemans: αὐτὸς δ’ οὐκέτι σχηματισθῆσμαι οὐδ’ ἀγνοεῖν φήσω τὸ ὄνομα τοῦ ἀσώματου [...] ἀλλὰ μὴ γελασάτω τις, εἰάν φῶ τοῦ ἀσώματου εἶναι ὄνομα οὐσίαν καὶ ὄν. ἡ δὲ αἰτία τοῦ ‘ὄντος’ ὀνόματός ἐστὶ τὸ μὴ γεγονέναι μηδὲ φθαρῆσθαι μηδ’ ἄλλην μῆτε κίνησιν μηδεμίαν ἐνδεχέσθαι μῆτε μεταβολὴν κρείττω ἢ φαύλην, εἶναι δὲ ἀπλῶν καὶ ἀναλλοιώτων καὶ ἐν ἰδέᾳ τῇ αὐτῇ καὶ μῆτε ἐθελοῦσιον ἐξίστασθαι τῆς ταυτότητος μῆθ’ ὑφ’ ἑτέρου προσαναγκάζεσθαι.

zwy tego bezcielesnego. [...] I proszę się nie śmiać, jeśli powiem, że imię tego bezcielesnego jest «Bycie i Będące». A powodem tej nazwy «będące» jest, że nie powstaje i nie ginie, ani nie doznaje żadnego innego rodzaju ruchu czy zmiany na lepsze lub na gorsze, a jest prostym i niezmiennym, w tej samej postaci, nie zamierzającym wyjść ze swej tożsamości, ani ulec czemukolwiek. [...] Niechże więc stanie się jasne, że «Będące» jest bezcielesne” (= nierozciągle).

Za bezcielesnością idzie umysłowa *poznawalność*: „«Będące» określiłem jako bezcielesne, takie zaś jest poznawalne umysłowo” (τὸ ὄν εἶπον ἀσώματον, τούτο δὲ εἶναι τὸ νοητόν), stwierdza Numenius (fr. 7 des P./16 L.) nawiązując do Platona, który w *Timajosie* (27d 6 – 28a 4) na pytanie: «Co jest stale ‘będące’, a niemające powstawania?» (τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον;) odpowiada: «To, co daje się uchwycić umysłem, z pomocą poznania rozumowego» (τὸ δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν). A na pytanie: «Co natomiast stającym się, a nigdy nie będącym?» (καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε;) – «To, co mniemaniem, z pomocą bezpojęciowej zmysłowości brane na domysł, co powstaje i ginie, a nigdy nie jest prawdziwie będące» (τὸ δόξῃ μετὰ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν). Numenius, idąc za Platonem, przypisuje więc poznawalność umysłową tylko temu, co naprawdę ‘jest’.

I jeszcze raz podnosi kwestię poznawalności ‘będącego’, która wynika z wieczności, niezmienności i *tożsamości*³⁸: „Jeżeli zatem ‘Będące’ (τὸ ὄν) jest całkowicie i w każdym miejscu wieczne i niezmienne, i w żaden sposób przenigdy nie wykracza ono poza siebie, lecz utrzymuje się w tych samych ramach jednako trwałe, to to niewątpliwie da się «uchwycić w adekwatnej myśli» (τὸ τῆ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν)”.

Takie walory poznawcze mogą przysługiwać tylko czemuś bezcielesnemu: „A skoro ciało toczy się unoszone nurtem zmiany, to wciąż umyka, a nie ‘jest’. Toteż czyż ktoś przy zdrowych zmysłach

³⁸ Fr. 8 des Places, 17 Leemans: εἰ μὲν δὴ τὸ ὄν πάντως πάντη αἰδιόν τε ἔστι καὶ ἄτρεπτον καὶ οὐδαμῶς οὐδαμῆ ἐξιστάμενον ἐξιστάμενον ἐξ ἑαυτοῦ, μένει δὲ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔστηκε, τούτο δὴπου ἂν εἶη τὸ τῆ «νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν».

zaprzeczy: to wcale nie jest tak, żeby było nieokreślone (ἀόριστον), przedmiot jedynie mniemania, i – jak się wyraża Platon «co powstaje i ginie, a nigdy nie jest prawdziwie będące» (ὄντως ὄν)”. Co w rzeczywistości jest zatem ‘będące’ w takim rozumieniu? Numenios bierze najpierw pod rozwagę ciała, antycypując niecielesność Boga (fr. 3 des P./12 L.): „No to cóż jest tym ‘będącym’? Czy te cztery elementy: ziemia, ogień oraz te dwa jeszcze między nimi żywioły? Czy więc to byłoby tym ‘będącym’, łącznie, lub każde z osobna?” (ἀλλὰ τί δὴ ἐστὶ τὸ ὄν; ἄρα ταῦτι τὰ στοιχεῖα τὰ τέσσαρα, ἡ γῆ καὶ τὸ πῦρ καὶ αἱ ἄλλαι δύο μεταξὺ φύσει; ἄρα οὖν δὴ τὰ ὄντα ταῦτά ἐστιν, ἤτοι συλλήβδην ἢ καθ’ ἓν γέ τι αὐτῶν;).

Ciało jednak nie odpowiada nazwaniu ‘będące’, z powodu braku trwałości: „A skoro ciało toczy się unoszone nurtem zmiany, to wciąż umyka, a nie ‘jest’”. Fr. 3 des P./ 12 L.: Czy coś takiego miałoby być ‘będące’? „Jakże to? To, co jest zrodzone i zagrożone odwołaniem, gdzie daje się widzieć, jak jedno z drugiego powstaje, jedno z drugim się krzyżuje, i że się nie utrzymuje w tym samym stanie ani jako element, ani jako połączenie?”: καὶ πῶς; ἅ γέ ἐστι καὶ γενητὰ καὶ παλινάγρετα, εἴ γ’ ἔστιν ὅρα ἅντα ἐξ ἀλλήλων γιγνόμενα καὶ ἐπαλλασσόμενα καὶ μήτε στοιχεῖα ὑπάρχοντα μήτε συλλαβάς;

Podobnie rzecz się ma z materią, której należy odmówić charakteru tego, co „będące” (τὸ ὄν), gdyż jest jak heraklitejska rzeka ustawicznych zmian: „Ciałem więc takim nie będzie ‘będące’. Czy jednak takim wprawdzie nie, ale materią mogłoby ‘będące’ być? – Ależ nią także ze wszech miar nie, a nawet jeszcze bardziej to wykluczone, z powodu jej niezdolności do trwania. Rwący to wszak i niepohamowany nurt – ta materia, o głębokości, szerokości i długości nieograniczonej, bez kresu”³⁹.

Materia jest też charakteryzowana ciągiem negatywnych, wynikających jedno z drugiego określeń, jako: bezgraniczna, nieokreślona,

³⁹ Fr. 3 des Places, 12 Leemans: σῶμα μὲν ταῦτι οὕτως οὐκ ἂν εἶη τὸ ὄν. ἀλλ’ ἄρα ταῦτι μὲν οὐ, ἡ δὲ ὕλη δύναται εἶναι ὄν; – ἀλλὰ καὶ αὐτὴν παντὸς μάλλον ἀδύνατον, ἀρραστία τοῦ μένειν· ποταμὸς γάρ ἡ ὕλη ῥοαδῆς καὶ ὀξὺρροπος, βᾶθος καὶ πλάτος καὶ μήκος ἀόριστος καὶ ἀνήνυτος.

nieuporządkowana, niepoznawalna, niestała, najogólniej – nie-będąca: „[...] jeśli nieograniczona, to i nieokreślona jest materia, a jeśli nieokreślona, to niepoznawalna. Będąc zaś niepoznawalna, musi być nieuporządkowana, to bowiem, co uporządkowane, musiałoby być chyba całkiem łatwe do poznania. Nieuporządkowane zaś nie ma stałości, a co nie jest stałe, to i nie będące”. I stwierdzenie podsumowujące, „że materia, ani sama, ani w postaci ciał, nie jest tym, co «będące»”⁴⁰.

Pozostaje wobec tego jako jedynie godny nazwania Bytem wiecznotrwały, nierozciągliwy Byt niematerialny, czyli Bóg. .

2. Bóg Pierwszy i Bóg Drugi

Pojęcie Jedna rozpada się u Numeniosa wprawdzie na trzy boskości: I. Dobro, II. Demiurg, III. Ład (Kosmos), ale dwie ostatnie zlewają się zasadniczo w jedno. Fragment 11 des P./ 20 L. stwierdza wyraźnie: „Jednakowoż Bóg drugi i trzeci są jednym. Dopiero w sprzężeniu z materią, którą jest Diada, chociaż ją unifikuje, to sam się rozdziela z jej winy, jako tworu zachłannego a labilnego” (ὁ θεὸς μὲντοι ὁ δευτερος καὶ τρίτος ἔστιν εἰς συμφερόμενος δὲ τῆ ὕλη δυάδι οὕση ἐνοῖ μὲν αὐτήν, σχιζεται δὲ ὑπ’ αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης καὶ ρεούσης). Możliwe, że boskość Ładu (świata) wprowadził Numenius pod wpływem stoicyzmu, jednak bez pełnego przekonania. Philip Merlan zwraca uwagę: „Nie jest to tak, żeby brał na swoje konto naukę o trzech bogach. Raczej, spotkawszy taką naukę, chce pokazać, że, ściśle biorąc, mowa tu o dwóch bogach. Dopiero zwracając się ku materii Drugi Bóg rozdziela się, i tylko w tym sensie mamy do czynienia z trzema bogami. [...] Numenius czyni z Drugiego i Trzeciego Boga Platona aspekty jednego i tego samego Drugiego Boga”⁴¹. „Drugii Bóg – mówi Numenius gdzie indziej (fr. 15 des P./ 24 L.) – zajmuje się tym, co in-

⁴⁰ Fr. 4a des Places, 13 Leemans: εἰ ἔστιν ἀπειρος ἡ ὕλη, ἀόριστον εἶναι αὐτήν εἰ δὲ ἀόριστος, ἄλογος· εἰ δὲ ἄλογος, ἄγνωστος· ἄγνωστον δὲ γε οὖσαν αὐτήν ἀναγκαῖον εἶναι ἄτακτον, ὡς τεταγμένα γνωσθῆναι πάντο δῆπουθεν ἂν εἴη ῥάδια· τὸ δὲ ἄτακτον οὐχ ἔστηκεν, ὅ τι δὲ μὴ ἔστηκεν, οὐκ ἂν εἴη ὄν. [...] οὐκ οὖν φημι τὴν ὕλην οὔτε αὐτήν οὔτε τὰ σώματα εἶναι ὄν.

⁴¹ P. Merlan, *Drei Anmerkungen zu Numenius*, „Philologus” 106/1962, s. 139–140.

teligibilne, i tym, co zmysłowe” (ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητά). A zatem w istocie jest jeden, zwrócony tylko w dwu różnych kierunkach.

W następującym fragmencie mamy podaną charakterystykę dwóch, nie trzech Bogów⁴²: „Jeśli istota, czyli idea jest poznawalna umysłowo, a wyższość wobec niej i bycie przyczyną ma przyznane Umysł, On właśnie wyłącznie zyskuje rangę Dobra. No bo jeśli Demiurg-twórca jest bogiem stawania się, to Dobru wystarcza być przyczyną istoty. I analogicznie jak względem Niego Bóg-Demiurg Jego naśladowcą, tak stawanie się względem istoty – jej obrazem i naśladownictwem. A jeśli Twórca stawania się jest dobry, to ma się rozumieć Sprawca istoty będzie Dobrem samym, naturalnie związanym [«zrosłym»] z istotą”. Fr. 16 des P., 25 L.: „Ten zaś Drugi, będąc dwoisty, samowytwarza ideę siebie oraz [na jej wzór] ład świata, będąc jego demiurgiem, nadto całościowo go kontempluje”⁴³. Podsumowując, Numenios określa cztery sfery, z których trzecia, „istotowa”, zdaje się pełnić tylko rolę pośredniczącą:

- (1) „Pierwszy Bóg – Dobro Samo” (ὁ πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον).
 - (2) „Naśladowca Tamtego – dobry Demiurg” (ὁ τούτου μιμητῆς – δημιουργὸς ἀγαθός).
- { „Istota” (ἡ οὐσία)
- (a) (ad 1) „jedna – pierwszego” (μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου),
 - (b) (ad 2) „wtóra – drugiego” (ἑτέρα δ’ ἢ τοῦ δευτέρου)}.
 - (3) „Naśladownictwo tej drugiej – Ład Świata” (ἡς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος).

Pozostają niby trzy boskości, wszelako zapowiadając uporządkowanie pojęć w ich kwestii (fr. 11 des P./ 20 L.), pozostaje Nume-

⁴² Fr. 16 des Places, 25 Leemans: εἰ δ’ ἔστι μὲν νοητὸν ἢ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ’ ὁμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὐρηται ἂν τὸ ἀγαθόν. καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεὸς ἔστι γενεσεως, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχὴ ἀνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ἂν αὐτοῦ μιμητῆς, τῆ δὲ οὐσία ἢ γενεσις, ἢ εἰκὼν αὐτῆς ἔστι καὶ μίμημα. εἴπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενεσεως ἔστιν ἀγαθός, ἢ που ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ.

⁴³ Fr. 16 des Places, 25 Leemans: ὁ γὰρ δεύτερος διττός ἂν αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ἂν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλων.

nios tylko przy dwóch: Pierwszym i Drugim: Fr. 11 des P., 20 L.: τὸν μέλλοντα δὲ συνήσειν θεοῦ περὶ πρώτου καὶ δευτέρου χρή πρότερον διελέσθαι ἕκαστα ἐν τάξει καὶ ἐν εὐθημοσύνη τινί. Kiedy zaś wznosi akt strzelisty z prośbą o pomoc, zwraca się wręcz do jednego. Powiada, że „trzeba się pomodlić, zanim się przystąpi do rozróżnień” (εὐκτέον μὲν ἤδη, διελέσθαι δὲ δεῖ), „wzywając Boga, żeby stał się sam swoim interpretatorem i własnym słowem objawił skarby myśli” (θεὸν δὲ προσκαλεσάμενοι ἑαυτοῦ γνώμονα γενόμενον τῷ λόγῳ δεῖξαι θησαυρὸν φροντίδων). Którego z dwóch ma na myśli?

Na boski dualizm u Numeniosa mogły mieć wpływ poglądy Filona, który – jak widzieliśmy (II księga *Legum allegoriae*, 86.9, III księga.) – przyznaje pozycję ponadrodzajową (γενικώτατον) tak samemu Bogu jak boskiemu Logosowi, dzięki któremu inne rzeczy istnieją, który zatem zajmuje pozycję pośrednią między nimi a Bogiem.

3. Bóg Pierwszy

a. *Charakterystyka immanentna*

– ὁ πρῶτος καὶ μόνος „Pierwszy i Jedyńy”. Mówiąc o uczestniczeniu Demiurga, który nam się jawi jako „dobry”, w Dobru samym, Numenios nazywa owo Dobro w duchu hebrajskim, starotestamentowym, „Pierwszym i Jedynym” (πρῶτος καὶ μόνος) (przypomnijmy: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną” oraz „Słuchaj Izraelu: Pan Bóg twój jedyny jest”). Demiurg ma właśnie udział w „Pierwszym i Jedynym” [ὁ δημιουργός] ὅστις πέφανται ἡμῖν ἀγαθὸς μετουσίᾳ τοῦ πρώτου τε καὶ μόνου (fr. 20 des P./ 29 L.).

– ἀπλοῦς, μή ποτε διαίρετος „prosty”, „absolutnie niepodzielny”. „Bóg Pierwszy sam w sobie będąc, jest prosty, jako że wyłącznie na siebie zwrócony, w żaden sposób się nie rozdziela”: ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὧν ἐστι ἀπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μή ποτε εἶναι διαίρετος (fr. 11 des P./20 L.).

– ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου „całkowicie ku sobie zwrócony” (= „zajęty całkowicie Sobą”), a jako Byt w pełni, „absolutnie nie wykraczający poza siebie” οὐδαμῶς οὐδαμῆ **ἐξιστάμενον** ἐξ ἑαυτοῦ. Czasownik ἐξίστημι wśród wielu znaczeń ma jedno wykazujące

wspólnotę z łacińskim *ex-sistere*: „sterczeć, wystawać”, które później, w wyniku kreacjonistycznej wizji przyjęło sens egzystencjalny, jako wyłaniania się z nicości. Pierwotna odpowiedniość z greckim wyrażeniem (uwydatniona np. przez Wiktoryna) kierowała wyraz *ex-sistere* w stronę transcendencji. Jednym z oznaczeń transcendencji był w grece właśnie przyimek ἐξ⁴⁴. W powyższym cytacie czasownik użyty w zastosowaniu do Pierwszego Umysłu w formie negatywnej wyraża jego nie-autotranscendentność. Myśl tę powtarza Numenios z zastosowaniem *infinitivus medii* ἐξιστασθαι, fr. 6 des P., 15 L.: εἶναι δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἐν ἰδέᾳ τῇ αὐτῇ καὶ μήτε ἐθελούσιον ἐξιστασθαι τῆς ταυτότητος („jest prostym i niezmiennym, w tej samej postaci, nie zamierzającym wyjść ze swej tożsamości, ani ulec czemukolwiek”).

– ἔστώς, στάσις. Cechą charakterystyczną Pierwszego Boga jest Jego stałość, przeciwstawna „ruchomości” Drugiego. Fr. 15 des P./ 24 L.: „Rozumie się Pierwszy Bóg będzie stały, drugi przeciwnie – jest w ruchu” (δηλονότι ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἐσται ἐστώς, ὁ δὲ δεῦτερος ἔμπαλιν ἐστι κινούμενος). „Stażłość”, o której tu mowa, wyrażona *participium perfecti* ἐστώς („obecny”, „istniejący”) od *verbum intransitivum* ἴστημι („stać”, „wystąpić”, „zaistnieć”) nasuwa wyobrażenie czegoś zastygłego w bycie. Taką charakterystykę Platon w *Sofistie* (248 d – 249 a) przymierza do „pełnego bytu” (τῷ παντελῶς ὄντι), którym jest „istota” (ἡ οὐσία). Powinien on być „pełen spokoju” (τὸ ἡρεμοῦν), „wyniosły i święty” (σεμνὸν καὶ ἅγιον), nieruchomy w swej stałości (ἀκίνητον ἐστώς).

U Numeniosa widoczna jest wyraźna zależność od *Wyroczeni chaldejskich*, jak bowiem pisze Jan Lidyjczyk, powołując się na nie pod nazwą ὁ μυστικὸς λόγος: νοῦς γὰρ ἐστὶ οὐσιώδης ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα, μένων ἐν τῇ ἑαυτοῦ οὐσίᾳ καὶ πρὸς ἑαυτὸν συννεστραμμένος, ἐστώς τε καὶ μένων. Mamy tu nie tylko określenia: νοῦς („Umysł”), ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα („jedyny poza wszystkim”) i μένων („trwający”), ale też to

⁴⁴ Por. D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain 1995, s. 163, przyp. 30: „W. Beierwaltes [...] lists these transcendent terms in their various formulations: ὑπέρ, ἐξ, πρό, and ἐπέκεινα”.

samo ἔστως („stały”). Tę „stałość” i „zwrócenie ku sobie” oddaje klarownie Marius Wiktoryn: *semper in se manens* (*Ad Cand.* 15, 12), *in semet ipsum conversum* (*Ad Cand.* 21, 4), *manens in se* (*Adv. Ar.* III, 7, 13), *motu interiore et in se converso* (*Adv. Ar.* III, 2, 15). Numenius stosuje w innym fragmencie (fr. 4 a des P./ 13 L.) trzykrotnie, a gdzie indziej także Filon z Aleksandrii, *indicativus perfecti* tego czasownika (ἔστηκεν) dla przeciwstawienia zaistniałej stałości bytowej stanowi nieuporządkowania (τὸ ἄτακτον). „To, co chaotyczne, nie wykrystalizowało w istnieniu, a co nie ma wykrystalizowanego istnienia, nie może być bytem” (τὸ δὲ ἄτακτον οὐχ ἔστηκεν, ὁ τι δὲ μὴ ἔστηκεν, οὐκ ἂν εἶη ὄν). Czymś takim jest materia (ἡ ὕλη).

– ὁ πρῶτος νοῦς, ὁ νοῦς ὡν ἀγαθός „Pierwszy Umysł”, „Umysł jako Dobro”. „Byłby ideą Dobra Pierwszy Umysł, będąc Dobrem samym” (ἀγαθοῦ ἰδέα ἂν εἶη ὁ πρῶτος νοῦς, ὡν αὐτοάγαθον fr. 20 les P., 29 L.). „Jeśli istota, tzn. idea jest poznawalna umysłowo, a wyższość wobec niej i bycie przyczyną ma przyznane Umysł, On właśnie wyłączenie zyskuje rangę Dobra”⁴⁵.

– τὸ ἀγαθόν, τὸ πρῶτον ἀγαθόν, ἀγαθοῦ ἰδέα, αὐτοαγαθόν: „Dobro”, „Pierwsze Dobro”, „Idea Dobra”, „Dobro samo”. Dobrem jest sam Umysł, jako przyczyna istoty, czyli idei (p. w. αὐτὸς οὗτος sc. ὁ νοῦς μόνος εὐρηται ὡν τὸ ἀγαθόν). Również p. w. „Byłby ideą Dobra Pierwszy Umysł, będąc Dobrem samym” (ἀγαθοῦ ἰδέα ἂν εἶη ὁ πρῶτος νοῦς, ὡν αὐτοάγαθον). Jak zauważa A. J. Festugière: „Logika systemu Numeniosa wymaga, żeby jego Pierwsza Zasada była czystym Dobrem i niczym innym”⁴⁶. Numenius powiedział to *explicito* (fr. 16 des P./ 25 L.): „Pierwszy Bóg to Dobro samo” (ὁ πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον).

– ἀργός. We fr. 12 des P./ 24 L., czytamy: „Zgódźmy się [...], że Pierwszy Bóg jest zupełnie wolny od wszelkich działań” (διομολογησώμεθα [...] τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων συμπάντων). Przypomina to określenie ἀνεέργητος Plotyna (V 6, 6, 3). Na zgodność w tym punkcie między Plotynem i Numeniosem zwraca uwagę

⁴⁵ Fr. 16 les Places, 25 Leemans: εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἢ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὁμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὐρηται ὡν τὸ ἀγαθόν

⁴⁶ A. J. Festugière, *Révélation* IV, Paris 1954, s. 127.

W. Theiler⁴⁷. Godny uwagi jest także paralelizm z Arystotelesem, *Eth. Nic.* 1154b 26–28: διὸ ὁ θεὸς αἰεὶ μίαν καὶ ἀπλήν χαίρει ἡδονήν· οὐ γὰρ μόνον κινήσῃ ἐστὶν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσις, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει („Dlatego Bóg zawsze cieszy się jedną, prostą przyjemnością: jest bowiem akt nie tylko ruchu, ale i bezruchu. A przyjemność raczej w spokoju jest, aniżeli w ruchu”).

On nie musi sam niczego tworzyć, od tworzenia ma Demiurga. „No bo jeśli jest Bóg twórca powstania, to Dobru wystarcza być przyczyną istoty” (καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεὸς ἐστὶ γενέσεως, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή). O tym samym mowa jest we fr. 12 des P./ 21 L., z tym uzupełnieniem, że Pierwszy Bóg nazwany jest Ojcem Twórcy-Demiurga, który wobec tego jakby wyręcza się synem: καὶ γὰρ οὕτε δημιουργεῖν ἐστὶ χρεῶν τὸν πρῶτον καὶ τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ χρῆ εἶναι νομίζεσθαι πατέρα τὸν πρῶτον θεόν.

b. *W porównaniu z wszystkim innym: transcendencja*

– τὸ ἀσώματον „Niecielesne” (*resp.* „Nierozciąglę”). Orygenes (fr. 1 b des P./ 9 b L.) wyżej nad Celsusa ceni Numeniosa za to, że ten wyróżnia Żydów jako tych, którzy z boskością wiązali niecielesność: πόσω δὲ βελτίων Κέλσου [...] ὁ Πυθαγόρειος Νομμήμιος, ὅστις ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀγαθοῦ, λέγων περὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα περὶ τοῦ θεοῦ ὡς ἀσώματου διείληφεν, ἐγκατέταξεν αὐτοῖς καὶ τοὺς Ἰουδαίους. Już wcześniej (p. w.) Numenius ustalił, że to, co cielesne, ‘będące’ być nie może, gdyż ulega zmianom (fr. 3 des P./ 12 L.). Potem wykazuje konieczność czegoś niecielesnego, tj. w pierwszym rządzie duszy:

„Ciała, które ze swej własnej natury podlegają zmienności, rozsypany się i podziałowi w nieskończoność, o ile nie pozostaje w nich nic, co byłoby niezmiennie, potrzebują czegoś, co by je podtrzymywało i wiązało, a to coś zwiemy duszą. [...] Wykazane bowiem zostało, że wszelkie ciało potrzebuje czegoś, przez co byłoby podtrzymywane, i gdy w tym posuwać się będziemy w nieskończoność, w końcu będziemy musieli dojść do czegoś niecielesnego”:

⁴⁷ W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, s. 149.

τὰ σώματα τῇ οικείᾳ φύσει τρεπτὰ ὄντα καὶ σκεδαστὰ καὶ διόλου εἰς ἄπειρον τμητὰ, μηδενὸς ἐν αὐτοῖς ἀμεταβλήτου ὑπολειπομένου.

A przy analizie materialności i poszukiwaniu dla niej oparcia Numenios podkreśla, że tylko bezcielesność przystoi czynnikowi kierowniczemu świata. Niecielesność gwarantuje własną niezmiennność i umożliwia władcze wprowadzenie stałości w królestwie zmian, któremu grozi zniszczenie. fr. 4a des P./ 13 L.). I znowu dostrzegamy bliskość z Filonem, który stwierdza (*De specialibus legibus* I, 327, 5 – 328, 1), że bez boskich idei rzeczy byłyby tylko „bezkształtną materią” (ἄμορφος ὕλη – 328, 4). Jak się przekonamy (p. n.), kontakt z materią nie wychodzi Drugiemu na dobre.

Ponieważ ciała, ze swej natury bez życia, podlegają bezwładnemu ruchowi, nie są zdolne do wytrwania w jednym i tym samym miejscu, potrzebują czynnika stabilizującego położenie. A co mogłoby takim być? Gdyby i to było ciałem, to już ten rozpad i dezintegracja potrzebowałyby Zeusa Wybawcy. Istnieje (ἔστηκε) sama jedyna ze wszystkich natur, wewnątrznie spójna, a zupełnie niecielesna. Numenios może tu mieć na myśli duszę świata, która ani nie powstaje, ani nie wzrasta, ani w żaden inny sposób się nie porusza. Widać stąd, że słusznie najwyżej postawiono coś niecielesnego.

„Jeśli to musi być jednak wolne od doznań cielesnych, po to, żeby mogło tę gmatwaninę uchronić przed zniszczeniem, a ujęło ją w garść, wydaje mi się konieczne coś nie innego, tylko niecielesnego”: εἰ μέντοι χρὴ αὐτὸ ἀπαλλάχθαι τῆς τῶν σωμάτων παθῆς, ἵνα καὶ κείνοις κεκυκμημένοις τὴν φθορὰν ἀμύνειν δύνηται καὶ κατέχη, ἔμοι μὲν οὐ δοκεῖ ἄλλο τι εἶναι ἢ μόνον γε τὸ ἀσώματον. W końcu autor czuje się zmuszony do przyznania pierwszeństwa temu, co niematerialne: „I oto dlaczego słusznie na pierwszym miejscu postawione zostało to, co niecielesne”: καὶ διὰ ταῦτα καλῶς δίκαιον ἐφάνη πρεσβεῦσαι τὸ ἀσώματον. Niecielesny Bóg jawi się tym samym jako transcendentny wobec świata. Tak jak u Filona⁴⁸: „Gdyż nawet cały świat nie jest

⁴⁸ *Legum allegoriae*, I 44, 1 – 45, 1: θεοῦ γὰρ οὐδὲ ὁ σύμπας κόσμος ἄξιος ἂν εἶη χωρὶον καὶ ἐνδιαίτημα, [...] αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, przeł. L. Joachimowicz.

godny być miejscem pobytu i zamieszkania dla Boga [...], a jego samego nie ogarnia żadne stworzenie”.

– φύσις ἀραρυῖα „istota-ostoja”, μόνη ἔστηκε „jedyna trwa”, οὐ κινεῖται „nie podlega zmianom”: „Ze wszystkich bowiem istot tylko ta jedna właśnie trwa i jest ostoją, a niczym cielesnym. W każdym razie ani nie powstaje, ani nie wzrasta, ani żadnym innym ruchem się nie porusza”⁴⁹:

– αἴτιον [ἀρχή] τῆς οὐσίας [καὶ τῆς ιδέας]. „Przyczyna bytu-istoty, czyli idei”. Jeśli odróżnić (po Platońsku) „byt” (οὐσία) i „stawanie się” (γένεσις), to Pierwszy Bóg (Dobro samo) jest przyczyną pierwszego. Na temat Jego związku z bytem-istotą (ideami) wiele mówi Numenius w piątej księdze *Περὶ τὰγαθοῦ*, co przytacza Euzebiusz (fr. 16 des P., 25 L.). „Dobru wystarcza być przyczyną istoty” (ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή), w sytuacji, kiedy jest inny Demiurg stawania się. „Sprawca-Demiurg istoty będzie Dobrem samym, naturalnie zrosłym z istotą” (ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ). Przedmiotem poznania umysłowego jest istota, czyli idea, a wyższość wobec niej i bycie przyczyną ma przyznane Umysł (ἔστι μὲν νοητὸν ἢ οὐσία καὶ ἢ ιδέα, ταύτης δ’ ὁμολογηθῆ πρᾶσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς).

Kiedy Numenius mówi: „Takie więc są żywoty Pierwszego i Drugiego Boga” (fr. 15; 24 L.), to zastosowanie tu kategorii Życia wykracza poza przyjęte w medioplatonizmie ustalenia. Filon, który włącza się w tradycję akademicką rekonstrukcji modelu świata, przypisuje atrybut życia światu noetycznemu (κόσμος νοητός)⁵⁰. Wedle Numeniosa to, co noetyczne, przypada tak Pierwszemu Bogu jak Drugiemu, przy czym temu ostatniemu oprócz tego i to, co zmysłowe (ὁ μὲν πρῶτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητά καὶ τὰ αἰσθητά).

Referujący poglądy Numeniosa Euzebiusz podkreśla niezwykłość takich stwierdzeń, a zapowiada jeszcze dziwniejsze (θαυμαστότερον). „Albowiem inaczej, niż w przypadku właściwej Drugiemu ruchomo-

⁴⁹ αὕτη γὰρ δὴ φύσεων πασῶν μόνη ἔστηκε καὶ ἔστιν ἀραρυῖα καὶ οὐδὲν σωματικὴ οὔτε γοῦν γίγνεται οὔτε αὖξεται οὔτε κίνησιν κινεῖται ἄλλην οὐδεμίαν.

⁵⁰ Numenius, *Fragments*, wyd. cyt., s. 110, przyp. 1.

ści, o właściwym Pierwszemu spoczynku powiada [Numenios], iż jest to przyrodzony [Mu] [przyległy do Niego z natury] ruch, z którego bierze się porządek świata, ten jedyny odwieczny, i na całość rozciąga się zbawcza piecza” (ἀντι γὰρ τῆς παρούσης τῶ δευτέρῳ κινήσεως τὴν παροῦσαν τῶ πρώτῳ στάσιν φημι εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ’ ἧς ἢ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἢ μόνη ἢ αἰδιος καὶ ἢ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα). Owa zaskakująca nas może, jak i Euzebiusza, brzmiała paradoksalnie „ruchomość nieruchomego” Pierwszego Boga, znana jest dobrze od Arystotelesa i odpowiada jego ὄρεξις ἀκίνητος Pierwszego Poruszyciela (*Met.*, A 7, 1072a 26). Według Krämera, ten „ruch Pierwszego Boga” Numeniosa należy zarówno do „idealnego świata” *Sofisty* (248 c n.), jak do νοῦς Arystotelesa⁵¹. Przypomina to Arystotelesowski Pierwszy Akt samo myślącego się Umysłu, przy czym ten nieczasowy czysty akt jest pewną „czynnością”, która sama w sobie jest celem swojego działania, stanowiąc istotę boskiej szczęśliwości: διὸ ὁ θεὸς αἰεὶ μίαν καὶ ἀπλῆν χαίρει ἡδονὴν οὐ γὰρ μόνον κινήσεως ἐστὶν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκίνησις, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει (*Eth. Nic.* VII, 14, 1154b 26–28).

– βασιλεύς, „Król”. O „Królu wszechświata”, jako o celu, do którego wszystko zmierza, i przyczynie wszystkiego, mówi się w przypisywanym Platonowi *Liście II* (312 e): „Do Króla wszechrzeczy odnosi się wszystko, i ze względu na Niego jest wszystko, i to jest praprzyczyną wszystkiego, co piękne”⁵² (περὶ τὸν πάντων βασιλέα παντ’ ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν). We fr. 12 des P./ 21 L. Pierwszy Bóg jest uznany za Króla dlatego, że nie trudzi się wykonywaniem żadnych działań: τὸν μὲν ἀργὸν εἶναι ἔργων συμπάντων καὶ βασιλέα.

c. Jego poznawalność

– ἀγνοούμενον „Niepoznany”, „Nieznany”. Według Numeniosa (fr. 17 des P./ 26 L.) – jak podaje Euzebiusz – Platon miał twierdzić, że ludzie w ogóle nie rozpoznają Pierwszego Umysłu i myślą Go ze zna-

⁵¹ H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, wyd. cyt., s. 70, przyp. 173.

⁵² Platon, *Listy*, wyd. cyt., s. 8.

nym im jedynie Demiurgiem: παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τὸν μὲν δημιουργὸν γινωσκόμενον μόνον, τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται **αὐτόον**, παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς. Ktoś miał nawet kierować apel do ludzi, aby nie dawali się zwodzić, ponieważ ten, którego uważają za Pierwszy Umysł, nie jest nim, lecz Inny, od niego ważniejszy i bardziej boski: ὦ ἄνθρωποι, ὃν τοπάζετε ὑμεῖς νοῦν οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλ' ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θειότερος. Wypowiedzi takiej u Platona nie spotykamy, natomiast bliski jej jest pewien tekst chaldejski⁵³. W Atenach miał podobno na postumencie widnieć napis: „Nieznamemu Bogu”, do którego nawiązał św. Paweł przemawiając przed Areopagiem, żeby pod ową „Niewiadomą” postawić Boga judeo-chrześcijańskiego. Za niewiadomego (ἄδηλος θεός) uznał też Lukian Boga świątyni jerozolimskiej, inaczej niż Numenius (fr. 56 des P./ 34 L.), według którego był to właśnie ojciec wszystkich bogów (ὁ πάντων τῶν θεῶν πατήρ), który jedynie żądał wyłączności czci, zgodnie z Jego biblijnym wyznaniem: „jestem Bogiem zazdrosnym” (*Księga Wyjścia* 20, 5)

– ἄφατος καὶ ἀδιήγητος „Niewypowiedziany i nie do opisania”. A jeśli idzie o jego poznanie, to zmysły nie mają przy tym nic do zdziałania. W poznaniu Dobra nie może być przydatny żaden obiekt, który by Je przypominał, jak to się dzieje przy poznawaniu przedmiotów cielesnych (fr. 2 des P./ 11 L.): „Co do Dobra natomiast, to nie ma żadnego sposobu uchwycenia go na podstawie tego, co w naszym zasięgu, ani z czegoś, co by było podobne do danych zmysłowych”: τὰγαθὸν δὲ οὐδενὸς ἐκ παρακαεμένου οὐδ' αὖ ἀπὸ ὁμοίου αἰσθητοῦ ἔστι λαβεῖν μηχανή τις οὐδεμία. Jego akt poznawczy jest bezpośredni i momentalny. I tu Numenius przedstawia obrazowo przebieg tego aktu: jest jak uchwycenie przez obserwatora z brzegu w samotności obrazu dalekiego okrętu (τῆ ναῦν) na fali, tj. „w oderwaniu od zmysłowości, sam na sam, bez obecności nikogo i niczego, w ciszy i spokoju spontanicznie powstałego, a nieopisanego i niewypowiedzianego natchnienia” (οὕτως δεῖ τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, ἔνθα μήτε τις ἄνθρωπος μήτε

⁵³ Numenius, *Fragments*, wyd. cyt., s. 111, przyp. 7.

τι ζῶον ἕτερον μηδὲ σῶμα [...], ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος). Jest to metaforyczny opis doznania mistycznego, gdzie dochodzi do głosu intuicja mistyczna.

W przykładzie statku mogło zadziałać skojarzenie brzmieniowe: ναῦς – वोῦς. Można też kontynuować szczegółowiej metaforę. Dobro nagle pojawia się przed nami, wyłania w morzu bytu (apeironu?), najpierw jak subtelna mgielka, żeby potem wyciszone wyrosnąć majestatyczne, dając wrażenie górowania. „To bowiem odpowiada naturze Dobra: Ono trawi czas świętując w pokoju i łaskawości, władczo a gładko (jak tamten okręt na fali) ślizgając się po istocie” (ἐνθα τοῦ ἀγαθοῦ ἦθη διατριβαὶ τε καὶ ἀγλαΐαι, αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμειείᾳ, τὸ ἥρεμον, τὸ ἡγεμονικὸν ἴλεω ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ). Przypomina się Anaksagorasa: „*Nous* wszystko uładził”, czy też biblijne: „A Duch Boży unosił się nad wodami”. Odpowiednikiem wód morskich jest tu „byt-istota”, z którą, mimo transcendencji, ów Bóg-Dobro ma jednak kontakt. Zauważa to Whittaker, który wobec tego z pewnym zastrzeżeniem włącza obrazowy zwrot ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ do poszukiwanych przez siebie odniesień do Platonskiego ἐπέκεινα τῆς οὐσίας⁵⁴.

d. *Jego osobowość i bytowość: problem ontoteologii*

– ὁ πατήρ „Ojciec”. Proklos informuje nas w *Komentarzu do Timaios*a (fr. 21 des P./ test. 24 L./ fr. 36 Thedinga), że „Numenios, przypisawszy boskość trzem, Pierwszego nazywa Ojcem” (Νουμήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον). Ma On być ojcem Boga-Twórcy (Demiurga), jak stwierdza inny fragment (fr. 12 des P./ 21 L.): τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ χρή εἶναι νομίζεσθαι πατέρα τὸν πρῶτον θεόν. Określenie „Ojciec”, *resp.* „Umysł Ojcowski” występuje w *Wyroczniach chaldejskich*, gdzie oznacza źródło idei⁵⁵: „Intelekt Ojca [...] postanowieniem pomyślał idee wszelkiego rodzaju”: Νοῦς πατρός [...] νοήσας ἀκμάδι βούλη παμμόρφους ιδέας. Wprowadzony zostaje także Umysł drugi, któremu Ojciec powierzył

⁵⁴ J. Whittaker, „Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, „*Vigiliae Christianae*” 23/1969, s. 94.

⁵⁵ Des Places, *Oracles Chaldaïques*, fr. 37, s.75 n.

doskonale urządzony przez siebie świat⁵⁶: „Ojciec doprowadził do doskonałości wszystkie rzeczy i powierzył je drugiemu Umysłowi, który wy, rodzie ludzki, nazywacie pierwszymi”: Παινα γάρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ νῶ παρέδωκε δευτέρῳ, ὃν πρῶτον κληῖζετε πᾶν γένος ἀνδρῶν.

– ὁ ὢν „Będący”. W zdaniu: ὁ μὲν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει (fr. 13 des P.) *participium* ὢν stanowi samodzielny podmiot do orzeczenia σπείρει, a nie kopulę do orzecznika σπέρμα czy domyślnego ἔν, jak sugeruje Dodds koniekturą α’ (ὁ μὲν γε α’ ὢν). Wyrażenie to, pochodzenia biblijnego, tak częste u Filona, mógł Numenius zaczerpnąć od tego filozofa, albo też z tradycji aleksandryjskiego judaizmu czerpiącego z *Septuaginty*⁵⁷, gdzie Bóg mówi sam o sobie: ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν („Ja jestem ten «Będący»”). Widzieliśmy w pismach Filona wiele miejsc, w których pod imiesłowem ὢν (*gen.* ὄντος) filozof rozumie po prostu Boga, mówiąc np. o samoistości „Tego, który jest” i pełnej jego samowystarczalności. Podobnie u Plutarcha, który rozszyfrowuje tajemniczą literę E nad wejściem do świątyni jako formę osobową czasownika εἶναι (druga osoba EI: „jesteś”), kierowaną do Boga. Numenius stosuje też – jak Filon – formę *neutrum*, która oddaje bardziej abstrakcyjne, filozoficzne rozumienie najwyższej Istności. I tak, w drugiej księdze Περὶ τὰ γαθοῦ operuje już formułą τὸ ὢν jako określeniem Boga. Dzięki temu wszystkie cechy tego, co ‘będące’, jakie odkrywa w trakcie skrupulatnej analizy, może teraz przypisać Bogu. M.in. niezmienność jest immanentną cechą Boga-Bytu jako natury myślącej (τὸ μὴ χρῆσθαι μετανοίᾳ τὸ ὢν).

– αὐτόον „Sam Byt”. We fr. 17 des P./ 26 L., powiedziano, że Pierwszy Umysł jest Bytem Samym (αὐτόον): τὸν πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτόον. Krämer⁵⁸ twierdzi, że utożsamienie Pierwszego Boga z Bytem należy do tradycji ksenokratejskiej. Wyraz αὐτόον pojawia się w *Komentarzu do Metafizyki* Aleksandra z Afrodyzji. Tę samą co temu określeniu treść przyznają neoplatońscy interpretatorzy Arystotelesowskiej formule τὸ ὢν ἢ ὄν, które to rozumienie

⁵⁶ Tamże, fr. 7, s. 68.

⁵⁷ H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, wyd. cyt., s. 83, przyp. 213.

⁵⁸ Tamże, s. 109.

współcześnie uwydatnia wielokrotnie Philip Merlan, odnosząc je jednoznacznie do Boga i umacniając tym samym klasyczną postać ontoteologii.

3. Drugi Bóg to Demiurg

a. Jego natura i funkcje

Filon z Aleksandrii podniósł Boga starotestamentowego do rangi Absolutu, a zarazem pozostał przy jego roli Stwórcy i zarządcy tego świata, który pozostaje w kontakcie z ludźmi, chociaż te jego odniesienia opisane w *Biblii* każe rozumieć alegorycznie. Numenios, ulegający bardziej wpływowi myśli greckiej, stara się pewną część przypisywanych jednemu i temu samemu Bogu atrybutów przenieść na Boga Drugiego, uwalniając od nich tego, który jest absolutnie Najwyższy, Pierwszy. Odbiega więc od takich oto stwierdzeń Filona:

„Szczególną cechą Boga jest działanie”, „Bóg nigdy nie przestaje tworzyć”, „właściwością Boga jest tworzyć [działać]”.

Demiurg jest „bogiem analogicznie do Pierwszego i na Jego wzór” (ἀνάλογον τούτω μὲν ὁ δημιουργός θεός, ὡν αὐτοῦ μιμητής). Jak stawania się (ἢ γένεσις – domena Drugiego) naśladuje istotę (τὴν οὐσίαν – domenę Pierwszego), jako jej „obraz i podobizna” (ἀνάλογον [...] τῆ οὐσία ἢ γένεσις, <ἢ> εἰκὼν αὐτῆς ἐστὶ καὶ μίμημα), tak ów „Demiurg stawania się” jest też Bogiem, jest bowiem naśladowcą Tamtego. Nazywany jest także „dobrym” z tytułu naśladownictwa Pierwszego Boga, który jest Dobrem Samym: ὁ μὲν πρῶτος θεός αὐτοάγαθον ὁ δὲ τούτου μιμητής δημιουργός ἀγαθός.

– ὁ δημιουργός τῆς γενέσεως, ὁ δημιουργός, δημιουργικός „Demiurg stawania się”, „Twórca”. Fr. 16 des P./ 25 L.: Jak „«Dobro» [=Pierwszy Bóg] jest podstawą istoty” (τὸ ἀγαθὸν οὐσίας ἐστὶ ἀρχή), tak „Demiurg – Bogiem stawania się” (ὁ δημιουργός θεός ἐστὶ γενέσεως). „Jeśli Demiurg stawania się jest Dobry, to Demiurg istoty będzie Dobrem samym” (εἴπερ ὁ δημιουργός ὁ τῆς γενέσεως ἐστὶν ἀγαθός, ἢ που ἔσται ὁ τῆς οὐσίας δημιουργός αὐτοάγαθον).

Zauważmy, że Pierwszy Bóg został tu także nazwany „Demiurgiem”, „Demiurgiem istoty” (ὁ τῆς οὐσίας δημιουργός). Trzeba to

mieć na względzie, ponieważ przyjęło się miano δημιουργός odnosić prawie jak imię własne do Drugiego. We fr. 12 les P., 21 L. powiedziano, że twórcze działanie (δημιουργεῖν) nie jest potrzebne Pierwszemu Bogu, jako tak zwanemu Ojcu Twórcy-Demiurga: καὶ γὰρ οὐτε δημιουργεῖν ἐστὶ χρεῶν τὸν πρῶτον καὶ τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ χρεῖν εἶναι νομίζεσθαι πατέρα τὸν πρῶτον θεόν. Z drugiej strony Numenios mówi o Nim jako o „demiurgu istoty” (fr. 16 les Places, 25 Leemans): „Będzie też i Demiurgiem istoty Dobro samo, o wspólnej z istotą naturze” (ἢ που ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργός αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ). Być może w nawiązaniu do tej wypowiedzi Proklos, referując stanowisko Numeniosa (fr. 21 des Places, test. 24 Leemans, fr. 36 Thedinga), stosuje miano δημιουργός nie tylko do Drugiego Boga, ale i do Pierwszego: ὁ κατ’ αὐτὸν [*sc.* τὸν Νουμήνιον] δημιουργός διττός, ὁ τε πρῶτος θεός καὶ ὁ δεύτερος.

– ἡγεμονέων „Zarządzający”. We fr. 12 des P./ 21 L. przedstawiono, jak ten Twórczy Bóg (δημιουργικός θεός) przebiega niebiosa, jako inicjator naszej wędrówki: τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν δι’ οὐρανοῦ ἰόντα. διὰ δὲ τούτου καὶ ὁ στόλος ἡμῶν ἐστὶ. Umysł zniża się schodząc wszelkimi drogami do przygotowanych na takie obcowanie. Zwracając ku każdemu z nas spojrzenie ożywia boskością i roztaacza pieczę nad ciałami, a dokonawszy swego wraca na swoje boskie schczyty, i prowadzi szczęśliwe życie Umysłu.

– ἀγαθός „Dobry”. Numenios powołuje się tutaj na Platona. Platon w *Państwie* mówi: „Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj *Idea Dobra* i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania”⁵⁹ (508e: τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀληθειαν παρεχὸν τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῶ γινωσκόντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάσι εἶναι· αἰτίαν δ’ ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας). I w innym miejscu (517 b–c): „[...] zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea *Dobra* i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi

⁵⁹ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1990, s. 351– 352 i 364.

od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę” (οὕτω [οὖν ἐμοί] φαίνεται ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁράσθαι, ὁφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτῆ ὁρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτίαι, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὐτῆ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη).

Numenius nadaje tym wypowiedziom taki sens, że idea Demurga stanowi Dobro, w której on uczestniczy tak, jak ludzie w idei człowieka, a konie w idei konia. Analogicznie Demiurg jest dobry dzięki uczestnictwu w Pierwszym Dobru: „Bo specjalnie o Demurgu zamieścił [Platon] w *Timajosie* formułę: «Dobry był», a w *Państwie* o Dobru mówi: «Idea Dobra», jako że właśnie Dobro jest ideą Demurga, który nam się jawi jako dobry przez uczestnictwo w Pierwszym, Jedynym. Albowiem tak jak o ludziach mówi się, że są uformowani przez ideę człowieka, bydłeta przez ideę bydłęcia, konie przez ideę konia (ἰδίᾳ μὲν γὰρ τὸν κυκλικὸν ἐπὶ τοῦ δημιουργοῦ ἐγράψατο ἐν Τιμαίῳ εἰπὼν «Ἀγαθὸς ἦν» ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ τὸ ἀγαθὸν εἶπεν ‘ἀγαθοῦ ἰδέαν’, ὡς δὴ τοῦ δημιουργοῦ ἰδέαν οὖσαν τὸ ἀγαθόν, ὅστις πέφανται ἡμῖν ἀγαθὸς μετουσίᾳ τοῦ πρώτου τε καὶ μόνου. ὥσπερ γὰρ ἄνθρωποι μὲν λέγονται τυπαθέντες ὑπὸ τῆς ἀνθρώπου ιδέας [...] ἵπποι δ’ ὑπὸ τῆς ἵππου ιδέας), tak samo też, odpowiednio i Demiurg, o ile jest Dobry, to przez udział w Dobru Pierwszego. Ideą byłby Pierwszy Umysł, będąc Dobrem Samym” (οὕτως καὶ εἰκότως ὁ δημιουργὸς [...] ἐστὶ μετουσίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἀγαθός) (fr. 20 des P./ 29 L.).

Proklos nie uważa takiego nazewnictwa za właściwe, tzn. przypisywania miana „dobry” różnym przyczynom. Dobro nie ma być z niczym związane, a już w żadnym razie niczemu podległe (ὁ δὴ ταῦτα λέγων πρώτων μὲν οὐκ ὁρθῶς ἀγαθὸν συναριθμεῖ τοῖσδε τοῖς αἰτίοις· οὐ γὰρ πέφυκεν ἐκεῖνο συζεύγυσθαι τισὶ οὐδὲ δευτέραν ἔχειν ἄλλου τάξιν fr. 21 des P./ test. 24 L./ fr. 36 Thedinga).

b. Jego związek z materią

– διττός „Dwoisty”: „Drugi, będąc dwoisty, samowytwarza idee siebie oraz [na jej wzór] ład świata, będąc jego demiurgiem, nadto całościowo go kontempluje” (ὁ γὰρ δεύτερος διττός ὢν αὐτοποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὢν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλως).

– ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ, μὴ πρὸς ἑαυτῶ ὧν „nie zaprzątnięty sobą”, „nie zwrócony ku sobie”. Tamże: „Nie zajęty więc treścią umysłu (wtedy wszak byłby zwrócony ku sobie! [jak Pierwszy])”: τῶ σὺν μὴ εἶναι πρὸς τῶ νοητῶ (ἦν γὰρ ἂν πρὸς ἑαυτῶ), z winy pochłonięcia materią (tamże).

– συμφερόμενος τῇ ὕλην δυάδι οὖση „sprzężony z materią, tj. diadą”. „Dopiero w sprzężeniu z materią, którą jest diada, chociaż ją unifikuje, to sam się rozdziela z jej winy, charakteru zachłannego, a labilnej”: συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλην δυάδι οὖση ἐνοὶ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ’ αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης καὶ ρεούσης (fr. 11 des P./ 20 L.). Do takiej to natury zbliża się Demiurg, skutkiem czego dochodzi w nim do pewnego rozdarcia między zwracaniem się na zewnątrz i do wnętrza.

– τὴν ὕλην βλέπων, ταύτης ἐπιμελούμενος „wpatrzony w materię”, „nią zaprzątnięty”, skutkiem zapatrzania się w materię, która go zaprzęta tak, że aż zapomina o sobie”: διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν, ταύτης ἐπιμελούμενος ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίγνεται (tamże).

– ἐπορεξάμενος τῆς ὕλης „wciągnięty w materię”. „Styka się ze zmysłowością, hołubi ją i wynosi, a wciągnięty w materię, nabiera jej charakteru”: καὶ ἄπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει ἀνάγει τε ἔτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος ἐπορεξάμενος τῆς ὕλης (tamże).

– ὁ δεῦτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἰς „jest jednym z Trzecim”.

Początków idei boskiej triady, tak doniosłej dla myśli antycznej, można szukać w neopitagoreizmie lub w mądrości babilońskiej. Ujawniła się w *Wyroczniach chaldejskich* (II w. po Chr.), skąd przejęli ją medioplatonicy i neoplatonicy. Troistość (*sc.* triadyczna struktura) boskości pojawia się w różnych nurtach myśli starożytnej, przybierając rozmaite formy. W *Wyroczniach chaldejskich*, mówi się o najwyższym Bogu jako „Jedni triadycznej”: „Ujrzawszy cię jako Jednię troistą, uczciły cię wszechrzeczy” (Μουνάδα γὰρ σε τριούχον ἰδὼν ἐσεβάσσατο κόσμος: fr. 26 des Pl.)

„Na trzy też umysł Ojca zarządził podział wszystkiego” (εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατρὸς τέμνεσθαι ἅπαντα: fr. 22), „żeby trójca ogarnęła wszystko, wyznaczając miarę wszystkiemu” (ἄφρα τα πάντα τριάς συνέχη κατὰ πάντα μετροῦσα: fr. 23). Skutkiem tego „W całej rzeczy-

wistości jaśniej triada, którą Monada kieruje” (πάντι γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἢς μόνως ἄρχει: fr. 27).

U Numeniosa relacja między boskimi Umysłami jest taka, że jak zauważyliśmy, jeden posługuje się drugim (ἐν προσχρήσει νοεῖ. διανοεῖται). Proklos tak referuje poglądy Numeniosa: „Numenius zaś tego Pierwszego sytuuje wedle [skali] tego, «co jest Żyjącym», i twierdzi, że myśli On [nadto] za pośrednictwem Drugiego. Drugiego zaś [przedstwia] na modłę Umysłu, i [twierdzi], że ten ze swej strony przy tworzeniu posługuje się Trzecim; a Trzeciego [ustawia] wedle rozważającego podmiotu. Νουμήνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ ὅ ἐστιν ζῶον ἄττει καὶ φησιν ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν, τὸν δὲ δεύτερον κατὰ τὸν νοῦν καὶ τοῦτον αὐτὸν ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν, τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον (fr. 22 des Places/ 25 leemans/ 39 Thedinga). Takie jest życie Pierwszego, takie Drugiego Boga (εἰδὶ δ' οὗτοι βιοὶ ὁ μὲν προώτου, ὁ βὲ δευτέρου θεοῦ: fr. 15 des P./ 24 L.). Dwa poniższe określenia należy rozumieć łącznie i synonimicznie:

– αὐτὸ το εἶναι (5, 18/28)

– τὸ ὅ ἐστιν ζῶον. Na podstawie Proklosa dowiadujemy się, że Numenius nazywa pierwszego Boga (pierwszy Umysł) „tym [Życiem/ Byciem], które jest [samą] istotą [wszelkiego] życia” (τὸ ὅ ἐστιν ζῶον), który myśli (νοεῖ) posługując się Drugim (ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου), i że Drugi Bóg, który jest νοῦς, tworzy używając Trzeciego (ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου), który jest ὁ διανοούμενος. Owi trzej Bogowie-Umysły są przez Numeniosa scharakteryzowani jako trzy różne poziomy noetycznej aktywności.

U Mariusa Wiktoryna (*Adversus Arium* IV, 21,26), który czerpie z Porfiriusza komentarza do Platońskiego *Pamenidesa*, a ten właśnie z Numeniosa czytamy: „**Τριδύναμος** est deus, id est tres potentias habens, *esse, vivere, intellegere*, ita ut in singulis tria sint sitque ipsum unum quodlibet tria, nomen, qua se praestat, accipiens, ut supra docui et in mulits”.

III Problem ontoteologii wznowiony współcześnie

Nowożytny badania nad Arystotelesowską *Metafizyką*, doprowadzając do znaczących odkryć, dały asumpt do wszczęcia dyskusji na temat charakteru filozofii pierwszej, *resp.* metafizyki, w szczególności podjęcia spornej kwestii ontoteologii, tak jak ją odczytano w filozofii antycznej i scholastycznej.

1. Kwestia przedmiotu Arystotelesowej filozofii pierwszej

a. O filozofii pierwszej i jej przedmiocie mówi rozdział 1 księgi *Epsilon*, który Natorp uważa za „najwyższej wagi” w tej kwestii. Nawiązuje się tu do owego słynnego, wprowadzonego w księdze *Gamma* i wykorzystywanego potem szeroko pojęcia τὸ ὄν ἢ ὄν, tj. „rzeczy będącej, w aspekcie jej bycia jako będącej [*sc. czymś*]”. Ten sam temat podejmuje właśnie E 1. „Rozdział ten – zauważa Natorp – w swojej zasadniczej treści do tego stopnia zgodny jest z Γ 1, że wygląda niemal na inną po prostu redakcję tamtej wcześniejszej prezentacji [...] nauki traktującej o byciu jako takim”. Na początku przypomniany zostaje podział nauk: „Różnica między nauką uniwersalną a naukami szczegółowymi polega na tym, że tamta zajmuje się bytem «po prostu» (ἀπλῶς) i «jako» (ἢ) będącym, każda z tych natomiast jakimś szczególnym rodzajem bytu, περὶ ὄν τι καὶ γένος τι, nie dbając, bo nie potrafi, o jego istotę (τὸ τί ἐστίν), ani nawet o to, czy taki γένος jest. Właśnie w taką zdolność ma być wyposażona nauka podstawowa⁶⁰, jak jej to przypadło w udziale według Γ 2, żeby ukazywała εἶδη owego ὄν, jak i «istotę» każdego z nich, 1003b 21 ὅσα εἶδη, w. 34 τὸ τί ἐστὶ”⁶¹.

b. Myśli z księgi Γ powracają jednak w E w kontekście dyskusyjnym, przyjmując formę hipotetyczną (np. ἂν εἶεν – 1026a 18, ἀπορη-

⁶⁰ Por. E 1, 1025b 8–10: ἀλλὰ πᾶσαι αὐται περὶ ὄν τι καὶ γένος τι περιγραφόμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἀπλῶς οὐδ' ἢ ὄν, οὐδὲ τοῦ τί ἐστίν οὐδένα λόγον ποιοῦνται: [...] 16–17: ὁμοίως δ' οὐδ' εἰ ἐστίν ἢ μὴ ἐστὶ τὸ γένος περὶ ὃ πραγματεύονται οὐδὲν λέγουσι.

⁶¹ P. Natorp, *Tematyka i układ arystotelesowskiej 'Metafizyki'*, przeł. J. Bigaj, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 57/2012, s. 328.

σειε ἄν τις – 23). Istotę aporetycznego problemu streszcza zdanie: „Nasuwa się kwestia sporna, czy pierwsza filozofia ma być uniwersalna, czy dotyczyć jednej tylko jakiejś dziedziny lub istoty” (ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πότερον ποθ’ ἢ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν, ἢ περὶ τι γένος καὶ φύσιν τινα μίαν – E 1, 1026a 23–25). Ten drugi przypadek mógłby zajść gdyby się okazało, że jest w rzeczywistości jakaś sfera lub istota wyróżniająca się pośród innych, a działy filozofii porządkowane były hierarchicznie wedle ich przedmiotów. Wówczas dział jej dotyczący można by uznać za pierwszy wobec innych, zajmujących się innymi istotami.

c. I właśnie o możliwości takiej istoty szczególnej i wyróżniającej się wiedzy o niej jest mowa w tekście parę wierszy wcześniej. Żeby przewyższać przedmioty fizycznego świata, a także typowe obiekty matematyczne, musiałaby być zarazem „wieczna” (ἄϊδιος), „nieruchoma” (ἀκίνητος), „samoistna” (χωριστή), ponieważ tamtym przynajmniej jednej z tych cech nie dostaje (przedmioty fizyczne nie są wieczne i nieruchome, matematyczne zaś na ogół⁶² nie są samoistne). Istoty posiadające komplet tych atrybutów kwalifikowałyby się wręcz na przyczyny tego, co „jawi się” nam jako „boskie” (ἄ-τια τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν). „Albowiem jeśli gdzieś istnieje to, co boskie, to bez wątpienia istnieje ono w sferze o takiej naturze” (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει – 1026a 19–21). Taka to istność powinna mieć właściwą sobie naukę, wyróżnioną pośród innych, wręcz pierwszą wśród nich, naczelną. I wówczas wiedzę o takim przedmiocie należałoby najwyżej cenić, jako że „najczcigodniejszą musi być [wiedza] o najczcigodniejszym rodzaju” (καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι – 1026a 21–22). W związku z tym pojawia się w tekście słynny, a wielce dyskusyjny podział dyscyplin filozoficznych, w którym owa „najwartościowsza” zyskuje miano boskiej (θεολογική): „Wobec tego trzy byłyby teoretyczne filozofie: matematyka, fizyka, *teologi-*

⁶² Wyjątek stanowią ciała niebieskie, przedmiot astrologii (według ówczesnych pojęć – umiejętności matematycznej), w których właśnie Arystoteles będzie poszukiwał pierwszej istoty.

ka” (ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικάι, μαθηματική, φυσική, θεολογική – 1026a 18–19).

d. Niektórzy badacze uznają to zdanie za interpolację. Natorp pisze⁶³: „Zdanie wtrącone, przerywa i zakłóca tok wykładu; że jest ono zarazem z wyłożonych wcześniej powodów nie do utrzymania, aż do usunięcia go jako interpolacji, przyzna już teraz niejednym”. A jednym z argumentów jest według niego wprowadzenie tu matematyki jako działu filozofii: „Tutaj podkreślmy tylko, że pozycja matematyki w owym podziale nauk filozoficznych musi budzić poważne zastrzeżenia. [...] *Jedynie interpolator* pozwolił sobie – a błąd łatwo zdemaskować – na postawienie matematyki jako samodzielnej «filozoficznej» dyscypliny w jednym rzędzie z fizyką oraz «teologiką» (na miejscu πρώτης φιλοσοφίας)”. Z faktu, że w innym miejscu Arystoteles wyróżnia tylko dwa rodzaje istot i odpowiadających im działów filozofii wyprowadza Natorp dodatkowy argument za tym, że ów trójczłonowy podział filozofii musi być niearystotelesowski. Przynajmniej podział należy jednakże traktować jak podział nauk, nie filozofii, która jest w konfrontacji z nimi wszystkimi pierwsza! O tym, że *sama* filozofia ma charakter umiejętności uniwersalnej, mogącej mieć zastosowanie we wszystkich dziedzinach przedmiotów, mowa jest na końcu rozdziału E 1 w zdaniach, które wymagają szczególnego omówienia, w nich bowiem kulminuje dylemat ontoteologii.

2. Aporia ontoteologii przypisywana Arystotelesowi

a. Od czasów Baumgartena rozpowszechniło się w filozofii rozróżnienie *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*, w których wzajemnej relacji nie dostrzegano sprzeczności. Pierwszy w nauce współczesnej Paul Natorp skonstatował w Arystotelesowskiej *Metafizyce* „dotkliwą sprzeczność” (*unleidlichen Widerspruch*) przenikającą pojęcie „pierwszej filozofii”. Miała ona być bowiem zarazem z jednej strony „nauką uniwersalną, stanowiącą podstawę dla wszelkiej nauki” (*die allgemeine, für alle grundlegende [...] Wissenschaft*),

⁶³ P. Natorp, *Tematyka i układ arystotelesowskiej ‘Metafizyki’*, wyd. cyt., s. 331 i przyp. 25.

z drugiej – „nauką o niematerialnym, niezmiennym Bycie, jako najgodniejszym rodzaju Bytu” (*vom stofflosen, unwandelbarer Sein, als der vornehmsten Gattung des Seienden*)⁶⁴. Natorp wyraźnie artykułuje tę nieuświadomianą dotąd sprzeczność: „Wydaje się, że to dwoiste ujęcie zadania πρώτη φιλοσοφία zawierające dotkliwą sprzeczność, jako że ὄν ἀπλῶς lub ἢ ὄν oraz ὄν τι καὶ γένος τι (1025b 8–9) są wykluczającymi się nawzajem przeciwieństwami, nie jest dostatecznie uświadomiane. Nauka traktująca o bycie jako takim musi być nadrzędną na równi wobec tych, które opracowują swoje wyodrębnione działy bytu, nie może być zarazem jedną z nich, choćby najważniejszą i najzacniejszą. Wszak to ona ma dla każdego z γένη τοῦ ὄντος jednakowo ukazywać jego metafizyczne miejsce, ustalać jego «czy» i «czym», a to wykracza poza granice każdej z nauk szczegółowych. Relacja ta niesie dla *każdej* zajmującej się określonym γένος (nie dla jednej z wykluczeniem innych) ogólną teorię bytu”⁶⁵.

b. Zauważonej w E 1 sprzeczności Natorp nie wpisuje jednak na konto Arystotelesa. Po pierwsze, uwalnia go od tego zarzutu hipotetyczność stawianych kwestii, a ci, którzy traktują afirmatywnie wypowiedzi li tylko hipotetyczne, popełniają nadużycie. „Po prawdzie, jak dotąd, Arystoteles, przynajmniej do tego momentu, do którego prześledziliśmy jego dociekania, sprzeczności tej nie popełnił. Padło tylko hipotetycznie: *to*, czy jest jeszcze jakiś inny γένος poza tym, który wyznacza przedmiot fizyki ewentualnie matematyki, *byłoby* zadaniem nauki bardziej (wręcz w ogóle) podstawowej. Albo też owa leżąca u podstaw *miałaby* się zajmować nie, jak specjalne dyscypliny teoretyczne, tylko tym, co zmienne i materiałowe, lecz *także* niezmiennym i bezmateriałowym, również sprawą, jak dalece ma ona ustalać ich «czy» i «czym», biorąc to w takim samym sensie jak zajmowanie się innymi γένη τοῦ ὄντος. Inna interpretacja jest niedopuszczalna [...] jeśli się same wypowiedzi weźmie dosłownie”⁶⁶.

⁶⁴ Por. E. Berti, *La 'Metafisica' di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofia prima»?* w: E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. II. Fisica, antropologia e metafisica*, Editrice Morcelliana, Brescia 2005, s. 403.

⁶⁵ P. Natorp, *Tematyka i układ Arystotelesowej Metafizyki*, wyd. cyt., s. 330.

⁶⁶ Tamże, s. 330.

Drugim sposobem obrony Arystotelesa jest uznanie pewnych miejsc w tekście za późniejsze wstawki. Za taką uważa Natorp np. omówioną wyżej wzmiankę o trzech „filozofiach”, z matematyką włącznie, co uznaje za nieporozumienie, a także następujące po niej stwierdzenie (1026a 21–22): καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι („a najzacniejsza musi być o najzacniejszym rodzaju”). Zdanie to „wyraża jeszcze poważniejszą niedorzeczność, jakoby nauka podstawowa, która ma przecież traktować περὶ ὄντος ἀπλῶς καὶ ἢ ὄν, miała być bardziej περὶ ὄν τι καὶ γένος τι”⁶⁷. „Po rozróżnieniu trzech φιλοσοφίαι (1026a 20–21): εἰ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει («jeśli gdzieś boskość istnieje, to w takiej sferze istnieje»), mamy znowu (21–22): καὶ τὴν τιμιωτάτην scil. φιλοσοφίαν («i tę najzacniejszą, sc. filozofię»). Są to glosy marginalne, tworzące właściwie całość, poutykane w tekst w różnych miejscach”⁶⁸.

Zauważmy, że późne pochodzenie pierwszego z tych przytoczeń potwierdza, dokumentując zarazem wpływy późniejsze przy redagowaniu księgi *Epsilon*, trzykrotne użycie w nim czasownika ὑπάρχει w znaczeniu „istnieje”, który stosowali w tym sensie dopiero stoicy. U Arystotelesa występuje on z przypadkiem zależnym *dativus* i znaczy „przysługuje [czemuś]”. Natorp postuluje wręcz wyeliminowanie tych wtętwów: „Wymienione zdania kwalifikują się do usunięcia jako glosy kogoś niepowołanego, które potem dostały się do tekstu. Po ich oddaleniu tekst okazuje się formalnie i materialnie spójny, jasny i zrozumiały”⁶⁹. Ogólnie biorąc, Natorp uznaje tekst E 1 za samodzielny, autentycznie Arystotelesowy kawałek tekstu wcześniej napisany i niewykorzystany, a potem włączony przez redaktora w strukturę dzieła niezbyt fortunnie, bo dublujący to, o czym mowa w *Gamma*, i z tym nie skonfrontowany, poza tym zaś „wzbogacony” mylącymi interpolacjami.

c. Główne źródło nieporozumień widzi jednak uczoney w interpretacjach. Nadaje się w nich pewnym wypowiedziom w sposób nie-

⁶⁷ Tamże, s. 331.

⁶⁸ Tamże, przyp. 26.

⁶⁹ Tamże, s. 334.

uprawniony sens, który odpowiada przyjmowanej wcześniej koncepcji, w przekonaniu, że „może jej być przydatny”. Chodzi oczywiście o uprawianą na sposób scholastyczny teologię racjonalną. Tak np. zdanie (1026a 10–11): εἰ δὲ τί ἐστὶν αἰδίον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστὸν φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γινῶναι jest powszechnie rozumiane w ten sposób: „*Jeżeli istnieje* coś wiecznego i nieruchomego i samoistnego, to *poznanie tego* jest rzeczą tej nauki teoretycznej (*sc.* filozofii pierwszej)”⁷⁰. Tymczasem, jak to z filologiczną przenikliwością Natorp ujawnia, myśl wypowiedzi jest zupełnie inna: „Czy zaś (rzeczywiście) jest coś wiecznego, niezmiennego i niematerialowego, *rozpoznanie tego* jest rzeczą nauki teoretycznej”⁷¹. Partykuła εἰ nie ma znaczenia warunkowego („jeśli”), lecz pytajne zależne („czy”), i nie chodzi o to, że filozofia pierwsza, zajmująca się badaniem wszelkiego jestestwa, ma sobie obierać za cel badanie pewnego szczególnego przedmiotu, mianowicie istoty wiecznej *etc.*, lecz ogólnie nauka o charakterze teoretycznym winna dokonać rozeznania (τὸ γινῶναι) w sprawie istnienia takiej istoty. Podobnie w przypadku frazy (1026a 16): ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα („a pierwsza *także* o tym, co samoistne i nieruchome”), gdzie – jak zarzuca Natorp komentatorom⁷² – „spójnik καὶ albo beztrząsco pominięto, albo przez jakieś sztuczki interpretacyjne jego prosty, zniewalający przez kontekst sens uśmiercono”.

d. Natorp demaskuje także błędy interpretacyjne narosłe wokół części kończącej E 1, „którą – jego zdaniem – dotknęły największe nieporozumienia, choć jest ona sama w sobie jasna i łatwa”⁷³. Już wcześniej Arystoteles dał jasno do zrozumienia, że określona jako „pierwotniejsza” bądź „pierwsza” (πρωτέρα – 1026a 13, πρώτη – 16) „jest wśród nauk teoretycznych najcenniejsza, dlatego że powszechna, i tym samym dla wszystkich innych podstawowa”. W tym świetle oczywiste staje się rozstrzygnięcie postawionej zaraz potem

⁷⁰Tamże, s. 330, przyp. 22.

⁷¹Tamże, s. 328.

⁷²Tamże, przyp. 23.

⁷³Tamże, s. 332.

(1026a 23–25) kwestii aporetycznej: „Można by mieć wątpliwość, czy πρώτη φιλοσοφία jest powszechna, czy też traktuje tylko o jednym określonym rodzaju albo o jednej istocie (φύσις, jak wyżej = οὐσία)»⁷⁴. Wątpliwość została właściwie już rozwiana: oczywista, że „pierwsza filozofia” jest „powszechna”, tj. uniwersalna jako obejmująca za przedmiot wszelką bytowość. „Jednakże Arystoteles nie szczędzi trudu, żeby jeszcze mocniej wbić nam w głowę uniwersalny charakter tej podstawowej nauki. Przede wszystkim jeszcze raz, i to wyśmienicie, zostaje wyświetlone znaczenie różnicy, przez analogię do czystej matematyki. Geometria i astronomia zajmują się szczególnymi istotami (przestrzenią, ruchami ciał niebieskich), matematyka ogólna natomiast (nauka o wielkościach w ogóle) jest im wszystkim wspólna”⁷⁵.

I teraz następuje ów newralgiczny fragment końcowy rozdziału E 1, który w ujęciu Natorpa tak oto się przedstawia⁷⁶: „Jeżeli nie ma żadnej innej substancji poza fizycznymi, to fizyka będzie nauką podstawową. Jeśli natomiast jest inna, to raczej ona (tj. ta tu nas zaprzatająca nauka) jest bardziej fundamentalna i w ogóle jest fundamentalną filozofią, a na ile jest fundamentalna, jest także powszechna (tj. zakłada fundamenty wspólne *wszystkim* γένη τοῦ ὄντος), i jej podlega badanie bytu jako będącego, zarówno co do jego istoty, jak przysługujących mu określeń”. W oryginale greckim (1026a 27–32): εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἕτερα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας ἢ φυσικῆ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη, καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν.

e. Uzupełnijmy spostrzeżenia Natorpa: Powszechnie rozumie się wyrażoną tu na początku myśl w ten sposób: jeśli jest jakaś istota, którą uznamy za pierwszą, to *nią będzie się zajmować* pierwsza fi-

⁷⁴ 1026a 23–25: ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερον ποθ' ἢ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν, ἢ περὶ τι γένος καὶ φύσιν τινα μίαν.

⁷⁵ P. Natorp, *Tematyka i układ Arystotelesowej Metafizyki*, wyd. cyt., s. 333. Tekst grecki mówi (1026a 26–27): ἐν ταῖς μαθηματικαῖς [...] ἢ μὲν γεωμετρία καὶ ἀστρολογία περὶ τινα φύσιν εἰσὶν, ἢ δὲ καθόλου πασῶν κοινῆ.

⁷⁶ Tamże.

lozofia. Nieuprawniony jest wszakże w brzmieniu tekstu, jakim dysponujemy, ten dodatek: „nią będzie się zajmować”, chyba że się go wprowadzi jako koniekturę, jak czyni W. Luthe⁷⁷: καὶ ἡ περὶ αὐτῆς φιλοσοφία, ἢ θεολογία. Wówczas jednak w sprzeczność z tym popada następujące zaraz potem objaśnienie, że tak pojęta filozofia (mająca za przedmiot „istotę nieruchomą”, i z tej racji „pierwsza”) *ma być zarazem, także z racji pierwszeństwa, „powszechną”* (καθόλου): „A filozofia jest pierwsza, i uniwersalna w tym sensie, że pierwsza” (καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη). Twierdzenie to, samo w sobie słuszne, pozostawałoby w sprzeczności z poprzednim, gdyby je uznawać za dotyczące tej samej nauki.

Sens zdania kończącego rozdział E 1 staje się nieadekwatny także skutkiem błędnego powiązania z nim słów poprzedzających: „A jeśli jest jakaś istota nieruchoma, ona jest pierwsza” (εἰ δ' ἐστὶ τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα – 1026a 26–30). Uważa się bowiem, że to *tej* właśnie istoty dotyczy wymieniona zaraz potem φιλοσοφία πρώτη, którą się automatycznie utożsamia z πρώτη φιλοσοφία z wcześniej sformułowanej aporii, nie bacząc na istotną różnicę w kolejności wyrazów: tam chodziło o „pierwszą” z dyscyplin filozoficznych (πρώτη φιλοσοφία), tu – o filozofię *jako* „pierwszą” z umiejętności (φιλοσοφία πρώτη). Słusznie w tym drugim przypadku jedna z lekcji rękopiśmiennych poprzedza wyraz φιλοσοφία rodzajnikiem ἡ: ἡ φιλοσοφία – πρώτη.

Otóż między stwierdzeniem pierwszeństwa owej „istoty nieruchomej”: αὕτη προτέρα, a wymienieniem „filozofii” jako „pierwszej”, z podkreśleniem jej „powszechności” (καθόλου), należy postawić cezurę, nie odnosząc ich do siebie. Zostaje bowiem w ten sposób powtórzona wcześniejsza aporia, związana z rozumieniem „pierwszeństwa”: może być nauka *pierwsza* z racji pierwszeństwa przedmiotu (οὐσία προτέρα) oraz *pierwsza* z racji swej uniwersalności i podstawowości (καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη). Pytanie, czy to może być ta sama nauka. Z poprzednich wywodów wynika, jak to wykazał Natorp, że nie. Dokumentują to jeszcze końcowe słowa (1026a 30–32) nawią-

⁷⁷ Aristotelis, *Metaphysica*, recogn. W. Christ, Lipsiae 1885, s. 127.

zujące do początku księgi *Gamma*, z przypomnieniem formuły τὸ ὄν ἢ ὄν: „i do niej to należałoby rozpatrywanie dowolnej rzeczy będącej w aspekcie jej bycia, tzn. zarówno tego, czym jest, jak i w ogóle co jej przysługuje jako będącej” (καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν).

W zdaniu tym wyczuwa się nutę napomnienia, by mieć stale na względzie to, o czym powiedziano na początku księgi *Gamma*, à propos τὸ ὄν ἢ ὄν, że badanie filozoficzne ma być w pierwszym rzędzie uniwersalne (ἐπισκοπεῖ καθόλου), dotyczyć przeto ma należących do tego świata bytów naturalnych, a więc złożonych, w których daje się wyróżnić ich istotę, tj. „czym są” (τί ἐστὶ) i „co im faktycznie przysługuje” (τὰ ὑπάρχοντα). Takiego dyskursywnego podejścia nie da wyczerpująco się stosować do transcendentnej istności boskiej, prostej i niezłożonej jako czystej jedności, jest ono zawodne, toteż próby odnoszenia tej wypowiedzi do Boga, jak się zazwyczaj czyni, muszą być skazane na niepowodzenie. Słowem, autor księgi E zdaje się ostrzegać, żeby nauka o istocie najwyższej nie przesłaniała filozofii pierwszej jako umiejętności uniwersalnej wyjaśniania przyczyn rzeczy oraz definiowania ich natur.

Reasumując, z księgi *Epsilon* nie wynika, jakoby τιμιώτατον γένος (= το θεῖον) miał „zdetronizować” τὸ ὄν ἢ ὄν jako jedyny uprawniony przedmiot filozofii pierwszej. Problem księgi *Epsilon* to problem pierwszeństwa filozofii jako pierwszej z umiejętności (wyjaśniającej byty/rzeczy/fakty dystrybutywnie), a nie wyróżnionego przedmiotu, który miałby decydować o jej pierwszeństwie. Jest ona pierwsza nie z racji bycia jakąś „nad-filozofią”, ale z racji uniwersalności metody, tzn. że może (ale nie musi) również zajmować się bytem najgodniejszym.

3. Współczesny spór o komponent teologiczny metafizyki

a. Za źródło roznieconych na nowo w wieku XX sporów na temat dwoistego charakteru Arystotelesowskiej filozofii pierwszej (*resp.* metafizyki) można zatem uznać filologiczne odkrycia Paula Natorpa. Konkluduje on swoje rozważania nad mylnymi interpretacjami treści rozdziału E 1: „W staraniach, żeby za wszelką cenę ocalić to

z wewnętrznych i zewnętrznych powodów nie do utrzymania utożsamienie ogólnej nauki o bycie z teologią, manipulując, najdziwaczniej tłumaczy się te oto proste i jasne słowa: αὐτὴ προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη («ona pierwotniejsza i filozofia pierwsza»)⁷⁸. Wedle bowiem dominującego wśród komentatorów ujęcia „nauka zajmująca się pewnym określonym γένος, ponadzmysłowym, powinna tym samym być nie tylko «pierwszą», co przy zmienionym znaczeniu «pierwszy» mogłoby jeszcze ująć, ale dlatego, że pierwszą, także ogólną. To zaś [...] przy rozumieniu «pierwszy» jako «najznakomitszy» byłaby absolutna sprzeczność⁷⁹. Albowiem „jest najzupełniej oczywiste, że «teologika», wcześniej określona jako τιμωτάτη ἐπιστήμη, dlatego że ma za przedmiot τιμώτατον γένος, *nie może* zarazem być «pierwsza» w ustalonym gdzie indziej znaczeniu «ogólna». Powiedziane jest jednak jasno: «jest ogólna, i to *dlatego* ogólna, że pierwsza», jest zatem pierwsza w ustalonym gdzie indziej znaczeniu słowa! [...] Atoli «ogólna» występuje tu zamiast «doskonalsza, cenniejsza» [...] Dowód przypomina dziwnie *deductio ad absurdum*. Trudno byłoby pojąć, jak tego rodzaju interpretacja mogła się tak długo utrzymać, gdyby nie była wspierana: 1) przez samą zepsutą lekcję naszego rozdziału, 2) przez uznane obecnie również za nie pochodzące od Arystotelesa, paralelne miejsce K 7⁸⁰.

W autentycznym natomiast pojęciu pierwsza filozofia Arystotelesa „pozostaje podstawową nauką o charakterze «uniwersalnym»”. Tym samym wykluczone być winno jej rozumienie jako nauki o jakiejś jednej, wyróżnionej φύσις, czyli jako θεολογική. Z bytem Boskim ma ona do czynienia „nie inaczej jak z innymi: ma ukazywać jego «czy» oraz jego «czym», nic więcej. Gdyby było jeszcze coś więcej do zgłębienia na temat boskości, to byłby to przedmiot szczegółowej nauki filozoficznej, jakiejś δεύτερα φιλοσοφία *obok* fizyki. Nader godne uwagi jest, że dla Arystotelesa coś takiego *ewidentnie nie ma miejsca*, a cała *dostępna nam* wiedza o Bogu bardziej ogranicza się tylko do

⁷⁸ P. Natorp, *Tematyka i układ Arystotelesowej Metafizyki*, wyd. cyt., s. 333.

⁷⁹ Tamże, s. 334.

⁸⁰ Tamże, przyp. 30.

togo właściwego dla πρώτης φιλοσοφίας wykazywania «że» i «czym». Szczegółowej nauki o Bogu, jakiejś «teologii» różnej od πρώτης φιλοσοφίας nie ma; tym bardziej nie można identyfikować πρώτης φιλοσοφίας z θεολογική, ponieważ boskość nie może stanowić wyłącznie, lecz tylko jeden (mimo, że najzacniejszy) z przedmiotów πρώτης φιλοσοφίας⁸¹. Do tego dochodzi w artykule Natorpa obszerny *passus*⁸² zawierający krytyczne omówienie znaczenia greckich terminów θεόλογος, θεολογία, θεολογεῖν, mające u Greków kontekst mitologiczny. Ostatecznie – zdaniem autora – nie do utrzymania jest utożsamienie ogólnej nauki o bycie (filozofii pierwszej) z teologią.

W ten sposób, na drodze głównie filologicznej dokonał marburski uczony swoistej sekularyzacji tradycyjnie rozumianej Arystotelesowskiej metafizyki, eliminując zarazem z jej fundamentalnego pojęcia τὸ ὄν ἢ ὄν naniesione tu przez autora księgi K oraz przez Filona treści teologiczne. Wielokrotnie podkreśla zresztą uczony niekorzystny wpływ tej – jak sam dowodnie wykazał – nieautentycznej księgi na interpretację E 1⁸³, i na odwrót, zależność interpretacji w apokryficznej księdze K od „przekręconej interpretacji końcowych zdań z E 1”, wynikającą z „zepsucia, jakim tekst został doknięty”. Obwinia koniec końców „nasilone powtórzenie w K 7 sprzeczności z E 1” za „utrwalenie się dotkniętego sprzecznościami pojęcia πρώτης φιλοσοφίας, [które] jak pokazuje E 1 w przekazanej nam wersji, z zewnętrznych i wewnętrznych powodów nie może pochodzić od Arystotelesa”⁸⁴.

Pozostając zaś przy tej oczyszczonej z komponentu teologicznego, a uznanej za oryginalnie Arystotelesowską koncepcji metafizyki, Natorp jako neokantysta dostrzega w jej pojęciu „bytu jako bytu” wręcz kantowskie pojęcie „przedmiotu w ogóle” (*Gegenstand überhaupt*): „Ten najwyższy, jako że najpowszechniejszy i najbardziej abstrakcyjny przedmiot, jak się dowiadujemy z Γ 1, to podstawowe pojęcie

⁸¹ Tamże, s. 332.

⁸² Tamże, s. 334–341:

⁸³ Przykładowo: s. 333 przyp. 29, s. 334 przyp. 30, s. 341–342 § 10.

⁸⁴ Tamże, s. 341–342: § 8–9.

«przedmiotu w ogóle», jak można w prawie dokładnie kantowskiej terminologii oddać arystotelesowskie $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ ⁸⁵.

b. Wręcz przeciwny stosunek do księgi K, jak również diametralnie odmienne rozumienie formuły $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ jako desygnującej przedmiot metafizyki prezentuje Philip Merlan. Uważa on księgę tę za autentyczną, polemizując w tej kwestii z Augustinem Mansionem (o Natorpie w ogóle nie wspomina), a na pytanie, co właściwie owa formuła znaczy (*Was kann dann aber $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ bedeuten?*)⁸⁶, odpowiada, że mowa tu o „byciu w znaczeniu wyróżnionym (*eminent*), mianowicie o «Będącym», które *jedynie* «jest», a zatem jest będącym w pełnym sensie”, po czym wyjaśnia wprost, że chodzi o „Byt boski”. W ten sposób czyni Arystotelesa prekursorem neoplatonizmu. Sam natomiast sytuuje się, w naszym przekonaniu, nie tylko jako kontynuator teologicznego rozumienia bytu Filona, ale także myślicieli scholastycznych, do których koncepcji Boga jako *ipsum esse* bardzo odpowiednie jest jego *das Seiende das eben nur ist* („«Będące», które właśnie *jedynie* «jest»”).

Teologiczną interpretację metafizyki i jej przedmiotu opiera Merlan na księdze K, co jest słuszne, ale wyłączość tej interpretacji oraz rzutowanie jej na całość dzieła, przy pomijaniu w analizach choćby księgi Γ , a także trwanie w niewzruszonym przekonaniu o autentyczności K, budzi zastrzeżenia. Już samo wstępne zdanie o $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ wprowadza on nie za księgą Γ , która w ogóle problem inicjuje, ale za K, która jest ewidentną parafrazą tamtej⁸⁷. W innych księgach poza Γ EK formuła $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ nie występuje, chociaż boskość przedmio-

⁸⁵ Tamże, s. 321.

⁸⁶ Ph. Merlan, *Metaphysik: Name und Gegenstand*, „The Journal of Hellenic Studies” 77/1957 cz. I, s. 88: „Was kann aber $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ bedeuten? In *From Platonism to Neoplatonism* (Anm. 1) wurde behauptet, dass es das Sein im eminentem Sinn bezeichnet – das Seiende das eben *nur* ist und daher im vollen Sinne das Seiende ist. [...] Das $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ sollte als göttlich Seiendes verstanden werden. Und, so wurde ebendort behauptet, indem Aristoteles den Gegenstand der Ersten Philosophie in dieser Weise bestimmt hat, kann er als Wegbereiter des Neuplatonismus angesehen werden”.

⁸⁷ Tamże: „Es gibt eine Wissenschaft, so fängt unser Text [1064a 28, sc. K 7] an, $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \chi\omega\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ – also eine Wissenschaft des Seienden als solchen und als abgetrennten”.

tu pierwszej filozofii – twierdzi Merlan – jest w nich eksponowana, i dlatego – uważa on – Aleksander z Afrodyzji wprowadza tę formułę w swym komentarzu do nich, przynajmniej *implicite*. Dotyczy to ksiąg Λ , A i B, które mówią o pierwszej filozofii jako o nauce o czynniku boskim⁸⁸. To, że w komentarzu Aleksandra dominuje teologiczne rozumienie Arystotelesowskiej metafizyki, to zrozumiałe, zważywszy na wpływy odradzającego się platonizmu u komentatora. Nie można się jednak zgodzić, że pierwsza filozofia została przez Arystotelesa ograniczona do nauki o tym, co boskie, a także na to, że w samym tekście *Metafizyki* nie ma *nigdzie* śladu znaczenia $\tau\omicron\ \delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon$ obejmującego dowolne rzeczy, którą to tezę Merlan konsekwentnie forsuje.

Fakt, że Arystoteles wyklucza z filozofii pierwszej abstrakcje matematyczne, właśnie z racji ich abstrakcyjności, uważa uczony za dowód, że Stagiryta nie mógł za przedmiot tej nauki uznawać jeszcze większej abstrakcji, jaką jest najogólniej pojęty byt⁸⁹. „Czy jest do pomyślenia, żeby ktoś, kto stwierdził, że «to, co matematyczne nie może być przedmiotem pierwszej filozofii, ponieważ jest tylko

⁸⁸ Tamże, s. 90–91: „A kennt den Terminus' $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon$ überhaupt nicht; zusammen mit Met. A spricht es von der Ersten Philosophie als der Wissenschaft vom Göttlichen. Es ist daher umso bemerkenswerter, dass Alexander von Aphrodisias in seinem Kommentar zu Met. Λ das Thema dieses Buches folgendermassen angibt: «In diesem Buch aber spricht er über die Prinzipien dessen was ist, insofern es ist, das sind die Prinzipien der höchsten Substanz, deren Existenz höchste Wahrheit ist». In aller Ruhe und in einem Zusammenhang, der wahrlich eine solche Identifikation nicht nahelegt, identifiziert also Alexander das $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon$ mit der höchsten Substanz. [...] Indem er den Inhalt der Bücher A und B referiert, sagt Alexander hier (p. 237, 3–5 Hayduck), dass Aristoteles sich in denselben vorgenommen habe, von der Ersten Philosophie, d.h. vom $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon$ zu sprechen. Nun ist ja weder in A noch in B vom $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon$ die Rede; in A ist Erste Philosophie klarerweise die Wissenschaft vom Göttlichen. Also nähert auch hier Alexander den Begriff des $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon$ dem Göttlichen an”.

⁸⁹ Tamże, s. 88: „[Die mathematischen Gegenstände] existieren nur als Gegenstände der Abstraktion. Wenn dem aber so ist, so erscheint es als recht zweifelhaft, dass eine Wissenschaft, als deren Gegenstand das $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon$ bezeichnet wird, in den Augen des Aristoteles als Erste Philosophie hätte gelten können, wenn ihm das $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon$ auch nur einen Gegenstand der Abstraktion bedeutet hätte”. [...] „Wenn die Erste Philosophie Metaphysik, nicht Metamathematik heisst, die Interpretation des $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon$ als eines Abstraktum (etwa: was wir als allen Dingen Gemeinsames von denselben abziehen) so gut wie unmöglich ist”.

abstrakcją», miał zaraz kontynuować: «ale filozofia pierwsza ma za przedmiot to, co najbardziej abstrakcyjne: ὄν ἢ ὄν»⁹⁰. Dla Merlana jest rzeczą oczywistą, że określony jako χωριστόν i ἀκίνητων przedmiot ὄν ἢ ὄν, wykluczony z fizyki i matematyki, a przypisany nauce nazwanej θεολογική, musi dotyczyć boskości⁹¹. „Jeśli jest tego rodzaju istność, χωριστή καὶ ἀκίνητος οὐσία, a to zostanie wnet wykazane, [...] to ona jest właściwą siedzibą boskości, najwyższą rzeczywistością ἀρχή⁹². Kontekst nie dopuszcza – zdaniem uczonego – nadania abstrakcyjnego sensu wyrażeniu ὄν ἢ ὄν, które oznacza coś wyodrębnionego. „Nauka o ὄν ἢ ὄν nie jest tożsama z matematyką, a powiedziano wyraźnie, iż jest tak dlatego, że przedmioty matematyki nie są χωριστά, podczas gdy przedmiot tamtej jest właśnie χωριστόν. Jak można jaśniej wyrazić nieabstrakcyjny charakter tego ὄν ἢ ὄν?»⁹³

W ten sposób Merlan czyni z ontologicznego komponentu metafizyki, tak jak Natorp i Heidegger z komponentu teologicznego, *caput mortuum*. Jako jedynie żywy pozostaje człon teologiczny. I on istotnie dominuje w księdze *Kappa*. Orzeczona przez naukę ponad wszelką wątpliwość jej nieautentyczność nie pozwala wprawdzie przypisać takiego rozumienia filozofii pierwszej Arystotelesowi, tym niemniej rozumienie to zgodne jest z wymową księgi. Dostrzeżone przez Merlana w formule ὄν ἢ ὄν treści są istotnie myślami autora *Kappa*, które potem odnajdujemy u Filona.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, s. 89: „So gibt es denn also drei Zweige der ‘Theorie’, Physik, Mathematik und Theologie. Auch hier ist also mit aller Deutlichkeit gesagt: die Wissenschaft vom ὄν ἢ ὄν καὶ χωριστόν ist weder mit Physik noch mit Mathematik identisch; vielmehr ist sie identisch mit (nicht etwa: ein Teil von) Theologie. Wie könnte das ὄν ἢ ὄν mit noch grösserer Deutlichkeit als göttlich bezeichnet werden?“

⁹² Tamże: „Wenn es nämlich eine χωριστή καὶ ἀκίνητος οὐσία gibt, was jedoch unmittelbar bewiesen werden wird [...] wenn es eine derartige οὐσία gibt, so ist diese wohl Sitz des Göttlichen und die oberste und eigentliche ἀρχή“.

⁹³ Tamże: „Die Wissenschaft vom ὄν ἢ ὄν auch nicht mit der Mathematik identisch ist. Und es wird ausdrücklich gesagt, dass dies deswegen der Fall ist, weil die Gegenstände der Mathematik *nicht* χωριστά sind, während eben der Gegenstand jener Wissenschaft das χωριστόν ist. Wie kann man den nicht-abstraktiven Charakter des ὄν ἢ ὄν mit noch klareren Worten ausdrücken?“.

c. Zapoczątkowany przez Natorpa na drodze filologicznej proces „de-teologizacji” pojęcia bytu kontynuował, zapewne z jego inspiracji, w swych spekulacjach filozoficznych Martin Heidegger. Chociaż jednak ostrze krytyki kierował on w swoim mniemaniu na metafizykę arystotelesowską, to w gruncie rzeczy dotyczyła ona scholastycznej koncepcji, która z „Bycia” czyniła istotę Boga⁹⁴. Nie uwzględniając do końca przeprowadzonej przez Natorpa gruntownej filologicznej krytyki greckiego tekstu *Metafizyki* (oprócz nieautentyczności księgi K, wykazanie późniejszych interpolacji w E), a w konsekwencji obrony Arystotelesa przed zarzutem sprzeczności w jego pojęciu πῶτερ φιλοσοφία, Heidegger spogląda na naukę Stagiryty przez pryzmat *Aristoteles Latinus*, którego wykładnię poznał przede wszystkim za pośrednictwem Franza Brentany i Carla Braiga. Idąc za największymi autorytetami myśli chrześcijańskiej, jak Bonawentura, Tomasz, Duns Szkot, Suarez, a w niezgodzie z *Aristoteles Graecus*, ci niemieccy epigoni scholastyki doszli do przyjęcia homogeniczności bytu. Zasadnicze znaczenie miało tu uznanie Boga za „pełnię bytu”, wręcz „bycie samo” (*ipsum esse*).

Brentano przypisuje Arystotelesowi ideę jedno(znaczo)ści bytu, [*uni(voc)tatis entis*], rozumiejąc ją jako jedn(znaczn)ość analogii, stosowaną w celu wyjaśnienia stosunku między Bogiem, analogatem głównym (*princeps analogatum*) a stworzeniami jako analogatami pochodnymi (*analogata secundaria*). Jedność jest tu gwarantowana przez partycypację „bytu” stworzeń w byciu Boga, tak jak w przypadku stosunku innych kategorii do pierwszej (οὐσία), gdzie także – wedle Brentany – ma miejsce paralelna partycypacja. Stosunek analogii w gruncie rzeczy sprowadza się do relacji uczestnictwa, które udziela bytowi jedności. To sprowadzenie wszystkich wyróżnionych przez Arystotelesa rodzajów bytu w ich wieloznaczości (*plurivocità*) kategorialnej do jednoczącej je (*univocizzante*)⁹⁵ οὐσία, której kulminację stanowi

⁹⁴ Por. E. Berti, *La 'Metafisica' di Aristotele*, wyd. cyt.. s. 399: „Insomma per Heidegger la metafisica è onto-teologia in quanto concepisce l'essere come Dio, cioè come un ente, sia pure inteso come quell' ente che ha per essenza l'essere stesso”.

⁹⁵ F. Volpi, *Alle origini della concezione heideggeriana dell' essere: il trattato 'Vom Sein' di Carl Braig*, „Rivista critica di storia della filosofia” 2/1980, s. 192.

πρώτη οὐσία, doprowadziło Heideggera w pierwszej fazie jego twórczości (tzw. „młody” Heidegger) do wyodrębnienia „bytowości” (*Seiendheit*) i uznania jej za „samą istotę bycia” (*l' essenza stessa dell' essere*)⁹⁶. Pod wpływem Brentany Heidegger dochodzi do przekonania, że dla Arystotelesa z jednej strony οὐσία jest podstawowym rodzajem bycia, w którym skupiają się wszystkie kategorie, z drugiej zaś Bóg jest, mówiąc słowami Bertiego, *suprema concrezione dell' οὐσία*.

Niewiele później dochodzi przemożny wpływ katolickiego teologa Carla Braiga⁹⁷, z którego poglądami Heidegger wykazuje wiele wspólnego, stosując nawet zbliżoną terminologię. Tak jest np. z określeniem ontologii, którą Braig traktuje jak jeden z aspektów filozofii (obok metafizyki i teologii), nazywając ten jej aspekt „nauką fundamentalną” (*Fundamentalwissenschaft*), co rozumie jako „naukę podstawową” i „naukę o podstawach”. Kiedy zaś Heidegger na początku *Sein und Zeit* stawia sobie za zadanie na nowo opracowanie nauki o byciu, wprowadza na jej określenie wyraźnie nawiązujący do Braiga termin *Fundamentalontologie*. Warto zauważyć, że Braig rozróżnia metafizykę, ontologię i teologię jako trzy aspekty filozofii, różniące się w podejściu do zagadnienia bycia. Jako metafizyka filozofia stara się znaleźć podstawy bycia rzeczy zmysłowych uciekając się do tego, co pozazmysłowe, jako teologia za podstawę bycia wszystkiego innego przyjmuje bycie absolutne, tj. Boga, jako wreszcie ontologia zajmuje się podstawowymi określeniami bycia⁹⁸.

⁹⁶ E. Berti, *La 'Metafisica' di Aristotele*, wyd. cyt.. s. 396.

⁹⁷ E. Berti podkreśla wpływ rozprawy *Vom Sein. Abriss der Ontologie* (1896), s. 6–28 i 149–158 Carla Braiga na Heideggerowską interpretację metafizyki Arystotelesa: „[...] nel quale [sc. C. Braig] la filosofia era concepita come ricerca, a partire dalla molteplicità dei significati dell' essere, coordinata secondo l' analogia di attribuzione, di un significato fondamentale capace di conferire unità all' essere tutto intero. Questo significato era individuato da Braig in Dio, concepito come *Ipsum esse*; anzi, commentando il famoso passo dell' *Itinerarium mentis in Deum* di san Bonaventura (V, 3–8), dove l' *esse ipsum* viene distinto dai singoli enti, Braig avanzava già l' idea, che poi diverrà famosa con Heidegger, della «differenza ontologica» tra l' essere e l' ente, e sosteneva che l' ontologia ha il proprio compimento nella teologia”, tamże, s. 401.

⁹⁸ F. Volpi, *Alle origini della concezione heideggeriana dell' essere*, wyd., cyt., s. 191.

Jak widać, wszędzie mamy tu odniesienia do pojęcia „bycia”, któremu Braig przyznaje zasadniczo wieloznaczność. Zarazem jednak, idąc za Bonawenturą i Tomaszem z Akwinu, przyjmuje koncepcję *ipsum esse*, które prowadzi do wykryształizowania jednoznacznej postaci bycia. Tendencja taka, wywodzona z neoplatonizmu, rozwijana przez scholastykę, i prowadząca Heideggera pod wpływem Brentany do nadania byciu jednoznaczności, wydaje się pozostawać w niezgodzie ze stanowiskiem Arystotelesa, którą to niezgodność usiłowali scholastycy (np. Tomasz) subtelnymi rozważaniami przewyciężyć. Swoiście stara się z tym uporać także Braig, który opowiada się za wieloznacznością bycia, stwierdzając w duchu arystotelesowskim, że „nie ma jakiegoś samego ogólnego bycia, są tylko «będące»”⁹⁹. Nakłada jednak na tezę o owej wieloznaczności koncepcję transcendentaliów (*esse, unum, verum, bonum etc.*), co mu pozwala ustalić porządek ontologiczny bycia, z usytuowaniem na szczycie Boga jako *ipsum esse*, „tego, który jest mocą swej istoty”, „pierwotny fundament bytów”, „pierwotne Jedno”. W ten sposób konkluzje płynące z ontologii tworzą u Braiga temat podstawowy teologii, a ontologia kulminuje jako teologia¹⁰⁰.

Braig może w końcu mówić o obejmującym sobą „byty” zbiorczym pojęciu „bycia w ogólności”, które daje się odnaleźć pod najróżniejszymi określeniami nadającymi się na podmiot zdania (*ipsum esse, esse simpliciter, esse actuale sive formale, actus entis, τὸ εἶναι ἀπλῶς, τὸ ὄν ἢ ὄν, οὐσία, ἐνέργεια, ἐντελέχεια*). Widoczna w takich wypowiedziach tendencja ujmowania bycia w jego jedności, skłoniła Heideggera do podjęcia kwestii bycia w sensie *skupiającym* w sobie byty w ich wielorakim znaczeniu, i ścisłego powiązania tej kwestii z własną interpretacją ontologii Arystotelesa. Przyczyniła się do tego także uwydatniona tak u Braiga jak u Brentany koncepcja analogii

⁹⁹ C. Braig, *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Freiburg i. B. 1896, s. 51: „Es giebt kein blosses allgemeines Sein, es sind Seiende”. I to samo obszerniej, s. 40: „so giebt es auch nicht ein rein «allgemeines», schlechthin «ununterschiedenes, indifferentes, passives, bestimmungs-, kraft- und wirkungsloses», ein «todtes Sein».

¹⁰⁰ F. Volpi, *Alle origini della concezione heideggeriana dell' essere*, wyd., cyt., s. 192–193.

bytu odnajdywana przez nich u Arystotelesa w jego przedstawianiu relacji między οὐσία (tzw. substancją) a pozostałymi kategoriami¹⁰¹. Dla Braiga „substancja” to *categoria omnicomprehensiva*¹⁰², skupiająca „jest” wszelkich bytów na zasadzie analogii, podobnie jak u Brentany analogia usiłuje całą wielość znaczeń bytu sprowadzić najpierw do dualności: substancja – akcydens, a następnie do wspólnego obydwu członów prostego pojęcia „bycia”. Wydobywając od obydwu myślicieli zarysowującą się u nich ideę jednoznaczności bytu skupioną w pojęciu substancji, Heidegger ze swej strony upatruje w Arystotelesowym pojęciu οὐσία podstawowe i rozstrzygające znaczenie „bycia”. Po odkryciu, jak sam wyznaje (*Zur Sache des Denkens*, s. 82), dzięki Schellingowi i Hegłowi relacji między ontologią i teologią, uznał metafizykę za przenikniętą napięciem między ontologią i teologią spekulatywną¹⁰³.

Wreszcie na etapie „husserliańskim” nastąpiło u Heideggera swoiste rozdarcie między koncepcją bytu jako οὐσία, który w końcu odbiegł daleko od arystotelesowskiej genealogii stawszy się, skutkiem sprzężenia z pewnymi pojęciami filozofii praktycznej Arystotelesa, prefiguracją poddającego się manipulacji bytu we współczesnej technice, bytu-wytworznego, a koncepcją bytu aletejologicznego, bytu jako prawdy w Husserlowskim znaczeniu prawdy jako od-krywania. Heidegger pozbywa się Arystotelesa jako „ontoteologa”, a przyswaja sobie, czy raczej kreuje Arystotelesa „aletejologa”. W tym duchu interpretuje, wypaczając na swój sposób fragment z *Metafizyki* Θ 10, kiedy uznaje arystotelesowski νοῦς za swego rodzaju intuicję, bezpośrednie dojsście do przedmiotu, prawdę nie-predykacyjną, która przypomina mu czyste „widzenie” fenomenologiczne¹⁰⁴.

¹⁰¹ Co do właściwego rozumienia analogii u Arystotelesa zob. P. Aubenque, *Powstanie pseudo-Arystotelesowskiej teorii analogii bytu*, przeł. T. Bartel, J. Bigaj, S. Blandzi, D. Facca, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 55/2010, s. 293–306.

¹⁰² C. Braig, *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Freiburg i. B., 1896, s. 54.

¹⁰³ F. Volpi, *Alle origini della concezione heideggeriana dell' essere*, wyd. cyt., s. 189.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Aristoteles. Metaphysik Θ1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, w: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 33, Klostermann, Frankfurt a. M. 1990.

Analiza bardzo złożonego stosunku Heideggera do Arystotelesa i do tradycji scholastycznej, z uwzględnieniem okresów fryburskiego i marburskiego, ukazuje tryb swoistej asymilacji Arystotelesa. Przede wszystkim wykluczył, z powodów nie tylko filozoficznych, teologię (kojarzoną z nauką o pierwszych przyczynach) z metafizyki, i ograniczył tę ostatnią do uniwersalnej nauki o bycie (inaczej „ontologii”), zresztą zgodnie z neokantowską interpretacją Natorpa. Już jednak Kant odróżnił, idąc za Baumgartenem, *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*. Tę ostatnią, obejmującą teologię naturalną, psychologię i kosmologię, neokantyzm uważał za *caput mortuum* metafizyki, akceptując tylko tę pierwszą, którą nazwał „filozofią transcendentalną”. Sam Heidegger mówi, że jego ontologia bytu skończonego (*Da-sein*) odpowiada filozofii transcendentalnej Kanta. I tak, starożytna nauka o byciu jako takim, pozbawiona elementu nauki o pierwszym bycie, powraca u autora *Sein und Zeit* w okrojonej postaci, po zaakceptowaniu amputacyjnego zabiegu na metafizyce Arystotelesa. Dzieło *Sein und Zeit* zastąpiło planowaną, jak wynika ze świadectwa Gadamera, książkę poświęconą Arystotelesowi.

Pisze bowiem: „Ponieważ bycie zjawia się jako grunt, byt zostaje ugruntowany, byt najwyższy natomiast ugruntowuje jako pierwsza przyczyna. Gdy metafizyka myśli byt ze względu na wspólny każdemu bytowi grunt, wówczas jest logiką w sensie onto-logiki. Gdy zaś metafizyka myśli byt jako taki w całości, tzn. ze względu na najwyższy wszystko ugruntowujący byt, wówczas jest logiką w sensie teo-logiki”¹⁰⁵. Te dwa aspekty odnajduje Heidegger w Arystotelesowej metafizyce. Operując zwrotem τὸ ὄν ἢ ὅν określającym przedmiot filozofii pierwszej stwierdza: „Metafizyka porusza się w obszarze ὄν ἢ ὅν (poświęca się przedstawianiu ὄν ἢ ὅν). Jej przedstawienia odnoszą się do bytu jako bytu”. Przedstawia go jednak „dwojako: raz całość bytu jako takiego w sensie najogólniejszych rysów (ὄν καθόλου, κοινόν) – zarazem wszakże całość bytu jako takiego w sensie bytu najwyższego, a przeto boskiego (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον). W takim właśnie

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, przeł. J. Mizera, w: *Drogi Heideggera*, pod red. J. Mizery, Kraków 1998, s. 182. 1957 (i Merlan)

podwojeniu występuje nieskrytość bytu jako takiego w metafizyce Arystotelesa”¹⁰⁶.

Metafizyka Arystotelesa jawi się ostatecznie Heideggerowi w postaci „ontoteologii”, niby jakiś mitologiczny „dwugłowy potwór”, którego jednej z „głów”, tej „teologicznej” stara się on pozbawić. Wynikło to ze splotu filozoficznych i niefilozoficznych motywów, wśród których oprócz scholastycznych koncepcji Boga przejętych z teologii katolickiej, i pewnych wątków protestanckich, zaznacza się stale widoczne u niego oddziaływanie neokantyzmu, choćby za pośrednictwem Natorpa. Teologia musiała w tym splocie zostać wyrugowana z nauk, a metafizyka zsekularyzowana. W rezultacie u Heideggera miejsce Boga zajęło bezosobowe Bycie (*das Sein*), bytowi natomiast (*das Seiende*), zredukowanemu do czystej przedmiotowości (*Gegenständlichkeit*) i jako produktu, wprzęgniętemu bowiem w jarzmo relacji podmiot-przedmiot nie przywrócona została autonomiczność.

Powrót do metafizyki wywodzonej od Arystotelesa oraz ponowną próbę pogodzenia dwóch jej aspektów, nawiązującą do rozróżnienia *metaphysica generalis* i *mataphysica specialis* podejmuje Emerich Coreth: „Już tutaj założona jest dwoistość, która od Arystotelesa określa istotę metafizyki: jest ona nauką o najogólniejszych określeniach bycia (*Seinsbestimmungen*), które w sposób konieczny przysługują wszelkiemu «bytowi jako bytowi», a zarazem jest nauką o ostatecznej, bezwarunkowej podstawie bycia (*Seinsgrund*) [...] Niezależnie od tego, czy historycznie bierze górę aspekt ‘ontologiczny’ (metafizyka jako ogólna nauka o bycie) lub aspekt ‘teologiczny’ (metafizyka jako filozoficzna nauka o Bogu), czy też – po arystotelesowsku – istotę metafizyki stanowi jedność ich napięcia, zawsze wysuwa ona roszczenie [...] do ujmowania oraz zgłębiania całej rzeczywistości”¹⁰⁷.

Mówienie jednak o dwóch „metafizykach” Arystotelesa (scholastycy), dualistycznym „napięciu” w ramach jednej nauki (Coreth), jak

¹⁰⁶ M. Heidegger, ‘Czym jest metafizyka’. Wprowadzenie, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i inni, Warszawa 1999, s. 324–325. 1929, 1943 (Posłowie) 1949.

¹⁰⁷ E. Coreth, *W kwestii uzasadnienia metafizyki*, przeł. S. Blandzi, M. Poręba, „Przegląd Filozoficzny” 20/1993, s. 139.

i położenie nacisku w metafizyce na jeden aspekt, „teologiczny” (Filon, Merlan), bądź „ontologiczny” (Heidegger), przy eliminacji drugiego, zakłada przede wszystkim autentyczność ksiąg K oraz E tzw. Arystotelesowskiej *Metafizyki*, na których wszystkie te interpretacje się opierają. Dotyczy to zwłaszcza występującej tam formuły τὸ ὄν ἢ ὅν oraz wyrażenia κοινόν (*resp.* καθόλου), w kontekście określenia pewnej nauki jako θεολογική. Ponieważ jednak autentyczność księgi K, podważona przez Natorpa (1888), została w końcu przez naukę definitywnie zanegowana, co stwierdził Aubenque (1983), a księga E ukazana jako zdeformowana interpolacjami, osłabia to mocno stanowisko tych, którzy przypisują Arystotelesowi zmieszanie w metafizyce komponentu teologicznego z czysto ontologicznym, jeśli nie sięgną do innych ksiąg (np. Λ, tzw. „teologii” Arystotelesa, z jej koncepcją „pierwszego Poruszyciela”, czy Ζ, tzw. ousiologii z koncepcją wieloznaczności bytu: πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν), interpretując przy tym w duchu odrzuconej K wyrażenia τὸ ὄν ἢ ὅν i καθόλου z księgi Γ. Spór zaś na drodze spekulacji teoretycznych (p.w.) o ujednoczenie Arystotelesowskiej metafizyki traci rację bytu, skoro uczyniła to w wystarczającym stopniu filologia.

LITERATURA

Teksty źródłowe, wydania i przekłady

- Aristoteles' *Metaphysik*, griechisch–deutsch, in der Übersetzung von H. Bonitz, neu bearbeitet von H. Seidl, griechischer Text in der Edition von W. Christ. Bd. I, Bücher A–E, Hamburg 1982; Bd II, Bücher Z–N, Hamburg 1980.
- Aristotelis, *Metaphysica*, recogn. W. Christ, Lipsiae 1885.
- Aristotelis, *Opera. Aristoteles Graece* ex recogn. I. Bekkeri, ed. 2 O. Gigon, t. I, Berolini 1960.
- Aristotle, *On Gorgias*, w: Aristotle, *Minor Works*, transl. W. S. Hett, London 1936.
- Aristotle, *The Metaphysics* I, ed. H. Tredennick, London 1961.
- Arystoteles, *Analityki Wtóre*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie* t. 1, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Physica*, recogn. W. D. Ross, Oxonii 1960.
- Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1968.
- Arystoteles, *Metafizyka* t. I–II, przeł. T. Żeleźnik, Lublin 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- Arystoteles, *O Gorgiaszu*, w: Arystoteles, *Pisma różne*, przeł. L. Reigner, Warszawa 1978.
- Arystoteles, *O niebie*, przeł. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie* t. 2, Warszawa 1990.
- Asclepius, *In Metaphysicorum Libros A-Z Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1888.
- Boethius, *In eisagogen Porphyrii commenta*, ed. S. Brandt, Vienna–Leipzig 1906 [CSEL, 48].

- Callimachi, *Hymni et Epigrammata*, ed. U. v. Wilamowitz–Moellendorff, Berolini 1882.
- Callimachus, vol. II: *Hymni et Epigrammata*, ed. R. Pfeiffer, Oxonii 1953.
- Die Vorsokratiker*, Übersetzung und Erläuterungen von Jaap Mansfeld, Stuttgart 1987.
- Diels H., W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I–III, Weidmann 1969.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1988.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. I, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. II, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2002.
- Isocrates, *Ἐλένης ἐγκώμιον*, (10, 3) 208, 3 w: Isocrates, *Orationes* vol. I, Lipsiae 1907.
- Isocrates, *Περὶ ἀντιδόσεως*, (15) 118, 21–25, w: Isocrates, *Orationes*, Lipsiae 1927.
- Joannes Philoponus, *In Aristotelis Analytica Posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*, ed. M. Wallies, Berolini 1909.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. I–II, Warszawa 1957.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, na nowo oprac. J. Suchorzewska, Warszawa 1993.
- Kirk G. S., Raven J. E., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1962.
- Numenius, *Fragments*, Texte établi et traduit par Édouard des Places, S. J., Paris 1973.
- Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires Anciens*. Texte établi et traduit par Édouard des Places, S. J., Paris 1996.
- Parmenides, *Fragmety poematu ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ Ο ΝΑΤΥΡΖΕ*, przeł. M. Wesoły, „Przegląd Filozoficzny” 2/2001, s. 71–85.
- Parmenides, *Über das Sein. Die Fragmente des Lehrgedichts*, Übersetzung und Gliederung von Jaap Mansfeld, Stuttgart 1985.

- Philonis Alexandrini, *Opera quae Supersunt*, Vol. I, ed. Leopoldus Cohn, Berolini 1896.
- Philonis Alexandrini, *Opera quae Supersunt*, Vol. II, ed. Paulus Wendland, Berolini 1897.
- Philonis Alexandrini, *Opera quae Supersunt*, Vol. III, Paulus Wendland, Berolini 1898.
- Philonis Alexandrini, *Opera quae Supersunt*, Vol. IV, ed. Leopoldus Cohn, Berolini 1902.
- Philonis Alexandrini, *Opera quae Supersunt*, Vol. V, ed. Leopoldus Cohn, Berolini 1906.
- Philonis Alexandrini, *Opera quae Supersunt*, Vol. VI, ed. Leopoldus Cohn et Sigofredus Reiter, Berolini 1915.
- Philonis Alexandrini, *Opera quae Supersunt*, Vol. VII, ed. Joannes Leisegang, Pars I 1926, Pars II 1930.
- Philo d'Alexandrie, *Les Oeuvres* (ed. Carf), t. 1–35, Paris 1961–1973.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. «Biblia Tysiaclecia»*, Poznań–Warszawa 1980.
- Plato, *Cratylus*, w: *Platonis Cratylus, Theaetetus*, ed. C. F. Hermann, recogn. M. Wohlrab, Lipsiae 1908.
- Plato, *Cratylus*, w: *Platonis Opera* t. I, recogn. J. Burnet, Oxonii 1957.
- Platon, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Wrocław 1990.
- Plato, *Kratylos*, przeł. Z. Brzostowska, Wprowadzenie M. Kaczmarowski, Lublin 1990.
- Platon, *Eutydem*, przeł. W. Witwicki, do druku przygotował H. Elzenberg, Warszawa 1957.
- Platon, *Fajdros*, przeł. L. Regner, Warszawa 1993.
- Platon, *Fileb*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon, *Państwo*, t. 1–2, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958 (1990).
- Platon, *Parmenides*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1961.
- Platon, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956.
- Platon, *Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1959.
- Plotyn, *Eneady*, t. 1–2, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
- Plutarch, *Moralia*, vol. 1, ed. Teubner, Leipzig 1974.
- Plutarch, *Moralia*, vol. 2, ed. Teubner, Leipzig 1971.

- Plutarch, *Moralia*, vol. 3, ed. Teubner, Leipzig 1972.
- Plutarch, *Moralia*, vol. 4, ed. Teubner, Leipzig 1974.
- Plutarch, *Moralia*, vol. 5, ed. Teubner, Leipzig 1971.
- Plutarch, *Moralia*, vol. 6, ed. Teubner, Leipzig 1959.
- Plutarch, *Moralia*, vol. 7, ed. Teubner, Leipzig 1967.
- Proclus, *Théologie Platonicienne*, éd. et trad. H. D. Saffrey, L. G. Westerink, t. 1 Paris 1968, t. 2 Paris 1974.
- Pseudo-Dionizy, Areopagita, *Corpus Dionysiacum* I, hersaug. von B. R. Suchla, Berlin 1990; *Corpus Dionysiacum* II, hersaug. von G. Heil, A. M. Ritter, Berlin 1991.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma Teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 2005.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, przeł. I. Dąbmska, Warszawa 1967.
- Sexti Empirici, *Opera*, vol. 2. *Adversus dogmaticos (Adv. Mathem. VII–XI)*, Lipsiae 1914.
- Seneka, *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae morales*, recognovit L.D. Reynolds, t. I, Oxonii 1965.
- Suger, *Libellus alter de consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii*, w: *Ouvres completes de Suger*, Paris 1861.
- Sugerii Abbatis Sancti Dionysii Liber de rebus in administratione sua gestis*, w: *Ouvres completes de Suger*, Paris 1867.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1987.
- Św. Jan Damasczeński, *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

Opracowania

- Achmanow A., *Logika Arystotelesa*, przeł. A. Zabłudowski, B. Stanosz, Warszawa 1965
- Anscombe G. E. M., *Aristotle. The search for Substance*, w: G. E. M. Anscombe, P. Geach, *Three Philosophers*, Oxford, 1961.
- Anscombe G. E. M., Geach P. T., *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981.
- Apelt O., *Die geschichtlichen Beziehungen der Kategorienlehre*, w: O. Apelt, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891 s. 191–216.

- Apelt O., *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, w: O. Apelt, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891, Leipzig 1891, s. 101–191.
- Apelt O., *Gorgias bei Pseudo-Aristoteles und bei Sextus Empiricus*, „Rheinisches Museum”, 43/1888.
- Arens H., *Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg 1969.
- Arpe C., *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, Hamburg 1937.
- Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1972.
- Aubenque P., *Powstanie pseudo-Arystotelesowskiej teorii analogii bytu*, przeł. T. Bartel, J. Bigaj, S. Blandzi, D. Facca, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 55/2010.
- Barnes J., *The Presocratic Philosophers*, Oxford 1979.
- Bassenge F., *Das τὸ ἐνὶ εἶναι [...] und das τὸ τί ἦν εἶναι*, „Philologus”, 1960.
- Beaufret J., *Parménide, le 'Poème'*, Paris 1955.
- Beaufret J., *Dialogue avec Heidegger*, t. I, Paris 1973.
- Beierwaltes W., *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, München 1957.
- Beierwaltes W., *Hen (ἐν)*, w: *Reallexicon für Antike und Christentum Bd XIV*, Stuttgart 1988, s. 445–472.
- Berti E., *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962.
- Berti E., *La 'Metafisica' di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofia prima»?* w: E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. II. Fisica, antropologia e metafisica*, Editrice Morcelliana, Brescia 2005.
- Berti E., *Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de non-être*, „Revue de Philosophie Ancienne”, 2/1983.
- Berti E., *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. D. Facca, Warszawa 2002.
- Bigaj J., *Zrozumieć metafizykę* t. I, cz. 2, Toruń 2005.
- Bigaj J., Blandzi S., *Le langage de l'essence des choses chez Aristote*, w: *'Logos' et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris 2003, s. 77–108.
- Bigaj J., *Charakterystyka poznania filozoficznego w Arystotelesowskiej 'Metafizyce'*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 3/2002 (153).

- Bigaj J., *Filozoficzne i niefilozoficzne znaczenia rzeczownika οὐσία*, „*Studia Classica et Neolatina III (Cognoscere Causas)*”, Gdańsk 1998.
- Bigaj J., *Zależność esencjalnej i egzystencjalnej koncepcji bytu od podmiotowego i orzecznikowego charakteru spójki zdaniowej*, „*Przegląd Filozoficzny*” 4/2000.
- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w 'Parmenidesie'*, Warszawa 1992.
- Blandzi S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.
- Blandzi S., *Aristotle's 'Prote Philosophia' as Methodology*, w: *The Need for Practicing of Classical Metaphysics*, ed. P. Mazanka, Warszawa 2010.
- Blandzi S., *Arystotelesowska 'filozofia pierwsza' a metafizyka*, w: *Nauka a metafizyka*, pod red. A. Motyckiej, Warszawa 2009.
- Blandzi S., *Gorgiasza meontologia vs nihilizm*, „*Argument*”, 2/2012.
- Blandzi S., *Numenios z Apamei – nieznanany prekursor neoplataonizmu*, „*Studia Philosophie Christianae*”, 1/2013.
- Blandzi S., Blandzi A., *Dobro światła – światło Dobra. Znaczenie światła w gnozeologii antycznej i w myśli wschodniego chrześcijaństwa*, „*Przegląd Filozoficzny*” 2/2005.
- Blandzi S., *Platoński 'Parmenides' i afirmacja Całości w Uczestnictwie (rozmowa z R. Piłatem)*, „*Przegląd Filozoficzny*”, 1/1995.
- Blandzi S., *The Goodness of Light and the Light of Good. Symbolism of Light in Ancient Gnoseology and in Eastern Christianity*, „*Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*”, 55/2010.
- Blandzi S., *Wiedza i prawda u źródeł filozofii poznania* w: *Wiedza a Prawda*, pod red. A. Motyckiej, Warszawa 2005.
- Boeder H., *Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia*, „*Archiv für Begriffsgeschichte*”, 4/1959.
- Boehm R., *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung 'Über das Sein und das Seiende' (Metaphysik Z)*, Nijhoff, Haag 1965.
- Bolzano's B. *Grundlegung der Logik*, herausg. von F. Kambartel, Hamburg 1963.
- Boodin J. E., *The Vision of Parmenides*, „*Philosophical Review*”, 52/1943.

- Bormann K., *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg 1971.
- Braig C., *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Freiburg i. B. 1896.
- Brentano F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Darmstadt 1960.
- Bröcker W., *Gorgias contra Parmenides*, „Hermes”, 86 (4)/1958.
- Bultmann R., *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, „Philologus”, 97/1948.
- Burnet J., *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, z jęz. ang. przeł. E. Schenkl, Leipzig 1913.
- Burnet J., *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London 1960.
- Bywater I., *Aristotle's Dialogue 'On Philosophy'*, „Journal of Philosophy”, 7/1877.
- Cahen E., *Les hymnes de Callimaque. Commentaire explicatif et critique*, Paris 1930.
- Calogero G., *Studi sull' Eleatismo*, Roma 1932.
- Carabine D., *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain 1995.
- Casertano B., *Parmenide: il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli 1978.
- Cassin B., *Si Parmenide. Le traité anonyme 'De Melisso Xenophane Gorgia'*, Lille 1980.
- Coreth E., *W kwestii uzasadnienia metafizyki*, przeł. S. Blandzi, M. Poręba, „Przegląd Filozoficzny”, 20/1993.
- Couloubaritsis L., *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles 2000.
- Cousin D.R., *Aristotle's Doctrine of Substance (I)*, „Mind”, 1933.
- Cousin D.R., *Aristotle's Doctrine of Substance (II)*, „Mind”, 1935.
- Coxon A. H., *The Fragments of Parmenides. A critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary*, Von Gorcum –Assen 1986.
- Degani E., *AIQN. Da Omero ad Aristotele*, Firenze 1961.
- Domański J., *'Stworzenie z niczego'. Kilka uwag o o genezie i rozwoju pojęcia*, w: J. Domański, *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica. Studia i szkice z dziejów myśli dawnej*, Kraków 2008.

- Domański J., *Metafizyka Arystotelesa i fizyka pierwszych filozofów*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej. Metafizyka”, 36/1991.
- Domański J., *Zmiana jako kategoria filozoficzna: kilka refleksji na materiale z filozofii starożytnej*, w: J. Domański, *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica. Studia i szkice z dziejów myśli dawnej*, Kraków 2008, s. 32–52.
- Drozdek A., *Prawo postępu i prawo moralne w teologii Bolzana*, w: „Roczniki Filozoficzne”, t. XLV–XLVI/1997–1998.
- Drozdek A., *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011.
- Duby G., *Czasy katedr*, przeł. K. Dolatowska, Warszawa 1986.
- Eco U., *Sztuka i piękno w średniowieczu*, przeł. M. Zabłocka i M. Olszewski, Kraków 1994.
- Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1994.
- Festugière A. J., *La révélation d’Hermès Trismégiste II. Le dieu cosmique*, Paris 1949.
- Frege G., *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1977.
- Finkelberg A., *Parmenides’ Foundation of the Way of Truth*, Oxford Studies in Ancient Philosophy (ed. J. Annas), vol. VI, 1988.
- Fuller B. A. G., *Historia filozofii t. I*, Warszawa 1965.
- Fuller B.A.G., *History of Greek Philosophy. Thales to Democritus*, New York 1923.
- Gadamer H. G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1999.
- Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.
- Gigon O., *Gorgias ‘Über das Nichtsein’*, „Hermes”, 71/1936.
- Graves R., *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1974.
- Halper E. C., *One and Many in Aristotle’s ‘Metaphysics’*, Las Vegas 2005.
- Happ H., *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971.
- Haring E.S., *Substantial Form in Aristotle’s Metaphysics*, „Review of Metaphysics”, 57/1956.
- Hartmann N., *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*, w: N. Hartmann, *Kleinere Schriften*, Bd. 2, Berlin 1957.

- Hartmann N., *O podstawach ontologii. Cele i drogi analizy kategoryjalnej*, przeł. J. Garewicz, Toruń 1994.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010.
- Heidegger M., 'Czym jest metafizyka' *Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i inni, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Aristoteles. Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, w: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 33, Klostermann, Frankfurt a. M. 1990.
- Heidegger M., *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, przeł. J. Mizera, w: *Drogi Heideggera*, pod red. J. Mizery, Kraków 1998.
- Heidegger M., *Was ist Metaphysik?* w: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1978.
- Heinz A., *Dzieje językoznawstwa*, Warszawa 1983.
- Horowski J., *Folklor w twórczości Kallimacha z Cyreny*, Poznań 1967.
- Huffman C. A., *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge 1993.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. 1, *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2006.
- Jaeger W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.
- Jung C. G., *Aion. Przyczyńki do symboliki Jaźni*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997.
- Kaczmarkowski M., *Wprowadzenie. Językoznawstwo w 'Kratylosie' Platona*, w: Plato, *Kratylos*, przeł. Z. Brzostowska, Lublin 1990.
- Kahn Ch. H., *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht-Boston 1973.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Kerferd G. B., *Gorgias on Nature or that which is not*, „Phronesis”, 1/1955.
- Kijewska A., *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Lublin 1994.
- Klinger W., *Z poezji Kallimacha z Cyreny*, „Eos”, (2) 43/1948–49.
- Klowski J., *Parmenides' Grundlegung seiner Seinslehre B 2–7 (Diels-Kranz)*, „Rheinisches Museum für Philologie”, 120, 2 /1977.
- Komornicka A. M., *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką. W kręgu pojęć prawdy i fałszu*, Łódź 1979.

- König E., *Aristoteles' erste Philosophie als universale Wissenschaft von den ἀρχαί*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 3/1970.
- Krämer H., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam 1964; 1967.
- Krischer T., *Έτυμος und ἀληθής*, „Philologus”, 109/1965.
- Krokiewicz A., *Sokrates*, Warszawa 1958.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971.
- Krokos J., *Pytanie a poznanie w początkach filozofii*, „Roczniki Filozoficzne”, 1/2002.
- Lacey A.R., *Οὐσία and Form in Aristotle*, „Phronesis”, 1965.
- Lackeit C., *Aion. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*, Königsberg 1916.
- Lotze H., *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leipzig 1912.
- Lumpe A., *Der Terminus 'Prinzip' (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, 1/1955.
- Luther W., *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, 10/1966.
- Łukasiewicz J., *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, Warszawa 1906.
- Łukasiewicz J., *Logika dwuwartościowa*, w: „Przegląd Filozoficzny” R. 23 (1920), Lwów 1921.
- Mansion S., *La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote*, „La Revue Philosophique de Louvain”, 1946.
- Manteuffel J., *Kallimach a poezja rzymska*, „Eos”, XLI(I 2)/1946.
- Martin G., *Klassische Ontologie der Zahl*, Köln 1960.
- Mazzara G., *Gorgia ontologo e metafisico*, Palermo 1982.
- Mc Kay K. J., *The Poet at Play. Kallimachos, The Bath of Pallas*, Leiden 1962.
- Merlan Ph., *Metaphysik: Name und Gegenstand*, „The Journal of Hellenic Studies”, 77/1957.
- Migasiński J., *Metafizyka: szkic typologii pojęcia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej. Metafizyka”, 36/1991.

- Migliori M., *La filosofia di Gorgia*, Milano 1973.
- Miłuńska B., *Gorgiasz: O tym, co nie jest*, „Acta Universitatis N. Copernici”, Seria „Filozofia” XII, Toruń 1991.
- Mourelatos A. P. D., *The Route of Parmenides*. Revised and Expanded Edition. With a New Introduction, Three Supplemental Essays, and an Essay by Gregory Vlastos (Parmenides Publishing) Las Vegas–Zurich–Athens 2008.
- Natorp P., *Tematyka i układ arystotelesowskiej ‘Metafizyki’*, przeł. J. Bigaj, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 57/2012.
- Natorp P., *Ueber Aristoteles, Metaphysik K 1–8, 1065a 26*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 1/1888.
- Nerczuk Z., *Traktat ‘O Niebycie’ Gorgiasza z Leontinoi*, „Przegląd Filozoficzny”, 3/1997.
- Newiger H. J., *Untersuchungen zu Gorgias’ Schrift ‘Über das Nicht-seiende’*, Berlin – New York 1973.
- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu*, przeł. T. Duliński, Warszawa 2000.
- Panofsky E., *Abbot Suger in the Abbey Church of St. Denis and Its Art Treasures*, Princenton 1973.
- Plutarch, *Moralia*, t. 1, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977.
- Plutarch, *Moralia*, t. 2, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988.
- Popławski S., *Muzeum czyli Królewskie Towarzystwo Nauk i Literatury*, Lublin 1946.
- Prantl C., *Geschichte der Logik im Abendlande I*, Berlin 1955.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, przeł. I. Zieliński, Lublin 1999.
- Reinhardt K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916.
- Riedel M., *Zwischen Plato und Aristoteles. Heideggers doppelte Exposition der Seinsfrage und der Ansatz von Gadammers hermeneutischer Gesprächsdiagnostik*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, 3/1986.
- Robinson R., *The Theory of Names in Plato’s ‘Cratylus’*, „Revue Internationale de Philosophie” 9/1955.
- Ross W.D., *Commentary, w: Aristotle’s Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary*, 2 v., Oxford 1958.

- Saffrey H.D., *Le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*, Leiden 1971.
- Simson O. von, *Katedra gotycka*, przeł. A. Palińska, Warszawa 1989.
- Snell B., *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Göttingen 1978.
- Steffen W., *Antologia liryki Aleksandryjskiej*, Wrocław 1951.
- Steinthal H., *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, Berlin 1863.
- Stough Ch. L., *Parmenides' Way of Truth*, B8. 12–13, „Phronesis”, 2/1968.
- Stróżewski W., *Metafizyka jako meta-fizyka*, w: W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Stróżewski W., *Metafizyka jako nauka*, „Studia Mediewistyczne” 1990, t. 27, z. 2.
- Tarán L., *Parmenides*, Princeton 1965.
- Tarn W., *Cywilizacja hellenistyczna*, przeł. C. Kunderewicz, Warszawa 1957.
- Theiler W., *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966.
- Tugendhat E., *Τί κατὰ τινός*, Freiburg/München 1958.
- Untersteiner M., *Sofisti. Testimonianze e frammenti II: Gorgia, Licofrone e Prodicus*, Firenze 1949.
- Volpi F., *Alle origini della concezione heideggeriana dell'essere: il trattato 'Vom Sein' di Carl Braig*, „Rivista critica di storia della filosofia”, 2/1980.
- Weidemann H., *Zum Begriff des 'ti ên einai' und zum Verständnis von Met. Z 4, 1029b 22 – 1030a 6*, w: Aristoteles. *Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, herausg. Ch. Rapp, Berlin 1996.
- Weissmahr B., *Ontologie*, Stuttgart–Berlin–Köln 1991.
- Wesoły M., 'Argument własny' Gorgiasza, „Studia Metodologiczne”, 27/1992.
- Wesoły M., *Parmenides z Elei – physikos*, „Przegląd Filozoficzny”, 2/2001.
- Whittaker J., „Ἐπεκείνα νοῦ καὶ οὐσίας”, „Vigiliae Christianae”, 23/1969.
- Wilamowitz-Moellendorf von U., *Platon I: Leben und Werke*, Berlin 1920.

- Wilamowitz-Moellendorff von U., *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos II*, Berlin 1924.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.
- Woleński, „Byt” i Byt, w: *Fragmenty filozoficzne ofiarowane Henrykowi Hiżowi*, Warszawa 1992.
- Wrotkowski W., *Αἰών. Wieczność w teologii Heraklita z Efezu*, „Przełąd Filozoficzny”, 1/2007.

Wydawnictwa słownikowe i encyklopedyczne

- Chantraine P., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque. Histoire de mots*, Paris 1968—1980.
- Ethymologicum Magnum seu Magnum Grammaticae Penum...*, Lipsiae 1816.
- Frisk H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch I–II*, Heidelberg 1960–1970.
- Hesychii Alexandrini Lexicon*, vol. I–III post Joannem Albertum recensuit Mauricius Schmidt, Ienae 1857–1861.
- Hofmann J. B., *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München 1950.
- Lemprier J., *Classical Dictionary of Proper Names mentioned in Ancient Authors*, London 1951.
- Pape W., *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, I–II. Braunschweig 1911.
- Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft X–XXIV*, Stuttgart 1894–1963; IA–IXA, Stuttgart 1914–1967; Supplementband I–X, Stuttgart 1903–1965.
- Powell J. E., *A Lexicon to Herodotus*, Hildesheim 1960.
- Roscher W. H., *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie I–II*, Leipzig 1884–1909.
- Sinko T., *Literatura grecka. T. II: Literatura hellenistyczna*, Kraków 1947.
- Sinko T., *Zarys historii literatury greckiej II*, Warszawa 1959.
- Słownik gwar polskich* oprac. pod kier. J. Reichana, t. III, Wrocław 1989–1991.
- Suidae Lexikon graeae et latine*, t. I–II, Halis 1843 i 1853.

Indeks osób

- Abramowiczówna Zofia 272
Achmanow Aleksander 84
Ajschylos 170, 172, 185
Albert Wielki 205
Aleksander z Afrodyzji 111, 309
Ammonios 189, 190, 192, 271
Anscombe Gertrude E. M. 18, 20, 227, 230
Apelt Otto 83, 222, 223
Apollodoros 173, 176, 180, 184
Appolonios z Rodos 171–177, 180, 187
Arens Hans 160
Arpe Curt 244
Arystoteles 10–13, 18, 20–23, 26, 33, 34, 49, 58, 66, 72, 75, 76, 82–87, 92, 93–91, 92, 93, 100, 107, 110, 119–216, 217–317
Asklepios 189, 190, 197
Aubenque Pierre 220, 223, 226, 227, 230, 291, 232, 234, 248–252, 268, 314, 317
Augustyn, św. 56, 61, 64, 205, 221
Aureliusz Marek 275
Aulus Geliusz 271

Bacon Francis 57
Baran Bogdan 23, 152
Bartel Tomasz 314
Bassenge Friedrich 251
Baumgarten Alexander G. 299, 315
Beaufret Jean 30, 31, 34
Beierwaltes Werner 283
Berti Enrico 143, 226, 270, 300, 311, 312
Bigaj Jan 142, 165, 219, 222, 224, 230, 267, 268, 297, 314
Blandzi Seweryn 88, 111, 121, 165, 196, 203, 219, 240, 250, 314, 316
Boecjusz 191
Boehm Rudolf 22, 220, 227, 231, 244
Bolzano Bernard 30, 46, 63–65
Bonawentura 205, 311, 312, 313, 314
Bonitz z Hermann 319
Bornstein Benedykt 149
Braig Carl 311
Brentano Franz 269, 270, 311
Bröcker Walter 74, 75, 79, 80, 81, 96
Brzostowska Zofia 152, 153, 155, 193
Burnet John 95, 96
Bywater Ingram 192

- Cahen Émile** 169, 170, 172, 175,
177, 182, 183
Carabine Dierdre 283
Cassin Barbara 225
Chantraine Pierre 169, 170
Christ Wilhelm von 125, 304
Chwedeńczuk Bogdan 18
Coreth Emmerich 121, 226, 316
Couloubaritsis Lambros 221, 250
Cousin D.R. 230
Coxon Allan H. 36
- Dawid Ormianin** 191
Dąmbska Izydora 69, 78, 82, 98,
101, 103
Demokryt 66, 136, 137, 154, 242
Derkyllides 254
Descartes 146
Diels Herman 49, 75, 100, 222
Diodor z Sycylii 174–176
Diogenes Laertios 75, 84
Domański Juliusz 130, 140, 263
Drozdek Adam 46
Duby Georges 206
Duns Szkot 311
- Eco Umberto** 206
Eliade Mircea 204, 205
Elzenberg Henryk 60
Empedokles 88, 136, 137
Eudemos z Rodos 111
Eudoros z Aleksandrii 254
Euklides z Megary 84
Eurypides 17, 172
Euzebiusz 275, 287, 288
- Facca Danilo** 143, 314
Festugière André J. 192, 284
- Filolaos** 165
Filon z Aleksandrii 10, 12, 13, 219,
254–317
Filopon (Jan) 190, 191, 198, 200
Frege Gottlob 46
Frisk Hjalmar 169, 178
Fuller Benjamin A. G. 9, 25, 26
- Gadamer Hans Georg** 151–153,
157–159, 315
Geach Peter 18, 20, 227
Gigon Olof 75
Gomperz Theodor 75, 84
Gorgiasz 7–118, 281
Graves Robert 169, 170, 172, 173,
180, 185
Grosseteste Robert 205
Grzegorz z Nazjanzu, św. 188
Guzzoni Alfredo 226
- Hammer Seweryn** 29
Happ Hainz 226
Haring Ellen S. 220, 226
Hartmann Nicolai 42, 147
Hayduck Michael 189, 309
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 38,
39, 108, 314
Heidegger Martin 23, 37, 39, 40,
48, 67, 121, 270, 273, 310–317
Heinz Adam 150, 166
Heraklit 70, 73, 74, 165
Hermogenes 156, 192, 193
Herodot 28, 171, 172, 174, 175,
177, 185, 187
Hesychios (Hezychiusz) 169, 175,
179, 180, 181
Hett Walter S. 78, 91, 93
Hezjod 154, 173, 179

- Hofmann Johann B. 169
 Homer 29, 154, 155, 170, 171, 173,
 176, 177, 186, 224
 Horowski Jan 172, 183
 Husserl Edmund 38, 39, 59
- I**
 Ingarden Roman 86, 146
 Isokrates 88, 89, 90
- J**
 Jaeger Werner 244
 Jamblich 200, 203, 276
 Jan Damasceński, św. 34
 Joachimowicz Leon 256, 259, 262,
 286
- K**
 Kaczmarkowski Michał 152, 156,
 160
 Kahn Charles 28, 29, 83, 250
 Kalinkowski Stanisław 257
 Kallimach z Cyreny 12, 32, 137,
 166–188
 Kalvisios Tauros 271
 Kambartel Friedrich 30
 Kant Immanuel 65, 86, 115,
 145–149, 315
 Kerferd George B. 75
 Kijewska Agnieszka 202, 203
 Kirk Geoffrey S. 48, 49
 Kleinknecht Herman 183
 Komornicka Anna M. 29, 37, 153,
 154
 König Eckard 131
 Krämer Hans 288, 291
 Kranz Walther 212
 Kratylos 116, 155, 156, 158, 192
 Krokiewicz Adam 50, 72, 79, 95,
 98, 159, 276
 Krońska Irena 84
- Kseniades z Koryntu 39, 57
 Ksenofanes 67–71, 113
 Kubiak Zygmunt 61
 Kuhn Thomas 143
 Kupis Bogdan 204
- L**
 Lacey Alan R. 226
 Laktancjusz 185
 Lempriere John 170, 177
 Leśniak Kazimierz 34, 124
 Lotze Hermann 39
 Lumpe Adolf 131
 Luther Wilhelm 36
- Ł**
 Łukasiewicz Jan 36, 146
- M**
 Mansion Suzanne 222, 227, 240, 253
 Mansion Augustin 308
 Martin Gottfried 46, 63
 Maykowska Maria 142, 159
 Mc Kay Kenneth J. 183
 Meineke August 176
 Melissos 33, 49, 72, 73, 88, 89, 92,
 93, 95, 105, 109, 110, 117, 239
 Merlan Philip 292, 280, 308–310,
 317
 Miłuńska Barbara 82, 90, 94, 105
 Mizera Janusz 315
 Mourelatos Alexander P. D. 37
 Mutschmann Hermann 100
- N**
 Natorp Paul 75, 268, 297, 299,
 300–317
 Nietzsche Fryderyk 38
 Nikander 185
 Nonnos 171, 178, 181, 182, 188
 Numenios 10, 13, 254, 271,
 275–296

- Olszewski** Mikołaj 206
Orygenes 275, 285
Otto Rudolf 141
Owidiusz 173, 176, 178, 180, 182
- Pape** Wilhelm 169, 176
Parmenides 8, 9, 10, 12, 13, 24–29, 32–59, 71–118, 154, 235, 240, 266
Parthenios 174, 188
Pauzanasz 72–184
Pfeiffer Rudolf 176
Pindar 154, 172, 173, 174, 179, 182, 187
Platon 8, *passim*
Pliniusz 174–176, 178–180
Plotyn 13, 50, 56, 72, 202, 271, 276, 284
Plutarch 10, 13, 171, 178, 254, 271–275, 277, 291
Poręba Marcin 121
Porfiriusz 50, 256, 296
Powell J. Enoch 28
Prantl Carl 84
Proklos 35, 42, 56, 57, 190, 200, 202, 203, 276, 290, 293, 294, 296
Protagoras 50, 57, 58, 71, 81, 89
Pseudo-Dionizy Areopagita 12, 205–215
Ptolemeusz Filadelfos 182
Ptolemeusz Soter 167
- Rapp** Christof 23
Raven J. E. 49
Reale Giovanni 255, 258, 271
Regner Leopold 72, 75, 78, 91, 92
Reichan Jerzy 27
- Reinhardt** Karl 75
Riedel Manfred 39
Robinson Richard 152
Ross W. David 239, 253
- Saffrey** Henri D. 192
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 314
Schenkl Else 96
Sekstus Empiryk 10, 35, 68, 69, 74–78, 81, 82, 98, 99, 100, 104, 108, 111–115
Seneka 18, 19, 221
Simplikios 35, 48, 53, 56, 72, 111
Simson Otto, *von* 207
Sinko Tadeusz 112
Siwek Paweł 33
Sokrates 40, 44, 47, 56, 147–163, 192, 193, 194, 235, 236, 242
Snell Bruno 29
Spinoza Benedykt, *de* 42, 146
Stanosz Barbara 84
Stacjusz 173, 181
Stefan z Bizancjum 169, 175, 176, 177, 179, 180, 182
Stefański Witold 158, 192
Steinthal Heymann 160
Strabon 174–182, 185
Stróżewski Władysław 140, 141, 144
Suidas 169, 170, 171, 172, 175
Suárez Francisco 146, 311
Suchorzewska Janina 149
Suger 205–207
- Świtkiewicz-Blandzi** Agnieszka 203
- Tacyt** 173
Tarn William 169

- Tejrezjasz 185
Teofast 75
Teokryt 175, 180
Theiler Willy 285
Tomasz z Akwinu 23, 144, 205,
311, 313
Tredennick Hugh 247, 269
Tugendhat Ernst 226
Tukidydes 172, 175, 182
- Untersteiner Mario 73, 78, 100
- Volpi Franco 311, 312, 313, 314
- Wallies Maximilian 190
Weidemann Herman 23
Weissmahr Béla 42, 62
- Weizsäcker Carl F., von 140
Wergiliusz 173, 182
Wesoły Marian 73, 75, 79, 99, 101,
103
Wiktoryn Marius 283, 284, 296
Wilamowitz-Moellendorff Ulrich,
von 171, 176, 183, 194
Witwicki Władysław 60, 71, 72,
197, 266, 293
Wojkowski Bronisław 34
Woleński Jan 26, 87
Wolff Christian 146
- Zabłocka Magdalena 206
Zabludowski Andrzej 84
Zenon 89, 92, 93, 95, 111, 112, 117
Zieliński Edward Iwo 84, 255

SUMMARY

On Parmenides: What exactly is Being?

In Western philosophy, the word “being” lost its connection with truth a long time ago and truth lost its original auto-normativeness independent of the human minds. The word “is” in its fundamental veridical *function*, designed for expressing only the truth, is being dethroned by existential *meaning*. Because of Hegel’s and Nietzsche’s influence, the being is displaced by becoming, which has appropriated even its name! The severance of being from truth results in a most vacuous concept (moreover, “being” reduced to pure existence is a concept devoid of content) and yields “verbal ontologies” that become embroiled in intellectually arid debates and speculations about the “essence” such and such being. We also observe a decrease of truth’s consciousness and expulsion of it by subjective sense and meaning.

The author shows that in Parmenides’ approach, the Aristotelian division into being and truth still does not occur, i.e. being as substance or an object in general, individual or universal, physical or mental and truth as the value of propositions, because for the Eleat the word “Being” (*to eon*) only means the Truth. This word is the name of the Truth as transcendent nature in general. Parmenides distinguishes the valid route of Truth and the invalid route of seeming (*doxa*, non-being) as the way which cannot be trusted. In his poem, Parmenides, for whom the Truth is the only Being, praises and describes the existence of the Truth identified with what truly is (in Plato’s language:

ontos on) in opposition to the multitude of appearances of the truth/being (*dokoun on*). Parmenides' poem is the testimony and an account of experience of the Truth as Being itself and of its normative force as transcendent nature.

The problem of the subject of *estin* in B2 is one of the most controversial issues in Parmenides scholarship. The usual approach is that *estin* has a subject, which, however, remains unexpressed. The majority of commentators states that the premise *estin*, understood as the predicate *exists* has no definite subject at all. However, according to our interpretation we already find the proper subject at the end of the proem (v. 29): it is Truth; Truth is the subject which we have been looking for. But strictly speaking, it is the “unshaken Heart of the well-convincing Truth” (“brilliantly-shining Truth”: Proclus' *lectio*), namely the veridical *estin* (in B2 v. 3, where *einai* is its predicate), which establishes the very core (heart) of the being of Truth. The nominalized form of the veridical *estin* is *to eon*, used in B6 and *in extenso* in B8.

That the “Is is” (B2) means namely that “Is” means “is true” or “being truth”, that IS constitutes the Truth's beingness. The *estin* is the route of assertion and veridical predication, because it is designed for expressing the truth only. But in B6 we read: “It should be said and recognized that *t'eon* persists, because [its] *esti* is”, i.e. is one confirming its *identity*: being *is* being.

Fragment B8, starting with the words: “there *still* remains one more story about the route *how* (*hos*) it is” describes the Truth's beingness. Parmenides moves from the affirmation of existence of Truth (*that* it is) in B2 and its self-identity in B6, to the ontological characterisation of the properties of Truth (*how* it is). Each one of the list of the mentioned predicates matches the TRUTH only, the always absolute (unaccidental) character of its timeless nature. Such predicates-attributes are among others represented by: extra-temporality, being eternally-lasting and independent from becoming, being whole, being one, immovability, inexhaustibility (*ateleston*), indestructibility, homogeneity, pure actuality, unity (*hen*) and absoluteness, indivisibility, identity (*kath' auto*), full actualisation, or being fully realised (*teteles-*

menon), coherence, or inner cohesion (*syneches*), “everythingness” in respect of beingness (*pan*), entirety, integrity and non-gradation (more/less), symbolically expressed Justice (personified as Dike) and Necessity (personified as Ananke) wielding (*sc. its*) being. So understood ontological truth has the full characteristics of the absolute, the eternal truth.

In this light, Parmenides clearly does not propose anything resembling Spinoza’s “substance”. Parmenides does not construct too, in spite of modern interpretations, any detached *notion* of “being” as “pure existence” or B.A.G. Fuller’s “existence as such” (which soon becomes “solid World- Substance”), abstractly generated from reality.

The fact that Being originally means the Truth is well attested by Herodotus, who wrote his *History* in the same Ionian dialect as Parmenides did his poem. We find here examples like: “by asking further they learned the whole truth (*to eon*)” (*exemathon pan to eon*: IX.11.3.). So, they did not get to know the whole “Being” or theory of being in the sense of modern ontology, but simply learned the truth. Or, another one: “He should not have told the truth” (*chreon gar min me legein to eon*: V.50.2). As *participium praesentis activi* the verb *eon* is the form which expresses the continuous time without beginning or end. This property belongs to the truth, which doesn’t *participate* in the time of becoming, but in a transcendent timeless reality. The Truth is Being (*to eon*), because it is rooted in the realm of eternity (*aion*, read: *aeon*, Latin: *aeon/aeuum*).

Parmenides’s journey (called *hodos*) in point of fact is a spiritual journey upwards (*anodos*) to finally see the Truth in the fullness of its beingness (*pan d’empleon estin eontos*: B8 v. 24). This vision Plato develops in the famous passage of *Phaedrus* (247c-248c), where he speaks about the transcendent plain of truth/being beyond the heavens (*hyperouranios topos*) the Truth, which is the “untouched essence truly being” (*ousiaontos ousa*). It is remarkable that in Plato’s text the terms “truth” and “being” are interchangeable.

On Gorgias: The Non-Being which is

In this part we reconstruct Gorgias's enigmatic treatise *On the Non-Being or on Nature*, and as a result invalidate Gorgias's long-accepted image of a "nihilist existentialist". The original thesis *ouden estin*, erroneously rendered as „nothing exists", is a result of his predicative treatment of the word "is" as an absolute existential predicate, which when negated leads to a complete negation of the existence of all reality. On close inspection, it turns out that, in Gorgias, neither do we have a negation of reality nor an affirmative treatment of the word "nothing(ness)", or possibly interpreted the *ouden* as a name. Even the very reduction of the word *estin* to "pure" existence we obtain (by negation) a complete annihilation of anything at all. Such practices still affect the various translations of Gorgias's treatise *On the Non-Being or on Nature*. Gorgias's "sophist" thought is typically interpreted as a joke or a parody of dialectical thinking of the Eleatics. In fact, as it turns out, he made no parody of dialectic but applied the elenctic and apagogic method in Zeno's masterly manner. He did so not for an artificial purpose but to prove the absurdity of the hypothesis of absolute, transcendent (hence incognizable) one Truth-Being, which eliminates the non-being of Becoming as absolute non-being. Gorgias argued in earnest in favor of relative being as such, Becoming as the only reality, which from the point of view of absolute *Being* is after all non-being, but not-*this*-being (it is relative non-being), but not non-relative (not absolute) non-being, as the Eleatics had claimed (*polla ouk onta*). Gorgias's position appears to be an apology of *non-being which is*, that is of Becoming. We do not transform the "nothing" into a "no thing". The main question of the treatise is: what is predicated by the word "nothing"? Gorgias's position can be recapitulated as nothing is *sc.* true, there is no criterion therefore, after all, everything is opinion. It is reinforced further by meontological (i.e. anti-eleatic and one that anticipates all kinds of substantialism) Gorgias's justification: No thing is *something* because it is not even *one* (*oud-hen*), therefore *nothing is Being* (substance), because everything is Becoming. Thus the title if Gorgias's treatise can thus be treated as an antithesis to that

of Melissos's (*On the Being or on Nature*), which – in our opinion – is to emphasize the “non-beingness” of nature, the non-substantiality of things in general. Therefore, if Gorgias's text was polemical, and it questioned (while at the same time maintaining the positivity of Becoming as non-being) only the immutability of things, therefore by questioning the cognizability of their natures/essences he questioned the belief in the existence of those natures and essences, but not of things (*pragmata*), which “no more are than are not”, and with respect to which “no one can mentally grasp the same thing as someone else”. In sum, the reasoning of Zeno and Melissos was of a kind that is apt to cut both ways, and that is what Gorgias showed. The argument given as *peculiar to himself* was to this effect. “What is not” *is* not, so, it is just as much as “what is” (J. Burnet). It is as if the onset of the issues that Plato will take up in *The Sophist* as the problem of non-being understood as difference. The axis of Gorgias's anti-eleatic critique, in our view, is his polemic with Parmenides's famous and enigmatic thesis B3 regarding the relationship of identity or equality between *noein* and *einai*. It is an additional and perhaps the most important point of his critique that aims at demonstrating that such relationship is impossible. In brief, things are not words just as thoughts are not words. In Gorgias's argument the relation: reality – cognition – communication (because of inadequateness) is seriously undetermined if not totally invalidated.

On Aristotle's Aitiology

The term “first philosophy” became popular, because of Aristotelian *Metaphysics*, where it is associated particularly with the knowledge of the first principles and causes (*peri ton proton archon kai aition*) in a very broad sense of this word. In relation to other kinds of knowledge, it would play a regulative role as *archikotera* and even *archikotate ton epistemon*.

In the sixth book of *Metaphysics*, the aporetic question is raised, and it concerns the honor of being “the first” – whether it is to be attributed to the knowledge of some particular and specific kind of subject matter, because of its exceptional ontic status, or it is to be at-

tributed to the most general ability that has universal value. In the first case, *to ariston en te physei pase* would be judged regarded as most noble for its gravity deserves, which would have to exceed everything in the nature.

In the second sense, one could call it the “first” ability due to its range of application. Such a possibility is provided, in Aristotle’s opinion, by the universality (*katholou*) of its references, which shouldn’t be understood in the objective sense, e.g. as *ens commune* of scholasticism, or *ens in genere* of ontology, but rather in the *formal* sense. It guarantees that the judgments, formulated with the aid of it, are *universal*.

Strictly speaking, the name “the first”, together with the traditional name “metaphysics” would be relevant only for the first of the two versions of philosophizing, for which Aristotle acknowledged the first place. The subject matter of metaphysics would be understood – in accordance with some interpretation of this name – in the sense of transcendence, (*meta=epekeina, hyper*), as something surpassing the physically existing world, also, but not exclusively, in its theological sense. In the case of the supreme knowledge in the second sense, we must stick to the term “first philosophy”, for the name “metaphysics”, because of its historical ambiguity, could be somewhat confusing.

From the book *Epsilon* it does not follow that the *timiotaton genos* (=to *theion*) should dethrone *to on he on* as the only legitimate subject of the first philosophy. The major problem of the *Epsilon* is the primacy of philosophy understood as the very first of the abilities (explaining the beings/things/facts distributively), and not due to its being some “supra-philosophy”, but rather due to the universality of its method, i.e., due to the fact that it can (albeit does not have to) deal with the most dignified Being.

The notion of priority can be understood in various ways. It may denote something most fundamental or basic, and at this point it is consistent with the notion of *arche* (the origin, the basis). In this sense, the “first” is the knowledge of preliminary principles, namely, the ability to provide ultimate, i.e. exhaustive explanations.

The term “first” can also denote something simple or elementary; in this sense it will be close to the term *stoicheion* (the simplest ele-

ment, the final result of an analysis). The first philosophy will, therefore, be aimed at reducing the multiplicity to oneness. The term “first” can also comprise factors conditioning anything derivative and having its cause (*aitiaton*), whether in the explanatory or causative sense, as in the Greek expressions *aition* and *aitia* (the cause, the explanation). Finally, the word “first” can have, most generally speaking, an axiological sense, expressing dignity and honor, and understood relatively, the governing or leading role.

All those ways of understanding converge in the notion of the first philosophy. Its leading function in relation to other specific kinds of sciences, arts and abilities is not to unify all knowledge, or to develop a theory of theory (meta-theory), which, for example, contemporary methodology expects of philosophy, and which is wrongly imputed to ancient Greek philosophy.

Aristotle understood the superiority of the first philosophy as wisdom proper (*sophia*), as a special ability of dealing with any subject matter of knowledge. The subordination of all particular fields to the first philosophy resulted from those general guidelines which it was to give them, showing how any fields and any subject matters should be examined (*hekasta*), namely, such examination would be most thorough and most comprehensively explanatory. It would confine itself to developing the methods, doing so firstly with particular objects in order to apply them to the entire reality in the end. Because of their universality, its solutions will be valid for all the specific fields.

As a model of thorough knowledge, it should provide ultimate and therefore *necessary* solutions. While reducing the variety to maximum simplicity, it will put the picture of the world into an order consistent with the simplicity of its most profound nature. In Aristotle, the role of the unifying motif is played by the formal approach, identical in each case, providing exhaustive, ultimate explanations, namely asking the same questions about the essential (*sc.* formal/final), material and efficient causality (*Met.* 983a 24 – b 6; *Phys.* 194b – 195b; 198a 14 – 198b 9).

Thus, philosophy is the first one, because the principles and causes (ontologically) precede being, as (logically), within the order of

knowledge, the explanatory reasons (*resp.* of explanations) are first; the situation is exactly the same as in logic where explanans logically precedes explanandum. Note that the Aristotelian model of scientific, *sc.* essential explanation (ousiology), culminating in the art of definition, is analogical here as in his *Organon*. According to this model *ousia* is the definiendum, and *to ti en einai* is nothing but the definiens. In brief, being familiar with the cause-and-effect nexus (aitiology) is discovering of the truth, namely, the wisdom and knowledge, including the art of definition of essences of things (ousiology), because in the structure of being *ousia* is also that which is the first.

The first philosophy or philosophy as the first episteme (*sophia*) makes it possible to finally grasp the starting point for all the dependencies, both in the explicative and ontic aspects. By postulating the reliability of its considerations, i.e. providing the ultimate and irrefutable explanations, it satisfies the inborn desire of human nature (*physei*).

Pointing to the causes of anything is tantamount to its explanation and justification. Properly understood wisdom doesn't consist in acquiring the widest range of specific knowledge possible, which would make it similar to the phantom called "absolute knowledge"; moreover, it doesn't involve "solving the puzzle of being as being", grasped as a totality, as "the truth of being", or revealing – in a single cast of thought – "the truth of (its) being" in the shape of some supreme maxim; this is not where its advantage of universality lies, but it rather involves the *development* of the ability to explain, which can be applied in *all fields*. This ability is most fully realized, in Aristotle's opinion, in the analysis of the formal structure of utterances, which express all human knowledge. The development of such an analytical attitude, which can be realized on any detail, on any event, situation, or fact, namely on the most generally comprehended "object", conditions the transition to understanding that which is the totality.

Thus understood maximalism, characteristic of the first philosophy, or rather understood as the first episteme, and expressed in the universality of its method (the questions about causality are universal) and not in the universality of "being" (*ens commune omnibus*), as is the case with the so-called classic metaphysics and thus modern

ontology (“being” as a universal name), involves (1) questions asked from the causative perspective, (*dia ti, dioti*), i.e. in the light of the four causes and from the nominalistic standpoint (*ousia hekastou*) about anything (*hekaston*), i.e. about any object (*tode ti*) which we deal with, i.e. which we attempt to explain in an exhaustive and ultimate way, and then (2) we try to apply the type of cognitive procedure developed on the basis of the factual material (*ta hoti*) in which we are cognitively engaged, to the whole reality, comprehending the same causes as those of the superior rank, which also don’t have to (and at the very moment of asking questions about the explanation *even can’t*) be understood in an objective way. The cause is understood then as “an explanation in all the possible meanings in which something can be explained (E. Berti)”.

The *generality* applied here, and so important for the first philosophy, as comprehended by both Plato and Aristotle, doesn’t mean that the explicative operations should be confined only to the reality grasped generally, in the whole of its objective range, but rather they should be applied to the reality in the sense of *formal* generality, which can be applied to each, even the smallest element of it. Each cognitive operation, carried out by a truly wise man, and aimed at finding the truth, must involve this strictness and thoroughness, resulting from the honesty and reliability, from the ethos of thought which he should practice throughout his life. So, no wonder that in both Plato’s Academy and Aristotle’s Lyceum, philosophy became a way of life.

This kind of knowledge-wisdom, as Plato and Aristotle agree, brings the human being closer to the divine being, and, it also has the most perfecting and enriching effect on human spirit. With the understanding of the first philosophy as the *ability*, as the foremost disposition of a human being, it cannot be approached as one of many classified branches of science, in the scientific sense, because it also focuses on the spiritual perfection of the knowing subject.

Aristotle’s understanding of wisdom as (1) The ability to explain prime causes in every domain of things; (2) The ability to reveal the essence of things (i.e. essential explanation that culminates in the art

of defining) was the decisive achievement that determined the crystallization of scientific cognition, or the constitution of the methodology of science. As we have seen, Aristotle's methodology is dominated by the directive of aitiological cognition, because the essence in being is also what is the primary "being in the original sense not something accidental, but simply being *simpliciter*" (*Met.* 1028a 30-31). The influence of this aitiological thinking, which has not been noted, can be seen in ancient humanist studies, in the area of Alexandrian literature and philology of the Hellenistic period, among them outstanding linguistic and etymological studies. Alexandria as an academic center as such was under an enormous influence of Aristotle's scientific program and later that of his school, which was also reflected in this area of study. Aristotle applied the method of etymological explanation, which was significant for his definitions, and this is what he had learned at the Academy, where Plato was eager to use it. As we see in his considerations of *Cratylus*, which we discuss at length to an extent that is necessary to introduce the Alexandrian poet and philologist Callimachus of Cyrene.

Aristotle's investigation based on the very concept of wisdom and the relationship between *sophia* and *saphia* lead us to the metaphysics of light, developed later in Christian thought and neoplatonism, whose beginnings we observe in the early Greek thinkers and authors and exegesis writers of books that are the foundation of various religions. The metaphor of light permeates the entire Mediterranean philosophical and mystery reflection linking spatially and temporarily the most distant products of the human spirit of that region, from Parmenides and Plato to Pseudo-Dionysius Areopagite.

Light and darkness were central motives in the Bible and in the later Platonic tradition. First and foremost light was the essential element and the basic principle of existence and cognition in the philosophy of Pseudo-Dionysius Aeropagite. His metaphysics of light contained imagery that inspired builders of French gothic cathedrals and provided Christian thought with rich presuppositions and themes. The main purpose of the article is to highlight the gnostic aspect of the reflection on the light in the writings of Pseudo-Dionysius. The

author of the *Divine names* speaks of light in a figurative sense and compares its physical properties to the process of transmission of knowledge. He uses the term “light” to describe the actualizing powers of God or God’s sovereignty over the world that he identifies with goodness. This goodness is also described as “super substantial light” which as a transcendent Unity permits divine intellects to partake of the supreme knowledge about themselves. Thus light is shown as essential to the transmission of knowledge. It constitutes the process of enlightenment and supports the hierarchical process of transmissions of knowledge. Assuming that this is a correct reading of pseudo-Dionysius Aeropagite the author conclude that contrary to the predominant and very simply interpretation his philosophy Pseudo-Dionysius did not describe the process of emanations of beings but transmission of God’s knowledge that create the universe. Which in turn indicates that he developed his theory as a part of Christian philosophy rather than Neoplatonic thought.

On Aristotle’s Ontology and Philo’s Ontotheology

Seeking the sources of the radical formulation of the issue of metaphysics as onto-theology by M. Heidegger (1957), we find definitive analyses of Aristotle’s *Metaphysics* by P. Natorp (1888) and P. Aubenque (1983), and in more distant past, Philo’s of Alexandria (around 20 BC–40 AD), probably inspired by Book *Kappa* of this work, theological interpretation of being. Natorp was the first in modern science to demonstrate the contradiction in Aristotle’s „first philosophy” in terms of dual components, as this philosophy was understood, i.e. at the same time as a science of all being and of the supreme being. This contradiction was a result of the failure to recognize the spuriousness of certain parts of *Metaphysics* (Book K in particular) on the one hand, and an erroneous interpretation of its genuine content. Ignoring this important reservation, Heidegger attributed to Aristotle’s metaphysics the domination of the theological component over the ontological, although this reservation is not totally incorrect with respect to medieval metaphysics, which identified God with Being itself.

This identification is rooted in the imposition of the maximalist concept of being (originating in Parmenides and Plato) onto a personal God. The first trace of the merging of the two ideas can already be found in the compiler of Book *K* in his theological understanding of Aristotle's formula *to on hē on* (being as being), but explicitly the reference of this formula to God of the Bible (hitherto unnoted by commentators) can be found in Philo, who we can treat as the actual originator of onto-theology.

In the *to on hē on* formula Philo sees the self-reflexive and non-relational character of the *to on* as being itself (*hē on*). We have here a pronounced similarity with the Parmenidean *to eon*, which designates the transcendent sphere of Being, a domain of complete, immutable truth. Philo's application of the *to on* to God was continued by his dependent thinkers, first in Plutarch, later in Numenius, who used a derived vocabulary, e.g. *auto to einai*, *autoon* to designate God as the very first cause, unlike the Neo-Platonists, for whom it is the pre-ontic One, which (in relation to the transcendent Being) holds a logically prior, and thus *trans-transcendent* position (*proon*, *proousia*).

On the other hand, Aristotle's genuine „first philosophy“ should be ascribed two different components: one general-ontological, focused on „being as being“ (in the sense of any object that can be studied and defined scientifically, see Book *Gamma*) and the other, subordinate to it – the theological one, focused on the „highest genus“ (*timiotaton genos*).

Numenius of Apamea was a thinker who aimed at revivifying Platonism by purifying it from skeptical and stoical influences. Primarily, he tried to reassign transcendent status to Being. Clearly, after Philo of Alexandria, he uses the term “being” with reference to God (understood as *to on* or *autoon*). In his treatise *On the Good*, he puts forth a theory of three gods (or minds), which heralds Plotinus's three hypostases (an influence Plotinus himself confirms). Numenius was the first to come up with the triadic structure of the deity, which influenced Porphyry's triadic structure of Oneness and through him in a sense the trinitarian doctrine of Marius Victorinus.

Recenzent pracy
prof. dr hab. Jacek Migasiński

Projekt okładki
Teresa Oleszczuk

Redaktor
Elżbieta Morawska

Copyright © Seweryn Blandzi & Wydawnictwo IFiS PAN, 2013
ISBN 978-83-7683-063-6
ISSN 1643-6253

Wszelkie prawa zastrzeżone.
Żadna część niniejszej publikacji nie może być reprodukowana, przechowywana jako źródło danych i przekazywana w jakiegokolwiek formie zapisu bez pisemnej zgody posiadacza praw.

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. (22) 65 72 861
e-mail: publish@ifispan.waw.pl
Wydanie I

W serii ukazały się:

- B. Duszyńska: *Zasady somatologii stoickiej*. Warszawa 2002
- E. Berti: *Wprowadzenie do metafizyki*. Warszawa 2002
- S. Blandzi: *Platoński projekt filozofii pierwszej*. Warszawa 2002
- J. Christensen: *Esej o jedności filozofii stoickiej*. Warszawa 2004
- E. Severino: *Powrót do Parmenidesa*. Warszawa 2005
- E. Cassirer: *Mit państwa*. Warszawa 2006
- H.G. Gadamer: *Początek filozofii*. Warszawa 2008
- ks. P. Florenski: *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza oraz inne pisma*. Warszawa 2009
- ks. Jarosław Jagiełło: *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger–Plessner)*. Warszawa 2011
- W. Hanuszkiewicz: *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*. Warszawa 2011
- A. Drozdek: *Greccy filozofowie jako teolodzy*. Warszawa 2011

W przygotowaniu:

- E. Berti: *Arystoteles w XX wieku*
- L. Skowroński: *Arystoteles. O celu i sensie życia. Ku nowej interpretacji Etyki nikomachejskiej*

SEWERYN BLANDZI

Między aletejologią Parmenidesa
a ontoteologią Filona



ISBN 978-83-7683-063-6



9 788376 830636 >