

~~KSIĄŻNICA~~  
~~POLSKIEGO TOW. PSYCHOLOGICZNEGO~~

Ks. Laforet,

**DZIEJE FILOZOFII**  
**STAROŻYTNEJ.**

---

UNIVERSITÄT WÜRZBURG  
UNIVERSITY OF WÜRZBURG

STADTBIBLIOTHEK

1882

~~KSIĄŻNICA~~  
~~POLSKIEGO TOW. PSYCHOLOGICZNEGO~~  
Ks. Laforet, (N. J.) 3483

DOKTÓR ŚW. TEOLOGIJ, KAMERYJER JEGO ŚWIĄTOBLIWOŚCI PIJUSA IX,  
REKTÓR UNIwersYTETU KATOLICKIEGO W LOUVAIN. (12)

# DZIEJE FILOZOFII

## STAROŻYTNEJ.

Z oryginału francuskiego

PRZEŁOŻYŁ

WŁADYSŁAW MIŁKOWSKI.

---

TŁOMACZENIE UPOWAŻNIONE PRZEZ AUTORA.

---

W. 3834

---

TOM I.

---

KRAKOW.  
NAKŁADEM TŁOMACZA.





dr. inw. 3839 [1]

Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF

**T.3483[1]**



29003483001000

JASŃNIE WIELMOŻNEMU

**JANOWI HRABIEMU TYSZKIEWICZOWI**

*złożyć się ośmiela*

*Tłomacz.*

H-122571

Louvain, le 2 février 1871.

*Monsieur,*

*Je suis très flatté du jugement, que vous portez sur mon Histoire de la philosophie ancienne. Je vous accorde volontiers l'autorisation de la traduire en langue polonaise, convaincu, que vous saurez rendre fidèlement ma pensée. J'en ai autorisé déjà une traduction italienne.*

*Deux nouveaux volumes paraîtrons bientôt, contenant la philosophie des Pères de l'Eglise.*

*Agrécz, Monsieur, l'expression de mes sentiments distingués.*

N. J. Laforet.

Rect. univ.





## PRZEDSŁOWIE.

---

Podajemy czytelnikom dwa pierwsze tomy *Dziejów Filozofji*. Dwa te tomy stanowią dzieło zupełne. Zamykają całą historję filozofji u ludów pogańskiej starożytności.— W świecie przedchrześcijańskim Grecyja jest główną i jedyną prawie przedstawicielką filozofji. Na Wschodzie nie znajdujemy poszukiwań właściwie filozoficznych. Dwa tylko ludy wschodnie pielęgnowały filozofjã, mianowicie: Chińczycy i Jindyjanie; lecz filozofja jich, nawet w takiej formie, w jakiej sami nam ją podają, nie posiada wielkiej naukowej wartości: nie można jej stawiać na równi z dziełami wielkich szkół greckich. Rzymianie uprawiali filozofjã, lecz biorąc Greków za mistrzów, ograniczali się w ogólności na umiejętnym zestawianiu jich jidej; poprostu tylko przekładali na łacinę filozofjã greckã. Wykładowi więc i ocenie filozofji greckiej, prawie zupełnie poświęciliśmy dwa tomy, które dziś wydajemy.

Filozofja pogańska nie zagasła w pierwszych chwilach ukazania się Chrześcijaństwa, owszem miała przez kilka jeszcze wieków, w łonie świata grecko-rzymskiego pewnych tłumaczów, a nawet szkoły dosyć wpływowe, chociaż pozbawione oryginalności. Filozofja pogańska znikła zupeł-

nie w pierwszej połowie VI wieku. Uważaliśmy za konieczne śledzić ją w każdym okresie jej bytu, zanim przystąpimy do wykładu filozofji chrześcijańskiej.—Tłomaczmy we wstępie, jak pojmujemy dzieje filozofji, i jakie, naszym zdaniem, są jich prawa; określamy metodę, jaką jedynie uważamy za ściśle naukową, i oznaczamy porządek, jakiego się trzymać będziemy w wykładzie pojedynczych kierunków filozoficznych. Tu tylko dodamy, że badaliśmy sumiennie wszystkie źródła, mogące posłużyć ku lepszemu zrozumieniu teoryj filozoficznych, należących do historyji, i że staraliśmy się jak najusilniej, aby jak najlepiej uwydatnić jich prawdziwy charakter, rzeczywistą postać. Nie pochlebiamy sobie, iżby nam się zawsze w równej mierze udało dopiąć tego podwójnego celu. Wykształcony czytelnik niechaj sam osądzi. Nie trudno zresztą będzie sprawdzić rozbiory i oceny nasze: za każdą razą, gdy jidzie o doktryny pewnego znaczenia, lub kwestyje jeszcze nieroztrzygnięte stawiamy, o jile możliwości, tekst sam przed oczy czytelnika i wskazujemy zawsze jak najdokładniej źródła, z których czerpaliśmy.

---

# W S T Ę P.

---

Jaki jest prawdziwy przedmiot dziejów filozofiji? Jak jich cel? Dwa te pytania należy rozwiązać przedewszystkim jak najdokładniej, aby przysposobić umysł, i równocześnie wskazać mu drogę, jaką ma przebyć i kres, u którego ma stanąć. Skoro raz określimy jasno przedmiot i cel dziejów filozofiji, to i sposób jich przedstawienia wykaże się sam przez się; zrozumiemy natychmiast, w jakich granicach należy je zawrzeć i jakie stanowisko zająć mają rozmaite pierwiastki tych dziejów filozofiji. Rozwiązawszy te zasadnicze pytania, przywodzić będziemy fakta historyczne, poprzedzające i wyjaśniające początki filozofiji.

---



## ROZDZIAŁ I.

### Ogólne uwagi nad dziejami filozofiji.

#### § I.

##### PRZEDMIOT I CEL DZIEJÓW FILOZOFIJI.

Samo się przez się rozumieć, że dzieje filozofiji mają za przedmiot wykład pojedynczych szkół filozoficznych ubiegłych wieków. Lecz co należy rozumieć przez *szkoły filozoficzne*? Filozofija w ogólności jest nauką rozumowania, nauką zasadniczych podstaw tego rozumowania, rozważanych zarówno ze strony abstrakcyjnej jak i konkretnej; samych w sobie i w stosunku bezpośrednim do Boga, do człowieka i do świata; jest więc w filozofiji strona logiczna i abstrakcyjna, strona ontologiczna i realna. Badana ze strony konkretnej i ontologicznej, filozofija ma za główny przedmiot Boga samego w sobie i w związku ze światem, a w szczególności z człowiekiem: Bóg i bezwzględne jidee, których On jest właściwym siedliskiem, rozważane jako przedmiot rozumu ludzkiego,—oto środkowy punkt badań filozoficznych. Po Bogu człowiek najbardziej i przede wszystkim zwraca całą uwagę filozofa: człowiek ze swojemi zdolnościami, dążnością, jideami, ze swoją duszą i jistotą całą, nie jako natura uboga i zamknięta w sobie, ale o tyle tylko, o jile pozostaje w związku ze światem umysłowym i z Bogiem. Filozofija bada wreszcie świat materyjalny, lecz z jednego tylko punktu ogólnego poglądu: określa jego początek, naturę jestestw go składających i prawa, nim rządzące; i wyjaśnia te pytania dokładnie o tyle tylko, o jile odnoszą się do Boga lub człowieka. Taki jest ogólny przedmiot badań filozoficznych.

Atoli ażeby być filozofem, nie dosyć rozprawiać w téj materji. Szkoła zasługuje na miano filozoficznej tylko wtedy, gdy bierze rozumowanie za właściwą podstawę i wspiera się na badaniu nader

szczegółowym; winna być płodem rozumu i to rozumu zastanawiającego się. Zapewne, że nie wyłączamy z zakresu filozofji ani podania, ani nawet objawienia boskiego, uważanych jako środki poznania pojedynczych kierunków, w porządku naturalnym i rozumowym filozofja nie zależy bynajmniej na tworzeniu próżni około siebie i niezrywaniu z wszelką tradycją bądź boską bądź ludzką: przeciwnie filozofja może, powinna nawet, jeśli jest prawdziwą filozofją, przyjmować wszelkie światło, bez względu skąd ono pochodzi; lecz jest rozum przez tradycją lub objawienie zapoznał się z naukami filozoficznymi, winien je przyswoić sobie własnym dochodzeniem i zbadać je gruntownie; j inaczej, nie będzie to filozofją. Usuwa my więc z dziejów filozofji prawdy religijne, o jile wspierają się wyłącznie na powadze boskiego objawienia, jak również i szkoły czysto tradycyjne i ludowe; nie należy bowiem mieszać i łączyć w jedno przedmiotów rozmaiitych, oddzielnych nauk. Dzieje filozofji winny mówić o szkołach czysto religijnych lub tradycyjnych o tyle tylko, o jile te, jako takie, mogą rzucić jakieś światło na teoryje filozoficzne, lub wytłomaczyć jich jistnienie. Ale, z drugiej strony, pojawiajy dokładnie różnicę nauk, i poznawszy właściwą sferę każdej z nich, nie można zapominać o jich wzajemnym stosunku lub dziejowym związku: *odróżnienie nie jest odłączeniem*. Uważmy więc o czym obszernie niżej powiemy, że jest rzeczą całkiem niemożliwą pisać naukowo i sumiennie dzieje filozofji starożytniej, nie przedstawjy przedtym, w ogólnych przynajmniej zarysach, moralnych i religijnych prawd, danych od początku ludzkości przez Stwórcę; zastanowimy się również, jak ważną jest rzeczą, chociaż w mniejszym, zajiste stopniu, przytaczanie pewnych podań ludowych, choćby nawet zupełnie fałszywych, których ślady odnajdujemy w systematach filozoficznych. Naznacmy kademu przedmiotowi właściwe miejsce, lecz nie oddzielajmy; jestto jedynie odpowiednia metoda, jestto jedyne sposób zachowania zarazem praw nauki i prawdy.

Większość atoli dziejopisarzów mało się przejęła temi zasadami, tak przecieź prostemi: jedni mieszałi bezładnie szkoły filozoficzne z podaniami religijnymi lub ludowymi starożytności, gdy tymczasem drudzy unikali jak najstaranniej choćby kilkowierszowej wzmianki o prawdach z dziedziny moralnej i religijnej, jakie rodzaj ludzki dzierzył jeszcze przed narodzinami filozofji. Lecz o tym pomówim jeszcze później, a teraz słówko o celu dziejów filozofji.

Ludzkość ma podwójne dzieje, dzieje faktów i dzieje szkół filozoficznych; a szkoły te, jak się niżej przekonamy, różnego są rodzaju. Bezpośrednim celem dziejów filozofji jest bezwzględne poznanie pojedynczych szkół filozoficznych, które się w kolejki czas

potworzyły. Lecz dzieje szkół filozoficznych jak i dzieje faktów, winny być dla nas pewną nauką i wskazówką, czego się trzymać mamy. Pragniemy poznać przeszłość, nie dla płochej zabawki, lecz dla skorzystania z doświadczenia tych, co nas poprzedzili. Czyliż dzieje filozofji, nie są doświadczeniem rozumu ludzkiego w najwyższych objawach i w osobie najznakomitszych przedstawicieli? Winniśmy stąd czerpać podwójną naukę: moralną i umysłową. A naprzód korzyść moralna. Cóż bowiem więcej budującego, jak widok tych długich i koniecznych zapasów rozumu ludzkiego w walce z największymi zagadnieniami z dziedziny moralnej i umysłowej? Widok ten faktami, i to faktami mówiącemi, daje nam *rzeczywistą* miarę rozumu; widzimy co może, a czego rozum nie może; jak trzyma się drogi prawdziwej i jak z niej zbacza, jak wznosi się do szczytu możliwej potęgi i jak nisko upada; widzimy jaką moc i jaką nieugiętość rozwija, w rzeczach zwłaszcza należących bezpośrednio do jego dziedziny, według tego, czy go oświeca lub nie światło nadprzyrodzone, które przyjmuje lub odrzuca. To nas winno pouczać, o jile z jednej strony, cenić mamy szlachetność i godność naszego rozumu, a o jile znów niedowierzać należy sobie samym i jak wysoko cenić winniśmy dobrodziejstwa objawienia bożego.

Z dziejów filozofji odnosimy również korzyść naukową największej doniosłości, a to nietylko ze względu na skarby prawd, przed nami rozkładanych, lecz nadto przez błędy, jakie nam wykazują. Od Talesa aż do Kanta, filozofja podniosła i rozstrzygnęła mnóstwo ważnych kwestyji o Bogu, o człowieku i o świecie, poruszyła wszystkie niemal punkta w porządku umysłowym: czyliż więc podobna, iżby nie wyjaśniła wielu niedokładności i licznych nie rozwiązanych zagadnień? Przypuszczenie takie byłoby okropną zniewagą dla rozumu ludzkiego. Nie, niepodobieństwem jest, iżby filozofja, ten najwznioślejszy wyraz rozumu, przez tyle wieków cechowała niemoc jeno, bezpłodność. Nie ulega wątpliwości, że filozofja wyjaśniła wiele kwestyji, i że ciągłe poszukiwania jej najszlachetniejszych tłumaczy do doprowadziły do ustalenia znakomitych prawd, na niewzruszonych posadach nieprzepartej, a wyrozumowanej rzeczywistości, i stanowczo wykazały fałszywość opłakanych doktryn, lub małą trwałość mniemań, których pewne nieprzewidujące umysły nie dosyć się strzegły. Dzieje filozofji oddają na usługi nasze ten cenny wynik pracy poprzedników; pozwalają nam kosztować owocu dwudziestu pokoleń, w pocie czoła zebranego. Wyrzec się tego dziedzictwa, jakto chciał zrobić Kartezjusz i kilka jinnych umysłów pogardzających erudycją filozoficzną, byłoby to najnieroztropniej poddać się niedostatkowi i skazać się na ustawiczną nędzę. Roczniki filozoficzne

są nieocenionym skarbem dla człowieka szczerze poszukującego prawdy (1).

Nie wszystko, zajście, zbierać warto w tej puściźnie z przeszłości; sądzę, że ją przyjmujemy tylko jako surowy materiał, z którego odpowiednio skorzystać należy. Często bardzo widzieć się daje błąd z prawdą na poły pomieszany, a dzieje teoryj filozoficznych są zarówno dziejami błędów umysłu ludzkiego, jak dziejami prawd odkrytych, objaśnionych lub przezeń wskazanych; jest jednak zdaniem naszym, pewna rzeczywista korzyść, i to bardzo ważna, płynąca z rozpatrywania tych błędów i zбочeń rozumu. Wskazują nam bowiem niebezpieczeństwo i każą unikać dróg, do przepaści wiodących. Nie zawsze można z łatwością rozeznac u samego źródła błąd, nawet brzemienny w straszliwe następstwa; ale błąd ten z czasem się rozwija i najobojętniejszego nawet uderzą niezwykle skutki, których przyczyna była ukryta i nieznaczna na pozór. Tak więc dzieje filozofiji rozpatrując objawy ruchu jidej dopiero w następstwach, wykazują nam wiele błędów rozumu ludzkiego; a badając je w chwili powstawania i śledząc jich postęp, dają nam tym samym sposób osądzenia jich i unikania zarazem. Jileż to ludzie odgrzebują zasad niedokładnych, albo zupełnie fałszywych, nie znając oplakanych skutków, jakie też same zasady zrodziły w poprzednich wiekach!

Dziejów to filozofiji jest właśnie zadaniem dawać nam te przestrogi umysłowe i moralne. Lecz jak należy dzieje filozofiji traktować i rozumieć, aby te przestrogi w następstwie same się wykazały? O tym właśnie słów kilka zamierzamy powiedzieć.

## § II.

### JAK NALEŻY BADAĆ DZIEJE FILOZOFIJI?

Samo z siebie wypływa, jacto już zauważyliśmy, że należy usunąć z dziejów filozofiji to wszystko, co nie wchodzi w zakres pojedynczych szkół filozoficznych, chyba, gdyby ten obcy pierwiastek

---

(1) „Prawda, powiada Leibnitz, jest więcéj rozpowszechniona, niż mniemano; lecz bardzo często jest ukryta i bardzo często zbyt zakryta, a nawet osłabiona, skaléczona, popsuta dodatkami, które, co najmniej, czynią ją mniej użyteczną. Gdybyśmy zebrali te ślady prawdy u starożytnych, albo, ogólniej mówiąc, u przodków, wydobylibyśmy złoto z bagien, dyjamenty z kopalń i światło z ciemności; i w samej rzeczy byłaby to *perennis quaedam philosophia*.” (Dzieła, wyd. Dutens'a. V. 13.)



niał posłużyć do lepszego tych szkół zrozumienia. Lecz w jaki sposób należy przedstawić szkoły filozoficzne lub pseudo-filozoficzne? Dwa są główne rodzaje filozofów: filozofowie cieszący się znakomitą wziętością i znaczeniem, i filozofowie małej wartości. Nadto, między pierwszymi, jedni słyną sami przez się, swym gienijuszem i wielkością nauk filozoficznych, których stali się tłumaczami,—gdy drudzy winni swój rozgłos, nie tyle własnej zasłudze, jak raczej wpływowi, jaki na umysłach wywarli. Tak naprzykład, w czasach nowożytnych Locke i Condillac, jakkolwiek myśliciele nieszczególni, nie bardzo zasługujący nawet na miano filozofów, zajmują jednak znakomite miejsca w dziejach jidej, z powodu ogromnego wpływu, jakiego zażywali nad umysłami. Jich filozoficzne badania ani wielkie ani znakomite, są jednak kluczem do całej epoki. Są nakoniec filozofowie małego znaczenia, pozbawieni zarówno zasług osobistych jak i wpływu: umysły lekkie i powierzchowne, dalekie od wielkości, obce wszelkim wyższym poglądom, ślizgające się zaledwie po wierzchu przedmiotu, a nie badające go nigdy gruntownie, ludzie wielkiej pracy i nauki może, którzy chcieliby rozprawiać o filozofiji, a pokazują tylko, iż brak jim cale zmysłu filozoficznego.

Jakże więc mamy sobie postępować z temi filozofami tak różnych zasług? Czyliż wszyscy mogą zarówno zajmować naszą uwagę? Widocznie, że nie. Znane jest zasadnicze prawo sprawiedliwości: każdemu wedle zasług jego. Filozofowie nie szczycący się ani osobistą powagą, ani też zażywający wpływu w dziejach, nie powinni zajmować dziejopisarza: po co wyciągać z grobu zapomnienia nazwiska nieznane, nic nie wyobrażające w ruchu umysłowym ludzkości? Pytam, na cóż się przyda wiadomość, co myśleli w tym lub owym przedmiocie jacyś tam autorowie greccy, rzymscy lub jinni, u których odkryć niepodobna oryginalnych poglądów, ani nowego rozwinięcia rzeczy, ani téż lepszego, lub przynajmniej godnego uwagi uporządkowania nauk już znanych? Ludzie podobni nie należą do dziejów, zajmować się niemi nie potrzeba. Wielkito błąd, a przecież zbyt pospolity u dziejopisarzów, chcieć wyłożyć i roztrząsać równie prawie obszernie pospolite lub śmieszne jidee niedorzecznych filozofów greckich, jak wielkie teoryje Platona i Arystotelesa. Taki sposób postępowania jest krzyżującym nadużyciem zasadniczych praw dziejowych, gdyż szczepiąc niechybnie fałszywy nieład w nauce, zmniejsza pociąg do niej i źle świadczy o jej użyteczności. Trzeba koniecznie stawiać na właściwym stanowisku ludzi i rzeczy. Nie należy gubić się, pod pozorem dokładności, w rozwlekłościach zbytecznych i niczym nieusprawiedliwionych i trawić drogiego czasu na badaniu rzeczy, zasługujących ledwie na proste

wspomnienie. Dziejopisarz może, nie chcąc zbytnio odstępować od przyjętego zwyczaju, poświęcić kilka wierszy nawet dla filozofów greckich bardzo małej wartości; lecz starać się winien usilnie, iżby ze słów jego nie można było wnosić, że przywiązuje do nich wielką ważność, jakiej bynajmniej nie mają.

Natomiast umysły podniosłe, wyższe, mają zajmować całą uwagę dziejopisarza; ludziom znakomitym gienijuszem i podniosłością nauk, których stali się tłumaczami i obrońcami, powinien poświęcić najpiękniejsze karty swęj książki. Poważni ci myśliciele stworzyli i wzbogacili puściznę wiedzy; stąd z obcowania z niemi odnosi się niewątpliwą korzyść. Oni są mistrzami filozofji; w szkole jich nigdy nie brakuje uczniów i nigdy za długo nie można słuchać jich wykładów. W ustawicznym rozważaniu tychto mistrzów, duch filozoficzny rozwija się i dochodzi do rzetelnej dojrzałości. Mistrzowie więc są głównym przedmiotem dziejów.

O filozofach, zawdzięczających swą ważność nie tyle własnej zasłudze, jak raczej niezasłużonemu wpływowi, jaki wywierali na umysły, dziejopisarz wspomina o tyle, o jile jestto niezbędne dla poznania ruchu jidej, którego byli główną sprężyną; lecz rozszerzać się nad niemi, znaczyłoby po prostu nie znać praw dziejowych.

Zresztą należy surowo oceniać ludzi, których błędy zatrwały źródła tradycyi filozoficznej. Dziejopisarz nie jest zwykłym zbieraczem, lecz sędzią; zadaniem jego zniweczyć błąd, a głosić prawa prawdy. Chcieć, pod pozorem bezstronności, mówić tym samym tonem i niemal temi samemi wyrazami o różnych teoryjach, prawdziwych lub fałszywych, walczących o panowanie nad umysłami, znaczyłoby obalamować rozum i uwłaczać umiejętności. Prawdziwa bezstronność zależy na wynoszeniu dobra lub poniżaniu złego wszędzie, gdzie się je napotka, lecz nie na stawianiu jich na równi. Zwyczaj ten, niestety tak pospolity w naszym wieku, chcący jakby gwałtem wynaleźć jakąś równowagę między prawdą a fałszem, otaczania równym szacunkiem Epikura lub Spinozy, jak Platona lub Malebranche'a, jest dla każdego umysłu, niepozbawionego przyrodzonej prawości i energii, jednym z najsmutniejszych objawów słabości rozumu.

Czyż należy, wówczas nawet, gdy jidzie o książąt filozofji, zajmować się wszystkiemi jich pismami, lub przynajmniej rozbiierać zasady i wykladać wszystkie jidee w nich zawarte? Zajiste, nie. Roztrząsanie dzieł wielkich filozofów, może należeć do historyji literatury, lecz nie należy do dziejów filozofji: dzieje bowiem filozofji wykładają i rozprawiają o kierunkach ducha ludzkiego, pomijając sąd o rysach, odcieniach i barwach literackich pewnych utworów.

Z kierunków zaś filozoficznych zwracają uwagę dziejopisarza te tylko, które mają prawdziwą wartość, bądź bezwzględną, bądź historyczną; fałszywałyby charakter dziejów i tamowałyby ich rozwój bez korzyści dla nauki ten, kto by usiłował nadawać znaczenie zdaniom bez wartości, wypuszczonym na wiatr, bez namysłu przez mistrzów filozofji, zdaniom, nie mającym nic a nic wspólnego z całością jich teoryji, i które w niczym nie wpłynęły na postęp umysłów. Cóżby powiedziano o dziejopisarzu ludzkości, któryby chciał do ogólnej opowieści dziejów świata, wprowadzać najmniej znaczące fakta z życia wszystkich wielkich ludzi? Czyliż wykonanie takiego zamiaru nie byłoby równie bezrozumne jak i niemożliwe? W dziejach więc pojedynczych szkół filozoficznych jak i w dziejach faktów, należy ograniczyć się na zaznaczeniu tego, co tym lub owym sposobem zostawiło lub było godne zostawić ślad jakiś w życiu ludów. Niektórzy z bardzo uczonych nawet dziejopisarzów filozofji, za mało dawali baczenia na to zasadnicze prawo dziejowe. Tak np. Brucker, że tu pominiemy świeższych autorów, postanowił jak najstaranniej zestawić obok siebie wszystkie niemal zdania, nawet nic nie mówiące, nie tylko największych genjuszów filozoficznych, lecz nawet najmierniejszych filozofów. Jest w tym, przyznaję, pewna zasługa erudycji, którą nie można pogardzać; lecz to nie stanowi bynajmniej naukowej historyi filozofji.

W dziejach filozofji jest jeszcze drugie prawo zasadnicze, odnośne do sposobu traktowania szkół filozoficznych. Jeżeli jest prawdą, że w ruchu faktów objawiających się na widowni dziejów ludzkich, w ruchu tak bezładnym na pozór, nie nie masz odosobnionego, to potysiąc razy jest większą prawdą, gdy jidzie o ruch jidej; wszystko wiąże się z sobą bezporównania ściślejszemi węzły w dziedzinie ducha, aniżeli w dziedzinie faktów.

Przedewszystkim, u każdego z poważnych myślicieli napotykaemy w rozmaitych kwestyjach, głównie jich zajmujących, pewną całość wiążących się z sobą poglądów, łączących się między sobą i zależnych mniej lub więcej jedne od drugich; to właśnie stanowi systemat w prawdziwym znaczeniu tego wyrazu. Tylko umysły słabe i pozbawione zmysłu filozoficznego, nie uczuwają potrzeby wiązania w systemat swych myśli: a przecież sądy jich tworzą zwykle pewien szereg, gdyż i oni, mimo wiedzy i nie zdając sobie z tego sprawy, podlegają jakiejś ukrytej zasadzie, która formułując budzące się jich myśli nie pozwala jim zupełnie się rozstrzelać i rozpraszać w przeróżnych kierunkach. Sami nawet znakomici badacze nie zawsze zdają sobie dokładną sprawę ze sposobu, w jaki powstają jidee w jich umyśle; lecz nie mogą nie zestawić, nie związać, nie zje-

dnoczyć swych poglądów, a owa cecha jedności jest zawsze głęboko wyrytą w jich dziełach. Jim umysł jaki jest podnioslejszy i jedrniejszy, tym więcej stósuje się do tego prawa jedności, zbliżając go do umysłu nieskończonego, gdzie już nie masz ani podziału, ani bezładu, a gdzie owszem we wszystkim przebija tylko bezwzględna jedność i doskonała prostota. Ten związek myśli—w jednym i tym samym umyśle jest koniecznym do pewnego stopnia i objawia się w sposób najwidoczniejszy w dziełach znakomitych filozofów.

Lecz roczniki filozoficzne wskazują nam nadto bardzo wyraźną, wzajemną zależność jidej znacznej liczby różnych filozofów. Ta to zależność, wykazując ogólne rysy większych lub mniejszych grup filozofów, tworzy szkoły i rodzi całe, że tak powiem, rodziny myślicieli. Wszyscy, w pewnej mierze, zależymy od współczesnych i poprzedników naszych; a umysły nawet najdumniejsze i najbardziej pomiatające wszelką tradycją, muszą podlegać panowaniu tego prawa. Jest, w zasadniczych punktach filozofiji, pewna liczba jidej wprost sobie przeciwnych, które różne pokolenia filozoficzne przekazują jedne drugim, i które, jakkolwiek przerabiając się i przybierając w koleji wieków coraz nowe kształty, niemniej przecież zachowują łatwo dające się rozpoznać, ślady wspólnego początku.

Powinnością dziejopisarza jest przedstawić, o jile można w jasnym świetle, ten ciąg, to pokrewieństwo jidej takim, jakim się przejawia, bądź w dziełach pojedynczego filozofa, bądź też w szkołach rozmajitych pisarzów. Dzieje są wtedy tylko prawdziwe, jeśli skręślają jak najwierniej rzeczywisty stan rzeczy; ograniczając się zaś na wystawianiu rysów dotykalnych, lecz oddzielnych i odosobnionych, nie dając każdemu z tych rysów właściwego stanowiska i otoczenia, dzieje nie spełniają swego zadania w zupełności. Dzieje filozofiji, poprzestające na zestawieniu szkół filozofów (choćby dokonały tego z jak największą sumiennością i dokładnością), a nie wskazujące logicznego lub historycznego między niemi związku, nie są dziejami prawdziwemi; nie przedstawiając wiernie rzeczywistości, są bez życia, bez powabu i tracą bardzo wiele na użyteczności. Aby dzieje zajmowały i niosły nam pożytek, którego mamy prawo po nich oczekiwać, potrzeba, iżby nie odosabniały i nie wyłączały tego, co się ściśle wiąże w ruchu życia filozoficznego.

Wstępne te spostrzeżenia wystarczają. To są główne zasady: uważamy je za podstawowe, i sądzimy, że każdy dziejopisarz tracąc je z przed oczu i nie śledząc jich w miarę sił, nie pozna zasadniczych praw dziejowych.

## ROZDZIAŁ II.

## Poprzedniki filozofji, których pominąć nie podobna.

Objawienie pierwotne.—To objawienie wznowione i wiernie dochowane na łonie ludu hebrajskiego.—Żaden jinny naród w starożytności nie posiadał czystego symbolu religiji naturalnej.—Dlatego też nie należy mówić o doktrynach religijnych jinnych ludów wschodnich.—Na Wschodzie, jedynie tylko Chinom i Jindyjom należy dać miejsce w dziejach filozofji.

W czasach przedchrześcijańskich, lud hebrajski, właściwie mówiąc nie miał filozofji; księgi Starego Testamentu nie noszą na sobie charakteru filozoficznego: są to przedewszystkim pomniki religijne. Z natury więc już swojej leżą po za obrębem dziejów filozofji. Lecz, dzieje filozofji muszą niekiedy, jak to już wyżej zauważyliśmy, odwoływać się do doktryn czysto-religijnych, wówczas mianowicie, gdy bez nich możnaby filozofją nie dość dokładnie wyjaśnić lub zrozumieć. Tu właśnie jest ten przypadek. Całkiem mylny byłby nasz pogląd na filozofją starożytną jako taką, i na jej następstwa pod względem rozkrzewienia prawdy, gdybyśmy nie zwracali uwagi, na nauki, dane od początku przez Stwórcę człowiekowi, nauki, zachowane w świętych księgach ludu żydowskiego. Wyznają otwarcie, choć widzę już jak to moje wyznanie wywołuje uśmiech, i to uśmiech litości na ustach racyjonalistów, że nie pojmuję, jak można pisać dzieje zupełne i naukowe filozofji, nie uznając objawienia pierwotnego.

Nikt tak ślepo nie hołduje przesądom w rzeczach moralnych i religijnych, jak filozofowie racyjonalistyczni. Znane są powszechnie jich spory z chrześcijaninami, w których jim zarzucają brak niezależności i posłuszeństwo we wszystkim bezwzględnyim przepisom wiary, posłuszeństwo nie pozwalające jim wcale wolnego i sumiennego badania; tymczasem, nikt z pewnością nie rozbięra z mniej rzeczywistą swobodą ducha, zasadniczych zagadnień z dziedziny moralnej, jak ci zarozumiali przedstawiciele niezależnej filozofji, i ci rzekomi mściciele wolności badania. Najlepsi z nich, nawet ci, którzy wyznają zasady spirytualizmu, przyjmujący Boga osobowego, odmawiają temu Bogu wszelkiego działania bezpośredniego i wolnego względem świata i człowieka. Ale nie pytajcie jich, na jakiej zasadzie chcą zniżyć Boga żywego i doskonałego, do roli siły nieosobistej,—nie wam nie odpowiedzą, chyba to, że to jest punkt zdobyty już przez naukę, zasada, mająca znaczenie pewnika naukowego, a pewniki, jak wiadomo, nie potrzebują dowodzenia, że wreszcie, rzeczywisty wpływ Boga zniszczyłby niezależność i wolność ducha ludzkiego, któryto duch winien się objawić tylko sam przez się, j inaczej nie byłoby filozofji...

Dzieje Filozofji.

2

To znaczy, mówiąc wyraźnie, że filozofowie racjonalistyczni wierzą i to wierzą bez rozumowania, więc na ślepo, że Boga należy wypędzić ze świata, i że człowiek rzucony na tę ziemię niewiedomo jak i na co, winien rozwiązać, jedynie światłem własnego rozumu, zagadkę bytu i przeznaczenia swojego. I temuto nie wahają się nadawać miana filozofiji! co mówię? wszakże to właśnie podają nam za jedyną filozofiję racjonalną i niezależną!

Nie tu miejsce roztrząsać zasadę i następstwa racjonalizmu: niech mi tylko wolno będzie dla wyjaśnienia tego tak mało filozoficznego pojęcia o Bogu, powtórzyć kilka wyrazów, które napisałem był już gdzieśindziej w tym przedmiocie: „Racyjaliści mają pewien jinstyktowy i głęboko zakorzeniony wstręt do Boga: racjonalizm nie kocha wcale Boga, a jednak Go się obawia, i w tym szukać należy prawdziwego źródła wszystkich tych deklamacyj, często tak wcale niefilozoficznych, przeciw porządkowi religijnemu i nadprzyrodzonemu. Bez wątpienia, sami przed sobą nie przyznają się do tego wstrętu, do tój bojaźni, gdyż nauka nie znosi tego; lecz w gruncie, uczucie to jest bardzo rzeczywiste, piszą i rozprawiają pod jego wpływem. To też przypatrzcie się z jaką troskliwością wszyscy racjonalisci, nawet przyjmujący wraz z nami jistnienie Boga osobowego i stwórcę świata, starają się jak najmocniej wyłączyć Go z dziedziny stworzenia; patrzcie, jak usiłują wiedzieć jak tylko można najmniej o Bogu, jak nakoniec starają się obejść bez Niego! Zdaje się, iż lękają się wymówić Jego jimienia, albo jeśli je już wymówią, czynią to jakby potajemnie i dla spokoju sumieniu, biorąc się natychmiast do wytłomaczenia wszystkiego, jak gdyby Bóg nie miał w tym żadnego udziału; jak gdyby wszystko było wyjęte z pod jego działania. Wielekroć zdarzyło mi się czytać pisma racjonalistów najpoważniejszych i najuczeńszych, tych nawet, którzy zdają się bronić z nami wielkich dogmatów religiji naturalnej, tylekroć pytałem się sam siebie, czyli w jich systematach nie jest Bóg niepotrzebnym dodatkiem. Bóg, jakiego głoszą, nie wywiera żadnego prawie wpływu na świat, nic go nie obchodzi życie ludzkości; jest obojętnym zarówno na prawdę jak na fałsz, na dobro i zło, na szczęście i nieszczęście człowieka; dla niego dosyć, że stworzył świat; zresztą nie zajmuje się niczym. Wszystko rozwija się samo przez się, każde stworzenie samo sobie wystarczyć winno. Na podobieństwo owych monarchów starożytnego Wschodu, pędzących życie w najskrytszych głębiach swoich pałaców, Bóg racjonalizmu usunął się od swojego dzieła po nad wszystkie światy, powrócił na tron opuszczony, na którym zasiada zatopiony wiecznie w rozkoszach beczynności, z jakiej nic Go już nie wyrwie. Otwarcie wyznaję, że nie zbyt rozumiem podobnego Boga; i nie

wiem, kto z ludzi dobrej woli mógłby się odważyć do takiego stopnia wypaczać pojęcie Boga żywego i prawdziwego, nie uczuwszy bojaźni wewnętrznej, podkopującej i zaciemniającej umysł. Przypuszczać Boga, a zabraniać mu działać, znaczy to samo, co go zaprzeczać. Do tego zmierza racjonalizm (1).“

Pewien wielki i szlachetny umysł, który gruntownie oddawna i dokładnie badał racjonalistów, tak się wyraża o dziwnym i prawdziwie niesłychanym pojęciu, jakie sobie utworzyli o Bogu: „Z pomiędzy nich najgorliwsi pozostawiają w świecie i w duszy ludzkiej, *posąg Boga*, jeżeli się można tak wyrazić, lecz *posąg* tylko, obraz, marmur. *Boga prawdziwego w nim już nie masz. Jedni tylko chrześcijanie mają Boga żywego* (2).

To prawda. Najlepsi racjonalisci zachowują rzeczywiście tylko posąg Boga, Boga bez życia, gdyż nie przypisują mu zupełnie bezwzględnej i samowolnej władzy nad światem w ogóle, i nad człowiekiem w szczególności.

Jistnieje między niemi pewien wstręt tak zakorzeniony do wszelkiego wpływu boskiego jasno występującego, a w szczególności do objawienia pierwotnego, że odmawiają *a priori* zupełnej naukowej wartości pismom, uznającym to objawienie i odwołującym się do jego powagi. Tennemann, jeden z najuczeńszych historyków filozofiji, mówiąc o pisarzach starożytnych, w których znajdujemy wskazówki do poznania filozofiji greckiej, posuwa się aż do zaprzeczenia kompetencyji Ojcom Kościoła, z tego arcy-ważnego powodu, że przypuszczają objawienie boskie, z którego pierwotnie powstało poznanie prawdy (3). Wiem, że niektórym Ojcom niedostawało krytyki w sądach o filozofiji greckiej, i że zbyt łatwowiernie przyjmowali bezzasadne podania o pokrewieństwie niektórych filozofów z księgami Hebrajczyków; lecz to jest jinna kwestyja, z którą się spotkamy niżej, kwestyja szczegółu tylko, a nie zasady.

My wierzymy, że praojciec rodu ludzkiego otrzymał był od Boga, Stwórcy swojego, nieskażoną zdolność poznawania, zdolność rozwiniętą i wspartą świadomością prawdy; wierzymy, iż człowiek, mężczyzna i kobieta, dwoje ludzi, byli stworzeni w stanie młodzieńczym na duszy i ciele, a nie w stanie dzieciństwa fizycznego i moralnego. Rzucony na tę ziemię w stanie dzieciństwa fizycznego

(1) *Les dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés des attaques de l'hérésie et de l'incrédulité*. Wydanie drugie. I. 398—400.

(2) Guizot. *Méditations et études morales*, przedmowa. Paryż, 1852.

(3) *Geschichte der Philosophie*, Wstęp, str. LXXIV—LXXV.

człowiek, dniaby nawet nie był w stanie przeżyć; w stanie dzieciństwa moralnego i pozostawiony samój naturze takiej, jaką znamy nie doszedłby nigdy dojrzałości rozumu zupełnej i odpowiedniej swemu przeznaczeniu. Wreszcie nie zgadzałyby się z mądrością i dobrocią Boga, żeby człowiek wyszedł z rąk Jego nieświadomy całkiem, nie znający ani swojego Stwórcy, ani praw, ani posłannictwa swego na ziemi, ani ostatecznego przeznaczenia swojego. Posłuchajmy głosu prawdziwego filozofa. „Według naturalnego porządku, mówi święty Tomasz z Akwinu, doskonałe jest wprzód, niż niedoskonałe, tak, jak czyn jest pierwój niż możność, bo to, co jest w możności urzeczywistnia się czynem tylko przez jistotę już rzeczywistą. A że Bóg stworzył rzeczy pierwotnie nie tylko na to, aby same były w sobie, ale nadto jeszcze, aby były początkami jinnych; przeto dlatego stworzył je doskonałemi. Człowiek zaś może być początkiem drugiego, nie tylko przez cielesne rodzenie, ale także przez nauczanie i kierowanie. I dlatego, jak Bóg stworzył pierwszego człowieka w stanie doskonałym co do ciała, iżby zaraz mógł rodzić, tak tóż również stworzył go w stanie doskonałym co do duszy, aby zaraz mógł jinnych nauczać i niemi kierować. Nie może zaś nikt nauczać, jeśli nie ma nauki. Przeto tóż Bóg tak stworzył pierwszego człowieka, aby wiedział o tym wszystkim *co z natury swój wiedzieć był powinien*. A wiedzą tą właśnie jest to wszystko, co można sobie bezpośrednio wyprowadzić z pierwszych zasad, samych przez się widocznych“ (1).

Święty Tomasz mówi, w tym ustępie, tylko o wiedzy w porządku naturalnym i która, co zatym jidzie, jest bezpośrednią przynależnością rozumu i należy do zakresu filozofiji. Nie było sądzono

---

(1) „Naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam, quia ea, quae sunt in potentia non reducuntur ad actum, nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus institutae a Deo sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est, in statu perfecto quoad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut habeat omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa, quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis“. *Summa theologiae*, I, q. 94, art. 3.



człowiekowi, aby zdolność rozwoju ducha, miał zdobywać dopiero własną pracą; owszem tkwiła ona już w jego naturze, otrzymał ją od Boga samego wraz ze swoim jstnieniem. Wierzmy, że człowiek wyszedł był z rąk Stwórcy, w stanie dojrzałości umysłowej i moralnej jako i fizycznej; ciało dojrzałe i należycie wykształcone, dusza rozwinięta i mężna, oto jstotne cechy natury ludzkiej, wyobrażone w jój pierwszym przedstawicielu; tu bowiem trzeba koniecznie zastosować w całej obszerności tę zasadę św. Tomasza: „Według naturalnego porządku doskonałe jest wprzód, niż niedoskonałe, tak jak czyn jest piérwój niż możność, bo to, co jest w możności, urzeczywistnia się czynem tylko przez jstotę już rzeczywistą“.

Guizot, odrzucając systemat materyjalistyczny samorodztwa, zastosowanego do pojawienia się człowieka na ziemi, uważa, że żaden stronnik tego systematu nie ośmieliłby się utrzymywać, jakoby mężczyzna i kobieta, dwoje ludzi, wyszli kiedyś z łona materyji zupełnie wykształceni i rozwinięci, jak Minerwa z głowy Jowisza: „Jednakże, dodaje on, tylko wtedy ukazując się po raz piérwszy na ziemi, człowiek mógł żyć na niej, chować się na niej i rozmnażać rodzaj ludzki“.

Księgi święte Hebrajczyków wystawiając człowieka wychodzącego doskonałym z rąk Stwórcy, są więc w najzupełniejszej zgodzie z zasadami zdrowego rozumu i prawdziwej filozofiji. Księga Rodzaju przedstawia nam Boga poufnie rozmawiającego z tym, którego dopiero co ożywił swym technieniem, przywodzącego pod jego stopy zwierzęta, aby je nazwał i przyjął od nich należny hołd władzy, jaką wykonywa nad całą przyrodą; widzimy tu Twórcę świata postępującego z Adamem jak z człowiekiem, którego rozum jest już zupełnie rozwinięty (1).

Eklezjastyka wspominając, według księgi Rodzaju, o stworzeniu mężczyzny i kobiety, dodaje: „Bóg dał jim radę, i język i oczy i uszy, i serce ku myśleniu i naukę rozumu napełnił je. *I stworzył w nich umiejętność duszną, rozumem napełnił serca jich, i zle i dobre ukazał jim.* Przyłożył oko swe do serca jich, aby jim okazał wielmożność spraw swoich, aby chwalili jimię święte: i chlubil się w cudach Jego, aby opowiadali wielmożności spraw Jego“ (2).

Księgi święte nie wchodzą bynajmniej w szczegóły tego, co Bogu podobało się objawić Adamowi, pytanie to zresztą nie ma dla nas żadnej ważności. Pismo święte tylko jasno wykazuje, że ojciec rodzaju ludzkiego otrzymał od Boga wszystką wiedzę, potrzebną mu

(1) *Gen.*, roz. II.

(2) *Eecl.*, XVII, 5—9.

do osiągnięcia celu i wypełnienia wysokiego posłannictwa, którym go Bóg przydził w podwójnym znaczeniu, raz jako króla, a powtóre jako kapłana stworzenia ziemskiego. Jak podaje Pismo święte, Bóg sam oznaczył związek, przez który chciał zbliżyć się z człowiekiem i tym końcem ustalił religiję; religija ta nie była religiją czysto naturalną, nie była prostym i surowym wyrażeniem stosunków, wpływających koniecznie z natury Jistoty stwórcy i z natury stworzenia rozumnego i wolnego,—była to owszem religija nadprzyrodzona; Bóg nie ograniczył się na stosowaniu człowieka do siebie w granicach wymagań naturalnych, wskazując mu, że przeznaczeniem jego jest znać, kochać i służyć swojemu Stwórcy, w celu osiągnięcia Go, w miarę zasługi ziemskiej i w miarę tego, o jile stworzenie zdolne Go osiągnąć własną potęgą. Bóg pragnął celu wyższego i szczęśliwości zupełniejszej dla natury ludzkiej: powołał go do posiadania samego siebie, wyższego nad pojęcie naszych zwykłych zdolności, do tego posiadania, które teologija chrześcijańska nazywa *naocznym widzeniem jistoty boskiej*, a które może się spełnić tylko przez szczególne wzniesienie się naszej natury za pomocą tego wylania się całkiem niezasłużonej miłości bożej, co w języku teologicznym nazywany łaską. Ponieważ cel człowieka jest nadprzyrodzony, stąd i środki służące do osiągnięcia go, przybrać musiały koniecznie też samą cechę. Cała zatem religija taka, jaką Bóg ustalił od początku, była nadprzyrodzoną.

Księga Rodzaju naucza nas, że Bóg bacząc na naturę człowieka cielesną i duchową zarazem, dał mu, dla wypróbowania go, przykazanie dotykające: też księga opowiada historiją pokusy i upadku pierwszych ludzi, pozbawienie których stanu nadprzyrodzonego, do którego jich łaska, była wyniosła, spowodowało upadek całego rodzaju; przywodzi nakoniec obietnicę Zbawiciela, jaką Bóg w niezrównanej swój dobroci dał był Adamowi i Ewie zaraz po jich haniebnym upadku (1).

Nie naszą jest rzeczą zajmować się ze strony nadnaturalnej i całkiem niewątpliwiej naukami, jakimi Bóg obdarzył ojca rodu ludzkiego; winniśmy tylko, przywiodłszy na pamięć wielkie epoki dziejów religijnych, ważne dla naszego przedmiotu, wyświecić prawdy z porządku naturalnego, zawarte w objawieniu pierwotnym, przechowane w księgach ludu żydowskiego i stanowiące jistotną część symbolu religijnego tego ludu, przed zjawieniem się filozofiji.

Nauki udzielone Adamowi, przechodziły, mniej więcej wiernie i w całości, od pokolenia do pokolenia. Nie zdaje się, żeby bałwo-

(1) *Gen.*, III.

chwałstwo jistniało przed potopem: Pismo święte mówi, że w przeddzień tego strasznego wypadku, wszystka myśl serca była napięta ku złemu; lecz nigdzie nie mówi, żeby znajomość prawdziwego Boga była się zatarła w umyśle ludzkim. Jeden tylko Noe ze swoją rodziną uniknął pomsty najwyższej sprawiedliwości. „Noe mąż sprawiedliwy i doskonały był w rodzajach swoich, z Bogiem chodził“ (1). Stał się drugim ojcem ludzkości; żyje, odnawiając w sobie jedność rodzaju ludzkiego: prawda i cnota odzyskały swe panowanie na ziemi. Lecz złe nagle wzięło znów górę; i w kilka wieków po potopie, bałwochwałstwo kusiło się o zupełne wywrócenie prawdziwej religii pomiędzy ludźmi. Wówczasto Bóg wybrał w osobie Abrahama lud odrębny, w łonie którego postanowił utrzymać, wyjątkowym i cudownym sposobem, prawdę religijną, oczyszczoną z wszelkiego fałszu i od wszelkich przymieszek. Z rodu Abrahamowego wyszedł Mojżesz, który został prawodawcą ludu wybranego i postawił go na stanowisku narodu niepodległego. Mojżesz, zjawił się blisko na piętnaście wieków przed narodzeniem Jezusa Chrystusa, najwyższego prawodawcy wszystkich ludów. Uprzedził więc o wiele wieków najstarszożytniejszych mędrców lub znanych filozofów narodów pogańskich. Posiadamy księgi tego wielkiego człowieka; a o prawdziwości tych ksiąg świadczy tradycja jawna i nieprzerwana, przez cały czas jistnienia ludu, dzieje którego są dokładnie znane. Chrześcijanie przyjęli takowe od ludu żydowskiego, a odtąd dwie nieprzyjazne sobie społeczności, z których każda uważa te święte pomniki za swoją własność, przywiązując do nich najwyższą wartość, zachowują je z troskliwością godną pozazdroszczenia. Zaprawdę, żadne z pism pogańskiej starożytności nie przedstawia takich rękojmi autentyczności i całości, jak powyższe.

Otwórzmy księgi mojżeszowe i zobaczymy, jaką zawiera naukę o Bogu i Jego związkach ze światem, o początku rzeczy skończonych, o człowieku, o jego naturze i przeznaczeniu; o tych wielkich zagadnieniach, będących głównym przedmiotem filozofii, a które odnajdujemy koniecznie u wszystkich filozofów jakiegokolwiek wartości. Nic nie masz tak ważnego w filozofii, jak jasne i ściśle określenie jideji Boga; źródłem największych błędów filozofów pogańskich jest fałszywe albo całkiem niedokładne pojęcie o Bogu. Nie mając

---

(1) *Gen.*, VI, 9. Zarzuty krytyki racjonalistycznej przeciw wielkim faktom z dziejów ludzkości, przytaczanym przez Bibliją, są bezzasadne. Gdziejindziej już wyjaśniliśmy wartość tej krytyki. Patrz: *les Dogmes catholiques*, t. II, ks. X, roz. III i IV.

dokładnego pojęcia o Bogu i o jego stósunkach ze światem, nawet gienijusz Platona rozbił się w walce z niepodobieństwami i oczywistými sprzecznościami. Mojżesz daje o Bogu pojęcie bardzo czyste i zupełne, pojęcie, które filozofija spirytualistyczna, dziś jeszcze uważa za jedynie ściśle. Pierwszy wiersz księgi Rodzaju ukazuje nam jedynego Boga, Stwórcę nieba i ziemi (1).

Bog nietylko rządzi światem, stworzył go pierwój, a następnie nim rządzi. „W teogonijach i kosmogonjach jinnych ludów starożytności, mówi Henryk Martin, napotykamy przedewszystkim, jużto materję wieczną, chaos poprzedzający zjawienie się, działanie i jistnienie nawet potęg rozumnych i rządzących, które się z nich rodzą i zwolna wydobywają się, aby je utworzyć, bądź też, jak w religiji Persów i w części najwznioślejszój, lecz być może nienajstarożytniejszój politejizmu egipskiego, jisotę nieujętą i nieokreśloną, to znaczy: u Persów, Zervane-Akaren, u Egipcyjan, Amun, skąd z jednój strony, drugą koniecznego rozwoju wychodzą, u jednych, pierwiastek dobra Ormuzd, a z niego następnie wyłaniają się: Honover, Mitra, Amszaspandy i Izydy; u jinnych pierwiastek duchowny i czynny, Knep, a z niego następnie wyłaniają się: Ahthas, Toth, Ozyrys i t. d.; z drugiej strony, u pierwszych zasada złego, Aryman i jego dewsy; u drugich, pierwiastek bierny i materyjalny, Athyr“ (2).

Zupełnie jinaczój w księdze Rodzaju: Bóg Mojżesza jest Bogiem jedynym, sam On tylko wieczny, wyprowadzający wszechmocą swój woli, nietylko kształt, lecz materję, czyli jisotę świata; Bóg to

(1) „Deus creavit coelum et terram“, *Gen.*, I, 1.

(2) *La vie future*, Część 1, roz. II, 22—23 pierwszego wydania. Patr: Dra Fryderyka Creutzer'a, *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*. Darmstadt. 1819—23, tom 1, lub toż dzieło w przekładzie francuskim, znacznie powiększonym i poprawionym, wydanym w Paryżu, przez Guignaut'a, p. t.: *Religions de l'antiquité*; téż tom pierwszy; Gardner, Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*, 3-cie wyd. t. IV i V; Franck, art. *Persowie* i art. *Egipcyjanie* w *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

Przy téj sposobności nadmieniamy, że autor, przyjętym zwyczajem, cytuje dzieła w języku, w jakim były napisane, jeżeli zaś książka jaka jest przełożona na język francuski, przytacza tom i stronicę przekładu; dla tłumacza względ ten nie jistnieje i dlatego, jile razy autor cytuje dzieła obce w przekładzie francuzkim, zawsze przytaczania te zamieniamy na cytaty oryginalne, a znów gdy dzieło jistnieje w przekładzie polskim, cytujemy je w tym przekładzie. (*Przyp. tłum.*)

osobowy, całkiem różny od jistot skończonych, działający i objaśniający swą potęgę rozumnie i swobodnie.

Zbadajmy teraz całą myśl Mojżesza o Bogu i jego stosunku do wszechświata.

Bóg więc, według księgi Rodzaju, stworzył niebo i ziemię. Tento Bóg następnie porządkuje, rządzi i naznacza każdej rzeczy właściwe miejsce; i dokonywa tego wszystkiego jedynie tylko potęgą swojego słowa: *I rzekł Bóg: niech się stanie światłość: i stała się światłość!* W ten sposób i inne rzeczy powstały. Onto stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje, napełnił go łaską swą, i ukarał gdy przewinił. Onto, nakoniec, zawsze ten sam Bóg, ukazuje się nam na wszystkich kartach księgi Rodzaju, czuwający nad ludzkością, nagradzający ją i karzący, według tego, jak jest wierną lub nieposłuszną Jego prawu, rządzący jako pan bezwzględny i rozporządzający z mocy najwyższej swój władzy siłami przyrody; tento Bóg wybióra Abrahama, Jizaaka i Jakóba, ukazuje się później Mojżeszowi i staje się wyłącznym Panem ludu żydowskiego. Księga Rodzaju zapewnia wyraźnie, że Bóg Abrahama jest Bogiem „który sądzi wszystkie ziemie“ (1), Bogiem „który stworzył niebo i ziemię“ (2). W księdze Wyjścia, Bóg przyrzeka Hebrajczykom, że jeśli pozostaną wierni swojemu prawu, wyniesie jich ponad wszystkie narody; „abowiem, mówi Pan, moja jest wszytka ziemia“ (3). Znana jest nazwa, jaką Bóg sam nadał sobie, mówiąc do Mojżesza na górze Horeb: „Jam jest, którym jest. Oto, dodaje, tak powieśz synom Jizraelowym: Który jest, posłał mnie do was“ (4). Wzniosły wyraz, najpiękniejszy i najgłębszy, jaki kiedykolwiek wyrzeczono o Bogu, wyraz ten pozostanie na zawsze zasadą i podstawą wszelkiej metafizyki. Jam jest, oto jimię Boga Mojżeszowego, Jego jimię właściwe i nie dające się zastósować do kogo jinnego, jakże godnie wyraża Jego naturę jedyną i jakże go wyróżnia najwyraźniej od wszystkich jinnych jistot, nie jistniejących same przez się, i których rzeczywistość niezupełna, ograniczona i pomieszana z nicością, zawsze zależna, jistnieje dzięki tylko ciągłemu działaniu Jistoty bezwzględnej. Bóg tylko *jest* prawdziwie, w najzupełniejszym i ścisłym znaczeniu

P.T.F.

(1) *Gen.*, XVIII, 25.

(2) *Gen.*, XIV, 19.

(3) *Erod.*, XIX, 5.

(4) *Erod.*, III, 14. Aby większej dodać mocy wyrazowi hebrajskiemu, należałoby użyć omówienia i powiedzieć: *Ten, który się nazywa Jam jest, przysłał mnie do was.*

tego wyrazu. Stądto pochodzi nazwa *Jehowah*, jaką Mojżesz i jinni święci pisarze dają wyłącznie tylko Bogu Jizraela;—wyraz ten rzeczywiście nie dający się zastósować do nikogo jinnego, oznacza dokładnie *Tego, który jest* czyli *Byt*. Mojżesz w przeczuciu śmierci, gromadzi lud Jizraelski i wygłasza mu *hymn*, w którym powstaje na niewierność Hebrajczyków, święcących ofiary bałwanom, a następnie Bóg sam przez usta jego przemawia do nich: „Gdzież są bogowie jich, w których nadzieję mieli?... Obaczcież, *zem ja jest sam, a nie masz jinszego Boga oprócz mnie...* Żywię ja na wieki (1).

Te przytoczenia jasno wykazują, że Bóg Mojżesza nie jest,—jak to utrzymują pewni filozofowie, którzy, jak się zdaje, nie czytali nigdy *Bibliji*,—Bogiem miejscowym i narodowym, na podobieństwo owych bożków ludów pogańskich; nie,—Bóg to jście prawdziwy, Jistota bezwzględna i nieskończona, Bóg nieskończony, najwyższy Pan wszechrzeczy.

Dlatego też Bóg ten zléwa Swoją Opatrzność, nietylko na lud żydowski, lecz na wszystkie ludy. Wprawdzie Biblia nas poucza, że lud hebrajski jest ludem wybranym, w którym Pan upodobał sobie, że mu okazuje szczególniejszą i wyjątkową opiekę; lecz jednocześnie, że szczególne powołanie ludu wybranego, ma samo w sobie za przedmiot, nie jinteres wyłączny tego ludu, lecz jinteres całej ludzkości: *Wszystkie narody ziemie będą błogosławione w potomku Abrahama, Jizaaka i Jakóba* (2). Myśl tę rozwijają wszędzie i we wszelkich kształtach księgi święte. Co więcej, Biblia ukazuje nam nieraz Boga, darzącego szczególniejszemi łaskami ludzi, których nie łączy żaden węzeł z ludem wybranym. (3). Słowem, Bóg ustawicznie przedstawia się nam jako jedyny, prawdziwy Bóg wszystkich ludzi i wszystkich ludów; jest Opatrznością powszechną.

A jakież są, według ksiąg Mojżeszowych główne przymioty téj Opatrzności? Jestto Jistota, znająca najlepiej wszystkie rzeczy przeszłe, terażniejsze i przyszłe (4), sprawiedliwość bezwzględna i nieomylna, zléwająca się na narody i na pojedyncze jednostki; jestto sprawiedliwość święta, którą każda nieprawość oburza, gdziekolwiek lub przez kogokolwiek popełniona; lecz jednocześnie jestto

(1) *Deuter.*, XXXII, 37—40.

(2) *Gen.*, XII, 3; XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 14.

(3) *Gen.*, XIV, 18—20; XX, 3—7; XXI, 22—23; XXVI, 1;—*Num.*, XXII—XXIV.

(4) *Exod.*, III, 19;—*Num.*, XII, 2;—*Deut.*, XXXI, 21.

sprawiedliwość dobroci i miłosierdzia pełna, która łaskawie przebacza zbrodni, żałującej za grzechy. Księgi święte pełne są tych myśli; wszystkie niemal przytaczane przez nie fakta, dowodzą tych jidej, potwierdzają je i wyjaśniają, a fakta te wzięte są jużto z dziejów ludu bożego, już też nawet z dziejów obcych narodów; wszędzie wielbią działanie tej Opatrzności, objawiającej się zarazem jako sprawiedliwość, świętość i miłosierdzie najwyższe (1).

Faktem jest więc niezaprzeczonym, że księgi mojżeszowe zawierają o naturze Boga, o początku wszechrzeczy, o przyrodzonym stosunku Boga do świata, naukę najczystsza i najwyższą; rozum oczyszczony, któremu chrześcijaństwo przywrócił pełność wrodzonych sił, mógł starać się wyjaśnić i rozwinąć tę naukę, lecz nie znalazł nic, coby zmieniać potrzebował. Zasługuje tu na uwagę, że starożytne te pomniki nie ukazują nam tej nauki tak głęboko rozumowej, jako jakiegoś błędnego ognika; nie przedstawiają nam jej tymbarziej jako prostego mniemania, o którym i przeciw któremu dałoby się to i owo powiedzieć: naukę tę widzimy w nich jasną i stałą; wykazana jest tam, jako dogmat bezwzględny i niewzruszony, jako nauka nieomylnie pewna, ustalona powagą i to powagą najwyższą. W księgach religijnych jinnych ludów starożytności, spotykamy tu i owdzie pewne prawdy o naturze bóstwa i stóstunku Jego do świata; lecz w ogóle prawdy te są jakby rzucone na ślepo i przypadkowe, bez żadnego związku i następstwa, brak jim niewzruszoności i powagi; krzywi je i psuje mnóstwo błędów i sprzeczności—są jakby zatopione w morzu niedorzecznych bajek. Otwórzcie Bibliją, przejrzyjcie pięć ksiąg Mojżeszowych, przerzućcie choćby tylko cały stary Testament, od księgi Rodzaju aż do drugiej księgi Machabejczyków; a wzrok wasz nie napotka żadnego więrsza, żadnego nawet wyrazu, któryby przeczył nauce tak wzniosłej, o której tylko co mówiliśmy, albo któryby w czymkolwiek nie przystawał do ogólnej harmoniji; nie masz w tych pismach, tak licznych i tak rozmajitych, ani jednej karty, z którejby wiała najmniejsza odmiana, lub nawet najlżejsza niepewność w przedmiocie tych nauk; wszędzie wykazują lub domyślają się, wszędzie twierdzi się o nich z pewnością i powagą niewzruszoną i niczym niezachwianą. Jestto jedyny przykład w dziejach doktryn religijnych świata starożytnego.

Tak wzniosła i tak czysta nauka ksiąg Mojżeszowych o naturze Boga i Jego związku z wszechświatem, każe się domyślać nauki

(1) *Gen.*, IV, 6, 7, 9—15;—*Exod.*, XX, 3, 6, 12;—*Levit.*, XVIII, 5, 29;—*Deut.*, V, 32, 33; XXIX, 18—21; XXX, 15—20; XXXII, 4, 36, 39, 43; etc., etc.

niemniej racjonalnej o człowieku; koniec końców bowiem z prawdziwego pojęcia o Bogu płynie czystość pojęcia całej przyrodzonej dziedziny moralnej i religijnej. Wszędzie gdzie napotkacie prawdziwe pojęcie o Bogu, określone jasno i dokładnie, bądźcie pewni, że znajdziecie również prawdziwą ideę człowieka; kiedy już raz Boga poznamy, natenczas wszelki zasadniczy błąd o człowieku stanie się dla nas niemożliwym.

Utrzymywano, że księgi Mojżeszowe nie przedstawiają żadnego śladu wiary w duchowość i nieśmiertelność duszy ludzkiej; skąd wypadało, że w pojęciu prawodawcy Hebrajczyków, dusza nasza nie byłaby natury wyższej od duszy zwierzęcej, a człowiek, przynajmniej co do swjej jistoty, stanąłby na równi z bydłkiem. O jakże ten zwierzęcy materjalizm jest w sprzeczności ze wszystkiemi jideami Bibliji! Pojęcie pociągające za sobą samo podobne zaprzeczenie duszy rozumnej, a z nią całej dziedziny moralnej, jakże wymownie odparte zaraz na pierwszej karcie księgi Rodzaju w prostej opowieści o stworzeniu ozłowieka!

Odczytajmy te słowa godne pamięci. Bóg stworzywszy i uporządkowawszy wszystkie jistoty pozbawione rozumu, rzekł następnie: *„Uczynmy człowieka na wyobrazenie i na podobieństwo nasze; a niech przełożony będzie rybom morskim, i ptastwu powietrznemu, i bestyjom i wszytkiej ziemi, i nad wszelkim płazem, który się płaza po ziemi”*. I stworzył Bóg człowieka na swój obraz, stworzył go na obraz boży, stworzył mężczyznę i kobietę. I pobłogosławił jim Bóg i rzekł: *„Rosćcie i mnożcie się i napełniajcie ziemię, a czyńcie ją sobie poddaną: i panujcie nad rybami morskimi, nad ptastwem powietrznym i nadewszemi zwierzęty, które się ruchają na ziemi”* (1). Stworzenie człowieka jest więc czynnością całkiem odrębną od stworzenia zwierząt: ukazuje się jistota zupełnie nieznaną; samego tylko człowieka, jak powiada Pismo, stworzył Bóg na obraz i podobieństwo swoje, i w skutek tego szczególnego podobieństwa do Boga, najwyższego i bezwzględego rozumu, dano było człowiekowi panować nad wszystkiemi stworzeniami bezrozmniemi, bądź to żyjącemi, bądź nieżywoćniemi. Człowiek jest środkiem całego stworzenia ziemskiego: wszystkie jistoty materjalne są mu podległe i odnoszą się do niego pod warunkiem, że on sam, jako przedstawiciel i wykonawca woli Boga w wykonywaniu tój władzy nad naturą, złoży prawdziwemu Panu i Władcy świata hołd powinny z tego królestwa, powierzonego jego szafarstwu. „Utworzywszy tedy Pan Bóg, mówi jeszcze księ-

---

(1) *Gen.*, I, 26—29.



ga Rodzaju z ziemi wszelkie zwierzęta ziemne i wszelkie ptastwo powietrzne, przywiódł je do Adama, wszystko bowiem co nazwał Adam duszę żywiącą, to jest jemię jego“ (1). Tym więc sposobem człowiek objął władzę nad zwierzętami; nazwawszy je, postępuje z niemi jak z niższemi i podwładnemi swemi. Pisarz święty dodaje, że ponieważ zwierzęta nie przedstawiały Adamowi żadnej potrzebnej pomocy, przeto Bóg stworzył kobietę i dał mu ją za towarzyszkę (2).

Pytam, czyliż można bardziej wyróżnić człowieka od zwierzęcia, i czyliż można wyraźniej i dosadniej odmalować jistotną przewagę pierwszego nad drugim? Nie jestże rzeczą widoczną, że Mojżesz, w wyrazach niezrównanej szczytności, naznacza człowiekowi godność, jaką mu przyznaje filozofija spirytualistyczna? Kogóż to racjonalści chcą przekonać, utrzymując, jakoby pisarz odzywający się w ten sposób o człowieku, widział w nim tylko jistotę, której przeznaczenie powinno było, jak przeznaczenie zwierzęcia, wypełnić się w całości, w szczupłym obrębie tego zmysłowego świata? Widocznie, opowieść ta o stworzeniu człowieka nie ma znaczenia po za obrębem wiary w duchowość i nieśmiertelność duszy.

Zresztą porządek moralny i religijny, przedstawiony w księgach Mojżeszowych, nie da się wytłomaczyć bez téj wiary. Czyliżbyśmy bez tego pojąć byli w stanie to n. p., że Mojżesz i lud, prawem jego przejęty, mogli byli uważać śmierć jako wyraz najwyższy przeznaczenia ludzkiego, wyznając przeciw Opatrzności nieskończenie sprawiedliwą, nagradzającą człowieka cnotliwego a karzącą występnego, i zsyłającą szczęście lub nieszczęście, w miarę zasług każdego? Lecz, bez życia przyszłego, ten dogmat Opatrzności byłby tylko okrutną jironiją. Jakżeby to być mogło, by człowiek sam mógł ciągle występować jako jistota wolna, zdalna do praw i obowiązków, związana węzłami moralnemi i religijnemi, zdolna do zasługi i przewinienia, gdyby, ostateczne przeznaczenie jego, a stąd natura była zwierzęcą? Jeśli odrzucimy wiarę w nieśmiertelność duszy, tedy dogmaty, będące podstawą religiji mojżeszowej, staną się po prostu niedorzecznością.

Prawdą jest, na co najchętniej się zgadzamy, że Mojżesz nie wykladał Jizraelitom dogmatu o nieśmiertelności duszy w wyrazach jasnych i dokładnych; prawda, że nie kładzie nacisku na ten punkt, jakto czyni mówiąc o jedności Boga. Lecz, zdaje mi się, że powód téj różnicy w nauce prawodawcy Hebrajczyków jest bardzo prosty.

(1) *Gen.*, II, 19.

(2) *Gen.*, 20—25.

Egipcyanie, wpośród których wychowywali się Jizraelici współczesni Mojżeszowi, nie powątpiewali o nieśmiertelności duszy: „W Egipcie, mówi Henryk Martin nie tylko uczeni, lecz i pospólstwo wierzyło w nieśmiertelność: obrazy zstąpienia duszy do piekieł, stawienia się przed boskimi sędziami, nagrody, zależącej na obcowaniu z bogami, lub kary, objawiającej się w powrocie do życia w ciała nieczystych zwierząt, to wszystko, przechowane w malarstwie i rzeźbie świętej Egipcyan, daje się jeszcze widzieć na grobowych pomnikach i w księgach obrządków pogrzebowych, składanych przy mumijach“ (1). Naukę o nieśmiertelności duszy napotykamy również w pojęciach religijnych dawnych mieszkańców Palestyny; Chananejczycy, zwani przez Greków Fenicyjanami, przypuszczali niewątpliwie życie przyszłe, a Mojżesz daje do zrozumienia, że podlegali ogólnemu w starożytności zwyczajowi wywoływania zmarłych (2). Można twierdzić nawet, że żaden w starożytności naród nie zwykł był zamykać przeznaczenia ludzkiego w szczyptych granicach życia doczesnego. Nie potrzebował więc Mojżesz starać się nauczać Hebrajczyków dogmatu o nieśmiertelności duszy; posiadali ten dogmat, a stósunki jich z jinnými ludami nie dozwalały przypuszczać żadnego niebezpieczeństwa, mogącego grozić jego zagładzie. Tylko, że prawda ta zasadnicza, przedstawiona we wszystkich religijnych symbolach poganizmu, jest tu popsuta i zeszpecona tysiącem dziwacznych lub niedorzecznych wyobrażeń, osłaniających niekiedy jej moralną wartość; lecz to zeszpecenie było tylko następstwem skrzywienia jideji Boga; tak, że dosyć przywrócić jideę Boga do pierwotnej całości i czystości, a wielkie owe błędy, niszczące lub osłabiające charakter moralny dogmatu o nieśmiertelności duszy, upadną natychmiast same przez się. Prawdziwe pojęcie Opatrzności, tak jasno sformułowane przez księgi mojrzeszowe, zamknęło na zawsze drogę tym błędom.

Łatwo więc pojąć, dlaczego Mojżesz nie mówi o nieśmiertelności duszy, tak jak rozprawia o naturze i przymiotach Boga. Żaden z ludów, wpośród lub w sąsiedztwie których Hebrajczykowie żyć byli zmuszeni, nie uznawał prawdziwego Boga, Boga jedyneho, stwórcy i opiekuna wszechrzeczy, lecz wszystkie wyznawały politejizm; gdy tymczasem

---

(1) *La Vie future*, roz. II, 2, wydanie 2gie; Paryż 1858.—Księge obrządków pogrzebowych (*le Rituel funéraire*), jak ją nazywa Champollion, wydał Lepsius, pod tytułem: *Das Todtenbuch der Aegypter* (Lipsk, 1842, w 4-ce). Lepsius sądzi, że ta Księga umarłych sięga, w części przynajmniej, po za wiek XIII przed narodzeniem Jezusa Chrystusa.

(2) *Deut.*, XVIII, 11.—Patrz również I *Reg.*, XXVIII, 11.

żaden nie przeczył bynajmniej dalszego bytu duszy po oddzieleniu się jej od ciała. Przedewszystkim więc należało utrzymać monotejizm, naukę o prawdziwym Bogu, przedewszystkim należało starać się wszelkiemi siłami ochronić naród od tego straszego napływu politejzmu i bałwochwalstwa, ogarniającego ludzką całą i grożącego zburzeniem nawet najprostszycy zasad porządku moralnego. Zresztą, jakeśmy tylko co wspomnieli, utrzymanie pojęcia prawdziwego Boga było tym ważniejsze, że mieściło w sobie pojęcie wszystkich prawd z dziedziny moralno-naturalnej, a życie przyszłe ze swými nagrodami i karami było w nich koniecznym dodatkiem.

Spotykamy zresztą w Pięcio-księgu liczne ustępy, w których jest mowa o nieśmiertelności duszy, lub takie, które po za wiarą w ten dogmat nie miałyby żadnego sensu (1).

Prawo, wygłoszone Jizraelitom przez Mojżesza jest w przedziwniej zgodzie z temi naukami o Bogu i o człowieku. Zbyteczną byłoby rzeczą dłużej się nad tym zatrzymywać; wszyscy znają Dekalog, pozostanie on prawem nieodwołalnym wszystkich ludów, które otrzymały wraz z chrześcijaństwem, zupełną znajomość religiji i moralności naturalnej. Te dziesięcioro bożego przykazania, z którego trzy pierwsze określają stosunek człowieka do Boga, a siedm następnych oznaczają stosunki nasze do bliźnich, są prawdziwie *rozumem pisanym*; nie podobna streścić zwięźle i zarazem dokładniej, kodeksu przyrodzonych obowiązków człowieka (2).

Tym sposobem, dogmata religijne i przepisy moralne, wszystko jest czyste, wszystko jest podniosłe, wszystko zgodne z najwyższym światłem rozumu, w najdawniejszych księgach Hebreów; i wszystko to stwierdzone jest i utrzymywane z najwyższą pewnością. Nie podobnego nie spostrzegamy u żadnego jinnego narodu starożytności.

Skarbu tego prawd moralnych i religijnych strzegł nienaruszenie aż do zjawienia się Jezusa Chrystusa lud, któremu Bóg dał za prawodawcę Mojżesza. A księgi ludu tego uczą nas, jakim sposobem nieoszacowany skarb ten przechował się czysty i w całości. Mojżesz sam ustanowił, z rozkazu Boga, powagę publiczną, obowiązkiem której było utrzymywać i osłaniać prawo boże od wszelkiego zepsucia, głosić go, wykładać i ostatecznie wyrokować w sporach, jakie się mogły nasunąć w tym lub owym punkcie. „I przyjdiesz, mówi do Jizraelitów, do kapłanów rodu Lewitskiego, i do

(1) Patrz, między jinnými: *Gen.*, XV, 1; XLVII, 30; XLIX, 18, 29;—*Num.*, XXIII, 10; *Deut.*, XXXI, 16; XXXII, 49.

(2) Patrz *Exod.*, XX, 7—18;—*Deut.*, V, 6—22.

sędzię, który naonczas będzie... I uczynisz, cokolwieki powiedzą przełożeni miejsca, które obrał Pan, i nauczają cię według zakonu jego: i będziesz zdania jich naśladował. Ani ustąpisz ni w prawo, ni w lewo" (1). Boska ta jinstytucyja, do której należało ostatecznie wyrokować w rzeczach religiji, a która później przybrała nazwę wielkiego Sanhedrynu, sięga aż do czasów Jezusa Chrystusa. Sam Zbawiciel oddał cześć jój powadze: „Na stolicy Mojżeszowej usiedli Doktorowie i Faryzeuszowie, mówi do Żydów (2), *wszystko tedy, cokolwiek wam rozkażę, zachowujajcie i czyncie* (3). *Czyncie, co wam mówią*, dodaje zresztą, *ale wedle uczynków jich nie czyncie*“.—Stolica Mojżeszowa, na której zasiadali, jak zauważył św. Augustyn, wyjaśniając te wyrazy, *zmuszała jich do nauczania prawdy*“ (4). Od Mojżesza aż do Jezusa Chrystusa była więc zawsze jinstytucyja publiczna i boska, której zadaniem było utrzymywanie czystości i całości religiji, jak również wyjaśnianie jój i tłumaczenie w razach wątpliwych. Jinstytucyja ta nie znikła, lecz przeszła do Jezusa Chrystusa i do Kościoła, który jest dalszym jój ciągiem na łonie społeczności odnowionój.

Prócz téj jinstytucyi publicznej, z dziejów ludu żydowskiego widzimy, że Bóg często mu zsyłał proroków, których posłannictwem było nietylko głosić przyjście Messyjasza i przepowiadać jinne wielkie wypadki, lecz także przypominać i wbijać w pamięć ludu prawdziwe zasady moralności i religiji.

Tym sposobem religija Mojżeszowa przechowała się czysto i w całości na łonie ludu wybranego, przez ciąg piętnastu po sobie jidących wieków. Nadprzyrodzone i ciągle działanie Boga utrzymywało nietylko stronę religiji najzupełniej pozytywą, lecz także dane czysto naturalne, jedyne, jakie nas tu mogą zajmować. Wiem, że racyjonalizm nie chce wcale podobnego wyjaśnienia; lecz cóż na to poradzić? Niech więc nam powie dlaczego wyłącznie tylko lud hebrajski miał prawdziwą religiją naturalną, i jakim sposobem potrafił ją przechować czysto i w całości, w koleji tylu wieków i przemian tylu? Wątpliwości najmniejszej nie ulega, że jestto zjawisko jedyne w dziejach ludzkości. Racyjonalizm przekonany jest o tym i uznaje je: niech więc odgadnie jego przyczynę (5).

(1) *Deut.*, XVII, 8 — 11.

(2) Wiadomo, że wielki Sanhedryn w wielkiej części składał się z doktorów i faryzeuszów.

(3) *Matth.* XXIII, 2 — 3.

(4) *Contra Faustum*, XVI, 20; *De Doct. christ.* IV, 27.

(5) Patrz nasze dzieło: *les Dogmes catholiques*, ks. X, roz. IV, § II, art. 1.

Lud hebrajski był nietylko prawym przechowywaczem prawdziwych nauk moralnych i religijnych, był jeszcze, jakkolwiek w znaczeniu już nie tak obszernym, jich głosicielem wpośród narodów pogańskich. Dzieje Żydów wykazują, że mieli stósunki z wieloma bardzo ludami; a samo Pismo święte uczy nas, jakie względem nich miała miłosierne zamiary Opatrzność, rozpraszając jich po świecie: „Wyznawajcie Pana, synowie Jizraela, woła uwięziony w Asyryji Tobiasz, w oczach narodów chwalcie Go. *Abowiem was dlatego rozproszył między narody, które go nie znają, abyscie wy opowiadali dziwy jego i przywiedli je do wiadomości, że nie masz jinszego Boga wszechmocnego oprócz Niego*“ (1). Takie to były zamiary boskie, kiedy rozpraszal po świecie ludzi, unoszących ze sobą wszędy skarb prawdziwój religiji; chciał duszom zacnym i chciwym prawdy, dać łatwy środek poznania jój. Roczniki ludu wybranego zawierają wiele faktów, świadczących o działalności religijnój dzieci Jizraela w krajach obcych. Niniwa i Babilon słyszały głos proroków: Jonasza i Daniela (2). Pismo święte, że tu poprzestaniemy na tym jednym fakcie, przywodzi, że Daryjusz, pełen uwielbienia dla Daniela i zachwycony cudem, mocą którego prorok ten wyszedł zdrów i cały z wilczój jaskini, napisał do ludów swojego państwa w tych słowach: „Pokój wam niech będzie rozmnożonym. Odemnie postanowiony jest dekret, aby po wszem państwie i królestwie mojim drżeli i lękali się Boga Danielowego; bo on jest Bóg żywy i wieczny i na wieki, i królestwo jego nie skazi się, a władza jego aż na wieki. Ten wybawiciel i zbawiciel, czyniący znaki i dziwy na niebie i na ziemi, który wybawił Daniela ze lwiego dołu“ (3). Wpływ ten Daniela, który go uczynił niby doktorem wielkiego narodu pogańskiego, jest bardzo prawdopodobny; i wszystko upoważnia nas do twierdzenia, że w tym tłumie wygnańców żydowskich rozproszonych po Asyryji, Chaldeji i Persyi, było wielu ludzi uczonych i prawdziwie religijnych, głoszących tam cześć prawdziwego Boga. Wielu Żydów zajmowało znaczne stanowiska w tych krajach. Wiadomo, że córce z pokolenia Benjamina, nieśmiertelnój Esterze ofiarowano tron perski.

Stósunki Żydów z państwem Greków, które zastąpiło monarchiją perską, wszystkim są wiadome. Aleksander Wielki, uczeń Arystotelesa poszedł do świątyni Jerozolimskiej, tu oddał pokłon Jehowie i złożył Mu ofiary. Bardzo był łaskaw na Żydów. Wkrótce

(1) *Tob.*, XVI, 3, 4.

(2) *Jonas*, III;—*Dan.*, VI, 25—27.

(3) *Dan.*, loc. cit.

Dzieje Filozofji.

po Aleksandrze, blisko na trzy wieki przed naszą erą, Żydzi z Egiptu przełożyli na język grecki księgi Mojżeszowe; a wiadomo, jak język grecki był podówczas rozpowszechniony. Zdaje się, że i inne księgi starego Testamentu przetłumaczono na grecki około tegoż czasu; albowiem tłumacz Ekklezyjastyki, żyjący w III, lub najpóźniej w II wieku przed Chrystusem, powiada w przedmowie, że wszystkie księgi święte Żydów są przetłumaczone, i mówi o tym przekładzie, jako o rzeczy powszechnie wiadomej. Odtąd więc stary Testament stał się przystępnym dla obcych i otwartym źródłem dla mnóstwa narodów, znających język grecki.

Z tych faktów wypływa jasno, że posłannictwo ludu żydowskiego nie było bynajmniej, jak sobie zbyt często wyobrażają, posłannictwem jakimś zaściankowym. Bóg go stworzył i przechowywał w jinteresie całej ludzkości. Prawy stróż prawdziwej religiji, prorok i przygotowawcz Mesyjasza, powszechnego Odkupiciela, niby latarnia morska, której światło zawsze gorzało przed oczyma narodów w nocy bałwochwalstwa, lud ten pod każdym względem był *ludem ludzkości*, i narzędziem dobroci Boga ku rodzajowi ludzkiemu.

Nie myślę tu rozstrzygać kwestyi, o jile umysły ukształcone, w narodach nieznanych Jizraelowi, korzystały z sąsiedztwa i nauk uczonych żydowskich; kwestyja ta, w ten sposób postawiona nie da się rozstrzygnąć. Lecz wątpliwości nie ulega, że wielu mędrców pogańskich *mogło* ciągnąć korzyści z tego boskiego światła; prawdopodobną jest rzeczą, że niektórzy z nich w samej rzeczy korzystali z niego.

Bądź co bądź, rzeczą jest dowiedzioną, że Bóg nie zdał na łaskę rozumu ludzkiego starania o odkrycie wielkich prawd z dziedziny moralnej i religijnej, nawet naturalnej; sam jich nauczył pierwszego człowieka, aby ten mógł je przekazać swoim potomkom; a gdy w następstwie czasu, ludzie je pokrzywili i zeszpecili, tak, że obawiać się należało, że prawdy te zginąć mogły w dziwnym bezładzie pogaństwa, Bóg wdał się znowu dla przywrócenia jich do pierwotnej czystości; i nareszcie utworzył lud umyślnie celem zachowania jich na przyszłość od wszelkiego skażenia. Te prawdy zostały złożone, na dziewięć lub dziesięć wieków przed narodzinami filozofiji, w księgach dzisiaj jeszcze w naszych rękach będących, a których autentyczności poważnie w wątpliwość podawać nie podobna. Dzieje okażą nam, czy filozofija pogańska oparta, wszystko razem wzięwszy, na szczątkach tradycyi pierwotnych i na barkach rozumu, umiała utrzymać się na téj wysokości.

A teraz słów kilka o tym, które to jinne ludy wschodnie mają prawo upomnieć się o miejsce w dziejach filozofiji?

O jile wolno o tym sądzić z pomników, które aż do nas doszły, ani Egipcyanie, ani Fenicyjanie, ani Chaldejczycy, ani Persowie, nie mieli szkół właściwie filozoficznych; wszyscy, którzy za dni naszych zajmowali się dziejami filozofii starożytnej, zgadzają się w tym względzie. O ludach więc tych mówić tu powinniśmy o tyle tylko, o jile jich doktryny tradycyjne z natury swęj rzucić mogłyby jakieś światło na ten lub ów punkt filozofii greckiej, lub o jile mogłyby nam posłużyć do wydania sądu, z prawd, jakieby w sobie zawierały, o rzeczywistej wartości tej filozofii. Atoli, z wyjątkiem narodu żydowskiego, żaden ze znanych ludów starożytnych nie posiadał religii naturalnej, czystej i przechowanej w całości: faktto nie zaprzeczony; badanie więc religijnych podań ludów dopięroco wymienionych, nie ma dla nas żadnego w tym względzie jinteresu; podania te bowiem rozważane pod względem doniosłości moralnej, nie są wyższe od podań Grecyji. Dla nas wystarczy, jeżeli odszukamy później, jaki w sobie zawierają pierwiastek prawdy, gdyż przez to zrozumiemy, czego mogły dostarczyć dla myśli filozoficznej. Co się tyczy pewnych punktów doktryn, zapożyczonych przez filozofów greckich z podań obcych, ograniczymy się na wykazaniu tych podobieństw w miarę nadarzonej sposobności. Zamilczmy więc o nich na chwilę.

Oprócz Greków i Rzymian, jako jich naśladowców, spotykamy w starożytności dwa tylko ludy, którym można zaledwie przypisać jakąś filozofiją: są to mianowicie Jindyjanie i Chińczycy.

O filozofii tych dwóch ludów mówić będziemy piérwěj, nim przystapiemy do badania filozofii greckiej. Zaczniemy od Chin.

Lecz wprzód należy powiedzieć słów kilka o źródłach, z których czerpać będziemy swą opowieść o filozofii greckiej i wskazać najznakomitsze dzieła, wydane w czasach nowożytnych o dziejach filozofii w ogóle.

---

## ROZDZIAŁ III.

### O źródłach dziejów filozofii greckiej i o dziejopisarzach nowożytnych filozofii w ogóle.

#### § I.

#### ŹRÓDŁA DO DZIEJÓW FILOZOFII GRECKIEJ.

---

O źródłach do dziejów filozofii Chin i Jindyji mówić będziemy przy wykładzie filozoficznych teoryj, wyrosłych na łonie tych dwóch

krajów; tu zaś, sądzę, dosyć będzie tylko przytoczyć źródła, odnoszące się do filozofji greckiej i grecko-rzymskiej.

Największa część pomników filozofji greckiej zaginęła. Przed zjawieniem się Sokratesa, gdy mąż ten nadał poszukiwaniom filozoficznym tak wielki popęd, osady greckie znały wielu filozofów, z których niektórzy bardzo są godni uwagi; wydawano mnóstwo pism filozoficznych wierszem i prozą;—lecz żadne z nich nie doszło do nas w całości. Rzecz o wiele dziwniejsza! posiadamy w całości zaledwie dzieła dwóch tylko filozofów greckich, żyjących przed erą chrześcijańską: Platona i Arystotelesa (1). Oczywiście, dwaj ci mężowie są książętami filozofji greckiej, nierównanemi jej mistrzami, genijuszem swym, powagą i liczbą rozbiéranych kwestyj, nieskończenie wyższemi od wszystkich znanych filozofów starożytnych; to nam tłumaczy, dlaczego pomniki jich wiedzy ostały się przed zagładą czasu: szacunek i poszanowanie wszystkich wieków je ocaliły. Z jinnych filozofów greckich, późniejszych nawet od Platona i Arystotelesa, pozostały nam tylko pewne urywki.

Najciemniejszym okresem filozofji greckiej jest naturalnie okres najdawniejszy, peryjod poprzedzający Sokratesa. Mamy tylko fragmenta z filozofów szkoły jońskiej, włoskiej, eleackiej i abderejskiej; a przytym w dokumentach, przekazanych nam przez starożytność, a dotyczących się doktryn tychże szkół, nie wiele możemy znaleźć wskazówek pewnych i dokładnych. Dwa są źródła, z których możemy czerpać wiadomości o tych doktrynach: same urywki autorów, o których sąd mamy wydać, i świadectwa pisarzy późniejszych. Lecz zazwyczaj czerpać można z tych źródeł tylko z pewną ostrożnością. Jistnieją jeszcze ułamki, ważne niekiedy, wielu filozofów poprzedzających Sokratesa, tych szczególnie, którzy jużto sami przez się, jużto przez szkoły, do jakich należą, wywarli najwięcej wpływu na ruch jidej. Ułamki te przechowały się w ogóle u pewnych pisarzy, którzy wzięli sobie za zadanie zbierać doktryny swych poprzedników, i których świadectwo jest dla nas drugim źródłem do poznania tych doktryn. Jacyto są ci pisarze? Na pierwszym zaraz miejscu należy wymienić Platona i Arystotelesa.

Platona czytać powinniśmy z pewnym niedowierzaniem i przenikliwością. Prawda, że bardzo często wprowadza na scenę doktryny poprzednich szkół, i zdawałoby się, że wiernie je przedstawia; lecz dramatyczna forma, w jaką je obleka, ujmuje jim zwykle

---

(1) Pisma Arystotelesa nie wszystkie do nas doszły; lecz niezaprzeczenie posiadamy najważniejsze jego prace filozoficzne.



dokładności; przytym zdarza się często, że osoby występujące w jego dyalogach mówią, jak gdyby były stworzone właśnie dla jego odpowiedzi, tak, że trudno uwierzyć w ściśle historyczny charakter zdań, które Platon kładzie w ich usta. W ogóle wskazówki udzielane nam przez Platona, jakkolwiek bardzo są godne zebrania, winny jednakowoż ulegać sprawdzeniu.

Arystoteles jest źródłem daleko obfitszym i nieskończenie pewniejszym. Pisma jego są nieocenioną kopalnią dla dziejopisarza filozofji. Umysł nawskroś pozytywny i mąż przedewszystkim głębokiej nauki, Arystoteles lubi odtwarzać i roztrząsać doktryny swych poprzedników, a czyni to w wyrazach jasnych i dobitnych, przytaczając poszczególne szkoły i wymieniając filozofów; najczęściej, zanim usłucha własnego sądu, powołuje się na zdania wielu dawniejszych filozofów, — a wszystko każe wierzyć, że Arystoteles w ogóle jest wiernym jich myśli tłumaczem. Jeśli przedstawił w fałszywym świetle niektóre jidee mistrza swojego Platona, przypisać to należy wyjątkowym przyczynom. Zresztą Arystoteles przywodzi niekiedy, nawet dosyć często, dosłowne zdania autorów, o których mówi; pozwala nam samym sądzić o ścisłości swego wykładu. Jestto przewodnik prawdziwie cenny i zawsze niemal pewny dla dziejopisarza.

Sokrates nie nie pisał; zasadnicze punkta jego filozofji podali nam jak najdokładniej: Ksenofon, najślawniejszy jego po Platonie uczeń, — i Arystoteles. Platon nie jest już tak pewnym przewodnikiem, miesza bowiem własne jidee z jideami mistrza.

Cycero jest prawdziwym historykiem filozofji. W licznych swych pismach filozoficznych przedstawia nam kolejno wszystkie szkoły greckie. Łecz niektóre jego opowieści przyjmować należy z wielkimi zastrzeżeniami. To, co Cycero utrzymuje o doktrynach najpierwszych szkół greckich, nie może w nas bynajmniej wzbudzić zupełnego do słów jego zaufania; jest już zbyt oddalonym od tych szkół, a jego erudycja, jak łatwo spostrzedz, jest najczęściej tylko erudycją z drugiej lub z trzeciej ręki, nie sięgającą do samego źródła; dalej jest zbyt porywczym w swych sądach; umysł to zresztą nieco zabobonny, miłośnik filozofji raczej niż filozof, nie usiłujący bynajmniej zbyt przeniknąć do głębi teoryj delikatnych, zawiłych lub po prostu podniosłych. Nie dowierzamy sądom jego, jile razy tylko jidzie o dawne systematy, wychodzące po za zwykły widnokrąg zdrowego rozsądku. Natomiast, Cycero jest nieomylnym prawie przewodnikiem dla doktryn swego czasu i najbliższej epoki. Zna je doskonale.

Dzieła Plutarcha zawierają również wiele wskazówek do filozofji starożytniej. Przypisują mu nawet streszczenie zdań filozofów, pod

tytułem: *De placitis philosophorum* (περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις), w pięciu księgach. Na nieszczęście Plutarchowi brak zbyt często krytyki; mało zasługuje na wiarę w tym, co mówi o piérwszych szkołach greckich. Pisma tego radzić się należy z przezornością; trzeba je porównywać, o jile można, z jinnymi dokumentami starożytnými. W jinnych dziełach Plutarcha spotykamy wiele opowieści, i, co ważniejsza dla nas, wiele ułamków z filozofów starożytnych.

Sekstus Empirykus (żyjący na początku III-go wieku naszój ery), jest najzupełniejszym i najpewniejszym źródłem dla filozofiji sceptycznój, którój jest jednym z najslawniejszych przedstawicieli. Przywodząc z upodobaniem doktryny poprzednich sceptyków, Sekstus pokazuje i roztrząsa, ze swými mistrzami, przeciwnie teoryje dogmatyków. Często przytacza same teksty filozofów, sceptyków i dogmatyków, o których mówi. Tym sposobem ocalił od zaguby wiele ważnych ułamków.

Wkrótce po Sekstusie kwitnął Dyjogenes z Laerty, autor właściwój historyji filozofów. Dzieło jego nosi tytuł: *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri X* (1). Dzieło niesłychanój dla nas wartości, lecz którego, mimo to, używać należy z wielką bacznością. Dyjogenes jest człowiekiem wykształconym, poważnie studyjował literaturę filozoficzną Grecyji; lecz nie dostaje mu krytyki; przepisuje bez rozbioru i zbyt często nierozumnie wszystko, co przeczytał; brak mu cale zmysłu filozoficznego. Nie masz zresztą w książce Dyjogenesa ani porządku ściśle historycznego, nie ma nawet logicznego ugrupowania doktryn: jestto bezładna zbieranina materyjałów, żadną sztuką nie uszykowanych: *Rudis indigestaque moles*. Dodajcie do tego, że autor lubuje się bardziej w opowiadaniu anegdotek na karb filozofów, niż w przedstawianiu jich doktryn; jestto bijograf i anegdociarz raczój, niż dziejopisarz w poważnym znaczeniu tego wyrazu: układa raczój historyją anegdotyczną filozofów, niż dzieje filozofiji. Atoli, mimo tych wszystkich niedostatków, dzieło jego jest skarbem dla nas. Za czasów, kiedy pisał Dyjogenes, wielka liczba pomników starożytnych, dziś zaginionych, jeszcze jistniała, on je zużytkował, stąd téż jemu zawdzięczamy zachowanie mnóstwa ustępów, wyjętych z pism, których już obecnie nie mamy.

Książką użyteczną nader, z którój również czerpać możemy wiadomości o filozofiji greckiej, jest kompilacyja Jana ze Stobi

---

(1) Περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων, τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων.

(miasto w Macedonji), autora z wieku Vgo. Mamy jego zbiór *Wyciągów (Eclogae)*, z pięciuset blisko pisarzy greckich. Na nieszczęście nie zawsze wybierał ustępy najważniejsze, a w tej zbieraniu nie masz najmniejszego ładu. To nie filozof.

Komentator z VI wieku, *Symplicyusz* jest większą nierównie pomocą dla dziejopisarza filozofji starożytnej, niż ów nieroztropny zbieracz. W komentarzach swych do Arystotelesa, przedewszystkim zaś w komentarzach do fizyki Stagiryty, *Symplicyusz* pomieścił mnóstwo zdań filozofów, żyjących przed Arystotelesem, których pisma zaginęły, a większa część tych tekstów jest bardzo wielkiej wagi. Rzeczą jest godną zastanowienia, że jeszcze w VI-tym wieku wielka bardzo pism z pierwszego okresu filozofji greckiej znajdowało się w rękach uczonych. Tak np., że tu ograniczymy się na tym jednym przykładzie, *Symplicyusz* powiada, że posiada dzieło *Dyjogenesa z Apoloniji o Naturze* (1). *Symplicyuszowi* zawdzięczamy może największą liczbę ułamków z filozofów starożytnych. Uczył w Atenach, w pierwszej połowie VI wieku; był jednym z ostatnich przedstawicieli filozofji pogańskiej.

Kilku także Ojców Kościoła lub autorów chrześcijańskich z pierwszych wieków zostawiło nam użyteczne opowieści o filozofji greckiej. Najpierw wymienić należy *Klemensa Aleksandryjskiego*, którego *Stromata (Στρώματα)*, są niezmiernym i szacownym zbiorem starożytności. Dzięki tej książce, posiadamy dziś wiele ustępów z pism zaginionych.

*Przygotowanie do Ewangeliji (Preparatio evangelica)* *Euzebijusza* nie mniejszą ma dla nas wartość. Jemu winniśmy, między innymi, znaczne fragmenta *Arystoklesa*, *perypatetyka* z II-go wieku, który ułożył historiją filozofów i ich doktryn.

Jinnym źródłem, nie bez wartości jest dzieło, długi czas przypisywane *Orygenesowi*, lecz którego autor jest całkiem niepewny; mówię tu o piśmie, zatytułowanym: *Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio*. Pierwszą księgę tego dzieła, jedyną, jaka była znaną aż do 1851, poświęcono przypomnieniu niektórych doktryn filozofów starożytnych. W 1851, Müller wydał w Oksfordzie świeżo odnaleziony tekst ksiąg IV aż do X; brakuje jednak początku czwartej księgi. W księgach nowo odkrytych spotykamy, naprzykład, ciekawe i ważne ustępy, aż dotąd nieznanne, o *Heraklicie* (2).

(1) *Simplicius, in Arist. Phys.* fol. 326.

(2) *Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. Philosophumena sive haeresium omnium confutatio*, opus Origeni adscriptum, e codice Pa-

Trzema więc głównymi źródłami do dziejów filozofji greckiej, z autorów chrześcijańskich, są *Stromata* Klemensa Aleksandryjskiego, *Przygotowanie do Ewangieliji* Euzebijusza, *Philosophumena*. Można również dowiedzieć się niejednej rzeczy ze św. Justyna, św. Jire-neusza, Orygienesza, św. Epifanijusza, Laktancyjusza i Teodoreta.

A teraz słówko o najgłówniejszych dziejopisarzach filozofji.

## § II.

### NOWOŻYTNI DZIEJOPISARZE FILOZOFJI.—DZIEJE OGÓLNE.

Brucker jest prawdziwie twórcą i ojcem dziejów filozofji. Przed nim nie ma nic zupełnego ani naukowego. Pierwsze na tym polu dzieło niejakięj wartości, wyszło w Angiji: są to *Dzieje filozofji* Tomasza Stanley'a (1). Lecz Stanley nie rozumiał, ani charakteru, ani celu filozofji. Był przekonany, że celem filozofji jest dać człowiekowi nie wiedzę, lecz proste poznanie prawdy; skąd wnioskował, że obok objawienia chrześcijańskiego, filozofja jest niepotrzebnym dodatkiem. Dlatego też mówi tylko o filozofji przedchrześcijańskiej; a w wykładzie filozofji greckiej, jidzie za Dyjogenic-nesem z Laerty.

*Słownik historyczny i krytyczny* Bayle'go (2), zawiera kilka głębszych rozpraw o systematach filozoficznych; lecz nawet w tych artykułach nie masz nic takiego, coby znamionowało naukowe przedstawienie doktryn.

Na kilkanaście lat przed ukazaniem się wielkiego dzieła Brucker'a, w 1737, pisarz francuski, Deslandes, wydał trzy tomy, które nazwał *Krytycznemi dziejami filozofji* (3). Autor zatrzymuje się na początku wieku XVIII. Jest materyjalistą i stawia Epikura nierównie wyżej nad Platona. Rzekome te dzieje filozofji nie mają w sobie nic filozoficznego, i nie grzeszą wcale krytyką; książkato bez wartości.

Niemcom należy się chwała za wydanie pierwszej prawdziwie poważnej i zupełnej historyji filozofji. Jakób Brucker, urodzony w Augsburgu w 1696, wydał w Lipsku, w 1742, dzieło łacińskie

---

risino productum recensuit, latine vertit, notis variorum instruxit, prolegomenis et indicibus auxit Patricius Cruicae. Parisiis, 1860.

(1) *The History of Philosophy* by Thom. Stanley. London, 1655.

(2) *Le Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam, 1697.

(3) *Histoire critique de la philosophie*. 1737.

w pięciu ogromnych tomach w 4-ce, pod napisem: *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. W 1767 wydał nowe wydanie z tomem dodatkowym. W tej pomnikowej pracy mamy szczegółowe bardzo dzieje filozofji. Jestto dzieło wielkiej sumiennosci, owoc erudycyi ogromnej i to erudycyi prawdziwej: autor ustawicznie prawie czerpał ze źródeł; jakkolwiek niekiedy zbyt jim zawierzał. Radzić się można dzieła jego zawsze z pożytkiem. Na nieszczęście Brucker, erudyt raczej aniżeli filozof nie zastosował się do żadnego niemal z tych prawideł, jakie postawił na czele swęj *Przedmowy*, i jakie my uważamy za zasadnicze prawa dziejów filozofji. W jego pracy nie uwydatnia się ani powiązanie logiczne, ani związek dziejowy doktryn; nie dosyć wyróżnia rzeczy ważne od błahych zupełnie, i miesza w mnóstwie rzeczy bez wartości jidee filozoficzne najwyższego jinteresu: chcąc być dokładnym grzeszy drobiazgowością; a w wyłożeniu wielkich systematów, ścisłość jego jest raczej materyjalną, niżeli prawdziwą; fizyognomiji, charakteryzującej te systematy nie znajdujemy tu wcale.

Brucker jest protestantem, lecz szczerym chrześcijaninem. W filozofji należy do szkoły Leibnitza i Wolffa.

W 1792, Tiedemann zaczął wydawnictwo dziejów filozofji, całkiem różnych od dzieła Brucker'a. Dzieło Tiedemann'a: *Duch filozofji spekulatywnej* (7 tomów) (1), wychodziło w Marburgu od 1792 do 1797. Dzieje te ciągną się od Talesa aż do Berkley'a. Przez filozofjā *spekulatywną*, autor rozumie filozofjē teoretyczną; nie są więc to zupełne dzieje filozofji. Zajmuje się przedewszystkim metafizykā i stara się głównie o wyłożenie *ducha* doktryn, panujących jedne po drugich w świecie filozoficznym. Tiedemann jest myślicielem. Przeciwnik filozofji Kanta przywiązuje się jednocześnie do Leibnitza, do Wolffa i do Locke'go.

Ostatni tom dzieła Tiedemann'a ukazał się wtedy, gdy Tennemann, jeden z najzarliwszych zwolenników Kanta zapowiedział wydanie swych wielkich *Dziejów filozofji*. Dwadzieścia przeszło lat pracy kosztowało go to wydawnictwo,—śmierć nie pozwoliła mu go ukończyć. Tom piérwszy wyszedł w 1798, a jedynasty w 1819 (2). Dzieło całe obrachowane na trzynaście tomów. Dwunasty, według planu autora, miał zawierać dzieje filozofji teoretycznej niemieckiej od Thomasius'a, mistrza Leibnitza, aż do Kanta; trzynasty, filozofjā moralną od Bakona aż do Kanta. Tennemann jest dziejopisarzem bardzo uczonym; wykład jego, szczególniej doktryn filozofji

(1) *Geist der speculativen Philosophie*.

(2) *Geschichte der Philosophie*. Lipsk, 1798—1819.

Dzieje Filozofji.

starożytnój, jest w ogóle zupełny i dosyć jasny; lecz podmiotowy krytycyzm Kanta błąka go często w sądach, niekiedy nawet w wyjaśnianiu systematów.

Francyja dotychczas dała nam jedną tylko nieco na szerszą obmyślaną skalę historiją filozofiji, mianowicie dzieło Degerando'a: *Dzieje porównawcze systematów filozofiji* (1). Piérwsze wydanie tój książki wyszło zaledwie w trzech tomach; ukazało się w Paryżu, w 1804. W 1822 i 1823 autor ogłosił nowe wydanie we czterech tomach. Trzy piérwsze poświęcił filozofiji greckiej; czwarty filozofiji Ojców Kościoła, filozofiji Arabów i Żydów w średnich wiekach, i wreszcie filozofiji scholastycznój: prowadzi nas aż do epoki Odrodzenia. Już z tego prostego wyliczenia widoczna, że autor nie pojął wcale doniosłości filozofiji Ojców i scholastyków średniowiecznych. Zresztą, to samo da się powiedzieć o Tiedemann'ie i o Tennemann'ie; słabe bardzo mają wyobrażenie o wielkiej filozofiji chrześcijańskiej. Praca Degerando'a o filozofiji greckiej dowodzi sumiennych poszukiwań, bystrości sądu, rzadkiego i nieuprzedzonego zdrowego rozumu; lecz zbyt często brak tu prawdziwego pojęcia i zmysłu filozoficznego: autor nieraz poprzestaje na powierzchownym określaniu doktryn; niekiedy opuszcza rzeczy ważne, jinnym znów razem gubi się w szczegółkach, któreby można bezpiecznie pominąć: i tak np. przedstawienie filozofiji Platona jest pobieżne zupełnie, i niedostateczne daje o niéj pojęcie.

Cousin'owi i szkole, której był tak długo głośnym przywódcą, zawdzięczamy wiele ważnych prac nad rozmajitými częściami dziejów filozofiji; lecz nikt z tój szkoły nie napisał powszechnych dziejów filozofiji. Historyja, wydana niedawno przez Cousin'a, pod tytułem: *Dzieje powszechne filozofiji od czasów najdawniejszych, aż do końca wieku XVIII* (2), jest tylko streszczeniem pięknym, a niekiedy trochę powierzchownym.

Najdokładniejszym i najuczestszym z dotychczasowych prac na tym polu, jest dzieło Henryka Ritter'a. Piérwszy tom tych *Dziejów filozofiji* wyszedł w Hamburgu w 1829, dwunasty i ostatni w 1853 (3). Ritter zbadał sumiennie wszystkie źródła; praca jego jest dziełem wielkiej i prawdziwej erudycji; lecz autor zupełnie nie jest filozofem, błąka się i potyka na każdym kroku w wykładzie i przedstawieniu doktryn. Ritter pilnie czytał Ojców Kościoła i średniowiecznych

(1) *Histoire comparée des systèmes de philosophie,*

(2) *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin du XVIII siècle.*

(3) *Geschichte der Philosophie,* von Dr Heinrich Ritter.

scholastyków; lecz że ci ciągle filozofiją mieszają z teologiją, nade-wszystko w kwestyjach metafizycznych, stąd bardzo często Ritter jich nie rozumiał. Czyliż bowiem można, znając zaledwie pierwsze podstawy nauki chrześcijańskiej, zrozumieć wzniosłe spekulacje, na poły teologiczne, na poły filozoficzne mistrzów teologii katolickiej? A jednak, z przyjemnością powtarzamy, dzieje Ritter'a są dziełem głębokiej wiedzy i niezaprzeczonej dobrej wiary; zawsze z korzyścią można do nich zaglądać.

Od czasu ukazania się tego pomnikowego dzieła Ritter'a, wydano w Niemczech wielką liczbę prac o dziejach filozofiji, lecz ani jednej historii zupełnej i szczegółowej. (1)

---

(1) Już po ukazaniu się dzieła ks. Laforet'a, zaszczytnie znany w Niemczech autor *Logiki (System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, drugie wyd. 1865), i wielu rozpraw filozoficznych, Dr Fryderyk Ueberweg, profesor filozofiji w uniwersytecie królewieckim, wystąpił z dosyć bezstronnie napisanemi dziejami filozofiji, które wydał w Berlinie, w trzech częściach, pod napisem: *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*. Część I zawiera dzieje filozofiji starożytnej czyli przedchrześcijańskiej (str. XI i 244), dział 1 części II-jej obejmuje filozofiją Ojców Kościoła (str. VI i 101), dział 2gi zaś części II-jej obejmuje okres scholastyczny (str. 112). Wreszcie część III-cią poświęcił autor wykładowi filozofiji nowszych czasów, którą liczy od odrodzenia się nauk klasycznych w Europie, aż do dni naszych (str. X i 361). W dziele D-ra Ueberweg'a strona biblijograficzna zajmuje bardzo wydatne miejsce i w jistocie opracowana jest z wielką dokładnością. Wykład doktryn filozoficznych odznacza się wzorową treściwością i, co większa, przedmiotowością. Słowem, podręcznikto niezły. (*Przyp. tłum.*)

---





# FILOZOFIJA POGAŃSKA.

---

## KSIĘGA I.

---

### FILOZOFIJA WSCHODNIA.

---

#### CHINY I JINDYJE.

---

##### CHINY.

Gdyby wierzyć niektórym synologom, a mianowicie Pauthier'owi, Chiny miałyby filozofiją równą, a pod pewnemi względami i wyższą od filozofji greckiej. „W żadnym jinnym kraju, mówi ten oryentalista, spekulacja nie przybrała tak olbrzymich rozmiarów, jak w Chinach, od niepamiętnych czasów... Filozofija chińska jest nader obfitą w pomniki różnego rodzaju, jedne dosyć świeże, inne znów dawniejsze od najstarożytniejszych znanych fragmentów filozofji greckiej, uważanej dotychczas powszechnie za babkę wszystkich filozofij“ (1). Autor sądzi, że w Chinach jistniała już filozofija na dwaście przynajmniej wieków przed naszą erą, na sześć wieków przed pierwszymi błyskami filozofji greckiej. Nie podobna nam podzielać tego zdania, a to z dwóch następujących przyczyn: po pierwsze, że pomniki, które podług Pauthier'a mają zawierać tę filozofiją, nie w sobie nie mają filozoficznego, i powtórę, że daty tych pomników

---

(1) *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, str. 1—2. Paryż, 1844; porów. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, artykuł *Chinois*.

są bardzo niepewne. Doprawdy, wyjść z podziwienia nie mogą widząc, jak umysły skądinąd poważne tak łatwo przyjmują zdania, nie mające żadnej zgoła podstawy historycznej o starożytności religijnych ksiąg chińskich. Głęboki znawca literatury chińskiej, O. Prémare, mówi, że najpobłażliwsi nawet krytycy chińscy polegają na pewności historycznej roczników swego kraju, zaledwie dopiero od ośmsetnego mniej więcej roku przed narodzeniem Chrystusa. „Wynosić więc tak wysoko starożytność i trwałość dziejów chińskich, dodaje znakomity ten misyjnarz, znaczy po prostu nadużywać łatwości uczonych europejskich. Najpobłażliwsi Chińczycy wyznają, że starożytność jich kraju w żadnym razie nie sięga po za ośmset lat przed naszą erą, czasu niezbyt odległego od pierwszej olimpiady. Pod względem pewności chronologicznej, na próżno opierają się na historyku Se-ma-cian'ie (Se-ma-tsien), gdyż najlepsi krytycy chińscy uważają tego pisarza za kłamcę (1)... Zaćmienia, napotymane w starożytnych księgach są drugim punktem, na który nasi matematycy wiele liczą. Radziłbym jim, iżby się zgodzali z sobą równie dobrze w rachunkach, jak w przeświadczeniu, że dobrze porachowali. Tłumacze chińscy pytają się, czym się dzieje, że przez przeciąg stu dwudziestu lat, panowania Czuń-ciu (Tchun-tsieou) (2) odbyło się trzydzieści sześć zaćmień słońca, tymczasem w ciągu *tysiąca ośmset lat, upłynionych piérwój, zaledwie można naliczyć trzech do czterech zaćmień*; odpowiadają na to pytanie bez trudności, że przez ośmnaście wieków, gdy rządziły trzy piérwsze dynastyje, cnota panowała na świecie, i, co za tym jidzie, nigdy nie było zaćmienia słońca, lecz że przez czas trwania Czuń-ciu, kiedy serce człowieka uległo zepsuciu, a występki zapanowały na ziemi, widziano tak częste zaćmienia słońca“ (3). I na takichto podstawach nie wahają się

(1) Historyk Se-ma-cian kwitnął na dwa wieki przed naszą erą.

Przy tej sposobności dodajemy, że pisownią jimion i nazw chińskich poprawiliśmy w całym toku dzieła z zastosowaniem do brzmienia i wymawiania chińskiego podług wskazówek łaskawie nam udzielonych przez europejskiego w tym przedmiocie specjalistę p. Dra J. S. Kowalewskiego, dziekana i profesora uniwersytetu warszawskiego. Pisownią zaś tych jimion i nazw, jaką napotkaliśmy u autora niniejszego dzieła, zostawiamy zwykle w nawiasach, jako powszechnie w Europie przyjętą. (Przyp. tłum.)

(2) Czuń-ciu oznacza właściwie *wiosnę i jesień*; tak niegdyś nazywano historiją. Najpospolitszym jest mniemanie, że Czuń-ciu, ułożona przez Konfucjusza jest historiją królestwa Lu (Lou).

(3) *Recherches sur les temps antérieurs au Chou-King*, roz. 2.

budować chronologiji chińskiej, sięgającej aż trzech tysięcy lat przed erą chrześcijańską! Widocznie taka chronologija nie zasługuje na zaszczyt, żeby o niej rozprawiać warto,—jest niżej krytyki.

*J-dzin (Y-King)* czyli *Księgę przemian*, którą Pauthier uważa za „najdawniejszą książkę przekazaną nam przez starożytność“ (1), napisano w epoce, której nie podobna ściśle określić, lecz o wiele wieków późniejszej od redakcyi Mojżeszowego *Pięcioksięgu*. Zresztą w *Y-dzin*'ie nie masz ani śladu myśli filozoficznej. *Szu-dzin (Chou-King)* zaś, czyli, *Księgę roczników*, według powszechnego mniemania, ułożył Konfucyusz: „W roku 484 przed narodzeniem Jezusa Chrystusa, mówi Ojciec Gaubil, Konfucyusz zebrał w jedną całość książkę nazwaną *Szu-dzin*. Wiadomo, że różne jęj części są po prostu wypisami z urzędowych dziejopisów dynastyj, przytaczanych w tęg książce, lecz nie można powiedzieć, jaką miała formę, ani z jilu się składała rozdziałów za czasów tęg filozofa“ (2). Chcielibyśmy bardzo wierzyć, że cała praca Konfucjusza ograniczała się na zestawieniu najdawniejszych dokumentów; lecz przynajmniej zgodzić się z nami trzeba, że nie podobna oznaczyć dat tych dokumentów. Wreszcie, przyznajemy bardzo chętnie że w *Szu-dzin*'ie spotyka się tu i ówdzie uwagi moralne, dosyć czyste i szlachetne maksymy o rządzie; lecz nie widzę w nich nic godnego uwagi, nadewszystko nic takiego, coby zakrawało na wykład lub rozprawę filozoficzną. *Szu-dzin* jestto sobie bardzo lakoniczna opowieść o starożytnych dynastjach chińskich, opowieść przeplatana wciąż uwagami o rządzie i myślami moralnemi o sposobie kierowania ludźmi. Rozdział zatytułowany: *Hun-fan (Hong-fan)* czyli *najwyższa nauka*, który nam podają za *najniezwyklejszy i najciekawszy może pomnik filozofji starożytnej* (3), mieści w sobie jeno jidee oklepane, i śmieszne formułki.

Porzućmy więc te pićrwsze księgi święte Chin. Cokolwiek powiedzą pewni synologowie, rzeczą byłoby zbyt śmieszną zaprawdę, gdybyśmy jim dali miejsce w dziejach filozofiji. Wiek filozoficzny Chin poczyna się dopiéro z Lao-dze'm (Lao-tse) i Konfucyuszem; a i tu zauważyć jeszcze należy, że Konfucyusz nie zasługuje całkiem na nazwę filozofa, i że możnaby go bardzo bezpiecznie pominąć milczeniem.

(1) *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, str. 2 i *Dictionnaire des sciences philosophiques*, artykuł *Chinois*.

(2) Przedmowa do przekładu francuskiego, dokonanego przez O. Gaubila.

(3) Pauthier, *les Livres sacrés de l'Orient*, str. 89, w przypisku.

Jimiona tych dwóch sławnych ludzi otacza w Chinach zawsze najwyższy szacunek. Wiadomo, że dwie sekty religijne, jistniejące dziś jeszcze w tym nieruchomym kraju, uznają Lao-dze'go i Konfucjusza za swych założycieli i mistrzów; uczniowie pierwszego znani są pod nazwą *Dao-sse (Tao-se)*, zwolennicy zaś drugiego pod nazwą *Uczonych*. Sekta *Uczonych* panuje w Chinach oddawna. Z jego łona wychodzą urzędnicy publiczni. Mandaryni chińscy, choćby byli wyznawcami buddyzmu, szczytą się nazwiskiem uczniów Konfucjusza. *Dao-se*, ludzie zacofani i pogardzani, oddają się najniedorzeczniejszym zabobonom.

---

## LAO-DZE.

---

Lao-dze urodził się w roku 604 przed Jezusem Chrystusem. Był archiwistą przy dworze dynastji Dzeu (*Tchéou*). „Żył długo, mówi jego urzędowy biograf pod dynastją Dzeu, a widząc ją upadającą, wnet porzucił swój urząd i poszedł aż do wąwozu *Hai-gu (Hankou)*. Jnsi, strzegący tego wąwozu rzekł doń: „Ponieważ chcesz zagrzebać się w zaciszu, proszę cię, ułóż książkę dla mego oświecenia“. Wtedy Lao-dze napisał dzieło w dwóch częściach, zawierających niemal pięć tysięcy wyrazów, a których przedmiotem jest *Droga i cnota*. Potym oddalił się; nie wiadomo nawet, gdzie skończył dni swe. Lao-dze był mędrceem, lubiącym ciemność (1). Dzieło powyższe doszło aż do nas, pod tytułem: *Dao-de-dzin (Tao-te-king)* czyli *Księga (dzin) drogi i cnoty*, jak tłumaczy Stanisław Julien. Uczony ten tłumaczy wyraz chiński *dao (tao)* przez *droga*, gdy tymczasem Abel Rémusat tłumaczy go przez *rozum*. Co do nas, sądzimy, że znaczenie, jakie znakomity Abel Rémusat nadaje wyrazowi *dao* da się pogodzić ze znaczeniem, jakie do tego wyrazu przywiązuje Julien; zaraz zobaczymy, co znaczy *dao* u Lao-dze'go.

Księgi *Dao-de-dzin* trudno zrozumieć; przyznają to sami komentatorowie chińscy. Stanisławowi Julien'owi zawdzięczamy pierw-

---

(1) *Pamiętniki Ce-ma-dziań'a (Tse-ma-thsien) (Ce-dzi)*, Tseki ks. LXIII ap. Stanisława Julien'a: *Le livre de la voie et de la vertu, traduit en français et publié avec le texte choinois* i t. d., str. XX. Paryż, 1842. Życiorys Lao-dze'go, napisany przez Ce-ma-dziań'a uważać należy za jedynie autentyczny. Biografia ta stanowi część roczników urzędowych cesarstwa.

szy przekład francuski tego starożytnego i szacownego zabytku. Spróbujemy wyłożyć zasadnicze nauki w nim zawarte o Bogu i cnocie (1).

## ROZDZIAŁ I.

### Metafizyka Lao-dze'go.—Natura i przymioty Boga; stosunki jego ze światem.

Dao-de-dzin jest zarazem dziełem metafizycznym i moralnym; zawiera czasami wiele bardzo głębokich uwag o naturze Jistoty boskiej, a także maksym czystej moralności, tyjących się życia ludzkiego. Lao-dze wierzy w Boga nieograniczonego i doskonałego, i uznaje, jak się zdaje, jednego Boga; w czym zresztą jest tylko wiernym echem najlepszych tradycyji religijnych wieków poprzedzających. Wejdźmy w niektóre szczegóły.

Czy wytłumaczymy *dao* wyrazem *droga* na wzór S. Julien'a, albo wyrazem *rozum* na wzór Abla Remusat'a i francuskich dawnych misyjnarzów, nie ma wątpliwości, że wyraz ten podług określenia Lao-dze'go oznacza Jistotę przedwieczną i niezmienną, Stwórcę nieba i ziemi, to znaczy: Boga żywego. Następujące już przytoczenie usuwa wszelką w tym względzie wątpliwość. „Jest Jistota niepojęta (jasno określić ję nie podobna), która jistniała przedtym, nim było niebo i ziemia. Jakże ona jest spokojna!—O jakże nadzmysłowa! *Jistnieje sama w sobie i nie zmienia się*. Erzenika wszędzie i niczego się nie trwoży; można ją uważać za matkę wszechświata. *Nie mam dla niej jimienia. Aby ją jako oznaczyć, nazywam ją Dao*“ (2).—Myśl filozofa jest bardzo jasna: wyrazem *Dao*, oznacza pojęcie, jakie ma o Bogu. Bóg, w jego rozumieniu, jest niepojęty; nie masz jimienia, któreby mogło Go określić ściśle. „Droga (*dao*), skoro ją można wyrazić słowem, mówi w jinym miejscu, nie jest drogą (*dao*) wieczną; jimię, które można określić, nie jest jimieniem wiecznym. (Jistota) bez jimienia jest stwórcą nieba i ziemi“ (3)—Lao-dze ma słusność; Jistota przedwieczna jest nieskończona i prawdziwie *niewysłowiona*, a wszelkie słowo śmiertelnika nigdy nie zdoła Ję w zupełności określić.

(1) Uczony francuski Mikołaj Moeller napisał o Lao-dze'm znakomite studyjum filozoficzne w *Revue catholique de Louvain*, w tomie VII zbioru zupełnego (1849—1850).

(2) *Dao-de-dzin*, ks. I roz. XXV tłum. Stanisława Julien'a.

(3) Tamże, roz. I porów. roz. XXXII.

Dzieje Filozofji.

Rozdział XXI, cały poświęcony określeniu natury bóstwa, przedstawia kilka myśli wydatnych. „Formy widzialne wielkiej cnoty *De (Te)*, wypływają jedynie z *Dao*. Taką jest natura *Dao*. *Dao* jest tak nieokreślony, niepojęty, jak jest niepojęty, nieokreślony (1)! W wnętrzu Jego są obrazy. O jakże *Dao* jest nieokreślony, niepojęty! W wnętrzu Jego są jistoty. O jakże *Dao* jest głęboki, tajemniczy!“—Co mamy rozumieć przez te obrazy i jistoty, przebywające wiecznie w łonie *Dao*?—Tego z pewnością określić nie podobna. Nie znajdujemy w *Dao-de-dzin*'ie nic takiego, z czegoby wnosić można, iż Lao-dze rozumiał, jakoby jidee i pierwotne typy wszystkich rzeczy, jakie pojąć możemy, jistniały w rozumie boskim przed stworzeniem; zdaje się raczej, że mniemał, iż *rzeczywiste* zasady wszystkich bytów, jistniały wiecznie w jistocie najwyższej, z której wyszły następnie przez pewien rodzaj wyłonienia albo emanacji.—Autor tak mówi dalej: „Wewnątrz niego (*Dao*) jest treść duchowa. Ta treść duchowa jest głęboko prawdziwą. Wewnątrz niego przebywa świadectwo nieomyłne (tego, co jest); od czasów najdawniejszych, aż do dzisiaj, jimię jego nie przemienęło. Z niego biorą początek wszystkie jistoty.“—Ostatni ten ustęp czyż nie oznacza dosyć jasno, że zdaniem filozofa, wszystkie jistoty wychodzą z *Dao*, nie drogą tworzenia, lecz emanacji.—Wkrótce powrócimy jeszcze do tego przedmiotu.

XIV rozdział pierwszej księgi jest ciekawym z wielu względów. O. Amiot sądził, że odkrył tajemnicę Trójcy św. w pierwszym zdaniu tego rozdziału; wytłumaczył go tak: „Ten, który jest jakby widzialnym, a nie może być widzianym, nazywa się KHI (czytaj I); ten, którego nie można słyszeć, i który nie mówi do uszu, nazywa się HI; ten, który jest jakby zmysłowym, a którego nie można dotknąć, nazywa się WEI (2)—Abel Rémusat jest przekonania, że trzy sylaby: I, HI, WEI, pochodzą od słowa hebrajskiego Jehowah, i na tym opiera fakt jistnienia stosunków pomiędzy Zachodem i Chinami od VI wieku przed Chrystusem (3). St. Julien rozumie zupełnie jinaczej ten ustęp z Lao-dze'go: „Trzy zgłoski I, HI, WEI, mówi, które Rémusat uważa za obce językowi chińskiemu..... mają

---

(1) Cztery epitety: „nieokreślony, niepojęty, głęboki, tajemniczy“, zdaniem jednego komentatora oznaczają zarówno jideę niewidzialności.

(2) Patrz: Stan. Julien—*Wstęp*. str. V. zobacz także Montucci'ego *De studiis sinicis*, str. 19. Berolini, 1808.

(3) *Mémoire sur Lao-tseu*.

w języku tym znaczenie jasne i określone, opierające się na powadze Ho-szan-gon'a (Ho-chang-kong) (1), filozofa dao-se, żyjącego na 163 lat przed narodzeniem Chrystusa, który, podług samego Rémusat'a, zasługuje na zupełne zaufanie. Pierwsza zgłoska I, znaczy: *bezkolorowy*; druga HI: *bezdzwięczny, czyli pozbawiony głosu*; trzecia WEI: *bezcielesny*. Skąd wypływa to znaczenie pierwszego ustępu roz. XIV: „Wy patrzycie na niego (Dao), a nie widzicie go: on jest *bez koloru*; wy słuchacie go, a nie słyszycie: on jest *bez głosu*; wy chcecie go dotknąć, a nie dosięgacie go, on jest *bez ciała*“ (2). Lao-dze mówi dalej: „Trzech tych przymiotów nie można zjednoczyć za pomocą słowa, i dlatego łączy się je w jedną niematerialność (3). Jój część wyższa nie jest wcale wyjaśnioną; jój część niższa nie jest ciemna. Jest wieczna i nie można jój nazwać, wchodzi *w niebyt*. Nazywają ją formą bez formy, obrazem bez obrazu. Nazywają ją niepewną, nieokreśloną. Gdy jidziecie naprzeciw niego, nie widzicie zupełnie jego twarzy; gdy jidziecie za nim, nie widzicie jego grzbietu“ (4).—Cały ten rozdział, jak się zdaje, wyraża jedną myśl,—duchowość natury boskiej. Sądzimy, że tłumaczenie Stanisława Julien'a jest prawdziwsze; tym więcej, że zgadza się z tym, co Lao-dze naucza w jinnych miejscach swego dzieła, gdy tymczasem tłumaczenie Rémusat'a wprowadza do tego rozdziału dane, zupełnie nowe i obce myślom filozofa chińskiego.

Wprawdzie, jest jeszcze jinny ustęp, w którym także upatrywano odkrycie tajemnicy Trójcy świętej, mianowicie początek XLII roz. księgi II: „Dao wydał jedno, jedno wydało dwa, dwa wydało trzy, trzy wydało wszystkie jistoty“.—Nic w tym nie widzimy podobnego do Trójcy chrześcijańskiej. Spotkamy się jeszcze z podobnemi formułami u niektórych filozofów greckich. Dao taki, jakim go przedstawia Lao-dze, nie jest Trójcą, lecz zasadą Trójcy, która wychodzi z Jistoty pierwotnej. Zapamiętajmy sobie to tłumaczenie komentatorów Chińskich: „Dopóki Dao był ześrodkowany w samym sobie, jedno jeszcze nie jistniało. A kiedy jedno jeszcze nie jistniało, to jakże mogłoby jistnieć dwa?—Dwa nie jistniało, gdyż jedno jeszcze się było nie rozdzieliło..... Jak tylko stało się jedno (to jest, jak tylko Dao objawił się na zewnątrz), natychmiast było dwa, to zna-

(1) Wyraz ten oznacza właściwie *duchownego, kapłana*. (Przyp. tłum.)

(2) Dao-de-dzin, *Wstęp*.

(3) Abel Rémusat tłumaczy: „to są trzy jistoty, których nie można zrozumieć i które połączone stanowią jedną.“

(4) Dao-de-dzin, roz. XIV.

czy jedno rozdzieliło się na pierwiastek *in* (żeński) i na pierwiastek *jan* (*yang*) (męski). *Dwa* wydało *trzy*; pierwiastek żeński i pierwiastek męski połączyły się i wydały *harmoniją*. Oddech harmoniji zgęścił się, i wydał wszystkie jistoty“ (1). Poznamy później podobną teorią o pierwiastkach rzeczy w szkole Pytagorasa.

Lao-dze nazywając Dao *nie-bytem*, jak w tym ustępie: „Wszystkie rzeczy powstały z Bytu, Byt zrodził się z nie-bytu“ (2), przez nie-byt rozumie to wszystko, co nie jest cielesne, co nie ma formy. — „Skąd powstały niebo i ziemia, pytają komentatorowie? — Powstały, odpowiadają, z *nie-bytu* (z Dao). — Dao nie ma wcale formy; i dlatego Lao-dze mówi: „Byt zrodził się z *nie-bytu*“ (3).

Z tych przytoczeń wypada, że Lao-dze uznawał Byt pierwotny, wieczny, niewzruszony, duchowny, najędrszy, nieujęty, jedyny pierwiastek nieba i ziemi i wszystkiego, co w sobie mieszczą. Lecz jakim sposobem Byt pierwotny stał się pierwiastkiem świata? Zdaje się, że w tym względzie sam Lao-dze nie ma dosyć jasnego pojęcia. Jest rzeczą widoczną, że filozof chiński bynajmniej nie myślał o tworzeniu materyjalnym; zdaje się, że przejął to niefortunne pojęcie wschodnie, wyprowadzając świat z jistoty samego Boga drogą emanacji, co naruszyło głęboko czystość jego nauki o naturze Bytu bezwzględnego. W ogóle doktryny Dao-de-dzin'a o Bogu przedstawiają poglądy prawdziwe, lecz pogmatwane z wielkimi błędami, — i oryginalne, lecz brak jim wyrazistości i mocy. Taką jest metafizyka Lao-dze'go. Zobaczmy teraz jego poglądy na moralność.

## R O Z D Z I A Ł III.

### Zasady i maksymy moralności. — Bezczynność. — Piękne maksymy o skromności i pokorze.

Lao-dze jest moralistą więcej jeszcze, niż metafizykiem. Mylą się więc ci, którzy widzą w nim tylko metafizyka i poczytują Konfucjusza za pierwszego filozofa — moralistę Chin. Autor Dao-de-dzin'a traktuje o Cnocie (*De*) zarówno jak o Bogu (*Dao*). Ścisłe łączy moralność z metafizyką w tym znaczeniu, że Dao, w jego oczach, jest źródłem cnoty i arcy-wzorem człowieka cnotliwego.

(1) *Dao-de-dzin*, str. 159.

(2) Księga II, roz. XL.

(3) *Dao-de-dzin*, str. 152.



Jest w moralności Lao-dze'go jedna zasadnicza maksyma, którą, o jile nam się zdaje, źle zrozumiano. Jestto, maksyma o *bezczywności*. *Bezczywność* podług ojca filozofiji chińskiej jest szczytem doskonałości moralnej, i oznacza stan doskonałej świętości dla człowieka; osiągnąwszy téj wysokości, człowiek odzwierciedla w sobie obraz Dao, jistoty doskonałej, wykonywającej nieustannie *bezczywność*. „Ten, kto się poświęca Dao, mówi nasz filozof, zmniejsza z dniem każdym (swe namiętności). Zmniejsza je i zmniejsza bezustannie aż dotąd, dopóki nie osiągnie stanu *bezczywności*. Jak tylko zacznie wykonywać *bezczywność*, nie masz już wtedy nic dlań niepodobnego. Tylko przez *bezczywność* staje się panem świata. Ten, kto lubi działać, nie zdoła nigdy stać się panem świata“ (1). A w jinym miejscu: „Łckam się jedynie tylko działania (2). Święty mówi: Wykonywam *bezczywność* (3). (Mędrzec) wykonywa *bezczywność*, zajmuje się *nie-zajmowaniem się* i smakuje w tym, co jest *bez smaku*“ (4). Uczeni mniemali, że te formuły i wiele jinnych zawierają określenie pewnego rodzaju kwijetyzmu, nienawidzącego wszelkiej czynności umysłowej i moralnej, i prowadzącego człowieka do nieruchomości posągu. Błądło wielki. Wyrodni uczniowie Lao-dze'go, sekta Dao-se mogła szukać w ustawicznych przepisach *bezczywności* usprawiedliwienia swój bezmyślnój nieruchomości i kwijetyzmu, przeciwnego wszelkim obowiązkom społecznym; lecz zupełnie nie taka była myśl mędrca, którego uznają za swego mistrza. Lao-dze potępia tylko działalność nieporządną i bezcelową, lecz nie działalność rozumną. *Bezczywność*, zalecana przez tego mędrca, jest jeno spokojem i czystością duszy, przez którą człowiek prawdziwie staje się podobnym Dao czyli Bogu, który wyprowadził i rządzi wszystkimi jistotami, a jednak nigdy nie wychodzi ze swego błógiego spoczynku. Kilka przytoczeń najzupełniej usprawiedliwią tę prawdę. „Dao ustawicznie wykonywa *bezczywność*, a (jednak) *nie ma nic, czegoby nie czynił*“ (5). Oto wzór najdoskonalszy *bezczywności* dla człowieka: „Mędrzec wykonywa *bezczywność*, zajmuje się *nie-zajęciem*, smakuje w tym, co jest bez smaku. Rzeczy wielkie lub małe, liczne lub rzadkie (są równe w jego oczach). *Mści się swych krzywd dobro-*

(1) Księga II, roz. XLVIII.

(2) Roz. LIII.

(3) Roz. LVII.

(4) Roz. LXIII.

(5) Księga I, roz. XXXVII.

*dziejstwami*. Zaczyna od rzeczy łatwych, gdy zamyśla o trudnych, od małych gdy zamierza wielkie..... Świąty nie stara się czynić wielkich rzeczy, i dlatego właśnie może dokonać wielkich rzeczy“ (1). Takie postępowanie czyż nie jest działalnością godną pochwały? Ale mędrzec, wpośród swych zajęć, zachowuje ducha spokojnego, wstrzymuje się od wszelkiej żądy i pozostaje obojętny na wszystkie rzeczy zmysłowe. „Ciężkie jest zarodkiem lekkiego; spokój jest panem ruchu. Stąd pochodzi, że mędrzec jidzie przez cały dzień, a nie zbacza ze spokojności i powagi. Chociaż posiada wspaniałe pałace, pozostaje spokojnym i od nich ucieka. Lecz niestety! władcy dziesięciu tysięcy rzeczy (2) prowadzą się nieroztropnie w cesarstwie. Przez nieroztropne postępowanie tracą ministrów; przez uniesienia namiętności tracą tron“ (3). Lao-dze miesza ciągle politykę z moralnością i ciągle go zajmuje położenie cesarstwa. „Kocham spokój i lud naprawia się tym samym..... pozbawiam się wszelkich żądy, i lud tym samym zwraca się do prostoty“ (4). Prostota jest jideałem życia ludzkiego dla znakomitego moralisty chińskiego. Przez prostotę tylko człowiek staje się podobnym do Dao, Jistoty doskonałej i nieskończenie prostej w swęj naturze.

Jest w maksymach moralnych Lao-dze'go jedna jidea, wznosząca go wyżej po nad wszystkich moralistów starożytności pogańskiej: jidea pokory. Wszędzie potępia dumę i zaleca zawsze pokorę, zaparcie się, przedstawiając je jako rys prawdziwej wyższości moralnej. *Dao-de-dzin* zawiera w tym przedmiocie rozdziały, które, naszym zdaniem, szczególnie się odznaczają. Przytoczymy tu z nich niektóre. „Ten, kto wznosi się na palcach, nie może trzymać się prosto; ten, kto rozciąga nogi, nie może chodzić.—Ten, kto się trzyma uparcie swych sposobów widzenia, nie jest oświecony. Ten, kto sam się chwali, nie jaśnieje. Ten, kto się chełpi, nie ma żadnej zasługi. Ten, kto się wynosi, nie trwa długo. Jeżeli sądzić to postępowanie podług Dao, można je porównać do resztek pożywienia, albo do kału obrzydliwego, wstręt w każdym obudzającego. I dla tegoto, ten, kto posiada Dao, nie przywiązuje się do tego (5). Ludzie cnoty wyższej, nie znają swęj cnoty, i dlatego mają cnotę. Ludzie cnoty małej, nie zapominają swęj cnoty, i dlatego nie mają

(1) Księga II, roz. LXIII.

(2) Wyrażenie uświęcone dla oznaczenia cesarza.

(3) Ks. I, roz. XXVI.

(4) Ks. II, roz. LVII.

(5) Ks. I, roz. XXIV.

wcale cnoty. Ludzie cnoty wyższej, wykonywają ją nie myśląc o niej. Ludzie cnoty niższej wykonywają ją z zamiarem" (1). „Święty zachowuje jedność (Dao), i jest wzorem dla świata. Nie wychodzi na światło, i dlatego jaśniej. Nie chwali się, i dlatego rzuca blask w około. Nie chelpi się, i dlatego ma zasługę. Nie wynosi się, i dlatego jest wyższym nad jinnych" (2). „Ten, kto zna swą siłę i okazuje się słabym, jest doliną państwa (to jest środkiem, w którym skupia się całe państwo). Jeżeli jest doliną państwa, cnota nigdy nie opuści go; *powróci on do stanu dziecięcia*. Ten, kto zna swoją światłość i ukrywa się w ciemności, jest wzorem państwa. Ten, kto zna swą chwałę i zachowuje pokorę, jest także doliną państwa" (3). „Umieć i (sądzić, że się) nie umieć, jest szczytem zasługi.—Nie umieć a (sądzić że się) umieć, jest słabością (ludzi). Jeżeli będziesz się martwił tą słabością, nie ulegniesz jej. Święty nie doświadcza tej słabości dlatego, że się nią martwi" (4). („Święty) jest wielce doskonały, a zdaje się, jakoby był pełen niedoskonałości; jego doskonałości nie zużywają się wcale. Jest bardzo pełny, a zdaje się, jakoby był próżnym, zasoby jego nie wyczerpują się. Jest wielce prawy, a zdaje się, jakoby miał mało prawości. Jest wielce genialny, a zdaje się jakoby był słabego umysłu. Jest wielce skryty, a zdaje się jakoby był najiwnym" (5).

Te piękne maksymy czyliż nie przypominają tej tak głębokiej chrześcijańskiej sentencji, autora „*Naśladowania*": „*Ama nesciri et pro nihilo reputari?*”

Lao-dze powstaje przeciwko wszelkiemu wynoszeniu się, przeciw wszelkiej żądzy próżnej chwały. Prawdziwie mądry, mówi on, lubi milczenie i zamknięcie się w sobie; lubi uchodzić za człowieka pospolitego, a nawet nikczemnego; a tym sposobem staje się podobnym Dao, który się ukrywa przed oczami i którego nikt nie może nazwać. Zacytujmy jeszcze kilka wierszy: „Człowiek znający (Dao) nie mówi; ten, kto mówi, nie zna go. Zamyka usta i oczy i zatyka uszy, zmniejsza swą działalność, oswabadza się od wszelkich węzłów, miarkuje swoje światło (wewnętrzne), staje się podobny ludziom pospolitym. Można powiedzieć, że jest podobny do Dao. *Jest zarówno*

(1) Księga II, roz. XXXVIII.

(2) Ks. I, roz. XXII.

(3) Ks. I, roz. XXVIII.

(4) Ks. II, roz. LXXI.

(5) Tamże, roz. XLV.

*obojętny na łaskę i nielaskę, na zysk lub stratę, na zaszczyty lub obelgi.* I dlatego też jest człowiekiem godnym największego w świecie szacunku“ (1).— „Gdy drugo-rzędni uczeni usłyszeli mówiących o Dao, okryli go śmiechem (bo nie mogli go uchwycić zmysłami). Gdyby go nie okryli śmiesznością; nie zasługiwałyby na jimię Dao. Dlatego starożytni mówili: Ten, kto ma rozum Dao, zdaje się, jakoby był pogrążony w ciemnościach. Ten, kto postąpił wiele ku Dao, zdaje się, jakoby był człowiekiem zacofanym. Ten, kto jest na wysokości Dao, podobny jest do człowieka pospolitego. Człowiek rozumu wyższego podobny jest dolinie. Człowiek wielkiej czystości, jest jakby okryty bezwstydem. Człowiek zasługi niezmiernej, zdaje się, jakoby był pozbawionym zdolności. Człowiek skromny i szczerý, zdaje się jakoby był podłym i nikiemnym. Jestto wielki kwadrat, którego nie widać kątów; wielkie naczynie napozór dalekie od ukończenia; wielki głos, którego dźwięk jest nieprzenikniony; wielki obraz, formy którego nie można dostrzedz! *Dao ukrywa się i nikt nie może go nazwać*“ (2)!

Gdziejindziej Lao-dze porównywa człowieka wielkiej cnoty do wody, *która czyni bardzo wiele dobrego jistotom, a nie walczy: „Człowiek cnoty wyższej jest jak woda. Woda czyni wiele dobrego wszelkim jistotom, a nie walczy wcale. Zamieszkuje miejsca, zniestanawidzone przez tłumy.* Dlatego (mędrzec) zbliża się do Dao. Kocha się w położeniu jak najskromniejszym. Jego serce lubi stawać się głębokim jak przepaść (3).

Oto jeszcze jeden rozdział zachwycający i jakby wyjęty z Ewangeliji: „Droga niebieska (t. j. niebo), jest jak robotnik pracujący nad sklepieniem, który zniża, co jest wzniesione i podnosi, co jest zniżone; który odejmuje gdzie jest nadto, a dodaje gdzie brak. Niebo odejmuje mającym za wiele, a pomaga tym, którzy nie mają dosyć. Któż jest zdolny dać to, co mu zbywa, poddanym państwa? Ten jedynie, kto posiada Dao. Dlatego też święty czyni (dobro) i wcale się nie wynosi. Spełnia wielkie rzeczy i nie przywiązuje się do nich zupełnie, nie chce pokazywać swęj mądrości“ (4).

Poznać siebie samego, umieć się zwyciężyć, wystarczyć sobie a jednak być skromnym, czynić dobrze jinny, a nie chełpić się,— oto podług wielkiego moralisty chińskiego, szczyt mądrości. Posłuchajmy go jeszcze chwilę: „Ten, kto zna ludzi, jest roztropny. Ten, kto

(1) Księga II, roz. LXVI.

(2) Roz. XLV. Porów. roz. LXXXI.

(3) Księga I, roz. VIII, porów. ks. II, roz. LXXVIII.

(4) Ks. II, roz. LXXVII.

zna sam siebie, jest wykształcony. Ten, kto pokonywa ludzi, jest silny. Ten, kto pokonywa sam siebie, jest potężny. Kto umie sobie wystarczyć, jest dosyć bogaty“ (1).—„Strzeżcie się, aby się wam nie zdawało za ciasno we własnym domu, strzeżcie się, żebyście nie obrzydzili sobie swego losu. Nie obrzydzam sobie losu swego; dlatego też los mój nie czyni mi żadnego wstrętu. Stąd pochodzi, że święty zna siebie samego i nie wychodzi wcale na światło; zachowuje się dla siebie i wcale się nie ceni.“ (2). „Dao wydaje jistoty, cnota je żywi.... I dlatego wszystkie jistoty czczą Dao i szanują cnotę. Nikt nie porównał swęj godności do Dao, ani swęj szlachetności do cnoty: one posiadają je wiecznie w samych sobie. Dlategoto Dao wydaje jistoty, żywi je, czyni że rosną, doskonałą się, dojrzewają, opiekuje się niemi. *On je wydaje a nie przywłaszcza jich sobie wcale; czyni je czym są i nie szuka w tym sławy; panuje nad niemi i darzy jich wolnością.* To właśnie nazywa się cnotą głęboką“ (3).—To jest wzór cnoty ludzkiej. Lao-dze lubi wykazywać ustawicznie w Dao prawo i typ najwyższy życia ludzkiego.

Czas jest zakończyć. Zapewne, że Deo-de-dzin nie zawiera całkowitej moralności, kodeksu ścisłego obowiązków człowieka ku Bogu, ku bliźnim, ku sobie samemu; kodeksu tego napróżno szukalibyśmy gdzieindziej, jak w swoich księgach świętych. Lecz niemniej jest prawdą, że ten pomnik mądrości starożytnęj pogańskiej, obfituje w maksymy moralne szczególnęj piękności i nie waham się powiedzieć, że autor Dao-de-dzin'u czystością i wzniosłością swęj moralności góruje po uad wszystkiemi filozofami pogańskiej Grecyi.

Można tylko jeden zarzut zrobić Lao-dze'mu, że miłość prostoty i pokory zaślepia go do tego stopnia, iż potępia wszelki ruch społeczny i polityczny, niezbędnny do jstnienia cywilizacji. Można o tym sądzić z następnego rozdziału: „Gdybym rządził drobnym królestwem i nielicznym ludem, byłoby tam broni zaledwie dla 10-ciu lub 11-tu ludzi i zabroniłbym jęj używać. Natchnąłbym lud bojaźnią śmierci, i zabroniłbym mu wydalać się daleko. Gdyby były statki i wozy, lud mój nie używałby jich. Gdyby były zbroje i lance, nie nosiłby jich. Kazałbym mu powrócić do używania sznurków wiązanych, (sposób, używamy przed wynalezieniem pisma dla wzajemnego udzielania sobie myśli). Lud ten przestawałby na swym pokarmie; poprzeszawałby na własnej odzieży, podobałby sobie we

(1) Księga I, roz. XXXIII.

(2) Ks. II, roz. LXXII.

(3) Tamże, roz. LI.

Dzieje Filozofji.

własnym mieszkaniu, ukochałby swe proste zwyczaje. Gdyby drugie królestwo znajdowało się naprzeciw mego i gdyby głosy kogutów i psów słyhać było z jednego do drugiego, mój lud doszedłby do starości i śmierci, nie odwiedzwszy nigdy ludu sąsiedniego“ (1).

## O uczniach Lao-dze'go.

Przytaczają bardzo wielką liczbę filozofów chińskich ze szkoły Lao-dze'go. Nie znamy ich dostatecznie, aby ich ocenić. Ograniczymy się na podaniu ich nazwisk, podług Stanisława Julien'a. Pierwszym, pod względem czasu jest *Guań-dze (Kouan-tseu)*; kwitnął w królestwie Ci (Thsi) około 408 roku przed Chrystusem. Pozostało po nim, mówi Stanisław Julien, trzysta osmdziesiąt dziewięć traktatów o ekonomiji politycznej, wojnie i prawach. Po nim jidą dwaj jinni pisarze, żyjący w tójże epoce: *Li-dze (Lie-tseu)*, który według świadectwa kilku autorów chińskich wydał dzieło w 398 przed naszą erą i *Han-fej (Han-fei)*, którego *Ngań-Wań (Ngan-Wang)*, cesarz z dynastji Dzeu, wyprawił w poselstwie do królestwa *Ciń (Thsin)* w piątym roku swego panowania (397 przed narodzeniem Jezusa Chrystusa).—Najznakomitszym pisarzem ze szkoły Lao-dze'go jest *Dzioan-dze (Tcho-ang-tseu)*; żył za cesarza *Siań-di (Hien-ti)*, który wstąpił na tron w roku 368 przed Chrystusem. Przytaczają jeszcze *Ho-Gnań-dze'go (Ho-Kouan-tseu)* i *Hoaj-nań-dze'go (Hoai-nan-tseu)*. Ostatni był wnukiem cesarza *Gao-di (Kao-ti)*, założyciela dynastji *Han (Han)*. Żył za cesarza *Siao-weń-di (Hiao-wen-ti)*, który panował pomiędzy 179 a 156 rokiem przed erą chrześcijańską (2). To, co o nich wiemy, wnosić pozwala, że znajomość doktryn tych pisarzy nie wielkim byłaby nabytkiem dla nauk filozoficznych.

(1) Księga II, roz. LXXX.

(2) Patrz: początek *Wstępu* Stanisława Julien'a do księgi Lao-dze'go.

## KONFUCYJUSZ.

### Cztery księgi klasyczne.

Nie napotykamy w nich ani metafizyki, ani psychologii, ani kosmologii.—Znajdują się tu tylko pewne maksymy moralne i polityczne, nie oparte na żadnej filozoficznej zasadzie.—Konfucyjusz nie zasługuje na nazwę filozofa.

Chińczycy nazywają Kun-fu-dze'go (Khoun-fou-tseu) czyli Konfucjusza *największym nauczycielem rodu ludzkiego, na jakiego wieki nigdy ani przedtym, ani potym się nie zdobyły*. Co do nas, bynajmniej nie podzielamy zdania Chińczyków. Wiadomo, że *Uczeni*, religijna sekta, największe znaczenie mająca w Chinach, uważają Konfucjusza za swego mistrza i składają mu cześć prawdziwą. Jimię jego jest o wiele sławniejszym w obszernym państwie, aniżeli jimię autora Dao-de-dzin'u. A jednak sądząc z pism i doktryn mu przypisywanych, Konfucyjusz byłto umysł dosyć pospolity, nieskończenie niższy od Lao-dze'go. Dlatego też pokrótce tylko wspomniemy o tym *wielkim nauczycielu rodu ludzkiego*.

Konfucyjusz urodził się w pół wieku po Lao-dze'm, w roku 551 przed Jezusem Chrystusem. „Onto, powiada Pauthier, zebrał i uporządkował wszystkie dokumenta religijne, polityczne i moralne, jistniejące za jego czasów i ułożył z nich zbiór doktryn, pod tytułem: *I-dzin (Y-king)* czyli *Księga święta przemian*; *Szu-dzin (Chou-king)* czyli *Księga święta*; *Szi-dzin (Chi-king)* albo *Księga wierszy*; *Li-dzi (Li-hi)* czyli *Księga obrzędowa*. *Se-szu (Sse-chou)* czyli *Cztery księgi klasyczne*, są to jego zdania i maksymy zebrane przez uczniów jego\* (1). Konfucyjusz był zbieraczem ksiąg kanonicznych Chińczyków. Te księgi święte, jakieśmy już wspomnieli, nie przedstawiają nic zajmującego dla filozofiji. Wszystkie doktryny filozoficzne Konfucjusza mieszczą się w *Czterech księgach klasycznych*, które Chińczycy szanują na równi prawie z księgami kanonicznymi. Słówko o tych księgach.

1<sup>o</sup> *Da-sio (Ta-hio)* albo *Wielka nauka*. Dzieło to zawiera w sobie *tekst* bardzo krótki, przypisywany Konfucyuszowi i *wykład*, dokonany przez Zen-zy'ego (Thseng-tseu), jego ucznia. 2<sup>o</sup> *Dzun-jun (Tchoung-young)* czyli *Niezmienny środek*. Autorstwo téj księgi przypisują już nie Konfucyuszowi, lecz wnukowi jego i uczniowi nazwiskiem Dze-se (Tseu-sse): uczeń przytacza i wyklada doktryny mistrza. 3<sup>o</sup> *Lun-ju (Lun-yu)* czyli *Rozmowy filozoficzne*. Są to rozprawy Konfucjusza z wychowawcami; zebrali je, nie wiadomo dokładnie kiedy,

(1) *Les livres sacrés de l'Orient*. Wstęp, str. XI.

uczniowie filozofa. 4<sup>o</sup> *Men-dze (Meng-tseu)*. Jestto jimię autora księgi. Men-dze'go, mówi Pauthier, stawiają Chińczycy bezpośrednio zaraz po Kun-dze'm, którego doktryny wyłożył i rozwinął<sup>(1)</sup>. Widzimy z tych wskazówek, że z dzieł, które wedle powszechnego mniemania mają zawierać naukę Konfucjusza, ściśle rzeczy biorąc, jedno tylko jemu się należy, to jest *Da-sio* czyli *Wielka nauka*, a tekst ten księcia Uczonych, składa się z kilku zaledwie wierszy. Chcemy wierzyć, iż uczniowie wielkiego człowieka wiernie oddali jego myśl w pismach, które nam podają za dokładny zbiór doktryn swego mistrza.

Cóż więc zawierają *księgi klasyczne*, i jakie jidee filozoficzne zawdzięczamy Konfucjuszowi? Bez wahania możemy odrzec, że w sławnych tych księgach nie masz ani jednej stronicy, prawdziwie godnej uwagi filozofa. Naprzód nie spostrzegamy w nich żadnej wzmianki, ani o bytności i naturze Boga, ani o naturze człowieka, ani o początku rzeczy. A zatym całkowity brak metafizyki, psychologii i kosmologii. Wielbiciele Konfucjusza zgadzają się na to dosyć łatwo; sławny ten mędrzec, wedle zdania wszystkich, jest tylko zwykłym moralistą. Lecz może ma on, w szczupłej dziedzinie moralności, jidee, któreby, równie jak jidee Lao-dze'go, nakazywały dziejopisarzowi filozofii pełną szacunku uwagę? Nie sądzę. Cokolwiekbądź powiedzą o tym niektórzy zagorzali wielbiciele literatury chińskiej, podzielam nieledwie w tym względzie sposób zapatrywania się Ritter'a, którego wyrzeczenie o Konfucjuszu tyle zgorszyło Pauthier'a: „Co się tyczy pism, przypisywanych Konfucjuszowi, mówi niemiecki dziejopisarz, pism, będących dla Chińczyków źródłami mądrości, świadczą one wyraźnie, że mądrość jest dla Chińczyków całkiem różną rzeczą, aniżeli filozofja dla nas; te bowiem prawidła wychowania i te sentencyje moralne, powtarzane aż do znudzenia, jakie spotykamy w pismach tego uczonego, te wzory zewnętrznych form, w nich zalecane, a wszystko to bez najmniejszego ładu ani powiązania, wywołują nam tylko śmiech na usta na widok zarozumiałości, chcącój udać te maksymy za coś ważnego niby“<sup>(2)</sup>. Zresztą znakomity synolog Abel Rémusat, również jak Ritter surowo ocenił moralność Konfucjusza. „Etyka Konfucjusza na pozór ma w sobie coś błyskotliwego; dziwimy się, badając ją bez uprzedzenia. Metafizyka jego jest nieustaloną i bez związku, a wszystko co jest teologicznego i psychologicznego w jego pismach, ma tę wadę, że daje pole do najsprzecz-

(1) *Loco cit.*, str. XVI.

(2) *Geschichte der Philosophie*, I. 56. Hamburg, 1829.



niejszych tłumaczeń. Przedstawia uczonym moralność, pozbawioną siły i powagi. Niebo zsyła szczęście dobrym, a złym nieszczęście; lecz gdzie i kiedy, o tym zamilcza. Niebo dodaje coś do naszych losów, czyni nas lepszymi, jeżeli jesteśmy dobrými, lub gorszymi, jeżeli jesteśmy złými, albo, jak mówi jeden z pierwszych jego uczniów: „Ziemia dostarcza soków drzewu, dopóki to stoi; a gdy się obali, odbiera mu je i skazuje je na gnicie“ (1).

W księgach przypisywanych Konfucyuszowi, napotkaliśmy zaledwie dwie lub trzy jidee moralne, które jakkolwiek nie przedstawiają nic godnego uwagi, zdaniem naszym, zasługują na pewne uznanie. Tak np. w *Da-sio* czyli w *Wielkiej nauce* wprowadza zasadę, że każdy człowiek, bez względu na stanowisko społeczne, winien pracować nad własnym udoskonaleniem, gdyż własne to udoskonalenie jest podstawą wszelkiego postępu moralnego: „Zaczawszy od człowieka największą piastującego godność, a skończywszy na najmniej oświeconym prostaczku, jednakim dla wszystkich jest obowiązkiem *własna poprawa i własne udoskonalenie*, będące zasadniczą podstawą wszelkiego postępu i całego rozwoju moralnego“ (2). Konfucyusz kładzie zarazem nacisk na konieczność *wyświetlenia jasnej zasady rozumu, otrzymanego z nieba*; w niej jest, powiada, prawo filozofii praktycznej (3). Wyświetlając tę boską zasadę rozumu, człowiek prostuje, że tak powiem, ścieżki swój duszy i sam doskonali się; a z porządku w duszy księcia, sądzić można o dobrym porządku w jego rodzinie, i nakoniec w monarchji, przez niego rządzonej (4). Zdania to wyborne, lecz cokolwiek niejasne. Na czym polega własne udoskonalenie? W jaki sposób i jaką drogą człowiek doń dochodzi? Filozof nie o tym nie mówi.

W *Dzun-jun'ie* czyli *Niezmiennym środku*, mistrz Uczonych naucza, że droga prosta, droga, która bezwątpienia winna doprowadzić człowieka do udoskonalenia samego siebie, zależy na trzymaniu się we wszystkim środka, dalekiego od wszelkiej ostateczności, od wszelkiej krańcowości. „Człowiek wyższych przymiotów pozostaje niezmiennie w środku; człowiek pospolity lub bez zasad, jest zawsze w sprzeczności z tym niezmiennym środkiem... O, jakże podziwu jest godną ta wytrwałość w środku! Bardzo mało ludzi umie się w nim długo utrzymać“ (5). Arystoteles również mieści cnotę

(1) Abel Rémusat, *Mélanges posthumes*, str. 178.

(2) *Da-sio*, n° 6; Pauthier, *les Livres sacrés de l'Orient*, str. 155.

(3) Toż, n° 1.

(4) Toż, n° 4 i 5.

(5) Roz. II i III; Pauthier, str. 164.

w środku między dwiema zbrodniami: zasada czysto empiryczna, nie oparta na żadnej rozumnej danej. Trzeba słyszeć, jak autor *Niezmiennego środka* rozwija tę szczególną zasadę moralną i tłumaczy, w jaki sposób należy ją stosować w praktyce życia: „Człowiek rozumny, ściśle zjednoczony z prawem moralnym, idąc stale drogą pośrednią, daleką od krańcowości, działa wedle obowiązków swojego stanu, nie pragnąc nic, czego by nie znał. Jeżeli jest bogatym, obsypanym zaszczytami, czyni, jak powinien czynić człowiek bogaty, obsypany zaszczytami. Jeżeli jest biędnym i wzgardzonym, czyni, jak powinien czynić człowiek biędny i wzgardzony. Jeżeli jest cudzoziemcem i człowiekiem odmiennę cywilizacji, czyni, jak czynić powinien cudzoziemiec i człowiek odmiennę cywilizacji. Jeżeli jest nieszczęśliwym, zgnębnym niepowodzeniami, czyni, jak powinien czynić nieszczęśliwy, zgnębnym niepowodzeniami. Mędrzec, który się zjednoczył z prawem moralnym (prawidłem środka) potrafi zawsze, w jakichkolwiek się znajduje warunkach, zapanować nad sobą samym, i godnie uczynić zadość obowiązkowi swego stanu. Jeżeli jest na wyższym stanowisku, nie uciska podwładnych; jeżeli jest na niższym stanowisku, nie narzuca się z nikczemnymi prośbami, i nie patrzy zawistnym okiem na tych, którzy zajmują wyższe stanowisko. Zawsze prawą postępuje drogą i nie żąda niczego od ludzi; nie tęż nie zdoła zamąć spokoju i pogody jego duszy. Nie szemrze przeciw niebiosom i nie obwinia ludzi o własne nieszczęście. Dlatego tęż mędrzec zachowuje duszę zawsze jednaka, spokojnie oczekując spełnienia wyroków niebieskich. Człowiek, zbaczający z drogi powinności, rzuca się na tysiące niepewnych przedsięwzięć, szukając tego, czego nie powinienby otrzymać“ (1). W tym ustępie jest kilka myśli podniosłych i szlachetnych; lecz cóż znaczy moralność bez stałej reguły i taka, co się rodzi jedynie z położenia, ze środka, w którym żyjemy, i z okoliczności, w pośrodku których jesteśmy? Zaprawdę, pojąć nie mogę, jak mógł Pauthier powiedzieć, że *moralność Konfucjusza jest najczystsza, jakiej kiedykolwiek uczono ludzi* (2). Ale porzucmy podobne niedorzeczności. W pismach Konfucjusza ani w dziełach jego bezpośrednich uczniów nie znajdujemy żadnej filozoficznę zasady moralności; nie spotykamy nawet żadnej z tych podniosłych maksym, w które tak obfituje Dao-de-dzin: przywódca Uczonych, nie umiał się utrzymać na wysokości Lao-dze’go.

(1) Dżun-jun, roz. XIV; Pauthier, str. 166.

(2) *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, str. 47.—  
Szkicowi temu, zdaniem naszym, brak nie tylko poczucia filozoficznę, lecz nawet krytyki historycznej.

## Uczniowie Konfucjusza w starożytności.— Men-dze i Sun-dze (Sun-tseu).

Dwaj najdawniejsi znani uczniowie Konfucjusza są: Zen-zy i Dze-se. Uchodzą oni, jak wyżej powiedzieliśmy, za wydawców: pierwszy, *Da-sio* czyli *Wielkiej nauki*, a drugi, *Dzun-jun'a* czyli *Niezmiennego środka*. Nie mamy o nich nic jiniego do powiedzenia.

Wymieniliśmy najślawniejszego przedstawiciela szkoły Konfucjusza, Men-dze'go albo Mencyjusza. Jedna z *Czterech ksiąg klasycznych* nosi jego jmię. Men-dze nie był bezpośrednim uczniem Konfucjusza. Żył w pierwszej połowie IV wieku przed naszą erą. Dziś jeszcze pokazują grób jego w pobliżu miasta Dzeu (Tséou), miejsca jego urodzenia. Księga nazwana Men-dze, wzmiankuje o mnóstwie maksym moralnych i politycznych, przypisywanych Konfucjuszowi; największa część maksym w niej zawartych jest utworu samego Mencyjusza. Jestto szereg przypowiastek, a w nich bez kilku spostrzeżeń i sentencji, jużto moralnych, już politycznych. Nie masz pomiędzy niemi nic bardziej godnego uwagi, nic prawdziwie filozoficznego. Są wszelako pewne ustępy, które zasługują na wzmiankę. Podamy je.

Men-dze naucza, że człowiek jest z natury dobrym i że, jeżeli złym się stanie, wina cięży na złym wychowaniu, jakie otrzymał. Fałszywato doktryna: przypomina nieco sławne zdanie J. J. Rousseau'a: „Człowiek rodzi się dobrym, lecz społeczeństwo go psuje“. Posłuchajmy chwilkę moralisty chińskiego: „Natura człowieka, jako taka jest dobrą, jak woda z natury swój płynie na dół. Nie masz człowieka, któryby nie był z natury dobrym, jak nie ma wody, któraby z natury swój nie płynęła na dół. Jeśli teraz ściśniesz wodę w ręce i każesz jój wytryskać, możesz rozkazać jój tryskać wyżej po nad twe czoło. Jeżeli stawiając jój przeszkodę, rozkażesz jój wrócić napowrót do źródła, możesz wówczas żądać, aby przewyższyła górę. Czyliż nazwiesz to naturą wody? Jestto skutek przymusu. Ludzi można doprowadzić do złego; natura jich pozwala na to“ (1). Gdyby filozof ograniczył się na twierdzeniu, że w naturze ludzkiej są uczucia szlachetne, nie minąłby się z prawdą; lecz widzimy z boleścią, że niezależnie od tych dobrych uczuć, burzą się w głębi natury ludzkiej złe myśli, które wychowanie, wsparte łaską boską, winno poprawiać i zwyciężać. Men-dze słusznie wykazuje, że pewne uczucia

---

(1) *Men-dze*, ks. II, roz. V, przekładu Pauthier'a.

szlachetne i moralne, leżą, w rzeczy samej, w naszej naturze: „Wszyscy ludzie, powiada on, mają uczucie miłosierdzia i litości; wszyscy ludzie mają uczucie wstydu i nienawidzą występku; wszyscy ludzie mają uczucie szacunku; wszyscy ludzie mają uczucie pochwały i nagany“. I dodaje: „Uczucie miłosierdzia i litości płynie z ludzkości; uczucie wstydu i nienawiści występku, wypływa z poczucia sprawiedliwości; uczucie szacunku ma swe źródło w grzeczności; uczucie wreszcie nagrody i kary płynie z mądrości. Ludzkości, słuszności, grzeczności, mądrości, nie wprowadziły do nas zewnętrzne przedmioty; uczucia te leżą w naszej naturze, i są nam niejako wrodzone“ (1).

Posłuchajmy pięknego ustępu, w którym Men-dze mówiąc w dalszym ciągu o uczuciach moralnych człowieka, zapewnia, że życie, pierwsze z dóbr materialnych, niżej stoi od dobra moralnego i że należy je dlań poświęcić. „Pragnę cieszyć się życiem, pragnę również posiadać prawość. Jeżeli nie mogę jich posiadać obu razem, wtedy porzucam życie, a wybieram prawość.... Obawiam się śmierci, do której wstręt czuję; lecz boję się czegoś straszniejszego jeszcze niż śmierć (nieprawość); dlatego, gdyby śmierć zjawiła się przedemną, nie uciekłbym przed nią.... Tę naturalne uczucia sprawiają, że nie tylko mędrcy, lecz owszem, wszyscy ludzie je posiadający, kochają coś więcej nad życie i nienawidzą czegoś więcej, niżeli śmierci“ (2). W tymto zawiera się prawdziwa moralność, tutej jest prawdziwy spirytualizm.

Men-dze wybornie rozróżnia prawdziwe szlachectwo czyli szlachectwo niebieskie, polegające na wykonywaniu cnoty, i szlachectwo udzielone przez ludzi: „Jest godność niebieska, tak jak są godności ludzkie. Ludzkość, słuszność, prawość, wierność lub szczerość i zadowolenie, jakiego się doznaje w ciągłym wykonywaniu tych cnot, stanowi właśnie godność niebieską. Tytuły *Gun'a (Koung)* (naczelnik udzielonego księstwa), *Dzin'a (K'ing)* (pierwszego ministra) *Da-fu (Ta-fou)*, (pierwszego zarządcy): są to tytuły ustanowione przez ludzi. Każdy człowiek posiada szlachectwo w samym w sobie; tylko nie stara się szukać go w sobie samym. To, co ludzie poczytują za szlachectwo, nie jest prawdziwym, to znaczy szlachetnym szlachectwem. Tych, którym *Dzao-men (Tchao-meng)*, (pierwszy minister króla *Dzi*) (*Thsi*) ponadawał godności, *Dzao-men* może jich i pozbawić tych godności“ (3). Lepiej mówić nie podobna.

(1) *Men-dze*, ks. II, roz. V, przekładu Pauthier'a.

(2) Toż.

(3) Toż.

Jeszcze jedna piękna maksyma: „Czysta i szczerą prawdą jest drogą do nieba, zastanawiać się nad prawdą, jest drogą czyli powinnością człowieka“ (1). Zasada moralności: „Trzeba dobrze czynić, a nie obliczać naprzód wyników“ (2).

To jest, zdaniem naszym, najgodniejsze uwagi w księdze, przypisywanej Mencyuszowi. W dziele tym, jak w *Dasio* czyli w *Wielkiej nauce* Konfucjusza, mnóstwo jest maksym politycznych i moralnych, z których nie jedne wyborne, jinne znów, a takich jest wielka liczba, pospolite, albo nawet całkiem niedorzeczne.

Najsławniejszym z filozofów szkoły Uczonych po Men-dze'm jest *Sun-dze*. Chińczycy stawiają dzieło jego bezpośrednio po Czterech księgach klasycznych. Kwitnął w epoce wojen, zwanych *Dion-go* (*Tchon-koue*), między 375 i 230 rokiem przed narodzeniem Jezusa Chrystusa. Nie mogliśmy widzieć żadnego pisma tego filozofa. Jak nam podaje Pauthier, Sun-dze dokładnie rozróżniał cztery główne klasy jistot na ziemi: jistoty mające tylko byt *materyjalny*; te, które prócz tego jeszcze, mają życie; te, które z życiem łączą *poznanie*; i wreszcie te, które prócz życia i poznania, posiadają *poczucie sprawiedliwości*: ludzie. „Woda i ogień zawierają materyjalny pierwiastek *hi* (*khi*), lecz nie żyją; rośliny i drzewa mają życie, ale nie mają poznania, zwierzęta mają poznanie, lecz nie mają poczucia sprawiedliwości. Sam tylko człowiek posiada zarazem pierwiastek materyjalny, życie, poznanie, a nadto poczucie sprawiedliwości. Dlatego człowiek jest najszlachetniejszym ze wszystkich jistot tego świata“ (3).

(1) Księga II, roz. I.

(2) Ks. I, roz. II.

(3) *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, str. 52.

# JINDYJE.

---

## WSTĘP.

---

Ze wszystkich krajów Azyji, z wyjątkiem tylko Palestyny, Jindyje nablížej nas obchodzą; prace współczesnej filozofiji wykazały, że jistnieje pewien ścisły związek między sanskrytem, językiem uczonym Jindyj i naszemi językami europejskiemi: grecki i sanskryt, pochodzą z téj saméj rodziny, a piérwszy widocznie późniejszy od drugiego, zasilał się wiele tym ostatnim. Mitologija grecka przedstawia także wielkie podobieństwo do starożytnéj mitologiji jindyjskiéj; podobieństwo to zależy na tym, że politejizm grecki jest, jak się zdaje, w wielu punktach, prostym tylko naśladownictwem politejizmu jindyjskiego. W obecnym stanie nauki nie podobna powiedziéć, w jaki sposób Grecyja wzięła początek z Jindyj, ani téż wyjaśnić związku, który w zapadléj przeszłości, połączył dwa ludy tak odległe od siebie wówczas, gdy ukazały się na scenie dziejów; tyle pewna, że związku tego zaprzeczyć nie można. Tento związek szczególniejszą nadaje wartość badaniom starożytnych pomników Jindyj.

Zaprzeczyć nie można, że w starożytnych Jindyjach była filozofija w właściwym znaczeniu tego wyrazu, jakkolwiek niższa, pod każdym względem, od filozofiji greckiéj. Przed stu laty wiedzieliśmy o Jindyjach tyle tylko, jile o nich dowiedzieliśmy się od Greków; a wskazówki w tym względzie samego nawet Strabona, najdokładniejszego jeszcze ze wszystkich, są bardzo powierzchowne i całkiem niedostateczne (1). Misyjonarz katolicki O. Pons, Jezujita, piérwszy, czérpiąc ze źródeł jindyjskich, wykazał najdokładniéj i najwyraźniéj, charakter

---

(1) Patrz: Brucker'a, *Historia critica philosophiae*, ks. II, roz. IV, *De philosophia Indorum*.

religiji i doktryn filozoficznych Hindusów (1). Uczynił to w liście pisanym z Karikalu, 23-go listopada 1740, do O. du Halde'a. Lecz świat uczony, nie zwrócił wcale uwagi na list ten tak ciekawy O. Pons'a. Filozofiją Hindusów zajęto się szczerze dopiero od czasu ukazania się pięknych rozpraw Colebrooke'a, przesłanych do Towarzystwa azjatyckiego w Londynie, między 1823 a 1827 rokiem.—Rozprawy te obejmują dosyć szczegółowy rozbiór głównych systematów filozoficznych, oparty na najlepszych dokumentach, znanych w Jindyjach (2), a i dziś jeszcze po tylu i tak godnych uwagi pracach o literaturze sanskryckiej, są jednym z najobfitszych i najwiarogodniejszych źródeł do poznania filozofiji jindyjskiej! Są jednak pewne punkta, które od czasu uczonych publikacyj znakomitego założyciela Towarzystwa azjatyckiego w Londynie, lepiej wyświećono.

Zajście, dotąd nie znamy jeszcze dokładnie filozofiji w Jindyjach; lecz, naszym zdaniem, posiadamy pewne dostateczne zasady, dla ocenienia takowej.

Pierwszym, następczącym się tu pytaniem, jest kwestyja dawności systematów, będących wyrazem téj filozofiji. Jindyje mają filozofiją; lecz odkąd? Jak głęboko sięga ta filozofija? Czy poprzedza filozofiją grecką i w jakiej mierze? Kwestyja ta łączy się bardzo ściśle z jinną kwestyją, kwestyją starożytności pomników literatury sanskryckiej w ogólności. U wszystkich ludów, religija czysto tradycyjna poprzedzała pracę refleksyji filozoficznej, i w literaturach starożytnych pisma religijne wszędzie najpierw się pojawiają. To zjawisko widoczne jest szczególnie w Jindyjach. Jindyjaniści,

---

(1) Przytoczmy tu świadectwo znakomitego krytyka Bartłomieja Saint-Hilaire'a, o O. Pons'ie: „O. Pons udzielił nam najciekawszych i najdokładniejszych szczegółów o religiji, o systematach filozoficznych i o stanie nauk u Hindusów... Nawet dzisiejsza erudycyja nie może mu zarzucić braku ściśłości. Mianowicie O. Pons zebrał nadzwyczaj wiernie główne rysy Sankiji. Dokumenta dostarczone mu przez brahmanów i te, które sam zebrać zdołał, nie zawierają, że tak powiem, żadnego błędu; jedyną jich wadą jest, że nie dosyć są rozwinięte. Lecz już z tych prostych wskazówek widać, że O. Pons gruntownie poznał filozofiją sanskrycką.“ *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*. VIII. 367—368.

(2) W 1818, Ward, który równie jak Colebrooke, długi czas przebywał w Jindyjach, postanowił wyłożyć najważniejsze teoryje filozofiji hinduskiej; wydał w Seramporze dzieło, pod tytułem: *Rzut oka na dzieje, literaturę i mitologiją jindyjską*, po angielsku. Lecz pracy téj, pomimo jej, niezaprzeczonej wartości, nie można stawiać na równi z pracą Colebrooke'a.

jednomyślnie uznają, że zbiór pism świętych, zwanych Wedami, jest najdawniejszym pomnikiem literatury jindyjskiej. Wedy są świętymi księgami brahmanizmu. Wiadomo, że dwie wielkie religie panowały kolejno na przestrzeni obszernego państwa Jindyjskiego: brahmanizm i buddyzm, lecz buddyzm, wedle ogólnego dziś w tym względzie mniemania, jest stosunkowo świeżym, jest nawet, prawdopodobnie, późniejszym od systematów filozoficznych, o czym później będziemy mieli sposobność mówić. Brahmanizm, ów naturalizm panteistyczny, według którego wszystkie pojedyncze jistoty wychodzą z Brahmy i kiedyś skończą swój żywot, pochłonięte przez niego, jest pierwszą historycznie znaną religią ludów hinduskich. Atoli Maksymilijan Müller, wydawca Rigwedy, kładzie utwór najdawniejszej części Wedów około XII-go wieku przed erą chrześcijańską (1). Zdaniem jinnych jindyjanistów, Wedy sięgają czasu nieco późniejszego; lecz najpoważniejsi uczeni nie sądzą, iżby redakcją najdawniejszych części Wedów, można było odnieść do epoki dawniejszej niż wiek XIV.

Jesteśmy przekonani, że krytyka nigdy nie będzie mogła z pewnością oznaczyć daty tych pism. Jindyje nie mają ani chronologii, ani dziejów, chcąc więc ustalić datę jich pomników literackich, należy wszystkie dowody czerpać jedynie z porównywania tekstów i w ten sposób usiłować zbudować pewien rodzaj chronologii wewnętrznej, jak ją nazywa Weber (2); rzeczto zazwyczaj trudna, i w rezultacie doprowadza nas zawsze tylko do prawdopodobieństw i do dat przybliżonych. Z tym zastrzeżeniem, zgadzamy się na zdanie Maks. Müllera. Każda Weda mieści w sobie dwie części: *mantra* czyli modlitwy i *brahmdna* czyli przepisy, obejmujące ćwiczenia liturgiczne i traktaty dogmatyczne. Maksymilijan Müller jest zdania, że ostat-

---

(1) *A History of ancient sanscrit literatur as for as it illustrates the primitive religion of the Brahman.* Londyn, 1859. Wydawcy jinnych Wedów, mianowicie: Weber, Benfey, Roth i Wiltney, nie oddalają się widocznie od poglądów Maksymiljana Müllera. Uczony jindyjanista duński Westergaad, jest zdania, że Rigwedę ukończono w V wieku przed narodzeniem Jezusa Chrystusa.—Patrz dwie rozprawy Westergaad'a, przetłomaczone z duńskiego na niemiecki: *Ueber den ältesten Zeitraum der indischen Geschichte mit Rücksicht auf die Literatur, u. s. w.* (Wrocław, 1862) Cf. Feliksa Nève'a: *Du beau littéraire dans les oeuvres du génie indien*, w *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, 2-a seryja, t. XVIII, n<sup>o</sup> 9 i 10.

(2) *Academische Vorlesungen über die Indische Literaturgeschichte*; Berlin, 1852, str. 6.



nią tę część Wedów ułożono między 800 a 600 rokiem przed narodzeniem Jezusa Chrystusa. Znaczyłoby więc to, że księgi święte brahmanizmu w ostatecznie określonej formie zjawily się dopiero około czasu, kiedy kwitnęli: Tales, Pitagoras, Ksenofan, ojcowie filozofji greckiej.

Wszystko pozwala sądzić, że filozofja jindyjska powstała w tej mniej więcej epoce, po ukończeniu Wedów i na pewien czas przed pojawieniem się buddyzmu.

Daty zjawienia się buddyzmu dokładnie nie wiemy. Ludy azjatyckie, wyznające dzisiaj tę dziwną religiję, mogą nam udzielić w tym względzie zaledwo kilka, i to bardzo niedokładnych wskazówek. Chińczycy i Japończycy utrzymują, że Budda (Szakja-Muni), (Cākya-Muni, czyli pustelnik z pokolenia Szakja), umarł 950 lub 949 roku przed Chrystusem. Atoli mniemanie to nie ma żadnej podstawy i jest w sprzeczności ze wszystkimi analogijami, literackich i religijnych dziejów Jindyj. Z jinnych ludów buddyjskich, Cejlończycy, Birmanie i Syjamowie, śmierć Buddy mieszczą na 544 lub 543 lat przed naszą erą. Rachuba ta jest nieskończenie prawdopodobniejszą. Zauważyć tu winniśmy, że chronologija pewna Cejlończyków sięga aż 161 roku przed Chrystusem, i że liczą lata od śmierci Buddy. Zdaniem naszym, można, bez obawy pomyłki, oznaczyć datę pojawienia się buddyzmu na pięć do sześciu wieków przed Chrystusem.

Colebrooke, w pierwszej swęj rozprawie, widzi ściśle pokrewieństwo między metafizyką buddyzmu a doktrynami Sankiji (Sankhya), najważniejszego ze wszystkich systematów filozoficznych. Eugenijusz Burnouf, sławny jindyjanista francuski, który pierwszy wyłożył religiję Buddy na podstawie tekstów oryginalnych (1), uważa Sankiję za źródło buddyzmu (2). Zdanie to podzielają także i jinni znakomici jindyjaniści, mianowicie: Lassen i B. Saint-Hilaire. (3) To przypuszczenie wydaje się nam dosyć prawdopodobnym; powrócimy jeszcze do niego. Z tego więc głównie powodu, stanowczo przyjmujemy narodziny filozofji jindyjskiej blisko na sześć wieków przed naszą erą. Jednak, powtarzamy, nie mamy żadnej w tym względzie pewności, mamy tylko prawdopodobieństwa.

---

(1) *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*. Paris, 1844;—*Le Lotus de la bonne loi*, trad. du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires, relatifs au bouddisme. Paris, 1852.

(2) *Introd.*, str. 211, 455, 511 i 520.

(3) Patrz: *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, VIII, 500.

Wszyscy filozofowie czerpią z podań religijnych kraju, w którym się rodzą. Dlatego też historyk filozofii wynien wykazać te tradycje, o jile one służą do wyjaśnienia pewnych stron doktryn filozoficznych, które ocenić mamy; lecz dalej jić nie można, nie chcąc napróżno zbaczać od przedmiotu. Powiemy więc tylko słów kilka o starodawnj religiji Jindyj, o brahmanizmie.

Lat temu już kilkadziesiąt, brahman pewien, bardzo uczony, nawrócony do czci prawdziwego Boga, usiłował dowieść swym dawnym współwyznawcom poganom, że przodkowie jich wyznawali monotejzm, i że Wedy zawierają w sobie naukę o najwyższym i jedynym Bogu. W tym celu, wydał skrócenie Wedanty, pisma szanowanego przez Hindusow na równi z Wedami, za streszczenie których uchodzi; streszczenie to wyszło w Kalkucie, w 1816, a autor, osiadłszy następnie w Angliji, wydrukował przekład angielski w Londynie, w 1832, chcąc, jak mówił: „dowieść swym przyjaciołom w Europie, że przesądne praktyki, szpecące religiją jindyjską, nie mają nic wspólnego z prawdziwym jój duchem“ (1). Atoli szlachetny ten jindyanin dowiódł tylko swj dobrej woli i rzetelnj gorliwości. Wiele nawet tekstów, na które się powołuje, świadczy przeciw jego twierdzeniu. Przytacza wprawdzie wiele pięknych ustępów z Wedów, o wielkości i doskonałościach Jistoty najwyższj; takich n. p.: „Jistoty najwyższj nie można uchwycić wzrokiem, ani żadnym jinnym zmysłem... Widzi ona wszystko, mimo, że nikt Jj nigdy nie widział; pojmuje wszystko, mimo, że nikt Jj nigdy nie pojął. Nie jest ani krótka ani długa; jest niedostępna rozumowi ludzkiemu; słowo śmiertelnika nie zdoła Jj opisać.“ I jeszcze: „Ten, od kogo wszechświat wziął swj początek, najwyższy wszechświata pan, i którego dziełem jest wszechświat, jest Jistotą najwyższą. Duch, władze umysłowe, wszystkie zmysły wewnętrzne i zewnętrzne, przestrzeń próżna, powietrze, światło, woda i rozległa ziemia, pochodzą od Jistoty najwyższj“ (1). W tych i w podobnych ustępach widzimy wyraźne ślady pojęcia o Jistocie najdoskonalszj, pojęcia, które trudno osłabić w duszy ludzkiej, i które znali też zapewne bardzo dokładnie pierwotni mieszkańcy Jindyj; lecz nie znajdujemy tu bynajmniej nauki o Bogu jedynym i osobowym, jistotnie się różniącym od wszystkich rzeczy pochodzących od Niego: jidea Jistoty doskonałj nie przejawia się

(1) Dzieło to przetłomaczył na język francuski Pauthier i wydał przy swoim przekładzie rozpraw Colebrooke'a: *Essais sur la philosophie des Hindous*, str. 277 i następane. Paryż, 1833. Do tego to przekładu rozpraw Colebrooke'a odnoszą się wszystkie nasze przytoczenia.

(2) *Loco cit.*, str. 281—282. Cf. 287.

tu wcale w koniecznej, a właściwej sobie czystości; przeciwnie, jest tu zmieniona i popsuta. Nawet sam nasz brahman przytacza inne teksty, wyraźnie świadczące o emanacyjnym panteizmie Wedów. Bóg czyli Brahma przedstawia się w nich jako dostarczająca przyczyna i zarazem jako przyczyna materyjalna wszechświata, a Ram-Mohun-Roy (nazwisko uczonego jindyjanina), nie spostrzegł się, że sam, jakkolwiek przekonany, iż broni monotejizmu, nie popiera jistotnego wyróżnienia Boga od przyrody; posłuszny, wzorem starożytnych tłumaczy brahmanizmu, daleko więcej jimaginacji, niżeli rozumowi; *wyobraża sobie* Boga, wyprowadzającego z siebie wszechświat w ten sposób, jak pająk snuje z siebie pajęczyńą i gwałtem chce widzieć w świecie rodzaj rozwijania się czy wyłaniania Jistoty najwyższej. Osądzcie sami: „Bóg jest dostarczającą przyczyną wszechświata, jak zdun jest dostarczającą przyczyną garnków i jinnych statków glinianych przezeń ulepionych; Bóg jest również przyczyną materyjalną wszechświata, *jak ziemia lub glina garncarska jest przyczyną materyjalną różnych garnków i statków glinianych...* Tak się wyraża Wedanta: „Bóg jest zarówno dostarczającą przyczyną, jak i przyczyną materyjalną wszechświata (tak samo jak pająk jest nią, ze względu na swą pajęczyńą), jakto Weda wyraźnie i jasno wyznaje: „że znajomość jedyne go Boga wypływa ze znajomości *wszelkiej rzeczy jistniejącej*.“ Weda porównywa również znajomość Jistoty najwyższej do znajomości ziemi (gliny) w sztuce garncarskiej, a znajomość, dotyczącą różnych rodzajów jistot, jistniejących we wszechświecie, do znajomości garnków i jinnych statków glinianych, których poznanie i porównanie świadczy *o jedności Jistoty najwyższej z wszechświatem...* Ponieważ Weda mówi, że Jistota najwyższa chciała się (w epoce tworzenia) objawić na zewnątrz, przeto widoczną jest rzeczą, że Jistota najwyższa jest początkiem materyji, i jej różnych zewnętrzności czyli kształtów“ (1).

Widzimy więc, że rzekomy ten monotejizm jest jeno w całym znaczeniu tego wyrazu panteizmem naturalistycznym. Jistotę doskonałą, której jideę w połowie utrzymał po przez wielkie zmiany, pojmuje, nie jako prawdziwą przyczynę twórczą świata; lecz jako zasadę, w której naturze leży rozlwanie się i rozkwitanie; a zasada ta jest koniecznie równie materyjalna jak wynikająca z niej przyroda. To pojęcie religijne, tak grube, samo w sobie jest jednak bezwątpienia wyższe od właściwego bałwochwalstwa, stanowiącego dziś religiją Jindyj; lecz pociąga

---

(1) *Loco cit.*, str. 288—289.

za sobą nieuniknione ubóstwienie sił przyrody, będących téj saméj co i Bóg jistoty, i prowadzi do wszelkich obłąkań politeizmu.

Pojmujemy, że dawni mędrcomie jindyjscy, którzy układali Wedy, straciwszy jideę, stworzenia jistotnego, tak silnie i wyraźnie występującą na każdym kroku w księgach świętych ludu Żydowskiego, ubóstwili przyrodę. Gdyby czynili świat niezależnym od Boga najwyższego, jak czynią niektórzy filozofowie greccy, nie mogliby całkiem jinaczéj patrzeć na przyrodę; następnie, ponieważ u nich jimaginacja górowała nad rozumem, materyjalizowali przeto swą jideę doskonałości boskich, i odtąd widzieli najwyższą piękność jeno w potęgach, objawiających się jich zachwyconym zmysłem, jako najświetniejsze i najjaśniejsze we wszechświecie. Blask gwiazd budził w nich podziw. Gwiazdy były najwyższymi objawami bóstwa, a po za obrębem nieokreślonej i trudnej do pojęcia zasady tych cudów, najpierwszemi bogami. Stąd sabejizm, ukazujący się wszędzie w Wedach.

„Jakie potęgi, pyta się Felix Neve, czciły aryjskie pokolenia Jindyj? Potęgi niebieskie, a w ślad za niemi siły ukryte świata ziemskiego. Lecz do kogóż należy władztwo wszechświatem, do kogóż ma się zwrócić hołd najiwnego zapału, cześć naocznego podziwu? Do zjawisk światła, do gienijuszów światłości niebieskiej... *Dewy*, których pasterz z równin błaga śpiewem i ofiarami, są to jasności, kolejno następujące jedne po drugich, w tak krótkich przerwach, od świtu aż do zmierzchu; to są owe ognie, przebiegające i napelniające przestrzeń eteryczną; *Dewa* oznacza *świetlany*, *jaśniejący*; gwiazdy poczytują się za bóstwa; rozumna harmonija ciał świetlanych, jest nieustannie czynnym życiem bóstwa: na tym zasadniczym pojęciu opiera się sabejizm jindyjski, tworzący religiją wedyjską, i którego najbogatszym i najzupełniejszym jest wyrazem, zbiór śpiewów czyli himnów z Rig-Wedy“ (1). W najdawniejszej fazie politeizmu jindyjskiego, fazie, w której nie znano jeszcze właściwego bałwochwalstwa, nie było jinnych bóstw, krom jistot świetlanych, pań nieba, opiekunek ziemi, zjednoczonych między sobą wspólnym mianem *Dewów*“ (2).

Wyraz *Dewa*, stale używany w Wedach, dla oznaczenia bogów, oznacza *świetlany* (3). Światło bowiem, w oczach zwolenników religiji

(1) *Essai sur le mythe des Ribhavas, premier vestige de l'apothéose dans le Veda, avec le texte sanscrit et la traduction française des hymnes adressés à ces divinités*, str. 8—9. Paryż, 1847.

(2) Toż, str. 35.

(3) *Dewa* pochodzi od pierwiastka *Div*—jaśnieć. Wyraz grecki  $\delta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , zapożyczony z sanskrytu, pochodzi z tegoż pierwiastka. Patrz. Th. Ben-

wedyjskiej, jest nie symbolem, lecz jistotą i źródłem nawet natury boskiej; nie to bynajmniej światło umysłowe, będące słońcem świata umysłowego, i o którym tak wspaniale mówi Platon, lecz światło materyjalne, oświetlające świat zmysłowy. Tu, powtarzam, wyobraźnia, zapanowała na gruzach rozumu, wszystko zmateryjalizowano, wszystko niżono do poziomu zmysłowego. „Światło, mówi jeszcze Nève, streszczając nauki zawarte w Wedach, jest ogniskiem środkowym, do którego zbiegają jednocześnie i potęga największych bogów i cała czynność ich satelitów, potęgi od nich zależne i te, które napełniają przestrzeń niebieską: światło jest nie tylko treścią, w której się one łączą, jest owszem jeszcze życiem, na łonie którego mieszają swą naturę i jednoczą swą potęgę, jest przepaścią wieczną, pochłaniającą ich boskie osobistości“ (1). „Agni jest światłem, powiedziano w jednym więrszu Samanu, światło jest Agni; Jindra jest światłem, światło jest Jindrą; słońce jest światłem, światło jest słońcem“ (2).

Nie mamy potrzeby wchodzić w szczegóły licznych bóstw wedyjskich: wystarczy, jeżeli powiemy, że bóstwa te, w formie najdawniejszej, są uosobieniami potęg przyrody, i że te potęgi wypływają ze źródła wspólnego, które biorą za jedno ze światłem. Zauważmy tylko, że światło, zarówno jak źródło tych potęg świetlnych, czczonych jako bogi, można uważać za niewidzialne samo w sobie i nieprzystępne zmysłom, jak utrzymują brahmani; nie zmienia to bynajmniej jego natury materyjalnej: jest to jistota nieoznaczona i nieokreślona, (jak ją łatwo pojmuje *wyobraźnia*), która jako taka nie podpada pod zmysły. Wyjaśniamy tym sposobem to, co autor *Philosophuménów* mówi o doktrynie brahmańskiej o Bogu-świecie (3). Widzieliśmy, jak za dni naszych, w jemię wyswobodzonego rozumu, wznowiono to starożytne pojęcie brahmanów jindyjskich opoczątku rzeczy; panteizm współczesny, stary produkt wyobraźni filozoficznej, uważający się za uosobienie rozumu, utrzymuje

---

fey'a *Griechisches Wurzel-Lexicon*, II. 209—210. Łacińskie wyrazy: *Divus* i *Deus*, mają ten sam początek.

(1) *Loco cit.*, str. 35.

(2) *Sāma-Vēda-Saṁhita*, texte sanscrit publié par J. Stevenson, str. 158; Londyn, 1843.—Patrz: Karola Józefa Windischmann'a *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, III, 1259 i nast.

(3) „Ὅτι τοὶ τῶν θεῶν φῶς εἶναι λέγουσιν, οὐχ ὅποιόν τις ὄρα, οὐδ' οἶον ἦλως καὶ Ἡῶρ.“ *Philosophumena, sive haeresium omnium confutatio*, ks. I, n<sup>o</sup> XXI, str. 46. Paryż, 1860.

Dzieje Filozofji.

również, że znajdzie w jistocie nieoznaczonej i nieokreślonej ciemne źródło, z którego były wyszły wszystkie określone, wszechświat składające rzeczywistości. Pojmujemy te brednie. Dochodzi się do nich łatwo, kiedy miasto słuchać światła rozumu, jidzie się na oślep za widmami rozkiełznaną wyobraźni.

Jest w brahmanizmie jeszcze jinna doktryna, nad którą warto się dłużej nieco zatrzymać, gdyż wielki wywarła wpływ na filozofiją jindyjską. Mamy tu na myśli doktrynę o przechodzeniu, czyli o pośmiertnej wędrówce dusz. Życie obecne, terażniejsze, doczesne, ma luje ta doktryna, jako głęboką nędzę, wiecznie się odnawiającą przez wędrówkę czyli przechodzenie dusz w jinne ciała, gdzie dusza podlega tym samym, a może i cięższym jeszcze przykrościom, próbom, niż w stanie obecnym. Religiji zadaniem jest uwolnić duszę od tych wędrówek; połączyć ją z Brahumą, w którym dusza się zatapia i jednoczy się z nim na wieki. Zatopienie to w Bogu, znamionuje ostateczną swobodę i najwyższą szczęśliwość (1).

Jestto bezwątpienia zepsucie tradycyi pierwotnej, której echem są najserdeczniejsze porywy naszej duszy, tradycyi, że człowiek jest stworzony dla połączenia się z Bogiem związkiem nierozzerwalnym, i że to połączenie niepostradalne i wieczne, stanowi najwyższe szczęście niebiańskie. Lecz według owej tradycyi pierwotnej, równie jak i podług nauki chrześcijańskiej, dusza tak silnie połączona z Bogiem, nie zatapia się w nim jednak, nie jest przezeń pochłonięta, owszem zachowuje swą osobowość, i dlatego właśnie jest szczęśliwą; gdy tymczasem, według wierzeń brahmańskich, dusza traci nawet cień właściwej sobie jindywidualności, w celu zjednoczenia się z Brahumą. To sfałszowanie nauki prawdziwej, jest następstwem panteizmu brahmańskiego.

Zasadniczą tę podstawę brahmanizmu, że trzeba o jile tylko można, uwolnić się od prawa wędrówki, odnajdujemy we wszystkich pojęciach religijnych i filozoficznych Jindyj. Przenika, jak zobaczymy, zarówno buddyzm jak i religiją Wedów. Lecz, miasto oswobodzenie zakładać na pogrążeniu się w Bogu, buddyzm powiada, że ono zależy na pewnym rodzaju spoczynku bezwzględnego i niepodległego, który trudno bardzo określić.

Bartłomiej Saint-Hilaire niesłusznie sądzi, jakoby ten wstręt brahmanów i buddystów do wędrówki pochodził właśnie z odrazy do życia (2). Wstręt do wędrówki, jak to bardzo dobrze zauważył Ed. Fou-

(1) Patrz: przytoczone wyżej dzieło Colebrooke'a, str. 190 i nast.

(2) *Le Bouddha et sa religion*, przedmowa do 2-go wydania, str. XXIII. Paryż, 1862.

caux, nie jest wstrętem do życia. „Zgadzam się, mówi ten uczoney, że dogmat o wędrowce niepokoji lub przeraża winnych; straszne kary, o których prawi Manu, i opisy piekieł gorejących lub lodem pokrytych, napotykanie u buddystów zaprawdę nie osładzają jideji śmierci. Nadzieja ujrzenia, jak dusza moja przechodzić będzie w ciało najniższych zwierząt, lub jak przebywać będzie długie lata zamknięta w drzewie lub w kamieniu, nie ma nic w sobie pociągającego“ (1).

## SYSTEMATA FILOZOFICZNE JINDYJSKIE.

Colebrooke rozróżnia sześć głównych systematów filozoficznych w literaturze hinduskiej: dwie Mimansy, systemat dyjalektyczny, zwany Njaja, filozofja atomistyczna Wajseszyka i dwie Sankije; Sankija ateuszowska Kapili i Sankija tejistyczna Patandźali'ego. Dwie Mimansy uważają za prawowierne, to znaczy za zgodne z naukami, zawartými w Wedach, gdy tymczasem jinne systemata mają za hereetyckie. Z szeregu teoryj filozoficznych należy wykreślić pierwszą Mimansę czyli Mimansę praktyczną; jestto prosty wykład części Wedów, traktującej o obrządkach religijnych. Stąd nazwa jój Karma Mimansa czyli Mimansa obrzędowa. Sutry czyli aforyzmy, stanowiące *tekst* téj Mimansy przypisują Dżajmini'emu; tekst ten był przedmiotem licznych komentarzów (2). Nie przedstawia to dla nas żadnego jinteresu.

Pozostaje więc tylko pięć systematów, czyli teoryj (*Darsanani*) filozoficznych, o których nieco powiemy.

W jakim porządku należy je wyłożyć? W obecnym stanie nauki, nie podobna między témi systematami ustalić ścisłego porządku chronologicznego; powielekroć przerabiane, przytaczają się wzajem i walczą jedne z drugimi. Zdaje się, że filozofja Sankija jest jedną z najdawniejszych; a ponieważ jest niezaprzeczenie naj-

(1) *Doctrine des bouddhistes sur le Nirvana*, str. 22. Paryż, 1864.

(2) Patrz: Colebrooke'a dzieło przytoczone, str. 118 i nast.—*Trzeci Szkic* Colebrooke'a jest poświęcony rozbiorowi Mimansy praktycznej.

ważniejszą i najzupełniejszą ze wszystkich doktryn filozoficznych jindyjskich, od niej więc zaczniemy. Mówić następnie będziemy z kolei o systematach Njaja, Wajszeszjka i o drugiej Mimansie, bardziej znanéj pod nazwą Wedanty.

## FILOZOFIJA SANKIJA.

Pospolicie rozróżniamy trzy szkoły w filozofji Sankija: szkołę Kapili, szkołę Patandźali'ego i szkołę znaną Pauranika, to znaczy szkołę Sankija Puranów. Trzecia ta szkoła, mówi Colebrooke, „uważa przyrodę za złudzenie; zgadza się zresztą w wielu punktach z doktryną Patandźali'ego, a w niektórych miejscach i z doktryną Kapili“ (1). Tylko dwie pierwsze szkoły Sankiji zasługują na naszą uwagę. Kapila, twórca systematu, ma pewne prawo do zajęcia miejsca w dziejach filozofji.

### Sankija Kapili.

Wyraz *sankija*, oznaczający systemat Kapili, znaczy *liczbę*, i stąd chciano wywnioskować, jakoby jistniało pewne podobieństwo między tym systematem a teorią Pitagorasa. Atoli te systemata nie mają nic wspólnego. „Może, mówi Colebrooke, wyraz *sankija* znaczy tylko, że doktrynę czerpano z ćwiczenia rozsądku; pierwiastek bowiem, z którego pochodzi, oznacza *rozumowanie* lub *rozwagę*; a tłumaczenie to potwierdza ustęp z Bháraty, w którym jest mowa o zwolennikach téj filozofji: „Wykonywają rozsądek (*sankija*), rozprawiają o przyrodzie i o dwudziestu czterech (jinnych) pierwiastkach; dlatego nazywają jich *sankijami*“ (2). Tyle pewna, że Kapila jest przekonany, iż czerpie swą doktrynę jedynie tylko w rozsądku czyli rozumie, a nigdy się nie opiera na powadze Wedów. Bardzo więc być może, że wyraz *sankija* wybrano dla oznaczenia doktryny,

(1) *Dzieło przyt. Szkic I*, str. 9.

(2) *Loco cit.*, str. 3.



usiłującej wszystko budować na podstawie rozumowania i rozum (1).

Nie wiemy kto był Kapila i w jakim żył czasie. W Wedancie wspomniany jest z szacunkiem, należnym świętemu i osobistości natchnionej (2). Jestto starożytny mędrzec, o pochodzeniu i przygodach którego różnie prawią w bajkach mitologicznych, zastępujących u Hindusów miejsce dziejów (3). Ale dajmy pokój osobistości filozofa, a zajmijmy się raczej doktryną, jistniejącą pod jego jimieniem.

Przypisują samemu Kapili zbiór sutrów czyli aforyzmów, zawierających wykład jego doktryny. Nie podobna z wszelką stanowczością twierdzić, kto był rzeczywiście autorem tych sutrów. Nazywają je pospolicie sankija *prawaczana*, to znaczy przedmową czyli wstępem do Sankiji; wydrukowano je w Seramporze, w 1821 (4). Aforyzmy te są bardzo niezrozumiałe (5). Szczęściem, posiadamy jinny, zrozumialszy pomnik filozofiji Kapili; jestto *Karika*, dzieło więszowane, ułożone, jak się zdaje, na początku ery chrześcijańskiej, przez wszystkich komentatorów uważane jednozgodnie za wierny i dokładny wykład Sankiji. Karyka liczy sto czterdzieści cztery więrsze i zawiera wszystko to, co mieszczą w sobie trzy piérwsze czytania Sutrów Kapili i czytanie szóste, zatym, całą część dogmatyczną systematu (6). Dzięki tym dokumentom i pracom, których

(1) Patrz Bartłomieja Saint-Hilaire'a: *Premier mémoire sur le Sankhya* w *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, VIII, 123—125. Rozprawa ta zawiera przeszło pięćset stronnic. Była nam wielce pomocną.

(2) Colebrooke, *IV Szkic*, *loco cit.*, str. 176.

(3) Colebrooke, *I Szkic*, str. 3.

(4) Jestto książeczka w 8-ce o 220 stronnicach.

(5) „Sutry, są, w ogóle, bardzo treściwe; niekiedy składają się tylko z dwóch lub trzech wyrazów, a nigdy nie zawierają więcéj nad jedno zdanie... Dziela się na sześć czytań... Trzy piérwsze czytania zawierają zupełny wykład doktryny. Czwarte zawiera wyjaśnienia punktów zasadniczych w formie bajek lub przypowiestek. Piąte jest poświęcone zbijaniu jinnych szkół. Szóste nakoniec, rozwija na nowo najważniejsze teoryje sankiji, celem lepszego jeszcze jich wyświetlenia i usprawiedliwienia“. Bartłomiej Saint-Hilaire, *loco cit.*, str. 110—111.

(6) Tekst Karyki wydał w 1832 Lassen; uczony jindyanista dołączył do tekstu przekład iaciński. W 1837, Wilson wydał również tekst Karyki, z przekładem angielskim, dokonany przez Colebrooke'a; dodał doń tekst i przekład komentatora hinduskiego, brahmana Gaudapady

stały się przedmiotem ze strony wielu jindyjanistów, możemy sobie utworzyć sprawiedliwe i dosyć zupełne wyobrażenie o doktrynie filozoficznej Kapili.

Podzielimy na trzy działy to, co nam się wydaje godnym zapamiętania w naukach Kapili: 1<sup>o</sup> cel filozofji czyli wiedzy i środki, których użyć winna, czyli źródła poznania; 2<sup>o</sup> rzeczy, mające być poznane; 3<sup>o</sup> zbawienie wieczne, najwyższy wyraz filozofji.

## R O Z D Z I A Ł I.

· Pojęcie i cel filozofji.—Źródła poznania.—Pojmowanie, jindukcyja i twierdzenie.—  
Jestto metoda empiryzmu.

Dla Kapili, jak dla wszystkich filozofów starożytnych, filozofja wyobraża wiedzę w ogóle: jestto prawdziwa wiedza czyli wiedza doskonała. Starożytni owi mędrcomie nie odróżniali i nie myśleli o klasyfikowaniu rozmaitych rodzajów nauk; naszą jest rzeczą wybierać w jich pracach to, co należy do filozofji właściwej, takiej, jak ją dziś pojmujemy. Twórca Sankiji, jak wszyscy filozofowie jindyjscy, naznacza filozofji cel w wysokim stopniu praktyczny: uszczęśliwić człowieka, pozyskać dlań najwyższą szczęśliwość, usuwając wszelkie przeszkody, napotykanne na drodze do szczęścia. Stworzeni jesteśmy do szczęścia; szczęścia tego nie ma dla nas w obecnych warunkach naszego bytu; jakże więc je osiągnąć i na czym ono polega? Pytanie to, w tój lub w owój formie, nieustannie niepokoiło wszystkich mędrców starożytności.

W Karyce zaraz na wstępie czytamy te słowa: „Filozofji zadaniem jest ulczyć trzy rodzaje boleści. Mniemając, że są środki materyjalne do jich wylęczenia, i że, co zatym jidzie, filozofja jest bezużyteczną, mylimy się; żaden bowiem z tych środków nie jest ani bezwzględny ani określony“ (1).

---

czyli Gaurapady, żyjącego około VIII wieku naszój ery. Windischmann podał niemiecki przekład (pióra Windischmann'a syna), Karyki w swoich dziejach filozofji wschodniej (IV, 1812 i nast.: Bonn, 1834). Posiadamy nakoniec dwa przekłady francuskie tegoż pomnika, jeden Pauthier'a, a drugi Bartłomieja Saint-Hilaire'a.

(1) *1a Słoka* czyli *dwuwersz*; przekład p. Bartłomieja Saint-Hilaire'a. Karyka zawiera siedmdziesiąt dwie słok czyli dwuwerszów.

*Trzy boleści* wyrażają wszystkie kary fizyczne i moralne, jakie mogą dotknąć człowieka (1). Jeden jest tylko sposób pozbycia się na zawsze tych boleści, mianowicie wyłamać się z pod strasznego prawa odrodzenia się. Myśl Kapili jest, w tym względzie, zupełnie ta sama, co myśl świętych ksiąg brahmanizmu, myśl wspólna religiji i filozofiji jindyjskiej: życie obecne jest pełne utrapień; wędrówka dusz czyli odrodzenie, może tylko dalej przeciągać te utrapienia w rozmaitych stopniach; trzeba więc starać się od niej uwolnić. To wyswobodzenie się z pod prawa odrodzenia, stanowi ostateczną swobodę i znamionuje zasadę najwyższego szczęścia. Później wejrzymy w niektóre szczegóły tego przedmiotu.

Taki jest więc prawdziwy cel do osiągnięcia. A jakże go dopiąć? Kapila odpowiada, jak już słyszeliśmy: zapomocą filozofiji czyli wiedzy doskonałej. Środki uważa materyjalne za bezwarunkowo bezsilne, a niewiększą mają też wartość środki, podane przez objawienie, czyli zawarte w Wedach: „Środek, podany przez objawienie, mówi Karyka jest również bezsilny, co i środki materyjalne; już go bowiem skaziły: nieczystość, niedostateczność i niejednostajność“ (2). Ofiary, modlitwy, ceremonije, praktyki wszelkiego rodzaju, przepisy podane w Wedach, nie są w stanie uwolnić człowieka od potrójnej boleści; dokonanie tego pozostawiono nauce: „Jest środek różny od tych, i który przełożyć nad nie należy, środek wypływający z głębokiej znajomości zasady rozwiniętej, zasady nierozwiniętej i z bytu, zawierającego w sobie jedną i drugą zasadę“ (3). Zaraz zobaczymy, co należy rozumieć przez te dwie *zasady* i przez byt, który je zawiera; na teraz wystarczy, gdy powiemy, że *głęboka znajomość* tych rzeczy czyli filozofija jest koniecznym i jedynym źródłem zbawienia.

Jakież środkami rozporządzamy dla zdobycia tej wiedzy pewnej i doskonałej? Mamy trzy środki pierwotne i przyrodzone, będące trzema źródłami poznania i pewności, mianowicie: pojmwowanie, jindukcyja i twierdzenie (4). Kapila objawia nam tu całą swą metodę, która, naszym zdaniem, jest po prostu metodą empiryczną. Nie zawadzi dobrze się o tym upewnić. Przytoczmy naprzód dosłownie trzy sloki, poświęcone tej kwestyi w Karyce.

„Pojmwowanie, jindukcyja (czyli wniosek), i twierdzenie (czyli świadectwo), zawierają wszystkie dowody i tworzą trzy rodzaje do-

(1) Patrz: Bartłomiej Saint-Hilaire, *loco cit.*, str. 126—128.

(2) *Karika*, II-a sloka.

(3) Toż.

(4) Colebrooke, *loco cit.*, str. 14.

dowodów, możliwych w filozofji; dowodem bowiem dowodzimy czegoś o przedmiocie.—Zastósowanie zmysłów do przedmiotów jim tylko właściwych, nazywamy pojnowaniem. Jindukcyja jest potrójną; a poprzedza ją zawsze albo przedmiot albo orzeczenie. Twierdzenie słuszne jest twierdzeniem mędrców i twierdzeniem objawienia.—Zapomocą właśnie jindukcyji dochodzimy do poznania rzeczy, przewyższających zmysły. *To, czego nie uchwyciła nawet ta jindukcyja, równie jak i zmysły, można jeno poznać przez podanie czyli prawdziwe objawienie (aptagama)* (1). Podanie czyli prawdziwe objawienie odpowiada trzeciemu sposobowi poznania, wskazanemu przez Kapilę. „Co do trzeciego rodzaju widoczności, robi uwagę Colebrooke, *podanie czyli twierdzenie prawdziwe*, w znaczeniu naściślejszym oznacza *objawienie prawdziwe*; a komentatorowie czynią uwagę, że wtedy powinno ono wypływać z Wed czyli pism świętych, gdyż w nich się mieszczą pamiątki tych uprzywilejowanych śmiertelników, przypominających sobie okoliczności swego pierwotnego życia, i przygody, jakie jich były spotkały w jinnych światach, i z wyłączeniem fałszywych objawień, rzekomych proroków i barbarzyńców” (2). Sądzimy, że Kapila wzmiankuje o tym trzecim sposobie poznania jeno przez prostą pobłażliwość dla przesądów pospółstwa, lecz że nie przyznaje mu żadnej wartości; gdyż bardzo swobodnie zaprzecza objawienia Wed i na każdym kroku występuje w charakterze filozofa niepodległego. Wiedza taka, jak on ją pojmuje, przypuszcza więc, w rzeczywistości, tylko dwa źródła poznania: pojnowanie i jindukcyja. Jestto zupełny empiryzm, gdyż pojnowanie u Kapili jest jeno pojnowaniem zmysłowym, czyli, jak on je określa, *zastósowaniem zmysłów do przedmiotów jim tylko właściwych*.

Tak więc pojnowanie jest pierwszym źródłem poznania, a jest ono tylko wrażeniem zmysłowym. Nie masz wcale pierwotnego pojnowania umysłowego czyli rozumowego, żadnego pierwiastku umysłowego; pierwiastkowo dusza nie może pojąć żadnej prawdy. Wszelką wiedzę czerpać należy z wrażeń zmysłowych za pomocą jindukcyji. *Jindukcyja ta jest trojaka*, mówi Karyka, lecz nie wyjaśnia na czym zależy ta potrójna jindukcyja. Scholijaści tak wyjaśniają trzy rodzaje jindukcyji: „Pierwszy rodzaj jest jindukcyją skutku przez przyczynę; drugi przyczyny przez skutek; trzeci nie opiera się już na stosunku przyczynowości. Przykłady: 1-szy rodzaj, dėszez wywnioskowany z kształtu obłoków, nagromadzonych w powietrzu; 2-gi, ogień, wywnioskowany

(1) *Karika*, 4, 5, 6.

(2) Colebrooke, *dzieło przyt.*, str. 16.

z dymu, wznoszącego się na wzgórzu; 3-ci kolor kwiatu, wywnioskowany z właściwego mu zapachu; ruchy księżycy, wywnioskowane ze spostrzeżeń różnych jego kształtów; słoność morza, wywnioskowana ze słoności małej ilości wody morskiej; kwitnienie drzew manguowych (1) w ogóle, wywnioskowane z jednego drzewa manguowego, okrytego kwiatem (2). Takie są różne formy jindukcyji, przez którą umysł przechodzi z jednego faktu do drugiego, do prawa czyli do ukrytej przyczyny.

Wszystko to, wyznać trzeba, jest nadzwyczaj ubożuchne. Nie ma żadnych podstaw, żadnego sensu nawet w tej rzekomej metodzie filozoficznej. Zobaczmy, jak Kapila zastosowuje swą metodę do poznania rzeczy.

---

(1) Drzewo manguowe rośnie w Jindyjach i w Ameryce. (*Przyp. łom.*)

(2) Colebrooke, *loco cit.*, str. 16.

## ROZDZIAŁ II.

Przedmioty poznania. — Pierwiastki rzeczy. — Jest dwadzieścia pięć pierwiastków. — Wieczna przyroda, pierwotne źródło rzeczy. — Rozum. — Ja. — Dusza ludzka. — Jej właściwa natura.

---

Filozofija ma za przedmiot gruntowne poznanie zasad czyli pierwiastków. Pierwiastków tych, według założyciela Sankiji, jest dwadzieścia pięć: 1° Przyroda, czyli materyja pierwotna. 2° Rozum. 3° Samowiedza czyli ja, od 4°—8° pięć delikatnych cząsteczek czyli pierwiastki: dźwięku, barwy, smaku, powonienia i uczucia, zasady zwane *taumatra*, które gdzie tylko się ukażą, tworzą grubsze żywioły jako to: wodę, powietrze, ziemię, ogień i eter; 9°—19° jedynaście organów zmysłów i działania, z tych pięć sprowadza wrażenia zmysłowe, a pięć działanie; pięć organów sprowadzających wrażenia zmysłowe są: oko, ucho, nos, język i skóra; pięć organów działania są: przyrząd głosowy, ręce, nogi, drogi wydzielające i organa rodne; jedynasty jest organem wewnętrznym to jest poczuciem, *manas* (μῆνος) stanowiącym rodzaj mózgu, będącego zarazem narzędziem odbierającym wrażenia zmysłowe i narzędziem działania. Jedynaście tych organów, razem z rozumem i samowiedzą stanowią trzynaście narzędzi poznania; 20°—24° pięć grubszych żywiołów, utworzonych przez pięć wyżej wspomnianych delikatnych cząsteczek, mianowicie: eter, ogień, powietrze, woda i ziemia; 25° dusza.

Nie wiele nam zależy na poznaniu dokładnej myśli Kapili o każdym z tych dwudziestu pięciu pierwiastków; ograniczymy się na wzmiance o kilku, bliżej się odnoszących do kosmologii i psychologii.

Pierwszym pierwiastkiem, źródłem ukrytym wszystkich jinnych jest przyroda, *moula prakriti*, to znaczy *rodzicielka*. Czymże więc jest przyroda? Przyroda nie da się uchwycić zmysłami, jest niewidzialną; wyprowadza się ją drogą rozumowania, o jistnieniu jej przekonywamy się z objawów: jestto potęga pierwotna, wieczna, nierozwinięta, której rozwinięciem jest świat; tworzy wszystko, prócz duszy, ale sama nie jest tworzoną. „Jeżeli nie pojmujemy przyrody mówi Karyka, to dlatego, że jest zbyt delikatną, a nie dlatego, że nie jistnieje; poznajemy ją ze skutków, a skutkami temi są: mahat, wielki pierwiastek (rozum), i następujące po nim pierwiastki; skutki, jużto podobne, jużto niepodobne do przyrody, z której wyniknę-

ły" (1). Przyroda jest więc przyczyną powszechną, przyczyną nie-tylko duchową, rozumną i wolną, lecz przyczyną materjalną i przypadkową; usuwa się zmysłowemu oku jedynie tylko dlatego, że jest zbyt delikatna. Jistnieje rzeczywiście, nie jest nie-bytem, „co dowodzi, że skutek pochodzi od bytu, od przyczyny jistniejącej, to jest, że nie-byt nie może być przyczyną czegokolwiekbądź; że wybieramy narzędzia chcąc zrobić to, czego pragniemy, że wszystko wszystkiego również zrobić nie może; że rzecz jest zawsze zrobiona tylko przez to, co ją może zrobić; a wreszcie, że w skutku odnajdujemy charakter przyczyny" (2). Prawdopodobnie autor ma na myśli filozofów, którzy, podobnie jak kilku współczesnych nam sofistów, twierdzili, że nie-byt jest pierwotnym źródłem rzeczy. Kapila rozróżnia pierwiastek nierozwinięty i pierwiastek rozwinięty; drugi pochodzi od pierwszego, będącego zarodkiem wszystkiego i tworzącego świat. „Pierwiastek rozwinięty ma przyczynę; nie jest wieczny; nie jest powszechny; jest zmienny, powiększający się, przypadkowy, dodatkowy, złożony i podporządkowany. Prawidło zaś nierozwinięte jest wprost przeciwnie" (3).

Widzimy więc, że zasadę wieczną rzeczy pojęto jako zupełnie nieokreśloną. Wyobraźnia zajęła miejsce rozumu.

Kapila zaprzecza rozumowi przyrodzie, a jednakże wyprowadza go z niej. Rozum, (*bouddhi*) jest pierwszym tworem przyrody. Filozof nazywa rozum *mahat* czyli *wielkim* (pierwiastkiem), gdyż z niego rodzą się wszystkie inne pierwiastki świata. „Z przyrody powstaje wielki pierwiastek czyli rozum (*mahat*); z wielkiego pierwiastku powstaje ja; od ja pochodzi zbiór szesnastu pierwiastków, a w tym zbiorze utworzonym z szesnastu pierwiastków, jest pięć, które znów tworzą pięć grubszych żywiołów" (4). Jakże więc rozum pochodzi od ślepej przyrody? Gdzież przebywa pierwotny ów rozum, i jakież są jego jistotne własności? Wątpliwości te, jak się zdaje, nie mają wiele szczęścia do uwagi filozofa. Chciał on jednakże oznaczyć naturę rozumu, i wskazać główne jego własności. „Rozum, mówi, jest dokładnym określeniem rzeczy. Cnota, nauka, nieczułość i potęga, są to pozorne władze dobroci; przymioty zaś przeciwnie dopiero co wymienionym stanowią pozorne władze ciemności" (5). Podobne wyjaśnienia nie wiele mówią. Zauważmy tylko

(1) *Karika* VIII.

(2) Toż. IX.

(3) Toż. X.

(4) Toż. XXII.

(5) Toż. XXIII.

to, co powiedziano o dwóch przeciwnych szeregach władz rozumowych, o władzach pozornych dobroci i o pozornych władzach ciemności. Odnosi się to do najgłówniejszej zasady teologii i filozofii jindyjskiej, w których trzy są pierwotne i wieczne przymioty: skąd pochodzi rozmajity charakter rzeczy: trzy te przymioty są: dobroć, żądza i ciemność. Colebrooke naucza nas, że Sankija mitologiczna jednoczy rozum z trójcą jindyjską. Ustęp z *Matsya purana*, przytoczony w *Sankhya-sara*, wygłosiwszy, iż *wielka* (zasada) jest tworem *zmienionej przyrody*, twierdzi, że „*wielki* pierwiastek poznajemy wyraźnie, jak trzech bogów przez wpływ trzech przymiotów: dobroci, namiętności i ciemności czyli nieświadomości, będącemi jedną osobą w trzech bóstwach, to znaczy Brahma, Wisznu i Maheswara“ (1). Jestto próba filozoficznego wytłomaczenia Trimurti.

Z tych trzech pierwotnych przymiotów, ukrytych w przyrodzie, i przejawiających się w rozumie, wynikają trzy światy: świat bogów, świat ludzi, i świat jistot niższych. „W stworzeniu wyższym (bogowie) dobroć góruje; na dole (jistoty niższe) ciemność panuje nad stworzeniem; w stworzeniu pośrednim (ludzie) góruje namiętność; a trzy te stworzenia zawierają w sobie wszystkie jistoty od Brahmy aż do nieruchomej materji“ (2).

Pierwiastkiem wynikającym czyli rodzącym się wprost z rozumu jest ja czyli samowiedza. „Ja jest samowiedzą“ (3). A ja wynikające z Rozumu staje się przyczyną wszystkich jinnych pierwiastków świata. „Od ja pochodzi podwójne stworzenie: z jednej strony szereg jedynastu pierwiastków, a z drugiej szereg pięciu żywiołów delikatnych. Zbiór jedynastu pierwiastków obdarzonych dobrocią wypływa z ja, kiedy to ja, jest również przekształcone przez dobroć. Od ja uważanego za żywioł pierwotny, pochodzą żywioły grubsze; jest wtedy ono niejasne, a ta podwójna emanacja ma miejsce tylko przez wpływ działania“ (4). „Osobistość, ja, sumienie, mówi B. Saint-Hilaire, wykładając Kapilę, nie tylko wydaje pięć organów rozumowych, pięć narzędzi czynu, i *manas*, przeznaczonego do skupienia wrażeń zmysłowych, i do przekazywania czynnym organom rozkazów woli. Z ja wypływa jeszcze pięć delikatnych atomów, typów pierwiastkowych pięciu zmysłów, to znaczy: atom odpowiadający zmysłowi wzroku, atom odpowiadający zmysłowi słuchu, atom odpowiadający zmysłowi powonienia, atom odpowiadający zmysłowi smaku, wreszcie atom od-

(1) Colebrooke, *loco cit.*, str. 18.

(2) *Karika* LIV.

(3) Toż. XXIV.

(4) Toż. XXIV, XXV.



powiadający dotykaniu. Z delikatnych atomów rodzi się pięć grubych żywiołów, odpowiadających jeden drugiemu w fizyce kosmologicznej Sankiji. Z atomu wzroku wypływa gruby żywioł światła, od atomu dźwięku pochodzi żywioł eteru czyli dźwięk w miejscu; od atomu dotykania, pochodzi żywioł powietrza, zaś od atomu smaku pochodzi woda, wreszcie od atomu powonienia pochodzi ziemia. Tym sposobem ja tworzy jużto bezpośrednio jużto pośrednio świat cały aż do jistot materyjalnych, świat uzupełniających (1).<sup>4</sup>

Dziwna to zajście teoria. Jest-że to jidealizm, posunięty do ostateczności jak chce B. Saint-Hilaire? (2) Nie sądzę. Jidealizm nie uznaje zupełnie przedmiotowej rzeczywistości świata, gdy tymczasem Kapila przypuszcza ją i wciąż jej dowodzi. Lecz jakżeż więc Kapila wyobraził sobie, że ja mogło stworzyć świat? Takie pojęcie w naszych oczach, nie mniej jest niedorzeczne, jak pojęcie, które każe rozumowi rodzić się z materyji wiecznej lub ze ślepej przyrody.

Zresztą, jeśli Kapila obiera ja za przyczynę świata, rozumie tu nie ja każdego z osobna człowieka, lecz owo pierwotne ja, w którym rozum się zjednostkował. Przyznajmy jednak, że nie podobna dokładnie pojąć jaka była myśl Kapili; gotowiśmy wierzyć, że on sam nie zdał dostatecznie sobie sprawy z kosmologicznej teorii, będącej raczej płodem wyobraźni, aniżeli dziełem umysłu.

W systemacie Kapili, głównie i przedewszystkim nas zajmuje jego doktryna o duszy ludzkiej. Postarajmy się więc poznać prawdziwe znaczenie tej doktryny.

Dusza jest różną od świata i od przyrody, jestto pierwiastek wieczny, niestworzony, i sam nie tworzący (3). Kapila wykazuje jistnienie duszy pięcioma dowodami, tak jak wykazał jistnienie przyrody. Dowody te, którym zaprawdę nie można, odmówić wartości są: „Dusza jistnieje, gdyż wielkie to połączenie jistot zmysłowych jistnieć może tylko na użytek czegoś jinnego; gdyż musi jistnieć jistota przeciwna jistocie, posiadającej trzy przymioty; gdyż jest jistota czuwająca nad rzeczami; gdyż jest jistota rozporządzająca rzeczami, gdyż wreszcie, jistnieje czynność, dążąca do zupełnego wyswobodzenia z trzech rodzajów boleści“ (4). Też same dowody znajdują się w sutrach, przypisywanych Kapili, i w nich powiedzia-

(1) *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*. VIII. 413—414.

(2) Toż, str. 414 i nast. Uczony akademik niesłusznie wcale zbliża tę teorię Kapili do teorii Berkeley'a; nie masz między niemi żadnego związku.

(3) *Karika*, III.

(4) Toż. XVII.

no, że dusza jest czymś zupełnie różnym od ciała (1). „Tak więc dusza jistnieje, powtarza B. Saint-Hilaire, wykładając Kapilę, wielkie bowiem połączenie rzeczy zmysłowych nie może jistnieć samo dla siebie; ciało złożone jistnieje zawsze tylko dla jistoty pojedynczej, samo dla siebie celem być nie może, nie może jistnieć dla własnego użytku. Pojedynczą ową jistotą jest właściwie dusza; jistota złożona—to świat, rozwój przyrody... Powtóre, świat i przyroda mają trzy przymioty, a poddani tej władzy doświadczają wszystkich przemian, które te trzy przymioty pociągają za sobą; dlatego też potrzeba jistoty przeciwnej tej, która ma trzy przymioty, a tą jistotą przeciwną, jest właściwie dusza, która nic od tych władz cierpieć, ani niczego obawiać się od nich nie może. Potrzebie: rzeczy nie mogą się rządzić i kierować się same przez się: ciało nie więcéj panuje nad swémi czynami i namiętnościami, jak zbiegane konie panują nad sobą. Potrzeba jistoty, któraby strzegła rzeczy i kierowała niémi; tą jistotą jest dusza dowolnie kierująca ciałem, i używająca go do wyższych celów, których ciało nie zna. Co więcéj, dusza pilnująca rzeczy, rozważa je również; a rozważając je, rozporządza niémi; ocenia każdą wedle wartości; znajduje tu trud i przyjemność; a ponieważ bez obecności jistoty, zdolnej do rozporządzenia rzeczami, świat jistniałby tak, jakby wcale nie jistniał, jistnienie więc duszy dostatecznie jest dowiedzione. Wreszcie, człowiek czuje w sobie samym ciągle pragnienie swobody i szczęścia. Lecz jistota wyswobodzająca się to wcale co jinnego, niż łańcuch, który ją krępuje, i z więzów którego usiłuje się uwolnić. Dusza jest więc jistotnie różną od przyrody, której pęta ma zerwać (2).“

Dusza jistnieje, nie jest złożoną, jest pojedynczą. Wszędzie się łączy z jistotami materyjalnymi, z ciałami, ale pozostaje jistotnie od nich różną. „Połączenie duszy z przyrodą ma na celu jedynie dać duszy poznać przyrodę i dozwolić jej wolności wiecznej. Spółka to podobna do spółki kulawego ze ślepym, a to połączenie tworzy *wszechświat*.“ (3) Z tego widzimy, że zdaniem filozofa jindyjskiego, jak i w mniemaniu wielu starożytnych mędrców, dusza znajduje się nie tylko w człowieku, lecz i we wszystkich jistotach żywych, tworzących *wszechświat*.

Nie masz duszy jednej dla wszystkich ciał, jest ich wiele; każde ciało ma swoją duszę. Mnogość dusz stwierdzają następujące

(1) *Czytanie I, sut. 132 i czyt. VI, sut. 2.*

(2) *Loco cit.*, str. 444—445.

(3) *Karika, XXI.*

Filozof jindyjski chce przez to wyrazić, że niedostatki przyrody dopełniają i zastępują dodatne przymioty duszy i nawzajem. Jinaczéj chciał mieć Krasicki.

(Przyp. tłum.)

dowody: „Narodzenie, śmierć i narzędzia życia, każde z nich ma szczególne przeznaczenie; gdyby więc jedna dusza ożywiała wszystkie ciała, to gdyby się jedno stworzenie narodziło, wszystkieby się rozdziły jednocześnie, gdyby jedno stworzenie umarło, wszystkieby jednocześnie umierały; gdyby jedno było ślepe, głuche i nieme, wszystkie byłyby jednakowe; gdyby jedno widziało, wszystkieby widziały; gdyby jedno mówiło, wszystkieby mówiły. *Narodzenie jest połączeniem duszy z narzędziami życia*, to znaczy z rozumem, samowiedzą, poczuciem i organami cielesnymi. *Śmierć jest opuszczeniem* tych narzędzi przez duszę, a nie jój *wygaśnięciem*; dusza bowiem *nie podlega zniszczeniu*. Dusz jest więc wiele. *Zjednoczenia duszy z ciałem nie są jednoczesne i powszechnie jednakie*. Gdyby jedna dusza ożywiała wszystkie jistoty, wtedy wszystkie ciała byłyby posłuszne tym samym wpływowi; lecz jnaczej się dzieje: jedni są cnotliwi, jinni znów występni; jedni trzymają na wodzy swe namiętności, drudzy są jich niewolnikami; jedni żyją wygodnie, pogrążeni w błędzie, jinni szukają nauki: stąd wypływa, że dusze są liczne. *Wpływy działają różnie*. Ten jest szczęśliwym, ów nędzarzem, j inny znów głupcem. Bogowie są zawsze szczęśliwi, człowiek zawsze jest nieszczęśliwy; niższe zaś zwierzęta zawsze są głupie. Gdyby jedna była dusza, wszystkie jistoty żyjące byłyby do siebie podobne (1).“

Kapila więc przyznaje jistotną osobowość duszy. Doktryna jego, w tym ważnym punkcie, jest w sprzeczności z Wedami i ze wszystkimi jich kanonicznymi i prawowiernymi objaśnieniami. Filozof zapronił sprzeciwiać się nauce Wedów, lecz, jak widzimy, czynił to tylko dla formy. „Nié ma sprzeczności, mówi on, między tą nauką, a nauką pisma świętego, *nie przypuszczającego dualizmu*, gdyż pismo święte mówi *tylko o tożsamości rodzajowej wszystkich dusz* (2).“ Pismo, wiedział o tym Kapila, głosi *jistotną tożsamość* wszystkich dusz (3).

Zrozumiemy dobrze naturę duszy w Sankiji. Jest pojedyncza osobowa; lecz sama przez się i ze swój natury, nie jest ani

(1) Colebrooke, *dzieło przyt.*, str.41—42. Patrz: *Karika*, XVIII; *Sutry*, czyt. I, sut. 141—146.

(2) *Sut.*, czyt. I, 146.

(3) „Jedna jest tylko dusza, mówią Wedantyści, prawowierni tłumacze pisma, jedna jest tylko dusza, jedna jedyna, rozdzielona pomiędzy wszystkie jistoty. Widzimy ją jużto w postaci jednej, jużto w mnogich postaciach, jak światło księżyca odbija się, jużto w spokojnych, jużto w wzburzonych wodach jeziora. Dusza ta wieczna przenika wszędzie, nic nie maći jój spokoju, żadne zło nié ma do niój przystępu; jest jedna, daje się mnogą tylko przez potęgę złudzenia, lecz nie jest nią z własnej natury.“ Patrz przytoczone dzieło Wilsona, str. 70.

rozumną, ani wiedzącą o sobie. Dopiero łącząc się z ciałem ludzkim, nie mówiąc już o bogach, nabiera rozumu i samowiedzy razem z poczuciem czyli *manas*; lecz jak tylko opuszcza ciało, traci te przymioty i przestaje być rozumną i świadomą siebie, i znów je odzyskuje jedynie tylko przez powtórne połączenie się z jinnym ciałem. Tak więc dusza nasza z natury swój jest tylko pierwiastkiem życia, który tylko przypadkowo łączy się w nas z rozumem i samowiedzą. Jidea ta, słusznie wydająca się nam tak dziwną, nierzadką była w starożytności. Spotkamy ją, choć różną nieco w szczegółach, nawet u Arystotelesa, jednego z nieśmiertelnych mistrzów filozofiji.

Dusza przypadkowo połączona z *narzędziami życia*, z rozumem, samowiedzą, *manas*, i z organami cielesnemi, jest obcą w tym świecie; jest to świadek, widz, który patrzy, pilnuje i sądzi o rzeczach, lecz nie przyjmuje udziału w dramacie, odgrywającym się przed jego oczami. Kapila, chcąc lepijć oznaczyć ten charakter duszy, odmawia jej nawet wszelkiej właściwej czynności; dusza zdaje się, jakby działała, gdyż jest połączona z naturą czynną, lecz nie działa. Dusza czysto bierna, sama w sobie, zdaje się, jakoby była czynną, gdyż jest połączona z ciałem, również jak ciało nieczułe z natury, zdaje się czułym łącząc się z duszą; czułość pochodzi z duszy, a czynność z ciała. „Dusza, mówi Karyka, jest tylko świadkiem i ma zdolność odrywania się od rzeczy; jestto sędzia, który się przy tym znajduje, widz, który to spostrzega: lecz *wcale nie działa*. Jedynie dlatego, że ciało jest złączone z duszą, jakkolwiek jest ono nieczułe, zdaje się nam, jakoby było czułe; *a czynność tych trzech przymiotów sprawia, że zdaje się, jakoby obca jim dusza działała chociaż nie działa*“ (1).

Jeśli dusza ludzka nie jest czynną, jakże może pracować, jak powinna, nad swą wolnością i nad zbawieniem? Cóż znaczy wtedy dogmat Sankiji o nagrodach i karach stosownie do zasług? Azaliż nie ma w tym widocznych sprzeczności? A potym, na cóż się zda tak uparcie przemawiać za osobowością duszy, jeśliby ta, mimo całej swój osobowości nie działała sama przez się, i, co za tym jidzie, nie mogła się ani dobrze ani źle zasługiwać? Być może, że Kapila dał swoim zwolennikom klucz do tych wszystkich tajemnic; my go nie posiadamy.

Spróbójmyż zrozumieć teraz, czym może być dla duszy tak ogołoconej z właściwej sobie działalności, bezwzględne oswobodzenie i najwzysza szczęśliwość.

(1) Karika, XIX i XX.

## ROZDZIAŁ III.

Uwolnienie od wędrówki dusz i zbawienie wieczne, najwyższy wyraz filozofji. —  
Na czym polega bezwzględnie wyswobodzenie się.

Prawdziwym celem filozofji jest dostarczenie człowiekowi najwyższego szczęścia, a szczęście to osiągamy, uwalniając się z pod prawa odrodzenia.

Doktryna o przechodzeniu dusz czyli o metempsychozie jest nader dawną w Jindijach. Kapila wyznaje tę doktrynę zarówno jak Wendatyści, sądząc, że dusza przechodzi nie tylko w inne ciało ludzkie, lecz w ciało zwierzęcia, rośliny, lub nawet nieruchomego i pozbawionego organów kamienia. „Przechodzenie dusz rozciąga się od zwierząt do roślin; sięga nawet niżej, niż królestwo roślin, schodzi bowiem, zdaniem Sankiji, do najgrubszych i najniekształtniejszych minerałów“ (1).

Lecz jakże dusza, która w systemacie autora Sankiji jest zupełnie beczynną, może przechodzić z jednego ciała w drugie? Filozof rozstrzyga tę trudność, łącząc z duszą delikatne ciało, które jęj nigdy nie opuszcza, które jęj służy za pewien rodzaj przewodnika i jest prawdziwym narzędziem metempsychozy. Delikatne to ciało zowie się lingam, i jistnieje tylko na usługi duszy. „Pierwotnie wydane, niepodległe, wieczne, złożone z rozumu (*mahat*) i jinnych delikatnych pierwiastków, lingam wędruje czyli przechodzi nigdy nie poddając się nigdy wrodzonym swym skłonnościom... Bez żywiołów wyróżniających lingamowi brak podpory, i jistnieć nie może. Lingam jest stworzone dla dopięcia przedmiotu duszy. Przez związek czynów z jich następstwami i przy najwyższej pomocy przyrody, lingam spełnia swe przeznaczenie, zupełnie jak artysta dramatyczny odgrywa z kolei swe role“ (2). Lingam jest różne od ciała materjalnego o tyle, o jile jest różne od duszy, i jakkolwiek bardzo delikatne nie jest jednak niezłożone: „składa się z siedmnastu części“ (3). Ciało grube jest przytułkiem i podporą lingamu (4). „Wędrówka lingamu, dodaje Kapila, ma za przedmiot

(1) Bartłomiej Saint-Hilaire, *loc. cit.*, str. 467.

(2) *Karika*, XL—XLIII.

(3) *Sutry*, czyt. III, 9.

(4) *Toż*, 11 i 12.

jedynie tylko przedmiot umysłowy lub duszny, a umysł i dusza są to jakoby niżsi urzędnicy królewscy“ (1). Przeznaczeniem jest więc lingam służyć duszy i towarzyszyć jej w różnych przejściach. Przy śmierci dusza nasza opuszcza grube i materyjalne ciało, z którym dotąd była złączona, lecz zachowuje to ciało delikatne, czyli to lingam, niezbędny warunek jej przejścia w jinne ciała materyjalne. „Lingam towarzyszy duszy i zmysłom, które w sobie łączy, tak, jak wiatr towarzyszy woni, w której się mieści“ (2).

To zdanie Kapili o delikatnym ciecie czyli o lingamie, koniecznej pokrywie i narzędziu czynności duszy, nie jest mniemaniem wyłącznym w rocznikach ducha ludzkiego. Sam Leibnitz sądził, że dusza nasza, po oddzieleniu się od ciała grubego, które ożywia, łączy się z delikatnym ciałem, którego nigdy już nie opuszcza.

Kapila, zgodnie z wiarą całego rodzaju ludzkiego, naucza, że poza doczesnym życiem są nagrody i kary: „Przez sprawiedliwość, mówi on, jidzie się w sfery wyższe, a przez niesprawiedliwość — w sfery niższe“ (3). Prawo przechodzenia skutecznia się wedle zasług i przestępstw duszy; dusza schodzi lub wstępuje po szczeblach jistot, według tego, czy była sprawiedliwą, czy niesprawiedliwą.

Wreszcie, przechodzenie dusz, w każdym razie, chociażby nawet następstwem jego było wejście naszej duszy w ciało boskie, zawsze jest dla niej nieszczęściem. „Przerażającą jest rzeczą, mówi B. Saint-Hilaire odrodzić się pod jakąkolwiek postacią, czyto najwyższą, czy najniższą. W trzech światach, jak wyraźnie mówi Sankija, duch podlega zawsze złemu, jistotnej części wszelkiego stworzenia. (słoki 54 i 55) Trzeba więc, za jakąkolwiek bądź cenę uniknąć tej straszliwej próby, trzeba za jakąkolwiek bądź cenę wyjść z tego zaczerwanego koła; a Sankija pochlebia sobie, że daje człowiekowi jedyne sposob, mogący go uwolnić od tej męki“ (4). Wyszwoodzić się, w języku Sankiji, znaczy jeno po prostu wyłamać się z pod praw odrodzenia: oswobodzenie to jest stanem duszy, w którym dusza nie

(1) *Sutry*, czyt. III, 15. Cousin, w swój: *Histoire générale de la philosophie* (str. 53—54) pomieszał duszę z lingamem. Dziwi nas, że znakomity filozof nie korzystał przy ostatniej korekcie swych odczytów o filozofiji jindyjskiej, z uczonych rozpraw Bartłomieja Saint-Hilaire'a, kolegi swego z Jinstytutu.

(2) *Bhagavad-gîta*, czyt. 15, sloka 8.

(3) *Karika*, XLIV.

(4) *Loco cit.*, str. 470—471.

powinna się już wcale obawiać powrotu do jednego z trzech światów (1).

Znamy już sposób, z pomocą którego dochodzi się do tego szczęśliwego wyswobodzenia się; środkiem tym jest wiedza, wiedza doskonała, przez którą duch wyróżnia się od przyrody, od tego, co nim nie jest i mówi sobie: Nie jestem tym. „Znajomość pierwiastków daje tę wiedzę, która na tym zależy, iżby sobie powiedzieć: — Nie jestem tym, to nie do mnie należy; to nie ja (2); wiedza stanowcza, wolna od wszelkiego rodzaju powątpiewania; wiedza bezwzględna i jedyna“ (3). Znać siebie samego i twierdzić o sobie samym, jest więc prawdziwą wiedzą. Sokrates powtórzył to zdanie, lecz pojmuje je obszerniej, niż filozof jindyjski.

Raz już zdobywszy tę wiedzę, dusza czuje się swobodną, nawet już w tym świecie, pomimo więzów cielesnych. Oswobodzenie tymczasowe jest, zapewne, pod pewnymi względami, niedoskonałe, lecz niemniej rzeczywiste i bezwzględnie pewne, nie ma już bowiem obawy popadnięcia w więzy. Przyroda, której wszystkie ruchy mają na celu jedynie oswobodzenie każdej duszy z osobna, (4) przestaje działać na duch, który ją zna i który zna sam siebie: rola jej jest skończona: „Jak tancerka, po popisaniu się przed publicznością, przestaje tańczyć, tak i przyroda, objawiwszy się duchowi człowieka działać przestaje“ (5). „Przyroda jest jak tancerka: skończywszy swą rolę, przestaje działać“ (6). Z drugiej znów strony, dusza sama staje się obcą wszelkim wrażeniom, i zupełnie obojętną na przyrodę: „Dzięki tej wiedzy, umysł, jak widz zamknięty w sobie i wygodnie usadowiony, spostrzega przyrodę, która wtedy przestaje tworzyć, i której brak siedmiu postaci, gdyż cel duszy osiągnięty. Widziałem ją, mówi widz ją spostrzegający. Widział mnie, mówi do siebie przyroda, przestająca działać; a ponieważ zjednoczenie obojga trwać może jeszcze, nie masz więc już powodu tworzenia“ (7).—

(1) *Loco cit.*, str. 483.

(2) Colebrooke tłumaczy: „Neither I am nor is aught mine, nor I exist“. Takie nie może być znaczenie tego ustępu, który wtedy, sprzecznie ze wszystkimi zasadami Kapili, wyrażałby najniedorzeczniejszy sceptycyzm.

(3) *Karika*, LXIV. *Cf. sutry*, czyt. III, 68.

(4) Toż, LVI.

(5) Toż, LIX.

(6) *Sutry*, czyt. III, 62.

(7) *Karika*, LXV i LXVI.

„Człowiek żyje wtedy tak prawie, jak gdyby nie żył; a jistnienie jego przerobione przez wiedzę sprowadza się do tak małej rzeczy, jest tak pozbawione jinteresu, tak, można powiedzieć, mechaniczne, że Kapila nie może go porównać do czegoś lepszego, jak do koła garncarskiego, nie przestającego się obracać nawet jeszcze wtedy, gdy naczynie już się zrobiło i gdy już znikło uderzenie, które je było w ruch wprowadziło. W tym dziwnym stanie duszy, wszystkie władze, występki i cnota nie mają już znaczenia, gdyż cnota i występki nie pociągają już za sobą następstw koniecznych (1); ogień wiedzy wszystko zniszczył: złe zarówno jak dobre; a oczekując śmierci prawdziwej, dusza doznaje śmierci przedwczesnej już tu na ziemi“ (2).

Tęż samą myśl, oczyszczoną tylko z grubych błędów, szpecących ją tutaj, odnajdujemy u księcia filozofiji greckiej: Platon powiedział, że prawdziwa wiedza poddaje duszę pod wpływ światła materialnego, że zaczyna od oderwania jęj od ciała, i że tym sposobem filozofija jest zwiastunką śmierci. Lecz Platon strzegł się bardzo sprowadzać duszy do stanu czystej bierności i nie twierdzi bynajmniej, jak zwolennicy Sankiji, jakoby wiedza gładzić miała wszystkie zbrodnie i jakoby prawdziwa mądrość jistnieć mogła bez cnoty. Zaprawdę, w pismach ucznia Sokratesowego nie spotkamy takich np. zdań: „Możesz wygodnie być najnikczemniejszym ze wszystkich ludzi i zmazanym wszelkiego rodzaju grzechami, a jednak możesz, na okrucie wiedzy, który góruje po nad wszystkim, piekło przebyć!“ „Jak niszczący płomień zamienia stopy drzewa na popiół, tak samo płomień wiedzy obraca w popiół wszystkie czyny człowieka“ (3). I jeszcze: „Największy w świecie zbrodniarz, jeżeli mnie czci, jeżeli cześć dla mnie jest jego jedyną myślą, winien uchodzić za cnotliwego; gdyż jest prawdziwie doskonałym“ (4). Gienijusz jindyjski nigdy nie zachowuje miary.

Dopiero śmierć ciała sprowadza oswobodzenie zupełne i bezwzględne. „Kiedy nadejdzie chwila, gdy dusza oddzieli się od ciała, i kiedy przyroda działać przestanie, cel bowiem jest już osiągnięty,

(1) Z chwilą zdobycia wiedzy, cnota i jinne przymioty tracą natychmiast przyczynę bytu; lecz duch pozostaje jak dawniej przyodziany w powłokę cielesną, jak koło garncarskie krąży jeszcze po działaniu, które je było w ruch wprowadziło“. *Karika*, LXVII.

(2) Bartłomiej Saint Hilaire, *loco cit.*, str. 474—475.

(3) *Bhagavad-gíta*, czyt. IV, 36, 37.

(4) *Toż*, czyt. IX, 30.



wtedy umysł pozyskuje swobodę samą w sobie i ściśle określona i bezwzględna" (1) Jakiż jest prawdziwy stan duszy w ten sposób oswobodzonej? Trudno to pojąć. Rzeczą jest pewną, że dusza na zawsze oddzielona od wszelkiego ciała materialnego, nie pozostaje dłużej połączona z lingamem, który był do niej przywiązany tylko względnie do wędrówki i który, zresztą, zawiera w sobie podórkę czyli ciało grube. Jest więc dusza zupełnie ogołocona. Oddzielona od lingamu i od ciała, nie ma już ani rozumu ani sumienia. Dokąd dąży? Kapila nie może przypuścić, żeby miała pochłonąć się w łonie Brahmy; Brahma bowiem sam podlega prawu odrodzenia, jak uczą Wedy, a to nieszczęsne prawo mogłoby tu znów zawładnąć duszą, która, zresztą, zachowuje zawsze swą osobowość; przytym dla filozofa, Brahma przedstawia jeno najwyższy stopień w szeregu jistot, podległych wędrówce dusz: z natury swój nie jest wyższy nad duszę. Cóż więc dzieje się z duszą? Kapila utrzymuje, że dusza wznosi się w świat wyższy nad świat bogów. Jakiż jest ten świat? „Tegoto właśnie nam nie mówi, powiedzmy z Bartłojem Saint-Hilaire'm. Widzieliśmy, jak Kapila dzielił wszechświat, na trzy światy, świat bogów, świat ludzi i świat zwierząt, (jinnych jistot niższych). Czwarty świat, wyższy nad trzy jinne jest nowością w systemacie Sankiji; a jednak trzeba go tu wprowadzić, gdyż miejsca, do którego udaje się dusza po wyswobodzeniu, nie należy mieszać z trzema światami" (2). Być może, że Kapila chce powiedzieć po prostu, że dusza w ten sposób uwolniona od wszelkich warunków maretyji jest wyższa od świata bogów i tworzy, wraz z jinnymi duszami, również jak ona oswobodzonymi, świat odrębny. Zdaje się, że to jest myśl jego.

Kapila podtrzymuje silnie jistnienie nieśmiertelne i osobowość duszy. Dusza nie gaśnie; żyje zawsze, lecz czymże jest życie duszy, pozbawionej już i rozumu i sumienia? Osobowość tu zniszczona, a życie takie dziwnie podobne do śmierci.

Platon, zbliżający się w wielu punktach do Kapili, był również zdania, że dusze całkowicie oczyszczone przez filozofiją, uwolnią się od prawa wędrówki, i że żyć będą bez ciała przez całą wieczność; lecz Platon różni się od filozofiji jindskiej w dwóch punktach zasadniczych: utrzymuje osobowość duszy w ten sposób uwolnionych, i naucza, że jistnieje Bóg najwyższy, nieskończenie doskonały, osobowy, w społeczności którego szczęśliwe te dusze żyć mogą. Kapila nie przypuszcza Boga. Systemat jego znany jest w Jindyjach pod

(1) *Karika*, LXVIII.

(2) *Loco cit.*, str. 477—478.

nazwą Sankiji *ateuszowskiej*. Mimo to jednak nie przeczy on, jakeśmy widzieli, istnieniu bóstw mitologii hinduskiej; lecz tylko wyjaśnia je w ten sposób, że mędrca stawia wyżej po nad nie, i czyni człowieka zupełnie niezależnym od jich potęgi. Ci bogowie nie mają nic do nas; muszą się zajmować sami własnym losem i pracować, jak my, na uwolnieniu się z pod prawa odrodzenia. Pojęcie bóstwa znikło więc całkowicie, słusznie więc podobną filozofiją nazwano filozofiją ateuszowską.

Ten systemat Kapili, któregośmy główne przywiedli rysy, jest systematem najzupełniejszym w filozofiji jindyjskiej. Dotyka wszystkiego, lecz często w sposób zbyt powierzchowny. Niemniej jednak, jak o tym mieliśmy sposobność się przekonać, są w nim szczegóły ciekawe i godne uwagi myśliciela. Na nieszczęście, systemat ten mimo całej swój pretensyi do wyniesienia i oczyszczenia człowieka, wyraca z gruntu wszelkie zasady porządku moralnego i religijnego. Zobaczmy, o jile Patandźali poprawił tak ważny niedostatek.

### Sankija tejistyczna Patandźali'ego.

Słówko tylko powiemy o teoryji, przypisywanój Patandźali'emu. Wystarczy, jeżeli zastanowimy się tylko nad zasadniczą różnicą tej teoryji od systematu Kapili.

Patandźali wyznaje dogmat istnienia Boga; stąd źródło wszystkich cech, wyróżniających go od Kapili. Dzięki temu przyznaniu Boga, Patandźali naucza, że pobożność względem Boga, a nie tylko sama wiedza jest jedyną drogą oswobodzenia i szczęścia. Zobaczmy zaraz do czego się sprowadza ta pobożność.

Doktryna Patandźalego jest Jogizmem. Wyłożył ją w książce, pod tytułem: *Joga-sastra* czyli *Joga-sutra* (*prawidło* czyli *aforyzmy jogi*). „Joga (łacińskie *jugum, jungere*), jest zjednoczeniem się z Bogiem; a Patandźali, lub przynajmniej dzieło noszące jego jimię, nakreśliło wszystkie fazy tego związku z dokładnością i drobiazgowością, w jakiej go żaden mistyk nie przewyższył. Joga-sastra dzieli się na cztery rozdziały czyli czytania, w których jest mowa z kolei; o rozmyślaniu i środkach wzniesienia się, o władzach nadprzyrodzonych, które ono rozwija tu na ziemi, i wreszcie o zachwycie“ (1). Ogra-

(1) Bartłomiej Saint-Hilaire, *Diction. des sciences philosoph.* art. *Indiens*.

niczymy się tu na krótkich wyjątkach, które Colebrooke wyjął z tej książki.

A naprzód określenie bóstwa. „Bóg — Iswara, — najwyższy rządca jest Duszą (czyli Duchem), różną od jinnych dusz; próżny nieszczęść, spadających na nie, obojętny zarówno na dobre jak na złe czyny i na ich następstwa, na sny i na myśli zwodnicze. W nim spoczywa najgłębsza wszechwiedza. On jest ustanowicielem pierwszych jistot stworzonych, (bóstwa mitologiczne); sam jest nieskończony, i nieograniczony czasem (przez czas)“ (1). Bóg jest więc różnym od przyrody i dusz bogów i ludzi; lecz zostawszy ustanowicielem jistot pierwotnych, pozostaje już obcym dziedzinie moralnej, i wszystko mu już jedno, czy ludzie dobrze, czy źle czynią. To już nie Bóg moralny, nie prawdziwa Opatrzność.

Patandźali wierzy, że człowiek, z pomocą pewnych praktyk, po największej części czysto-zewnętrznych może dojść do najwyższej doskonałości i zdobyć sobie moc nadziemską. Jeden z rozdziałów Joga-sastry „jest pełen wskazówek ku ćwiczeniu duszy i ciała, zależący na głębokim rozmyślaniu przedmiotów specjalnych, a jednocześnie na odwróceniu podmuchu i nagabów zmysłowych, na trzymaniu jich zawsze w karbach przepisanych. Przez podobne ćwiczenia, wierny pozyskuje świadomość wszystkich rzeczy przeszłych i przyszłych, bądź odległych bądź ukrytych; przenika i odgaduje myśli jinnych, zdobywa sobie siłę słonia, odwagę lwa, i prędkość wiatru. Lata w powietrzu, pływa w wodzie, zagłębia się w ziemi, rozważa wszystkie światy w jednym spojrzeniu i spełnia jinne dziwne czyny“ (2). Są to praktyki i przymioty magiji, w którą Hindowie wierzą powszednie. Jogi, który zdobył taką moc jest magikiem i wróżbitą; tak jak przedstawiciel wielu dram i powieści ludowych. Lecz wszystko to jeszcze nie daje najwyższego szczęścia, rzeczy te służą jeno ku przygotowaniu duszy do rozmyślania, do tego rozmyślania pochłaniającego, przez które spełnia się wielkie dzieło wyswobodzenia. Najlepszym sposobem do osiągnięcia swobody jest nabożeństwo ku Bogu; a pobożność ta „zależy na mruczającym powtarzaniu jego mistycznego jimienia, zgłoski *Om*, i na jednoczesnym zastanawianiu się nad jego znaczeniem. To właśnie stanowi pobożność skuteczną, przez którą bóstwo udziela nam łaskawie, zgodnie do życzeń i prośb naszego dobra, o które błagamy, znosząc wszystkie przeszkody i rodząc uczucie wewnętrzne, przygotowujące duszę do jej oswobodzenia“ (3).

(1) Colebrooke, *dzieło przytocz.* str. 34.

(2) Toż, str. 32 — 33.

(3) Toż, str. 34.

To nabożeństwo ku Bogu nie ma w sobie nic moralnego, a praktyki, zalecane przez Patandżalego, są jeno śmiesznymi przesadami, zapożyczonemi niewątpliwie z religiji ludowej. Jestto, bezwątpienia, zasługa, którą trzeba przyznać autorowi, że zrozumiał niemożność wyjaśnienia świata bez Boga; lecz nie mógł się obronić od przesądów tłumu, owszem jeszcze je przesadził i popadł w nedorzecznosci mistrycyzmu, jakie napotykamy chyba tylko w szkole teurgicznej aleksandryjskiej. To już nie filozofija, to coś z jiluminizmu i szaleństwa.

### Systemat NIJAJA, Gotamy.

Po Sankiji, którąśmy krótko ocenili, najdawniejszym i najsławniejszym z systematów filozoficznych jindyjskich jest bez zaprzeczenia Nijaja. Wpływ jej był nawet szerszym i nierównie trwalszym niż Sankiji. „Panowała nie tylko w starożytności. Dziś jeszcze przeżywa we wszystkich częściach Jindyj. Nie masz miasta, małoważnego nawet, jak np. Bengal, któreby nie miało jednej lub wielu szkół Nijajiki, to jest takich, w których nauczają Nijaji wedle zasad założyciela, zachowanych w dziełach oryginalnych i wyjaśnianych mnóstwem komentarzów“ (1). „Żadna część nauki lub literatury, mówi Colebrooke, nie zwróciła na się takiej uwagi Hindusów, co Nijaja, a owocem tylu prac była nieskończona jilość tomów, pomiędzy którymi znajdują się utwory scholijastów bardzo sławnych“ (2). „Nijaję, mówi Ward, na dziesięciu uczących się, czyta dziewięciu: jestto jedyny systemat popularny“ (3). W rocznikach filozofiji, jeden tylko *Organon* Arystotelesa może się poszczycić równym co Nijaja szczęściem.

Twórcą filozofiji, znanęj pod nazwą Nijaji, wedle ogólnego w Jindyjach podania, był Gotama. Jednakże historycznie dowieść tego faktu nie podobna; nie podobna również powiedzieć, w której epoce systemat ten się zrodził. „Autor i data Nijaji, mówi B. Saint-Hilaire w uczonym sprawozdaniu, poświęconym rozbirowi tej doktryny, w obecnym stanie naszych wiadomości, są historycznie nieznanne; mamy w tym

(1) Bartłomiej Saint-Hilaire, *Memoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, III. 153.

(2) *Dzieło przyt.*, str. 49.

(3) *Wiewy of India*, I, 395.

względnie jenó podania bajeczne, a krytyka nié mogła jich jeszcze sprowadzić do pochodzenia prawdopodobnego“ (1).

*Nijaja* oznacza rozumowanie; nazwę tę dano bezwąt্পienia doktrynie Gotamy dlatego, że mówi głównie o przyrodzie i prawach rozumowania, czyli dyjalektyki. Zaraz zobaczymy jak, i w jakiej mierze.

Tekst przypisywany Gotamie, jest zbiorem pięciuset dwudziestu pięciu sutr czyli aforyzmów; sutry te, wszystkie pisane prozą równie jak sutry Kapili, podzielili komentatorowie do użytku szkół na pięć czytań, z których każde dzieli się na dwa dni, czyli lekcyje dzienne. Tekst ten wydano w Kalkucie, w 1828. Piérwsze czytanie, jedynie dogmatyczne i zawierające wszystkie zasady Gotamy, przełożył na język francuzki B. Saint-Hilaire (2). Colebrooke daje również jego dokładny rozbiór w swych *Szkicach* (3). Wykazawszy cel, jaki Gotama naznacza filozofiji, wyłożymy jego doktrynę o środkach poznania i o rozumowaniu; następnie powiemy słówko o sposobie, w jaki rozważa przedmioty poznania.

---

(1) *Loco cit.* str. 240.

(2) Bartłomiej Saint-Hilaire zawiadamia nas, że przekład jego, nadzwyczaj wierny, przejrzał Eugenijusz Burnouff, którego jimię stanowi w tych rzeczach powagę.

(3) *II Szkic* Colebrooke'a poświęcony jest Nijaji i Wajseszyce.

## R O Z D Z I A Ł I.

Cel filozofji.—Oswobodzenie.—O dowodach czyli środkach poznania.—Pojmowanie i indukcja.—Jestto czysty sensualizm.—O rozumowaniu.—Zarys dyjalektyki.—Nijaja i Organon Arystotelesa.

Wielkim celem wiedzy, w oczach Gotamy, równie jak i w oczach Kapili, jest pozyskanie człowiekowi szczęścia; a najwyższe szczęście jistnieje wtedy, gdy zdołamy się uwolnić z pod prawa wędrówki, i zaprzestaniemy wszelkiej czynności: na tym właśnie polega uwolnienie czyli oswobodzenie się. Wkrótce powrócimy do tój kwestyi, mówiąc o przeznaczeniu duszy. Autor Nijaji na czele swego dzieła, tak w kilku wyrażach mówi o naturze wiedzy, mającój człowieka uszczęśliwić: „Szczęśliwość posiedli ci, którzy wiedzą dokładnie, co to jest dowód, przedmiot dowodu, wątplenie, powód, przykład, twierdzenie, członek (twierdzenia), rozumowanie dodatkowe, wyrok (ostateczny), zarzut, przeciwieństwo, wybieg, sofizmat, zdrada, czeza odpowiedź i przywiedzenie do milczenia“ (1). Tu nam Gotama wskazuje na przedmiot główny Nijaji, która, jak widzimy, jest przedewszystkim traktatem dyjalektycznym. Powiedzmy słów kilka o głównych zasadach tego dzieła.

A naprzód poznać potrzeba naturę tego, co Gotama zwie dowodem (*pramāṇam*), to znaczy środków piérwszych i ogólnych, przez które możemy poznać prawdę i dowieść jój. Środków tych jest cztery: pojmowanie, wniosek czyli indukcja, porównanie i świadectwo (2). Czymże jest pojmowanie, piérwsze źródło poznania? Autor je okręśla w ten sposób: „Wiedza, dostarczona przez zetknięcie się przedmiotu ze zmysłami, wiedza niezaprzeczona, zgodna ze swym przedmiotem, od którego się nie oddala, i zdolna pobudzić umysł, jest pojmowaniem (*pratjākṣha*)“ (3). Podług tego, nie masz jinnego pojmowania, krom pojmowania zmysłowego; umysł nasz, jakkolwiek różny od ciała, nie jest w nim w stósunku bezpośrednim, jak ze światem materyjalnym: nie widział świata umysłowego. Wszystkie nasze pojmowania sprowadzają się do wrażeń zmysłowych.

Drugim środkiem poznania jest wniosek (*anumānam*). „Wniosek, będący zawsze wynikiem pojmowania, mówi Gotama, trojkiego

(1) *Sutry* Nijaji, 1-e czyt., 1, przekł. Bartłomieja Saint-Hilaire'a.

(2) *Sutr.*, 3.

(3) *Toż*, 4.

jest rodzaju: poprzedni, następny i wyciągnięty z podobieństwa cech wspólnych“ (1). Wniosek zatem wypływa zawsze z pojmowania czyli wrażenia zmysłowego i na nim się opiera; z niego wyciąga wszystkie swe pierwiastki przedmiotowe. Komentatorowie nas uczą, co należy rozumieć przez trzy rodzaje wniosku, wskazane tu przez Gotamę, ze zwiążnością tak zagadkową. Są to wnioski te same, które widzieliśmy u Kapili. „Wniosek (czyli jindukcyja) poprzedni wyprawdza skutek z właściwej przyczyny; wniosek zaś następny wywodzi przyczynę ze skutku; wniosek wreszcie przez podobieństwo z pewnych cech wspólnych przedmiotowi, o który rzecz jidzie i jinnym przedmiotom dobrze znanym, wnioskuje o cesze i znamieniu, nie przejawiającym się w przedmiocie, lecz które niemniej przecież koniecznie w nim być musi, gdyż i jinne w nim są, i że we wszystkich spostrzeżeniach czynionych aż do téj chwili, nigdy jich razem nie brakło“ (2). Aż dotąd, co do pochodzenia pojęć, nie widzę żadnej różnicy między doktryną Gotamy a doktryną Kapili. I tu i tam czysty sensualizm.

Porównanie (*upamānam*), które autor Nijaji nazywa trzecim ogólnym środkiem poznania jest posiłkową czynnością umysłu; nie może dostarczyć żadnego pierwiastku, żadnej pierwotnej a nowéj zasady poznania. Określa się je tak: „Porównanie zależy na wykazaniu przedmiotu pytania i na dowiedzeniu, że przedmiot ten posiada przyimoty jinnemu, już uprzednio znanemu właściwe“ (3). Kapila, jak widzimy, nie uważa porównania za pierwotny i główny środek, wnioskujący w przedmiotowość czynności umysłu, i przyznać należy, że ma słuszność.

Czwartym i ostatnim środkiem poznania jest świadectwo (*sabda*), czyli wszystko to, co przybywa do naszej wiedzy pod postacią głosowego dźwięku, wymówionego lub napisanego. „Świadectwo, podług słów Gotamy, jest rzeczywistym powiadomieniem; wielorakim zaś być może, zależnie od tego, czy się do rzeczy widomych, czy do niewidomych odnosi“ (4).

Gotama o jednym tylko, w tym wyliczeniu źródeł poznania, zapomniał:—o rozumie, czyli o owéj naczelnéj władzy, która bezpośrednio podstawowe zasady i ogólne jideje dostrzega, bez których-to

(1) *Sutr.*, 5.

(2) Bartłomiej Saint-Hilaire, *Sprawozdanie przytoczone*, str. 177.

Por. Colebrooke, str. 54.

(3) *Sutry*, 6.

(4) *Toż*, 7 i 8.

niemożliwa jest, zaprawdę, wszelka jindukcyja. Nauka Nijaji, podobnie jak i Sankiji—to czysty sensualizm (1).

Nijaja, w zestawieniu z Sankiją i jinnemi filozoficznemi systematami Jindyj odznacza się charakterem przeważnie dyjalektycznym. Nie jestto logika, w pełnym tego słowa znaczeniu, wykaz praw myśli, w jej zasadniczych przedstawionej postaciach; jestto jeno zbiór przepisów ku prowadzeniu sporu naukowego a zwyciężaniu w nim służących: jestto raczej *sztuka rozprawiania*, niż *sztuka myślenia*. Dowód, we wszystkich swych składowych częściach, rozumowanie, pod swemi najrozliczniejszemi, a szczególnie sofistycznemi postaciami, są tam z pewną bystrością rozebrane; jak widać, starano się przedewszystkim o jasne ukazanie drogi, ku odkryciu błędu rozumowania i zamknięcia ust przeciwnikowi, prowadzącj. Ponieważ dyjalektykę tę wykładają po dziśdzień w większej części szkół jindyjskich, wypada więc chwilę się nad nią zastanowić.

Księga, przypisywana Gotamie mówi na samym wstępie o sposobach myślenia, będących głównym Nijaji przedmiotem. Sposobów tych, z których jedne odnoszą się do dogmatycznej strony rozumowania, jinne do czysto polemicznej, jest czternaście: wątpliwość, osnowa, przykład, twierdzenie, członek (twierdzenia), rozumowanie posiłkowe, wyrok (ostateczny), zarzut, przeciwieństwo, podstępne rozumowanie, sofizmat, zdrada, czcza odpowiedź i nakaz milczenia (2). Każdy z tych wyrazów objaśniono w piérwszym czytaniu Nijaji. Zamierzamy tu powtórzyć tylko to, co księga mówi o częściach twierdzenia, (*siddhanta*), czyli właściwej postaci rozumowania i o wielorakich rodzajach sofizmatu. „Części twierdzenia są: przełożenie (założenie), przyczyna, wyjaśnienie, zastosowanie i ostateczny wynik. Założenie jest wykazaniem przedmiotu pytania. Przyczyna dowodzi tego, co ma być dowiedzione, bez względu na to, czy wyjaśnienie wyraża zgodność czy niepodobieństwo. Wyjaśnienie proste jest podobieństwem, wyrażanym wtedy, gdy przedmiot w zgodzie z nim zostaje. Wyjaśnienie odwrotne jest przeciwne przedmiotowi pytania i wprost mu się przeciwstawiające. Zastosowanie polega na stanowczym wyroku, odpowiednim wyjaśnieniu:

---

(1) Cousin'owi zdawało się, że odkrył zasady spirytualizmu, nawet jidealizmu w Nijaji: uważa on filozofiją Gotamy za przecznik sensualizmu Kapili. Myli się zgoła znamienity pisarz, i nic dziwnego: buduje swą historiją *a priori*, naginając fakta do uprzednio pomyślanego systematu. *Zobacz jego: Hist. gén. de la philos.* str. 61 i nast.

(2) *Sutry*, 1.



tak, lub nie. Wynik jest powtórzonym założeniem w związku z wykazaną przyczyną" (1).

Colebrooke, w tych pięciu częściach dowodzenia odkrywał teorię sylogizmu (2). Widzimy tu niewątpliwie pewne postępowanie umysłowe zbliżone do całkowitego wniosku i jakby pokuszenie się o nakreślenie pewnych prawideł tego postępowania; lecz nie postrzegamy zgoła umiejętnego wykładu jistotnych pierwiastków i praw zasadniczych ścisłego sylogizmu; będzie to dopiero dziełem Arystotelesa. Bez wątpienia rozum ludzki, jako władza zdolnością wnioskowania obdarzona, nie czekał z objawieniem się na Arystotelesa; lecz myśliciel ze Stagiry pierwszy rozebrał umiejętnie pierwiastki sylogizmu i prawa jego wypowiedział. „Sylogizm taki, jak go pojmuje Arystoteles, a za nim filozofia Zachodu, mówi B. Saint-Hilaire, nie jest sylogizmem Nijaji. Przykład, przez objaśniaczy przytaczany, nie jest sylogizmem, lecz spółką części rozwiniętego dowodu, bo składa się z pięciu zdań; gdy pełny a wrawidłowy wniosek koniecznie z trzech składać się musi. To, co wzięto za sylogistyczny wynik, mianowicie, piąta część jindyjskiego twierdzenia, nie jest, ściśle biorąc, wnioskowym wynikiem, bo do zdań poprzednich nic nie dodaje. Ta piąta część jest jeno powtórzeniem dwóch pierwszych, połączonych w jedno bez żadnej zmiany. Nadto, wyjaśnienie wprowadzone tam, jako część trzecia nie należy do rdzenniej budowy rozumowania. Zastosowanie wyjaśnienia do przedmiotu, przynajmniej pod postacią, jaką mu filozof jindyjski nadał, jest również zbyt cennym dodatkiem. Tak więc z pięciu części—a liczba ta jest konieczną i niewzruszoną w oczach Gotamy,—dwie są zgoła niepotrzebne, jinnym zaś nie dostaje dokładnego określenia. Sylogizmu więc nie zawierają *avajavas* (pięć części), a zatem, jak już powiedzieliśmy... Gotama nie pojął sylogizmu... Sylogizm jest tylko domyślnym w *avajavas*, i chociaż w nieco mniej chaotycznym stanie i nieco jaśniejszy, niż w surowym ludu umyśle; umiejętność jeszcze go tu nie odznaczyła wybitnie i nie określiła zupełnie" (3).

Colebrooke, w topice, która bezpośrednio po częściach twierdzenia następuje, widzi *sprawdzenie do niedorzeczności* (4) jak w logice Arystotelesa. Oto co mówi tekst: „Gdy jistota jakiego przedmiotu jest nieznaną, a jidzie o to, aby z wykładu czynności jego poznać tę jisto-

(1) *Sutry*, 32—38.

(2) *Dzieło przyt.*, str. 94—96.

(3) *Loco cit.*, str. 223—224.

(4) *Dz. przyt.*, str. 96—97.

tę niejasną, to się zowie rozumowaniem posiłkowym czyli dopełniającym (*ūhas tarka*)“ (1). Nie ma tu nic, co by sprowadzenie do nie-dorzeczności przypominało.

Po posiłkowym rozumowaniu, stwierdzającym dowód, pozostaje tylko zamknięcie i wypowiedzenie ostatniego słowa. Ten „wyrok ostateczny jest, podług określenia Gotamy, postanowieniem o przedmiocie, po dojrzałej rozwadze, przez pośrednictwo założeń i przeciwzałożeń (tez i antytez)“ (2). Ku szczytom-to *Nirnaĵi* zmierzają wszystkie poprzedzające topiki, ona zaś sama zamyka pierwszą część dyjalektyki jindyjskiej, naukę rozumowania (3).

Następuje po tym czysto polemiczna część dyjalektyki. Wypowiedziawszy już rozumowanie, należy go bronić przed pociskami przeciwnika, zmuszając go do milczenia.

Gotama bierze na się przedewszystkim zaznaczenie różnych rodzajów sofizmatu, i dostrzega ich pięć. Posłuchajmy słów jego. „Sofizmatami (*hetvabhāsa*) są: sofizmat niestały, spreczny, sofizmat przedmiotu jidentycznego, sofizmat wykładu jidentycznego, nakoniec sofizmat niezręczny.—Sofizmat niestały jest ten, który do kilku celów jednocześnie zmierza (*sajva-bhītzara*; z różnych stron zachodzący). Spreczny sofizmat następuje wtedy, gdy zbijamy dowodzenie, poprzednio przez nas uznane. Sofizmat przedmiotu jidentycznego — jeśli dla zawyrokowania o przedmiocie, używamy wyobrażenia, jakie nam dać może ten sam przedmiot, pod zastrzeżeniem jeszcze jistniejący (to, co Arystoteles wymaganiem zasady nazywa). — Sofizmat jidentycznego wykładu — jeśli to, na czym się w dowodzeniu opieramy (dowód, słowo dowodzące, zasada) nie jest wybitnie odróżnione od założenia i samo potrzebuje poparcia. — Sofizmat niezręczny jest wtedy, gdy nie zważamy na czas, a tymczasem rzecz, o którą chodzi, już przeszła“ (4).

Z sofizmatem ściśle się łączy zdrada czyli podstęp dyjalektyczny (*tszaha*), który zmierza do zamącenia, a nawet do zawieszenia rozprawy, różne wątpliwości, co do znaczenia przedmiotów zastrzeżonych wywodząc. „Jest potrójny: słowny, podstęp przez upodobnienie i eliptyczny. Podstęp słowny polega na tym, aby, gdy przedmiot nie jest z zupełną dokładnością wyrażony, nadać mu znaczenie

(1) *Sutry*, I, 39.

(2) *Toż*, 40.

(3) *Nirnaĵa* dziś jeszcze w prawodawstwie jindyjskim oznacza wyrok, zawarcie, sąd określający. *Patrz* B. Saint-Hilaire, *loco cit.*, str. 202.

(4) *Sutr.* I, 44—49.

różne od tego, jakie doń przeciwnik przywiązuje. — Podstęp przez upodobnienie polega znów na tym, aby przesadzając w podobieństwach przedmiot możliwy, doprowadzić go do niemożliwości. — Podstęp eliptyczny następuje wtedy, gdy przeciwnik waha się w określeniu jakości rzeczy, skąd wynika wątpliwość co do jej rzeczywistego jistnienia\* (1).

Oto zasadnicze pierwiastki logiki Nijaji. Jestto, jak już wyżej powiedzieliśmy, raczej dyjalektyka, niż logika. Często zestawiano tę część Nijaji z Arystotelesowym Organonem i dopatrywano w tych dwóch pomnikach uderzających podobieństw. Atoli podobieństwa te, o czym będziemy mieli jeszcze sposobność przekonać czytelnika, są tylko pozorne. „Wilijam Jones w jednej ze swych przemów, mianej na posiedzeniu kalkuckiego towarzystwa, którego był założycielem, wyrzekł, za powagą perskiego autora z Dabistanu, a jinni za nim powtórzyli, że podanie, wśród perskiego plemienia zachowane, poświadczyło, iż Brahmani przekazali Kalistenesowi (2) wykończony systemat logiki, prawdopodobnie Nijaję, a Kalistenes oddał go wujowi.

Autor z Dabistanu dodaje, że z pomocą tego przekazu Arystoteles zbudował swą logikę (3). Gdyby Wilijam Jones, powtarzamy z B. Saint-Hilaire'm, studyjował doktrynę Gotamy i porównał ją z Arystotelesową, wstrzymałby się zaprawdę od powtarzania mniemania autora z Dabistanu, ale raczej zbić-by je się starał... Jest bowiem rzeczą widoczną, że Nijaja i Organon nie zapożyczyły się względem siebie; a prawdato niezłomna, która w obec tych dowodów winna udzielić i przekonać każdy bezstronny umysł... Gotama i Arystoteles, Jindyje i Grecyja, chciały sobie zdać sprawę z pochodzenia rozumowania; lecz pierwsza pokusa była, jakto być było powinno, nieskończenie mniej doskonałą, mniej, niż druga, głębszą.

Gotama zatrzymał się u wybrzeża, Arystoteles przeniknął do samej jistoty rozumowania, którego prawa konieczne i niewzruszone zgłębił... Aby wyjaśnić układ Organonu, nie potrzebujemy przekraczać dziejów Grecyji: sofisci i Platon (i szkoła Eleacka) więcej dostarczyli materyjałów Arystotelesowi, niż najlepiej w tekście i komentarzach przełożona Nijaja, wyjaśniona i dla jego użytku rozwinięta pracą uczonych Brahmanów... Nijaja, gdyby ją był znał Ary-

(1) *Sutr.*, 50—55.

(2) Siostrzan Arystotelesu, który w wyprawie Aleksandra brał udział.

(3) Pauthier przywiązuje wielką wagę do tego podania. *Patrz* jego przekład *Szkiców* Colebrooke'a str. 1 i 96, w przypisku.

stoteles mogłaby ciekawość jego obudzić, lecz, zaprawdę, niczego by go była nie nauczyla (1).“

Powiemy teraz słów kilka o tym, jak autor logiki jindyjskiej przedstawia przedmioty umysłowego doświadczenia czyli poznania.

## ROZDZIAŁ II.

Przedmioty umysłowej próby czyli poznania.—Jest ich dwanaście.—O ludzkiej duszy, jej jistocie i przeznaczeniu.

Przedmiotów umysłowej próby jest dwanaście: „Dusza, ciało, zmysłowe narzędzia, przedmioty zmysłowe, umysł (równoznaczny z poznaniem i wiedzą), zmysł wewnętrzny (czyli manas), czynność, błąd, stan poza życiem, owoc (uczynki), boleść i oswobodzenie“ (2). Wyliczenie to dwie przedewszystkiem obudza uwagi: pierwszą, że dusza mieści się na czele przedmiotów poznania, rzecz to w najwyższym stopniu rozumna i godna zajęcia; i drugą, że Boga w niej zgoła pominięto; Najwyższa Jistota nie była więc przedmiotem wiedzy ludzkiej, jako obca zarówno systematowi Gotamy jak i Kapili.

Autor Nijaji nie zupełnie źle pojął jistotę władz zasadniczych duszy; dostrzegł bowiem, że dusza poznaje, że czuje i chce; pomieszał tylko nieco te prądy a szczególnie wole a czułość. „Właściwości duszy, mowi on, są następne: żądza, niechęć, wola, przyjemność, trud, poznanie“ (3). Wola (*prajatna*), w miarę żądz lub niechęci, nie jest niczym jinnym, w określeniu Gotamy, jak wewnętrznym usiłowaniem, które popycha nas ku przedmiotowi żądz, a oddala od przedmiotu niechęci; jest więc czułości czyli wrażliwości zmysłowej wyrazem. Bądź co bądź, te właściwości duszy odróżniają ją podstawowo od ciała i od wszelkiej jinniej rzeczy, czyniąc z niej osobną jistotę. Dusza, mówi Colebrooke, objaśniający doktrynę Gotamy, „jest wiedzy i uczucia stolicą; różną od zmysłów i ciała, dla każdej jednostkowej, współjistinającej osoby odmienną;

(1) *Loco cit.*, str. 236—239.

(2) *Sutr.*, I, 9.

(3) *Toż*, 10.

nieskończoną, wieczną; obdarzoną narzędziem rozumu i oświeconą szczegółowemi jego właściwościami; poznanie bowiem, żądza, niechęć, wola, trud i przyjemność, oddzielnie i zbiorowo, dowodzą jistnienia duszy, jako nie będące powszechnymi przymiotami na podobieństwo liczby, jilości i jinnych, wspólnych wszystkim jistnościom, lecz odrębnie charakterystycznymi jakościami, ujętymi przez oddzielne narzędzie, jakimi są np. barwa i jinne szczegółowe jakości; nie należy też dusza do jistności widocznych, jakimi są: ziemia i jinne żywioly, lecz osobne przedstawia *substratum*... Jistność oddzielna, która jest podstawą i składnikiem tych szczegółowych jakości—to dusza“ (1).

To wszystko określa duszę czyli ducha, ożywiającego każdą ludzką jednostkę: dusze te są wielorakie, równie jak jistoty przez nie ożywione. Przed niemi jistnieje jakaś doskonała dusza (*paramatma*), i ta jest jedyną (2). Miałaby ta dusza doskonała i jedyna być Bogiem przez Gotamę uznanym? Wreszcie sam tekst Nijaji nie wspomina o duszy doskonałej; to zaś, cośmy za Colebrooke'icim wypowiedzieli, jest wyciągiem z prac objaśniaczków.

Dusza nasza, będąc podstawowo różną od ciała, nie ginie z nim razem; jest, jak to zaraz obaczymy, nieśmiertelną.

„Ciało jest przybytkiem usiłowań, narzędzi i (wrażeń) przedmiotów zmysłowych“ (3). Gotama sądzi, że pięć zmysłowych narzędzi (pięć zmysłów), jako to: powonienie, smak, wzrok, dotykanie i słuch, pochodzą od pięciu żywiolów, to jest: od ziemi, wody, światła, powietrza i eteru (4). Jestto śmieszne niewątpliwie, lecz nadzwyczaj, wśród podań religijnych i filozoficznych Jindyj rozpowszechnione umiemanie. Zmysły przyjmują tylko zewnętrzne jakości żywiolów (5).—Zmysł wewnętrzny, czyli *manas* wyjaśnia się, od czasu do czasu, dostarczaniem mu przez zmysły wskazówkami“ (6).

Nijaja pokazuje nam bardzo dziwną doktrynę moralną, która jednak u filozofów wschodnich za dość zwykłą uchodzi. Przedstawia ona działalność, jako następstwo, jako zdroj skutkowy błędu, i naucza, że wybitnym znamieniem błędu jest to, że do czynności pubudza. *Bezczynność*, jak mówi, największy z filozofów chińskich Lao-dze, byłaby więc znamieniem i warunkiem doskonałości. Go-

(1) *Dz. przyt.*, str. 56.

(2) Toż.

(3) *Sutry*, I, 11.

(4) Toż, 12, 12.

(5) Toż, 14.

(6) Toż, 16.

tama mówi: „Działalność jest ćwiczeniem słowa, umysłu i ciała.—Nieodłączną właściwością błędu jest pobudka do czynu.—Owoc, (uczynki), to wynik błędu i działalności“ (1). Słowa te żywo przypominają język Daode-dzin'u.

Dusza ludzka jest nieśmiertelną i prawu przechodzenia podległą. Po wyjściu z ciała, do którego jest przywiązaną w biegu życia, wejdzie w jinne i człowiek do nieskończoności odradzać się będzie. „Stan poza życiem jest kolejnym odradzaniem się“ (2). Jedną tylko czystą a rzetelną wiedzą, której zasady a jistotę niedawno oznaczyliśmy, zdolną jest wyzwolić człowieka z pod tego prawa odrodzenia i najwyższej dostarczyć mu błogości. Oswobodzenie—oto wielki cel życia i kres wiedzy, a „oswobodzenie to jest bezwzględny uwolnienie od kary“ (3). „To oswobodzenie od zła, mówi Colebrooke, w swym rozbiorze systematu Gotamy, pozyskuje dusza, przez pośrednictwo świętej wiedzy, z prawdą (*ta*wa) obcująca; ogołocoła z namiętności, przez poznanie zła, zawisłego od przedmiotów; sama siebie rozważająca; a przez dojrzałość poznania siebie samej, uobecniająca sobie swą własną jistotę wewnętrzną; uwolniona od przeszkód; nie zasługująca na nagrodę lub karę, przez pośrednictwo czynów, zgodnie ze swą żądzą spełnionych; wyróżniająca nagrodę od kary, przez pobożne rozmyślanie, a nabywająca tego podczas krótkiego trwania owocu (uczynku). Tak więc oswobodzenie to następuje wtedy, (gdy poprzednie czyny przemazują się, ciało obecne znika, a żadne natomiast jinne się nie rodzi), gdy znika możebny związek ze wszystkimi rodzajami zła; bo wtedy znika jich twórcza przyczyna. Jestto więc zachowanie się od wszelkiego rodzaju kary; jestto bezwzględne oswobodzenie, zupełna szczęśliwość“ (4).

Jak widzimy, Gotama zgadza się z Kapilą co do podstawowych warunków najwyższego szczęścia: dusza jest więc prawdziwie szczęśliwą tylko wtedy, gdy zrzuci z siebie wszelkie ciało, i gdy sama, samą sobie w pełni oddana, w bezwzględnym żyje spokoju, wszelkiemu działaniu, wszelkiemu ruchowi obca. Czyż Gotama, jak i Kapila, odmawia duszy, uwolnionej od powłoki cielesnej, także umu i sumienia? Skąpe dane nie pozwalają nam tego pytania stanowczo rozstrzygnąć; sądzimy jednak, że we wszystkim zgodni z sobą filozofowie i pod tym nie rozchodzą się względem. Wyznajemy przy-

(1) *Sutr.*, 17, 18, 20.

(2) *Toż*, 19.

(3) *Toż*, 22.

(4) *Dzieło przyt.*, str. 91.

tym, żeśmy nie dość pojęli, dlaczego to właśnie życie, wśród którego ni czynu, ni działalności żadnej nie ma, bezwzględnie błogim się zowie. Być może zresztą, że Gotama jedno cielesną czynność lub ruchliwą, mętną a bezładną działalność, właściwą doczesnemu żywotowi, wyłącza z łona wiecznego spokoju. W obec braku danych najlepiej zamilczć. Niewątpliwą jest jednak, że Gotama i Kapila, jako nieuznający Boga, Boga nieskończenie doskonałego, zasady i ostatecznego celu wszech-rzeczy, nie mogli też dostrzedz i jistoty prawdziwego przeznaczenia człowieka; błogość zaś przez nich wymarzona jest urojeniem, którego się rozum wypiera, przeciwnym nawet niezwykłom dążnościom naszej natury.

Colebrooke, w swym II-m *Szkicu*, pomieszał obraz doktryny Gotamy z rozbiorem Kanady, z powodu wielkiego tych dwóch systematów podobieństwa. „W ogóle uważać je można, mówi słynny angielski jindyjanista, za części jednego systematu; wzajemnie się bowiem dopełniają, w głównych punktach zgodne, różnią się wszakże w niektórych rysach, dając przez to początek dwóm różnym szkołom: *Najajika* i *Wajseszyka*“ (1). Pozostaje nam powiedzieć słów kilka o doktrynie drugiej tej szkole właściwej.

### Atomistyczna filozofja Kanady.

*Przedmioty próby umysłowej* czyli kategoryje.— Jest jich sześć: jistność, jakość, wspólność, różność i zbiorowość.— Atomizm Kanady.— Atomizm ten określa tylko ciała.

W jakim okresie czasu żył Kanada, kiedy ukazał się systemat filozoficzny, znany w Jindyjach pod jimieniem Wajseszyka, którego ten myśliciel jest podobno założycielem, trudno na to odpowiedzieć. Prawdopodobnie, jak Ward zapewnia, był on mniej lub więcej współczesnym Gotamie, lecz to nie wzbogaca naszej wiedzy, bo epoka, w której żył autor Nijaji równie jest ciemną. Sądzić można, podług tego, cośmy uprzednio powiedzieli, że te różne systemata filozoficzne poprzedziły zjawienie się Buddyzmu.

Dzieło przypisywane Kanadzie, podobnie jak dzieło Gotamy, jest zbiorem *sutrów* czyli aforyzmów. Składa się z dziesięciu wykładów, z których każdy dzieli się na dwie dzienne nauki. Tekst mistrza był przedmiotem licznych objaśnień (2).

(1) *Dzieło przyt* str. 47.

(2) *Patr:* Colebrooke, str. 48—49.

W rozbiórce Wajseszyki, podanym przez Colebrooke'a, a opartym na powadze sutrów i mnóstwie objaśnień, cały systemat sprowadza się do ogólnej doktryny Kanady o przedmiotach próby, czyli kategoriach i do atomizmu. Krótko więc rzecz naszą skończymy.

Pewien ustęp z Wedów, przytoczony w Bhaszyji, taki porządek wszelkiemu przepisuje wykładowi: należy zacząć od wykazania czyli przełożenia przedmiotu, następnie go określić i nakoniec usprawiedliwić przez należyte *sprawdzenie* danego określenia. Tak też postępuje Kanada. Chcąc badać ogólną wiedzę wszechrzeczy, wygłasza najprzód przedmioty tej wiedzy czyli kategorie. *Kategorie* tych (*padarthas*) jest sześć: jistność, jakość, czynność, wspólność, właściwość czyli różność i zbiorowość czyli stosunkowość wewnętrzna. Niektórzy dodają tu jeszcze siódmą kategorię: przeczenie czyli brak.—Arystoteles, jako zobaczymy później, przyjmie dziesięć kategorii.

Po tym wykazaniu przedmiotów *umysłowej próby*, Kanada określa je, wyliczając zarazem różne rodzaje każdego z nich. „Jistność czyli byt jestto tajemna przyczyna skutku zbiorowego czyli wyrobu; przybytek jakości i działalności, czyli to, w czym jakości przebywają, a czynność się wyrabia“ (1). Byt jistnieje pod dziewięcioma widomymi postaciami: ziemi, wody, światła, powietrza, eteru, czasu, przestrzeni czyli miejsca, duszy i manasu czyli wewnętrznego zmysłu. Dusza jest bezcielesną.

Dziwi nas to, że Kanada mieści czas i przestrzeń w rzędzie jistności, uważając je, jak się zdaje, za czyste stosunki. „Czas, powiada on, wyprowadza się ze stosunku poprzednictwa i następstwa, stosunku różniącego się stanowczo od tego, jakiego przestrzeń jest wyrazem. Wyprowadza się go z wyobrażeń chyżości, powolności, współrzędności czasowej i t. d., a określa zbiegiem przedmiotów ze słonecznym obrotem... Jest jeden, wieczny i nieskończony. Jakkolwiek jeden, liczne ma oznaczenia, wyrażające jego stosunek do szczegółowej czynności, jakoto: terażniejszość, przeszłość, przyszłość. **Przeźrzeń** lub miejsce jest wywodem stosunku poprzednictwa i następstwa. Miejsce jest dedukcją wyobrażeń: *tu* i *tam*. Ma ono jakości wspólne z czasem, i jako czas jest jedno, wieczne i nieskończone. Będąc jednym, różne przyjmuje jimiona, jak: wschodnie, zachodnie, północne, południowe i t. d. w skutek zbiegu przedmiotów z położeniem słońca“ (2).

(1) Colebrooke, str. 63.

(2) Toż, str. 69—70.



Jakość jest zespolona z jistnością; stanowiąc jeden rodzaj różne przedstawia podrodzaje. Jest więc tym sposobem dwadzieścia cztery jakości. Z tych piętnaście jest materyjalnych czyli zmysłem dostępnych; są niemi: barwa, smak, woń, poczucie temperatury, liczba, jilość, jednostkowość, spójność i łączność przejściowa, rozłączność, poprzedniczość i następniczość, ciężkość, płynność, pożywność i dźwięk. Ośm jest jakości dusznych: rozum, przyjemność i trud, żądza i niechęć, wola, cnota i występki. Dwudziestą czwartą i ostatnią jakością jest *zdolność* czyli *moc (sanskara)*; może ona być jakością cielesną lub duszną. Trzy jej są rodzaje: siła czynna czyli popęd (*vega*), sprężys tość (*sthitisthava*) i wyobrażenia (*bhavana*), właściwa duszy tylko.

„Czynność (*harma*) polega na ruchu, i, równie jak i jakość, w bycie samym przebywa. Porusza jistność prostą czyli skończoną, to znaczy materyją“ (1).

Tak określona czynność byłaby więc wyłączną przynależnością bytów materyjalnych. Jeśli tak ją pojmował Gotama, łatwo zrozumieć, dlaczego duszy, całe i na wieki uwolnionej od ciała, wszelkiego działania zaprzeczył.

Kanada wylicza sześć rodzajów czynności: wyrzucanie się w górę; zrzucanie się z góry, popychanie naprzód, wyprężanie poziome i wreszcie chód (2).

*Wspólność (samanga)* przebywa wśród bytu, jakości i czynności. Przedstawia zaś trzy stopnie, odpowiadające: rodzajowi, gatunkowi i jednostce. Najwyższym z tych stopni „jest byt ogólny, znamię wspólne wszystkiemu; najniższym—byt oderwany w jednostce, który zmieniając z wiekiem rozmiary, zawsze wszakże tymże samym, zawsze jednakim pozostaje; trzeci, pośredni stopień, zawiera się w pierwszym ogólnym, a zamyka w sobie ostatni (szczegółowy). Z jinnego punktu widzenia wspólność jest podwójną: jako rodzaj (*djati*) i własność odróżniająca (*upadhi*) czyli gatunek“ (3).

*Różność (vishesha)* jest przyczyną, pozwalającą przeniknąć wyłączność. Wytwarza przedmiot prosty i osobny, który, jako taki, nie ma jakości wspólnych z jinnemi. Różność należy do bytów wiecznych, któremi są: zmysł wewnętrzny, um, dusza, czas, miejsce, pierwiastek eteryczny, *niedzialki* ziemi, wody, światła i powietrza (4).—

(1) Colebrooke, str. 86.

(2) Toż.

(3) Toż, str. 87.

(4) Toż.

Tato kategoryja dała nazwę całemu systematowi. Miała ona zapewne w oczach Kanady i jego zwolenników pewną naczelną wagę, której, dla braku dowodów, dostatecznie pojąć nie możemy. Szóstą i ostatnią kategoryją Kanady jest *skupienie (samavaga)*. Colebrooke tyle tylko o niej powiedział, że jest ustawicznym a ścisłym stośnikiem.

Filozofija Kanady znaną jest pod jimieniem atomizmu; lecz mianem tym okręśla się jeno wykład bytów materyjalnych: filozof jindyjski nie uważa zgoła, jak Demokryt i Epikur wszystkich, bez wyjątku, bytów, a między niemi i duszy ludzkiej, za zbiorowisko niedziałek. Nie jest materyjalistą. Ogranicza się na rozważaniu bytów materyjalnych, jako układów różnych podstawowo niedziałek. Niedziałki te są wiecznemi. Niedziałka, sama w sobie, nie jest złożoną, lecz prostą a pojedynczą; „jinaczej bowiem podzielność nie miałaby końca; a gdyby się przedłużyła w nieskończoność, znikłaby różnica między rozmiarami góry a ziarnka gorczycznego, komara a słońca, bo każde z nich byłoby złożone z nieskończonej liczby cząstek. Ostatni więc z tych atomów prostym być musi“ (1). Tak więc materyja nie jest dzielną do nieskończoności; składa się ze ściśle określonej liczby pierwiastków bezwarunkowo niepodzielnych, bo prostych. Te podstawowe pierwiastki ciał różnią się między sobą; i tato różnica wydaje wewnętrzne różnice wszechrzeczy.

Podług sprawozdania Colebrooke'a, Kanada tworzenie się bytów materyjalnych i różnicę jich rozmiaru w ten sposób wyklada: Pierwszy układ na dwóch polega atomach, gdyż jeden układu stanowić nie może... Drugi na trzech w pary sprzężonych; bo gdyby dwa się tylko połączyły z sobą, powiększenie zwoju układu zaledwo byłoby widoczne; jest ono bowiem koniecznym wypadkiem liczby lub rozmiaru cząstek; że zaś o rozmiarze mowy tu być nie może, *musi więc być wyrobem liczby*“ (2). Otóż liczba cząstek stanowi różnicę zwoju czyli potęgi w ciałach. Kanada zgoła nie tłumaczy, jakim sposobem proste niedziałki wydają, mnożąc się a skupiając, przestrzeń i wielkość. Czy myślał o rozwiązaniu tej trudności, która, zapewne, nie jest nierozwiązalną, ale poważnych a sumiennych wyjaśnień wymaga? Żadnej w tym względzie nie mamy wskazówki. Nie widzimy również, aby ten mędrzec jindyjski kusił się o wyłożenie prawa a woli najwyższej, której posłuszne atomy, składają

(1) Colebrooke, str. 71—72.

(2) *Loco cit.*, str. 73—74.

ziemię, wodę, światło i powietrze. Są to dość ciężkie, przyznać trzeba, szczyrby, w teorii, pragnącój uchodzić za filozoficzną.

Na tym się ograniczają wiadomości nasze o filozofiji Wajsesz-ka, czyli o systemacie *różniy* i atomów, który, jeśli rzec wolno, jest tylko niewyraźną filozoficzną paplaniną.

Pozostaje nam jeszcze powiedzieć słów kilka o ściśle prawo-wiernej filozofiji jindyjskiej, t. j. o Wedancie czyli o drugiej Mimansie.

### Filozofija Wedanta czyli druga Mimansa.

Powiedzieliśmy już na wstępie badań systematów filozofiji jindy-skiej, że dwie są Mimanse: pierwszą jest Mimansa praktyczna, czyli Mimansa uczynków; i ta jest tylko wykładem obrzędowo-religijnój części Wed; a że zgoła nic filozoficznego w sobie nie zawiera, więc bliżej nas nie obchodzi. Następuje po niej Mimansa teoretyczna, którój przedmiotem jest wykład i obrona doktryny Wed, na rozumowym polu; ta więc jedynie wkracza w dziedzinę filozofiji. Obie Mimanse— to księgi ściśle prawowierne, czyli całe zgodne z nauką Wed. Mimansa teoretyczna, czyli *ostatnia* Mimansa (*uttara*), jedynie warta naszej uwagi, pospolicie mianem *Wedanty* oznaczaną bywa; Wedantystami zaś zowią się powszechnie gorliwi wyznawcy zawartej w niej doktryny.

Wyraz Wedanta oznacza, dosłownie, *zamknięcie Wed*; odnosi się on ściśle do Upaniszatów, będących powiększłej części końcowymi rozdziałami Wed, do których należą. „Wyraz ten określa wszelako, do-daje Colebrooke, i doktrynę w nich biorącą początek i księgi, świętą osłonię powagą, w których się doktryna ta drogą dedukcyji wy-kłada; w tym zaś szerokim pojęciu spoczywa pełnia potęgi i ostateczny cel Wed“ (1). Wedantyzm, czyli filozofija Wedanty, jest próbą umiejętnej wykładu i rozumowój obrony głównych doktryn, w We-dach zawartych. Jestto więc filozofija religiji brahmańskiej.

Wedanta, poświęcona obronie prawowierności brahmańskiej, zbija wszystkie przeciwne doktryny. Napada mianowicie na Sankiją Kapili, na systemat atomistyczny Kanady i na Buddyzm; co dowodzi, że filozofija Wedanta, przynajmniej w do nas doszłej postaci, jest wzglę-dem tych różnych systematów późniejszą. Wedantyści nie zaczepiają

(1) Str. 151—152. Patrz uczone pismo Fryderyka Windischmann'a: *Sancara sive de theologumenis Vedanticorum*, rozdz. III, str. 90 i nast. Bonn. 1833.

Nijaji: logika (nie jest ona przynajmniej sofistyką, jak logika Hegla) nie mogła być przeciwną prawowierności; owszem, posiłkują się logicznymi czyli dyalektycznymi formułami Gotamy, uważając Nijają, jak powiada Windischmann, niby za propedeutykę prawdziwego poznania (1). Wedanta jest więc jawnie późniejszą od Nijaji. „Zdaje się, mówi Colebrooke, że są słuszne powody ku uznaniu *Saryraki* (czyli Wedanty) za ostatnią z sześciu wielkich systematów doktryny (*Darsana*) w filozofii jindyjskiej. Systemat ten świeższym jest również od teoryj odszczepieńczych, powstałych pośród Hindusów, wśród kasty wojskowej i kupieckiej, które, odrzucając Wedy, czczą jakiegoś *Dżiny* czy *Budę* (2). Lecz w jakiej dobie systemat ten osnuto, określić trudno, prawie niepodobna. Sutry czyli aforyzmy, zamykające go w sobie, wydano w Kalkucie, w 1818 roku, wraz z komentarzem Sankary (3), pod tytułem: *Saryraka-Mimansa-Bhaszyja* (4). Zbiór ten aforyzmów przypisują Badaraganie a także Wjasie, których zgoła nie znamy. Zdaniem Windischmanna, ten Wjasa, redaktor sutrów żyłby w IV-tym lub V-tym naszej ery stuleciu (5). Aforyzmy te, w liczbie pięciuset pięćdziesięciu pięciu, podzielone są na cztery księgi czyli wykłady; każda zaś księga z czterech składa się rozdziałów. Scholijastą sutrów, największą cieszącym się powagą, jest Sankara, tylko-co przez nas przytoczony. Colebrooke mniema, że ta osobistość, dziś jeszcze bardzo słynna w Jindyjach, żyła w końcu ósmego, lub dziewiątego stulecia naszej ery (6). F. Windischmann, za dobę, w której kwitł Sankara, podaje drugą połowę siódmego, lub pierwszą ósmego wieku (7). Słowem—nie ma pewności.

Jedynym szczegółem, który się wydaje pewnym, wśród tłumu wątpliwości, jest to, że najstarsze nawet pomniki filozofii Wedanta nie zachodzą zbyt daleko.

Po tym przedwstępnym słowie, zaznaczymy pobieżnie główne rysy tej filozoficznej doktryny.

(1) *Dzieło przyt.*, roz. II, str. 78.

(2) *Loco cit.*, str. 155.

(3) Tekst tego komentarza wydał w 1833, w Bonn, z przekładem łacińskim i objaśnieniami Fryderyk Windischmann.

(4) Ten ostatni wyraz *Bhaszyja* oznacza komentarz Sankary.

(5) *Dzieło przyt.*, str. 85.

(6) *Loco cit.*, str. 158.

(7) *Dzieło przyt.*, str. 39—43. *Porów.* Wilson, *praef. ad lex. sanscr.*, str. XV.

## Doktryna Wedanty.

Wedantyzm jest przede wszystkim doktryną metafizyczną, prawiącą o jistocie Boga, o jego stosunkach ze światem, a w szczególności z człowiekiem. Metafizyka zaś ta nie jest niczym jinym, jeno panteizmem wedycznym, nieco ściślej osnutym i do podobieństw niewzruszonych zasad sprowadzonym. Piérwsza księga sutrów jest poświęcona wykładowi *prawowiernéj* doktryny o Bogu, oraz zbijaniu systematów przeciwnych, które podstawią przyrodę miasto Boga, jak Sankija Kapili, lub jak atomizm Kanady, przypisujące niedziałkom wszechpotęgę Brahmy. Przedstawmy naprzód podstawowe rysy wedantycznej nauki o Bogu; później pomówimy o człowieku i jego przeznaczeniu.

---

## R O Z D Z I A Ł I.

Bóg.—Jego natura i przymioty.—Jego stosunki ze światem.—Emanatyzm.

---

Jidea Boga, jistoty najwyższéj i doskonałéj, świeci w głębi każdego umysłu ludzkiego; bywa ograniczona i przyćmiona, bywa źle zastosowana, lecz nigdy całkiem nie gaśnie. Uttara-Mimansa takie na wstępie wygłasza zdanie: „Myśl badawcza—to Bóg sądzący“ (1).

Nié ma potrzeby dowodzić bytności Boga, mówią Wedantyści. Bóg żyje i mówi w nas samych, i dość jest wymówić jimię jego, by każdy pojął, że Bóg jistnieje (2). „Brahma (Bóg) jest wiecznym, wszystko-wiedzącym i przenikającym wszystko, najszczęśliwszym i najczystszy, rozumnym i *wolnym* (*rationalis et liberatus*); jest umem i szczęściem“ (3). „Jest bezcielesny, a zowie się swobodą i uwolnieniem“ (4). „Naczelny pan, przenikający wszechświat, wolny i jedyny, nie zna podobnéj lub wyższéj od siebie jistoty; jego wola jest najwyższą, bo wszystko jéj słuca“ (5).

Oto prawdziwe przymioty Jistoty najwyższéj. Jedność i najwyższą doskonałość Brahmy wszelkiemi sposobami stwierdzają objaśniacze

---

(1) Colebrooke, str. 162.

(2) F. Windischmann, str. 127.

(3) Sankara, *ap.* Windischmann, tamże.

(4) Toż.

(5) Toż, str. 128.

Dzieje Filozofiji.

sutrów. Przedstawiają go szczególniej wszędzie jako um najwyższy (1). Na tym to przymiocie naczelnój, wszechwórczój Jistności opierając się, sam redaktor sutrów zbija z gruntu Kapilę, który w ślepej, bezumnej przyrodzie widział materyjalną przyczynę wszechświata, utożsamiając tę ciemną zasadę z wszechwiedną przyczyną Wed (2).

Na nieszczęście, Wedantyści, wypowiedziawszy tak doskonały sąd o Bogu, mieszają go następnie z ogólnym bytem wszechświata, i widzą w nim pewien rodzaj ogniska, które stanowi wspólny powszechny pokład wszechsobników i jednostek, będących jakoby jego jiskierkami. Nazywając go bezcielesnym, zwą go jednocześnie pochodnią świata, w pojęciu prostym, zmysłowym (3), pierwiastkiem eterycznym, podmuchem, ożywiającym wszystkie jistoty. Na dowód, tego przytaczamy pewne miejsca za Colebrooke'iem. „Wszechpotężna wszystko-wiedząca i przenikająca świat przyczyna jest jście szczęśliwą. Jest ona osobą błyszczącą i pozłocistą, widzianą w kręgu słonecznym i w oku człowieka, pierwiastkiem eterycznym, od którego wszystko pochodzi i do którego wszystko powraca. Jest tchnieniem, w którym się wszystko pogrąża, i na łonie którego wszystko powstaje. Przyczyna ta—to światło na niebie, na wszystkich miejscach górnych i dolnych, wśród przestrzeni świata i w jistocie ludzkiej, błyszczące“ (4).

Wszechświat pochodzi z Boga, lecz nie drogą bytowego stworzenia, lecz drogą wypływu czyli emanacji. Wedantyści za powód powstania świata kładą powstałą w Bogu żądzę ku rozmnożeniu się: „Zapra gnął być wielorakim i płodnym, i stał się licznym... Zapra gnął stać się mnogością“ (5). Nie powiedziano wszakże co w nim tę żądzę obudziło. Była to, jak się zdaje, potrzeba, a raczej konieczność dopełnienia się. Stawszy się mnogością przez poród rzeczy, Brahma pozostaje sobą, pozostaje jednym, niewidzialnym a niezmiennym; nie wyróżnia bynajmniej jistot licznych a jednostkowych, na podobieństwo źródła, nie wyróżniającego różnych zdrojów, wyszłych z jego łona. „Jak pająk wysnuwa z siebie swą przędzę, jak rośliny wychodzą z ziemi, jak włosy rosną na głowie i ciele żyjącego człowieka,

(1) Sankara, *ap.* Windischmann, str. 129. U Windischmann'a mamy mnóstwo tekstów o naturze Boga.

(2) Colebrooke, str. 163.

(3) *Ap.* Windischmann, str. 129.

(4) *Dzieło przyt.*, str. 163—164.

(5) *Ap.* Colebrooke, str. 163. *Cf.* Windischmann, str. 135 i nast.

tak samo wszechświat z łona Niezmiennego wypływa“ (1). Niezmienny est więc gruntem wszechmieniających się rzeczy. Bóg wydał świat ze swój własnej jistności; świat więc współbytuje z Bogiem.

Jakim sposobem Brahma, który jest żywym, jednym, czystym, rozumnym... mógł spłodnić świat rozliczny, martwy, wieczysty i bezumny? Jak sobie wytłumaczyć ową różność a przeciwstawność między taką materyjalną przyczyną a skutkiem, jaki jój się przypisuje? Zarzut ten robiono Wedantystom pod różnemi postaciami; oni téż w różny sposób nań odpowiadali. Czyż nie widzimy, powiadają, włosów, zgoła martwych, rosnących na żywym człowieku? (2) „Względna różnica w używaniu, przez którą tego, który używa odróżniamy od rzeczy, będącej przedmiotem używania, nie znosi jedności i tożsamości Brahmy, jako przyczyny i skutku. Morze jest tymże samym, co jego wody; tymczasem fale, piana, wytryski, krople i rozliczne przemiany, jakie wydaje, różne przyjmują postacie (3).—Skutek nie jest czymś jinnym w obec swój przyczyny. Brahma jest jedynym i bez sobowtóru. Nie należy go oddzielać od jego wcielenia. On—to Dusza, a Dusza—to On (4). Ta sama ziemia dyjamenty i płomienny aury pigment wydaje...; ten sam grunt rodzi mnogość różnych między sobą roślin... Jak płynne mléko w stan galarety, jak woda w lód się zamienia, tak Brahma wielorako się przedstawia i przepostaciowya... Pająk z siebie, ze swego własnego jestestwa, tworzy swą tkaninę; duchy różne przyjmują postacie; żórawie (*valaka*) bez samców rozmnażają się; a lotus, bez narzędzi, ku przenoszeniu się z miejsca na miejsce, z bagna na bagno przerasta. Przypomnienie zasady, że Brahma jest jeden i niepodzielny, nie stanowi zarzutu; nie zupełnie przekształcił się bowiem w pozory światowe... Nie należy go téż posądzać o niesprawiedliwość i brak współczucia, dlatego, że niektóre jistoty (podrzędni bogowie), są szczęśliwe, podczas gdy inne (zwierzęta i w ogóle niższe jistoty), są nieszczęśliwe, a inne jeszcze (ludzie) dostały szczęście z nieszczęściem w podziale. Każda jistota w odnowionym bycie posiada los, odpowiedni zasługom swoim, to jest mierze cnót lub występków, spełnionych w swój poprzedniej ostoji wśród wszechświata, który jest wiecznym i niepoczętym w czasie. Dészczowa chmura bezstronnie między rośliny krople dżdzu

(1) *Ap.* Colebrooke, str. 167.

(2) *Ap.* Windischmann, str. 152.

(3) *Cf.* Windischmann, str. 152—153. Daje on tekst Sankary.

(4) Patrz drugie czytanie sutrów.

wydziela; te wszakże rosną rozmajicie, bo wedle nasienia, które je wydało" (1).

Wyjaśnienia te, jak widzimy, nie grzeszą dokładnością. Pokazują one w autorze sutrów zupełną nieznamość przyrodniczej wiedzy, w przypuszczeniu, że wszystko, co się pojawia na ziemi—wspólną ma naturę i wspólny początek. Zaprawdę, i nasi dzisiejsi pantejści europejscy, nie inaczej, jak wedyzcy myśliciele, rozumują o tym przedmiocie, zasłaniając się sztandarem wiedzy i filozofii najwyższej.

Wedantyści jinną jeszcze wykręsilili drogę ku obronie dogmatu jedności bytowój, wśród téj nieskończonej liczby szczegółów, które się oczom naszym, jako różne, a nawet przeciwstawne, jawią: jestto droga zaprzeczenia tych wszystkich rzeczy, i zapatrywania się na świat, o jile ten od łona Brahmy jest oderwanym, jako na pozór, ułudę, marę, owoc niższego a niejasnego poznania. „Jidealizm, powiada Fr. Windischmann, służył Wedantystom za ucieczkę przeciw wszelkim zarzutom. Świat ten nie był rzeczywistym w jich oczach; oni Boga tylko najwyższego za rzetelną uważali jistność, reszta—to, według nich, cień ułudy, który zniknąć przed pochodnią prawdziwego poznania winien" (2). Brahma, po prostu, jigra wśród wszechświata; stwarza tam sobie mnóstwo rozlicznych figurek, które ciemni ludzie biorą za rzeczywiste zjawiska, a które są jeno cieniami; Brahma, poza temi ułudami pozostaje jednym i nieruchomym (3). On sam jest rzeczywistością; wszystko, krom niego, widmem i złudzeniem (4).

Ustaliliśmy więc tym sposobem ogólne wewnętrzne znamię metafizyki Wedanty. Jestto, jak widzimy, czysty pantejizm. Brahma—to byt, to jistność jedyna i powszechna: nic podstawowo nie różni się od niego. Między światem a Brahmaną jistnieje tylko taka różnica, jak między postacią a jój wewnętrzną treścią. Myśliciele wedyzcy, podobnie jak i nasi pantejści nowocześni, starali się pojednać mnogość i różność wszechrzeczy z zasadą jedności bytowój; widzieliśmy o jile urzeczywistnili to niemożliwe pokuszenie. Chcąc doraźnie wszelkie trudności rozwiązać, rzucili się ku jakiemus jidealizmowi,

---

(1) *Ap. Colebrooke*, str. 177—179. Wszystkie te ustępy wyjęte są z drugiego czytania sutrów.

(2) *Loco cit.*, str. 153.

(3). Toż, str. 156. Windischmann przytacza wiele ustępów z komentarzów do Sankary, świadczących na korzyść tego twierdzenia o jidealizmie.

(4) Toż, str. 159.



który, z jednej strony, podkopał posadę wiedzy, z drugiej pozostawił na uboczu nietknięte zarzuty, pozornie tylko kładąc jim tamę; skądże bowiem pochodzą te tak różne a nawet sprzeczne między sobą pozory, widmo wszechświata tworzące, jeśli przypuszczamy tylko jedną losowo-płodną jistność?

Wreszcie, zastanawiając się nad doktryną Wedantystów o człowieku, zobaczymy, że nie są oni wyznawcami bezwzględnego, powszechnego jidealizmu, w przedmiocie jistot skończonych.

---

## R O Z D Z I A Ł II.

Człowiek.—Dusza ludzka.—Jój natura.—Jój przeznaczenie.—Pielgrzymka.—Jakim sposobem dusza od niej się uwalnia?—Najwyższe szczęście polega na pogrążeniu się w Bogu.

---

Wedanta, podobnie jak i inne systemata filozofiji jindyjskiej, stawia sobie za cel wieczyste zbawienie człowieka, a więc oswobodzenie go od metempsychozy, czyli pątnictwa. Dusza wyłączona z pod prawa pątnictwa, a z więzów cielesnych oswobodzona, utracą swą własną jednostkowość i pogrąża się w Brahmie; takie jój przeznaczenie, i na tym jój najwyższe polega szczęście. Jakaż ku temu prowadzi droga?—Prawdziwa wiedza, rzetelne, gruntowne a nie pozorne poznanie wszechrzeczy. Wyłożyliśmy już, w większej części, charakter tego poznania, a to, co powiemy teraz o naturze duszy ludzkiej, dopełni rysów wykładu.

Dusza nasza jest wieczną a niepoczętą; wypływa z Brahmy, i jest jego częstką, jak jiskra jest częstką płomienia. Obdarzona umem i wrażliwością, czynną jest, choć nie działa bez środków, to jest zmysłów i jich narzędzi. Przytaczamy kilka ustępów z sutrów za Colebrooke'iem. „Dusze jednostkowe porównywiają Wedy do jiskier, wyrzucanych przez płomienne ognisko; lecz duszę tam także określają jako wieczną i niepoczętą. Wpływ jój nie jest porodem, ni oryginalnym wyrobem.—Jest ona częstką najwyższego rozkazodawcy, jak jiskra częstką płomienia. Stosunek ten (między duszą a naczelnym zawiadowcą), nie jest stosunkiem pana do sługi, władcy do podwładnego, lecz stosunkiem, jaki zachodzi między całością a częścią. W niejednym z himnów, czyli modlitw, w Wedach zawartych, czytamy: „Wszystkie jistoty, razem wzięte, czwartą część jego osoby stanowią; trzy czwarte części w niebie bytują“; a w *Iswara-*

*gicie* i jinnych *Smritis*, mowa jest duszy, czyli o tym, co ciało ożywia, wyraźnie jako o cząstce Brahmy... Dusza jest ustawicznie rozumną i ciągle wrażliwą, jakto utrzymują i zwolennicy Sankiji; a to nie sposobem przypadkowym, czyli poprostu, przez sprzymierzenie się ze zmysłem wewnętrznym a władzą poznania, jak mniemają uczniowie Kanady. Wskutekto braku przedmiotów a środków czucia, nie zaś dla niedostatku wrażliwości a władzy pojmowania, dusza nie doświadcza wrażeń podczas głębokiego snu, omdlenia lub zachwytu. Dusza jest czynną i nie wyjątkowo biernie, jak utrzymują zwolennicy Sankiji. Czynność jej wszakże nie jest bezwzględna, owszem, względna i posiłkowa. Jak rzemieślnik, złożywszy robotę i narzędzia, pokoju a spoczynku używa, tak dusza tylko w związku z pomocniczymi środkami (zmysłami a organami zmysłów) czynną jest; porzucając je zaś, odpoczywa“ (1).

Czynność więc duszy, jakkolwiek rzeczywista, poza organizmem ustaje. Godną jest uwagi, że żaden z rozlicznych filozoficznych systematów jindyjskich, te nawet, które najbardziej przemawiają za działalnością duszy, nie mogą pojąć, że ta działalność trwać może i przy braku zmysłowego środka; widać, że duch filozofów jindyjskich nie był jeszcze zdolnym wyzwolić się zupełnie z pod prawa materji, nie mógł się wzbąć aż do zapanowania nad dziedziną czysto-duchowych czynów: działalność duszy pozbawionej organizmu, przedstawiała się jim zawsze jako pewien rodzaj znieczulenia, jako cień życia.

Tak więc, dusza nasza, podług Wedanty, jest jiskierką, wyszłą z ogniska bożego bytu, cząstką Boga. Wychodząc z Boga, przyjmuje na się ciało, za pomocą którego spełnia właściwą sobie czynność. Większa część porzuca swe ciało, aby się z jinnym połączyć. Jestto prawo pielgrzymki czyli pątnictwa. Wedantyzm naucza, że pewne nagrody lub kary przy wyjściu z ciała, czekają duszę. „Porzucając zajmowane przez siebie ciało, mówią Sutry, dusza wznosi się na księżyc, gdzie, w wodnistą przebrana postać, odbiera powiną zapłatę; stamtąd zaś dopiero powróciwszy, w nowe obleka się ciało, wnosząc z sobą pewien wpływ, pozostałość dzieł poprzednich. Zli wszakże, cierpią za swe zbrodnie, w siedmiu krajinach, na miejsce pokuty przeznaczonych.—Dusza, powracając stamtąd, dla zajęcia nowego ciała, w kręgu księżycowym porzuca wodnistą postać, i, kolejno, w szybkim biegu, przechodzi przez eter, powietrze, wilgoć i chmury w dęszcz. Stopniowo przechodzi w roślinę wegietującą,

---

(1) Colebrooke, str. 180—182.

a stąd, przy pomocy żywności, w zarodek zwierzęcy" (1). Oto podróż, zaprawdę, dość drobiazgowo opisana.

Dusza, w każdym razie, może się wyzwolić z pod tego prawa pielgrzymki. Jakże się to dzieje? Powiedzieliśmy już, że przez prawdziwą wiedzę. Jakąż więc jest ta wiedza, za której przyczyną wyrwa się dusza z objęć metempsychozy, a pogrzeża w łonie wiecznej szczęśliwości? Wedanta podwójną rozróżnia wiedzę: niższą, czyli popolitą, ogranicza się na piérszjej Mimansie, czyli na znajomości nagic, niewyjaśnionych dzieł (2),—i ta nie prowadzi ku oswobodzeniu. Do tego szczytu dojść można tylko przez wyższą wiedzę, dzięki której, dusza ludzka wznosi się aż do Boga, ogląda go, i pojmuje, że sama również jest boską i z jestestwa Brahmy powstałą. Poznanie takie jest niezbędnym, a do dzieła odkupienia wystarczającym (3). Dusza nasza poznawszy Boga, odnosi zwycięstwo nad śmiercią i grzechem: wszystkie zbrodnie, jakie tylko popełnić mogła, mażą się; dusza jest wtedy wyższa nad uczynki, nie ma wtedy dla niej dobrych ni złych postępów, nie ją splamić, nie ją upiększyć nie może; dobre dzieło nie pomnaża, a złe nie zmniejsza jéj wartości: „Jak woda nie szarza liścia lotusu, tak grzech nie plami tego, kto poznał Boga“. Kto zna Boga, ten mówi sam do siebie: Jam jest Brahma, pojmuje swą tożsamość z Bogiem, a śmierć dokonywa oswobodzenia (4).

Widzimy stąd, że Wedantyzm, wyznaje mistycyzm najbardziej wybujały i zarazem najniemoralniejszy: pograżenie się, czyli zniknięcie duszy w Bogu i bezróżnicowość postępów: mędrzec wszystkiego może się bezkarnie dopuścić.

Sutry wiele mówią o środkach przygotowujących duszę do téj bożej wiedzy. Środki te, przy końcu trzeciego i na początku czwartego wykładu, opisane, polegają na rozmyślanii religijnym, nabożnych ćwiczeniach i rozlicznych, zgoła śmiesznych, praktykach.

W godzinę śmierci dopiero mędrzec zrywa owoc bożej wiedzy. Łączy się wtedy z jistotą doskonałą, „z którą jest utożsamiony, jak rzeka z morzem, gdy przy ujściu, miesza się z jego falami. Jego władze żywotne, pierwiastki utrzymujące ciało, szesnaście części składowych, które razem wzięte stanowią postać ludzką, zostają całe i bezwzględnie unicestwione, pozbywszy się swych szczegółowych człon-

(1) *Sutry, III czyt., ap. Colcbrooke, str. 185—186.*

(2) *Windischmann, loco cit., str. 97—99.*

(3) *Toż, str. 97—98.*

(4) *Obacz liczne teksty Sankary ap. Windischmann, str. 115 i nast.*

ków i znamion mędrzec nieśmiertelnym się staje" (1). Na tym to pograżeniu się, czyli unicestwieniu ostatecznym w Bogu, zupełne wyzwolenie i najwyższa szczęśliwość polega. Dusza tak znikła w Bogu, nie obawia się już pielgrzymki (pątnictwa): „Doskonałe wyzwolenie, mówi, na podstawie sutrów, Colebrooke, jest bezwzględne i ostateczne; dusza już nie powraca w świat, z bożego łona, w którym została pochłonięta, nie ma już dla niej nadal warunku pielgrzymki, której ofiarą przedtym była" (2).

Podaliśmy główne rysy prawowiernej filozofii jindyjskiej. Jestto czysty, a o tyle ścisły a zgodny z sobą panteizm, o jile takim być może doktryna, głównym zasadom rozumu, przyrodzonemu poczuciu i doświadczalnie, drogą spostrzeżeń, sprawdzonym danym przeciwna. Wedanta, jak widzimy, wyznaje nieśmiertelność duszy, lecz nieśmiertelność bezosobistą, a oczekiwana przez duszę szczęśliwość, jest zatrąta jednostkowego a własnego jej żywota. Podobna nieśmiertelność leży poza granicami warunków porządku moralnego, jestto nieśmiertelność urojona, chimeryczna.

Systemata, które dopięroco w ogólnych podaliśmy zarysach, nie obejmują w zupełności całego ruchu, mniej lub więcej filozoficznej myśli jindyjskiej. Są jeszcze jinne, lecz te nadto mało budzą zajęcie, abyśmy czas nad rozbiorem jich tracili; zresztą znamy je w sposób bardzo niewystarczający. Colebrooke wspomina o wielu sektach słynnych swą nieprawowiernością; między innemi: o sekcie Panczaratra czyli zwolenników Wisznu, Maheswara czyli Pasupata, zwolenników Sziwy, które noszą na sobie znamię raczej sekt religijnych, niż szkół filozoficznych. Dwie tylko z pomiędzy nich noszą na sobie ślad filozoficznego charakteru. Jedną jest sekta Dżajna, zwolenników *Dżiny*, uchodzących za nadzwyczaj surowych pokutników; przezwano jich *Digambara*, dlatego, że, ukazując się nago, *przestrzeń jeno mają za odzież*. Są to jistni *gimnosofisci*, o których mówią greccy autorowie. Drugą jest sekta Czarwaka, która zaprzeczając bytu duszy, wyznaje najgrubszy materyjalizm (3).

Mamyż umieścić Buddyzm w rzędzie systematów filozoficznych? Colebrooke tak uczynił, a jinni jindyjaniści poszli za jego przykładem. „Buddha, powiadają, był tylko filozofem; nie przemawiał nigdy w jimię bóstwa, i, dzięki jeno swym przepisom moralności

(1) *Ap.* Colebrooke, str. 193.

(2) *Toż*, str. 198.

(3) *Patrz* Colebrooke, *dz. przyt.*, str. 207 i nast.

i metafizycznym teoryjom, zrzucił wielki przewrót, z którym jimię jego się wiąże" (1). Założyciel buddyzmu rzeczywiście nie przemawiał nigdy do ludzi w jimię bóstwa, a być może nawet że i nie marzył o utworzeniu sekty religijnej; wszakże faktem jest, że religija, obejmująca w swym łonie ludy całe, powstała z jego nauki, i dziś jeszcze jego jimię nosi; gdyby Buddha nie był ojcem tak znakomitego li-  
czbą religijnego społeczeństwa, nie zasługiwałby na miejsce w dzie-  
jach filozofji, ni w dziejach religiji. Budzi więc uwagę historyka  
jedno jako ustawodawca religijnej sekty. Bądź co bądź, powiemy  
słów kilka o starożytnym buddyzmie.

### O Buddyzmie.

Szakija-Muni.—Nauka jego ma czysto praktyczny charakter.—Brak filozoficzności.—  
Droga zbawienia czyli wyzwolenia.—Jistota oswobodzenia czyli Nirwany buddyjskiej.

Już na wstępie badań filozoficznych doktryn hinduskich, wi-  
dzieliśmy, że za chwilę narodzin Buddyzmu, podług najprawdopodo-  
bniejszego mniemania, przyjąć można szósty lub siódmy wiek przed  
Chrystusem. Założycielem tej religiji był jakiś samotnik z rodzi-  
ny Szakijów, przezwany z tego powodu Szakija—Muni (μόνος),  
czyli pustelnikiem (mnichem) z dynastji Szakijów, jego zaś jimię  
osobiste było Siddhartha. Urodził się w środkowych Jindyjach, u stóp  
górnego Nepalu, w mieście Kapilawaście. Ojciec jego, pochodzący z ple-  
mienia Gotamidów, był władcą krajiny. Jeśli podaniu wierzyć mamy,  
Siddhartha w dwudziestym dziewiątym roku życia, porzuciwszy  
ojcowski pałac, wybrał się w drogę dla poszukiwania mądrości; od-  
chodząc zaś, mówił: „Nie powrócę do bram rodzinnego grodu, póki  
nie osiągnę najwyższej, doskonałej a zupełnej mądrości, póki nie  
ostanę Buddą“. Udał się najprzód do słynnych brahmanów; lecz  
wkrótce poznał niedostateczność brahmanizmu. Porzucając ostatniego  
ministra tej sekty miał powiedzieć: „Przyjacielu, droga ta nie pro-  
wadzi do zupełnego zubożenia dla świeckich przedmiotów, do  
oswobodzenia się od namiętności, do stanowczego przeszkodzenia  
wszelkim bytowym zmianom, nie wiedzie ku spoczynkowi, ku

(1) B. Saint-Hilaire, *Dict. des sc. philos.*, art. *Philosophie des Indiens*.  
Dzieje Filozofji. 15

doskonałości umysłowej, ku stanowi szramany, nie prowadzi do Nirwany.\* Wzgardził więc brahmanizmem i postanowił szukać w sobie samym owęj prawdziwej drogi, oddając się rozmyślaniu i poskramiając zmysły w najsurowszych ćwiczeniach pokutniczych. Mając już trzydzieści sześć lat, Siddhartha, w jednym ze swych zachwy-  
tów, ujrzał się nagle u celu swych poszukiwań. Zdawało mu się już wtedy, że może sobie powiedzieć, „jż jest całe skończonym Buddą, czyli mędrceem, w całej swęj czystości, wielkości i potędze, więcej niż ludzkiej, więcej niż boskiej nawet“ (1).

Byłoby zbyt cennym, wchodzić w szczegóły żywota Buddy, mniéj lub więcéj podaniowego (2). Dość jest nam powiedzieć, na czym polega owa mądrość najwyższa, do której wzniósł się Szakija-Muni i ku której wszystkich ludzi wzywa.

Budda żadnych pism po sobie nie zostawił. Ograniczył się na kaznodziejskim wygłaszaniu swęj doktryny. Najlepsi przytym krytycy sądzą, że nauka ta w ciągu blisko trzech stuleci, przechowywała się i szērzyła drogą jedynie podaniową, ustną, a w pismo ujęto ją dopiero na krótki czas przed erą chrześcijańską. Trudno wierzyć, czy, gdy tak późno była spisywana, nie uległa żadnemu skażeniu. Podstawa jednak naukowa buddyzmu jest do tyła biedną, że mogła się w nieskazitelności zachować, w ciągu nawet kilku wieków, przy pomocy ustnego podania. Na trzy części dzielą się pisma kanoniczne buddystów: 1) Sutry, czyli rozmowy Buddy, 2) Winaja, czyli nauka wychowania i 3) Abhidharma, czyli metafizyka. „Sutry, Winaja i Abhidharma, tworzą to, co nazywają Tripitaka czyli Potrójnym koszem, podobnie jak Budda, Prawo i Zgromadzenie stanowią Triratnę czyli Trzy Perły, Trzy Drogocności. Sutry, które się jeszcze zowią Buddha-Waczana, czyli Słowem Buddy, i Mūlagrantha, księgą tekstu, bardzo słuszenie uważają buddyści północni, za teksty podstawowe“ (3).

Do jakichże głównych rysów sprowadza się ta rzekoma religijna czy filozoficzna doktryna w Sutrach zamknięta? Jestto czysto praktyczna doktryna, której jedynym celem jest: nakręślić ludziom drogę oswobodzenia się, czyli Nirwany. Założyciel buddyzmu jest,

(1) B. Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa religion*, str. 27—28. Paris, 1862.

(2) Szczegóły te może czytelnik poznać w dopięroco przytoczonéj książce B. Saint-Hilaire'a.

(3) *Le Bouddha et sa religion*, str. 80.

podobnie jak i brahmani, przekonanym, że obecne życie jest nędzą pełną; wierzy też wraz z niemi w prawo pielgrzymki (pątnictwa), którego się przedewszystkim lęka, i z pod którego stara się wyzwolić siebie, i, o jile to możebne, wszelką żyjącą jistotę; lecz, gdy brahmanizm widzi oswobodzenie i najwyższą szczęśliwość w pogrążeniu się duszy w Bogu, Szakija-Muni, nie uznając Boga, zbawienie wieczne, w bezgłędnym, trudnym do określenia spoczynku upatruje. Oto cztery najwyższe prawdy (*ārjāni satjāni*), streszczające całą dogmatyczną naukę buddyzmu: najprzód—bytność cierpienia na tym świecie; potem—przyczyna tego cierpienia, to jest: namiętności, żądza i błąd; następnie—unicestwienie cierpienia, czyli Nirwana; a nakoniec — droga do Nirwany wiodąca. Droga ta, będąca metodą zbawienia, składa się z ośmiu części, tak wypowiedzianych, podług tekstu, przez B. Saint-Hilaire'a: „Pierwszą, wedle buddycznego sposobu mówienia, jest droga prosta, droga wiary a prawowierności; druga—to sąd prosty, rozpraszający wszelkie wątpliwości; trzecia—to język prawy (mowa prosta) czyli doskonała rzetelność, brzydząca się kłamstwem i omijająca je, pod jakąkolwiek się ono przejawia postacią; czwarty warunek zbawienia—to udział w tym wszystkim, co do czystego i prawego zmierza celu, co kieruje postępowaniem i znamię uczciwości mu nadaje; piąty—to życie, wśród prawego a dalekiego od plany grzechowej wyznania, jinnemi słowy—życie religijne; szósty warunek stanowi sumienne ćwiczenie się umysłu w przepisach prawa; siódmy—pamięć wierna, zabezpieczająca od wszelkiego zaciemnienia i błędu wspomnienie czynów przeszłych; ostatni wreszcie warunek—to rozmyślanie prawe, które umysł z niskiego padołu ku spoczynkowi Nirwany wiedzie (1).

Przyznać trzeba, iż w powyższej nauce nie ma ani śladu filozofii, i doprawdy nie wiemy dla czego mianowicie pomieszczono Szakija-Muni'ego w rzędzie myślicieli. Doktryna tego reformatora, jeśli wolno nadawać to miano kilku przepisom, czysto praktycznym, a w najwyższym stopniu pospolitym, nie ma nic filozoficznego, w swęj jistocie, a mniej jeszcze, w sposobie przedstawienia; nie opiera się bynajmniej na rozumie i rozprawie, lecz jedynie na powadze Buddy: wykłada się i przekazuje drogą powagi. Śród maksym pierwotnego Buddyzmu jeden tylko rys zwraca na się, w pewnej mierze, uwagę filozofa: Nirwana mianowicie. Zatrzymamy się też nad nią na chwilę.

(1) *Le Bouddha* str. 82.

Nirwana uosabia oswobodzenie czyli zbawienie wieczyste, ów cel, ku któremu zmiierzają wszystkie religijne i filozoficzne jindyjskie teoryje. Lecz na czymże polega to oswobodzenie, w wyznaniu wiary uczniów Szakija-Munie'go? Cóż to jest Nirwana? Nirwana, wedle mniemania zasłużonych jindyjanistów, byłaby zupełnym wyczerpaniem życia, unicestwieniem; buddyzm więc przez jakieś trudne do pojęcia zbląkanie się widziałyby w nicestwie najwyższą szczęśliwość. Takie jest przynajmniej mniemanie Bartłomieja Saint-Hilaire'a; uczony ten, głęboko jest przeświadczonym, że buddyzm — to cześć nicości. W przedmowie do drugiego wydania swój książki: *Budda i jego religija* silnie obstaje przy tym mniemaniu, które wygłasza i którego broni w jinnych swoich pismach. „Nie waham się, mówi, dowieść przykładami, że to, a nie jinne znaczenie wszystkie sutry buddyjskie w sobie zamykają; a kto by chciał odkryć jedno chociaż miejsce, któreby podawało jinny wykład Nirwany, byłby, doprawdy, w niemałym kłopotcie. Nirwanę wszędzie tam przedstawiają jako wieczyste oswobodzenie, jako nieomylnie zatamowanie wszelkich boleści i odrodzeń przez ostateczne unicestwienie wszech zasad ludzkiego bytu. Sutrom przedewszystkim wierzyć w tym względzie należy. Język jich, przyznaję, nadzwyczaj jest ciemnym, lecz byłoby doprawdy czemu się dziwić, gdyby był jaśniejszym. Wszak sama jideja nicości przepelnioną jest cieniami; nic więc dziwnego, że i wyrażenia ją przedstawiające są nacechowane jakimś nieujęty, ponurym pobłyskiem“ (1). „Dusza, albo raczej, ów zlepek duszy i ciała, przezwany człowiekiem, wtedy tylko rzeczywiście się oswabadza, gdy w nicość się obróci; dopóki choć jeden maleńki atom z niej pozostaje, może się ona odrodzić pod rozlicznymi pozorami jako widmo bytu; a jej rzekome oswobodzenie będzie złudą jak wiele jinnych. Jedyną ucieczką, jedyną rzeczywistością jest nicestwo; stamtąd bowiem już się nie wraca; dusza pogrążona w Nirwanie wyzuwa się z obawy, wyzuwa się z nadziei“ (2).

Tak więc jedynym celem wszystkich praktyk religijnych i moralnych, przez Szakija-Muni'ego przepisanych jest: otworzyć człowiekowi drogę do nicości, jako najwyższej granicy pragnień prawdziwego mędrca!

B. Saint-Hilaire powołuje się w tym mniemaniu na powagę Eugenijusza Burnoufa. W każdym razie Edmund Foucaux, uczeń Burnoufa, również jak i B. Saint-Hilaire, zauważył, że sławny ten

(1) *Le Bouddha*, etc., 2 wyd. *Przedm.*, str. VII—VIII. Paryż, 1862.

(2) *Tamże*, str. VIII—IX.



mistrz, nigdy nie wyraził tego w tym względzie mniemania, w sposób stanowczy, nieodwołalny (1). W swym *Wstępie do dziejów Buddyźmu jindyjskiego* Burnouf tak mówi o Nirwanie: „Wyraz *próżnia*, pojawiający się już w pomnikach, znamię odległej starożytności noszących, *naprowadza mię na myśl*, że Szakija najwyższe dobro widział w unicestwieniu myślącego pierwiastku... Nie oswobodził on ducha, jak to robili zwolennicy Sankiji, oddzielając go na zawsze od przyrody, lub za przykładem Brahmanów, nurzając go w łonie wiecznego i bezwzględego Brahmy; Szakija unicestwił warunki jego względnego bytu, spychając w próżnię, czyli, *według wszelkiego prawdopodobieństwa*, obracając go w nicość. Po uwadze, że doktryna ta, wydała pirronizm Pradźny i nihilizm jinnych szkół, jak Nagardżuna, nic nie mamy do powiedzenia. Ni ten pirronizm, ni ten nihilizm wszakże nie napiętnował wszystkich listów, będącym obrazem przemówień Szakiji, a znajdujących się, krom sutrów, w Pradźnie paranacie i jinnych dziełach, które na tym zbiorze się opierają“ (2). Widzimy, że Burnouf jest daleko mniej stanowczym od Bartłomieja Saint-Hilaire'a. Nie mówi on, że doktryna nicestwa, czyli nihilizm znajduje w sutrach swój *stanowczy* wyraz, mówi nawet przeciwnie; sądzi jeno, że *jideę tę można wyprowadzić z użytego tam wyrazu próżnia*, który, na tym mniejscu, *zdaje się, że jest* równoznacznym z wyrazem *nicość*“ (3).

Mniemanie Bartłomieja Saint-Hilaire'a spotkało czynnego nader przeciwnika w zasłużonym jindyjaniście Obry. Obry wydał dwa pełne wiedzy pisma, w których zbija założenie, utożsamiające z nicością Nirwanę, czyli ostateczny cel buddyjskiego dobra (4). Pewną jest, w obec naszego sądu, że dowody dostarczone przez Bartłomieja Saint-Hilaire'a, nie upoważniają go jeszcze do wydania stanowczego wyroku, jakoby Nirwana buddyjska była równoznacznikiem bezwzględnej nicości; jak również niemniej jest pewną, że większa część sekt buddyjskich nie uważa Nirwany za unicestwienie życia.

(1) Ed. Foucaux, *Doctrine des Bouddhistes sur le Nirvana*, str. 4.

Paryż, 1864.

(2) *Introd. à l'hist. du Bouddhisme*, str. 521—522.

(3) Obacz także *Lotus de la bonne loi* str. 817—818.

(4) *Le Nirvana indien ou affranchissement de l'âme après la mort selon les Brahmanes et les Bouddhistes*, 1856.—*Du Nirvana Bouddhique en réponse à M. B. Saint Hilaire*. 1863.

Twierdzenie więc Bartłomieja Saint-Hilaire'a jest zanadto bezwzględne i zanadto ogólne zarazem.

Zobaczmy teraz to, co świeżo napisał o Nirwanie hinduski pisarz bardzo czytany w buddyjskiej i bramicznej literaturze. „Słowo Nirwana jest może najważniejszym ze wszystkich, jakie w rocznikach metafizyki jindyjskiej napotyamy... Nie licząc już heretyków, widzimy, że sami *sami prawowierni buddyści podzielili się na cztery odmienne sekty*, względnie do różnego znaczenia, jakie z tym wyrazem wiąże. Robiliśmy długie wyciągi dla utworzenia sobie ogólnego pojęcia o tym, o jile zapatrują się nań, jużto jako na równoważnik wiecznej materyji *primordia caeca* i stolicę nieograniczonej szczęśliwości, jużto jako na ostoję poza pielgrzymką, lub nakoniec, jako na nicłość bezwzględną. Lecz przekonawszy się, że po tym wszystkim znajdziemy się w położeniu zacnego Cycerona, gdy mówił: „Jakkolwiekbym przetłumaczył Timeasza Platonowego, nic go nie rozumiem,“ daliśmy pokój próżnym pokusom, a wykazać możemy jedynie, że słowo *Nirvāna* stale się używa dla oznaczenia ostatecznej nagrody, którą wszystkie jindyjskie systemata swym wyznawcom obiecują, bez względu na to, czy nią jest nicłość bezwarunkowa, czy spokój wieczny, lub błogość używania wśród sfer niebieskich“ (1). „Buddyści, mówi jinny pisarz hinduski, głoszą o swym *wyzwoleniu* zupełnie z tą samą dokładnością i w tych samych słowach co i wy (zwraca się ku wyznawcom Nijaji). Księgi Pāli przedstawiają Nirwanę, jako ucieczkę przeciw starości, zgrzybiałości i śmierci i, co za tym idzie, jako krajinę szczęśliwości. Najsłynniejsi z kapłanów birmańskich w Awie, na zapytanie misyjnarzów katolickich, tak odpowiadali: Gdy jistota przestaje podlegać wszelkiej nędzy, jaką jest np. ocieężałość, starość, choroba, śmierć, mówią wtedy, że otrzymała *Nigban*. Żadna rzecz, żadne miejsce nie może nam dać pojęcia o Nigbanie. *Możemy tylko powiedzieć, że Nigbanem zowie się stan, w którym dusza oswobadza się od czterech wyżej wzmiankowanych nieszczęść, otrzymując zbawienie*“ (2). Na czym mianowicie polega to szczęście? Nie powiedziano zgoła.

Nie tak więc łatwo określić Nirwanę buddyjską. Jakiś pisarz cejłoński, po wielu pokuszeniach się o przedstawienie jej natury, tak

---

(1) Rādžendra Lāl Mittra, str. 25, przyp. angielskiego przekładu *Lalita-vistary*.

(2) Banerdžea, *Dialogues on the Hindu philosophy*, str. 197—198.

w końcu powiedział: „Treść Nirwany leży poza wszelką rachubą, jestto niepojęta tajemnica“ (1).

Być może jednak, że przenikniemy tę tajemnicę, o tyle przynajmniej, o jile ją określa Szakija, zestawiając jego doktrynę z doktryną Kapili. Jużemy uprzednio powiedzieli, opierając się na powadze wielu uczonych jindyjanistów, że buddyzm wyszedł z łona Sankiji Kapili; zdaje nam się prawdopodobnym, że Szakija, przejął z tego systematu cały wykład o cierpieniu i wyzwoleniu ostatecznym; zaniedbując teoretyczną i umiejętną stronę Sankiji, przyswoił sobie prawie w zupełności jej stronę praktyczną. Piérwotnie buddyzm był, według wszelkiego prawdopodobieństwa, odroślą *atejstyczną* Sankiji. Czymże więc jest w tym systemacie owo wyzwolenie bezwzględne? Jestże to zupełne zagaśnięcie życia ludzkiego? Nie. Kapila wyznaje nieśmiertelność duszy. Lecz to jest właśnie głównym błędem myśliciela. Sądzi, że dusza, raz od pielgrzymki uwolniona i pozbawiona wszelkiej cielesnej osłony, wyzuwa się jednocześnie z sumienia i umu: dusza żyje wiecznie; lecz życie sprowadzone do tych granic jest tak ułomne, tak mało, że tak powiem *żyjące*, że można je wziąć za drętwość, za jakiś rodzaj znieczulenia. Tylko wyobraźnia, która pochodnią czerstwego a poważnego rozumu wzgardziła, mogła sobie tak przedstawić *pokój wieczny* i najwyższą szczęśliwość. Sądzimy, że takie było przekonanie i samego Kapili, a podobno i Szakija nie inaczej myślał. Budda mógł sobie być wymarzyć bezwzględny spokój, jako w najwyższym stopniu upragnioną granicę nieustannych wzruszeń i cierpień ludzkich; mógł sobie go wyobrażać pod postacią prawie nieczułego życia i w stanie tym dopatrywać się bezwarunkowego oswobodzenia, dalekim będąc od określenia tego stanu i zdawania sobie zeń sprawy przed sobą samym i przed uczniami swými. Stąd pochodzi nieokreśloność rysu tego w sutrach, nieokreśloność, która kilku sektom buddyjskim pozwoliła dopatrywać się w Nirwanie zagaśnięcia, czyli unicestwienia życia, podczas, gdy jinne całe co jinnego w niej widziały.

Jestto proste przypuszczenie; lecz sądzę, że niebezzasadne. Znajduje bowiem poparcie w jednym ustępie pamiętników Hodgson'a, którego powaga w tej dziedzinie jest tak wielka. Oto jakimi słowy objaśnia Hodgson próżnię, czyli *czczość* (*szunijatá*), oznaczającą Nirwanę. „Przez jich (Buddystów) wątpliwą szunijatę rozumiem w ogóle, nie *unicestwienie*, ale raczej owo zwątlenie nadzwyczajne, które oni przypisują materyjalnym władzom sił, będących

(1) Hardy, *Eastern Monachism*, str. 294.

w stanie *nirvriti*, czyli abstrakcji wszelkich dotykalnych form, świat zmysłowy, czyli *pravriti* składających“ (1). Duszę pozbawioną tych wszystkich przymiotów, które zdaniem większej części hinduskich filozofów, do świata zmysłowego należą, pojmujemy jako samowiedzę (sumienie) i um; wyobraźnia zaś *przedstawia sobie* taką duszę jako sprowadzoną do owego stanu zwątlenia, dopiero-co przez nas opisanego, a którym p. Hodgson *czegoś* buddyjską objaśnia.

Jeśli co dziwić nas może, to owa pewność, z jaką B. Saint-Hilaire utrzymuje, że nietylko sam Szakija-Muni nauczał, iż najwyższe dobro człowieka na unicstwieńiu jego bytu polega, lecz że i wszyscy zwolennicy Buddyzmu przyjęli, i utrzymują po dziś dzień tę straszną a niepojętą doktrynę. „Dużo mówiono, powiada on, o wykładzie Nirwany buddyjskiej, który za przewodem Burnoufa (2) podałem. Nie dziwię się temu bynajmniej. Cześć nicości, stanowiąca religiją, wyznawaną dziś jeszcze przez czwartą a może nawet przez trzecią część ludzkości, jest faktem do tyła niezwykłym, że zagnęła wywołać może zdziwienie a wkrótce potym zaprzeczenie. Czcić nicłość! To ledwo pojąć można... Ja sam ledwo się ostać mogę przy tym, co o Nirwanie buddyjskiej powiedziałem“ (3). My zaś, po za wszelkim badaniem tekstów i historyji buddyzmu, wyznać musimy, że ubóstwiać nicestwo—jest po prostu niemożliwością dla rodzaju ludzkiego. Że jacyś tam filozofowie, uwiedzeni samorodną mrzonką i wysnutými z niej teoryjami, wyznają cześć nicości, w to jeszcze uwierzyć można, lecz nigdy ogół, nigdy lud nie zaszczepli w sobie tego wyznania. To się sprzeciwia najwewnętrzniejszym i najbardziej niepokonanym technieniom natury. Widzimy zresztą, że dowodzenie Bartłomieja Saint-Hilaire'a nie opiera się na żadnym tekście, że owszem w ogólnym swym rysie historia buddyzmu zaprzecza mu. Wiemy bowiem, iż oddawna liczne sekty buddyjskie w różny sposób Nirwanę pojmują (4). Swąbkawikusy, stanowiący jedną z najstarszych i najżytniejszych sekt buddyjskich, dzielą się w tym przedmiocie na dwie szkoły: Jedni bowiem przypuszczają, że dusze, które osiągnęły Nirvriti, zachowują w tym stanie poczucie swój osobistości i samowiedzę pokoju, którego wiecznie kosztują; jinni natomiast sądzą, że

(1) *Illustrations of the literature and religion of the buddhists*, str. 38.

(2) Widzimy, że Burnouf z wielkimi zastrzeżeniami o tym przedmiocie się wyraża.

(3) *Le Bouddha*, 2-e wyd., *Przedm.*, str. I i III.

(4) Burnouf sądzi, że na dwa wieki przed naszą erą było już ośmnaście sekt buddyjskich. *Introd. à l'hist. du Bouddhisme*, str. 21.

człowiek wyswobodzony z objęć *pravritti*, w stan *nirvritti* wchodząc popada w bezwzględną czczość, czyli zostaje na zawsze unicastwiony (1). O prawdziwych buddystach, których Lamowie są przedstawicielami, na pewno i bez pochyby powiedzieć można, że pojmują Nirwanę jako stan spoczynku, w którym nie znika osobowość duszy. Buddyizm lamiczny w całym państwie chińskim panuje; i oto widzimy „miliony ludzi, że powiemy z Foucaux'dem, od czci nicości odbiegłych“ (2). Lamowie nauczają, że człowiek, który ostateczne zbawienie osiągnął, może, gdy mu się podoba, przyjąć na się postać ludzką, często, by wiernym wyłożyć znaczenie przedwiecznego prawa; słowem, *pragnie* być użytecznym dla żyjących tworów (3). Człowiek zatem żyje i myśli wśród Nirwany.

Wiadomo, że buddyizm, wprowadzony w swoim czasie do Chin (4), dziś tam jest jeszcze w pełni rozkwitu. Przeniknął do Tybetu w VII stuleciu naszej ery, a później w XIII i XIV wieku przyjął na się nową szatę wewnętrzną, z hierarchiji i liturgiji katolickiej za pożyczoną (5).

(1) Burnouf, *tamże*, str. 444 Cf. Ed. Foucaux, *loco cit.*, str. 10.

(2) *Loco cit.*, str. 27.

(3) *Buddhism in Tibet*, by Emil Schlagintweit, str. 400. Lipsk, 1863, ap. Ed. Foucaux str. 21.

(4) Około początku ery chrześcijańskiej.

(5) „W dobie, w której patryjarchowie buddyjscy osiedlili się w Tybecie, mówi ks. Huc, wszystkie okolice wyższej Azji były zaludnione chrześcijanami. Widzieliśmy, że misjonarze katolicyce ustanowili mnogie, a kwitnące misyje w Chinach, Tartaryji, Turkiestanie, a nawet wśród pokoleń tybetańskich narodów, którym apostołował Odéric de Frioul. Duchowni, w swych wycieczkach apostołskich, przewozili ze sobą kościelne ozdoby. Sprawowali religijne obrządki przed mongolskimi książętami. Ci udzielali jim przytułku w swych pawilonach, i pozwalając na budowanie kaplic w pałacowych okręgach, powzięli pewną skłonność ku okazałej powierzchowności chrześcijańskiego obrządku. Wiadomo skądjinąd, że posłowie mongolskich zdobywców odwiedzali nieraz stolicę chrześcijańskiego świata, a nawet byli obecni na drugim powszechnym lądnińskim soborze w 1274... W takich-to okolicznościach założono w Tybecie nową siedzibę patryjarchów buddyjskich. Czyż się więc dziwić należy, że patryjarchowie ci, pracując około pomnożenia liczby swych zwolenników i troszcząc się w tym celu o nadanie swęj czci pewnego znamienia wspaniałości, przyswojili sobie te lub owe zwyczaje liturgiczne, niektóre z okazałych szczegółów chrześcijańskiego obrządku, najbardziej tłum ku sobie nęcące; że wprowadzili nawet do swęj organi-

Trudno coś więcej o buddyzmie powiedzieć. Szakija-Muni powtarzamy, nie jest filozofem. Jestto fałszywy mistyk, który zbiegiem losu stał się założycielem religiji. Dziwna to zajiste religija, która nie mówi o Bogu i zdaje się, jakby go nieznała wcale! B. Saint-Hilaire, w tym fakcie religiji bez Boga, wyznawanej dziś jeszcze przez znakomitą większość azyjatyckich ludów, odkrywa niezbity zarzut przeciw wrodzoności jideji bożej w umyśle ludzkim (1). Zarzut ten wszakże jest tylko pozornym. Nie zważa bowiem na to uczony krytyk, że buddyści, jak o tym świadczą nasi misyjonarze przebywający w Chinach, (2) są w najwyższym stopniu przesądni, że wierzą w jistnienie tłumu jistot wyższych od ludzi, i że jidea Boga, nigdy nie zamiérająca w duszy, wyblýska tysięcznémi sposoby w jich postępowaniu, wyradzając się jak u wszystkich ludów, u których nie wyraziła się i nie okréśliła stanowczo przez naukę bożą, w najnie-dorzeczniejsze zabobony. Nie widzę ja zresztą żadnej pod tym względem różnicy, między ludnością Chin, Tybetu, Egiptu, Persyji i Grecyji starożytnéj.

---

zacyji i hierarchiji coś z ustaw zachodnich, które misyjonarze poznać jim dali, a które okoliczności stawiły jim za wzór do naśladowania?<sup>24</sup> *Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet*, II, 18 — 19. Paryż, 1857.

(1) *Le Boudlha*, Przedmowa do 2go wyd.

(2) Obacz, między jinnémi, XXXVII tom *les Annales de la propagation de la foi*, str. 32 i nast.

## KSIĘGA II.

---

### FILOZOFIJA GRECKA.

---

#### Tradycyje religijne Greków, jako przedwstęp jich filozofiji.

---

Napróżno szukalibyśmy w pojęciach religijnych Greków *monoteizmu* t. j. wiary w Boga żywego i prawdziwego, nieskończenie doskonałego, jedynego, stwórcy wszech rzeczy; ta wielka jidea, która świeciła nad podwójną kolébką rodu ludzkiego, której lud żydowski strzegł z niezachwianą wiernością i która zresztą należy do dziedziny rozumu, nie pokazuje się, a przynajmniej przedstawia się zmieniona, prawie niepodobna do poznania w religijnych pomnikach narodu, uosabiającego w sobie najlepiej i najdokładniej czynność i bogactwo ducha ludzkiego. Grecy od piérwszej zaraz chwili zjawienia się na widowni dziejów, wyznają *politeizm*. Przybrał on w Grecyi, tak jak i gdzieindziej, różne formy; ale utrzymał się aż do nawrócenia się jój mieszkańców na wiarę chrześcijańską.

Wedle świadectwa Herodota „Pelazgowie czyli dawni mieszkańcy Grecyi składali bogom ofiary ze wszystkiego, zasyłając do nich modły, ale *żadnemu z nich nie dawali nazwiska ani przydomku, gdyż nie słyszeli jeszcze jak jich nazywano. Nazywali jich bogami dlatego, że byli przelożeni nad porządkiem i wszystkiemi sprawami świata*“ (1). Te słowa ojca dziejo pisarstwa nie tylko zaznaczają, że antropomorfizm był nieznany Pelazgom, ale prócz tego wskazują, jak się zdaje, że te

---

(1)... Θεός δὲ προσωνόμασταν σφας ἀπο τοῦ τοιούτου, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρῆγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον. *Hist.* II, 52. (Zrobiemy nawiasem uwagę, że wywód etymologiczny *θεός* *od τίθημι* (*δέω*), podany przez Herodota, jest fałszywy. Wyraz ten ma związek z sanskr. *div*, co znaczy *świecić*. (Przyp. tłum.)

ludy nie oddawały czci żywiołom, lecz uważały za bogów jistoty wyższe nad przyrodę: tak, że cześć gienijuszów czyli aniołów, opiekujących się porządkiem i urządzeniem żywiołów, byłaby pierwszą formą greckiego politeizmu. Ludzie opanowani wyobraźnią i zmysłami wkrótce bez wątpienia pomieszały te jistoty wyższe z przedmiotami przyrody materyjalnej, które więcej zwracały jich uwagę, i wtedy-to powstał naturalizm we właściwym znaczeniu. Naturalizm ten zostawił w umyśle Greków ślad głębszy. „Mojim zdaniem, powiada Platon w *Kratylu*, pierwsi mieszkańcy Grecyji nie mieli jinych bogów krom tych, których dotąd jeszcze wielu barbarzyńców uważa za bogów, mianowicie: słońce, księżyc, ziemię, gwiazdy i niebo“ (1). Widzimy tu jasną charakterystykę naturalizmu pelazgijskiego. „Kiedy ludzie, mówi Freppel, przestawszy odróżniać Boga od świata, zwrócili się ku przyrodzie dla oddania jęj czci, rozróznili w nięj dwie wielkie części: firmament czyli eteryczne sklepienie, i ziemię z tym, co w sobie zawiera. Stąd dwa bóstwa pierwotne, które łatwo odszukać u wszystkich narodów pogańskich, gdyż stanowią podstawę jich teogoniji,—t. j. niebo i ziemia. Dlatego Rig-Weda nazywa niebo i ziemię nieśmiertelną parą, dwoma wielkiemi rodzicami świata. Tak samo Zeus czyli Jowisz pelazgijski jest bogiem najwyższym, królem sklepienia, a Demetera (2) pelazgijska —ziemią, rodzicielką rodu ludzkiego. Ale cześć oddawana niebu i ziemi musiała koniecznie przyprowadzić do czci rozmajitych jich części: stąd wynikły dwie kategoryje bóstw: jedne niebieskie, drugie ziemskie czyli chtoniczne“ (3). Słońce, księżyc, gwiazdy znajdowały się, jak się dowiadujemy z Platona, w liczbie bóstw niebieskich, najdawniej uznanych.

Po naturalizmie nastąpił antropomorfizm. Uosobiono żywioły czyli czynniki przyrody, uważane za bogów, przypisano jim kształty ludzkie i nadano osobne nazwy. Stądto owa genealogija bogów i bogiń, rodzących się jedni z drugich, jak ją widzimy u Homera i Hezyjoda, wedle praw ludzkich. Apoteoza człowiecza, ubóstwienie ludzi, w których widziano objawiającą się władzę wyższą, przyłączyła się do uosobienia czynników fizycznych i dopełniła tego antropomorfizmu, który się nigdzie nie rozwinął z większym bogactwem i poezyją jak u Greków. Herodot przedstawia nam Homera i Hezyjoda

(1) *Kratyl*, 397.

(2) *Ἔρμης, Διμήτης*.

(3) *Les apologistes chrétiens au II siècle*. Św. Justyn, lekcya VII, str. 129—130. Paryż, 1860. Por. Döllinger: *Paganismus und Judaismus*, ks. II, 1.



jako twórców teogoniji heleńskich: „Oni-to, powiada, dali bogom nazwiska, rozdzielili pomiędzy nich godności i obowiązki i określili ich formy“ (1). Zdaje się, że Homer jest przedewszystkim głównym twórcą heleńskiego antropomorfizmu. „Dawna cześć abstrakcyjnych bóstw przyrody, mówi Döllinger, zniknęła, ustępując miejsca bogom antropomorficznym kosmogoniji Homera: jistoty, ulegające uczuciom ludzkim, przedstawione jako ludzie ujidealizowani, nadprzyrodzeni, nieśmiertelni, ale podlegli słabościom, namiętnościom ludzkim, prawom przestrzeni, potrzebom pożywienia i spoczynku, kochający i nienawidzący, wedle swój łaski lub zachcianki; częstokroć w niezgodzie ze sobą i wszczynający wielkie kłótnie“ (2). Któż nie zna tych bogów dziwnych ich przygód? Zobaczmy dalej, że ten gruby antropomorfizm, przedmiot wiary i czci religijnej większości Greków, ubóstwiający najnikczemniejsze namiętności, żywo zbijało wielu filozofów.

Zbyteczną byłoby rzeczą wchodzić w szczegóły teogoniji heleńskiej: te ogólne spostrzeżenia wystarczą dla naszego celu. Ale potrzeba jeszcze zaznaczyć inną formę politeizmu, to jest cześć bałwanów czyli bałwochwalstwo właściwe. Starożytni, mówi Porfiryjusz, przedstawiali Boga i jego przymioty za pomocą obrazów, podpadających pod zmysły: wystawiali rzeczywistości niewidzialne w kształtach widzialnych, które pozwalały czytać rzeczy boskie tak, jak książkę (3). W samej rzeczy, bardzo jest prawdopodobnym, że z początku posągi i obrazy bogów uważano tylko za środek przywoływania na pamięć tych jistot wyższych, do których się odnosiły hołdy i cześć ludu; ale, powoli, myśl pogańska postępując po stopniach moralnego upadku i zmateryjalizowawszy się wreszcie, zatrzymała się przy tych materyjalnych symbolach i zrobiła z nich prosty i bezwzględny przedmiot czci swojej. Nie ma wątpliwości, że Grecy, tak jak Rzymianie i większość narodów pogańskich czcili bałwany. Dyjogenes z Laerty donosi, że w Atenach filozofa Stylpona skazał był areopag na wygnanie, za to, że śmiał utrzymywać, jakoby posąg Fidyjsza nie był bóstwem (4). „Smutna to rzecz, powiada Plutarch, widzieć, jak posągi kamienne lub miedziane uchodzą za samych bogów, i słyszeć, jak mówią, że ktoś obdarł Minerwę, że jinny obciął włosy Apolinowi, i że Jowisz kapitolński spalił się w czasie wojny domowej... W Egipcie, zwierzęta poświęcone bogom mieszano

(1) Ks. II, 53.

(2) W miejscu przytoczonym.

(3) U Euzebijusza: *Praepar. evang.* ks. III, roz. VII.

(4) Ks. II, 116.

z samými bogami“ (1). Filozofowie, bezwątpienia, nie popadli, w tak grubym błęd; jednakże, jest rzeczą niezaprzeczoną, że wiele umysłów bardzo ukształconych dzieliło pojęcia pospólstwa i wierzyło, jak ono w siłę boską bałwanów. Dostateczna będzie przytoczyć tu wyznanie pewnego człowieka, który wiele lat przeżywszy w pogaństwie, stał się znakomitym obrońcą religiji chrześcijańskiej. „Niedawno temu, mówi Arnobijusz, czciłem bogów, wychodzących z pieca, których młotek wykuł na kowadle, posągi ze słoniowej kości, obrazy, drzewa starożytne (2). Spotkawszy gdziekolwiek wygładzony kamień, złany oliwą, składałem mu swe uszanowanie, jak gdyby moc boska go ożywiała; przemawiałem doń, błagałem głazu, nieczulego na me prośby. Tym sposobem wyrządzałem wielką obrazę samym tym bogom, w których jistnienie wierzyłem, tą myślą, że oni drewniani, kamienni, z kości słoniowej, lub że zamieszkiwali w takich materjach“ (3). Do takiego stopnia moralnego upadku zesзли ludzie nawet wykształceni.

W tento sposób ludy pogańskie, Grecy czy *barbarzyńcy*, tracąc dogmat prawdziwego Boga, stwórcy nieba i ziemi, i wszystkiego, co w sobie zawierają, przebiegły wszystkie formy politeizmu, ubóstwiając wszystkie rzeczy, czcząc stopniowo lub nawet spólcześnie duchy, przyrodę, człowieka, jego błędy zarówno jak i cnoty, a nawet dzieła rąk jego. Jeden tylko naród żydowski był wolny od tych dziwacznych obłąkań. Jego święte księgi w wielu miejscach silnie powstają przeciwko wierze i czci tak bezrozumnej i poniżającej. Znany jest ustęp, w którym autor księgi *Mądrości* charakteryzuje i sądzi dwie najbardziej rozpowszechnione formy politeizmu: cześć oddawaną przyrodzie i bałwanom: „Ludzie wszyscy są niktzemni, w których nie masz znajomości bożej: i z tych rzeczy dobrych, które widzą, nie mogli zrozumieć tego, który jest: ani przypatrując się sprawom, obaczyli, ktoby był sprawcą: ale albo ogień, albo wiatr, albo prędkie powietrze, albo obrót gwiazd, albo gwałtowną wodę, albo słońce i księżyc, za sprawcę okręgu ziemie bogi mieli. Z których piękności kochając się, jeśli je bogami być mniemali: niechże wiedzą, jako nad nie piękniejszy jest panujący nad niemi. Gdyż sprawca piękności to wszystko stworzył. Abo jeśli się mocy i sprawom jich dzi-

(5) *De Iside et Osiride* II, 11. Zobacz także Lucyjana: *Jupiter confut.*, 8; *De sacrific.*, 11.

(2) „... *Veternosis in arboribus taenias.*“ Zobacz opis tych drzew u Lukana, ks. I, w. 136 i nast.

(3) *Adversus Gent.*, ks. I, 39.

wowali, niech rozumieją z nich, iż mocniejszy jest ten, który je uzupełnił: z wielkości bowiem ozdoby i stworzenia, jasnie stwórciel tych rzeczy poznany być może: wszakże ci mniejszą przyganę mają: bo i ci podobno błędzą, Boga szukając, i chcąc znaleźć. Bo gdy się obierają w sprawach jego, badają się: i zapewne mają, że dobre są rzeczy, które widzą. Wszakże zasię i tym nie ma być odpuszczono. Bo jeśli tak wiele umieć mogli, iż świat mogli rozumem ogarnąć: jakóż Pana jego nie łacniej naleźli? Ale nieszczęśni są, i między umarłemi jest nadzieja jich, którzy bogami nazwali dzieła rąk ludzkich, złoto i srebro, wymysł rzemieśla, i podobieństwa zwierząt, abo kamień niepożyteczny, robotę ręki starodawniej. Abo, jeśli który rzemieślnik, cieśla, z lasu wyciął drzewo proste, a wszystkie skórę z niego misternie oberznął: i używając rzemieśla swego z pilnością urobiłby naczynie pożyteczne, na posługę żywota, a ostatków owęj roboty używałby do gotowania potraw: a co zostało z nich co się jinacz nie godzi, drzewo krzywe i sęków pełne, wyrzezałby z pilnością, gdyby mu łącno było, i według nauki rzemieśla swego uformowałby je, i podobny uczynił wyobrażeniu człowieczemu, abo któremu z zwierzątby je przysposobił postrychnąwszy minią, i czyniwszy rumianą barwiczką farbę jego, i wszelką makułę, która w nim jest, zamazawszy: i uczyniłby mu godne mieszkanie i na ścienie je postawiwszy, i żelazem utwierdziwszy, by śnać nie spadło, opatrzyłby je: gdyż wie, że się ratować nie może: bo jest obrazem, a trzeba mu pomocy. I o majątność i za syny swe, i o gody modląc się pyta: nie wstydzi się mówić z tym, który jest bez dusze i o zdrowie prosi niemocnego, a o żywot prosi umarłego, i wzywa na pomoc niepożytecznego“ (1).

Obraz-to, zaprawdę, zbyt wierny nierozumnych zabobonów, które splamiły cywilizacją grecką.

Mamyż więc wierzyć, że Grecy nie posiadali już żadnej prawdy religijnej i że ich tradycyje były tylko niedokładną kupą błędów niedorzecznych i niemoralnych? Zdala jest od nas taka myśl! Owszem napotykamy w tradycyjach religijnych Grecyji piękne i wielkie jidee o zasadniczych dogmatach wiary naturalnej, o Bogu, o nieśmiertelności duszy, o karach i nagrodach w życiu przyszłym. Ale te prawdy ukazują się tu zmienione, wypaczone, pomieszane z błędami; nie są to prawdy zupełne i całkowite, lecz ułomkowe i rozproszone: są to tylko zwałiska. Tak n.p. w chaosie homerowych bajek o bóstwach Olimpu, znajdujemy pod względem przymiotów Boga i Jego

(1) Księga mądrości, XIII.

Opatrzności myśli wzniosłe, które nieskończenie przewyższają mitologiczną naturę Jowisza, i mogą się odnosić tylko do Boga żywego i prawdziwego: poeta łączy z ludowemi zabobonami ostatki prawd, które, prawdopodobnie, bardziej znajome były mędrcom, niż ludowi. Jidea prawdziwego Boga, którą ród ludzki posiadał z początku w zupełności, nie zniknęła całkowicie w błędach mitologii; a oko mędrca, byle tylko rozważne—zawsze mogło ją rozpoznać w pośród ciemności tradycyjnej nauki. Dla tego-to, widzimy Platona, często powołującego się w tym przedmiocie na podania religijne i robiącego uwagę, że znaczenie podań rośnie wraz z jich starożytnością: „Czyż nie należy powiedzieć, mówi Sokrates w Filebie, *wraz temi, co nas poprzedzili* (1), że jakaś jinteligencyja, jakaś mądrość przedziwna, stworzyła świat i nim rządzi?“ (2) I w jinym miejscu: „*Starożytni, którzy więcej od nas byli warci* i którzy byli bliżej bogów, przekazali nam to podanie...“ (3) Bóg, *jak naucza stare podanie* (4), mówi Platon w *Prawach*, jest początkiem, środkiem i końcem wszech rzeczy; jidzie ciągle w linii prostej, zgodnie ze swoją naturą, choć w tymże czasie ogarnia świat cały, sprawiedliwość postępuje za nim, zawsze gotowa karać przestępców prawa bożego (5).

Platon odnajduje w starych podaniach wiele cennych szczątków, za pomocą których gienijusz jego zbuduje najlepszą część swojej filozoficznej budowy. Wierzy on, że w miarę, jak jidziemy wstecz biegu wieków, podania stają się czystsze i prawdziwsze; w jistocie, faktem jest dostatecznie stwierdzonym, że ludy starożytne, nieoświecone światłem nadprzyrodzonym, w wyobrażeniach religijnych nie postępowały, lecz owszem coraz bardziej chyliły się do upadku.

Naukę o nieśmiertelności duszy bardzo jasno wypowiadają podania religijne Greków; mówią o nagrodach i karach, czekających po za grobem na cnotę i występki. Ale te podania, zamknięte mieszaniną nedorzecznych baśni, straciły powoli całe znaczenie, i w wieku Peryklesa, Ateńczycy, jak się zdaje, żadnej jim nie przyznawali wartości (6). Dogmat życia przyszłego, złożony w sta-

(1) „Καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον.“

(2) Fileb, 28.

(3) Toż, 16.

(4) „ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος.“

(5) *Prawa*, IV, 716.

(6) Zob. Eurypida: *Alceste*, w. 743—746, *Hipolita*, w. 192—198; w. 1423—1430; *Trojanki*, w. 635—643.

rożytnych pomnikach religijnych, przestał żyć w umysłach. Zobaczmy, jak Platon starał się mu przywrócić dawną godność.

Na tym ograniczamy nasz obraz pojęć religijnych, rozpowszechnionych w Grecyji przed powstaniem filozofiji; to, cośmy powiedzieli, wystarczy do pojęcia natury pierwiastków, które filozofowie napotkają w tradycyji i w nauce społecznej. Przystąpimy natychmiast do studyjów nad szkołami filozoficznymi; zaznaczymy, w miejscu właściwym, jakie pojęcia rozmażici wyobraziciele szkół zaczerpnęli w podaniach.

### Początek filozofiji greckiej. Podział jej na trzy okresy.

Gdzie się zaczyna filozofija grecka? Kiedy powstała? Przed Talesem i Pitagorasem nic nie widzimy ani w Grecyji ani w kolonijach greckich, coby nosiło cechy badań filozoficznych. Około czasu zjawienia się Talesa widzimy kwitnący rodzaj poezyji, który chciano uważać za pierwszą formę myśli filozoficznej, t. j. *poezyją gnomiczną* uświetnioną szczególnież przez Solona, Focylidesa i Teognisa; poeci ci lubią wypowiadać w formie krótkiej zdania moralne, wyrażać sentencyje, maksymy, odnoszące się do praktycznego zachowania się w życiu. Ale w tych utworach nie ma żadnego śladu rozwoju myśli filozoficznej: poeci ci są to moralisci, to prawda, ale moralisci, nie umiejący bynajmniej wznieść się do zasady ogólnej i opierający się w swych spostrzeżeniach i radach na zwyyczajnym doświadczeniu życia i na podaniach. „Z poezyją gnomiczną mówi Ritter, ściśle się łączą komunały życia praktycznego, zebrane ze zdań *siedmiu mędrców*, i prawie spólczesne początkowi filozofiji greckiej. Nie ma teraz nikogo, umiejącego rozróżnić filozofiją od jinnych utworów ducha, ktoby chciał mówić o filozofiji siedmiu mędrców, wyjąwszy Talesa. Mogli oni sobie wyrobić pewien rodzaj mądrości praktycznej, czerpanej z obcowania z ludźmi, którą podali potomności w formie sentencyj“ (1).

(1) *Geschichte der Philosophie*, ks. II, roz. 3.

Platon zachował nam w *Protagorasie* jimiona siedmiu mędrców, charakteryzując zarazem *lakonizm* ich zdań w sposób następujący: „Dosyć jest porozmawiać z ostatnim Lacedomończykiem, aby się przekonać, że człowiek ten prawie w każdej rozmowie okaże umysł bardzo niski, ale przy pierwszej sposobności wrzuci słówko krótkie, zwięzłe, a pełne znaczenia, jakby rys zręczną rzucony ręką, a wtedy ten, z kim rozmawia, wydaje się dzieckiem. Stądto spostrzeżono w naszych czasach zarówno jak i dawniej, że ustawa lacedemońska polega daleko więcej na nauce mądrości niż na ćwiczeniu gimnastycznym; albowiem widoczną jest rzeczą, że zdolność wypowiedzania takich zdań każe się domyślać w tych, którzy je posiadają, dokładnego wykształcenia. Z tej liczby byli: Tales z Miletu, Pitak z Mityleny, Bijas z Pryjeny, nasz Solon, Kleobul z Lindy, Mizon z Chenów i Chilon z Lacedomony, którego uważają za siódmego z tych mędrców“ (1).

Spis mędrców nie jest jednakowy u rozmaitych autorów starożytnych, którzy o nich mówią; a niektórzy z nich liczą więcej jak siedmiu (2). Ale to wszystko nie obchodzi dziejów filozofji.

Dzieje filozofji greckiej, a raczej grecko-rzymskiej można podzielić na trzy wielkie okresy. Pierwszy, oznaczający obudzenie się ducha filozoficznego, obejmuje blisko dwa wieki; rozciąga się od Talesa do Sokratesa. Drugi obejmuje trzy wieki, od Sokratesa aż do wprowadzenia filozofji greckiej do Rzymu: jestto najświetniejsza chwila filozofji, zapełniona powstaniem i rozwojem wszystkich wielkich systematów filozoficznych, które unieśmiertelniły wpływ ducha greckiego. Trzeci okres jest wiekiem odtwarzania, powtarzania doktryn znanych; zaczyna się cokolwiek przed Cynceronem i rozciąga się aż do upadku ostatecznego filozofji pogańskiej, aż do ostatnich Platonczyków i Perypatetytów, nienawróconych do chrześcijaństwa. W pierwszym okresie filozofja nie ma jeszcze skupienia; dość liczne szkoły ją przedstawiające, żyją, rozproszone po rozmaitych punktach kolonij greckich i nie mają ze sobą żadnych stosunków. Dopiero od Sokratesa Ateny stają się środkiem ruchu filozoficznego i zawiązując stosunki między filozofami pozwalają jim wzajemnie oddziaływać na siebie. Pochód filozofji odpowiada dokładnie pochodowi cywilizacji i rozwojowi literatury greckiej w ogólności: „Możemy w jistocie, jak to zauważył Ritter, oznaczyć w ogóle trzy okresy greckiej literatury mówiąc, że pierwszy odznacza się bardziej cywilizacją osobnych po-

(1) *Protagoras*, 352—343.

(2) Dyjogenes z Laerty, przedmowa, 13.

koleń a raczej miast, anizeli cywilizacyją ludu całego; że w drugim, przeciwnie, cywilizacyja grecka staje się ogólną i ma punkt środkowy nadający jej cechę jedności; i że nareszcie w ostatnim, punkt ten środkowy traci swój charakter grecki, rozszerzając się pomiędzy wszystkie prawie narody cywilizowane“ (1).

Przebiegniemy te trzy okresy filozofji starając się uwydatnić to, co w każdym z nich jest godnego uwagi.

---

(1) Ks. II roz. 4.

## OKRES PIĘRWSZY.

### Filozofija grecka przed Sokratesem.

Szkoła jońska.—Szkoła włoska.—Szkoła eleacka.—Szkoła atomistyczna czyli abdericka.—Sofiści.

---

Okres ten obejmuje cztery szkoły: 1<sup>o</sup> Szkołę jońską; 2<sup>o</sup> szkołę włoską; 3<sup>o</sup> szkołę eleacką; 4<sup>o</sup> szkołę atomistyczną, którą również nazywać można szkołą abdericką od miejsca w którym powstała. Do tych szkół trzeba przyłączyć sofistów, którzy już nie są filozofami, ale systematycznie psującemi filozofiją. Dwie pierwsze szkoły to jest: szkoła jońska i włoska są sobie niemal spólczesne; pierwszą założył Tales, drugą Pitagoras, który o kilka tylko lat jest młodszy od Talesa. Założyciel szkoły eleackiej Ksenofanes kwitnął około tegoż samego czasu co i Pitagoras. Trzy więc te główne szkoły filozoficzne poprzedzające Sokrata, powstały prawie w jednymże czasie. Szkoła atomistyczna, której wyobrażicielem jest Leucyp i Demokryt, zjawiła się nieco później.

Jest wprawdzie kilku filozofów, którzy, ściśle biorąc, nie należą do żadnej z tych szkół; ale możemy jich, jidąc za zdaniem najlepszych dziejopisarzów, rozklasyfikować stosownie do jich zbliżania się i pokrewieństwa duchownego z powyższemi szkołami. Zaczniemy od szkoły jońskiej.

---

### Szkoła jońska.

---

Myśl Jończyków obraca się całkiem około przyrody materialnej; nią się zajmują prawie wyłącznie; poszukiwania jich mają na celu wyjaśnienie początku świata, jego tworzenia się i sposobu, w jaki odbywa swe działania. Jestto szkic filozofiji przyrody, ale szkic bardzo niedokładny, w którym wyobrażnia większą pono gra



rolę niż rozum; są to, doprawdy, jankania się filozofji w kolébce. Filozofowie jońcy znani są w starożytności pod jimieniem *fizyków*, właśnie dlatego, że przyroda jest właściwym przedmiotem jich badań.

Szkoła jońska dzieli się na dwa oddziały, stosownie do dwojakiego sposobu tłumaczenia początku i tworzenia się wszechświata: pierwszy oddział obejmuje filozofów nazwanych *dynamistami*, drugi filozofów, którym nadano nazwę *mechanistów*. Pomówimy kolejno o tych dwóch oddziałach.

## ODDZIAŁ I.—*Filozofowie Dynamisci.*

Do dynamistów liczą: Talesa, Anaksymenesa, Dyjogenesa z Apoloniji i Heraklita.

### I. Tales z Miletu.

Tales jest założycielem szkoły jońskiej (1); z tego powodu wymaga więcej uwagi niż jinni fizycy. Urodził się w Milecie, jedynym z najbardziej kwitnących naówczas miast, założonych przez osadników jońskich w Azyji Mniejszej, pierwszego roku XXXV olimpiady czyli około 640 przed Chtystusem; przynajmniej tę datę podaje Apollodor (2). Pochodził z rodziny fenickiej (3). Zajmował się fizyką i astronomią (4). Nic zgoła nie wiemy o jego pismach; nie ma o nich wzmianki w żadnym wiarogodnym pisarzu starożytności. Nie można przywiązywać wielkiej wagi pod tym względem do zapewnień Plutarcha i Dyjogenesa z Laerty, zbyt oddalonych od wieku, w którym żył Tales, i którym zresztą bardzo często brak zmysłu krytycznego.

Jedynym źródłem, z którego krytyka pozwala nam czerpać wiadomości o nauce założyciela szkoły jońskiej, jest *Arystoteles*; nie podobna nam dawać zupełnej wiary podaniom, zebranim przez późniejszych pisarzy, jeżeli one nie znajdują żadnej podpory w świadectwach filozofa ze Stagiry, który z pewnemi szczegółami, przytacza

(1) „Primus, mówi Cycero, qui de rebus naturalibus quaesiverit.“ *De Divinat.*, I, 10.—Tertulijan nazywa go: *Princeps physicorum Apol.*, roz. 26.

(2) *Dyjog. Laer.* ks. I, 37.

(3) *Herod.*, I, 170.

(4) Podanie niesie, że Tales przepowiedział zaćmienie słońca, które zakończyło wojnę między Medami a Lidyjczykami. *Herod.*, I, 74.

myśli filozoficzne Talesa. Zapytajmy więc przede wszystkim Arystotelesa.

Nauka Talesa o początku i *materyjalnej przyczynie* rzeczy. — Woda, jako zasada czyli podstawowy żywioł świata. — Dane podaniowe. — Czy Tales przypuszcza uczestnictwo Boga w tworzeniu się wszechświata?

Posłuchajmy najprzód, jak charakteryzuje Arystoteles badania Jończyków, przytaczając na początku swojej *Metafizyki* mniemania filozofów, swoich poprzedników, o przyczynach, czyli zasadach rzeczy: „Większa część z filozofujących najdawniej rozważała zasady (*ἀρχάς*) wszechrzeczy tylko ze stanowiska materiji (1). Stąd-to wychodzą wszystkie jistoty, stąd powstaje wszystko to, co się rozrządza, tu się kończy wszelki rozkład, chociaż zasadniczy pierwiastek rzeczy zostaje zawsze ten sam, we wszystkich swoich przemianach. Oto jest, według nich, pierwiastek, oto zasada jistot (2). To też sądzą, że nic się nie rodzi i nic nie ginie w rzeczywistości, gdyż ta pierwotna natura jistnieje ciągle. Podobnie jak my nie mówimy, że Sokrates rodzi się jistotnie, kiedy się staje pięknym lub muzykiem, lub też, że ginie, kiedy traci te sposoby jistnienia, ponieważ podmiot tych zmian, czyli Sokrates sam, jistnieje; — tak też nie można używać tych wyrażen dla żadnej jinnéj jistoty. Potrzeba bowiem, żeby była natura pierwotna czy to pojedyncza, czy wieloraka, która jistniejeć zawsze, wydaje wszystkie jinne rzeczy“ (3). Ustęp ten jest bardzo ważny, gdyż jasno charakteryzując przedmiot prac filozofów szkoły jońskiej, wyjaśnia nam zarazem prawdziwe znaczenie jich nauki. Szukają oni początku rzeczy w pierwotnym pierwiastku, z którego wszystko wyjść powinno, i który trwa ciągle pomimo różnych zmian, jakim rzeczy podlegają. Pierwiastek ten, który będzie zasadą czyli ogólną podstawą jistot, może być jeden lub wieloraki: dla dynamistów jest jednym; dla mechanistów — wielorakim.

Tak scharakteryzowawszy tę szkołę w sposób ogólny, Arystoteles podaje szczegóły nauki jój założyciela. „Tales, powiada, założyciel téj filozofiji, uważa wodę jako pierwszą zasadę bytu i dla tego utrzymuje, że ziemia spoczywa na wodzie“ (4). Tales uznawał więc

(1) ... τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων.

(2) ... τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.

(3) ... δεῖ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μίας, ἐξ ὧν γίγνεται τὰλλα σοζομένης ἐκείνης. *Metaf.* ks. I, roz. 3.

(4) Tamże.

tylko jeden żywioł pierwotny rzeczy, i sądził, że tym pierwiastkiem jest woda.

Na czym się opierał przewodca Jończyków głosząc i podtrzymując tę doktrynę? O jile możemy sądzić ze świadectw starożytnych, a mianowicie Arystotelesa, jedyne go pewnego przewodnika w tej mierze, Tales opierał się zarówno na podaniu, jak i na własnym spostrzeganiu. Podanie dostarczyło mu zapewne tej ogólnej danej, że pierwotnie wszystko było w stanie płynnym, opierając się zaś na doświadczeniu, bezwątpienia bardzo powierzchownym i bardzo prostym, nad zjawiskami świata materialnego, przyszedł do przekonania, że woda jest głównym żywiołem jistot. Posłuchajmy Arystotelesa: „Być może, mówi dalej o Talesie, że doszedł do tego mniemania widząc, iż to, co żywi wszystkie rzeczy, jest mokre, że ciepło nawet pochodzi od mokrego i nim żyje. To więc, z czego pochodzą rzeczy, jest zasadą wszech rzeczy, Jinna jeszcze uwaga, mogła go naprowadzić na to mniemanie. Nasiona wszechrzeczy są wilgotne ze swój natury; otóż woda jest zasadą wilgoci, rzeczy morych“ (1). Tales więc przedstawiał zapewne świat jako rozwój wzrost nasienia, którego treść stanowi woda i które, dzięki tej treści, mogącej przybrać wszelkie formy, mogło przybierać zmiany, niekończenie rozmaite i tworzyć w ten sposób różne ciała (2).

Zobaczmy teraz, jak Arystoteles wiąże tę naukę z podaniem: Niektórzy myślą, że ludzie najdawniejszych czasów, a z niemi pierwsi geologowie, bardzo oddaleni od naszej epoki, wystawiali sobie przyrodę tak samo, jak Tales. W rzeczy samej, przedstawili jako twórców wszechświata Oceana i Tetydę, a bogowie, wedle nich, przysięgają na wodę, na tę wodę, którą poeci nazywają Styksem“ (3). Poimanie wzmiankowane tu przez Arystotelesa, było zapewne rozpowszechnione. Pindar, wierny odgłos religijnych podań, sławi znakomność wody (4). Znajdujemy u Jindyjan tę wiarę, że woda jest zasadą rzeczy (5); że wody są matkami jistot. „Ustępy, któreśmy przeomaczyli, powiada F. Neve, przytoczywszy kilka tekstów z Rigweddy, świadczą, że Aryjczycy zapisali w Wedzie tę samą wiarę da-

(1) Tamże.—Plutarch wyjaśniając te uwagi Arystotelesa, odtwarza tylko. Zob. *De placit. philos.* I, 3.

(2) Symplicyusz: *Commentaria in octo libros Aristotelis de physico auditu*, fol. 8.

(3) Met I, 3.

(4) Ἄριστον μὲν ὕδωρ i oda olimpijska, strofa 1-a.

(5) Colebrooke, *Asiat. res.*, VIII, str. 452.

X eko wcześniej niż kosmogonia, zaczynająca księgę Manu, opisała wody, jako pierwszy utwór Brahmy, którego nazwano „poruszającym się na wodach“ (*Nārdjana*) (1). Ta wiara zgodna jest w głównej myśli z pierwszemi wierszami księgi Rodzaju, która pokazuje nam świat pierwotnie w stanie płynnym. Nie wątpimy więc, że Tales czerpał w podaniu pierwszą myśl swojej doktryny, którą następnie wypracował i usystematyzował za pomocą filozoficznej rozważki, wspartej na bardzo niedokładnym spostrzeganiu zjawisk przyrody.

Ale czyż założyciel szkoły jońskiej tylko wodę uważał za zasadę tworzenia się świata? Czyż, podług niego, woda wszystko poczęła, wszystko wydała z siebie, i przez siebie samą? Czy nie uznawał pośrednictwa najwyższego rozumu czyli Boga w tworzeniu rzeczy? Jeśli mamy wierzyć Ciceronowi, to Tales nauczał, że woda była tylko materją, z której sam Bóg utworzył jistoty. „Tales z Miletu, mówi on, najpierwszy, który się zastanawiał nad temi rzeczami, powiedział, że woda jest początkiem rzeczy, a Bóg jest owym rozumem, który wszystko utworzył z wody“ (2). Woda więc byłaby jeno pierwotną materją, pierwotnym żywiołem; Bóg zaś byłby rozumem, tworzącym rzeczy. Czyliż możemy przyjąć to zdanie Cicerona? Nic nie widzimy ani w Arystotelesie ani w żadnym jinnym pisarzu starożytnym, coby upoważniało nas do tego; zdaje się nawet, że filozof ze Stagiry, mówiąc, iż Tales rozważał zasady rzeczy *tylko ze stanowiska materji* jest w zupełnej sprzeczności z mniemaniem powyższym Cicerona.

W każdym razie nie koniecznie ze słów Arystotelesa wypada, żeby Tales zaprzeczał jistnienia Boga; tylko, że nie uznawał jego pośrednictwa w tworzeniu się świata. Z drugiej strony, rzeczą jest, jak się zdaje, pewną, że uważał świat za jistotę żyjącą i że, nie pojmując ani życia, ani ruchu bez obecności jakiejś duszy, sądził, że świat pełen jest duchów czyli bogów (3). Jakie wyrobił sobie pojęcie o tych bogach? Co nauczał o naturze duszy ludzkiej i o jej przeznaczeniu? Nie podobna odpowiedzieć na te pytania; pod tym względem najzupełniejszy panuje brak pewnych dowodów; sądzimy przeto, że lepiej milczeć niż tworzyć domysły, oparte jedynie na podaniach, pozbawionych wszelkiej powagi. — Widzimy więc, że to, co wiemy

(1) *Essai sur le mythe des Ribhavas*, roz. I, str. 23. Paryż, 1847.

X (2) „Thales enim Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum; Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret.“ *De nat. Deor.* ks. I, 10. Por. *De leg.*, ks. II, 11.

(3) Arystoteles, *De anima* I, 5, Por. *Dylog. Laert.* I, 27; Plutarch *De placit. philos.* I, 7; Stobeusz: *Eclog. phys.* I, 3.

o nauce Talesa ogranicza się na bardzo małej rzeczy, i że jego filozofia taka, jak ją obecnie znamy, jest bardzo uboga. Zapytajmy teraz jego uczniów.

## 2. Anaksymenes z Miletu.

Jeden pierwotny i główny pierwiastek wszystkich rzeczy.—Jestto powietrze.

Arystoteles mówi o Anaksymenesie bezpośrednio po przedstawieniu nauki Talesa o początku rzeczy (1). Filozof ten urodził się w Milecie, podobnie jak i założyciel szkoły jońskiej. Data jego urodzenia nie jest pewna. Wedle świadectw Apollodora, przytoczonego przez Dyjogenesa z Laerty (2), potrzeba ją umieścić w LXIII olimpiadzie (528—524 przed Chrystusem); jinni pisarze mówią, że się urodził nieco wcześniej. Dyjogenes z Laerty powiada, że Anaksymenes był uczniem Anaksymandra i dodaje, że pisał w *dyjalekcie jońskim, stylem prostym i niewyszukanym* (3).

Anaksymenes był fizykiem i astronomem jak i Tales. Powinniśmy się ograniczyć na przytoczeniu jego nauki filozoficznej, to jest sposobu, jakim tłumaczy początek rzeczy; gdyż na tym polega filozofia Jończyków.

W zgodzie z naczelnikiem szkoły przyjmuje jeden tylko pierwotny żywioł, z którego wszystko powstaje, który trwa pod formami różnymi i nieskończone urozmaïconymi, a na który wszystko się rozkłada. Lecz, kiedy Tales uważał *wodę* za pierwszą zasadę rzeczy, Anaksymenes sądzi, że tą zasadą jest *powietrze*. „Anaksymenes i Dyjogenes (z Apoloniji), mówi Arystoteles, twierdzą, że powietrze było pierwój niż woda, i że ono jest pierwotną zasadą ciał prostych“ (4).

Jakie pojęcie miał Anaksymenes o powietrzu, i czy starał się pokazać w jaki sposób wszystkie rzeczy z niego powstały? Wedle świadectwa Cyclerona, pojmował powietrze jako niezmierzone, nieskończone i w ciągłym będące ruchu: „Anaksymenes, mówi, utrzymuje, że powietrze jest Bogiem, że się rodzi, że jest niezmiernie i nieskończone, że jest ciągle w ruchu“ (5). Powietrze, uważane jako

(1) Met. I, 3.

(2) II, 2.

(3) Tamże.

(4) ... και μάλιστα, ἀρχήν τιθέασι τῶν ἀπλῶν σωμάτων. Met., I, 3.

(5) „Anaximenes aëra Deum statuit, eumque gigni; esseque immensum et infinitum et semper in motu.“ De nat. Deor., I, 10.

pierwotna materyja i zasadniczy pierwiastek wszechrzeczy, byłoby jistotnie nieoznaczone, bez formy; oznaczałoby się tylko w rzeczach przez nie poczętych, które byłyby określone i miałyby formę określoną. Bardzo prawdopodobną jest rzeczą, że taka rzeczywiście była myśl Anaksymenesa; widząc w powietrzu żywioł pierwotny i jedyny wszechrzeczy, nie mógł go pojąć inaczej. Cycero przywodzi mniemanie filozofa z Miletu, że wszystko, co jistnieje, pochodzi z powietrza: Anaksymenes uważał powietrze za nieskończone czyli nieoznaczone, z którego wszystko pochodzi; ale to, co z niego powstało, było już oznaczone; nauczał, że powietrze wydało ziemię, wodę, ogień, i że te pierwsze określone rzeczywistości dały początek wszystkim innym“ (1). We wszystkich tych oznaczeniach i przemianach tak różnych, pierwszy zasadniczy pierwiastek trwa ciągle, jeden i ten sam; te formy wielorakie i tak do siebie niepodobne są jeno przemianami powietrza. Taka jest, wedle najwiarogodniejszych wiadomości, jakie posiadamy, myśl kosmogonicza Anaksymenesa, w głównych zarysach. Pewne zaś szczegóły téj teoryji pomijamy, już dlatego, że je widzimy w podaniach wątpliwéj wiarogodności, już dlatego, że są pozbawione wszelkiego jinteresu.

### 3. Dyjogenes z Apoloniji.

Postęp myśli filozoficznej na drodze utorowanéj przez Talesa.—Dyjogenes stara się dowieść, że może być jeden tytko pierwiastek zasadniczy czyli substancyjna rzeczy.—Powietrze.—Konieczność rozumu dla wyjaśnienia porządku świata.—Powietrze obdarzone rozumem.—Pantejizm materyjalistyczny.

Dyjogenes urodził się w Apoloniji, na wyspie Krecie. Uchodzi za ucznia Anaksymenesa, a za spółczesnego Anaksagorasa (2); jistotnie nauką swoją przypomina tych dwóch filozofów. Kwitnął zapewne około LXXX olimpijady. Napisał, między jinnémi, książkę o przyrodzie. Symplicyusz miał tę książkę w ręku i zachował nam z niéj kilka ważnych ułamków (3).

(1) *Anaximenes infinitum aëra dixit esse, e quo omnia gignerentur; sed ea, quae, ex eo orirentur, definita; gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia. Acad.*, ks. II, 37.

(2) Dyjog. Laer., ks. IX, 57.

(3) Ἐν δὲ γὰρ τῷ περὶ φύσεως, ὃ τῶν αὐτοῦ μόνον εἰς ἐμὲ ἦλθε. Symplicyusz. *In Aristot. phys.*, fol. 32 b.

Cóż więc naucza Dyjogenes o początku i kształtowaniu się świata?

Dyjogenes sądzi wraz Anaksymenese i Talesem, że jistnieje jeden tylko *zasadniczy pierwiastek* rzeczy; ale jidzie dalej od nich, starając się dowieść, że to jedynie zdanie da się utrzymać. Znajdujemy u niego roztrząsanie filozoficzne w tym przedmiocie, wywołane zapewne zarzutami, które podnoszono przeciw takiemu tłumaczeniu początku rzeczy. Jego wielki dowód przeciwko wielości podstaw czyli pierwiastków rzeczy, jak się zdaje, był ten: gdyby świat był skutkiem kilku różnych pierwiastków, to przedmioty świat składające, będąc z natury różne, nie mogłyby wywierać żadnego wpływu na siebie a przedewszystkim nie mogłyby się przemieniać i zapładniać nawzajem; a tymczasem doświadczenie pokazuje nam ten wzajemny wpływ, a nawet i przemiany rzeczy. Oto jest własne dowodzenie Dyjogenesa, zachowane przez Symplicjusza: „Zdaje mi się, że to, co jistnieje, jest tylko przemianą jednéj i téj saméj rzeczy, i że wszystko jest tym samym (1). I to jest oczywiste: albowiem, gdyby to, co jest na tym świecie: ziemia i woda i jinne rzeczy, były różnemi rzeczami z natury, to nie mogłyby być między niemi żadnéj przemiany, nie mogłyby ani sobie szkodzić ani pomagać; z łona ziemi nie mogłyby wyjść żadne zwierzę, ani żadna roślina; nicby się nigdy nie mogło rodzić, gdyby w gruncie wszystko nie było jedną i tą samą rzeczą. Wszystko więc przechodzi w różnych czasach z jednéj formy do drugiéj i powraca znowu do formy pierwotnéj“ (2). Bezwątpienia, dowodzenie to nie bardzo jest przekonujące. Ani roślina, ani zwierzę nie rodzą się z ziemi; a rzeczy nie przemieniają się w sposób, jaki przypuszcza nasz filozof: w przyrodzie żyjącéj, gatunki są stałe i pozostają zawsze témi samémi.

Starając się dowieść, że tylko jedna może być zasada wszech rzeczy, Dyjogenes usiłuje zarazem wykazać, że tą zasadą jest powietrze. Nie będziemy się zastanawiali nad jego dowodami tego zdania; nie ma w nich nic jistotnie na uwagę zasługującego. Uważa on świat jako jistotę żyjącą, która się rozwija i przemienia bez ustanku; życie, w jego oczach, jest gruntem wszechrzeczy, a zasada jistot utożsamia się z zasadą życia. Otóż, powiada, powietrze jest ową zasadą życia, ono-to stanowi duszę człowieka i jinnych zwierząt;

(1) Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ, τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν, πάντα τὰ ἔδοντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι.

(2) ... Ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦμενα ἄλλοτε ἄλλοια γίνεται καὶ ἐς τὸ αὐτὸ αναχορέει. Simplicius, fol. 32 Por. Aryst., *De gener. et corrupt.*, I, 6.

wszystkie żyją tylko oddychając powietrzem; skoro oddychanie ustaje, życie gaśnie (1). Pomijamy inne dowody, takiéjże mocy (2). Ograniczamy się na uwagę, że Dyjogenes ciągle miesza, jak to się często zdarza dawnym filozofom, proste warunki życia z zasadą tegoż. Jestto rys charakterystyczny dzieciństwa filozoficznój rozwagi.

Zresztą, powiedziawszy, że świat jest zbiorem jistot żyjących, i że powietrze jest podstawą życia, jeszcze nie wszystkiego wyjaśniliśmy. Pominąwszy nawet mnóstwo pytań o różnych i niezmiernych rodzajach jistot żyjących, potrzeba wytłomaczyć porządek, panujący wszędzie w przyrodzie. Filozof z Apoloniji uznaje to. Jest przekonany i wypowiada głośno, że wszystko w przyrodzie jest w porządku, i że ten porządek koniecznie wynika z rozumu. „Byłoby niepodobieństwem, powiada, żeby bez rozumu wszystko było tak wyrachowane w przyrodzie: zima i lato, dzień i noc, dęszcz, wiatr, pogoda; a jeśli zechcemy badać inne rzeczy, wnet się przekonamy, że i one w ten sposób są urządzone, iż najpiękniejszy przedstawiają porządek“ (3). Jakżeż więc wyjaśnić ten podziwu godny porządek, nie przypuszczając jinnéj zasady wszechrzeczy, jeno powietrze? Dyjogenes próbował tego dokonać, a jego postępowanie jest bardzo proste. Obdarcza powietrze mnóstwem przymiotów, a między jinnémi *rozumem*: „Powietrze, mówi, jest wielkie, potężne, wieczne, nieśmiertelne... To, co posiada rozum, jest właśnie tym samym, co ludzie nazywają powietrzem; przezeń-to wszystko jest urządzone i kierowane, ono przewodniczy i rozkazuje wszystkiemu... Ono się miesza do wszystkich rzeczy szczegółowych, *ono rozrządza wszystkim*, ono jest we wszystkim; nie ma nic, coby nie miało w nim udziału“ (4). Tak więc powietrze, ożywiając wszystkie rzeczy, rozsądza, kieruje, rozkazuje i rządzi światem; jest boskim i gra rolę powszechnéj opatrności. To dziwne rozwiązanie zagadnienia jest raczej dziełem wyobraźni niż rozumu filozoficznego; i zawiera w sobie prawdziwy panteizm materialistyczny, gdyż tu rozum ukazuje się tylko jako przymiot

(1) U Sympl. fol. 32.

(2) Zob. Sympl. fol. 33. Arystot. *De hist. animal.*, ks. III, 2, Plutarch. *De placitis philos.*, ks. V, 24.

(3) Οὐ γὰρ ἂν οὕτω δεδάσθαι οἷόν τε ἦν ἄνευ νόησιος... Καὶ τὰ ἄλλα εἰ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, ἐπιρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα, ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα. Symplic., fol. 32.

(4) Καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἄηρ καλεόμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερνασθαι καὶ πάντων κρατεῖν... καὶ πάντα διατιθεῖναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. Καὶ οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἐν ὅ τι μὴ μετέχοι τούτου. Symplic., fol. 32.



powietrza, pierwiastku materyjalnego, który jest jedyną zasadą wszech rzeczy i którego prostą jedynie przemianą są pojedyncze jistoty.

Mimo tego pojęcia kosmologicznego Dyjogenesa oznacza jistotny postęp ze względu na także pojęcia Anaksymenesa i Talesa, którzy, jak się zdaje, nie zważali na ten porządek i harmoniję, jakie panują w wszechświecie i nie przypuszczali rozumu dla wytłomaczenia powstawania rzeczy. Zobaczymy wkrótce, że jeden ze współczesnych Dyjogenesa, Anaksagoras z Klazomeny zaszedł dalej od niego na tej drodze postępu, jasno rozróżniając rozum twórcy świata do materyji.

#### 4. Heraklit z Efezu.

Nazwisko Heraklita sławne jest w starożytności. W jego kosmologicznej teorii jest jeden punkt, który zniewolił rozum Platona: i jeśli mamy wierzyć autorowi *Filozofumenów*, to jeden z herezjarchów III wieku Noet, mistrz Sabelijusa przejął się doktrynami filozofa z Efezu (1).

Heraklit, wedle świadectwa Dyjogenesa z Laerty, kwitnął około LXIX olimpiady, to jest blisko na pięć wieków przed Chrystusem. Urodził się w Efezie. Starożytni robią uwagę, że powiększył zakres filozofii jońskiej, zamkniętej aż dotąd w kole badania przyrody, dodając do tego szczupłą, zaprawdę, treść badania, poszukiwania nad zasadami porządku moralnego. *Sekt Empiryk* donosi nam, „że wielokroć zastanawiano się nad tym, czy Heraklit nie należał zarówno do szkoły moralnej, jak i do szkoły naturalnej, przyrodniczej“ (2). Wyłożył swą naukę w książce, która wedle świadectw Dyjogenesa z Laerty „obracała się głównie koło przyrody (περὶ φύσεως), zawierała jednak trzy części: pierwszą o śmierci, drugą o państwie, trzecią o teologii“ (3).

Starożytność cała potwierdza, że ta książka była bardzo ciemna. Heraklit otrzymał nawet przydomek *Ciemnego* (ὁ σκοτεινός). Dość liczne ułamki tego dzieła doszły do naszych czasów. Ułamki te, połączone z wiadomościami, przechowanymi przez starożytnych, dają nam poznać w sposób bardzo dobitny, zasadnicze punkta teorii filozofa z Efezu o przyrodzie i człowieku. Teoryja ta, jest poprostu panteizmem, najjaśniej określonym.

(1) *Philosophumena sive haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum*, ks. IX wyd. Cruice'a, w Paryżu, 1860.

(2) *Adv. Mathem.* ks. VII, 5.

(3) *Dyjog. laert.* ks. IX, 5.

### Filozofija Heraklita.

Panteizm silnie sformułowany.—Jedyny pierwiastek: ogień, obdarzony rozumem.—Logika panteizmu.—Tożsamość wprost przeciwnych i sprzecznych.—Byt i niebyt, dzień i noc.—*Stawanie się* powszechno.—Heraklit jest poprzednikiem Hegla.—Rozum ogólny i rozum jednostkowy.—Logika panteizmu, obalona przez Arystotelesa.

Heraklit, jak i poprzedzający Jończycy, uznaje tylko jedną zasadę rzeczy; ale tą zasadą nie jest dla niego ani powietrze, ani woda, ale ogień. „Hipaz z Metapontu i Heraklit z Efezu, powiada Arystoteles, utrzymują, że pierwszą zasadą wszechrzeczy jest ogień“ (1). Ogień jest zasadniczym pierwiastkiem, od którego pochodzą wszystkie rzeczy oznaczone, świat składające; z ognia-to i jego przemian nieskończenie rozmajitych, rodzą się wszystkie jistoty i wszystkie zjawiska, objawiające życie przyrody i ludzkości, ogień zapładnia zarówno jistoty, w których pokazuje się rozum jak i jistoty, gdzie się wcale nie ukazuje, ponieważ ogień ten jest obdarzony rozumem. Rozmajite przemiany ognia dokonywnją się na mocy prawa, które filozof nasz nazywa przeznaczeniem (*καθ' εἰμαρμένην*).“ Ani Bóg, ani człowiek, mówi on, nie stworzył ogółu wszech rzeczy; ale ogół ten był, jest i będzie ogniem, zawsze żyjącym, zapalającym się i gasnącym w miarę“ (2). „Wszystko powstaje z ognia i wszystko do niego powraca“ (3). Zupełnie to samo stanowisko spotykamy u Dyjogenesa z Apoloniji. Ale Heraklit głębiej przeniknął w ciemne tajemnice nauki o jedności zasadniczego pierwiastku wszechrzeczy; przeniknął i sformułował, przynajmniej w głównych zarysach, logikę, będącą koniecznym następstwem téj doktryny, i dlatego można go uważać za ojca onéj radykalnéj sofistyki, którą nasi nowsi panteiści usiłowali podnieść do dawniejszego zaczenia, a która jest prostym i całkowitym zaprzeczeniem rozumu. To téż Hegel, mistrz sofistyki XIX wieku, pozdrowia z prawdziwym zapałem ukazanie się filozofa z Efezu na scenie dziejowej. „U Heraklita-to, mówi, ukazuje się po raz pierwszy jidea filozoficzna, w formie spekulatywnéj... Tu-to trzeba zawołać: Ziemia! Nie ma ani jednego zdania Heraklita, którego bym nie przyjął do mojej

(1) *Met.*, ks. 1, 3.

(2) *Κοσμὸν τὸν αὐτὸν ἀπάντων ὅτε τις θεῶν ὅτε ἀνθρώπων ἔποίησεν, ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀεὶ ζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεγγνόμενον μέτρα.* Klem. aleks., *Strom.*, ks. V, 14.

(3) Stob. *Eclog.* ks. I, roz. 11 n. 7; I, 283, wyd. Heeren'a. Por., Plut. *De placit. philos.*, I, 3.

logiki" (1). Nauka o jedności zasadniczego pierwiastku rzeczy zawiera w sobie tożsamość wszystkich rzeczy, nawet tych, które rozum uważa za wprost sprzeczne ze sobą. Heraklit to zrozumiał, i dla tego głosi wyraźnie tę tożsamość, owszem nie ogranicza się na wyjawieniu tej zasady, lecz jidzie za nią w jej zastosowaniach i głośno utrzymuje wszystkie jej następstwa. Jestto, doprawdy, cała logika heglowska. W każdym razie, trzeba powiedzieć, że Heraklit schodząc do zastosowania swój nauki w szczegółach, nie zawsze rozumie tożsamość rzeczy przeciwnych w sposób heglowski; sofistyka jest subtelniejszą, mędrszą, dokładniejszą u filozofa z Berlina, niż u *ciemnego* myśliciela z Efezu.

Jinni filozofowie joińscy, przypuszczając jedność pierwiastku wszechrzeczy w zasadzie, uznawali mimo to rzeczywistość jistot osobnych i jindywidualnych. W oczach Heraklita rzeczy jednostkowe, ukazujące się w świecie, nie mają bytu rzeczywistego, są w wiecznym przyływie lub odpływie: świat jest rzeką, której wody się zmieniają i odnawiają się w każdej chwili. „Nie można wejść, ma wiał on, do tej samej rzeki dwa razy, bo woda ciągle jinna do nas przychodzi; rozprasza się i zbiera na nowo; łączy się i odchodzi; zbliża się i oddala" (2). Tylko ogień, ogień ogólny, będący powszechnym pierwiastkiem wszechrzeczy, jistnieje prawdziwie; ale żadna z form określonych, przezeń przybieranych nie jistnieje i nie trwa. A jednak i ogień nie może rzeczywiście jistnieć, chyba tylko o tyle, o jile jest określonym, oznaczonym; „gdyż nieoznaczoność, jak to bardzo dobrze zauważył Arystoteles, jest jistotą tylko możliwą, ale nie rzeczywistą" (3). Tak, że ogień, który w sobie przedstawia jistotę w ogólności i nieoznaczoną, *staje się* ciągle w szczegółowych oznaczeniach, objawiających go, ale nigdy *nie jest*. Zdaje się, że Heraklit to pojął. Tu-to Hegel odnajduje swoją sławną zasadę *stawania się*, którą nazywa *prawdą bytu* (4). Wszystko *staje się*; nic *nie jest* w rzeczywistości. Stąd również wypada, że byt, jak go pojmuje Heraklit, nie różni się od niebytu, i w ten sposób wyjaśnia się zasada, będąca podstawą sofistyki: *byt i niebyt są tożsame*. „Odważny ten myśliciel, powiada Hegel, pierwszy wyrzekł to głębokie zdanie: *Byt i nicość są tożsame: wszystko jest i nic nie jest*" (5).

(1) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, 301, Berlin. 1840.

(2) *Plut., De Ei. ap. Delph.* 18, *Por. Aryst. Met.*, ks. IV, 5.

(3) *Met.*, IV, 4.

(4) W miejscu przywiedz. str. 306.

(5) Str. 305. *Por. Aryst.. Met. IV, 3 i 7.*

Wychodząc z tej zasady, Heraklit naucza tożsamość wszystkich rzeczy przeciwnych. „Ci, którzy, mówi on, słuchają nie mnie, ale rozumu, muszą wyznać, że wszystko jest jednym (1). Ludzie nie pojmują, jak rzeczy różne i sprzeczne zgadzają się ze sobą; ale harmonija świata wypływa z sił przeciwnych, jak np. siła łuku i liry (2).“ Walkę nazywa „ojcem wszystkich rzeczy“ (3). „Heraklit, mówi autor *Filozofumenów*, stawia na téjże linii rzeczy widzialne i niewidzialne, uważając widzialność i niewidzialność za objawy tezsame. Tak po zbadaniu, że „harmonija niewidzialna jest wyższą od harmoniji widzialnej,“ dodaje, że „to, co doświadczamy za pomocą wzroku, słuchu, organów, więcéj znaczy.“ Heraklit więc twierdzi, że ciemność i światło, dobro i zło, nie różnią się, ale są jedną i tą samą rzeczą (ἐν και τὸ αὐτό). Wymawia Hezyjodowi, że nie znał ani dnia ani nocy; „gdyż, powiada, dzień i noc są jedną i tąż samą rzeczą“ (4). Również utrzymuje tożsamość prostego i skrzywionego (5), wysokiego i niskiego (τὸ ἄνω και τὸ κάτω), czystego i nieczystego, śmiertelnego i nieśmiertelnego: nieśmiertelni, powiada, są śmiertelnými, a śmiertelni są nieśmiertelnými“ (6).

Te ułamki są nader ciekawe. Widzimy z nich, że Heraklit nie cofa się nawet przed następstwami, najbardziej dotykalnie niedorzecznými, doktryny o tożsamości. Przywodzą jinne jego zdania w tym rodzaju; ale nie potrzebujemy jich powtarzać. Hegel nie znał niektórych zdań Heraklita, które przytoczyliśmy; znajdują się one tylko w niedawno odkrytej części *Filozofumenów*; jestem przekonany, że, gdyby je znał, filozof z Efezu urosłby jeszcze na dwa łokcie w jego oczach. Co za szczęście np. mózdz czytać w jednym ułamku tego starożytnego myśliciela to cudowne zdanie, które tak głęboko zraniło zdrowy rozum zestarzałej Europy: *światło i ciemność, dzień i noc są tozsame!*“ (7).

Heraklit teorią swoją ogólną stosuje i do rozumu ludzkiego. Odmawiając, jak widzieliśmy, wszelkiego znaczenia temu, co jest jednostkowe, i uznając rzeczywistość jistot tylko o tyle, o jile one

(1) ... ἐν πάντα εἶναι. W *Philosoph.*, ks. IX, 1.

(2) Tamże, Por. *Plut.*, *De Iside et Osir.*, 369, a.

(3) πόλεμος πάντων πατήρ ἐστι. *Philos.* Tamże *Plut.*, w miejscu przyt.

(4) ἡμέρα γάρ, φησι, και νύξ ἐστὶν ἐν.

(5) και εὐθὺ δέ, φησι, και στρεβλόν, τὸ αὐτό ἐστι.

(6) W miej. przyt. Por., *Sekst. Empir.*, *Adv. Math.*, IX, 337.

(7) „Das reine Licht ist reine Finsterniss.“ Hegel, *Werke* VI, 76,

Berlin, 1840.

uczestniczą w powszechnym ogniu, wszystko ożywiający, pozbawia również i rozum jindywidualny wszelkiego znaczenia i sądzi, że rozum ten o tyle tylko jest zdolny do poznania niewątpliwego, o jile się opiera na rozumie ogólnym i o jile wiernym jest jego odgłosem. Stąd pochodzą formuły n.p. takie: „Rozum ogólny i boski jest sprawdzianem (*critérium*) prawdy. To, co uznają wszyscy, jest prawdą; gdyż wiarę tę poczerpnięto z rozumu ogólnego i boskiego; gdy przeciwnie, żadne zdanie jednostkowe nie posiada pewności“ (1). Rozum jednostkowy, jako forma niedokładna, przechodnia i niestała rozumu ogólnego, sam w sobie jest niczym: tylko rozum ogólny jest wszystkim i on jedynie przedstawia prawdę. A czymże jest rozum ogólny? Jestto ten sam powszechny ogień, który za pomocą przemian wydaje wszystkie jistoty; dusza zaś ludzka jest jego jiskrą, która gaśnie odłączając się od swojego ogniska (2); ogień zaś ten, jako ogólny, jest Bogiem. Stąd formuła: „Bóg sam tylko poznaje“ (3); lub téż: „rozum boski jest sprawdzianem prawdy“ (4).

Nie podobna dokładniej zastosować panteizmu.

Heraklit wreszcie uczy, że ogień zniszczy wszechświat i w ten sposób pochłonie w siebie wszystkie jistoty jednostkowe (5). Jistoty szczegółowe są tylko zjawiskami powszechnego pierwiastku wszechrzeczy; ukazawszy się na czas jakiś na scenie świata, powracają do tego pierwiastku wszechrzeczy; wszystko wychodzi z ognia i wszystko do niego powraca.

Arystoteles z wielką potęgą myśli zbił stronę logiczną filozofii Heraklita, onę naukę o tożsamości bytu i niebytu, która sofiście z Efezu zjednała tyle namiętnych pochwał Hegla. Arystoteles wybornie pokazał, że zasada sprzeczności, zaniedbana przez Heraklita jest najpewniejszą z zasad, i że, zaprzeczywszy jęj, znosimy wszelką myśl i wszelki wyraz. „Nie podobna, mówi Arystoteles, aby ktokolwiek pojął kiedy, że taż sama rzecz jistnieje i nie jistnieje.“ Heraklit jest jinnego zdania, wedle niektórych; ale nie wszystko, co się mówi, ma się koniecznie myśleć. Bo jeśli zresztą niepodobieństwem jest, żeby ta sama jistota przypuszczała, w tym samym czasie, rzeczy

(1) Sekstus, *Adv. Math.* ks. VII, 130.

(2) Plut. *De Iside et Osir.*, 76; Sekstus, *Adv. Math.* VII 126.

(3) Orig. *Cont. Cels.* ks. VI, 698.

(4) Sekstus, *Adv. Math.* VII, 126.

(5) Arystot., *De coelo*, I, 10; *Phys.* III, 5; Dyjog. *laert.*, ks. IX, 8.

przeciwne, (pod tym samym względem), i jeśli, nakoniec, dwie przeciwnie myśli nie są niczym jinym jeno *twierdzeniem samo siebie zaprzeczającym*; to oczywiście niepodobieństwem jest, żeby ten sam człowiek mógł pojąć, że taż sama rzecz, w tym samym czasie, jistnieje i nie jistnieje. Kłamałby więc ten, ktoby utrzymywał, że ma spólcześnie takie pojęcie; ponieważ, ażeby je mieć, musiałby mieć spólcześnie dwie myśli przeciwnie“ (1).

Ta zasada sprzeczności, czyli niemożliwości jistnienia w jednym czasie i pod tym samym względem rzeczy przeciwnych, dodaje Arystoteles, nie daje się dowieść, gdyż jest najoczywistszym ze wszystkich pewników. „Można jednak, drogą zbijania, ustalić tę niemożliwość rzeczy przeciwnych. Dostateczną jest, jeśli zaprzeczający tój zasady przywiązuje znaczenie do swoich wyrazów. Jeśli zaś nie przywiązuje żadnego, to śmieszną byłoby rzeczą odpowiadać człowiekowi, nie mogącemu naznaczyć niczemu przyczyny, gdyż nie zna żadnej. Taki człowiek, jako pozbawiony rozumu podobny jest do rośliny (ἄμωτος φυτόν)“... (2).

Skądże pochodzi, że ludzie poważni wpadają w takie błędy? Odpowiedź Arystotelesa, odnosząca się do Heraklita, da się zastosować wybornie do wszystkich podobnych mu filozofów: „Przyczyna mniemań tych filozofów jest ta, że rozważając prawdę w jistotach przyjęli za jistoty tylko rzeczy widome, zmysłowe (τὰ αἰσθητὰ μόνον). Otóż w nich przedewszystkim widzimy nieoznaczoność (ἡ τοῦ ἀορίστον φύσις), i ten rodzaj jistot, o którym mówiliśmy wyżej (3). Nakoniec widząc, że cała przyroda widoma jest w ciągłym ruchu (κινουμένην), i że nie można sądzić o prawdziwości tego, co się zmienia, — uważali, że nie można prawdziwego powiedzieć o tym, co się bez ustanku zmienia na wszelki sposób. Z tych uwag powstały jinne doktryny, daleko jeszcze dziwniejsze. Taką jest doktryna tych, co się uważają za uczniów Heraklita, taką jest doktryna Kratyła, który doszedł w końcu do myśli, że nie potrzeba mówić“ (4).

Prawdziwym punktem wyjścia dla sofistyki starożytniej, zarówno jak i spólczesnej jest, jak dobrze zauważył Arystoteles, jistota nieoznaczona, to jest jistota w możliwości, która, jak doskonale mówi stagiryta, jest raczej niebytem niż bytem. „Filozofowie ci rozprawiają o nieoznaczoności i sądzą, że mówią o bycie, tymczasem rozprawiają

(1) Met. IV, 3.

(2) Toż, 4.

(3) Istota w możliwości.

(4) W miejscu przyt., 5.

jistotnie o niebycie; gdyż nieoznaczoność jest bytem możliwym jeno a nie rzeczywistym“ (1). Sąd ten Arystotelesa dotyka zarówno Hegla jak i Heraklita; jeden i drugi wychodzą z bytu możliwego, który się zawsze *staje*, a nigdy nie *istnieje*.

## ODDZIAŁ II. — *Filozofowie mechanisci.*

Ten oddział filozofji jońskiej liczy trzech przedstawicieli: Anaksymandra, Anaksagorasa i Archelaosa. *Dynamiści*, jak dopiero-co widzieliśmy, tłumaczą początek i powstawanie wszechrzeczy za pomocą jednego pierwiastku, obdarzonego tajemną siłą, na mocy której rozwija się, przekształca i przemianom ulega w niezliczone sposoby. *Mechanisci* przeciwnie, uznają spójlistnienie wielu pierwiastków zasadniczych, które początkowo pomieszane, w stanie chaosu, wychodzą z tego stanu czy-to same przez się, czy téż przez postronne działanie, i następnie tworzą świat i są przyczyną wszystkich zjawisk za pomocą rozmaitych kombinacyj. Rozwój pierwiastków zasadniczych odbywa się za pomocą pewnego rodzaju ruchu mechanicznego, rozumnego czy ślepego, stosownie do tego, czy się przypuszcza lub nie udział rozumu, odrębnego od chaosu. Anaksymander piérwszy położył podstawę tego nowego kosmogonicznego systematu. Przejdźmy pokrótce ogólne rysy teoryji tego filozofa.

### I. Anaksymander.

Anaksymander pochodził z Miletu i, jak się zdaje, był społecznym i przyjacielem Talesa (2). Poświęcił się, jak piérwszy filozof grecki, badanióm astronomicznym. Dyjogenes z Laerty przypisuje mu wynalazek zegara słonecznego (3). „Pewien wiarogodny autor, mówi Ritter, donosi, że Anaksymander piérwszy robił poszukiwania nad

(1) Τὸ ἀόριστον εἰσίκασι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὄν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν τὸ γὰρ δυνάμει ὄν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν. *Met.*, III, 4,

(2) Cicero, I, *Acad.* ks. II, 37.

(3) Dyjog. laer. ks. II, 1. Lecz, podług opowiadania Herodota (ks. II, 109), wynalazek ten odnieść musimy do Babilończyków.

wielkością i odległością ciał niebieskich (1). Myśli swoje i wiadomości złożył w pisemku, które nie bez podstawy uchodzi za pierwsze dzieło prozą grecką pisane (2); ale nie jest rzeczą prawdopodobną, aby pisał co jinnego. Dzieło jego wcześniej, jak się zdaje, zaginęło, ale bezwątpienia doszło do rąk tych, którzy pierwsi zajmowali się dziejami filozofiji i w ten sposób daje większą pewność opowiadaniom późniejszych pisarzy“ (3).

---

Zasadą świata jest nieskończoność, czyli bezkształtna mieszanina wszystkich pierwiastków.—Nieskończoność rozkłada się, a pierwiastki jednorodne łączą się i tworzą jistoty.

Jakaż była, podług świadectwa starożytnych, doktryna Anaksymandra, o początku i powstawaniu rzeczy? Wszyscy zgadzają się na to, że filozof z Miletu nazywał zasadę wszechbytu nieskończonością (τὸ ἄπειρον). Ale cóż rozumiał przez nieskończoność? Nieskończoność, w jego pojęciu, jest bezkształtną mieszaniną (τὸ μίγμα) wszystkich pierwiastków, które przez rozłączanie się i kojarzenie rozliczne miały utworzyć świat (4). Tę całość, to zbiorowisko powszechne oznaczał Anaksagoras wyrażeniem: πάντα ὅμοῦ. Wszystkie składowe pierwiastki świata mają być wieczny, są nieskończone i swą mieszaniną tworzą rodzaj jedności złożonej, skąd wychodzi cała rozmajitość bytów już określona i oznaczona. „Anaksagoras, mówi św. Augustyn, nie przypuszcza za Talesem, aby wszystko powstało z wilgoci, jako jedynę zasady; sądzi, przeciwnie, że każdy byt ma właściwy sobie początek. Zasady te są dlań nieskończone, dają życie niezliczonym światom i wszystkiemu, co przez nie jistnieje (5). Przez nieskończoność rozumieć należy wszystkie żywioły świata, w całym jich nieoznaczeniu i pomieszaniu, to jest chaos.

Ale jakimże sposobem wyłonia się wszechświat z tego stanu pomieszania, i jakim sposobem rzeczy przyjmują określoną i odró-

---

(1) *Eudemus* u Symplic. *De coelo*, fol. 115 a.

(2) Dyjog. laer. ks. I, 2. Temist., *Orat.*, XV, str. 361, wyd. Petaw.

(3) *Geschichte der Philos.* I, 275.

(4) Aryst. *Met.*, XII, 2; *Phys.* III, 4.

(5) *Civ. Dei*, ks. VIII, 2.



zniającą postać? To przejście z chaosu do porządku dokonywa się, u Anaksymandra, sposobem czysto-mechanicznym, dzięki zjednoczonemu ruchowi nieskończoności. Nieskończoność się rozkłada, a w następstwie tego rozkładu (ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου) pierwiastki współrodne (podobne) pomykają się jedne ku drugim, tak, że złoto przedstawi się złotem, ziemia ziemią, i tak dalej; rzeczy te nie rodzą się, bo już były gotowe, już jistniały dawniej, przyjmują jeno postać określoną, właściwą sobie (ὡς οὐ γινόμενων, ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον) (1). Świat u niego nie jest zgoła, jak w układach kosmogonii dynamicznej, skutkiem stopniowych poruszeń i przekształceń jakiegoś pierwotnego pierwiastku, obdarzonego siłą wewnętrzną i noszącego w jedności swego jistnienia ziarno najrozliczniejszych, a nawet najsprzeczniejszych jakości; dla Anaksymandra własności pozostają niezmiennymi, a wszystkie jistoty składające świat, są tylko zbiorowiskami przedwiecznych pierwiastków. Filozof z Miletu nie naznacza rozumowi żadnej roli w powstawaniu wszechrzeczy (2).

Uważamy za zbyt czyste wchodzić w szczegóły kosmogonii Anaksymandra; posiadamy w tym względzie tylko niedokładne i niepełne wskazówki, a znowu, skądinąd, szczegóły te nie przedstawiają jinteresu dla filozofji.

#### Anaksagoras z Klazomeny.

Anaksagoras urodził się w Klazomenie, czasu LXX Olimpijady (około roku 500 przed Chrystusem). Mówią, że był mistrzem Peryklesa, że mieszkał dość długo w Atenach. Sam zaś Anaksagoras uchodzi za ucznia Anaksymenesa (3). Z kierunku swych badań i z ogólnego charakteru doktryny należy przedewszystkim do szkoły jońskiej. Wykład przyrody, jak u wszystkich Jończyków, tak i u Anaksagorasa jest głównym przedmiotem dociekań. Filozofjā jego znamy dostatecznie ze świadectw Platona i Arystotelesa, oraz z pozostałych ułamków pism jego własnych.

Ułamki te są śladami dzieła o *przyrodzie* (περὶ φύσεως).

(1) Symplic., *Phys.* fol. 6 b.

(2) „Nec ipse, mówi św. Augustyn, aliquid divinae menti in his rerum operibus tribuens.“ *Civ. Dei.* ks. VIII, 2.

(3) Dyjog. laer., ks. II, 6; Strabon, ks. XIV, 645.

Nieskończona zasada rzeczy.—Chaos pierwotny.—Homojomeryje.—Rozum różny od chaosu.—On-to jest zasadą kierowniczą i zawiadowczą świata.

Anaksagoras, w zgodzie z Anaksymandrem, przypuszcza pewną nieskończoność pierwiastków zasadniczych, tworzących następnie, przez swe rozliczne połączenia, całą wielość bytów, i wydających zjawiska przyrody. „Pierwotnie, mówi, wszystkie rzeczy były w jedności nieskończonemi w ogóle i w szczególe; bo i szczegół był także nieskończonym; a w pomieszaniu tym, wszystko było niewidzialne, z powodu szczegółu“ (1). „Mniemanie Greków, dodaje, jakoby rzeczy rodziły się i ginęły, jest nieprawdziwe zgoła, bo nic nie rodzi się i nic nie ginie; rzeczy tylko skupiają się i rozkładają, a tak więc rodzenie się (τὸ γίνεσθαι) nazwaćby można rozumnie skupieniem (συμμιτρεσθαι), a śmierć (τὸ ἀπώλλεσθαι) rozkładem (διακρίνεσθαι)“ (2).— „Jiłość rzeczy nie roście ani też nie zmniejsza się przez rozkład...; są zawsze w jednej liczbie“ (3).— „Anaksagoras z Klazomeny, mówi Arystoteles, naucza, że zasady rzeczy są nieskończone (ἀπείρους εἶναι τὰς ἀρχάς) i że prawie wszystko, co jest złożone z części podobnych, to jest współrodnym (τὰ ὁμοιομερῆ)“ (4), jak woda i ogień, rodzi się i ginie tylko przez zbiór i rozbiór, czyli, jinnemi słowy, ani się rodzi, ani umiéra, lecz jistnieje wiecznie, (διαμένειν ἀίδια)“ (5). Aż dotąd Anaksagoras nie różni się w niczym od Anaksymandra. Lecz, oto napotykamy nowy rys w jego teorii kosmogonicznej, w którym przebija się rzeczywisty postęp filozoficzny w obec wspomnianych dotąd systematów.

Filozof z Klazomeny, ponad pierwotnemi materyjalnemi żywiołami, dostrzega zarazem rozum, bytujący w sobie i przez siebie, onę zasadę wszechświata kierowniczą i zawiadowczą. Dyjogienes z Apoloniji, ów godny podziwu, panujący w świecie widomym porządek przypisywał również rozumowi; lecz uważał go za przymiot materyji, utożsamiając go z powietrzem, jedyną wszechzasadą jistot. Anaksagoras jnaczej rozum pojmuje. Rozum (νόος), powiada, jest nieskończony, obdarzony mocą bezwzględnej niepodległości (αὐτοκρατῆς); obcy wszelkiej mieszaninie, czysty, bytujący w sobie i przez się. Bo gdyby ten umysł nie był czystym, gdyby jaka cząstka obcego pochodzenia była z nim zmieszana, uczestniczyłby we wszechrzeczach,

(1) ... ὁμοῦ πάντα χρήματα ἢν ἀπειρα καὶ πλῆθος καὶ μικρότητα...  
U Symp. *Phys.*, fol. 33 b.

(2) Tamże, fol. 34 b.

(3) Tamże, fol. 33 b.

(4) *Homojomeryje* Anaksagorasa są słynne w starożytności.

(5) *Met.*, ks. 1, 3. Por. ks. XII, 2.

przyjmując jich własności; we wszystkim bowiem, jakieśmy to już mówili, jest część wszystkiego. A w mieszaninie téj utraciłby rozum potęgę wpływu, jaką posiada, będąc czystym sam w sobie" (1). Rozum więc ma być sobie właściwy, osobny i niezależny wcale od materiji.

Jakąż więc rolę odgrywa rozum w budowie świata? Zawiaduje przedwiecznemi pierwiastkami rzeczy, przewodniczy, w sposób ogólny, sprawie łączenia i szykowania zasad nieskończonych, będących poprzednio w stanie pomieszanych, i wyprowadza z łona chaosu ten piękny świat (*κόσμος*), gdzie porządek i harmonija błyszczą w najcudowniejszym blasku. „Niegdyś, wszystkie rzeczy były razem, powiada nasz filozof, dopóki rozum nie rozrządził niemi.“ Rozum wszelako nie wydał żadnego nowego pierwiastku; jest zawiadowcą tylko, nie stwórcy.

Filozof z Klazomeny nie jest twórcą téj doktryny, jistniała ona przed nim, spowita w religijnych podaniach Grecyi; nie mniejszą ma jednak przez to zasługę, że ją oczyścił i wyniósł na jaśnieją (2).

Sokrates w *Fajdonie* skarży się na Anaksagorasa, iż postawiwszy tę ogólną zasadę, że rozum jest zawiadowcą wszystkiego, traci ją potem gdy jidzie o wyłożenie szczegółowe układu świata, stawiając wtedy za przyczynę prawidłowości: powietrze, eter, i t. p. czynniki bezwiednej przyrody. „Usłyszawszy, powiada, mistrz Platona, że w księdze Anaksagorasa rozum podano za zawiadowczą zasadę wszechrzeczy, zachwyciłem się tą myślą; zdawało mi się bowiem rzeczą bardzo rozsądną uznać rozum za przyczynę wszechrzeczy, i pomyślałem wtedy, że jeśli tak jest, rozum ten rozporządził wszystkim jak najlepiej... Spodziewałem się tedy w Anaksagorasie mistrza, któryby mi wyłożył, jakbym pragnął, przyczynę wszechbytu, i który objaśniwszy mię, czy ziemia jest płaską czy okrągłą, wykazał mi następnie przyczynę i konieczność téj postaci ziemi, dowodząc jednocześnie, że ta prawdziwa jój postać jest najlepszą, najwłaściwszą dla niej... Już przygotowałem podobne pytania, w przedmiocie słońca, księżyca i jinnych gwiazd, aby poznać tajemnicę jich obrotów i poruszeń, w związku stosunkowym i w szczegółach, aby się w końcu dowiedzieć, w jaki-

(1) νόος δὲ ἔστι ἀπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μῶνος ἐφ' ἑωυτοῦ ἔστιν. Εἰ μὴ γὰρ ἔφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τῶν ἐμémικτο ἄλλω, μετείχε ἄν ἅπαντων χρημάτων... καὶ ἐκόλυε ἄν αὐτὸν τὰ συμμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖεν ὁμοίως, ὡς καὶ μῶνον ἔόντα ἔφ' ἑωυτοῦ. U Symplic., fol. 33 b.

(2) Πάντα χρήματά ἦν ὁμῶ, εἶτα νόος ἔλθων αὐτὰ διεκόσμησε. U Dyjogien. laert., ks. II, 6.

to sposób każda z nich stale wywiera wpływ i ulega wpływom... Pełen zapału wystarałem się o te księgi, i przeczytałem je jak najśpieszniej, aby poznać copędzej, jideał, dobra w obec złego. Ale wkrótce spadłem ze szczytu nadziei; albowiem posuwając się dalej w tym czytaniu, *ujrzałem człowieka, który z rozumu całkiem nie korzysta* (τῷ μὲν νόῳ ὀρθῶς χρῶμενον), i który za przyczynę rządzącą wszechświatem uznaje: powietrze, eter, wodę i inne głupstwa. I przekonałem się wtedy, że czyni jako człowiek, który mówi, że rozum jest zasadą wszystkich czynności Sokratesa, ale przystępując do szczegółowego rozbioru każdej z nich wyrzeka, że dziś, naprzykład, siedzę na łożku, gdyż moje ciało złożone jest z kości i mięśniów..." (1).

Zaprawdę, Anaksagoras nie przeprowadził, we wszystkich możebnych zastosowaniach, swęj naczelnęj zasady, że rozum przewodniczył przy tworzeniu się świata, lecz sądzimy, że i Sokrates okazuje się tu zanadto wymagającym. Arystoteles zarzuca Anaksagorasowi, że do swego systematu wprowadza rozum, w rodzaju *deus ex machina* znajdując w nim jedyną ucieczkę, w braku jinnęj widoméj przyczyny. „Anaksagoras, powiada, posługuje się rozumem, jak *machiną* w sprawie powstawania świata (2); gdy się bowiem czuje zakłopotanym przy wyjaśnianiu, dlaczego rzecz dana jest koniecznie taką a nie jinną, wtedy rozum staje mu na usługi; lecz gdzie tylko wskazać może bliższą, dotykálną przyczyną, porzuca przypadkowo przyjętą zasadę rozumu" (3). Z tych zdań Arystotelesa i Platona, przychodzimy do wniosku, że Anaksagoras nie umiał wysnuć z wielkieij przyjętęj przez siebie zasady, całego jęj zawarcia, a tak więc, kosmogonija jego pozostaje niezupełną i logicznie wadliwą. Wreszcie, znamy nadto powierzchni i z daleka szczegóły tęg kosmogoniji, która w tym stanie nie przedstawia żadnego jinteresu dla filozofiji. Zamilczymy więc o nięj.

#### Archelaos.

Archelaos prawdopodobnie był uczniem Anaksagorasa. Urodził się w Milecie czy Atenach (4). Większa część pisarzów starożytnych, wspominających o nim, powiada, że Sokrates ucześniezał na jego wykłady. Platon i Arystoteles nie udzielają nam żadnéj wskazówki

(1) *Fajilon*, 97—99.

(2) Jestto alluzija do θεός ἄπο μηχανής.

(3) *Met.*, I, 4.

(4) *Dyjog. laer.* II, 16. Por. *Philosoph.*, ks. I, 8.

w tym względzie; nie nawet nie mówią o doktrynie Archelaosa, bezwątpienia, dla jój podrzędnej wagi. „Źródłem późniejszych podań o filozofii Archelaosa, mówi Ritter, zdaje się, że jest dzieło Teofrasta, prawiące o jego doktrynie (Dyjog. laert., V, 42) bo znikąd nie mamy żadnych przytoczeń z pism tego filozofa“ (1). Archelaos otrzymał przydomek *fizyka* „gdyż, podług Dyjogienesesa z Laerty, z nim zagasła filozofia przyrody (φυσική), ustępując filozofii moralnej, stworzonej przez Sokratesa“ (2).

Podług świadectwa autora pisma *Philosophumena* i Symplicyjusza, Archelaos przyjął mniemanie Anaksagorasa o pierwszych pierwiastkach rzeczy (3); ale, jak się zdaje, rozumu i materyji, nie utrzymywał w tak ścisłym jak mistrz jego rozgraniczeniu (4). W ciepłe i zimnie widział zasadę ruchu ogólnego, a stąd i zasadę powstawania jistot; ciepło i zimno, rozłączając się, wydały ruch, a pierwiastki raz pobudzone, zrodziły świat (5). Archelaos królestwo zwierząt i człowieka wyprowadza z mieszaniny gorąca z ziemią chłodną i wilgotną (6).

Pomysł ten kosmogoniczny nie ma ani wewnętrznej ani historycznej wagi; nie będziemy się więc dłużej nad nim zatrzymywać.

## Szkoła jitalska czyli pitagorejska.

Szkoła sa jest współczesną szkole jońskiej, ale przedstawia cechy wprost jój przeciwne; duchowość przebija w całym dążeniu téj filozofii, a moralność bardzo obszerne zajmuje w niej miejsce. Damy

(1) *Geschichte der Philosophie*, ks. III, roz. 9; I, 329, w przypisku.

(2) II, 16.

(3) *Philosoph.*, w miejscu przyt.; Symplic. *Phys.*, fol. 7.

(4) Οὗτος δὲ τῷ νῦν εὐνοπάρχειν τι εὐθέως μίγμα. *Philos.*, tamże.

(5) Porównaj *Philos.*, w miejscu przyt., i Dyjog. Laerty. — Sądzymy, że można pogodzić świadectwa tych dwóch pisarzy.

(6) *Philosoph.*, I, 8.

przedewszystkim wiadomość historyczną o téj szkole, a następnie, o jile nam pozostałe, pełne niedostatków dowody posłużą, wyłożymy różne jéj doktryny filozoficzne.

## R O Z D Z I A Ł I.

Wiadomość historyczna o Pitagorasie i jego szkole.—Zródła, z których krytyka czerpać może poznanie doktryn pierwotnego pitagorejizmu.

Podług najpowszechniejszego mniemania, Pitagoras urodził się na wyspie Samos, w Joniji, czasu XLIX olimpijady. Kwitł jednak w części Jitaliji, zwanéj Wielką Grecyją; stąd bowiem szkoła przez niego założona przyjęła jimié szkoły jitalskiéj. Wiadomo, że osady greckie od bardzo już dawnych czasów jistniały w południowych Włoszech. Pitagoras osiadł w Krotonie, będącym koloniją achajską. Podług świadectwa Cyncerona, uczęszczał na wykłady Ferekidesa z Syros, współczesnego Talesowi. „Pitagoras, uczeń Ferekidesa... przybył do Włoch za panowania Tarkwinijusza Pysznege; otworzył szkołę w Wielkiéj Grecyji, i nabył tu takiego uznania i powagi, że na długie wicki po nim tylko pitagorejczyk mógł uchodzić za uczonego (1)“ Dzieje Pitagorasowego żywota pełne są dziwnych i bajecznych opowiadań, i dlatego trudno w tym obrazie dobać się prawdy. Wszystkie podania przedstawiają w nim człowieka nadzwyczajnego. Mówią, że zwiedził wiele krajów, między jinnémi Egipt, gdzie miał się zbliżyć do tajemnic egipskiéj mądrości (2). Podanie to, jakkolwiek nie stanowczo pewne, jest wszakże prawdopodobne; albowiem starzy mędrce Grecyji wyznawali cześć głęboką dla wiedzy egipskiéj.

Pitagoras-to piérwszy nazwał się filozofem. Aż do jego czasów, powiada Cynceron „poświęcających się rozważaniu rzeczy zwano *mędrkami*... Pewnego dnia, jak opowiada Heraklides pontyjski, uczeń Platona, człowiek na owe czasy bardzo uczony, Pitagoras przy-

(1) *Tuscul.*, ks. I, 16.

(2) *Dylog. laer.*, ks. VIII, 3.

bywszy do Flijontu rozprawiał z Leonem królem Flijazów, o pewnych kwestyjach z taką gruntownością i wymową, że książę zdumiony, zapytał go, jakiejby się sztuce poświęcał? Na to Pitagoras odpowiedział, że nie zna żadnej, a tytułuje się *filozofem*. Król, nowością tej nazwy uderzony, zapytał znowu, czym są filozofowie, i co ich odróżnia od jinnych ludzi? Na co Pitagoras odrzekł: Jedni gonią za sławą, jinni za bogactwem, niektórzy, bo tych jest szczupła liczba, wszystkie uboczne cele małoważąc, badają naturę wszechrzeczy; ci to zowią się filozofami, czyli miłośnikami mądrości. I, jak najszlachetniejszą z pomiędzy gier jest ta, z której wzgląd korzyści się usuwa, tak i w świecie wiedzy pierwsze miejsce trzyma nauka, zmierzająca wprost, bez żadnych ubocznych celów, do poznania prawdy" (1). Filozofija więc, dla założyciela szkoły jitalskiej, jest bezjinteresownym poszukiwaniem prawdy i czystą miłością wiedzy, bez względu na jej przedmiot. Jestto, zaprawdę, określenie za obszernie; ale też nie godzi się wymagać od starych mędrców tej ściśłości, jaką dziś dopiero filozofija zdobyła.

Pitagoras nie nie pisał. Zadawałniał się wykładem swęj doktryny wybranym uczniom, którzy przekazywali ją znów młodszemu pokoleniu jak tajemnicę. Znaną też była tylko poświęconym. Szkoła pitagorejska nosi piętno, stanowczo ją odróżniające od jinnych szkół filozoficznych; jestto raczej *tajemnica*, aniżeli szkoła. Sposób nauczania, próby, symbole, słowem, cały wyraz tej filozofiji nosi zasłonę; uczniowie wyznają bezwzględne posłuszeństwo powadze mistrza; stąd pochodzi owo sławne zdanie: *Ἀπὸς ἑφρα*, *sam powiedział*, to jest: tak wyrzekł mistrz (2). Jestto rodzaj bractwa religijnego, *zakon* wybranych, do którego wejść można, ale po długim nowicyjacie.

Cóż więc było jistotą nauk Pitagorasa? Wykładałże swym uczniom doktrynę ściśle filozoficzną? Nic pewnego w tym względzie nie możemy wyrzec. Platon i Arystoteles nie dają nam tu żadnej dokładnej wskazówki, a pisarze późniejsi nadto mało zasługują na wiarę: „Trudno nam sądzić o tym, mówi Ritter, co Pitagoras dla filozofiji zrobił; bo starożytni pisarze, jak Platon i Arystoteles, którzy najlepiej i z największą krytyką mówią o doktrynach filozoficznych swęj greckiej przeszłości, nie przypisują mu żadnej doktryny. Sprawozdania pisarzów późniejszych, nie zasługują na uwagę, gdyż myśli, wylęgte w umysłach pitagorejczyków przypisują samemu założycielowi. Domyślać się tylko możemy, że nasiona filozoficznych mniemań,

(1) *Tuscul.*, ks. 5, V.

(2) *Cyc.*, *De nat. deor.*, ks. I, 5.

jakie się później rozwinęły pośród uczniów Pitagorasa, musiały wchodzić do obrazu, stworzonego przez samego mistrza (1).“ Nie ma wątpliwości, że uczniowie Pitagorasa zbaczali w ogóle od kierunku zakreślonego jim w pierwowzorze; lecz nie wiedząc na pewno jakim był pierwowzór, — i pod tym względem nic stanowczego wyrzec nie możemy.

Zdarza się zbyt często, że pisarze, polegając na źródłach próżnych wartości historycznej, mówią z dziwną lekkomyślnością o życiu i doktrynach Pitagorasa (2). Czyż trudno pojąć, naprzykład, że ci ludzie poważni biorą za przewodników na tej drodze Jamblika i Porfiryjusza, których *Żywoty* Pitagorasa są powieściami, wysnutymi z wyobraźni? Co się zaś tyczy *złożonych więrszy*, uchodzących pod jimieniem tego filozofa, to sam jich układ wskazuje, że są o wiele wieków późniejsze.

W liczbie najstarszych pitagorejczyków mieszczą: Timeosa z Lokrów i Ocellusa z Lukaniji; lecz pisma jim przypisywane nie są wiarogodne; nie mogą więc nam rozjaśnić ducha pierwotnego pitagorejizmu. Toż samo powiedzieć można o mniemanych ułamkach z Bronтина i Euryfana.

„Dopiero około czasów Sokratesa, jak słusznie mówi Ritter, podania o pitagorejczykach stają się pewniejsze. Pewność ta, odnosi się mianowicie do czterech, czy pięciu jimion: Filolaosa, Lizysa, Klinijasza, Euryta i Archytasa“ (3).

Filolaos, żyjący w piątym wieku przed naszą erą, jest jedynym pitagorejczykiem z tego czasu, którego pisma w części do nas doszły; pozostały nam z nich dość znakomite ułamki, których autentyczność, jak się zdaje, jest ustalona (4). Symmijasz i Cebes, których znamy z *Fajdona* mieli wpiérw, zanim się zapoznali z nauką Sokratesa, uczyć na wykłady Filolaosa (5).

(1) Ks. IV, roz. 1, I, 355.

(2) Na podobnej naprzykład drodze jest ks. Rohrbacher (*Histoire universelle de l'Eglise catholique*, ks. XX): przedstawia domniemane doktryny Pitagorasa, z taką pewnością, jakby sam był członkiem słynnego *instytutu* filozofa.

(3) W miejscu przyt., str. 360.

(4) Boeckh połączył fragmenty Filolaosa w jednym obrazie; (dotąd bowiem były one rozrzucone po różnych starożytnych autorach), usiłując z tych szczątków odbudować systemat tego filozofa w dziele, pod tytułem: *Philolaos der Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes*, von August Boeckh. Berlin, 1819.

(5) *Fajdon*, 61.



W przedstawieniu więc doktryn szkoły pitagorejskiej możemy jedynie polegać na fragmentach Filolaosa, oraz na skąpych świadectwach Platona i Arystotelesa; a przytym, wskazówki, dostarczone przez samego Platona są zbyt często nieoznaczone, żeby z nich pewne jakieś dane można wyprowadzić (1). Wiadomości zaś, podawane przez późniejszych pisarzy przyjmować należy z nadwyzczajną ostrożnością.

Wszystkie więc dane o téj filozofiji są niedostateczne i niezupełne, a stąd i wnioski, jakie z nich wyprowadzić możemy, nie przedstawiają zapewne całkowitego obrazu filozofiji jitalskiej, w jéj czystym wzorze. W niniejszój pracy, korzystając jednocześnie z ułamków Filolaosa, równie jak i ze świadectw Platona i Arystotelesa, postaramy się o jak najdokładniejsze przedstawienie tych wszystkich punktów, które, naszym zdaniem, zasługują na uwagę filozofa. Dlatego téż nie będziemy się długo zatrzymywali przy oddziale wyłącznie fizycznym i astronomicznym; gdyż zaciekania pitagorejczyków na tych drogach, o tyle tylko do dziejów filozofiji należą, o jile stanowią pomocniczą naukę dla właściwój filozofiji.

---

(1) Wątpliwości nie ulega, że Platon bardzo wiele korzystał z badań pitagorejczyków, i że wiele jego dyalogów nosi widoczne ślady pitagorejizmu; lecz często, trudno jest odróżnić, co należy do Pitagorasa lub jego szkoły, od tego, co Platon dodał z własnych źródeł. Cycero w ten sposób odzywa się o związkach założyciela Akademiji ze szkołą jitalską: „Wiedziéć powinniście, że Platon, po śmierci Sokratesa, uniesiony miłością wiedzy udał się naprzód do Egiptu, następnie przebywał w Jitaliji i w Sycyliji dla zgłębienia doktryny Pitagorasa; wiecie, że częste miał rozprawy z Archytosem z Tarentu i Timeosem z Lokrów, że zbierał komentarze *Filolaosa* (*Philolai commentarios esse nactum*), i że w tych krajach, napełnionych, pod owe czasy sławą Pitagorasa, poświęcił się wyznawcom téj szkoły i jich ulubionym studyjom. Lecz, że już był poprzednio ślubował wyłącznie Sokratesowi i chciał mu przynieść zaszczyt całą siłą bogatych zasobów swego umysłu, przeto znakomicie połączył wdzięk sokratyczny i właściwą sobie szatę dyjalektyczną z ciemnemi dogmatami i poważnemi naukami Pitagorasa.“ *De republ.* ks. I, 10.

## R O Z D Z I A Ł II.

Doktryna filozoficzna pitagorejczyków. — Ogólny charakter téj doktryny. — Liczby i harmonija muzyczna. — Zasadnicze żywioły liczby i harmoniji.

Żywe i głębokie poczucie porządku, harmoniji, jedności, jest przeważnym tchnieniem wszystkich poszukiwań filozoficznych pitagorejczyków, wszystkich jich doktryn. Pitagoras-to pierwszy dał światu jimię κόσμος, wyrażając przez jeden ten wyraz, ową potęgę zawiadowczą, która go we wszechświecie zdumięwała.

Aby zrozumieć filozofiją pitagorejską, przynajmniej o tyle, o jile skąpe dane ku temu posłużą, należy przedewszystkim zwrócić uwagę na jój punkt wyjścia. Punkt wyjścia jest matematyczny. Nauki matematyczne, muzykę, uważaną jako matematyczną kombinacją, astronomiją, mieli pitagorejczycy pod szczególną swoją pieczę. Posłuchajmy Arystotelesa: „Ci, co noszą dziś jimię pitagorejczyków, przykładali się naprzód do nauk matematycznych, i te wysoko posunęli. Wrosli w żywioł swego badania, pomyśleli, że zasady matematyczne (τὰς τούτων ἀρχὰς) są zasadami wszechjstot (τῶν ὄντων ἀρχὰς... εἶναι) πάντων). Liczby, są z natury swój poprzedniemi względem rzeczy, stąd pitagorejczycyom się zdawało, że w liczbie raczej, aniżeli w ogniu, ziemi i wodzie, dojrzeć należy tłumy podobieństw (ὁμοιώματα πολλὰ) z tym, co jest, i z tym, co się rodzi... Oni-to także w liczbie ujrzeni połączenie dźwięków, akordy muzyczne. *Wystawiwszy sobie, że wszystkie rzeczy ukształtowały się na podobieństwo liczb, (a w jich pojęciu liczby są poprzedniemi względem rzeczy), wyprowadzili stąd wniosek, że pierwiastki liczebne są pierwiastkami wszechjstot, że całe niebo jest harmoniją i liczbą*“ (1).

Słowa te Arystotelesa są wielkiej wagi przy wyświetlaniu ducha filozofiji pitagorejskiej, i dlatego jeszcze do nich powrócimy. Teraz wypada nam, zanim odkryjemy jistotne znaczenie głównej pitagorejskiej zasady, że *wszystkie rzeczy powstały na podobieństwo*

(1) ... ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιωῖσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα παντῶν εἶναι ὑπέλαβον, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν. *Met.*, I, 5, Por. 6.

liczb, próbować zrozumieć myśli zasadnicze o naturze samychże liczb; gdyż, j inaczej, niepodobieństwem byłoby pojąć ich doktryny o wszechrzeczach. Liczba, podług tych filozofów, wychodzi z jedności, a żywiołami ję są: parzystość i nieparzystość; piérwsza z nich jest skończoną i zupełną, druga nieskończoną i niezupełną; jedność zamyka w sobie oba te żywioły, jako parzysta i nieparzysta zarazem: liczba z jedności wypływa (1). Mamy więc dwa zasadnicze żywioły liczby: parzystość i nieparzystość, które wyobrażają skończoność i nieskończoność, czyli, jinnými słowy, oznaczoność i nieoznaczoność. Posłuchajmy jeszcze, co Arystoteles bezpośrednio po tym określeniu liczby u pitagorejczyków wypowiedział: „Niekórtzy z pitagorejczyków dziesięć zasad przyjmują. które, po parze, w następnym szykują porządku: skończoność i nieskończoność; nieparzystość i parzystość; pojedynczość i mnogość; prawa i lewa strona; samiec i samica; spoczynek i ruch; prosta i krzywa linija; światło i cień; dobro i zło; kwadrat i czworobok nieprawidłowy“ (2). Ten spis kategorii tłumaczy myśl podstawową całej pitagorejskiej szkoły, która ma zawsze swój punkt wyjścia w dwóch sprzecznych żywiołach liczby, to jest parzystości i nieparzystości. Kategorij tych jest dziesięć dlatego, że w przekonaniu szkoły, liczba dziesięć jest liczbą doskonałą.

Harmonija jest wynikiem połączenia liczb, rodzi się z pojednania parzystości z nieparzystością (3). Stąd harmonija znajduje się już, przynajmniej w zasadzie i związku, i w pierwotnej jedności, jako zamykającej w sobie oba te żywioły. Gdyby liczby były wszystkie parzystými albo nieparzystými, harmonijaby nie jistniała, sprzeczności bowiem są ję konieczną podstawą, to znaczy, że harmonija jest złówkiem sprzeczności (4). Różność albo przeciwność liczb umożliwia harmonija; lecz jak jedność pierwotna, stanowiąca jistotę liczby i zamykająca w swój naturze przeciwstawne żywioły: parzystości i nieparzystości, — harmonija nietylko jest możliwą, ale konieczną jak liczba sama, gdyż stale się określa jednością, zasadą liczb, a jedność jest złówkiem sprzeczności. Dla tój-to zapewne tożsamości w pierwiastku i w podstawie, zachodzącej między liczbą a harmoniją, pitagorejczycy

(1) Τοῦ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τὸ τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἀπείρον, τὸ δ' ἕν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὴν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός. W miej. przyt., Por. Filol., u Stobeusza, I, 456; Boeckh n. 2, str. 58.

(2) Tamże.

(3) Boeckh, n. 3.

(4) ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται. U Boeckh'a n. 3.

wyrzekli nieoznaczenie, że liczba czyli harmonija jest zasadą wszechrzeczy (1). Pierwotnie więc liczba, w rdzeniu swój jedności, i harmonija są jidentycznými. Harmonije cząstkowe i pochodne powstają ze stosunku liczb parzystych z nieparzystými, które znów wyszły z jedności pierwotnej, źródła wszechliczb i wszechharmonij.

Harmonije muzyczne zwróciły przedewszystkim uwagę pitagorejczyków; wiadomo bowiem, że wiele bardzo pisali o muzyce.

Harmonija muzyczna powstaje u nich z pewnego liczbowego stosunku dźwięków; dla Filolaosa, harmonija jest oktawą (2). Nie tu miejsce jednak rozbiierać teoryje muzyczne pitagorejczyków; uważamy tylko za potrzebne zrobić krótką wzmiankę o żywiole jistotnym, lubo nawskróś przeczącym jich harmoniji muzycznej, który ważną także odgrywa rolę w jich teoryji liczb. Chcemy mówić o przestanku (*διαστημα*) czyli pauzie (*κενόν*). Janet pojął dobrze, jak się zdaje, myśl pitagorejską w tym względzie, o jile na to pozwoliły wskazówki Arystotelesa i Filolaosa; posłuchajmy więc słów jego:

„Ścisłe badanie warunków harmoniji muzycznej pozwoli nam lepiej przeniknąć ducha zasad pitagorejizmu. Z czego powstaje akord muzyczny? Z połączenia pewnej liczby dźwięków zasadniczych, podzielanych przestankami. Bo rzeczywiście, byle jakie splątanie dźwięków nie stanowi jeszcze akordu; przestanki powinny być ściśle oznaczone. Mała przeto zajdzie zmiana, jeśli dźwięki skrócone zamienią się na spadkowe; ten sposób dźwięków nie będzie jeszcze harmonijnym i nie zachwyci ucha, dopóki oznaczone przestanki nie spletną dźwięków. Nie trzeba być muzykiem, aby zrozumieć, co my tu rozumiemy przez przestanki: są-to tony lub półtony, rozdzielające różne nóty. Jeżeli teraz myślą zniesiemy te przestanki, już nie będzie żadnej różnicy pomiędzy nótami; wszystkie dźwięki spletną się w jeden szum—dźwięku określonego już nie będzie; bo każdy dźwięk ściśle określony wymaga już tym samym przestanku, któryby go uwydatniał, od sąsiedniego dźwięku oddzielał. Zawieszenie przestanku prowadzi za sobą dźwięk sam i harmoniją. Czymże więc jest dźwięk? Jestto coś oznaczonego. Czym jest przestanek? Jestto coś nieoznaczonego. Dźwięk jest granicą przestanku, który sam w sobie jest bezgranicznym (czyli próżnią). Akord, melodyja jest więc pewnym połączeniem oznaczoneści i nieoznaczoneści, czyli mówiąc językiem pitagorejskim: ograniczoneści i nieograniczoneści, skończoności i nieskończoności.

(1) Aryst., *Met.*, I, 5; Boeckh, n. 18.

(2) U Boeckh'a, n. 5; Stobenz, I, 460 — 468. Patrz przypiski Heeren'a, uczonego wydawcy Stobeusza, i uwagi Boeckh'a nad tekstem Filolaosa.

„Rozważanie dźwięków doprowadzi nas łatwo do rozważania liczb. Każdy akord jest liczbą, gdyż musi się składać z wielu dźwięków, porozdzielanych przestankami. Liczba więc, jako taka, jest połączeniem jedności; sama bowiem jedność nie stanowi liczby (1); lecz, aby się ona połączyła z innymi jednościami, potrzeba pewnych różnic, pewnego przejścia, albo przynajmniej pewnych podziałów, przestanków.

Spróbujmy zawiesić, myślą, te przestanki, a jedności skupią się w jedni i liczba zginie (2). Przestanki więc te są zasadą mnogości: można je nazwać, podług uprzywilejowanej mowy filozofów greckich, *mnogiemi* (πολλά), a wtedy, powie się, że liczba jest złewkiem *pojedyńczości* z *mногоścią* (3).

Wydatnemi więc żywiołami, tworzącemi liczbę są: jedność i próżnia. Zasadą, żywiołem dodatnym i jistotnym liczby jest jedność; próżnia czyli przestanek jest tylko warunkiem. Harmonija składa się z żywiołów podobnych.

To są główne podstawy liczbowej teorii pitagoryzmu. Starajmy się teraz zrozumieć, jakim sposobem Pitagoras stosuje zasady do bytu, i jak należy tłumaczyć to zdanie, że *wszystkie rzeczy upostaciowały się na podobieństwo liczb*.

### R O Z D Z I A Ł III.

Jakim sposobem rzeczy upostaciowały się na podobieństwo liczb?—Bóg czyli pierwsza jednota: jego natura.—Próżnia czyli nieoznaczoność. — Świat powstał z tych dwóch sprzecznych początków.—Świat się w nich wiecznie odradza.—O systemacie świata.—

Główne ognisko.—Ruch ziemi.—Ciała składają się z jedności czyli monad.

Filolaos uznawał dwie zasady bytu: skończoność i nieskończoność czyli nieoznaczoność. „Konieczna, mówi, aby wszystko, co jest, było

(1) Prosta jedność nie stanowi jeszcze liczby właściwej i zupełnej, liczby szczegółowej i określonej, jakkolwiek jedność pierwotna, jedność zasadnicza, powszechna jest duszą liczby, albo liczbą czystą, samą w sobie.

(2) Pitagorejczycy, mówi Arystoteles, nauczają, że próżnia, odgrywająca wielką rolę w powstawaniu świata, jistnieje naprzód w liczbach, służąc do jich szczegółowego uwydatnienia... και τοῦτ'εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν. *Fiz.* IV, 6.

(3) *Diction. des sciences philosophiques*, art. *Pythagore*.

Dzieje Filozofiji.

albo skończone—ograniczone, albo nieskończone—nieograniczone, albo jednocześnie skończone i nieskończone; nieskończoność zaś nigdzie osobno nie istnieje. Jak więc ustalona jest rzeczą, że żadne byty nie składają się wyłącznie z jednorodnych żywiołów, tak i świat cały, wraz z tym, co w sobie zamyka, jest spójnią tych dwóch składników“ (1).

Te dwie zasady czyli pierwiastki bytu są ściśle jidentyczne z żywiołami liczb, któreśmy dopiero poznali. Wkrótce pojmimy jistotne znaczenie tego podwójnego żywiołu, przebiegając główne szczeble wielkiej drabiny jestestw.

Na czele liczb jest jedność pierwotna—źródło i zasada wszechliczb szczegółowych. Na czele jistot jest Bóg, jedność czyli monada pierwotna i rzeczywista, źródło i zasada całej rzeczywistości. Jedność przedstawiająca Boga, jest zasadą wszystkiego (2). Ta jedność więc, którą Filolaos nazywa wszechzasadą, jest jednością najwyższą i powszechną, z której wypływa jedność i wielość pochodna. Filolaos mówi o Bogu: „Jest ona (jedność) Bogiem, przewodniczącym wszystkiemu i rozkazodawczym, jest ona zawsze jedną, nieruchomą, jest osobnym nie do naśladowania wzorem, różnym od reszty jestestw“ (3).

Zdanie to, które Filon przypisuje Filolaosowi, jest, zaprawdę, piękne; dość szczęśliwie wyklada jideę Boga, świecąca w głębi ogólnego umysłu ludzkiego. Bóg pitagorejski nie byłby więc jednością matematyczną—czystą abstrakcją, jak Bóg eleacki; byłabyto jedność bytowa i ożywiona, Bóg osobowy i w sobie bytujący, Bóg opatrnościowy, mistrz i piastun świata.

Na nieszczęście, Filolaos, nie umie się utrzymać na tej wysokości. Widzi wprawdzie zawsze w Bogu pierwotną jedność, stolicę prawdy, światła i dobra, zasadę wszelkiej doskonałości, źródło piękna i harmoniji, lecz nie zaprowadza ścisłej różnicy między Bo-

(1) Ἀνάγκα τὰ εἶντα εἶμεν πάντα ἢ περαινόντα ἢ ἀπειρα ἢ περαινόντά τε καὶ ἀπειρα, ἀπειρα δὲ μόνον οὐκ ἄν εἶη... δῆλόν τ' ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων καὶ ἀπειρων ὁ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμύχθη. U Stob., I, 454, 456. Por. Nicomach., *Arithm.*, II, 59, u Boeckh'a: *Fil.*, str. 51.

(2) ἐν ἀρχῇ πάντων. u Boeckh'a, str. 151.

(3) Ἐστὶ ὁ ἡγεμῶν καὶ ἄρχων πάντων θεὸς εἰς μὲν ὧν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων. U Filon'a: *De mundi opificio*, str. 84. Por. Boeckh, str. 151.

giem a światem. Wyjaśnimy zaraz tę kwestyję, przy rozbiorze doktryny pitagorejskiej o początku i powstawaniu świata.

Zaczynamy od zwrócenia uwagi na następny tekst Filolaosa: „Jistota rzeczy, która jest wieczną i natura wewnętrzna, czysta, są przedmiotem boskiego, a nie ludzkiego poznania, tak, iż niepodobna- by nam było poznać rzeczy, będących już własnością naszego umy- słu, gdyby nie zamykały w sobie obu odwiecznych składników świata: to jest skończoności i nieskończoności. Żywioty te, będąc rozłącznej i wprost przeciwniej natury, nie mogły utworzyć świata, dopóki nastąpiła między niemi harmonija. Rzeczy podobne, wspól- nej natury, już *nie dążą* do harmoniji, lecz niepodobne wiązać się muszą w harmoniją, gdyż bez niej nie byłoby między niemi ładu“ (1). Za pośrednictwem więc harmoniji, zasady skończoności i nieskończoności łączą się, tworząc świat (κόσμος), dziecię harmoniji. Z tąto myślą pokrewne jest zdanie Dyjogenesa z Laerty, przypisywane Filolaosowi: „Wszystkie rzeczy powstały przez konieczność i harmoniją“ (2).

Tu, jak i w muzyce, harmonija jest porządnym pojednaniem różnic. Przy powstawaniu wszechrzeczy, pojednanie to, podług Fi- lolaosa, następuje w sposób konieczny (ανάγκη).

Jedność pierwotna, przedstawiająca Boga, pojmuje się naprzód, jako otoczona próżnią, której symbolem jest przestanek między jed- nostkami i dźwiękami, w matematyce i muzyce. Próżnia, zarówno jak i Jedność przeciwstawna, jest wieczna. Próżnia ta, zwana nie- skończonością czyli nieoznaczonością jest miejscem, zajętem przez odwieczną Jedność. Lecz jakim sposobem świat — κόσμος — powstaje z tych dwóch przeciwnych początków? — W tych dwóch żywiołach, jak mówią pitagorejczycy, przemieszkuje dążność ku zjednoczeniu się; — jestto *ανάγκη*, owa *ultima ratio* filozofiji niechrześcijańskiej.

(1) Ἄ μὲν ἐστὶν τῶν πραγμάτων αἰδῖος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἄ φύσις θεῖαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γινῶσιν πλέον γὰ, ἢ ὅτι οὐχ εἰδόντες οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γινωσκομένων ὅφ' ἁμῶν γνωσθήμεν, μὴ ὑπαρχούσας αὐτὰς ἐντὸς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος, τῶν τε περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων· ἐπεὶ δὲ τε ἀρχαὶ ὑπάρχον οὐχ ὅμοια οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταὶ κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἄρμονία ἐπεγένετο... τὰ μὲν ὧν ὅμοια καὶ ὁμόφυλα ἄρμονίας οὐθέν ἐπεδέοντο· τὰ δὲ ἀνομοία μὴδὲ ὁμόφυλα μὴδὲ ἰσοτελεῖ, ἀνάγκη τὰ τιοαυτὰ ἄρμονίᾳ συγκεκλειῆσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι. U Stob., I, 458, 460. Boeckh, *Filol.*, n. 4.

(2) Δοκεῖ δὲ αὐτῷ πάντα ἀνάγκη καὶ ἄρμονίᾳ γίνεσθαι Ks. VIII, 85.

Jedność pierwotna, zasada skończona, przyciąga wszystko, co z nieskończoności jest jej najbliższe—i to ogranicza i wykończy. Nazywa się to u filozofów przydechem czyli oddychaniem nieskończoności. Przez to oddychanie, próżnia wchodzi do pierwotnej Jedności i tam zaprowadza rozdział, właściwość próżni, będącej dzielnikiem i rozłącznikiem(1); podział zaś pierwotnej jedności daje początek wielu pobocznym i pochodnym jednościami, które będąc zarazem liczbami i rzeczami, składają świat.

Świat więc powstaje ze zbiegu dwóch przeciwnych zasad, Jedności i próżni. Lecz próżnia odgrywa zgoła ujemną rolę przy powstawaniu wszech-rzeczy. Cała rzeczywistość i dodatniość zawiera się w jedności pierwotnej i w mnogich jednościach pochodnych. Dlatego, jakśmy już mówili, cała prawda, piękno i dobro światowych tworów, wypływa z głównej Jedności, równoważnej z Bogiem; doskonałość jich i wszelka dodatniość jest więc wpływem, i udziałem bożej natury. Ta boska natura, w stanie swego niepokalania, jest pierwszą *jistnością*, o tyle tylko przystępną dla umysłu ludzkiego, o jile się przelęwa w byt szczegółowy, którego jest podstawą i rdzeniem.

Czyliż zbieg dwóch przeciwnych zasad, Jedności i próżni, zbieg, powodujący rozplyw pierwszej jistoty, a tym samym dający początek światu—wieczny jest czy doczesny? Żadnej nie ma wątpliwości, że pitagorejczycy uważali świat jako twór, wpływ, następstwo, gdyż ustawicznie prawią o początku i powstawaniu rzeczy; lecz nie mniéj także pewna, że przypisywali mu wieczność (2).—Jakże więc pogodzić te dwa przeciwne pomysły? Pitagorejczycy pogodzili je, twierdząc, że świat *począł się* tylko logicznie, w porządku myśli (*κατ' ἐπίνοιαν*), lecz bynajmniej nie chronologicznie, to jest, w porządku czasu (*ὁὐ κατὰ χρόνον*) (3). Wyłożymy więc myśl pitagorejską w ten sposób: Świat zowie się *stworzonym* tylko dla przeciwstawności względem pierwszych, niestworzonych zasad, które same w sobie bytują wiecznie, jako czyste i niezmienne; ale i Jedność pierwotna wiecznie się kojarzy z próżnią i oddycha nią wiecznie, a przez to i wyrób rzeczy, *przez konieczność i harmoniję* jest ciągiem bez granic.

(1) Patrz u Arystotelesa w *Fizyce*, ks. IV, 6.

(2) ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει. Filol., u Stob., I, 420.

(3) Stob., I, 450.



W kosmologii pitagorejskiej, pierwsze miejsce wśród pochodnych żywiołów zajmuje ogień: jest zasadą życia, duszą świata (1). Filolaos mówi o jstnieniu głównego ogniska, skąd pochodzi ogień, obejmujący wszech-świat (2). Mówi jeszcze, że w około tego ognia środkowego, czyli głównego ogniska krąży *dziesięć* ciał niebieskich (liczba uświęcona), a temi są: niebo, (sfera zajęta przez gwiazdy stałe), planety (w liczbie pięciu), słońce, księżyc, ziemia i antypody (3). Obrót tych ciał niebieskich dokonywa się wedle praw harmoniji, i wydaje ową grę świetną, którą pitagorejczycy nazywali *harmoniją sferyczną* (4).

Nie łatwo pojąć, co Filolaos rozumie przez główne ognisko, około którego odbywa się krążenie *dziesięciu ciał niebieskich*; zresztą, nie miejsce tu tę kwestyją rozstrzygać. Widzimy już stąd przynajmniej, że w szkole Pitagorasa zrodziły się pomysły daleko rozleglejsze o systemacie świata, aniżeli w jinnych szkołach starożytnej filozofiji. Pitagorejczycy nie zapatrują się już na ziemię, jako na podstawę i nieruchomy środek wszechświata, wierzą bowiem w ruch ziemi: „Pitagorejczycy, mówi Arystoteles, nauczają, że ziemia odbywa ruch obrotowy około środka (gdzie jest główne ognisko), skąd powstaje dzień i noc“ (5).

Filolaos tak mówi o jedności i nieustanności świata: „Świat ten zawsze jstniał, trwa zawsze, jest jednym i rządzi nim jedna

(1) Dyjog. laert., VIII, 27.

(2) Stob. I, 488. Por. Aryst., *de Coelo*, II, 13.

(3) Stob., *miej. przyt.*

(4) Aryst., *de Coelo*, II, 9.

(5) ...τὴν γῆν... κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον νόκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν. *De coelo*, II, 13. Por. Dyjog., ks. VIII, 85; Plutarch., *De placit. philos.*, III, 13; Galen., XXI, 5; Euzeb., *Praep. evang.*, XV, 58.—Zajiste, systemat kosmiczny Filolaosa o wiele wieków wyprzedził Kopernika; Kopernik wszelako pierwszy skorzystał z téj jak i z wielu podobnych doktryn, które myśl jego twórczą obudziły, i które wziął za punkt wyjścia dla swoich badań, co sprawdzić można jego własną przedmową do dzieła: *De orbium coelest. revolut.* Systemat Kopernika, jako hipotezę, przedstawił pierwszy Arystarch z Samos. Delaunay, znany astronom w słowach niezbyt jasnych, dotyka tego punktu pitagorejskiej teoryji, w dziełku, p. t. *Cours élémentaire d'astronomie*, Paryż. 1855, str. 469. Tymczasem zaznaczmy jeszcze będące z tym związku słowo Cyserona o Hikietasie z Syrakuzy: „Hikietas z Syrakuzy, podług świadectwa Teofrasta, utrzymuje, że słońce, księżyc, gwiazdy, słowem wszystkie ciała ponad ziemią leżące, są nieruchome, i że tylko ziemia obraca-

zasada" (1). Za przyczynę nieustanności świata, uczeń Pitagorasa podaje to, że, ani w łonie ziemi, ani poza nią nie istnieje wyższa zasada nad tę, która ją ożywia i któraby ją zgubić mogła (2). Przyczyną ożywiającą i uwieczniającą go, jest dusza świata, ów Bóg, stwarzający jistoty przez wpływ swęj natury i tchnienie własnego życia. Jedyną zasadą, której świat słucha jest Bóg, owa Jedność doskonała, od której wszystko pochodzi i która wszystko urządza.

Jest jeszcze jeden punkt w kosmologii pitagorejskiej, zasługujący na szczególną uwagę; doktryna o naturze ciał.

O ciałach, utworzyli sobie oni pojęcie, ściśle zgodne z jich liczbowymi teoryjami. Jedność i przystanek, jak są żywiołami liczb, tak są pierwiastkami ciał. Jedność jest punktem dla ciał, zasadą ograniczoną i *rzeczywistą*, skąd, za pośrednictwem przestanku czyli próżni, powstają linije, powierzchnie i bryły, czyli najprostsze ciał postacie. „Pitagorejczycy, powiada Ritter, rozbiérajac świadectwa licznych autorów starożytności, zapatrywali się na liczby, jako na zasady rzeczy; w jich oczach bowiem przedstawiało się zasadą wszystko to, co jest stosunkowo poprzednie i proste, czyli niezłożone: i tak: bezpośrednim pierwiastkiem dla ciał, są powierzchnie, dla powierzchni—linije, dla liniji—punkty, nazwane przez nich jednościami czyli monadami (*μονάδες*), które są bezwzględnie prostemi i nic poprzedniego nie dopuszczają (3); dlatego, ponieważ jedności są liczbami, wyrzekli pitagorejczycy, że liczby są zasadami rzeczy.—Widzimy, dodaje Ritter, że ta teoryja liczbowa stara się wyłożyć byt ciał z zasad niecielesnych, gdyż punkt w przestrzeni nie jest jeszcze ciałem; wszystko zaś, co powiedziano w tym przedmiocie, dąży do twierdzenia, żeśmy powstałi z ciasnego, zimnego wyrazu, to jest, że pitagorejczycy tłumaczyli sobie byt ciał przez punkty, ograniczające najdalszy powierzchniowy jich zarys. Granicą więc w ogóle, ze względu na mnogość cielesną, jest zbiór punktów rozstawionych po przestrzeni, w pewnym do siebie ustosunkowaniu; wszystkie zaś rzeczy rodzą się z liczb, przedstawionych przez te

---

jąc się i krążąc z nadzwyczajną szybkością w około swęj osi (*quae cum circa axem se summa celeritate convertat et torqueat*), sprawia złudzenie, jakoby niebo całe odbywało bieg w około ziemi nieruchomej“: I *Acad.*, II, 39.

(1) Ὁδὲ ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνα διαμένει, εἰς ὅπο ἑνὸς... κυβερνώμενος. U Stob., I, 420.

(2) Stob., tamże.

(3) Alex. Aphrod. in *Arist.*, *De prim. philos.*, I, fol. 10 b. U Brandis'a: *De perditis Arist. libris*, str. 30.

punkty; czyli, że wszystkie rzeczy są zbiorem punktów, albo jedności, pomieszczonych w przestrzeni, i stanowiących razem pewną liczbę<sup>(1)</sup>. Próżnia zakreśla przestanki między punktami i daje początek rozciągłości.

Już w tej teorii pitagorejczyków widać szczepek lajbnicowskiej monadologii, określającej wszystkie formy bytowe<sup>(2)</sup>. Wolno zajście jstnienie ciał zamknąć w punktach czy najprostszych monadach, jak to czynią pitagorejczycy, lecz, z warunkiem, aby te punkty i monady oddychały żywotną siłą—wewnątrz i na zewnątrz<sup>(3)</sup>.

Ograniczymy ten krótki wykład pitagorejskich doktryn następnym słowem o naturze duszy ludzkiej i o świecie moralnym.

## R O Z D Z I A Ł IV.

O naturze duszy ludzkiej.—Jój przeznaczenie.—Metempsychosa.—O nagrodach i karach po tym życiu.

Wiadomo, że pitagorejczycy nazywali duszę liczbą i harmoniją. Lecz, gdy w jich teorii, ciało ma także określenie, nie możemy więc na nim poprzestać, jeżeli pragniemy wysledzić rzeczywiste mniemanie tej szkoły o naturze duszy ludzkiej. W Fajdonie, Platon kładzie w usta Simmijasza i Cebesza, uczniów Filolaosa, że dusza jest harmoniją ciała, że jest niewidzialna i niematerjalna, że jest raczej córą boskiego niż zmysłowego świata<sup>(4)</sup>. Gdyby nam przyszło wziąć dosłownie to określenie; poznalibyśmy duszę śmiertelną, ginącą wespół z ciałem, jak harmonija lutni (porównanie Simmijasza), ginie wraz z lutnią. Posłuchajmy, co mówi ten uczeń Filolaosa o jstocie harmoniji, stanowiącej duszę: „Ty sam, Sokratesie, dostrzegłeś, jak myślę, że najogólniej przyjętym naszym mniemaniem o duszy, jest to, że, jeśli ciało rozszerza się i kurczy, przez wpływ: gorąca, zimna, suszy, wilgoci i jinnych podobnych żywołów,—dusza jest zlewkiem i har-

(1) *Gesch. d. Philos.* I. 389—390.

(2) Wiadomo, że monadologia Lejbnica obejmuje wszystko: Boga, duszę i ciało.

(3) Patrz: *Du dynamisme considéré en lui-même et dans ses rapports avec la sainte Eucharistie*, par G.-C. Ubaghs. Lowannijum. 1861.

(4) *Fajdon*, 79, 85.

moniją tych żywiołów (1), połączonych ze sobą w należyтым stosunku. Gdy więc dusza nasza jest pewnego rodzaju harmoniją, widoczna, że, gdy ciało nadto się zwętlia przez choroby i jinne przypadłości, dusza, choćby najbardziej boską była, ginie natychmiast, jak giną jinne harmonije, zamknięte w narzędziach muzycznych i wszystkich dziełach sztuki. Widzisz więc Sokratesie, co będziemy mogli odpowiedzieć tym wszystkim, którzy powiedzą, że dusza nasza, *będąc mieszaniną żywiołów cielesnych* (2), pierwsza ginie w tym stanie, który się śmiercią zowie“ (3).

Jidąc za tym świadectwem Platona, wypadałoby wyrzec, że ogół pitagorejczyków, zapatruje się na duszę, jako na akord harmonijny, różnych a przeciwnych jakości ciała. Wiemy, skądjinąd, że harmonija jest *pojednaniem żywiołów różnych a przeciwnych*. Lecz wtedy dusza byłaby zależną od ciała i przypadkową, gdy w tym samym dyalogu (Fajdon), Simmijas z Cebes przedstawiają duszę jako główną i boską stronę człowieka. Sądzymy, że w przekonaniu mistrzów pitagorejskiej szkoły, dusza zowie się harmoniją, dlatego, że jest zasadą, przewodniczącą związkowi różnych cielesnych żywiołów i siłą, utrzymującą i objawiającą ten związek (4). Zdaje się, że pewną jest rzeczą, iż pitagorejczycy zapatrywali się na duszę jako na wyższą od ciała, ożywiająca je i przeznaczoną do dłuższego życia. Jest nawet ślad, że wierzyli w bezcielesne jstnienie dusz. Klemens Aleksandryjski n. p. przekazał nam słowa Filolaosa, w których związek duszy z ciałem nosi jimię kary: „Wypada nam, powiada Klemens, przypomnieć słowa Filolaosa. Ten pitagorejczyk mówi: *Starzy teologowie i wieszczowie twierdzą, że dusza jest za karę związana z ciałem, że jest w nim jak w grobie pochowana*“ (5).

(1) ...κράσιν εἶναι καὶ ἀρμονίαν αὐτῶν τούτων τὴν ψυχὴν ἡμῶν, ἐπειδὴν ταῦτα καλῶς καὶ μετρίως κραθῆ πρός ἀλληλα.

(2) ..κράσιν οὖσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἐν τῷ σώματι.

(3) Fajdon, 86.

(4) Mamert Klaudyjan przypisuje pitagorejczykowi Architasowi z Tarentu następane określenie duszy: „*Anima ad exemplum unius composita est, quae sit illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris.*“ Mam. Claud., *De statu animae*, ks. II, 7.

(5) Ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεῖσαι· λέγει γὰρ ὁ πυθαγόρειος ὡδε: „μαρτυροῦνται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντις, ὡς διὰ τινὰς τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέζευκται, καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθραται. *Strom.*, ks. III, 3; Fajdon, 76, 77.

Sposób sam, w jaki uwiadamia nas o tym Filolaos, dowodzi, że doktryna starych teologów wtóruje jego myśli.—Stądto zapewne Platon zaczął pniał myśl o przedjstnieniu dusz.

Mamert Klaudijan przytacza jeszcze dwa ustępy z Filolaosa, zaznaczające jistotne wyróżnienie duszy od ciała. „Filolaos (słowa Mamerta), tak mówi o duszy ludzkiej: *Dusza jest złożoną w ciele, jak liczba, i jak nieśmiertelna a niecielesna, na wzór liczby, harmonija*. I dalej: przywiązaną jest dusza do ciała, gdyż bez niego nie mogłaby używać zmysłów. Gdy śmierć ją od ciała odłączy, wiedzie żywot bezcielesny“ (1).

Przypuszczając, że ciało jest dla duszy więzieniem i grobem, Filolaos uważał samobójstwo za niedozwolone, i nie pochwalał duszy, samowolnie odłączającej się od ciała. „Słyszałem od Filolaosa, odpowiada Cebes Sokratesowi, że nie wolno zadawać sobie śmierci“ (2). Sokrates, następnie, rozbiérajac kwestyją samobójstwa, przytacza, przeciwko prawności tego czynu, zdania, zaczął pniał, jak się nam zdaje, z podań pitagorejskich: „Maksyma wyłożona w misteryjach, że w tym życiu stojimy, jak na stanowisku, którego samowolnie opuszczac nie nalezy (3), jest, jak się zdaje, trochę przesadzoną i trudną do zgłębienia; ale, może słuszniej rzeke, że bogowie mają o nas staranie, i że my do nich nalezy“ (4). Cycero, w swym traktacie o starości, przypisuje stanowczo Pitagorasowi, myśl przytoczoną przez Sokratesa, temi słowy: Pitagoras, powiada, zabrania porzucać żywota, niby stanowiska, bez rozkazu wodza, to jest Boga“ (5).

Pitagorejczycy uczą, że dusza opuszczając jedno ciało, ożywia zwykle jinne. Jestto doktryna metempsychozy. Doktryna ta, którą odnajdujemy już, jak wiadomo, u Jindów i Egipcyan (6), jistniała

(1) „...Anima inditur corpori per numerum et immortalem eademque incorporalem convenientiam. Item post alia: Diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus. A quo postquam morte deducta est, agit in mundo incorporalem vitam“. *De statu animae*, ks. II, roz. 7.

(2) *Fajdon*, 61.

(3) ...ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λείπειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν.

(4) *Fajdon*, 62. Por. Boeckh, *Philol.*, n. 23. Utrzymujemy wraz z Boeckh'iem, że Platon miał pod ręką dzieło Filolaosa, którego szczątki nas doszły. Por. Cyclerona: *De republica*, I, 10.

(5) Cato, 20.

(6) Herodot, ks. II, § 123.

także pewno u Greków na wiele lat przed Pitagorasem. Filozof ten zamyka pielgrzymkę dusz w granicach świata zwierzęcego, nie przypisując duszy roślinom (1). Nie zgadza się także z kapłanami egipskimi, jakoby dusza losem, w pierwsze lepsze ciało wchodziła; sądzi, że dusza obiera sobie na mieszkanie ciało, będące z nią w harmoniji: harmonija w pitagoryzmie przewodniczy wszystkiemu. Dusza ludzka, wszelako, może po tym życiu ożywić ciało zwierzęce, zarówno jak i ludzkie (2).

Pitagorejczycy przyjmują także podaniowy dogmat o nagrodach i karach po śmierci. Żli mieszczą się w Tartarze (3); dobrzy— w górnych krajinach wszechświata (4), gdzie schodzą się dusze przyjaciół, wiodąc odtąd wspólne życie (5). Myśli te nie zgadzają się z przytoczoną dopiero doktryną metempsychozy. Widoczna, że pitagorejczycy, pielęgnując dogmat o nieśmiertelności duszy, pojmowali go wadliwie, i mieli bardzo niezgodne i nieoznaczone wiadomości o bycie pozagrobowym.

Znajdujemy wszelako u tych filozofów żywe i głębokie poczucie moralnych potrzeb. Zalecają praktykę cnoty, i uczą, że w człowieku odzywają się złe skłonności, przeciwko którym walczyć bezustannie powinien. Jużto Pitagoras słynie w starożytności, jako przekształciciel moralny. Towarzystwo założone przez niego, które, długo po nim trwając, doznawało różnych losów, odznacza się rozległością prób życiowych (6). Podanie przypisuje temu towarzystwu najpiękniejsze maksymy moralne.

#### Empedokles z Agrygentu.

Empedokles z Agrygentu, ściśle mówiąc, do żadnej nie należy szkoły; spokrewnia się bowiem w zasadach z Pitagorasem, Eleatami i Heraklitem. Mieścimy go jednak w szeregu uczniów Pitagorasa, jidąc za powagą wielu starożytnych pisarzy.

Empedokles jest nietyle filozofem, jak poetą i samozwańczym, przez bogów natchnionym kapłanem. Jestto jedna z najbardziej wy-

(1) Dyjog. laert., ks. IVII, 28.

(2) Dyjog., VIII, 36, 37.

(3) Aryst., II *Anal.*, ks. II, roz. 10 (*al.* 11).

(4) Dyjog., VIII, 31.

(5) Plut., *Non posse suav. vivi secund. Epic.*, 28.

(6) Jamblik, *Protrept.*, 21, str. 131 i nast.; Porfiryjusz, *Vit. Pyth.*, 42; Arystoksen., u Stob., *Serm.*, XLIII, 49. Por. Platona: *Gorgiasz*, 493

szukanych postaci, jakich nam cywilizacja grecka dostarcza. Współcześni widzieli w nim więcej niż człowieka i czcili jak pół-boga. Starożytni sławią do przesady jego wymowę, mądrość i cnotę. Lukrecjusz opiewa w nim cudotwórczego poetę, otoczonego blaskiem gienijuszu, człowieka ledwo dotykającego ziemi (1). Empedokles sam uznaje bez wahania swój boski początek, gdy mówi: „Przyjaciele! zamieszkujący wzgórze wielkiego miasta, kąpanego przez jasnowłosego Akragas, gorliwi stróże sprawiedliwości, pozdrawiam was! *Jam jest bóg nieśmiertelny w środku was, jam nie człowiek* (2).“ Jak widzimy, Empedokles sam sobie nieźgorzej pochlebia. Jestto skończony wzór próżności człowieka, umysłem wznoszącego się po nad tłumy. Zamkniemy w kilku słowach opowieść o jego życiu i doktrynach.

Empedokles urodził się w Agrygencie, w Sycylii, prawdopodobnie na początku V-go wieku przed naszą erą (3). Agrygent, miasto współzawodniczące z Syrakuzą było osadą dorycką. Empedokles był członkiem jednej z najbogatszych rodzin swój ojczyzny, i bliższy jesteśmy domysłu, że bogactwa tego pół-boga przyłożyły się w większej części, do owego niezmiernego żniwa sławy, jakie zebrał u współobywateli. Ofiarowano mu królestwo Agrygentu, którym pogardził (4). Ukazywał się jednak na publicznych zebraniach niejinaczéj, jak śród licznych orszaku sług, z wieńcem na głowie i włosami, spadającými w nieładzie na ramiona, w obuwiu ozdobionym klamrami z kości słoniowej i gałązką wawrzynu w ręku (5). Starał się oddziaływać tym sposobem na wyobraźnię gminu. Chętnie się umiętnością leczenia wszelkich słabości, tudzież wywoływania i uciszania burzy (6). Łatwowierny gmin uwodził się tym szarlatanizmem, niegodnym zajiste filozofa, i przypisywał Empedoklesowi nadludzkie moce. Najdziwaczniejsze o nim baśnie krążyły śród ludu. U starożytnych autorów, jako odgłos ludowych podań, znajdujemy szczególne opowiadania o śmierci tego człowieka. Podług jednej z najbardziej upowszechnionych le-

(1) „Ut vix humana videatur stirpe creatus.“

(2) U Dyjog. laert., VIII, 62; w. 397—400, o fragmentach Empedoklesa; wyd. Didota, 1860.

(3) Patrz: Dyjog., VIII, 74.

(4) Dyjog. 69.

(5) Tamże, 73.

(6) W. 462 i nast.

giend miał rzucić się w Etnę (1). Najprawdopodobniejszym zaś mniemaniem jest to, że zmuszony opuścić ojczyznę, udał się do Peloponezu, i tam umarł (2).

Empedokles, na wzór Parmenidesa, napisał bardzo obszerne, wierszowane dzieło: o naturze. Simplicyusz jeszcze je posiadał; nam zaś pozostały z niego znaczne ułamki, obejmujące około czterystu wierszy (3). Posiadamy także krótkie wypisy z jinnych poematów, przypisywanych téj dziwnéj osobistości.

Zdaje się, że nasz filozof ma dosyć wzniosłą doktrynę o Bogu. Po nad niebem bóstw mitologicznych umieszcza jakąś wieczną, doskonałą, najświętszą i najszczęśliwszą jistotę. Boga, w jego pojęciu, nie możemy dostrzedz okiem, ani w ogóle zmysłami: nie ma zgoła ciała, jestto duch, duch święty i niezmierny, który polotem swéj myśli przenika całe światy (4). Empedokles, już przez to jedno zdanie, wznosi się ponad surowy antropomorfizm, przypisujący Bogu wszystkie kształty ludzkiego ciała. Ustęp ten, zdaniem naszym, jest całkiem niezgodny z wyobrażeniem Boga, przypisywanym Empedoklesowi przez Arystotelesa. Według stagiryty, Bóg filozofa z Agrygentu, byłby jednością, owym *σφαῖρος*, w rodzaju pierwotnéj materyji, zogniskowanéj w sobie, ciemnym źródłem wszechrzeczy, któremu wszystko, krom siebie, jest obce (5). Jeżeli Bóg jest duchem, jakżeby miał być tylko jednością pierwotną i podstawową (6)? Jak, nadewszystko, mniemać można, że zna tylko siebie samego, jeśli, jak twierdzi Empedokles, myśl jego przenika światy?

Oprócz Boga najwyższego, doskonałości duchowej, wiecznéj i nietykalnéj, Empedokles uznaje niższych bogów, jistoty mniej lub więcej doskonałe i zmienne, o bardzo różnéj naturze. Ci niżsi bogowie, w całym swym stopniowaniu nie są czystými duchami, i są cieleśni. Niektóre z tych bóstw odpowiadają czterem żywiołom świata, nosząc jimiona: Jowisza, Junony, Plutona i Nestisa (7). Po nich

(1) Dyjog. laert., 69.

(2) Tamże, 67, 71, 73.

(3) Patrz: *Fragmenta philosophorum graecorum* Fr. Mullach'a, wydane przez Didot'a. Paryż, 1857.

(4) ἄλλὰ φρήν ἱερὴν καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μούνον  
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θεῶσιν.

(5) *Met.*, II, 4.

(6) Empedokles przypisuje *σφαῖρος*owi członki. W. 180:  
πάντα μάλ' ἔξεϊγῆς πολεμίζετο γυῖα θεοῖο.

(7) Τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἔασι:  
Ζεὺς ἀργίης Ἥρη τε φερέσβιος ἡδ' Αἰδῶνεὺς  
Νῆστις κ. τ. λ. (w. 159—161).



następuje całe mnóstwo bogów i gienijuszów, pochodzące od tych żywiołów; są to bogowie poczęci czyli zrodzeni. Dwie boskie potęgi: Miłość i Niezgoda, są twórczemi przyczynami wszech-jistot okręślonych i osobistych. Na początku świata Niezgoda złamała jedność *σφαιρός*, miłością jednolitego (1); następnie Miłość zebrał a i połączyła, podług pewnego powinowactwa, rozdzielone członki boga. Miłość ciągle jednoczy i tworzy, gdy Niezgoda ustawicznie rozrywa i dzieli; pierwsza jest zasadą rodzenia, druga zasadą śmierci, czyli raczej prostego rozkładu, gdyż, ściśle mówiąc, nic nie ginie i nic się nie rodzi w kole rzeczy śmiertelnych: wszystko bowiem kończy się na pewnej mieszaninie i przemianie rzeczy zmieszanych (2). Tak więc Miłość i Niezgoda są twórczemi przyczynami wszystkich szczegółów jistot, śmiertelnych i nieśmiertelnych: „Jestto podwójne źródło wszystkiego, co było, co jest, i co będzie w przyszłości; stąd-to wyszły drzewa i ludzie, i kobiety, i zwierzęta dzikie, i ptaki, i ryby żyjące w falach, i *dlugowieczni bogowie*, jaśniejący chwałą (3).“

Otóż i cała myśl Empedoklesa o początku wszechrzeczy. Pierwotnie wszystko było jednością. Owe nawet cztery żywioły, które później zaczęły się odróżniać, były zjednoczone, zmieszane i stanowiły *σφαιρος* (sphaerus) jednolity, wszędzie, w swym bezwzględnym spoczynku (4). Jestto pierwotne źródło wszechrzeczy, materyja wieczysta, z której świat się wyłoni. *Σφαιρος* utrzymywał się w tej naczelnj jedni, za sprawą tajemnej siły, od której wszelka jedność pochodzi, za sprawą Miłości (*φιλότης*). Obdarzony tą jedną potęgą *σφαιρος* pozostałby na zawsze niezmiennym, nieruchomym; jedność

- (1) Ὅπως ἁρμονίης πυκινῶ κότει ἐστήρικται  
σφαιρος κυκλοτερῆς μονίῃ περιηγέι γαίων.  
Αὐτάρ ἐπεὶ μέγα νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη

πάντα μάλ' ἐξεῖτης πολεμίζετο γυῖα θεοῖο. (w. 175—180).

- (2) Ἄλλο δὲ τοι ἔρέω φύσις οὐδενός ἐστιν ἀπάντων  
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,  
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μίγντων.  
(w. 98—101).

- (3) Ἐκ τῶν πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσθ' ὅσα τ' ἔσται ὀπίσσω,  
δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες,  
θῆρες τ' αἰωνοὶ τε καὶ ὕδατοθρέμμονες ἰχθῦς  
καὶ τε θεοὶ δολιχαῖωνες, τιμῆσι φέριστοι. (w. 128—131).

- (4) W. 176.

jego nie złamałaby się, i narodzenie świata byłoby niemożliwe. Potrzeba było Niezgody do rozerwania jedności i rozbratania żywiołów. Z jakiegoż źródła i jakim sposobem wyszła ta Niezgoda? Pytanie to zadawał już sobie Arystoteles (1), a Empedokles ani myślał go rozwiązywać. Niezgoda zjawia się tu jako *Deus ex machina*. Bądź co bądź, jak tylko Niezgoda wnikła do σφαίρας, bóg w swych częściach poruszać się zaczął (2), i żywioły, aż dotąd pomieszane, rozdzieliły się gwałtownie. Tak więc narodził się świat. Wszystkie jistoty zakłócające jedność, podług spostrzeżenia Arystotelesa, poczęły się w Niegodzie (3).

Niezgoda jest najpierwszą przyczyną ruchu i wszelkich różnic pomiędzy rzeczami. Udziałem wszakże Niezgody jest tylko rozłączać żywioły. Do Miłości—to czyli przyjaźni należy, albo je napowrót złączyć, albo tylko jich części stowarzyszyć, tworząc tym sposobem jistoty osobowe, jindywidualne. Z tych dwóch potęg wzajemnie się znoszących, powstał świat w całym swym szczegółowym bycie. To zaś, co my nazywamy narodzeniem i śmiercią, jestto tylko coraz to nowy skład i rozkład ciał. Grunt rzeczy po wszystkie wieki pozostaje niezmiennym; formy się tylko zmieniają.

Pomiędzy niższymi bóstwami Empedokles uznaje dwa obozy: dobrych i złych duchów. Pierwotnie wszystkie te duchy żyły w harmoniji z nieśmiertelnymi bogami i były szczęśliwe. Lecz niektóre z pomiędzy nich splamiły się grzechem, dawszy się uwieść rzeczom niegodnym jich natury, i spadły z dawniej wysokości, skazane na błąkanie się śród wszechświata; nienawistne odtąd dla wszech jistot, przerzucane bezustannie z nieba na ziemi, z ziemi w morze, z morza w powietrze, dopóki nie odpokutują swych błędów (4). Empedokles utrzymuje, że każdy z nas od urodzenia, żyje pod wpływem dwóch przeciwnych sobie gienijuszów, z których jeden ku dobremu, drugi ku złemu go wiedzie (5).

Nie trudno dopatrzeć w doktrynie filozofa z Agrygentu, wieszczącej o jistnieniu gienijuszów, o upadku moralnym pewnej jich

(1) *Met.*, II, 4.

(2) W. 180.

(3) *Met.*, II, 4.

(4) W. 32—35 Por. Plutarch. *De orac. def.*, 418; *De Isid. et Osirid.*, 361; Euzeb., *Praep. evang.*, V, 5.

(5) Ἄλλα μᾶλλον, ὡς Ἐμπεδοκλῆς, διτταί τινες ἕκαστον ἡμῶν γινόμενον παραλαμβάνουσι καὶ κἀρχονται μοίραι καὶ δαίμονες. *De tranquillit. animi*, 474. Por. *Philosophumena*, I, 3.

części, o stosunku jich ze światem i ludźmi, odgłosu najstarożytniejszych podań ludzkości, a więc pierwotnego objawienia. Biblija bardzo jasno wykląda nam tę powieść o dobrych i złych gienijuszach, ktorých aniołami i demonami zowie. Wreszcie, wiara w duchy i jich związki z ludźmi była upowszechnioną pośród starych Greków, jak o tym świadczy sam Platon, w różnych miejscach swych dyalogów (1). „Mówią (słowa Platona w Fajdonie), że po naszej śmierci gienijusz, którego obowiązkiem było towarzyszyć nam wśród życia, prowadzi nas tam, gdzie wszyscy zmarli otrzymują wyroki, a potem znowu w jinny świat ruszamy z tym samym przewodnikiem; gdyż jemu rozkazano prowadzić nas aż na miejsce nowego pobytu (2).

Empedokles wyznaje dogmat nieśmiertelności duszy ludzkiej. Utrzymuje, że dusze nasze także są jistotami, straconemi w skutek jakiejś zbrodni na te smutne krajiny, gdzie jich na życie skazano. Żyjąc w związku z bóstwem byliśmy kiedyś szczęśliwi; nasze to zbrodnie zepchnęły nas z tych wyżyn; jesteśmy wygnańcami nieba (3). Mędracy po odpokutowaniu swych błędów na świecie, wstępują w koło bogów nieśmiertelnych, biorąc udział w jich szczęściu i nieśmiertelności (4). Obok tego metempsychoza jest wspólnym dla wszech-jistot prawem. Podług naszego filozofa, dusza ludzka porzucając jedno ciało, wchodzi w drugie; może wszakże, stosownie do swęj zasługi i powinowactwa, ożywić zwierzęce ciało, wejść, w drzewo i roślinę, zarówno jak w człowieka.

Empedokles powiada, że sam był kiedyś raz po raz to młodym chłopcem, to dziewicą, to znów: rośliną, ptakiem i rybą (5). Wszystkie jistoty, z natury swojej wiążą się z sobą w pewne koło

(1) *Rep.*, V, 469; *Leg.*, IV, 717.

(2) λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἐκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὕτως ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δὴ τινα τόπον κ. τ. λ. *Fajdon*, 107.

(3) ὡς καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι φυχᾶς θεόθεν καὶ ἀλήτης

· · · · ·  
 ἐξ οἷης τιμῆς τε καὶ ὄσσου μήκεος ὄλβου  
 ἐνδε τάλας λειμῶνας ἀναστρέφομαι κάτα θνητῶν  
 κλαυθῶν τε καὶ κόκυσα ἰδῶν ἀσυνήθεα χάρον.

(w. 9, 15, 16, 17.)

(4) W. 460 i 461.

(5) Ἦδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμενῃ κοῦρός τε κόρη τε  
 θάμνός τ' οἰωνός τε καὶ εἰν ἀλί ἔλλοπος ἰχθύς.

(w. 11 i 12.)

pokrewieństwa. Przypuścić więc można, dzięki temu systematowi, że dusza przyjaciela, krewnego, dusza syna, ojca, lub matki, ukrywa się w ciele zwierzęcia, niesionego bogom na ofiarę, lub przeznaczono-ego na pożywienie (1). Wypadłoby więc zaniechać raz na zawsze wyléwania krwi zwierzęcej. Lecz nie dość na tym. Dla téj saméj zasady winniśmy się wstrzymać od jedzenia jarzyn. Empedokles ogranicza się zakazem używania fasoli i liści bobkowych (2).

## Szkoła eleacka.

Szkoła ta zawsze ściągała na siebie szczególną uwagę filozofów. Za dni naszych pantejści niemieccy przypisywali jéj bardzo wysoką wartość; wielu nawet z pomiędzy nich posunęło aż do przesady uznanie spekulacyj eleackich, spostrzegając tam nasiona własnych doktryn.

Szkoła ta, przedstawia całkiem odrębny charakter obok szkoły jońskieji i pitagorejskieji. Poglądy na zmysłową skorupę świata cechują jończyków; stanowisko matematyczne, obok żywego poczucia porządku materyjalnego, określa pitagoryzm; gdy eleaci zajmują się metafizyką, ale metafizyką oderwaną i niedotykającą żywéj rzeczywistości;—jich poszukiwania mają za przedmiot jideę bytu, lecz nie bytu doskonałego, w całej pełni określonego i osobowego, ale ogólnego, który jest najwyższą i najpróżniejszą abstrakcją. Jończycy zamykają przeważnie swe badania w granicach świata zmysłowego. Są to *fizycy*. Pitagorejczycy zaczynają wprawdzie od wzniesienia się ponad zmysłowość, szukając tam początków, i zasady wszech-bytu; zajmują się wszakże w ogóle mnogością i rozmajitością przyrody. Eleaci, przeciwnie, mało przypisują wagi owéj, ciągle zmiennéj zmysłowości, zaprzeczając jéj lub zaniedbując ją; a charakterem téj szkoły, w chwili jéj zenitu, jest zupełne zaprzeczenie mnogości, rozmajitości i zmienności świata, a święcenie natomiast Jednoty bezwzględnej, wiecznej i niezmiennéj.

Szkołę eleacką przedstawia zastęp czterech filozofów: Ksenofanes, Parmenides, Zenon i Melissos. Parmenides i Zenon są naj-słynniejszymi tłumaczami logicznego pantejimu, cechującego tę szkołę.

(1) ὡς δ' αὖτως πατέρ' υἱὸς ἐλὼν καὶ μητέρα παῖδες  
θυμὸν ἀποῤῥαΐσαντε φίλας κατὰ σάρκα εἶδουσιν.

(w. 446 i 447.)

(2) W. 450 i 451.

## K s e n o f a n e s .

Założycielem szkoły eleackiej jest Ksenofanes. Urodził się w Kolofanie, jońskijskiej osadzie, w Azyji mniejszej. Widzieliśmy, że Pitagoras i Tales byli także Jończykami. Rok urodzenia jego nie jest pewny; przypada wszakże prawdopodobnie na XL olimpijadę (mniej więcej około 617 roku przed Chrystusem) (1). Miał żyć bardzo długo,—zdanien Lucyjana dziewięćdziesiąt jeden lat (2), „a to jest jeszcze za mało, jak powiada Cousin; Dyjogenes bowiem przekazał nam wiérse, w których Ksenofanes powiada, że w chwili, kiedy je pisze, ma dziewięćdziesiąt dwa lata (3). Skądjinąd znów, nie jest rzeczą pewną, czy Ksenofanes umarł bezpośrednio po jich napisaniu, a tak, możemy mu przyznać, wraz z Cenzorynusem (4), mniej więcej stóletnie życie (5).“ Wiadomo, że porzucił ojczyznę, lecz w jakiej dobie, i czy z własnej woli—niewiadomo. Prawdopodobnie musiał ją opuścić (6). Następnie udał się do Sycyliji; a po niej jakim pobycie w Zanglu i Katanie (7), osiadł w założonej świeżo focej-skiej koloniji Eleji. Tento właśnie gród dał jimię szkole filozoficznej, założonej przez niego.

Podług świadectwa Dyjogenesa, Ksenofanes pisał bardzo wiele: „Pisał elegije i jamby przeciw Homerowi i Hezyjodowi, krytykując bardzo surowo jich mniemania o bogach (8).“ Nie pozostało żadnego śladu z tych jambów Ksenofanesa, a ze starożytnych, tylko Dyjogenes o nich wspomina. Bezwątpienia Ksenofanes ukła-

(1) Dyjog. laert, IX, 18; Klem. aleks., *Stromat.*, I; Sekstus, *Adv. math.*, I, 12.

(2) *In Macrobius*, 20, t. III, str. 222, wyd. Hemsterh.

(3) Dyjog. laer. IX, 19.

(4) *De die natali*, XV.

(5) Cousin, *Nouveaux fragments philos.*, Xénophane. Praca ta jest najlepszą i najbardziej wyczerpującą ze wszystkich znanych nam prac o założycielu szkoły eleackiej. Winniśmy jednak zrobić uwagę, że szanowny autor, pragnąc koniecznie zmyć z Ksenofanesa zarzut pantejizmu, oznajmia, że filozof ten jest wyznawcą jedności bytowej materyji, co, biorąc ściśle, stanowi właśnie jistotę pantejizmu.

(6) Dyjog., IX, 18, οὗτος ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος.

(7) Tamże.

(8) Tamże.

dał dzieła wierszowane, nie dowiedziono jednak, żeby je pisał. Zdaje się, że ustnie wygłaszał swe twory, żyjąc, podobnie jak Homer, rzemiosłem rapsoda (1). Powszechnie przypisują mu wielki poemat filozoficzny, pod tytułem: *O naturze*: pośrednio doszły do nas pewne z niego ułamki. „Ten utwór niepisany, powiada Cousin, którego losem było chwilowe jstnienie w ludzkiej pamięci, a następnie zaguba, zaginął w jstocie, krom szczupłej liczby ułamków, wydartych wprawdzie już bardzo późno niepewnej a giętkiej tradycyi, lecz o których autentyczności powątpiewać nie mamy prawa. Starożytni przypisują Ksenofanesowi, nie przytaczając jego własnych słów, mniemania, zgodne z fragmentami, tak, że w jednym i tym samym punkcie powaga tych ułamków popiera powagę świadectw. Niekiedy fragmenty natrącają o punkt obcy świadectwom; czasem znowu świadectwa zastępują nieobecność pomnika. Tak więc krytyka nie mogąc się chlubić zbytkiem materyjałów, może wszelako zebrać dość znaczną jich liczbę, i nie uciekając się do hipotez, odbudować niemal w całości systemat Ksenofanesa (2).“

Nie będziemy się zatrzymywać na szczegółach fizyki Ksenofanesa, nie ma ona bowiem dla nas żadnej wagi; natomiast postaramy się wyjaśnić ogólny charakter jego filozofji.

Doktryna filozoficzna Ksenofanesa.—Potępienie greckiego antropomorfizmu.—Jedność Boga.—Jedność bytu.

Dziejopisarze filozofji głoszą jednozgodnie, że założyciel szkoły eleackiej uznawał tylko byt jedyny, konieczny i niezmienny, zaprzeczając wszelkiej przypadkowości. Cousin nie podziela ogólnego mniemania. Zdaniem jego, filozofja Ksenofanesa łączy w sobie empiryzm szkoły jońskiej z jidealizmem Pitagorasa: „Systemat rzeczywisty Ksenofanesa, powiada on, jest mieszaniną, w której dwie współczesne filozofje żyją prawie niezależnie, jedna obok drugiej, nie łącząc się w gruncie.... Nie należy się spieszyć z przypisywaniem Ksenofanesowi prostoty i jednolitości jego następców; trzeba mu raczej przyznać charakter mieszany i pojednawczy, stanowiący właśnie

(1) Dyjog. *miej. przyt.*

(2) *Miejs. przyt.* Patrz: *Fragmenta philosophorum graecorum*, Fr. Mullach'a, str. 101—108, wyd. Didot'a, 1860.

jego oryginalność (1).“ Zobaczymy, przy wykładzie metafizyki Ksenofanesa, do jakiego stopnia można zawierzyć zdaniu Cousina.

Ksenofanes potępia z góry antropomorfizm wielobóstwa greckiego. Powstaje gwałtownie przeciw mitologii, przypisującej bogom namiętności i błędy ludzkie: „Homer i Hezyjod, powiada, przypisywali bogom to wszystko, co najwięcej zbezczeszcza samych ludzi: kradzież, cudzołóstwo, zdradę (2).“ Co więcej: nie tylko napada na sam grunt niemoralnej mitologii; lecz w ogóle potępia wszelki antropomorfizm, jako wynalazek szalonej ludzkiej wyobraźni: „Ludzie (powiada), wierzą w narodzenie bogów, i przypisują jim swój sposób życia, swój głos i własną postać (3).“ Ksenofanes, (mówi Teodoret, po przytoczeniu jinnych zdań tego filozofa, wymierzonych przeciw antropomorfizmowi), „odrzuca cześć posągów, z powodu ich rodzajowości i barwy. Mówi, że Etyjopczy, o czarnej skórze i płaskim nosie, przedstawiają bogów, z tą samą zewnętrzną cechą; że Trakowie, odznaczający się błękitnymi oczyma i czerwonym włosem, wyobrażają sobie bóstwo w téj samej postaci; że Medowie i Persowie, że wreszcie Egipcyjanie malują bogów na podobieństwo swoje (4).“ Arystoteles w swój *Retoryce* przypisuje Ksenofanesowi podobne myśli o bóstwach mitologii greckiej (5).

Wódz Eleatów naucza, jak się zdaje, że Bóg jest jedyny i duchowy. Klemens aleksandryjski zachował nam dwa następujące wiersze Ksenofanesa: „Jest jeden Bóg, wyższy nad bogów i ludzi, zgoła niepodobny, ani postacią, ani duchem do jistot śmiertelnych (6).“ Klemens widzi tu wyznanie jedności i duchowości Boga. W jinnym wierszu, zachowanym przez Symplicyjusza, odnajdujemy dogmat wszechmocnej opatrności bożej: „Obcy znużeniu, porusza wszystko i kieruje wszystkim, mądrością swą, umem swoim (7).“

(1) *Miej. przyt.*

(2) *Set., Advers. mathemat.*, IX, 193; por. I, 289.

(3) Ἄλλα βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννάσθαι ὁμοίως  
τὴν σφετέρην τ' αἰσθησὶν ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε.

U Klem. al., *Strom.*, ks. V, roz. 14, str. 715; wyd. Potter'a; por. Teodoret'a: *Graec. affect. curat.*, Serm. III, 780; Euzeb., *Praep. evang.* XIII, 13.

(4) Tamże.

(5) Ks. II, 23.

(6) Εἷς θεὸς ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος  
ὅτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος ὅτε νόημα. (*Strom.*, V, 14).

(7) Ἄλλ' ἀπάνευθε πόνου νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. *Simpl.*, *Fig.*, f. 6. Por. *Sekst. Adv. math.*, IX, 144.

Jeżeli myśli w tych ułamkach zawarte są jistotnie ksenofanowskie, i jeżeli żadna pod tym względem wątpliwość na nich nie ciąży, przyznaćby należało, że Bóg jego nie jest owym oderwanym a próżnym eleackim bytem,—lecz, że to jest Bóg żywy, bogaty w rzeczywistość swą jakością—metafizyczną i moralną.

Trudnoby wszakże było pogodzić powyższe myśli z ustępem o Eleatach, pomieszczonym w *Metafizyce* arystotelesowej: „Mniemają oni (Eleaci), że całość bytu (τὸ πᾶν), jest nieruchomą... Parmenides przyjmuje widocznie jedność rozumową (τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνός), Melissos—jedność materyjalną (τοῦ κατὰ τὴν ὄλην); i dlatego, u pierwszego jedność nosi cechę skończoności, u drugiego jest nieskończoną (czyli nieoznaczoną). Ksenofanes, założyciel tej filozofii jedności (mówią bowiem, że Parmenides był jego uczniem), nic sam nie wyjaśnił, i nie wykląda natury ani przez tę, ani przez ową jedność; ale, w ogólnym rzucie oka na niebo, wyrzeka tylko, że jedność jest Bogiem (τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν). W naszym badaniu (przyczyn), możemy pominąć tych filozofów, a w szczególności: Ksenofanesa i Melissosa, których pomysły są jeszcze nieco za surowe (ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότερον) (1).“ Podług tego arystotelesowego świadectwa, Bóg Ksenofanesa byłby wprawdzie jednym, a raczej byłby jednością; lecz już nie jednością osobną i poza światem, *ale tylko—jednością jistotną wszechrzeczy.*

Księga, przypisywana Arystotelesowi, której wszakże autentyczność nie jest dowiedziona, mieści w sobie obszerniejsze nieco wskazówki o doktrynie ksenofanowskiej. Znajdujemy tu ogólny wątek dowodzeń, na których ten filozof oparł wieczność i jedność Boga. Dowód nieśmiertelności bożej nie jest zbyt filozoficzny. Posłuchajmyż: „Nie podobna stosować do Boga jideji narodzenia, wszystko bowiem co się rodzi, rodzić się musi albo z czegoś podobnego, albo z czegoś nie podobnego sobie. Jak jedno, tak i drugie jest prostą niemożnością: podobne bowiem byty nie wywierają na siebie wpływu i nie mogą jedne drugich rodzić. Z drugiej znów strony, i niepodobne nie powstają z siebie, bo gdyby mocniejsze urodziło się ze słabszego, albo większe z mniejszego, lub lepsze z gorszego, albo wreszcie, odwrotnie: gorsze z lepszego,—był wyszedłby z niebytu, lub przeciwnie, co jest rzeczą niepodobną.—Bóg jest zatem wieczny (2).“

(1) *Met.*, I, 5.

(2) *De Xenoph. Zenone et Gorgia*, roz. 3.



Widoczna, że powyższe dowodzenie stanowi nie tylko o przedwieczności Boga, ale także o przedwieczności tego wszystkiego, co jest obce wszelkiemu poczęciu; bądź co bądź, jest ono dalekie od rzeczywistej wartości, jako jigraszka słów, paralogizm, niegodny poważnego umysłu.

Ksenofanes dowodzi jedności Boga na tój zasadzie, że Bóg zamyka w sobie wszystko, co jest najpotężniejsze i najlepsze śród bytu; gdyby było wielu bogów, tedy nie mogliby już być jideałem potęgi i dobra, ale, byliby w *równej mierze* uposażeni potęgą i dobrem: „Przypuszczając wielkość bogów, rozróżniając nadto między niemi: wyższych i niższych, już przez to samo nie uznajemy Boga, w którego naturze spoczywa: arcy-moc i arcy-dobroć i ponad którym nie ma nic wyższego; jeśli bogowie są równi między sobą, to i wtedy Bóg traci swą naturę, bo jego treścią jest najwyższy stopień potęgi; równość zaś nie jest wyższością. Jeżeli więc jest jaki Bóg, i jeżeli jest takim, jakim być powinien, musi być jedynym (1).“ Jak widzimy, ten dowód jedności Boga wart nierównie więcej niż poprzedni, na którym Ksenofanes miał opierać przedwieczność Najwyższej Jistoty.

Bóg, jako jedyny i pojedynczy, nie może składać się z części, z którychby jedne były wyższe nad drugie: jest jednolity, we wszystkim najwyższy i równy tylko sobie samemu; jest tym, co Ksenofanes wyobrażał sobie pod postacią sfery albo kuli, jilekroć myślał o Bogu (2). W skutek swój zupełnej jednolitości, Bóg jest czystym widzeniem, czystym umem (3). „Nie jest ani skończonym ani nieskończonym; bo nieskończoność znaczy to samo co nie-byt, bo nieskończonyś nie ma ani środka, ani początku, ani końca...; skończoność znowu wiąże się ściśle z wielością (Bóg zaś nie jest wielością)... Jedności nic nie ogranicza (4).“ Ksenofanes mówi przez usta Arystotelesa, że Bóg, czyli jedność bezwzględna nie jest ani w ruchu ani w spoczynku; spoczynek bowiem jest niebytem, a ruch spółnikiem mnogości (5). Ten spoczynek, którego Ksenofanes Bogu odmawia, i który zwie się u niego nie-bytem ( $\tau\theta\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ), jest spoczynkiem bezwzględnym, wyłączającym wszelką działalność i wszel-

(1) *W miej. przyt.*

(2) Tamże.

(3) Sext., *Adv. mathem.*, IX, 144. Aryst., *De Xenoph.*, *miej. przyt.*

(4) *De Xenoph.*, tamże.

(5) Tamże.

kie życie. Symplifyusz przekazuje nam także, w kilku słowach, myśl tego filozofa, o niezmienności bóstwa. „Pozostaje na zawsze niezmiennym w swój jistocie; nie przenosi się z miejsca na miejsce, i jest zawsze sam z sobą tożsamym (1).“

Arystoteles, w następnych słowach streszcza doktrynę założyciela szkoły eleackiej: „Bóg jest wiecznym i jedynym, podobnym sobie samemu i sferycznym (to jest zamkniętym we własnym obwodzie); nie jest nieskończonością, ani skończonością, nie jest ani w spoczynku, ani w ruchu (2).“

Czyż Bóg ten, tak opisany w różnych, dopiero co przytoczonych świadectwach, jest Bogiem osobowym, bytującym w sobie i w jistocie swój różnym od świata, albo, czyż jest przynajmniej rdzeniem, podstawą wszechrzeczy?—Nic, jak się zdaje, nie upoważnia do twierdzącej odpowiedzi, na którekolwiek z tych pytań. Ksenofanes pomieszał Boga z bytem ogólnym, który uważa jako jedyną, prawdziwą rzeczywistość, i któremu przypisuje w części przymioty boskie, w części zaludnia go surowymi widmami własnej wyobraźni.

Obok téj ogólnej, metafizycznej doktryny, systemat Ksenofanesa przedstawia pewną stronę kosmologiczną i fizyczną, gdzie Eleata skłania się ku szkole jońskiej, jakoby w uznania bytów szczegółowych i zmiennych, tak różnych od bytu bezwzględnego, obcego wszelkiej zmianie; stara się również wytłomaczyć początek i powstawanie świata. Nie wiemy na pewno jaką liczbę żywiołów pierwotnych przyjmował nasz filozof; podług Dyjogenesa z Laerty (3) uznawał cztery, ogólnie przez starożytnych przyjmowane żywioły. To, co wiemy o fizyce Ksenofanesa jest bardzo niepewne, a skądinąd, żadnego dla dziejów filozofiji nie budzi zajęcia. Jedynym pytaniem, jakie się tu następuje dziejopisarzowi filozofiji, jest to, czy Ksenofanes wierzy w rzeczywistość zmysłowego świata, którego pierwotnych żywiołów poszukuje? Czy wierzy w wielość i zmienność? Rozumowania, jakie mu przypisuje Arystoteles, czy jinny jaki twórca księgi Ksenofanesa, mające na celu ustalenie przedwieczności bożej, dochodzą do przedwieczności ogólnego bytu i zaprzeczenia wszelkiego początku; a Ksenofanes, jak wiadomo, nie przyjmuje wielu przedwiecznych bytów, lecz tylko jeden. Czymże więc będzie w téj

(1) Sympl., *Fiz.* f. 9.

(2) *De Xenoph.*, *miej. przyt.*

(3) Ks. IX, 19. Por. Sekstus, *Pyrrhon. Hyp.* II, 30.

teorii świat, który się począł i ulega zmianom, jeśli nie zbiorem ułudnych zjawisk, którym wierzą zmysły, a których tożsamości rozum potwierdzić nie jest w stanie? Taka była w jistocie myśl Parmenidesa, ucznia ksenofanesowego; lecz przy braku wyraźnych historycznych wskazówek, nie możemy nic wyrzec o odpowiednim przekonaniu samego Ksenofanesa. Zdaje nam się wszelako, że w następującym wierszu, zachowanym przez Plutarcha, rozumić należy, nie tylko bogów mitologicznych, jak chce Cousin, ale, w ogólności, rzeczy zmysłowe: „Te wszystkie rzeczy są pozorem, nie zaś prawdą (1).“ Odnosimy również do świata zmysłowego, wszystko to, co Cycero (2), Sekstus (3), i jinni starożytni autorowie mówią o sceptycyzmie Ksenofanesa. Przy rozbiorze doktryny Parmenidesa, którego Cycero kładzie na równi z Ksenofanesem, nie będziemy zmuszeni uciekać się w tym względzie do przypuszczeń; zobaczymy bowiem, że filozof ten, kuszając się ciągle o wykład powstawania rzeczy zmysłowych, nie uznaje w nich zgoła rzeczywistości.

#### Parmenides.

Parmenides urodził się w Eleji (4). Data urodzenia jego niepewna; prawdopodobnie blisko 519-go roku przed Chrystusem (5). Uchodzi za ucznia ksenofanesowego (6), i jest też bezpośrednim spadkobiercą jego pomysłów. Około 454 roku, odbył podróż do Aten, w towarzystwie swego ucznia Zenona; o czym wieści Platon, w przedmowie do *Parmenidesa*, temi słowy: „Pewnego dnia Zenon i Parmenides przybyli do Aten, do wielkich Panateneów. Parmenides już ubielony szronem późnego wieku (miał bowiem około sześćdziesięciu pięciu lat), nosił jeszcze na twarzy piętno powabu, skojarzonego z wyrazem najwyższej szlachetności. Zenon dochodził już wtedy czterdziestki; było mąż kształtnej a miłej postaci. Za-

(1) *Sympos.*, ks. IX.

(2) „*Parmenides, Xenophanes, minus bonis quanquam versibus, sed amen illis versibus increpant eorum arrogantiam, quasi irati, qui, quum sciri nihil possit, audeant se scire dicere*“ II *Academ.*, 23.

(3) *Pyrrh. hypot.*, II, 28; *Adv. math.*, VII, 49, 110; VIII, 326.

(4) *Elca v. Velia* osada grecka w Wielkiej Grecyji. (*Przyp. tłom.*)

(5) Riaux, *Essai sur Parménide d'Elée*, str. 10.

(6) Aryst., *Met.*, I, 5.

mieszkali razem u Pythodora, poza miastem, w Ceramiku; i tamto Sokrates, wraz z wielu jinnými osobami, słucał odczytu pism Zenona, które wtedy po raz pierwszy ukazały się były w Atenach. Sokrates był podówczas młodzieniaszkiem (1).“ Platon w *Teajtetosie* kładzie w usta Sokratesa następujące słowa: „Parmenides, że powiem z Homerem, zda się wzbudzać jednocześnie szacunek i bojaźń; chodziłem na jego wykłady, gdy był starcem, a ja młodzieniaszkiem (2).“ Sokrates w *Sofiscie* mówi również o wykładach Parmenidesa w Atenach (3).

Całe dwa dyjalogi, znane pod napisem: *Parmenidesa* i *Sofisty*, są poświęcone przeglądowi doktryn eleackich, uosobionych nade wszystko w Parmenidesie i Zenonie. Platon, jak się zdaje, nader wysoko cenił rozum Parmenidesa; i nie ma wątpliwości, że pomysły filozoficzne ucznia ksenofanesowego poruszyły głębię duszy ucznia Sokratesowego, natchnąwszy go w niemałej części do napisania *Teoryji jidej*, będącej zaprawdę, najpiękniejszym wyrazem jego sławy. Nie śmiemy zaprzeczyć, że jistnieje przepaść między eleatyzmem a platonizmem, i że nikt lepiej od Platona nie zgromił pantejstycznego jidealizmu Parmenidesa; umiał on wszakże, znosząc kalectwa tego systematu, wystawić w korzystnym świetle czysty kierunek, oznaczony dla prac filozoficznych przez słynnego eleatę.

Jedynym pismem Parmenidesa, o którym starożytność wspomina, jest poemat *o naturze* (περὶ φύσεως). Pozostały nam z niego dość znaczne ułamki (4). Księga o naturze składa się z dwóch części: godłem piérwszej jest *prawda*, drugiej—*mniemanie*; piérwsza obraca się około bytu czystego i ogólnego, druga—ma za przedmiot wielość i zmienność świata zewnętrznego, oraz główniki (zasady) przyrodzone, przewodniczące jego powstawaniu. Posiadamy szczątki téj i owój części, które nas dostatecznie obznajmją z zasadniczými punktami filozofiji. Jestto systemat, jak zobaczymy, jidealjizmu, a raczej, pantejzmu jidealnego.

(1) *Parmenide*, 127.

(2) *Teajtetos*, 183.

(3) *Sof.*, 217, 237.

(4) Obacz: Riaux, *Essai sur Parménide d'Elée, suivi du texte et de la traduction des fragments*, Paryż, 1840.

### Doktryna filozoficzna Parmenidesa.

Logiczny panteizm.—Byt oderwany, w tożsamości z myślą.

Parmenides wystawia najprzód różnicę między świadectwem rozumu a świadectwem zmysłów; a odrzucając w zupełności ostatnie, twierdzi, że pierwsze tylko jest wiarogodnym: rozum podaje nam *prawdę*, zmysły zaopatrują nas jedno w mniemania, pozory i kłamy. Należy więc, (jak wnioskuje), odrzucać wszystko, co dochodzi do nas drogą zmysłów, przyjmując jedynie wyroki czystego rozumu: „Dwie, jak powiada, są drogi ku szukaniu wiedzy. Jedna polega na okazaniu, że byt jest, a niebytu nie ma; jestto droga wiarogodna (πειθοῦς), gdyż jój towarzyszy prawda (ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ). Druga zasadza się na mniemaniu, że byt nie jistnieje, kładąc natomiast niebyt, jako jistniejący; jestto droga na wskroś kłamliwa (1). Oddal swą myśl od tych ścieżek i niech zwyczaj nie spycha cię na te błędne szlaki, gdzie do rady przystępują ciemne oczy, uszy zamknięte i język zwartły, a badaj swym czystym rozumem (κρίναι δὲ λόγῳ), dowody przedstawione przezemnie (2).“ Parmenides zatym, świadectwo rozumu przeciwstawia stale—świadectwu zmysłów, przyjmując wyłącznie pierwsze. „Wyznaje, jak to spostrzega Riaux, że ludzie wierzą ogólnie w pewność i rzeczywistość tego, co podpada pod zmysły; lecz oznajmia zarazem, że poznania tego rodzaju są kłamliwe i zwodnicze, jako pozory, i że prawdy jistotnej szukać należy w pomysłach rozumu. Jeżeli zaś uważa sobie za obowiązek powiedzieć coś o świecie zewnętrznym i próbuje wykładu w tój sferze, jestto z jego strony czyste ustępstwo dla przesądów i mniemań ludzkich; wykładowi zaś temu nie dostaje pieczęci prawdy i wszelkiej wartości. Przenacza na ten cel drugą część swego poematu, część dodatkową i podrzędną. Dział ten więc, któryby można zwać jego fizyką, nie wiąże się w niczym z jego uświęconą jednością bezwzględną (3).“ W chwili, gdy przystępuje do wykładu świata szczegółowego, ocenia swój przedmiot temi słowy: „Ucz się (czytelniku) mniemań śmiertelników, słuchając ułudnej harmoniji (κόσμον ἀπατηλόν) mego wiérsza (w. 110, 111).“ Przeciwstawia tu świadectwu prawdy—owe

(1) W. 34—38, wyd. Riaux.

(2) W. 52 i nast.

(3) *Essai* i t. d., str. 38—39.

*unicznia śmiertelnych*, wyznając jednocześnie, że, jeśli usiłuje, na sposób fizyków, tłumaczyć powstawanie świata i jego zjawiska, robi jedynie ustępstwo dla utartych przekonań, dla przesądów ludzkich.

Taką jest metoda Parmenidesa. Jestto metoda jidealizmu i czystego racjonalizmu wszystkich czasów.

Czegóż więc nauczy rozum oddzielony od zmysłów i jaki jest przedmiot téj wiedzy?—Gdzie jest siedlisko prawdy?

Przedmiotem wiedzy jest byt, a prawda—jego uznaniem. Lecz czymże jest ów byt parmenidesowy? i jak on go pojmuje? Filozof ten z oderwanego i ogólnego pojęcia bytu, wyprowadza wszystko. Nie jestto pojęcie bytu czystego, żyjącego i osobistego, jakim jest Bóg, ale—bytu w ogóle; pojęcie to oderwane i czysto-logiczne zamienia na ściśle-bytowe i ontologiczne; a znacząc je pieczęcią rzeczywistości, utrzymuje, że krom tego bytu—nic nie ma; i tym sposobem dochodzi do ścisłej budowy jidealnego panteizmu. Dlatego téż dla Parmenidesa prawdziwe myślenie a jistnienie jest jednym i tym samym; powiada bowiem: „Myśl jestto to samo co byt (1)... Myśl utożsamia się ze swoim przedmiotem (2).“ Głosi więc w ogóle tożsamość świata przedmiotowego ze światem rzeczywistym. To samo postępowanie widzimy u Spinozy i u książąt nowoczesnego panteizmu. Hegiel przyklaskuje temu wyrokowi Parmenidesa, widząc w zuchwałym uznaniu tożsamości myśli i bytu, zadatek prawdziwej a niepodległej filozofiji (3).

Byt (czysta abstrakcyja umysłu) *jistnieje*, mówi dalej Parmenides; jest jedyny, poza nim nic nie ma, jest sam i zawsze sobą, zawsze niezmienny; jest wiecznym, stałym a nieskończonym. „Słowo i myśl są bytem; gdyż byt jistnieje, a nie-byt jest niczym... Pozostaje więc nam jedyne postępowanie, polegające na uznaniu bytu. Na téj drodze znajduje się dużo znaków, przemawiających za tym, że byt nie ma ani początku, ani końca (*ἀγένητον ἐν και ἀνώλεθρον ἔστιν*), że jest jednorodny (*οὐλον μονογενές*), stały i nieskończony, (*ατρεμὲς ἡδ' ἀτέλειστον*), bez przeszłości i przyszłości (*οὐ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται*), jako ciągle obecna doskonałość (*ἐπεὶ οὐν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν*), nie znająca ustanku (*ἐν ξυνεχῆς*). Jakiegożbyście dla niego poszukiwali początku? Na jakiejżby podstawie mógł urość? Nie możecie bo-

(1) τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε και εἶναι. W. 40; por. w. 43.

(2) Τωὺτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε και οὐνεκεν ἔστι νόημα. W. 93.

(3) *Geschichte der Philos.*, I, 474.

wiem ani powiedzieć ani pomyśleć, że powstał z nie-bytu, *gdyż ten jako niebytujący ani wymówić, ani pomyśleć się nie da* (ὁ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι)... Przyjąć więc należy bezwzględnie: albo byt, albo—nie-byt. Byt można wyprowadzić tylko z bytu. Dlatego przeznaczenie więzów swych nie zwalnia i nie dopuszcza, aby byt rodził się lub ginął, utrzymując go w bezruchu (1).—„Stanowczy wyrok w tym przedmiocie zamyka się w słowach: *byt lub nie-byt* (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν) (2).“ Skoro tylko się przyjmie: że byt jest, należy uznać w nim powyższe cechy, zaprzeczając nie-bytu bezwzględnie.—„Byt jest niepodzielnym, dodaje Parmenides, jako jednolity (πάν ἐστιν ἑμοιον); nie ma w nim stopniowanej, różnej potęgi, któraby zakłócała jego jedność, jego spójność; jest wszędzie pełen bytu, jako nieustanny w przestrzeni; bo byt w nim wszędzie styka się z bytem (ἔδον γὰρ εἶοντι πελάζει).“—Parmenides zastępuje tu pojęcia rozumu widmami wyobraźni; i tak dalej mówi, mieszając bezustannie obrazy i pojęcia: „Byt jest nieruchomy (ἀκίνητον), w gnicach ogromnych swych wiązań; nie ma początku ani końca; gdyż poczęcie i śmierć są dalekiemi od niego, a prawdziwe przekonanie je odrzuca. Pozostaje więc ciągle niezmiennym i zamkniętym w sobie (τῶτον δ' ἐν τῶτον τε μένον καθ' ἑωυτὸ τε κείται). Jest więc stałym, jako zwarty potęgą więzów do koła. Dlatego też jest nieskończonym (ἀτελεύτητον); gdyż będąc bytem ogarnia wszystko,—nie będąc bytem, byłby wszech-brakiem (3).“

Dla lepszego oznaczenia doskonałości uświęconego bytu, Parmenides, na wzór swego mistrza (4), porównywa ten byt do kuli: „Byt, powiada, będąc najwyższą doskonałością, jest podobny do kuli, *wszędzie równej a pełnej*, której wszystkie promienie są jakby jednym promieniem; nie może bowiem być w jednym miejscu słabszy a potężniejszy w drugim. Nie-byt, jako nieistniejący, nie mógłby

(1) Więrsz 43 i nast., u Riaux'go, str. 211—215. Trzymamy się w ogóle przekładu p. Riaux.

(2) W. 70 i 71.

(3) Riaux, str. 216—217.

(4) Byt Ksenofanesa, *jakikolwiek jest jego jmię*, możemy nazwać niemowlęcym stanem bytu parmenidesowego; pozwoliliśmy więc sobie przemienić nieco myśl oryginalnego ustępu: „*Xenophane, pour marquer la perfection de Dieu, avait dit qu'il était sphérique. Parmenide applique la même image à l'être.*“ (Przyp. tłom.)

przeszkodzić téj jednolitości, i byt nie mógłby cierpieć ujmy, tu większej, tam mniejszej znowu, gdyż jest jednorodny i nierozpadający się; pozostaje wszechstronnie równym (παντόθεν ἴσον ὁμῶς) we własnych granicach (1).

Krom bytu, tak pojętego, nic nie jistnieje; jeden byt nieruchomy pochłania całą rzeczywistość,—jest wszystkim. „Nic nie ma i nic nie będzie, krom bytu, gdyż konieczność wyrzekła, *aby jeden i nieruchomy byt stał się wyrazem wszechni*; obojętne więc są mniemania śmiertelników, którzy poczęcie i śmierć przyjmują za prawdę, jak również byt i nie-byt,—ruch i przemiany lśniące barwami (2).“

Parmenides wyznaje więc dość wyraźnie doktrynę jedności bezwzględnej; przyjmuje bowiem byt jedyny, wieczny, nieginący, niezmienny, nieruchomy, niepodzielny i najdoskonalszy. Krom jedyne-go tego bytu—nie ma nic. Mnogość nie bytuje zgoła; owa nieprzeliczoność rzeczy widzialnych, które się rodzą i umiierają, dla zmysłów, mieniać się ciągle, jest tylko pozorem, kłamem, prostym nie-bytem, ci zaś, którzy mniemają, że ów nie-byt bytuje, jidą po błędnej drodze (W. 38). Dostatecznie już przekonaliśmy się, że Parmenides, żadnej zgoła wagi nie przywiązuje do fizyki, i, jeśli o niej mówi, robi to niejako przez litość dla przesądów tłumu, który polegając na świadectwie *ciemnych oczu*, nie zna bytu, objawiającego się przez czysty rozum, przyjmując jedynie w świecie zmysłowym—nie-byt.

Arystoteles, w swéj *Metafizyce*, mówi, że Parmenides „znaglony do przyjęcia mnogości, podawanéj przez zmysły,“ obok jedni rozumowéj,—ustanawia krom głównéj swéj zasady, dwie jinne przyczyny, gorąco i zimno; to jest: ogień i ziemię (3).“ Lecz Arystoteles, jak to słusznie zauważył Riaux, zapomina się tu, wpadając widocznie w nieporozumienie i z tekstem fragmentów parmenidesowych i z własnym swoim świadectwem o Parmenidesie (4). Parmenides przyjmował te dwa (a raczéj cztery) obce swemu systematowi żywioły, lecz jedynie—na przypuszczalnym stanowisku rzeczywistości zmysłowéj.

(1) Riaux, str. 220.

(2) Οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται  
ἄλλο πᾶρξ τοῦ ἔοντος· ἐπεὶ τὸ γε μὴρ' ἐπέδησεν  
οἷον ἀκίνητον τελέθειν τῷ παντί ὄνομ' εἶναι... Tamże, str. 218.

(3) *Met.*, I, 5.

(4) *Gener. et corrupt.*, I, 8.



Nie sprzeciwiało się naczelnéj jego myśli o wyłącznéj powadze rozumu, gdyż głosił, odnosząc to, prawdopodobnie, do całej teoryji przyrody i świata zewnętrznego, że zmysły są próżne wszelkiéj pewności; że zatem wiedza prawdziwa na jich świadectwie opierać się nie może; i że on sam, zatrudniając się tym przedmiotem, robi to jedynie przez ustępstwo dla uprzedzeń gminu. Mógł więc, przyjąwszy pozornie i bez przekonania rzeczywistość świata zmysłowego, wykładać ów niebyt przez zasadę: ciepła i gorąca; wykładowi temu wszakże, równie jak przedmiotowi wykładu, odmówił cechy prawdy (1).“ Fizyka zatem Parmenidesa nie zasługuje, pod żadnym względem, na uwagę dziejopisarza filozofiji.

Jidealny panteizm tego filozofa, ustawodawcy i głównego przedstawiciela szkoły eleackiéj, jest, jak widzimy, systematem ściśle zwartym. W teoryji téj znajdujemy stronę, godną rzetelnego pokłonu, która nas zniewala do uznania w Parmenidesie poprzednika platonowego; jestto pogarda zmysłowości i zmiennego szczegółu, a polot ku bezwzględnemu duchowemu światu, ku owéj górnéj siedzibie naczelnéj doskonałości, głównego przedmiotu filozoficznych badań. Tu leży, jak nam się zdaje, właściwa zaleta systematu Parmenidesa. — Lecz głęboki myśliciel z Eleji zaszedł zadaleko; gdyż, jak w pogardzie zmysłowości, tak i w swym dążeniu do bezwzględności, pomknął się ku ostatnim krańcom. Zamiast bowiem upodrzednić świat zmysłowy i zmienny w obec bezwzględności duchowéj, zaprzecza go, — i, zapoznając różnicę pomiędzy bytem koniecznym a względnym, jedno byt wieczny i nieruchomy zaszczyca chrztem bytu (2). Daléj, byt ten wieczny, przewzany jedyną rzeczywistością, nie ma nic wspólnego z Bogiem żyjącym; nie jestto bowiem byt uposażony czynnością, czynnością własną a osobistą: lecz byt nieruchomy a martwy. Przeciwno temu pomysłowi szczególniéj, skierowany jest wymowny ustęp *Sofisty* platonowego: „Wierzmyż tak łatwo, że ten który bezwzględnie bytuje (τῷ παντελῶς ὄντι), nie ma ani ruchu, ani życia, ani duszy; że nie żyje, nie myśli, i tak, bez namaszczenia i świętego umu, pozostaje w nieruchomości (ἀκίνητον)? — Byłoby to za nadto wymowne *głupstwo*. — Może powiemy, że on ma um, ale nie ma życia? A jakżeż się to dzieje? — Może powiemy, że jest obdarzony i życiem i umem, ale nie chowa tych jakości w swéj duszy, w sobie samym? —

(1) Miej. przyt., str. 41.

(2) Aryst. *Fiz.*, I, 3, 8; *Met.* III, 6, 7.

Gdzieżby więc one jistniały?—Może jeszcze powiemy, że ma um, życie i duszę, i że przytym wszystkim *pozostaje nieruchomym*?—Tego wszystkiego zdrowy rozum nie uzna (1).“

Platon, który tak umiejętnie odsłonił podstawową ranę eleatyzmu, nie zastanawia się wszakże nad pierwotnym źródłem owego niedorzecznego (τὸ ἀλογον) pomysłu bytu. Bóg parmenidesowy jest bytém nieruchomym a martwym, logicznym pojęciem bytu, abstrakcją, wyrobem myśli: jestto pomysł podmiotowy, formalny, logiczny, podstawiony za jideę przedmiotową, ontologicznie doskonałą i niezależną.

### Zenon z Eleji.

Zenon broni doktryny parmenidesowej o jedności i nieruchomości bytu, powstając na mnogość i ruch.—Dowody świadczące przeciw ruchowi.

Zenon nic nie dodał do systematu Parmenidesa, którego był uczniem; ale za to bronił go z nieporównanym zapalem a dziwną subtelnoscią. Jestto szermierz eleackiego obozu.

Urodził się w Eleji około LXIX olimpijady (2). Towarzyszył, (jak to już wiemy), Parmenidesowi, do Aten, około roku 454 przed Chrystusem (3). „Podróż ta, podług uwagi Cousin'a, miała to ważne następstwo, że wprowadzała filozofiją eleacką w ogólny ruch filozofiji greckiej (4).“ Platon, w swym *Parmenidesie* kładzie w usta Zenona odpowiedź o przedmiocie jego odczytów, udzieloną Sokratesowi, w tych słowach: „Te pisma, zaprawdę, skreślone są na obronę nauki Parmenidesa, przeciwko tym, którzyby je chcieli w żart obrócić,—

(1) Τί δαί πρὸς Διὸς; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρσεῖναι μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι;—Δεινὸν μεντᾶν, ὧ ξένε, λόγον συγχωροῦμεν.—Ἄλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν;—καὶ πῶς;—Ἄλλὰ ταῦτα μὲν ἀμφοτέρα ἐνοντ' αὐτῷ λέγωμεν, οὐ μὲν ἐν ψυχῇ γε φήσομεν αὐτὸ ἔχειν αὐτά;—... Ἄλλὰ δῆτα νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν, ἀκίνητον μέντοι τὸ παράπαν ἐμφυγον ὄν ἐστάναι; πάντ' ἔμοιγ' ἄλογα ταῦτ' εἶναι φαίνεται. *Sojista*, 248, 249.

(2) Patrz: Cousin, *Nouveaux fragments phil.*, Zenon z Eleji.

(3) *Parmenides* Platona, 127.

(4) Miej. przyt.

dowodząc, że gdyby wszystko było jednością (*εἰ ἓν ἔστι*), wynikłoby stąd mnóstwo niedorzecznych a nawzajem wyłączających się następstw. Dzieło moje odpowiada wszystkim, prawiącym o mnogości (*πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας*), znosząc z gruntu jich zarzuty, a nawet,—dowodzi: że, biorąc ściśle, *przypuszczenie bytu mnogości*, prowadzi do daleko śmieszniejszych wyników, aniżeli przypuszczenie, że wszystko jest jednym (1).“ Słowa te odpowiadają już nam na pytanie: jaką rolę odgrywa Zenon, i z jakiego stanowiska sądzić go mamy? Broni systematu jedności nie wprost, ale, że tak powiem; *na odwrót*, gromiąc potęgą przeczenia stronników filozofiji jońskieji, opartéj na czystym empiryzmie (doświadczalności).

Zenon jest pierwszym filozofem eleackim, piszącym prozą; trudno bowiem poezją pogodzić z naukowym sporem. Arystoteles uważa go za wynalazcę dyjalektyki (2). Jakąż więc była ta dyjalektyka Zenona? Była, jak powiada Cousin: „Zbijaniem błędów, ukośną drogą do prawdy. Prawdą zaś, dla Zenona, był systemat eleacki. Systemat ten, zawdzięczający swój początek Ksenofanesowi, a rozwinięty przez Parmenidesa, obchodził już trzecią dobę swego jstnienia, i potrzebował obrony. Stąd wypływa stanowisko polemiczne Zenona, i potrzeba wynalazku dyjalektyki (3). Stąd także jdzie konieczność użycia prozy... i stąd Zenon jest pierwszym filozofem eleackim, piszącym prozą. Starożytność téż poświadcza, że pisał nie poematy, jak jego poprzednicy, lecz rozprawy z cechą czysto-prozajiczną, to jest polemiki (4).“ Dyjogenes powiada, że Zenon wiele napisał; nie wylicza wszakże dzieł jego. Żadne z tych pism do nas nie doszło. Podług wszelkiego prawdopodobieństwa przedstawiał je w postaci dyjalogów.

Jedynym przedmiotem pism zenonowych była szermierka, było gromienie obrońców mnogości. Gdy zręczny w cieniowaniu myśli eleata wraz ze swym mistrzem nawiedził Ateny, jonizm panował tam w całej sile. Ów surowy empiryzm oparty na zmysłach, widział

(1) *Parmenides*, 128.

(2) *Top.*, I, 1; por. *Dylog. laer.*, IX, 25.

(3) Znaczenie Zenona w dziejach logiki jest wielkie; w zakresie filozofiji eleackiej ma znaczenie ujemne. Bronił tylko, jak widzimy, systematu eleackiego przeciwko jinym systematom i zwyczajnym pomysłom. (*Przyp. tłum.*)

(4) *Miej. przyt.*

w około tylko mnogość i podzielność; materyja, czas i przestrzeń, uważały się jako złożone i podzielone do nieskończoności: jideji rzeczywistego bytowania i owęj jedni nie dopatrywano: ani w czasie, ani w materyji, ani w przestrzeni; wszystko sprowadzono tylko do chwil, cząstek i samotnych punktów. Na tęto słabą stronę jonizmu uderzał Zenon, robiąc w nim wyłomy; jego zatym słynne dowody przeciw ruchowi, z tego tylko stanowiska oceniać należy. Podług szkoły jońskiej, ruch jest jistotną cechą wszelkiego bytu; podług Parmenidesa: ruch—to pozór, to ułuda zmysłów; byt bowiem rzetelny zostaje w koniecznym bezruchu. Zenon więc nie dowodzi założenia swego mistrza prostą drogą, ale ostrze słowa zwraca na przeciwników,—wykazując, że, w przypuszczeniu mnogości, wyłączającej wszelkie trwanie,—ruch jest niemożebym. Przytaczamy tu cztery dowody eleackiego dyjalektyka, przeciwko ruchowi, nie tak dla jich rzeczywistęj wartości (której nie mają), jak—dla jich rozgłosu:

„1<sup>o</sup> Ruch jest niemożebnym, gdyż ciało zostające w biegu, przebyć musi środek drogi, zanim stanie u celu (to jest niemożliwe), jeśli każda wyznaczona część przestrzeni zamyka w sobie nieskończoność punktów; ażeby więc przebiezł środek, potrzeba nieskończoności chwil; a zresztą, w przypuszczeniu tym, nie ma środka.“

„2<sup>o</sup> Ruch nie jistnieje; ten bowiem, co szybko bieży, nie zdoła nigdy doścignąć najleniwięj pełzającego. W jistocie, należałoby ściągającemu stanąć na punkcie wyjścia swego zapaśnika.“ Dowód ten zwie się Achillesem. Przypuszczamy, że *lekkożogi* Achilles ściga się z żółwiem; Zenon dowodzi niby, że Achilles nigdy nie doścignie żółwia, dlatego tylko, że żółw, go wyprzedza; bo gdy działą przestrzeni są nieskończone, między zapaśnikami pozostanie zawsze nieskończoność punktów.

„3<sup>o</sup> Ruch jestto to samo, co bez-ruch (spoczynek). Wszelki bowiem ruch odbywa się w przestrzeni równęj sobie, czyli, że jest równy tęg przestrzeni, w chwili, kiedy ją mierzy; a zatym (gdy się jest zawsze tam, gdzie się jest), strzała zostaje w spoczynku, podczas swego lotu, czy, w ogóle,—ruchu (ponieważ nigdy nie jest tam, gdzie jęg nie ma wcale).“

„4<sup>o</sup> Ruch prowadzi do niedorzeczności. Przyjmijmy dwa ciała równe między sobą, odbywające ruch w danęj przestrzeni i w przeciwnym kierunku a z równą szybkością; jedno ma za punkt wyjścia kraniec danęj drogi, a drugie—środek (gdy tamto przebieży połowę swęj drogi, owo przebieży całą, a tak: ta sama przestrzeń będzie

przebyta przez dwa ciała równe i równej szybkości w różnym czasie), stąd wypada, że połowa równa się swemu zdwojeniu (1).“

Arystoteles przytacza jeszcze inne dowody przeciwko ruchowi, prawdopodobnie zenonowe (2). Powtarzać je tutaj — nie uważamy za potrzebne.

Nic, zaprawdę, nie skorzystalibyśmy na rozbiórce czterech słynnych zarzutów przeciwko ruchowi. Bayle je uwieńcza w imię skieptycyzmu i prawdopodobnie uważa je za niezbite. Mówią wszelako, że Dyjogenes Cynik, wysłuchawszy tych dowodów, za całą odpowiedź zaczął chodzić. Jak widzimy, była to odpowiedź najbardziej przekonująca. Przyznać wszakże należy, że trzy pierwsze dowody, (pomijamy bowiem czwarty) mają rzeczywistą wartość, w przypuszczeniu bezgranicznej podzielności materji. Z upadkiem pojęcia jedności, upada pojęcie trwania; przestrzeń i czas nikną, a z niemi niknie i ruch w czasie.

Dowodzenia Zenona przeciwko ruchowi, dotyczą wszelkiego następstwa i przemiany w naturze. Jasną jest rzeczą, że gdy zaprzeczymy ruchu, poczęcie i śmierć, wzrost i upadek, wszelka przemiana — będzie niepodobieństwem i niedorzecznością.

Niesłusznie nazywają Zenona pierwszym przedstawicielem skieptycyzmu. Utrzymywał on *za i przeciw* jedynie w przeglądzie pomysłów jonizmu; był zaś bardzo stanowczym, a nawet dogmatycznym w przedmiocie jedności i nieruchomości bytu.

### M e l i s s o s .

Melissos przez swą doktrynę należy do eleatyizmu. Jeśli mamy wierzyć Dyjogenesowi z Laerty, Melissos uczęszczał na wykłady Parmenidesa (3). Twierdzenie to jest ze wszech miar zgodne z jinnymi danymi o Melissosie; wiemy bowiem na pewno, że znał pisma mistrzów swjej szkoły. Urodził się na wyspie Samos w Joniji i brał wielki udział w sprawach swego kraju. Chwila jego

(1) Aryst., *Fiz.*, ks. VI. roz. 9. Obacz komentarze Bayle'a: *Diction. hist.*, art. *Zenon elejski*.

(2) Tamże.

(3) Ks. IX, 24.

umysłowej działalności przypada mniej więcej na rok 444-y przed Chrystusem.

Melissos, podobnie jak jego poprzednicy, uznawał tylko byt jedyny, wieczny, nieruchomy a niepodzielny. Melissos tak dowodzi nieskończoności bytu: „Byt nie może wyjść z niebytu zarówno jak i z bytu; gdyż w ostatnim przypuszczeniu jako już bytujący, stawałby się nie potrzebował. Byt więc nie rodzi się, lecz jest przedwieczny. Z drugiej strony, byt nigdy nie zginie, gdyż nie może przemienić się w nie-byt, na co się nawet i fizycy zgadzają; nie może również i w byt się zamienić, gdyż zostałby tym, czym jest i nie zginąłby wcale. Jeśli się więc nie rodzi, tedy nie ma początku; jeśli nie umiera tedy nie ma końca. Byt więc jest nieskończonym (1), jak wszystko, co nie ma początku ni końca.“ Widzimy, że autor z nieskończoności jistnienia w czasie, wnosi o nieskończoności bytu w ogóle. Melissos nie ma pojęcia o rzeczywistej nieskończoności, o naczelnj a doskonałej bezwzględności. Zresztą, byt jego bezgraniczny—nie mający początku i końca, jest jak i u jinnych eleatów, jideą bytu rodzajową i oderwaną, pojętą jako rodzajową i oderwaną, pojętą jako rzeczywistość. Melissos wyprowadza jedność bytu z jego wieczności i nieskończoności: „Nic nie może być wiecznym, nie będąc obok tego nieskończonym w swj wielkości i, nie będąc wszystkim (2).“ „Byt, jako nieskończony, jedynym być musi; gdyby jich bowiem dwa było, przestałyby być nieskończonymi, ograniczając się nawzajem; ponieważ byt jest nieskończony, nie może być mnogim (ὄνκ ἄρα πλέω τὰ ἑόντα); byt więc jest jędynam (3).“

Żyjąc śród empiryzmu szkoły jońskiej i szkoły atomistycznej, filozofów z Samos, większą część prac swych poświęcił zbijaniu mniemań tych szkół o jistocie rzeczy. Napada, podobnie jak Zenon, szczególnie na możliwość przemiany i ruchu. „Jeśli byt jest jednym, jest i nieruchomym (ἀκίνητον); gdyż to, co jest jednym, zawsze musi być równe sobie, a to co jest równe, ani ginie, ani się powiększa, ani przekształca.. Gdyby więc byt poddawał choć

(1) ... τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔκον μήτε τελευτὴν, ἄπειρον τοιγάραι ἐόν ἄπειρον ἄρα τὸ ἐόν. Sympł. Fiz., ks. I, fol. 22 b. Obacz: *Melissi fragmenta*, wyd. Aug. Mullach'a, Paryż, 1860.

(2) Tamże, fol. 54; *Frag.*, § 7.

(3) *Melissi fragm.*, § 3.

jednej z tych spraw, przestałby być jednym; poruszać się bowiem w jakikolwiek sposób jestto zmieniać się. Byt więc jest nieruchomy (1)“ Lajkip, którego teorią atomistyczną nasz filozof znać musiał (2), prawi o atomach poruszających się w próżni, której pewną rzeczywistość przysądza. Melissos zaprzecza próżni, której nie ma, jak powiada, i która jest czystym niebytem; zaprzeczenie zaś to dostarcza mu nowego dowodu przeciw możliwości ruchu. „Nic nie jest próżne bytu; próżnia bowiem nie jistnieje. Byt więc nie porusza się; bo gdy próżni nie ma, nie ma także i miejsca dla ruchu (3).“

Jeśli mamy wierzyć Arystotelesowi, Melissos wyznawał tożsamość bytu z materią, widząc jedność bytową w ogólnym pomieszaniu ciał (4); jestto pomysł bardzo surowy, zdaniem stagiiryty. Skądjinąd Melissos odrzuca rzeczywistość materji, jako przedstawiającej się w szczegółach, różnicach i podzielności (5). Trudno ściśle oznaczyć jaka była jego myśl o jistocie owego bytu, który jest jednym i wszystkim. Byt ten, zamknięty w sobie jest czystą abstrakcją, pojęciem logicznym, bytem ogólnym i nieoznaczonym, a Melissos, obracając to pojęcie w rzeczywistość, wiedziony skazówką wyobraźni raczej niż rozumu, łatwo mógł je pomieszać ze zbiorem ciał, uważanych nie w swój postaci pozorniej i zjawiskowej, lecz w jistocie swojej (6).

Bądź co bądź, Melissos nie objawił w swych badaniach parmenidesowej ściśłości, która pozostanie na zawsze zenitem eleatyizmu.

(1) ... τὸ γὰρ ἦν οὐκ ὄν κίνησιν κινεόμενον ἐκ τινος καὶ ἐξ ἑτερόν τι μεταβάλλει... Οὐκ ἄρα τοῦτο κινήσεται. *Fragm.* § 4.

(2) Patrz: Brandis, *Comment. Eleat.*, str. 208.

(3) Οὐδὲν κενεόν ἐστὶ τοῦ ἔόντος· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδὲν ἐστὶ. Ὁ κινεῖται ὦν τὸ ἔόν· ἰποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει σὺδ' αὐμῆ, κενεὸν μὴ ἔόντος. *Fragm.*, § 5.

(4) *Met.*, I, 5; *De gen. et corrupt.*, I, 8.

(5) Brandis, m. przyt. str. 186 i nast.

(6) Widzimy stąd: że charakter pojedynczy przyznany całej szkole przez Cousina, odznacza może jedynie tego filozofa; zbliża on bowiem systemat eleacki do utartych przekonań jonizmu, uznając obok tego byt nieograniczony w przestrzeni, co znowu niektórzy dziejopisarze uważają za jego oryginalną cechę.  
(przyp. tł.)

## Szkoła atomistyczna.

---

Lajkip i Demokryt, są dwoma przedstawicielami téj szkoły w dobie przed-sokratesowój. Najbezcenniejszy, nagi materjalizm jest jedyną cechą filozofiji atomistycznój. Znajdujemy tu ten sam kierunek myśli i te same zasady co w jonizmie; lecz zasady te miarkowane i naprawiane przez niektórych jończyków, ze stanowiska mniej lub więcej duchowego, przedstawiają się tu w całej swój sile i konieczności swych wniosków. Smutna ta filozofija, zaznaczająca dni przewagi niższej naszej natury, zajmuje, niestety, dość obszérne miejsce w rocznikach wiedzy. Ujrzymy niezadługo powtórne jój objawienie się w epikurejzmie, liczącym tak wielu stronników: Epikur bowiem, którego jimię pozostanie w dziejach, nawzawsze, uosobieniem materjalizmu, jest tylko prostym wtórem Demokryta; nasi współczesni materjaliści winni również uznać filozofa z Abdery za swego prawowitego mistrza. Tato ważność dziejowa szkoły atomistycznój, nie zaś jistotna jój cena, stawia nas w obowiązku zajęcia się nią.

### L a j k i p.

Lajkipa powszechnie uważają za ojca téj szkoły. Ciemna mgła zakrywa zupełnie przed naszemi oczami tę osobistość. Nic nie wiemy o miejscu i czasie jego urodzenia, a starożytność przekazuje nam pod tym względem same tylko, niezgodne z sobą domysły (1). Możemy jeno ogólnie wnioskować, że chwila jego rozkwitu przypada mniej lub więcej na rok 500-ny przed Chrystusem, również nie mamy wieści o jego pismach. Jimię Lajkipa i jego doktryna stoi wszędzie tuż obok jimienia i doktryny demokrytowój, niczym wszakże od niej nie odróżniona, i jako błady cień przeszłości. „O doktrynie Lajkipa, mówi Ritter, zazwyczaj wzmiankuje

---

(1) Dyjog. laert., Ks. IX, 30.



Arystoteles i jinni pisarze przy doktrynie demokrytowój, a jeżeli już już kiedy osobno o niej mówią, to okazuje się, że w niczym się od tamtej nie różni; tak, że możemy w nim zaledwo uznać ojca atomistyki, w najsurowszej i najdawniejszej jej postaci. Gdy więc nie możemy mu nic własnego przypisać oglądajmy go w Demokrycie (1).“ Dla zupełnego braku danych, szczegółowo o Lajkipie mówić niepodobna.

### D e m o k r y t.

Demokryt urodził się w Abderze, greckiej osadzie w Tracji. Trudno ściśle oznaczyć datę jego urodzenia; jedni podają w tym względzie trzeci rok LXXVII, jinni LXXX olimpiady (2). Demokryt wiele podróżował. Sam się z tego przechwala aż nadto: „Ze wszystkich ludzi mego czasu ja podobno najwięcej zwiedziłem krajów, zachodząc, dla wzbogacenia wiedzy, w najodleglejsze strony. Przebywałem w licznych klimatach i wśród większej części jistniejących narodów. Znałem ludzi najmędrszych, a nikt mi nie wyrównał w składaniu i wykładzie linii, nawet egipcyscy Arpedonaptowie (ἀρπεδονάπται), u których *do osmdziesięciu lat* przebywałem (3).“ Klemens aleksandryjski przytoczywszy te słowa, dodaje, że Demokryt zwiedził Babilonię, Persyję i Egipt, kształcąc się w szkole magów i kapłanów. Sądzono powszechnie w starożytności, że na Wschodzie zaczerpnął większą część swój głośnej wiedzy.

Podanie przedstawia nam Demokryta jako człowieka niesłychanie mądrego. Znał wszystkie gałęzie ludzkich poznań, o jile przynajmniej wnosić możemy z liczby i rozmajitości przypisywanych mu dzieł. Dyjogenes laertyński wylicza siedmdziesiąt dwa pisma filozofa z Abdery; tytuły zaś tych pism obejmują: logikę, etykę, fizykę, matematykę, astronomiją, medycynę, poezyję, gramatykę, muzykę, malarstwo, strategiją; słowem, wszystkie gałęzie wiedzy jistniejące w tych czasach. Demokryt jest umysłem wszechstronnym, tak, że ze względu na rozliczność jego badań, można go nazwać Arystotelesem swojego czasu. Podobieństwo to wszakże jest

(1) *Gesch. d. Philos.*, I, 560-561.

(2) *Dyjog. laer.*, ks. IX, 41.

(3) U Klem. aleks., *Strom.*, ks. I, roz. 15. Por. *Euzeb. Praep. evang.*, ks. X roz. 4. Należy dopatrywać błędu w wyrazie *ογδῶκοντα*.

więcej pozorne niż rzeczywiste. Demokryt bowiem, o jile na podstawie danych sądzić go możemy, wszystko mógł obejrzyć, ale — nic nie zgłębił; Arystoteles, przeciwnie, wszystkie swe prace zaznacza piętnem poważnych dociekań; między temi dwoma ludźmi jistnieje zatem podstawowa różnica.

Pozostały nam tylko szczątki z pism słynnego abderyty, odnoszące się po największej części do jego filozofji. Zasadnicze punkta téj filozofji są nam skądjinąd znane, za pośrednictwem Arystotelesa i jinnych starożytnych pisarzów. Przedstawimy je więc kolejno w sposób możliwie umiejętny.

Wszystkie punkta, mające jakąkolwiek ważność w systemacie filozoficznym Demokryta, dadzą się sprowadzić do trzech podstawowych działów: 1-o ogólne zasady autora o naturze rzeczy (fizyka); 2-o doktryna o duszy ludzkiej (psychologija); 3-o moralność (etyka).

## R O Z D Z I A Ł I.

Zasady Demokryta o naturze rzeczy.—Pełnia i próżnia.—Niedziałki czyli atomy.

Eleaci, jak wiadomo, przyjmowali jeden niezmienny i nieruchomy byt, zaprzeczając natomiast mnogości a z nią wszelkiej przemiany i ruchu; gdy zaś, w jich przekonaniu, próżnia była warunkiem ruchu; odrzucali ją pogardliwie lub zbijali otwarcie (np. Melissos), jako nie-pogodzoną z jich pojęciem bytu. Demokryt uchwała śliśle odwrotne założenie. Mniema, że jistnieje nieskończoność bytów, pooddzielanych i rozbratanych przez próżnię. Próżnia odgrywa ważną rolę w systemacie kosmologicznym Lajkipa i Demokryta; przyrodę bowiem i powstawanie wszech-rzeczy tłumaczą przez *próżnię* i *pełnię*. Oto treść téj doktryny u Arystotelesa: „Lajkip wraz ze swym przyjacielem (*ἑταῖρος*) Demokrytem, przyjmują za żywioły (*στοιχεῖα*) pełnię i próżnię *τὸ πλήρες τὸ κενόν*), albo, mówiąc jinaczéj jich wyrazami: byt lub niebyt (*τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν*) Pełnia, żywioł stały—to byt; próżnia, żywioł nieoznaczony, rzadki—to nie-byt. Dlatego téż

niebyłoby jistnieje podług nich, obok bytu; próżnia obok ciał. Te są przyczyny bytów (αἰτία τῶν ὄντων) ze stanowiska materji. Zarówno więc jak ci, którzy przypuszczając jednią materji, uważają szczerogółowość całą za jęj cieniowanie, w zasadach: rzadkości i tęgości, tak i dwaj nasi myśliciele mniemają: że różnice są przyczynami rzeczy (τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων). Te jich różnice, w liczbie trzech, są: postać (σχήμα), porządek (τάξις), położenie (θέσις). Różnice bytu—jestto jich język—pochodzą ze *współukładu* (ῥοσμῶ), *uszykowania* (διαδιγῆ), i *obrotu* czyli *sposobu* (τροπή). Współukład odpowiada postaci, uszykowanie—porządkowi, a obrót—położeniu. Tak więc *A* różni się od *N*—postacią; *AN* od *NA*—porządkiem, a *Z* od *N*—położeniem (są to jedne i te same rysy w różnych odmianach). Co do ruchu, nie pytają się skąd takowy powstał śród bytów, zaniedbali bowiem tego pytania, śladem jinnych filozofów (1).“ Posiłkują się więc ruchem, nie szukając jego początku.

W tych kilku słowach arystotelesowych zamyka się treść doktryny kosmologicznej Lajkipa i Demokryta. Należy ją tylko dobrze pojąć. Ten krótki wreszcie wykład wyjaśnić możemy i rozwiniąć na podstawie skazówek, udzielonych nam gdzieindziej przez samego Arystotelesa i jinnych pisarzy tęg doby.

Pełnia więc i próżnia są pierwotnemi żywiołami świata. Lecz czymże są, i w jaki sposób świat z nich powstaje? Pełnia jestto byt czyli materja, składająca się z cząstek niepodzielnych, zwanych, dla swęj natury, *atomami* czyli *niedziałkami*: pierwotnym żywiołem materji czyli bytu (Lajkip i Demokryt przyjmują bowiem tylko byty materjalne, cielesne) są właśnie te niedziałki (2). Niedziałki są nieskończone, co do liczby, ciała bowiem różnią się tylko postacią, a postaci ciał są nieskończone; stąd i liczba niedziałek niezliczoną być musi (3). Niedziałki posiadają rozciągłość i tęgość, jako wszakże nadzwyczaj małe, są niedostępne dla naszych zmysłów (4), my jich zatym nie widzimy, pojmując jeno rozumem te konieczne żywioły wszec h-bytów. Podług Arystotelesa (5), Demo-

(1) *Met.*, I, 4.

(2) ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων ἀτόμους καὶ κενόν. Dyjog. laer., IX, 44.

(3) Aryst., *De coelo*, ks. III, 4.

(4) Aryst., *De gener. et corrupt.*, I, 8.

(5) Tamże.

kryt przypisuje niedziałkom także ciężkość; jinni wszelako starożytni pisarze zapewniają, że pomysł ten zastosowany do ciał prostych, jest nowością, wprowadzoną dopiero przez Epikura do systematu mistrza (1). Nie śmielibyśmy pisać się na niepewne przeciw powadze Arystotelesa; powtóre, jakżeby można było odmawiać niedziałkom ciężkości, jeśli już są ciałami stałymi i rozciąglętymi? Czyż potrzeba jeszcze dodawać, że dla Demokryta niedziałki są wiecznymi? Jistniały przed wiekami i nigdy się nie unicestwią, nicosć bowiem ani rodzi, ani pochłania (2).

Takie są jistotne rysy pomysłu demokrytowego, o ciałach prostych, stanowiących pełnią czyli byt, których, twory przyrodzone są tylko połączeniami i zbiorowiskami.

Obok pełni bytu jistnieje próżnia czyli nie-byt, będący także pierwotnym żywiołem świata. Próżnia zarówno jak pełnia, jistnieje i zarówno jak ona jest wieczną. Czymże więc jest ta próżnia? Próżnia jedną tylko ma cechę: rozciągloność; i ta rozciągloność jest nieskończoną. W powstawaniu rzeczy odgrywa bierną rolę: odosabnia niedziałki, jest warunkiem ruchu i podstawą mnogości.

Rodzi się tu jeszcze pytanie: jakim sposobem, na mocy tych żywiołów pierwotnych, Demokryt objaśnia powstawanie świata i jego zjawiska? Nic nad to prostszego. Wszystkie byty i wszystkie zjawiska przyrody są tylko wynikiem pewnego połączenia i pewnej przemiany stosunku niedziałek: „Wszystko bytuje wiecznie w możliwości, nie zaś w rzeczywistości (3).“ Stosunek niedziałek zmienia się za pomocą ruchu. Jakie jest źródło tego ruchu,—Demokryt nie objaśnia (4); przyznaje mu wszelako wieczność i konieczność. Za pomocą ruchu i w skutek niezłomnego przeznaczenia niedziałki się łączą, nie gromadami i bez różnicy, lecz podług powinowactwa; z tych zaś rozlicznych połączeń powstają wszelkie byty, wypełniające świat. Rozmajitość tworów tłumaczy się przez trzy różnice, zaznaczone u Arystotelesa, jako to: postać czyli postawa, porządek czyli uszykowanie i obrót czyli położenie. „Ciałka te (*corpuscula*), jak mówi Cycero, są: jużto wygładzone, jużto chropawe, okrągłe lub ograniczone kątami, niektóre znów są krzywe i jakby skrecone;

(1) Obacz: *Dict. des sciences phil.*, art. *Démocrite*.

(2) Dyjog. laer., m. przyt.

(3) Aryst., *Met.* XII, 2.

(4) Aryst., *Met.* I, 4.

nie ogranicza zaś jich żadna wyższa natura, niebo ni ziemia, lecz to wszystko, w bezwstydnój demokrytowój doktrynie, dzieje się zbiegiem przypadku (1).“ Niedziałki, przedstawiając już same w sobie różliczną postać, mogą zmieniać do nieskończoności swój *porządek* i *położenie*; i tym sposobem rodzą się wszystkie rzeczy. Dlatego-téż byty, będąc składem niedziałek, różnią się jedynie roz-majitością *postaci*, *porządku* i *położenia* swych niedziałek. Gdy niedziałki jistot się rozłączą—jistoty giną. Śmierć jest rozkładem, rozstrojem, urodzenie zejściem się niedziałek. Demokryt przyjmując nieskończoną liczbę niedziałek, wierzył w nieskończoność światów, podległych poczęciu i śmierci (2).

Takie są ogólne myśli Lajkipa i Demokryta o bytach. Widzimy stąd: że ci dwaj filozofowie tłumaczyli wszystko ze stanowiska czysto-mechanicznego: niedziałki, próżnia i byt są dla nich powszechnymi wykładnikami. Owe niedziałki są próżne wewnętrznej siły, i różnią się między sobą jedno postacią a obrotem. Jestto czysty mechanizm z wykluczeniem dynamizmu; mechanizm nie ledwo taki, jakiego później bronić będzie Kartezyusz w XVII-m wieku, ze względu na materyjalną naturę. „Z pomiędzy wszystkich zarzutów, jakie mógłbym zrobić wspólnej doktrynie Demokryta i Epikura, wyrzeka w tym względzie Cycero, jest jeden wielkiej wagi; gdy bowiem w naturze znajdują się dwie zasady: materyja, powszechne tworzywo i siła, nadająca postać wszelkiej rzeczy, Demokryt i Epikur mówią jeno o materyji, zamilczając o sile, przyczynie twórczej (3).“ Atomizm dla Demokryta jest wszystkim; wszędzie w oko-ło siebie widzi ciała; w tym surowym i noszącym zaród śmierci systemacie brak wszelkiej zasady ponad ciałami, brak przyczyny niezależnej od świata, brak wszelkiego Boga, wszystko tam sprowadza się ściśle do atomów, a te atomy ulegają tylko ślepej konieczności. Jestto ateizm i fatalizm, zbudowany na podstawie grubego materyjalizmu. Już z tych danych możemy wnioskować, jaka będzie psychologia i etyka myśliciela z Abdery.

---

(1) *De nat. deor.*, ks. I, 24.

(2) *Dyjog. laer.*, IX, 44.

(3) *De finib.* I, 5.

## ROZDZIAŁ II.

## Psychologija Demokryta.

Natura ludzkiej duszy i charakter jój poznania.—Skieptycyzm powszechny.

O czym-że naucza nasz atomista: 1<sup>o</sup> o naturze ludzkiej duszy; 2<sup>o</sup> o jój poznaniu? Dusza nasza, jak to się już domyślamy, składa się z niedziałek, jak wszystko, co bytuje. Lecz są różne rodzaje niedziałek: co większe i cięższe składają się na ziemię i wodę; mniejsze i lżejsze stanowią jistotę powietrza; są nakoniec niedziałki bardzo delikatne o kulistój postaci, i teto tworzą ogień i duszę. Posłuchajmy jak Arystoteles wyklada tę śmieszłą doktrynę: „Są tacy, którzy utrzymują, że dusza jest zasadniczo i nawdewszystko tym, co porusza (τὸ κινεῖν); a sądząc przytym, że nic nie porusza się samo przez się, twierdzą, że dusza jest czymś, będącym w ruchu. Dlatego zaś Demokryt mówi, że dusza jest rodzajem ognia i ciepła (πῦρ τι καὶ θερμὸν); gdyż przyjmując nieskończoność niedziałek i jich postaci, wyrzeka: że niedziałki kuliste (τὰ σφαιροειδῆ), są tworzywem ognia i duszy (πῦρ καὶ ψυχὴν), i że mają te same jakości co drobne ciała, dostrzegane w powietrzu, gdy promień słońca wnika do małych otworów, a których nieskończoność dostarcza pierwiastków wszelkiej natury. Lajkip wyznaje to samo mniemanie. Niedziałki kuliste tworzą duszę, przelévając na nią swe własności; bo gdy postać jich pozwala jim wnikać wszędzie i poruszać wszystko, jako że już same się poruszają, dusza więc nadaje ruch żyjącym jistotom (1).“ Duch więc twórczy, dusza rozumna nie jest wcale czymś obcym obok pobudki ruchu w roślinie i zwierzęciu. „Demokryt, mówi dalej Arystoteles, utrzymuje, że dusza a um jest jednym i tym samym, (ψυχὴν εἶναι τὰν τε καὶ νοῦν) to znaczy składem ciał prostych a niepodzielnych, obdarzonym zdolnością ruchu, (κίνητικόν) dzięki drobnocie swych cząstek i jich szczęśliwój postaci; postać bowiem kulista jest najruchliwszą (εὐκίνητότατον τὸ σφαιροειδές) a jestto postać umu i ognia (τοιοῦτον δ'εἶναι τὸν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ) (2).“

(1) *De anima*, I, 2.

(2) Tamże.

Dusza, będąc rodzajem ognia, wraz z ruchem, wlewa w ciało gorąco i życie. Ginie razem z ciałem, jako w jistocie swój będąca ciałem czyli spółką niedziałek (1) i ginie jak wszystkie ciała przez rozstrój swych niedziałek.

Gdy taką jest natura duszy ludzkiej i takie zasady wszechrzeczy, jakimże więc będzie poznanie? Demokryt uznaje dwa rodzaje poznania: jedno, czyste i prawe (ἡ μὲν γνησίη), drugie ciemne (ἡ δὲ σκοτίη). To opiera się na zmysłach, owo na rozumie (2). Poznanie zmysłowe wyrabia się w następujący sposób:—Z ciał wychodzą emanacje albo *wypływy* (ἀπορροαίαι), które Demokryt zowie obrazami (εἰδωλα); obrazy te, będące wyrażeniem postaci odpowiednich ciał, wnikają do duszy przez niedojrzane otwory (διὰ τῶν πόρων) zmysłowych narządzi i piętnują się w niej (3). Dusza odczuwa te obrazy i nabywa tym sposobem poznanie przedmiotów, których one są podobieństwem. Lecz jakież jest, podług Demokryta, stopień tego poznania i jaką ono ma wartość? Najprzód, podaje nam tylko powierzchnią przedmiotów, nie zaś jich skład i niedziałki; a powtóre, obrazy, na których się to poznanie opiera, nie są dokładnymi podobieństwami nawet we względzie zewnętrznym i zjawiskowym: bo naprzykład, co się nam przedstawia jako białe, jest rzeczywiście tylko wygładzoną powierzchnią, kolor znów czarny odpowiada powierzchni chropawej; a gdy postać jest jedyną cechą ciał, wone nawet sprowadzają się do postaci (4). Poznanie zatym zmysłowe, podług wyznania tego mistrza materjalizmu, nie dosięga jistotnej rzeczywistości ciał, przenikając zaledwie same jich pozory; i to jeszcze w sposób ciemny a niepewny; podług bowiem tego systemu obrazów, dusza nie poznaje wprost samćj powierzchni, lecz tylko mniej lub więcej dokładne jój podobieństwo.

To poznanie umysłowe jest czystą wrażliwością; a Demokryt wszelką wrażliwość sprowadza do rodzaju dotykania (5); obrazy więc dotykają się rzeczywiście duszy. Czymże więc jest teraz poznanie *czyste* i *prawe*, i jaką ma jistotną wartość? Poznanie czyste a prawe, różne od wrażliwości, dosięga niewidzialnego

(1) Aryst., *De anima*, I, 5.

(2) Sekst. *Empir.*, VII, 139.

(3) Plut., *De placit. philos.*, ks. IV, 8; *Sympos.*, ks. V, 7; VIII, 10.

(4) Aryst., *De sensu et sensibili*. roz. 4.

(5) πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ powiada Arystoteles, mówiąc o Demokrycie i jinnych fizykach ἀπὸ ποιούσιν. *De sensu*, 4.

składu wszech-rzeczy, to jest: niedziałek i próżni. Ostatni wynik połączenia niedziałek jest widzialny; lecz niedziałki same uchodzą czujności naszych zmysłów, pojmowane jedno przez rozum. Nie wiemy, jak Demokryt wykladał to rozumowe poznanie; starożytni bowiem nie dostarczają nam w tym względzie żadnej dokładnej wskazówki. Widoczną wszakże skądjinąd jest rzeczą, że gdy dusza jest cieleśną, rozum czy władza pojmowania może być, co najwyżej, zmysłem bardziej czułym i bardziej wyszukany od zmysłów zewnętrznych, a stąd, i owo poznanie prawe, podobnie jak i ciemne, zejdzie na stopień wrażliwości. Następnie, jeśli, jak twierdzi Demokryt, świadectwo zmysłów, ułudne i niepewne, jest źródłem rozumowego poznania, jakąż więc wartość jistotną będzie miało to poznanie? Czyż nie skieptycyzm zupełny będzie wieńcem tego systematu? Tak jest, na tym kończy myśliciel z Abdery. „Demokryt (słowa Arystotelesa) mówi: że nic nie ma prawdziwego, a przynajmniej my prawdy nie znamy (1)“ Sekstus przypisuje mu następane słowa: „Człowiek winienby przyznać, że jest obcym prawdzie; i jeszcze: zdanie to dowodzi, że nie znamy żadnej prawdy (2).“ „Demokryt (słowa Cyce-rona) nie mówi jak my, że prawda jistnieje, lecz, że niepodobna jej poznać; zaprzecza stanowczo jistnienia prawdy; zmysły nasze, nie są dla niego wątpliwe, lecz ciemne (tak je sam nazywa) (3).“ Demokrytowi to przypisują owo głośne zdanie: „Prawda jest na dnie przepaści (4).“ Wyznaje więc krańcowy skieptycyzm.

Bardzo słusznie zauważył Arystoteles, że skieptycyzm jest koniecznym wynikiem materjalizmu, jako uznającego wrażliwość za jedyną zasadę poznania. „Rzeczy, powiada ten głęboki logik, przedstawiają się większej liczbie zwierząt zupełnie jinaczéj niż nam; każda nawet jednostka, pomimo swéj tożsamości, nie zawsze jednako sądzi przez zmysły. Jakież więc wrażenia będą prawdziwe, a jakie kłamliwe? Trudno rozstrzygnąć. Żadne wrażenie zresztą nie jest lepsze od jinnych, wszystkie są zarówno prawdziwe... Gdy w systemacie Demokryta zmienna wrażliwość jest podstawą myśli, wypada powiedzieć, że wszystko, co się zgadza z wrażliwością,

(1) *Met.*, III, 5.

(2) *Advers. mathem.*, ks. VII, 137.

(3) I *Acad.*, II, 23.

(4) ἐν βυθῶν ἡ ἀληθεῖα. *Dylog. laer.*, IX, 72.



prawdą być musi koniecznie (1).“ Prawda staje się tu więc rzeczą czysto-względną, albo, jak to wkrótce jaśniej się wyrazi Protagoras,—miarą jednostkowej a przechodniej wrażliwości.

Taką jest psychologia Demokryta. Zobaczmy teraz jaką jest jego moralność.

## R O Z D Z I A Ł III.

### Etyka demokrytowa.

Nie ma bezwzględnego dobra ni zła.—Wszystko jest względne do naszych własnych potrzeb; moralność sprowadza się do rachuby użytku.

Etyka tego filozofa, bezpośrednio wypływająca z materjalizmu, jest przepisem dobrego bytu, moralnością samoluba. Dla materjalizmu nie ma jistotnej, przedmiotowej różnicy między złem a dobrem, między cnotą a występkiem. Materjalizm przeczy z góry wszelkiej bezwzględnej zasadzie; dla niego wszędzie są granicami potrzeby ludzkie, a wszystkie sprawy o tyle tylko są dobre lub złe, o jile przynoszą człowiekowi szczęście lub nieszczęście; świat moralny traci wszelkie znaczenie, a dobro moralne staje się gałęzią dobra fizycznego. Na takim stanowisku stoi Demokryt. Moralnym jest dla niego wszystko to, co może zadowolnić, uszczęśliwić człowieka, i to tylko w granicach życia doczesnego; dusza bowiem ginie wraz z ciałem. Ten punkt wyjścia względny a materjalistyczny, jest zresztą wspólny w różnej mierze ogółowi systematów filozofji nie-chrześcijańskiej. Nawet wyznawcy spirytualizmu w metafizyce, schodząc na pole umiejętności moralnej, czyli, jak sami nazywają, filozofji praktycznej, dają się w pewnym stopniu uwieść materjalizmowi; filozofja niechrześcijańska, nawet na szczycie swoim, źle pojęła świat moralny i cel życia ludzkiego.

W oczach myślicieli niechrześcijańskich, kwestyja naczelnego dobra, czyli prawdziwego szczęścia jest podstawową kwestyją filozofji praktycznej; jestto ognisko, w którym się wszystko sprawdza i przetapia. Kłamiwe to pojęcie wiedzy moralnej odmawia dobru i obowiązku bezwzględnej cechy, sprowadzając te ważne wykładniki moralności, do względnych czynów, poddanych przyzwyczajności ludzkich.

Dla Demokryta więc kwestyja prawdziwego szczęścia jest osią badań moralnych. Jakie jest najwyższe dobro? na czym polega najwyższe uszczęśliwienie człowieka? To pytanie stawia sobie na czele. Myśliciel z Abdery, jakkolwiek materyjalista, nie upatruje wszakże szczęścia, ani w bogactwach, ani rozkoszach zmysłowych, lecz— w równowadze i pokoju duszy, dalekiej od wszelkich trudów i zakłóceń: „Szczęście nie przemieszkuje ani w licznych stadach, ani w złocie; duszato jest siedzibą tego boga (1).“ Stobeusz przytoczywszy to miejsce z księgi demokrytowej o *szczęściu i nieszczęściu duszy*, dodaje, że sławny abderyta, następnimi jimionami wyraża ów stan szczęśliwości: εὐθδῆρία, εὐεστῶ, ἁρμονία, συμμετρία, ἀταραξία (2); wszystkie te jimiona oznaczają: wykluczenie wszelkiego zamętu, pokój, równowagę, dobrobyt.

Postawiwszy na czele to określenie szczęścia, Demokryt winien teraz dobrym zwać to wszystko, co się przykłada do tworzenia lub utrzymania téj błogości ducha, jak natomiast złym,—to, co srowadza do duszy zamęt i trud. Tak téż rzeczywiście postępuje. Wstąpiwszy już raz na tę drogę, kręśli dalej szczegółowe prawidła postępowania, zalecając mądrze ciągłą praktykę cnoty; niekiedy wszelako owo bezwzględne i wyłączne poszukiwanie równowagi duchowej, dyktuje mu najbardziej naganne i najobmierźlejsze przepisy. „Zaleca, mówi Ritter, większą staranność około duszy, niż około ciała; zaleca wierność dla prawa, i nie tylko niesprawiedliwość, ale i zamiar niesprawiedliwości gani. Zaleca nadewszystko—szacunek samego siebie (3). Przygania gniewowi, zazdrości, sławie i bogactwu, obcemu oświacie, zamiłowaniu w nowościach i zbiorach, które nie są nieodłączną częścią nas samych, i za którymi nie winniśmy się ubiegać drogą niesprawiedliwości i przez obawę śmierci. Lecz, gani także małżeństwo i żądzę posiadania dzieci, wyłącznie dla siebie, gani miłość ojczyzny, bo ta przeszkadza uważać świat cały za ojczyzną (4). Nie jidzie nam wszakże o to, co nasz myśliciel chwali, a co

(1) εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκῆμασιν οἰκίσει, οὐδ' ἐν χρυσῷ, ψυχῆ δ' οἰκητήριον δαίμονος. Stob., *Eclog.* II, str. 76.

(2) Tamże, por. Dyjog., IX, 45.

(3) Stob., *Serm.* I, 31; III, 34. 57; V, 23, 24, 38; VII, 26, 80; IX, 31; XX, 7; XLVI, 46; Plut. *De prof. in virt.*, 10.

(4) Stob., *Serm.* IV, 77, 78, 82; X, 37; XVII, 29; XX, 56; XXXVIII, 47; XL, 7; LXXVI, 13, 15, 16; Klem. Aleks., *Strom.*, II, str. 421.

gani, lecz—dlaczego także a nie jinne sądy wydaje. Otóż, gani nie-  
wstrzemięźliwość i cielesne rozkosze, dlatego, że dostarczają tylko  
chwilowego zadowolenia, i że jich bezpośrednim owocem jest przesyta-  
troška; gani niesprawiedliwość, jako wszczepiającą obawę i przykre  
wspomnienia; mieści zaś wiedzę i doskonalenie duszy ponad siłą  
cielesną, gdyż te więcej, w porównaniu z tamtą, przynoszą zadowo-  
lenia (1).“

Nie ma więc dobra samego w sobie, i nie ma zła przedmioto-  
wo pojętego; wszystko się miarkuje granicą własnego jinteresu  
moralność schodzi do rachuby użytku. Jestto zupełne zaprzecze-  
nie świata moralnego.

## SOFIŚCI.

Niektórzy dziejopisarze filozofji liczą już Demokryta do  
sofistów; i rzeczywiście, jeśli zwrócimy uwagę na wewnętrzny cha-  
akter jego doktryn, będziemy mieli pewne prawo pomieścić go  
w tym miejscu.—Lecz, może należałoby, wprzód jeszcze, pomieścić  
między sofistami Zenona elejskiego i Heraklita, których doktryny  
ją, po największej części, zaprzeczeniem zdrowego rozsądku i gruzami  
podstawowych zasad filozofji. W dziejach greckiej filozofji, wy-  
raz sofista, ma znaczenie ściśle określone: oznacza pewną rzeszę  
ludzi, która nie troszcząc się o prawdę, goniła za popisami kłamli-  
wej dydaktyki, jigrając bezczelnie ze wszystkiemi zasadami. Główną  
różnicę między sofistą a filozofem stanowi to, że pierwszy wyznając  
najzupełniejszą obojętność dla prawdy, goni jedno za pieniędzmi,  
ozgłosem i sławą, podczas, gdy drugi żyje czystą miłością prawdy;  
filozof zbłądzić może, i błądzi niekiedy zupełnie, lecz te błędy jego  
nie są dobrowolne; sofista zaś stoi przy błędzie z pełną samowiedzą,  
miejąc się z usiłowań mędrca, szukającego prawdy. Sofistyka,  
podług opisu Platona, jestto błędna droga zepsutych umysłów, pro-  
wadząca do pomieszania prawdy z fałszem, sprawiedliwości z krzyw-  
dą, do obalenia wszechzasad, będących światłem i naczelnym prawem  
rozumu ludzkiego.

(1) *Geschichte der Philos.*, I, 582—583.

Piérwotnie jinię sofisty oznaczało człowieka mądrego a wymownego, człowieka, *umiejącego mnóstwo pięknych rzeczy*, jak się wyraża Platon. Nadużycia wszakże tych ludzi, którzy się zwali mistrzami mądrości i wymowy, zniesławily to jinię, tak, że już za czasów Sokratesa, owego nieubłaganego wroga sofistyki, nazwa ta stała się krzywdzącą. Dzieje okazują nam dwa rodzaje sofistów: czystych retorów, i rzekomych filozofów.—Tylko o tych ostatnich mówić będziemy.

Sofiści wyzywają uwagę dziejopisarza filozofiji, nie ze względu na wartość własną, lecz z powodu wpływu, jaki wywierali na umysły swojego czasu. Wpływ ten był ogromny; dla przekonania się o tym, dosyć przypomnieć sobie ową uporną wojnę, wypowiedzianą jim przez Sokratesa i rzucić okiem na dyjalogi, w których tak ważne miejsce zajmują. Sofistyka jest więc zajmującym zjawiskiem w dziejach filozofiji greckiej. W nowszych czasach starano się o rehabilitację sofistów (1). Hegiel przypisuje bardzo wysoką wartość tym systematycznym burzycielom praw zdrowego rozsądku, pozdrawiając w nich mistrzów oświaty i tłumaczy niepodległej filozofiji (2). Nie trudno sobie wszakże zdać sprawę z podziwu myśliciela berlińskiego dla tych umysłowych kuglarzów; ojciec nowoczesnego panteizmu podobny jest do nich pod wieloma względami; sam, jak wiadomo, zbudował prawdziwą sofistykę, zuchwalszą, jeszcze i tysiąc razy niebezpieczniejszą od utworu owych umysłów subtelných i rozkiełzanych, ale pozbawionych głębokości,—którą on tak celuje. Powiemy wkrótce, przy rozbiorze najślawniejszych sofistów, co mianowicie Hegiel u nich pochwała.

Aż dotąd filozofija grecka przedstawiała nam dwa wielkie przeciwnie kierunki: fizyczny i jidealny. Szkoła jońska i atomistyczna, należą do piérwszego, przedstawiając czysty empiryzm; podczas, gdy szkoła pitagorejska i eleacka, odznacza się piętnem jidealnym, mniej lub więcej wyraźnym, mniej lub więcej wyjątkowym bezwąt্পienia, lecz bardzo widocznym. Te są dwa wielkie prądy umysłowe. Sofiści téż rozbiegają się w tych dwóch kierunkach; jedni jidą za prądem empirycznym, drudzy—za prądem jidealnym.

Najgłośniejszemi sofistami są: Protagoras i Gorgijas, piérwszy jest empirykiem, drugi—jidealistą. Zaznaczymy wkrótce podstawo-

(1) Np. sławny Jérzy Grote w swój 8-tomowej *History of Greece*. (London, 1841).

(2) Patrz jego: *Vorles ü. d. Gesch. de Phil.* II, 8 i nast.

we rysy doktryny obydwóch tych ludzi. Pokryjemy natomiast milczeniem jinnych sofistów, jako to: Prodikosa, Polosa, Trzymacha, Kaliklesa, Hipijasza z Elidy; ci bowiem nie przedstawiają żadnego jinteresu dla dziejów filozofji.

### Protagoras.

Jest materyjalistą równie jak i Demokryt.—Wrażliwość zmysłowa miarkuje i ogranicza wszystkie rzeczy.—Przeciwnie zasady.

Protagoras jest ziomkiem Demokryta. Urodził się w Abderze i żył około LXXXIV olimpijady (około 444 roku przed Chrystusem) (1). Platon wiele mówi o tym sofście w swych dyalogach, mianowicie: w *Protagorasie*, *Teajtetosie* i *Sofście*. Przedstawia go nam jako nauczającego wymowy w Atenach, w godności *wyższego sofisty*, tytuł, który sam sobie nadawał. Przebiegał główne miasta Grecyji, Sycyliji i Włoch, zbierając wszędzie oklaski i pieniądze. Chętnie się znajomością wszystkiego, co tylko człowiekowi użytecznym być może, i pochlebiał sobie, że kształci obywateli i mężów stanu (2). Dyjogenes laertyński wylicza mnóstwo dzieł, przypisywanych Protagorasowi (3). Ograniczamy się na przypomnieniu antyfilozoficznych zasad tego sofisty.

Protagoras wychodzi z filozofji sensualistycznej i materyjalistycznej Demokryta. Dusza ludzka, w tej nauce, jak wiemy, jest czysto materyjalną, a wszelkie poznanie sprowadza się do stopnia prostej wrażliwości. Protagoras wychodzi z zasady, że wrażliwość jest dla niego miarą wszystkiego, co jest. A jak wrażliwość jest różną u rozumajitych ludzi, tak jedna a ta sama rzecz, może być dla jednego prawdą, dla drugiego fałszem, podług różnego sposobu przyjmowania wrażeń. „Rzeczy (mówi Platon w *Teajtetosie*), są dla mnie takiemi, jakiemi się mnie *przedstawiają* (*φαίνεται*), dla ciebie—jakiemi się tobie przedstawiają (4);“ nie ma już tu więc przedmiotowej i niezależnej od naszych wrażeń rzeczywistości; wszystko się ogranicza wzglę-

(1) Dyjog. *lacr.*, IX, 56.

(2) Platon, *Protag.*, 318—319.

(3) Dyjog., IX, 55.

(4) *Teajtetos*, 152.

dami jedności i jój chwilowym widzimi się. Takie jest jistotne znaczenie téj sławnéj formuły, którą cała starożytność przypisuje Protagorasowi: „Człowiek jest miarą wszechrzeczy, tych, które są — o jile są, i tych, które nie bytują, — o jile nie bytują (1).“ „Protagoras, mówi Arystoteles, mniema: że człowiek jest miarą wszechrzeczy, co znaczy poprostu, że każda rzecz jest taką, jaką się przedstawia każdemu (τὸ δοκῶν ἐκάστῳ). Wypada stąd: że jedna i ta sama rzecz może być, zarówno jak i nie być, może być złą i dobrą jednocześnie, dzieląc się tak we wszystkich sprzecznościach; gdyż często jedno i to samo przedstawia się dobrym dla tego, złym — dla owego, i widzimisę jednostki (τὸ φαινόμενον ἐκάστῳ), jest miarą rzeczy (2).“ „Jeśli wszystko, co się nam przedstawia, jest prawdą, jak mniema Protagoras, tedy rzecz każda musi być równocześnie prawdą i kłamem. Większa bowiem część ludzi rodzi się w swych myślach, i ci, którzy nie podzielają naszych mniemań, widzą nas w błędzie. *jedna i ta sama rzecz jest więc i nie jest* (3).“

Widzimy tu zatym, wraz z zaprzeczeniem rzeczywistości przedmiotowój, obalenie piérwszój, logicznój zasady i unicestwienie praw rozumowych.

Otóżto jest ściśle przedmiotowa cecha doktryny protagorasowój, zalecająca go w oczach Hegla. Mistrz sofistyki współczesnej, przytoczywszy to zdanie, że *człowiek jest miarą wszechrzeczy*, odzywa się: *Oto wielkie słowo, do którego wszystko odtąd ciążyć będzie, bo dalszy postęp filozofiji będzie tylko wykładem i rozwinięciem téj myśli* (4). Hegiel, uznając w powyższym zdaniu dwuznaczność, i wiedząc, że ono przedstawia prawą i lewą stronę, podług tego, czy je odniesiemy do człowieka — jednostki, czy do bytu bezwzględnego a powszechnego, — dopatruje powinowactwa między tą zasadą a teorią Kanta, który umysł ludzki uznał za prawo i najwyższą miarę rzeczy. Filozof berliński przysądza sofiście z Abdery głębokość, — obcą mu zupełnie. Protagoras, w kwestyi poznania, trzyma się nauki Demokryta; a widząc w człowieku jistotę zmysłową, sprowadza wszelkie poznanie do

(1) φησὶ πῶς πάντων κρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν. Tamże.

(2) *Met.*, X, 6.

(3) Tamże, III, 5; 'por. Cyc. II *Academ.*, 46; Sekstus empir., *Hypotyp. Pyrrh.*, I, 32; Dyjog., IX, 51.

(4) Miejs. przyt., str. 28.

wrażliwości; ogłasza więc czułość jednostki za sędziego i miarę wszechrzeczy. Ów głęboki myśliciel, dla nas jest jeno zwykłym materyjalistą, który z całym bezwstydem popisuje się gruzami umysłowego i moralnego świata,—koniecznemi owocami materyjalizmu. Za całą odpowiedź sofistów z Abdery i jego nowoczesnym wielbicielem, powtórzę tu doraźną uwagę Sokratesa: „Dziwię się, że Protagoras, dla którego zmysły są sędziami prawdy, nie wyrzekł, na wstępie do swjej książki *o prawdzie*, że pierwsze lepsze zwierzę *jest miarą wszechrzeczy*... Wreszcie, jeżeli to, co każdy myśli, wedle świadectwa swych zmysłów, prawdą jest dla niego, dlaczegóż więc jeden człowiek ma się uważać za wyższego w oświacie, wyzyskując od jinnych, jako nauczyciel, znaczne wynagrodzenia za swe wykłady? Dlaczegóż on przyznaje sobie prawo uważania nas za swoich uczniów, jako ciemniejszych od siebie? Czyż nie jest każdy dla siebie samego miarą własnej mądrości? Czymże jest, zresztą, sztuka rozprawiania? Jeśli wrażenia zmysłowe i mniemania każdej jednostki, są prawdziwe, to, czyliż wszelka dążność ku jich odparciu lub naprawie, nie będzie prostym jeno szaleństwem (1)?“

Protagoras przypisywał przyrodzie podobną ruchliwość, co i wrażeniom zmysłowym człowieka. Mawiał wraz z Heraklitem, że wszystko jest rzeką i rozwojem bezustannym; ale, zamiast odnieść zmienne postaci rzeczy do jedynej, wiecznej a niezmiennej zasady, przypuszczał tylko jistnienie zjawisk, podając za przyczynę jich rozmaitości ruchliwość a zmiennność zmysłów. Podług Protagorasa, mówi Sokrates w *Teajtetosie*, „nic nie jest jednym, nic—samym sobą, nic nie ma oznaczonej jakości, i nic nie nosi własnego jimienia... Rzeczy, którym, dzięki kłamliwej mowie, byt przyznajemy, są wpływem nieustającego ruchu i wzajemnego zamieszania. *Nic nie jest, lecz wszystko staje się bezustannie* (αὐτὸ δὲ γίγνεται) (2).“ Dziwi nas to, że Hegiel, któremu zasada  *powszechnego stawania się* jest tak drogą, nie obronił téj nowój myśli przeciw ostrój, pełnej jironiji, sokratesowój krytyce. Sekstus empiryk, powiedziawszy, że Protagoras, przypuszcza tylko to, co przedstawiają jednostkowe zmysły, dodaje: „Materyja, podług niego, jest potokiem nieustannym; i gdy ona ulega przyrostom i zstratom, zmysły również zmieniają się z wiekiem, i w skutek różnych położzeń ciała (3).“

(1) *Teajtetos*, 161.

(2) Tamże, 152.

(3) *Adv. log.* VII, 60.

Arystoteles powiada, że Protagoras, stojąc już na krańcach czystego empiryzmu, zarzuca nawet geometryji: że linije, jakimi się ona zajmuje, nie odpowiadają zmysłowej postaci. „Linije zmysłowe, jak słusznie powiada Arystoteles, nie są linijami geometrycznemi; zmysły bowiem nie dają nam żadnej prostej, ani krzywej linii, któraby odpowiadała okręśleniu; i okrąg koła spotyka się ze styczną, nie w jednym, lecz w wielu punktach, jak to mówi Protagoras, napadając na geometryją (1).“ Geometryja zajmuje się nie figurami zmysłowemi, mniej lub więcej niedoskonałemi, lecz—jidealnemi, które, (przyznajemy), nie ostaną się w obec myśli, sprowadzonej do wrażliwości: Oto mniemana filozoficzna doktryna tego sofisty. Powiadają, że Ateńczycy oskarżyli go o ateizm, za takie słowo, umieszczone we wstępie jakiejś książki o bogach: „Trudno wyrzec, czy jistnieją jacy bogowie, czy nie; wiele rzeczy zamyka nam usta, ciemność kwestyi samój w sobie i krótkość życia (2).“ Sekstus dodaje, że gdy Ateńczycy, skazali za to Protagorasa na śmierć, on, ratując się ucieczką, zginął, jako rozbitek na morzu (3).

### G o r g i j a s z.

Gorgiasz równiej Protagorasowi używa sławy. Urodził się w Leocyjum, w Sycylii. Przybył do Aten w drugim roku LXXXVIII olimpijady (427 przed Chrystusem), wkrótce po śmierci Peryklesa (4). Płaska Grecyja podziwiała świetny język Gorgiasza, upajając się blaskiem jego słowa. Młodzież tłumnie się doń zbiegała, kupując za znaczne pieniądze zaszczyt uczniów sofisty (5). Rozprawiał o wszystkim z równą łatwością, chełpił się, że umie odpowiadać na wszelkie możliwe pytania (6). Gorgiasz leontyjski, jeden z najdawniejszych retorów, sądził, powiada Cycero, że mówca powinien umieć prawić o wszystkim z równym talentem (7).“ Nic nas nie

(1) *Met.*, II, 2.

(2) *Dyjog.*, IX, 51; por. *Sekst.*, *Adv. math.*, IX, 56.

(3) Tamże.

(4) *Dyjod. syc.*, XII, str. 106, wyd. Wesseling'a.

(5) *Platon*, *Hip. więk.*, 282.

(6) *Platon*, *Gorgiasz*, 447.

(7) *De inventione*, I, 5.



obchodzi retor, lecz natomiast rzec winniśmy słów kilka o sofście, ukrytym poza płaszczykiem filozofa.

Gorgiasz jest pokrewnym szkole eleackiej, jako bezpośredni następca Zenona i Melissosa. Napisał książkę, pod tytułem: *O niebycie czyli o naturze*. Tytuł sam już wieści nam o celu książki: autor ma dowieść, że nic nie jistnieje. Arystoteles, czy jinny jaki twórca małego dziełka o *Ksenofanesie, Zenonie i Gorgiaszu*, oraz Sekstus empiryk zachowali nam szczątki téj książki. Sekstus w ten sposób przedstawia jój przedmiot: „W księdze, noszącej napis: *o niebycie czyli o naturze*, Gorgiasz ustalił kolejno trzy główne założenia: piérwsze, że nic nie jistnieje; drugie, że gdyby coś nawet jistniało, człowiekby tego poznać nie mógł; trzecie, że gdyby wreszcie znalazł się ktoś taki, tego poznania w jinnych przelaćby nie umiał (1).“ Powtórzmy tu tylko główne dowody, służące na poparcie piérwszego założenia, pomijając szczegóły dziecinnych subtetności. Nie uważamy za konieczne dowodzić z sofistą dwóch pozostałych założeń; bo, gdy nic nie jistnieje, zbyteczną już jest zapytywać, czy poznanie wtedy jest możebne i czy się ogranicza na jednostce. Mamy więc dowód oczywisty, że nic nie jistnieje: „Jeżeli cośkolwiek jistnieje, to musi być koniecznie albo bytem albo nie-bytem, albo jednym i drugim zarazem. Otóż wszystkie te trzy przypuszczenia są zarówno niedorzeczne. Naprzód nie-bytu nie ma; gdyż, gdyby był, byłby i nie byłby jednocześnie. Byłby—jest przypuszczeniem. Nie byłby, gdyż z nim myślimy o nie-bycie. Tak więc nie-bytu nie ma. Prócz tego, gdyby nie-byt był, bytu nie byłoby; gdyż jeden jest zaprzeczeniem drugiego....

„Bytu już nie ma. W rzeczy samój, jeżeli byt jest, jest albo wiecznym, albo zrodzonym. Jeżeli jest wiecznym, nie ma początku, i, co za tym jidzie, jest nieskończonym. Lecz nieskończonego nie ma *nigdzie*; gdyż, gdyby gdziekolwiek było, byłoby różne od tego, w czym jest, i byłoby czymś większym od niego; co więcéj, nie mógłby się zawiierać w sobie samym, gdyż wtedy i zawiérające się i zawarte, miejsce i ciało stanowiłyby jedno, co jest rzeczą niemożebną. Nieskończonego więc nie ma. Powtóre, byt nie jest zrodzonym. Gdyby bowiem byt był zrodzonym, musiałby się narodzić z bytu albo z nie-bytu; w piérwszym razie byłby już, i, co za tym jidzie, nie byłby zrodzonym; w drugim przypadku, nicość wydałaby

(1) *Adv. mathem.*, VII, 65.

coś, co jest niedorzecznością (1).“ Jinny dowód téjże tezy: Byt jest jednością albo téż wielością. Dwa te przypuszczenia są niedorzecznościami. Byt bowiem może być tylko jilością, zawarciem, wielością lub ciałem; otóż nic z tego nie jest jednym. Lecz jeżeli nie ma w nim jedności, nie może być w nim wielości; gdyż wielość jest jeno pomnożeniem jedności (2).“ Widzimy, że Gorgijas, wychodząc z eleatyzmu, miesza z nim empiryzm joński i psuje dwa te systematy, zbijając je w jedno. Nie będziemy już zastanawiali się nad wartością tych argumentów, ze względu na rzeczywistość; są to grube sofizmaty, w których wyobraźnia gra rolę większą jeszcze niżeli subtelnosc dyjalektyczna, i których bład odkrywa natychmiast każdy umysł prawy i średnio wykształcony.

Tiedemann w swoim: „*Duchu filozofji spekulatywnej*“ robi uwagę, że Gorgijas w swych badaniach jidzie dalej, niż człowiek przy zdrowych zmysłach zajść może (3). Hegiel tymczasem twierdzi, iż należy winszować Gorgijasowi, że przeszedł granice *zdrowego rozsądku*: jestto bowiem właściwością filozofji, powiada mistrz sofistyki niemieckiej, że się ponad zdrowy rozsadek wznosi (4). Przykłada również dyjalektyce leontyjskiego sofisty; uważa ją nawet za wyższą od dyjalektyki sofisty-abderanina: Gorgijas ma pierwszeństwo przed Protagorasem, gdyż ten ogranicza się na uznawaniu niebytu wszelkiego jestestwa *samego w sobie*, uważając byt jedynie *w jego stosunkowości*, podczas gdy Gorgijas pojmuje byt *bezwzględnie*, w nim samym, i *nicości* jego dowodzi (5). Jakimże szczęściem dla Hegla było odkryć w tak starożytnych pomnikach spekulatywnej myśli ową cudowną zasadę, na której swą logikę budował: *byt i nic, są tożsamością!*

Zgadzaemy się chętnie na zaliczenie Gorgiasza do grona poprzedników heglowych; wszelako pewną jest rzeczą, że sofista grecki, uznając i kusząc się wykazać niejstnienie bytu, dalekim jest od bronienia, na sposób niemieckiego sofisty, *tożsamości bytu z niebytem*:

(1) Sekstus, *Adv. math.*, VII, 67—70. Por. *De Xenoph., Zenone et Gorgia*, roz. 5.

(2) Sekstus, *Adv. math.*, VII, 73—74.

(3) *Geist der spec. Philos.*, I, 362.

(4) Hegiel, *Gesch. der Philos.*, II, 33.

(5) Tamże, str. 34.

Gorgiasz obcy jest zgoła wybiegom sofistycznym, przez które Hegiel stara się utrwalić tę słynną zasadę. Grecyja znała zaledwie abecadło sofistyki, a najwięksi z greckich sofistów są dziećmi w porównaniu z filozofem berlińskim.

Platon, krótko, lecz sumiennie, określa różnicę między filozofem a sofistą: ów, podług niego, dąży do poznania bytu,—prawdy, piękna i dobra; ten lubuje się w nicości;—która, cokolwiekbądź mówi o tym Hegiel, nie jest jidentyczna z bytem. Oto wyrok rozumu, zawieszony nad starożytną i nowożytną sofistyką; żadne wysiłki nie zuiosą go, ni ograniczą.

---

## KSIĘGA III.

---

### OKRES DRUGI.

---

#### Sokrates.

Sokrates otwiera nową erę dla filozofji. Jestto reformator, w najlepszym i najwyższym tego słowa znaczeniu. Wykreśla dla poszukiwań filozoficznych nową, rozumniejszą drogę, nadając jim jednocześnie zgoła nieznaną do jego czasów popęd; był bowiem sprawcą wielkiego, myślicielskiego ruchu, z którego wyszli najznakomitsi filozofowie Grecyji, w którym się poczęły rozliczne a przeciwne sobie szkoły. Sokrates—to ojciec wielkiej filozofji greckiej. *Sokratesa*, mówi Cycero, *slusznie można nazwać rodzicem filozofji* (1).

Sokrates urodził się w Atenach, czwartego roku LXXVII olimpiady, to jest 470-go przed Chrystusem. Ojciec jego, Sofroniskos, był rzeźbiarzem; matka, Fenareta, — rozumną kobietą. Prawdopodobnie zajmował się z początku rzeźbiarstwem; Tymon bowiem, którego słowa Dyjogenes z laerty wypisuje, nazywa go kamieniarzem (λιδοῦρός). Bądź co bądź, wychowanie Sokratesa nie ograniczało się na ciasnym kółku zajęć rodzinnych. Uczył się muzyki i matematyki, pod kierunkiem słynnych mistrzów; nie były mu również obce skarby greckiej literatury. Wprawdzie, zdaniem Ksenofonta, *w filozofji był własnym swym mistrzem*, to znaczy: *samoukiem* (αὐτοσγύος) (2); lecz Ksenofon chce przez to jedynie powiedzieć, że Sokrates nie uczył się na wykłady żadnego w szczególności filozofa,

---

(1) *De finib.*, ks. II, r. 1, (*Socrates parens philosophiae jure dici potest.*)

(2) *Conv.*, c. 1.

i do żadnej nie należał szkoły; bezwątpienia bowiem słuchał wykładów filozofji w Atenach i znał doktryny szkół panujących niegdyś, lub rozpięrających się jeszcze o panowanie nad umysłami. Nikt bardziej od niego nie okazywał się ciekawszym w poznawaniu głośniejszych teoryj myślicielskich.

Sokrates całe prawie życie swoje poświęcił nauczaniu. Nie otwierał jednak szkoły, wykladał swe zasady każdemu, kto go chciał słuchać, przechadzając się zwykle całymi dniami po placach publicznych, w gimnazyjach, pod portykami, w towarzystwie tych, których napotkał (1). Szukał szczególnie obcowania z młodemi ludźmi. Mowa jego prosta, bez zewnętrznej przyłudy, lecz szlachetna, ożywiona, dowcipna i głębokością swą pociągająca, zwabiała wszystkie dusze, w których materyjalizm nie zgasił jeszcze ostatniej jiskry podniosłego a szlachetnego uczucia. Nie oszczędzał bynajmniej, w swych długich filozoficznych biesiadach, osób wpływowych w rzeczypospolitej i w mieście, jilekroć postępowanie jich wydało mu się naganne. Obudzona nienawiść przyprawiła go o zgubę. Oskarżono go, że psuje młodzież, i, że, nie uznając bogów ludu, zastępuje jich jakiemiś demonicznymi wybujałościami (2). Dyjogenes z Laerty zachował nam ów akt oskarżenia w takiej postaci, w jakiej, za jego czasów jeszcze, oglądano go w sądowym ateńskim archiwum. Brzmi tak dosłownie: „Melitos, syn Melitosa, obywatel z okręgu Piteasza, oskarża, pod przysięgą, Sokratesa, syna Sofroniska, z Alopezyjskiego okręgu.“ Broji Sokrates w które miasto (w te co miasto) nie wierząc bogi, a jinne nowe bóstwa wprowadzając, broji także, młodych psując. Kara śmierci (3). Wiadomo, jaki był skutek tego oskarżenia. Syna Sofroniska współobywatele niewdzięcznej ojczyzny na śmierć skazali; zginął, spełniając czarę cykuty.

Zaden szczegół w piśmienniczych tego czasu świadectwach nie dowodzi, by Sokrates, na wzór tylu jinnych rzekomych mędrców, nadużywał przywiązania licznego grona młodych swych towarzyszków. Ksenofon broni swego mistrza od zarzutu rozmyślnego nieuznawania bogów rzeczypospolitej. Nadmienia, iż Sokrates składał ofiary bogom z należąną wystawnością, i równie w swym własnym domu,

(1) Ksenofon, *Wspomnienia o Sokratesie*, przekładał z greckiego p. Antoni Bronikowski. (Ostrów i Wrocław. 1868). I, 1.

(2) Tamże.

(3) Ksenofon, *Wspom.*, I 1. (Tłom. p. Bronikowskiego).

Dzieje Filozofji.

jak i na publicznych miejskich ołtarzach; wierzył nadto w wieszczanie, i miał zwyczaj mawiać, że *bóstwo znaki mu daje* (1), co stało się pozorem słuszności zarzutu, dodaje autor *Wspomnień*, jakoby nowe wprowadzał bóstwa (2). Później jeszcze powiemy o tym *demonie* (δαίμονιον) odnowiciela greckiej filozofji.

Zachowanie się Sokratesa w obec sędziów było wysoce szlachetne i godne, zaprawdę, mędrca. Widząc, że go potępili, przemówił do nich w kilku słowach, a w tym przemówieniu wyraził najgłębszą pogardę śmierci. Platon kładzie mu w usta następujące wyrazy: „Czas już nam się rozłączyć (mówi do sędziów) mnie—dla śmierci, wam—dla życia; komu z nas lepszy los wypadł, Bogu to tylko wiadomo! (3).“

Platon pozostawił nam w *Fajdonie* wzruszającą opowieść o śmierci swego mistrza. Ostatnie wszakże słowa Sokratesa świadczą, co skądinąd i Ksenofon stwierdza, że i on nie był wolny od przesądów tłumu. „Krytonie, mówi, winniśmy koguta Eskulapowi, niezapomnij wywiązać się z długu. Nastąpi to, odrzekł Kryton: lecz pomyśl, czy czego jinnego nie masz do powiedzenia. Nie było odpowiedzi; po chwili jednak znać było, że się w nim myśl jakaś zrodziła; potym wzrok mędrca osłupiał. a na ten widok Kryton, zamknął mu usta i oczy. Taki był, kończy Platon, zgon naszego przyjaciela, człowieka, śmieie rzec możem, najlepszego, najmędrszego i najsprawiedliwszego ze wszystkich, jakich znaliśmy kiedykolwiek (4).“

Jestto sąd ucznia i przyjaciela; świadectwa wszakże przeważnej liczby starożytnych pisarzy najzupełniej go stwierdzają. Sokrates, mimo pewnych wad, które aż nadto dadzą się wytłomaczyć zgniłą atmosferą, wśród której żyć musiał, jest bezsprzecznie jedną z najwznioślejszych i najczystszych postaci świata przedchrześcijańskiego. Pozostaje nam zbadanie jego filozofji.

---

(1) ... τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημεινεῖν.

(2) *Wspom.*, I, 1.

(3) *Apol.*, przy końcu.

(4) *Fajdon*, 118.

## Filozofja sokratesowa.

---

Sokrates nie układał ksiąg, żadnego po sobie nie zostawił pisma. Dla skrócenia więc rysu jego zasad, uciec się musimy do świadectwa jego uczniów i jinnych pisarzy z téj epoki, słowem do sprawdzonego podania starożytnych. Pisma Ksenofonta, najsłynniejszego po Platonie, ucznia sokratesowego, są, pooług nas, najpełniejszym i najszlachetniejszym źródłem poznania w tym względzie; przywódca bowiem odwrotu dziesięciu tysięcy żołnierza nie wtrąca, nie podsuwa swéj myśli, jak założyciel Akademiji, pod myśl swego mistrza. Pokładamy nadto niezachwiane zaufanie w Arystotelesie, jako w najlepiej powiadomionym sprawozdawcy, i najdrobiazgowiej ścisłym w wykładzie mniemań swoich poprzedników.

Na dwie rzeczy winniśmy zwrócić uwagę w nauce sokratesowej, gdyż objaśniają nam jistotę reformy, którój Sokrates jest twórcą: na podstawową właściwość i dążność jego filozofiji, oraz na jego metodę badania. Nie będziemy dopytywać się szczegółowych punktów filozoficznego sokratesowego symbolu; nie wiele nam bowiem na tym zależy, ograniczymy się tu tylko na zaznaczeniu kilkoma słowy jego pojęć o Bogu i człowieku.

## ROZDZIAŁ I.

### Ogólny charakter filozofiji sokratesowej.

---

Poprzednicy Sokratesa w dziedzinie filozofiji zajmowali się daleko więcej światem zewnętrznym i oderwaniami zasadami, niż człowiekiem; zwracali przeważnie swe poszukiwania ku początkowi i jistocie wszechrzeczy; nauką o człowieku zajmuje w nich cale podrzędne a dodatkowe miejsce: człowiek, nadewszystko, jako jistota moralna i społeczna leży poza granicą jich dociekań. Wielka ta

szczerba daje się spostrzedz zarówno w doświadczałnej, jak i jidealistycznej szkole. Sofiści, niczego nie badali szczerze, a jeśli co u nich przeważa, to chyba obojętność dla prawdy i kłamstwa, albo wyraźniej mówiąc, pogarda prawdy. Filozofiją sokratesową natomiast, cechuje głęboka miłość prawdy, i to nie miłość czysto spekulatywna i czcza, ale praktyczna a płodna: Sokrates, dążąc do prawdy, przetapia ją w życiu i obyczajach. Tato własność praktyczna, to zamiłowanie prawdy, jako dobra, stanowi odróżniające znamię jego filozofiji. Wszystkie swe zatym przekonania myślicielskie sprowadza do pojęcia człowieka, jako jistoty moralnej; poznać samego siebie, aby tym sposobem zdobyć światło przewodnie dla życia; poznać świat zewnętrzny w jego stosunkowej względem nas wartości, a to w celu wykręślenia tym doskonalszego kierunku własnego żywota; oto, w rozumieniu Sokratesa, prawdziwy przedmiot filozofiji. Naznacza więc Sokrates filozofiji, kres przeważnie praktyczny i obyczajowy; nawet, rzecz można, że dla niego cała filozofija ogranicza się na etyce, jinne zaś jój odrośla mają wartość drugorzędną i pomocniczą. W tymto duchu pojmować należy następnę zdanie arystotelesowe: „Sokrates zamyka myśl swoję w dziedzinie cnót obyczajowych (1).“ Znakomity mędrzec ateński szczególną przypisywał ważność słynnemu napisowi na świątyni delfickiej: γνῶθι σεαυτόν, *poznaj siebie samego* (2); lubił często słowa te powtarzać, lecz rozumiejąc je w znaczeniu praktycznym, pragnął, aby usiłowano poznać samego siebie, w celu własnego umoralnienia a tym samym uszczęśliwienia; szczęście bowiem pojmował tylko w związku z cnotą. Prawdziwa myśl sokratesowa jasno przegląda z poza następných słów, które mu kładzie w usta Ksenefon: „Nie jestże jawnym, że przez znajomość siebie ludzie najwięcej dóbr doznają, a przez oszukiwanie siebie, co do sił swoich, najwięcej nieszczęść? Znający bowiem siebie i to, co jim potrzebne wiedzą, zaczym rozpoznawają czego zdolni, a czego niezdolni, owóz to, co umieją, wykonywając, przysparzają czego pożądają i dobrze jim się powodzi, a czego nie umieją od tego powściągając się, bez winy pozostają i unikają szkody. Z tegoż powodu także i jinnych ludzi oceniać zdolni i przez zażywanie jinnych, dobra sobie przysposabiają a złego się wystrzegają. Nie znający natomiast siebie,

(1) *Met.*, ks. XII, roz. 4.

(2) Ksenefon, *Wspom.*, IV, 2.



a oszukani co do możności swojej, tak względem jinnych ludzi, jako względem własnych spraw zachowują się: ani to, czego potrzebują, wiedzą, ani to, co czynią, ani z kim i czym w rzecz wchodzą, ale we wszystkim tym błędy popełniając i do bora ranią i; w klęski popadają (1).“ Nie należy wnioskować z tych ogólnego zarysu słów, że Sokrates miesza dobro z dobrobytem, cnotę z tym, co przyjemne i pożyteczne; nie,—lecz stosowanie dobra uważa za jedyne a nieomylne źródło pokoju i szczęśliwości. Wreszcie niech nikt nie zapomina, iż trudno żądać od mędrców przedchrześcijańskich na jakimkolwiek ujrzemy jich szczycie, doskonałej księgi żywota, lub jasnego a zupełnego rozwiązania jego zagadnień; nadto bowiem niedokładnie znali Boga, naturę ludzką, stan obecny i przeznaczenie przyszłe człowieka, jego stosunek do Jistoty Najwyższej, bliźnich i świata zewnętrznego,—aby mogli dojść do tego rozwiązania. Wypowiedzenie tego najwyższego słowa zagadki, zachowane było, zajście, chrześcijanizmowi.

## R O Z D Z I A Ł II.

### Metoda Sokratesa.

Metoda sokratesowa mieści w sobie pełną filozoficzną teorią i zamyka w zarodzie wielką dyjalektykę Platona. Poznajmy ją nieco bliżej.

Arystoteles w swój *Metafizyce* mówi, „że dwie rzeczy przypisać należy Sokratesowi: jindukcyję i określenie ogólne (2). W tych dwóch słowach zamyka się cała metoda sokratyczna. Sokrates wznosi się od jednostki do powszechności, od szczegółu do ogółu, od faktu do zasady, lecz bynajmniej nie sposobem filozofji sensuali-

(1) *Memorab.*, IV, 2. (Tłom. p. Bronikowskiego).

(2) δύο γὰρ ἐστὶν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ'ἐπακτικὸς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου. *Met.*, ks. XII, roz. 4.

styczněj, która przypisuje sobie możność wyprowadzenia zasady bezpośrednio z faktu, powszechności ze szczegółu, bezwzględności ze stosunkowości, lecz przez obudzenie, za pośrednictwem pojedynczych faktów, pojęcia ogólnego, obecnego duchowi, lecz jeszcze dokładnie przezeń nieodróżnionego; jindukcyja budzi um i podnieca go do zwrócenia się ku samemu sobie, zmuszając go tym sposobem do odkrycia, czyli, jak mówi Sokrates, *porodu* pojęcia, które w swym łożu nie nosi; wtedy dopięro rodzi się *określenie* (definiczyja), wykładające to pojęcie, przez taką pracę umysłu odkryte. Ten rozwój myśli nazywa Sokrates *μαιευτική*, czyli pewnym rodzajem położu umysłowego, który porównywa żartobliwie do położu swęj matki Fenarety.

Metoda sokratyczna posiada jeszcze krom tego jinną znamienitą drogę postępowania, — *jironiją* (*εἰρωνεία*); jestto wszakże tylko zewnętrzna a przecząca strona metody sokratesowęj, niby wstępny krok i przygotowanie do drogi, na której się poczyna i rodzi wiedza. „Wiadomo, w jaki sposób Sokrates używał jironiji: bądź, czy mu się zdarzy spotkać filozofa, należącego do jednéj ze słynnych w owym czasie sekt; czy sofistę, chełpiącego się prózną retoryką, która mu wszystko podtrzymywać i wszystko zbijać pozwala; czy wreszcie nieoświeconego, a wielce zarozumiałego młodzika; — względem wszystkich używa jednego i tego samego sposobu mówienia. Nie zwraca przeciw nim prostego, niezakrytego dowodzenia, które zawsze słuchaczowi zostawia pewien punkt wyjścia; lecz pyta, zmusza do odpowiedzi i stopniowo a nieubłagalnie doprowadza do wyznania kalćstwa lub zupełnéj bezzasadności bronionego sądu, a przez słuszne i zręczne wyśmianie każe się rumienić przeciwnikowi. Oto owa *εἰρωνεία*, sposób rozprawy, łatwo dający się naśladować, który jednak Sokrates podniósł do takiego stopnia doskonałości, jż pozostał, rzec można, jego oryginalną własnością (1).“ Platon, w wielu swych dyjalogach, przedziwnie odtworzył to myślicielskie postępowanie mistrza.

Najczęściej Sokrates udaje zgodę z przeciwnikiem, fałszywą popiérającym zasadę; potym bezzwłocznie wchodzi w szczegółowe jęj zastosowanie i póty prowadzi słuchacza długim szeregiem wywodów, póki nakoniec niedorzeczność podstawy nie stanie się namacalną przez niedorzeczność następstw. Jeżeli przeciwnik, wyznając

---

(1) P. Janet, *Dictionnaire des sciences philos.*, art. Sokrates.

swój błąd, pragnie się oświecić, Sokrates używa jindukcyji, w celu stopniowego doprowadzenia go do zasady, przez siebie popieranéj, a zawierającéj jedyne możliwe rozwiązanie pojedynczych zagadnień, wypowiedzianych w biegu rozmowy.

Ksenofon zachował nam wiele podobnych rozmów, gdzie Sokrates, chcąc przyprowadzić swego jinterlokutora do jasnego odróżnienia i uznania podstawowego a rzetelnego pojęcia pobożności, sprawiedliwości, umiarkowania, odwagi, roztropności, przedstawia mu pojedyncze przypadki, podsuwa jich ocenę, a następnie odkrywa powoli zasadę, zawartą w szczegółowych sądach i zmusza do jéj otwartego wyznania (1). Zasadę w ten sposób wyrażoną przedstawia sama definicyja rzeczy o którój mowa, określająca pojęcie ogólne.

Dlatego Ksenofon mówi, że Sokrates zajmował się, za pomocą dyjalektyki badaniem rodzajów (pojęć) i uczniom swym o rodzajach rozprawiać kazał (*διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα*) (2). Arystoteles wspomina przytym, że „Sokrates, mówiąc o cnotach moralnych piérwszy starał się określić podstawową tych cnot zasadę (3).“ Jestto, zaprawdę, początek poważnéj a prawdziwéj filozofiji.

Arystoteles dodaje: „Sokrates, w każdym razie, nie przypisywał oddzielnego bytu ani pojęciom ogólnym, ani określeniom; stało się to dopiero udziałem jego następców; oni-to ten gatunek jistot nazwali *jideami* (4).“ Stagiryta robi tu alluzyją do Platona, który nadał jimię *jidej* owym pojęciom ogólnym, przedstawianym przez Sokratesa w określeniach. Później nieco zobaczymy, czy Platon, jak to utrzymuje Arystoteles, uważał owe jideje czyli pierwowzory cnot i jistot szczegółowych, za rzeczywistości oddzielne a niezależne.

(1) *Wspom.*, II, 1; IV, 5.

(2) Tamże IV, 5.

(3) *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὀρίεσθαι καθόλου ζητούντος πρώτου... ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτησε τὸ τί ἐστίν. Met.*, XII, 4.

(4) Ἄλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου ὃν χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὀρισμοὺς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγήρευσαν. Tamże.

Powiedzieliśmy już wszystko, co było potrzebne do wyjaśnienia jistotnej właściwości metody sokratycznej. Streszcza się ona całkowicie w pewnym rodzaju jindukcyji, mającej na celu podniecenie umysłu do zwrotu ku samemu sobie, do rozwinięcia pracą rozwagi pojęcia ogólnego, spoczywającego w nim w stanie zwoju, i do wyjaśnienia go w ścisłym a dokładnym określeniu. Jestto właśnie owo postępowanie myślicielskie, które Sokrates zowie praktyką sztuki umysłowego połogu. Metoda ta mieści w sobie, jakieśmy to już powiedzieli całą filozoficzną teorią; przyjmuje, że wszechniki, czyli jideje ogólne nie wypływają z zewnątrz nas i nie są prostym wynikiem szczegółowych faktów, lecz, że spoczywają w nas samych, w naszym świecie wewnętrznym, w naszym umyśle i że dość jest zwrócić ku nim uwagę głów roztargnionych, aby je uznały i przyjęły. Jasną jest rzeczą, iż to jest już pełny zarys systematu filozoficznego. Jestto wyrok potępienia, zawieszony nad wszelkiemi postaciami empiryzmu i sensualizmu; jestto zaród owego wzniosłego spirytualizmu, który Platon rozwinie pełną potęgą swego gienjuszu, i który później przerodzi się, uzupełni i cudownie rozjaśni pod wodzą książąt filozofji chrześcijańskiej.

---

### R O Z D Z I A Ł III.

#### Sokratesowa doktryna o Bogu i człowieku.

---

Sokrates, który swe rozmyślania poświęcał przeważnie wiedzy cnót obyczajowych, moralność i całe praktyczne życie człowieka, odnosił do Boga, jako do źródła. Lecz czymże jest Bóg dla niego? Uznawał-że jednego, czy wielu bogów? Niezaprzeczoną jest prawdą, że Sokrates po nad mnogością bóstw ułomnych, i często nie-zbyt moralnych widział jakiegoś naczelnego Boga, najmędrszą i najdoskonalszą jistotę; wniosek ten wyprowadzamy z różnych ustępów Ksenofonta, i ze sposobu, w jaki Platon odzywa się ustawnie o swym mistrzu. Sokrates wyznaje, że bóstwo jest najrozumniejsze i najlepsze; że jest przyczyną porządku i harmoniji,

ządzającej światem (1), lecz że śmiertelnikowi nie podobna go poznać: „Ów Bóg, co cały świat w ład ułożył i w tymże go utrzymuje, a w którymto wszystko piękne i dobre się zawiera, używającym tych skarbów bez przerwy dostarczając w nieuszkodzonych, zdrowych i nigdy niestarzejących się kształtach, a chylę od myśli bez przychylenia dostarczający jich, ten najwyższy Bóg, mówią, największe dzieła spełniający widnym jest tylko w tychże, ale w gospodarzeniu wewnątrznym niewidny jest dla nas (2).“ Bóg więc jest naczelnie doskonałym; nie jest wszakże twórcą, lecz zawiadowcą, συντάττων = składającym), jest sprawcą doskonałości, jaśniejących wśród wszechświata; słowem, jest Bogiem—Opatrznością, kierownikiem rzeczy przez się utworzonych.

Lecz jestże ten Bóg jedynym?

Niewątpliwą jest rzeczą, że Sokrates uznawał bogów podrzędnych, których natura nie była dlań dość jasną. Mędrzy przedchrześcijańscy, dalecy od jideji wszechbytowego stworzenia, bynajmniej nie wahali się przypuszczać, obok jistoty najwyższej, tłumy drobnych, pochodnej natury bóstw, różniących się od niej stopniem tylko, nie zaś podstawową jakością. Co rzeczywiście o tych bóstwach myślał Sokrates, trudno nam stanowczo powiedzieć. W jego doktrynie o bogach znajduje się bardzo słynny punkt, w którym przedmiocie prześcigają się bystre umysły krytyków, jestto właśnie rzecz, wypowiedziana o bogu, czy gienijuszu (τὸ δαιμόνιον), w którym miał zostawać w pewnym rodzaju poufnego stosunku. Wielu z pomiędzy nowożytnych widzi w tym dajmonie, czy bogu, jedno przenośnię, w której mędrzec ateński chciał wyrazić żywość swej wiary, w obec jideji o bóstwie, czyli, prościej, w obec świadectwa własnego sumienia. Wykład ten nie ostoji się jednak prawdopodobnie przy porównaniu z tekstami Ksenofonta, i mową, jaką Platon zwykł przypisywać w tym przedmiocie Sokratesowi. Nie należałoby zaprawdę tłumaczyć doktryn starożytnych przez naginanie ich do poglądów współczesnych; nie należałoby przedewszystkim, tak to czyni częstokroć racjonalizm, słów Sokratesa, o związku duszy ludzkiej ze światem nadzmysłowym, pojmować, jakoby je tylko brać można było w znaczeniu przenośnym: Sokrates nie jest głosił racjonalistą; i nic nie może mu bardziej być obce, jak owo

(1) *Wspom.*, IV, 3.

(2) ... ἀόρατος ἡμῖν ἐστίν. Tamże. (Tłom. p. Bronik.)

Dzieje Filozofiji.

śmieszne uroszczenie, które rozum ludzki, tak ograniczony a ułomny czyni jedynym źródłem i bezwzględna miarą prawdy. Wierzył niezaprzeczenie, że człowiek może odbierać pewne światła, pewne błyskawiczne przewzania ze strony bóstwa; a wiara ta, aż nadto w podstawie swój prawdziwa, jako niedość wyjaśniana i w stosowne nie ujęta ramy, przerodziła się w przesadę. Na tymto gruncie wrosło w nim przekonanie, że za pomocą wieszczenia dojść można do zdobycia wielu prawd, w zwykłym biegu spraw, dla naszego umysłu zgoła niedostępnych. Wiemy skądjinąd, dzięki Ksenofontowi, że Sokrates radził się wieszczb, i że przyjaciółom swoim zalecał zwracanie się ku bogom we wszech wątpliwościach (1). Zresztą związek z owym bogiem, którego nazywał swym dajmonem lub gienijuszem można uważać za rodzaj wieszczenia (*divinatio*); radził się go w rzeczach, które chciał poznać, i mniemał, jak o tym wyraźnie zapewnia Ksenofon (2), że cenne promienie z tego nieznanego odbiera ogniska.

Sokrates żywił wzniosły na człowieka pogląd. Zapatrywał się na duszę ludzką, jako na jistotę, mającą coś wspólnego z naturą bożą (3): tak samo, mówił jak bóstwo, mimo że jest niewidzialne, rządzi światem, tak samo dusza nami kieruje, chociaż jój nie widzimy (4). Dusza ta nie ginie wraz z ciałem; jest nieśmiertelną—i podlega zagrobowej nagrodzie lub karze, względnie do przewagi cnót swych lub występków. Człowiek żyje na tej ziemi nie dla tego, aby gonił za przyjemnościami, gromadził bogactwa lub zdobywał zaszczyty, lecz jedynie—dla pełnienia i dobra i cnoty. Przez cnotę tylko dusza doskonali się i uszczęśliwia. Sokrates zaleca pobożność jako określającą nasze obowiązki względem bóstwa; sprawiedliwość, jako wyjaśniającą obowiązki względem jinnych ludzi; umiarkowanie i odwagę; wreszcie roztropność i mądrość, jako przewodnie świeczniki w obec niebezpieczeństwa upadku i błędu (5). Wielkie te i czyste jideje o człowieku i moralności zostaną później odtworzone i rozwinięte przez Platona, bezpośredniego, po duchu i myśli, spadkobiercę sokratesowego.

(1) *Wspom.*, I, 1; IV, 3, 8.

(2) Tamże I, 1.

(3) ... τοὸ θεῖον μετέχει.

(4) *Wspom.* IV, 3,

(5) *Wspom.*, I, 1, 5; III, 9; IV, 5, 6; Platon, *Apol.* i *Fajdon*.

Należy tu wszakże zaznaczyć jeden ciężki błąd sokratesowej etyki. Utrzymuje, że cnota jest nieoddzielną od wiedzy, a nawet w pewnym względzie, utożsamia z sobą te dwa różne pojęcia, twierdząc, że człowiek przez niewiedomość jedynie grzeszy. Nie odróżnił dostatecznie woli od rozumu, nie pojął, jaką rolę odgrywa wolność w stosowaniu dobra. Cień ten w poglądzie etycznym ukaże się nawet i u samego Platona.

## Szkoła megaryjska.

Po śmierci Sokratesa, większa część jego uczniów, pod wrażeniem tragicznego zgonu swego mistrza, opuściła Ateny i schroniła się do Megary. Platon był między niemi (1). Przybyli tam prawdopodobnie na wezwanie Euklidesa, który sam kiedyś uczęszczał na wykłady Sokratesa w Atenach, a od pewnego czasu stale mieszkał w ojczyźnie swój Megarze. Wkrótce utworzyła się tu dookół niego niby rodzina myślicieli, a on stał się przywódcą nowej szkoły. Duch Platona nie nagiął się do pokłonu przed umysłem o tyle niższym od umysłu Sokratesa; Platon nie mógł się zniżyć aż do przyjęcia miana ucznia euklidesowego: rozprawy wszakże filozoficzne szkoły megaryjskiej nie przeszły bez wpływu na kierunek i formę jego myśli, która w wielu dyalogach nosi na sobie wyraźne piętno tego wpływu. Szkoła megaryjska, jakkolwiek nie przedstawia nic szczególnie godnego uwagi; jest jednak niemniej ciekawą dla badacza, jako że przez swych pierwszych przedstawicieli, przyczyniła się, podobnie jak i szkoła eleacka, do wyrobienia pewnych składników platonizmu, gdy natomiast pod wodzą ostatnich swych tłumaczy stała się zarodem stoicyzmu; tak więc, jest bardzo ściśle spokrewnioną z dwoma wielkimi systemami filozofii greckiej, i z tego powodu obudza pełne nasze zajęcie.

Szkoła ta przetrwała wiek niemal cały. Do jej przywódców po założycielu, należą: Ebulides, Aleksynus, Dyjodor i Stylpon, wreszcie mistrz Zenon z Cittium, twórca stoicyzmu. Mieszczą nadto

(1) Dyjog. laert., II, 106.

w liczbie czynnych zwolenników téj szkoły: Jichtyjasza, Pazyklesa, Trazymacha, Klinomacha, Apolonijusza Kronusa, Eufanta i Bryzona; wybaczą nam jednak czytelnicy, że dla braku źródeł i nikłej dziejowej wartości doktryn tego drugiego szeregu filozofów, nie powiemy o nich ni słowa.

**Euklides.—Ebulides.—Aleksynus.—Dyjodor.—Stylpon.**

Nie należy mieszać Euklidesa megaryjskiego ze słynnym geometrą, który o cały wiek później żył w Aleksandryji, pod Ptolemeuszami. Filozof nasz przed Sokratesem słuchał mistrza Parmenidesa, którego pisma pilnie czytywał. Doktryna jego również, bezpośrednio może od eleackiej, niż od sokratycznej pochodzi szkoły. W starożytności, było to nawet częstokroć powodem do zapatrywania się na tę szkołę, jako na dalszy ciąg eleackiej. Cycero, między jinnémi, tak mówi: „Szkoła megaryjska niepospolitą ma przeszłość i sławę; Ksenofanes, zdaniem niektórych pisarzy był jój założycielem; po nim zabłąśli Parmenides i Zenon, i od nich to szkoła ta przyjęła nazwę eleackiej; miano zaś megaryjskiej nadał jój dopiero Euklides z Megary, uczeń Sokratesa (1).“ Arystokles, perypatetyk z drugiego wieku naszej ery oniemal powtarza słowa Cicerona (2). Niepodobna jednak uważać Euklidesa za prostego parmenidesowego kontynuatora; z rzetelnym zapamiętem słuchał bowiem wykładów ateńskiego mistrza (3) i poddał się jego wpływowi.

Eleaci, szczególniej Parmenides i Zenon, uznawali tylko jeden wieczny i nieruchomy byt, obcy działalności i życiu, jednotę oderwaną, słowem byt czysto logiczny. Zaprzeczali mnogości, a w świecie zewnętrznym widzieli jeno tkankę ułud zmysłowych. Euklides w części tylko prawdopodobnie podzielał to twierdzenie. Odmawiał wprowadzić, za przykładem eleatów, jimienia bytu zmiennym a napływowym składnikom materyjalnego świata, przyjmując jeden, wieczny

(1) I *Acad.*, II, 42.

(2) U Euzeb. *Praep. evang.*, ks. XIV, 17.

(3) Platon, *Teajtetos* pocz.; Aul. Gel., *Noct. attic.*, VI, 10.



i nieruchomy byt, rozumowi tylko, nie zaś zmysłom dostępny. Byt ten wszakże nie był dla niego prostym logicznym pojęciem; nadał mu on jakości moralne i oznaczył mianami: Dobra, Umysłu, Mądrości, Boga (1). Nie trudno tu dostrzedz barwy sokratycznej. Bóg Euklidesa przedstawia się więc jako Bóg rozumny i dobry, jako Bóg moralny. Niewiadomo wprawdzie, jak megaryjski filozof godzi jistnienie żyjącego i osobistego Boga z doktryną bytowej jedności, niezawodną jest wszakże, o jile jednogłośnemu świadectwu starożytnych wierzyć można, iż nie uznawał prawdziwej rzeczywistości nad Dobro czyli byt konieczny (2). Lecz nie należy dopominać się o ścisłą logikę u tych starożytnych filozofów. Tak więc, podług założyciela szkoły megaryjskiej, Bóg jest dobrem, dobro zaś—to jedność wieczna, zawsze równa samój sobie (3); po za nią nic już nie jistnieje.

Arystoteles mówi, że myśliciele megaryjscy wyznawali systemat zatrzymujący ruch i twórczą czynność. Jestto bezpośrednie następstwo dopięroco wzmiankowanej przez nas doktryny. „Twierdzą oni, mówi stagiryta, że tam tylko jest potęga, gdzie jest czyn że gdy nie ma czynu, nie ma i potęgi (4). Tak więc dodaje Arystoteles, kto nie buduje, nie ma siły ku temu; lecz kto buduje, ma tym samym i moc budowania; to samo rozumowanie i do'wszystkich jinnych przedmiotów stosować można (5).“

Szkoła megaryjska rozwinęła znakomicie sztukę dyjalektyki. Potrzebowała jēj zaprawdę bardzo dla utrzymania się na trudnym, raz obranym gruncie. Dyjogenes laertyński mówi, że Euklides miał zwyczaj zbijać dowodzenia przez wyniki a nie przez przesłanki (6). Jestto, naszym zdaniem wskazówka, że Euklides sta-

(1) Οὗτος ἔν τῷ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε ἄλλοι καὶ τὰ λοιπὰ. Dyjog. laert., ks. II, 106, Por. Cyc., m. przyt.

(2) Τὰ δ'ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνήρει, μὴ εἶναι φάσκον. Dyjog. tamże, Por. Arystokles, u Euzeb., m. przyt.

(3) Cyc., m. przyt., „... Megarici, qui id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper.“

(4) Εἰσὶ δὲ τινες οἱ φασιν, οἷον οἱ μεγαρικοὶ ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι.

(5) *Met.*, VIII, 3.

(6) Ks. II, 107.

rał się raczej odkrywać błędy w rozumowaniach niż sprawdzać, czy ten lub ów sąd jest sam w sobie prawdziwym lub fałszywym.

Tu namiętność ku rozprawianiu wzrastała coraz bardziej pod następcami założyciela szkoły megaryjskiej, aż wreszcie przyszło do tego, że rozprawianie stało się samo dla siebie celem. Prawda znikła z umysłowego widnokregu, gdy kuszono się jedno o środki zakłopotania przeciwników zręcznie ukutymi dowodami: sofistyka więc uwieńczyła myślicielskie trudy tego grona. Dyjogenes cynik, dopuszczając się jigraszki wyrazowej, chrzci euklidesową szkołę (*σκολή*) jimieniem *κολή* (żółć), z czasem zaś miano rozprawiaczów (*ἐξιστικοί*) stało się nieodłącznym jej zwolenników przydomkiem. Epitet ten na zawsze przy nich pozostał; wiek cały bowiem później słyszymy Tymona, mówiącego o Euklidesie rozprawiaczu, który we wszystkich swych uczniach zapalał żądę sporu.

Jednym z najsłynniejszych wodzów téj sekty rozprawiaczów był Eubulides, następca Jichtyjasza w kierownictwie megarejskiej szkoły. Występował żywo przeciw Arystotelesowi, zakładającemu swe panowanie na gruncie doświadczeń, i stawał się z tego powodu głównym celem napadów spadkobierców euklidesowych (1). Starożytni przytaczają wiele słynnych sposobów dowodzenia których Eubulides zwykł był przy rozprawie używać; sposoby te, wszystkie błędne a sofistyczne—dziwaczne noszą jimiona. Dyjogenes wymienia jich siedm: *klamliwy*, *ukryty*, *mieszany*, *zasłoniony*, *łańcuchowy*, *rogaty* i *łysy* (2). Lecz jakież jinteres możnaby dopatrywać w wyszukaniu właściwej natury wszystkich tych subtelných próznotek (3), niebędących zresztą oryginalnym samego Eubulidesa wymysłem, a tak drogich dla przeważnej liczby sofistów helleńskich? Powiemy tu tylko, że *ukryty*, *mieszany* i *zasłoniony* oznaczają, pod trzema różnemi nazwami, jeden i ten sam sposób rozumowania, że również *łańcuchowy* i *łysy* nic wyrażają dwóch oddzielnych pojęć, tak, że w ogóle, te siedm modeł sofistycznych sprowadzić można do czterech. Wspomnieć nam jednak jeszcze należy o charakterze wniosku *łańcuchowego* (*sorites*), którego nazwa ustaliła się w dyjalektyce.

(1) Dyjog. laert., II, 109; Athen., ks. VIII.

(2) ... ὅς και πολλοὺς ἐν διαλεκτικῇ λόγους ἤρωτησε, τὸν τε ψευδόμενον και τὸν διαλανθάνοντα, και ἡλέκτρον, και ἐγκεκαλυμμένον και σφραϊστικόν, και κερατίνην, και φαλακρόν. Tamże, 108.

(3) Cyc., I Acad., II, 29.

Nazwa ta *sorites* pochodzi od *kupy* (*sors*) czyli zbiorowej masy zboża (1). Rozwój dowodzenia następny: Czy ziarno zboża stanowi kupę?—Nie.—A dwa ziarna?—Podobnie.—Pytania i odpowiedzi w ten sam sposób prowadzą się dalej, a za każdym razem jedno tylko przybywa ziarno, aż przeciwnik zmuszony zostanie wyznać, że albo sto tysięcy ziarn nie stanowi kupy albo to jednym już ogranicza się ziarnem. Cycero tak to rozsądnie objaśnia. „Nie tylko w przedmiocie ziarn zboża, skąd nazwa dowodzenia (*sorites*) powstała, lecz w ogóle we wszystkich jinnych przedmiotach rozumowania cofamy się przed pytającym przeciwnikiem, który przez nieznaczące, łagodnie cieniowane stopnie zbliża się do celu. Zapytajcie nas np. co należy dodać lub odjąć dla usnucia bogactwa lub biedoty, sławy lub cichego życia, wielokrotności lub rzadkości, ogromu lub odrobiny, długości lub krótkości, szerokości lub ciasnoty; zaprawdę, nie będziemy wiedzieli co wam odpowiedzieć (2).“ Chłopięce-to subtelności, przez które umysły ruchliwe a lekkie ćwiczyły się we wzajemnym zakłóceniu zdrowego zmysłu i rozsądku!

Aleksynus z Elidy, w dalszym rozwijaniu téj metody, przeszedł swego mistrza Ebulidesa. Namiętność sporu opanowała go do tego stopnia, że jimię swe *Alexinus* na *Elenxinus* (Ἐλεγκίνος) zamienił (3). Mówią, iż kusił się o założenie szkoły filozoficznej w Olimpiji, lecz że nagle opuścili go uczniowie, jakich zdołał tam zebrać. Sam wkrótce umarł, kąpiąc się w Alfeji (4).

Najgroźniejszym jednak dyjalektykiem szkoły megaryjskiej był Dyjodor, przezwany *Oronus*. Urodził się w Jazonie, Karyjskiej osadzie i ucześnieł na wykłady Apolonijusza Kronusa, ucznia ebulidesowego. Wiadomo przytym, że przebywał jakiś czas na dworze Ptolomeusza Sotera (5). Wierny aż do końca zasadzie jedności i nieruchomości bytu, dowodził niemożliwości ruchu, tożsamości potęgi a czynu, i utrzymywał, jakoby wszystko było koniecznym. Na gruncie tym wyrósł najbezwzględniejszy fatalizm. Nie uznawał wcale warunkowej przyszłości. Możliwym dla niego było to tylko, co się urzeczywistniło, lub co koniecznie powinno się być urze-

(1) Cyc., m. przyt.

(2) M. przyt.

(3) Dyjog. laert., II, 109.

(4) Dyjog., tamże.

(5) Dyjog., III.

czywistnić. „Dyjodor utrzymuje, mówi Cycero, że nie ma żadnej możliwości ponad tym, co jest, lub, co ma być kiedyś. Myśleć tak, jestto głosić, że nic się nie stanie, co by nie było koniecznym, i że wszystko możliwe jest jistotnie rzeczywistym lub kiedyś nim będzie; stąd wniosek, że to, co być powinno, równie, jak to, co było, zmienić się nie może. Dyjodor dowodzi, że wszystko, co być powinno, *będzie* koniecznie, to zaś, co być nie powinno, pozostanie na zawsze niemożliwym (1).“ Zawiązała się była słynna walka w tym przedmiocie między Dyjodorem a Chryzypem. Ten ostatni napisał cztery księgi *o możliwości* (2).

Stylpon dał się prawdopodobnie poznać przed wystąpieniem Dyjadora. Miejsce jego urodzenia Megara; data niewiadoma. Po-  
dług niektórych, uczęszczał na wykłady samego Euklidesa (3). Jeśli mamy wierzyć Dyjogienesowi, mądrość jego taki wpływ mu zjednała, iż mówiono, że należy wyczekiwać chwili, w której Grecya cała przyjmie doktryny megaryjskie (4). Cycero nadmienia, iż uchodził on za bardzo utalentowanego człowieka (5). Starożytni przytaczają zwykle jego dziewięć dyjalogów, którym zarzucają brak zapału i wdzięku (6). Groźnym był rozprawiaczem (7).

Śród tego wszystkiego, co o doktrynie Stylpona wiemy, jeden tylko szczegół wydaje się nam charakterystycznym i zasługującym na wzmiankę: jestto mniemanie o najwyższym dobru, spoczywającym jakoby w nieczułości duszy (8). „Oto różnica, dodaje Seneka, między nami (stojikami) a temi filozofami zachodząca: nasz mędrzec wszelkiego rodzaju niedogodności w jimię prawdy zwycięża, lecz zwyciężając, odczuwa; gdy tymczasem megaryjczyk nie odczuwa jich

(1) *De fato*, 7, 9.

(2) Obacz: Cyc., tamże; Sekstus, *Adv. math.*, ks. VIII; tamże, ks. X.

(3) U Dyjog. laert., II, 113.

(4) Tamże.

(5) „Stilponem, Megareum philosophum, acutum sane hominem, et probatum temporibus illis accepimus.“ *De fato*, 5.

(6) Dyjog. laert., 120.

(7) Tamże.

(8) „An merito reprehendat Epicurus eos, qui dicunt sapientem se ipso esse contentum, et propter hoc amico non indigere, desideras scire. Hoc obicitur Stilponi ab Epicuro et his, quibus summum bonum visum est *animus impatiens*.“ Senec., *List IX*.

zgoła. Wspólnym wszakże piętnem naszym jest to, że mędrzec w sobie samym wszystko znajduje, i że cieszy się z posiadania przyjaciela, sąsiada, lub towarzysza, choć wystarcza samemu sobie (1).“ Zasada ta Stylpona stanowi jądro moralności stojickiej.

Zdaniem kilku starożytnych pisarzy, przytoczonych przez Dyjogenesa, założyciel stoicyzmu Zenon z Cytyjum był uczniem Stylpona (2).

Ścisłe ze szkołą megaryjską wiąże się pewna, bardzo nieznaną szkołą, która swą siedzibę kolejno zakładała już w Elidzie, to znów w Eretryji; możnaby ją słusznie nazwać filiją megaryjską: szkoła ta mianowana jużto elidzką, jużto eretryjską, powstała w Elidzie, pod wodzą Fajdona, urodzonego w tym mieście, jednego z najwspanialszych uczniów Sokratesa. Jegoto jimię wziął Platon za tytuł do jednego ze swych dyalogów. Do Eretryji szkołę tę przeszedł Menedem eretryjczyk (3). Menedem słuchał nie tylko Fajdona, lecz i Stylpona, i jegoto ponad wszystkich mistrzów filozofiji wynosił (4). Starożytni przekazali nam szczegół, bardzo źle świadczący o jego umyśle, mianowicie, że Menedem, tak pełen zapału w obec ucznia euklidesowego, Platonowi okazywał pogardę (5). Przywódca szkoły eretryjskiej nauczał podobno, że jest tylko jedno dobro o wielu nazwach (6). Zgoła nic nowego nie znajdujemy w tym, co starożytni donoszą nam o przedstawicielach szkół elidzkiej i eretryjskiej; są to zaprawdę tylko echa Euklidesa i jego megaryjskich potomków. Zdaje się, że dyjalektyka Menedema była w zasadzie stylponową (7), to jest czysto przeczącą, bardzo podobną do owęj, którą tak zdobnie szermowali ateńscy wrogowie zdrowego rozsądku, zwani sofistami. Lecz uwaga dziejopisarza nie powinna się długo zatrzymywać na śladach ubóstwa myśli; zbliżmy się więc co prędzej ku jaśniejszym pomnikom, ku rzetelnym spadkobiercom sokratesowego ducha.

(1) „Hoc inter nos et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommo-  
dum omne, sed sentit; illorum, ne sentit quidem. Illud nobis et illis commune est, sapientem se ipso esse contentum... Tamże.

(2) Dyjog. z Laerty, II, 120; VII, 2.

(3) Cyc. I *Acad.*, II, 42; Dyjog. z Laerty, II, 126.

(4) Dyjog., 134

(5) Tamże.

(6) Cyc., m. przyt; Dyjog. z Laerty, 129.

(7) Dyjog., 135.

## PLATON.

---

Nad Platonem powinniśmy się zatrzymać dosyć długo; raz dlatego, że jest on niezaprzeczenie najznakomitszym wyobrazicielem filozofji starożytnej, i powtóre, że poznanie jego nauki wiele nam przyniesie korzyści. Platon i Arystoteles streszczają już całą potęgę filozofji greckiej. Dziejopisarz zatem winien głównie zwrócić swą uwagę na tych dwóch ludzi, sprawiedliwą cieszących się sławą. Zanim poznamy i rozbierzemy naukę założyciela akademiji, powiedzmy słów kilka o życiu jego i pismach.

Platon urodził się w Atenach lub też w Eginie, trzeciego roku LXXXVII olimpijady (430—429 przed narodzeniem Jezusa Chrystusa), około czasu śmierci Peryklesa. Należy do złotego wieku literatury greckiej. Od lat chłopięcych Platon ukochał poezyję i sztuki piękne. W dwudziestym roku zapoznał się z Sokratesem; wtedyto z zapałem poświęcił się filozofji. Od téj chwili nie porzucił już tego mędrca, którego szlachetne rozmowy zachwyciły jego duszę; dziesięć lat przepędził w jego towarzystwie. Po śmierci Sokratesa Platon udał się do Megary. Tu Euklides, który również słuchał wykładów Sokratesa, założył, jakżeśmy już widzieli, nową szkołę.

Jak się zdaje, Platon wiele podróżował. Zwiedził Egipt w celu wtajemniczenia się w naukę kapłanów tego kraju. Cycero, odtwarzając powszechny głos tradycyi, mówi, że filozof ateński zwiedził również południową Włochę, chcąc tu zbadać naukę uczniów Pitagorasa. Rzymski mówca nadmieniwszy, że filozofja jest wzniosłą nauką, gdyż obiecuje dać człowiekowi szczęście, dodaje: „Gdyby tak nie było, to czyżby Platon przebiegał Egipt, aby się uczyć od barbarzyńskich kapłanów nauki o liczbach i nauki o ciałach niebie-

kich? Czyżby wreszcie szukał Architasa w Tarencie, a w Lokryzynie j innych pitagorejczyków, Echekratesa, Timeosa, Akryjona, by do wiadomości, poczerpniętych z nauki sokratesowej, dodać naukę pitagorejczyków i uczyć się od nich tego, o co Sokrates nie dbał (1)? Jeżeli wierzyć mamy dość rozpowszechnionemu podaniu, Platon po wielokroć podróżował do Sycylii: był trzy razy na dworze Dyjonizyosa Starego, tyrana syrakuzńskiego i dwa razy na dworze Dyjonizyosa Młodego; powiadają, że Platon, Dyjonizyos Młodszy, Dyjon (wuj Dyjonizyosa) i kilku j innych jich przyjaciół, korespondowali ze sobą. Tak więc, gdyby nie czas niszczyciel, posiadalibyśmy wiele nieznanych listów Platona, a zaprawdę, zajmowałyby one może niepoślednie miejsce w świątyni dzieł jego. Pozostały nam, w samą rzecz pewne listy, przypisywane Platonowi i powyżej wzmiankowanym osobom.

Ostatnie lata swego życia Platon przepędził w Atenach, cały oddany nauczaniu i układaniu swych dzieł. Umarł, mając lat osmdziesiąt niespełna.

Wiadomo, że znakomity uczeń Sokratesa pismom swym dał formę dyalogów. Po większej części dyjalogi te są arcydziełami literackimi; czyta się je ze szczególniejszą przyjemnością, lecz nie trzeba w nich szukać seryjo-dydaktycznego wykładu nauki autora. Platon puszcza wodze świetnej swój wyobraźni i z całą swobodą pozwala sobie wszystkiego, co tylko może dodać wdzięku jego rozmowie. Jest poetą zarówno jak filozofem. Stądto pochodzi, że niekiedy trudno j iść ściśle, krok w krok, za jego myślą. Na szczęście, zasadnicze cechy jego systematu często powtarzają się w dyjalogach, a taką jim nadał wyrazistość, że o żadnej wątpliwości i mowy tu być nie może.

Wszystkie dyjalogi Platona doszły do nas. Sądzimy, że nie można jich rozłożyć wedle ścisłego porządku materyji; te, które, jakby się zdawać mogło, są najróżniejszymi, lub nawet wprost sobie przeciwnymi, mają wiele wspólności, i miejscami pokazują ten sam grunt myśli pod rozmaitemi kształtami. Ograniczymy się więc na wyliczeniu jich wedle porządku, przyjętego w wydaniu Didot'a, wskazując jednym wyrazem przedmiot główny i przeważający w każdym dyjalogu; opuścimy te, o których wiadomo już z pewnością, że nie są autentyczne.

(1) *De finibus*, ks. V, 29.

1<sup>o</sup> Eutyfron, czyli o pobożności; 2<sup>o</sup> Obrona Sokratesa; 3<sup>o</sup> Kryton, czyli o obowiązkach obywatela; 4<sup>o</sup> Fajdon, czyli o nieśmiertelności duszy; 6<sup>o</sup> Sofista, czyli o bycie; 7<sup>o</sup> Eutydem, czyli o sofistyce; 8<sup>o</sup> Protagoras, czyli o sofistach; 9<sup>o</sup> Hipijasz mniejszy, czyli o kłamstwie; 19<sup>o</sup> Kratyl, czyli o znaczeniu jímion; 11<sup>o</sup> Gorgijasz, czyli o retoryce; 12<sup>o</sup> Jon, czyli o poezyi; 13<sup>o</sup> Fileb, czyli o rozkoszy; 14<sup>o</sup> Menon, czyli o cnocie; 15<sup>o</sup> Piérwszy Alkibijad, czyli o naturze ludzkiej; 16<sup>o</sup> Drugi Alkibijad, czyli o ślubowaniu; 17<sup>o</sup> Charmides, czyli o mądrości; 18<sup>o</sup> Laches, czyli o męstwie; 19<sup>o</sup> Lyzis, czyli o przyjaźni; 20<sup>o</sup> Hiparch, czyli o chciwości; 21<sup>o</sup> Meneksen, czyli o mowie pogrzebowej; 22<sup>o</sup> Polityka, czyli o godności królewskiej; 24<sup>o</sup> Parmenid, czyli o jedności; 25<sup>o</sup> Biesiada, czyli o miłości; 26<sup>o</sup> Fedros, czyli o piękności; 27<sup>o</sup> Hipijasz większy, czyli o pięknie; 28<sup>o</sup> Rzeczpospolita, czyli o sprawiedliwości; 29<sup>o</sup> Timeos, czyli o przyrodzie; 30<sup>o</sup> Krytyjasz czyli o Atlantydzie; 31<sup>o</sup> Prawa; 32<sup>o</sup> Epinomis, czyli filozof. — Wreszcie, mamy dwanaście listów, przypisywanych Platonowi. Czy pisma te są autentyczne? Nie sądzimy, by obowiązkiem było rozstrzygać na tym miejscu to pytanie; wystarczy, jeżeli powiemy, że krytyka nie wystąpiła dotąd na seryjo przeciw autentyczności dyjalogów, rzucających jakiekolwiek światło na filozofiją Platona. Nie możemy bowiem przywiązywać żadnej wagi do rozumowań Ast'a (1), kuszącego się o zaprzeczenie autentyczności Apologii, Krytona, Eutyfrona, Eutydema, Menona, Piérwszego Alkibijada i Praw. Zaznaczmy tu tylko, że Arystoteles poświęcił rozdział swój *Polityki* rozbiorowi dyjalogu *O prawach*; daje to miarę śmiałości tego uczonego wydawcy Platona. Jinny krytyk niemiecki Socher (2) zaprzecza Platonowi Parmenidesa, Sofisty i Polityki: „w czym, mówi Ritter, trudno być jego zdania (3).“ Socher, opierając się na przypuszczeniu dowolnym i niezgodnym ze świadectwami starożytnych, przypisuje te dyjalogi szkole megaryjskiej.

Co do listów, przypisywanych Platonowi, nie sądzimy, by można pisać się na jich autentyczność. Zresztą, zbywa jim na wszelkiej ważności naukowej.

Porzućmy te wstępy i spróbujmy poznać samą filozofiją założyciela Akademiji.

1) *Leben und Schriften Platons*. Leipzig, 1816.

2) *Aus Platons Schriften*.

3) *Geschichte der Philosophie*. II, 144.



## Filozofija Platona. — Ogólne pojęcie filozofji.

Platon pojmuje filozofję prawie tak samo, jak mistrz jego Sokrates; również jak Sokrates naznacza jęj cel praktyczny i moralny, rozszerza jednak zakres jęj badań. Filozofija, jak to wskazuje jęj nazwa, jest miłością i badaniem mądrości; filozof wszakże pracuje nad poznaniem prawdy, nie w tym tylko celu, by się cieszyć z jęj poznania, lecz aby się z nią ściślej zjednoczyć, żyjąc w niej, dorastać stopniowo do jideału prawdziwego mędrca. — Lecz gdzież przebywa prawda? Nié masz jęj w świecie zmysłowym, prawda bowiem jest niewzruszoną i wieczną — podczas gdy tu wszystko się rodzi, przemienia i ginie. Właściwy więc przedmiot myślicielskich badań bytuje na wyżynach, poza obrębem tego świata; przedmiotem tym dla Platona jest *to, co jest* — τὸ ὄν, — co pozostaje wiec nie jednym i tym samym.

Lecz z pomocą jakichżeto środków możemy dojść do poznania prawdy, czyli *tego, co jest*? Ku temu, według Platona, trzeba użyć, całej swęj duszy; swego umysłu, swych uczuć i woli, przyzywając w pomoc wszystko, co tylko zaccérpnąć będziemy w stanie i ze skarbniicy tradycyi religijnęj narodów i z nauki ludzi najmędrszych. Platon nié ma nic wspólnego z tym ciasnym a powierzchownym racjonalizmem, co zarozumiale sięga po prawdę samym rozumem, rozumem abstrakcyjnym a jednostkowym, nie rachującym się ani z czystością serca, ani z prawością woli, i pogardliwie odpychającym wszelką pomoc z wysoka: przyzywa on i przyjmuje wszech początków świetlane promienie. — „Nié masz w nim, jak wybornie mówi O. Gratry, żadnego śladu owego pedantyzmu, owęj bezpłodnéj maniji, zwanęj racjonalizmem, który zależy na tym, by chcieć odnaleźć prawdę w ten sposób, a nie w jinny, rozumem czysto-ludzkiem i najzupełniej odosobnionym, bez żadnéj przymieszki tradycyi, powagi, uczucia, bez żadnéj szczególnęj pomocy boskięj; zupełnie tak jak czyni człowiek, chełpiący się swą siłą i obiecujący podnieść ogromny ciężar, bez pomocy drąga lewą ręką. A czyż prawdziwy rzemieślnik nie używa rąk obudwu i czyż nie posługuje się wszystkiemi, ułatwiającemi robotę, dźwigniami. Tak czynił Platon, który szukał prawdy rozumem, sercem, miłością, całą duszą swoją (gdyż tak trzeba, jak sam mówi, zbliżyć się ku wielkięj świątyni prawdy), który przejrzał wszelkie podania i podróżował za jich śladami; który

wreszcie w swych pismach wzywa ustawicznie szczególnej i czynnej pomocy boskiej dla poznania prawdy (1).“

Wszystko to wnet się wyjaśni w miarę, jak wejdziemy w szczegóły nauk filozoficznych Platona.

W siedmiu następujących rozdziałach, wyłożymy całą jego filozofiją: 1<sup>o</sup> Teoryją poznania, zawierającą dyjalektykę i metodę; 2<sup>o</sup> teoryją pojęć, która jest zawartą w dyjalektyce, lecz którą, dla jej wielkiej ważności, trzeba wyłożyć oddzielnie; 3<sup>o</sup> teologiją, czyli naukę o jstnieniu i naturze Boga; 4<sup>o</sup> kosmologiją, czyli naukę o początku i jstocie świata, z którą się wiąże 5<sup>o</sup> nauka o początku i jstocie duszy ludzkiej; 6<sup>o</sup> dalej, wyłożymy jego moralność; i nakoniec 7<sup>o</sup> zakończymy polityką.

## ROZDZIAŁ I.

### Teoryja poznania.

Rozdział ten zawrze się w czterech paragrafach: w pierwszym będziemy mówili o rozmaitych rodzajach poznania; przedmiotem drugiego będzie zawarty w nas pierwiastek boski, owe źródło badania filozoficznego; w trzecim wyłożymy naukę Platona o konieczności oczyszczania duszy; czwarty nakoniec poświęcimy wykładowi jego jndukcyjno-dedukcyjnej dyjalektyki.

#### § I.

Podział poznania.—Mniemanie a wiedza.—Właściwy przedmiot filozofiji.

Platon rozróżnia dwa rodzaje poznania: mniemanie (δόξα) i wiedzę (ἐπιστήμη czyli γνῶσις). Jestto podział ogólny, na którym opiera się stale. Dalej przedstawia mniemanie i wiedzę w podziałach; dwa są mianowicie stopnie mniemania. przypuszczenie (εἰκασία) i wiara (πίστις); wiedza ma również dwa stopnie: pierwszym jest rozumowanie albo wiedza wywodowa (dyskursywna) (διανοία,) drugim

(1) *De la connaissance de Dieu*. Paris, 1853, I, 127—128.

czysty um czyli bezpośrednia jintujicyja ducha (*νόησις*) (1). Trzeba tu zwrócić uwagę na różnicę, jaką ustanawia Platon między mniemaniem a wiedzą. Przy skróśleniu głównych rysów dyjalektyki będziemy mieli sposobność pomówienia o dwóch stopniach wiedzy; co się zaś tyczy rozróżnienia dwóch stopni w miemaniu, to różnica ta jest tak mało znaczącą, że zaledwie zasługuje na wzmiankę.

Jakaż więc jest, wedle Platona, różnica między mniemaniem a wiedzą? Te dwa rodzaje poznania różnią się co do przedmiotu, i co za tym jidzie co do stopnia jasności i pewności. Mniemanie ma za przedmiot rzeczy zmysłowe, zmienne, ulegające przekształceniom, rzeczy napływowe i względne; wiedza przeciwnie, odnosząc się do świata umysłowego i niezmiennego a koniecznego i bezwzględnego, ma za przedmiot to, co nie ma początku i co nie mija, ma za przedmiot *to, co jest* (*τὸ ὄν*). Podług Platona, który w tym względzie jeno przepisuje naukę Heraklita, rzeczy zmysłowe nie tylko się zmieniają, lecz są rodzajem zostającego w ciągłym przyplwywie nieustannego potoku; nic w nich nie ma stałego, nic trwałego, i dlatego też nie mogą być przedmiotem wiedzy, która jest poznaniem bytu; trudno także mówić, zdaniem Platona, żeby były przedmiotem nieświadomości, gdyż nieświadomość polega na niebycie; muszą być zatym przedmiotem władzy (*δύναμις*) pośredniej między wiedzą a nieświadomością; władzą zaś tą jest mniemanie.

Wiedza i mniemanie różniąc się przedmiotem, wyróżniają się również stopniem jasności i pewności. Wiedza jest jasną i nieomylną, gdyż przedmiot jój światły a niewzruszony; mniemanie zaś jest ciemne i podległe błędowi.

Platon sądzi, że poznanie w ten sposób łączy się ze swym przedmiotem, że od niego nabiera charakteru: jest to prawdą względną, lecz nie ogólną i nie bezwzględną, jak chce Platon.

Nad nauką, którąśmy dopięro co streścili, Platon rozwodzi się dosyć szeroko przy końcu 5-jej książki o *Rzeczypospolitej*. Zacytujemy kilka ustępów. „Ten co zna, czyż zna coś, czy nic?...—Odpowiadam, że zna coś.—Lecz, czyż zna to, co jest, lub czego nie ma?—To, co jest; gdyż jakże to, czego nie ma, mogłoby być poznane? Pewną więc jest rzeczą, że *to, co jest wszędzie, można najzupełniej pojąć* (2), i że *tego, czego nie masz wcale nie*

(1) *Rzeczpospolita*, ks. VI. przy końcu.

(2) τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν.

można też w żaden sposób pojąć (1).—Nic pewniejszego.—Dobrze. Lecz jeżeli jest coś, co jest zarazem i bytem i nie-bytem; to czyż ono nie trzyma środka między tym, co jest w zupełności, a między tym, czego wcale nie ma?—Z pewnością. Jeżeli więc wiedza ma za przedmiot byt, a nieświadomość niebyt, to czyliż nie trzeba szukać dla tego, co łączy między bytem a niebytem, znów czegoś równie pośredniego, (przypuśćmy że ono jest) między nieświadomością a wiedzą? Bezwątpienia.—Jestże to mniemanie?—Jak go zaprzeczyć?—Czy to jest władza\* (δύναμις) różna od wiedzy, czy też jest nią samą?—Jest różną.“

Rozwijając coraz więcej różnicę, dzielącą mniemanie od wiedzy, Platon dodaje: „Jakżeby człowiek zdrowo myślący mógł kiedy utożsamiać to, co jest nieomyślne, z tym, co jest w pewnym względzie błędne (2)?“ A nieco dalej: „Mniemanie zatem jest czymś ciemniejszym od wiedzy, a jaśniejszym od nieświadomości? W jistocie, tak jest (3).“

Platon wyklada następnie, jakie to rzeczy trzymają środek między bytem a niebytem. Należy tu wszystko, co nazywamy pięknym, sprawiedliwym, świętym, lecz, co nie jest pięknym, sprawiedliwym ni świętym jistotnie i pierwotnie, lecz pochodnie i pod pewnemi jeno względami, przedstawiającemi mieszanie tych doskonałości i ich sprzeczników: „Cóż zrobić, powiada z temi pośredniemi rodzajami rzeczy, i gdzie je pomieścić, jeśli nie pomiędzy bytem a nicością?“ Oto właściwy przedmiot nie wiedzy, lecz mniemania. „Tak więc, wnioskuje Platon, ci, którzy rozważają wiele pięknych rzeczy (πολλὰ καλὰ), lecz, którzy piękna samego w sobie nie widzą (αὐτὸ τὸ καλόν) i nie mają siły wznieść się za mistrzem do krajiny piękna, którzy rozważają liczne sprawiedliwe sprawy (πολλὰ δίκαια), lecz nie samą sprawiedliwość (αὐτὸ τὸ δίκαιον), i tak dalej; o tych powiemy, że o wszystkim posiadają mniemania, lecz nic nie wiedzą

(1) μή ὅν δὲ μηδ' αὖτε πάντῃ ἀγνωστον. Byt nieskończony może być jak najlepiej pojętym sam w sobie, gdy tymczasem zaprzeczenia samego w sobie żadną miarą pojąć nie można. To podwójne założenie, które sobie często stawia Platon powtórzyli i rozwinęli wielcy metafizycy chrześcijańscy.

(2) πῶς γὰρ ἂν τὸ γε ἀναμάστητον τῷ μὴ ἀναμαστήτῳ ταῦτόν ποτὲ τις νοῦν ἔχων τιθεῖν;

(3) ... γνώσεως μὲν σοὶ φαίνεται δόξα σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον; ναί. *Rzeczposp.*, 476, 477, 478.

γινώσκειν). — Jestto rzeczą nieodwołalnie pewną. — Lecz óż powiemy o owych, którzy każdą z tych rzeczy badają w jej istocie, to jest o jile rzeczy te są stałe i niezienne? Że ci właśnie wiedzą, a nie mniemają? — Jestto również niezaprzeszoną prawdą. Ci więc upodobali sobie w przedmiocie wiedzy, a nie w przedmiocie mniemania. — A teraz, czy przypominasz sobie, cośmy rzekli o ostatnich, jako lubiących słuchoć pięknych dźwięków i bawić oko pięknymi barwami, a niecierpiących wykładu o pięknie samym w sobie, jako oddzielnie bytującej jistności? — Pamiętam to. — Nie obrazimy więc nikogo, gdy ludzi tych raczej *przyjaciołmi mniemania* (φιλοδόξους), niż *przyjaciołmi mądrości* (φιλοσόφους) nazwiemy? Czyż będą się oni gniewać na nas o to? Niechaj mi wierzą, iż gniew nie byłby stosownym; gdyż niesprawiedliwą jest rzeczą obrażać się o prawdę. Stąd wynika, iż natomiast należałoby mianować *filozofami* nie zaś *filodoksami* tych wszystkich, których umysł *przywiązuje się do jistotnego bytu* (ἐκαστον τὸ ὄν)? — Bezwątpienia (1).“

Z tych ustępów nietylko jasno przebija różnica, zachodząca między mniemaniem a wiedzą, ale i określenie prawdziwego przedmiotu filozofji. Filozofja, dla Platona, jest umiłowaniem i śledzeniem wiedzy, czyli mądrości; wiedza zaś jego nie zwraca się ku temu, co powstaje, podlega przemianom i ginie, lecz ku temu *co bytuje*, (*co jest*), co jest nieśmiertelne, bezruchowe i niezienne.

Lecz jakże się dochodzi do tój wiedzy, do onego jasnego wszech niewidzialnych rzeczy poznania? — O tym-to właśnie mówić zamierzamy.

## §. II.

Boski pierwiastek duszy; punkt wyjścia i punktoparcia dla wszelkiego filozoficznego badania. — Dusza nasza jest w bezpośrednim zjednoczeniu ze światem duchowym a boskim, i stamtąd w prostym kierunku światłnie odbiera promienie.

Najpiérwszym warunkiem poznania jest obecność w duszy ludzkiej pewnego pierwiastku bożego, który ją unosi ponad krąg rzeczy zmysłowych i zmiennych, i jednoczy ze światem ducho-

(1) Tamże, 479, 480.

wym, i z Bogiem. Świat niewidzialny a boski bezpośrednio się uobecnia naszej duszy; — dusza nasza bowiem posiada pewną wyższą władzę, pewien organ, który, przy pomocy światła, jakiego mu udziela słońce tego świata, może pojmować przedmioty składające świat, i wzniesić się aż do rozważania samego słońca. Wychowanie więc duszy nie polega bynajmniej, jak sobie niektórzy wyobrażają, na wprowadzeniu w nią wiedzy, przez obdarzenie duszy tej prawdą, światłem, widokiem, jedno na naprawie kierunku organu spostrzegawczego, na zwróceniu go ku jistotnej prawdzie i na stopniowym ustaleniu jego poglądu na świat duchowy, z którym dusza jest zespoloną. Posłuchajmy samego Platona. „Droga wychowania nie jest bynajmniej taką, jaką ją chcą mieć niektórzy. Chełpią się oni, że wprowadzają wiedzę do ciemnej duszy, jakoby dawali wzrok niewidomemu. Głośno się z tym przechwalają. — Rozmowa wszakże niniejsza dowiedzie, że każdy człowiek ma w swęj duszy władzę i organ ku poznaniu. Z tym organem postępować należy tak, jak się postępuje z okiem, gdy niepodobna odwrócić go od ciemności ku światłu j inaczej, jak z całym ciałem, — należy więc, mówię, odwrócić ten organ wraz z duszą od widoku rzeczy rodzących się (*ἐκ τοῦ γιγνομένου*) ku jistotnemu bytowi (*εἰς τὸ ὄν*), aż do ustalenia jego poglądu na to, co jest najświetniejsze śród bytu (*τοῦ ὁρατοῦ τὸ πανόρατον*) to jest, podług nas, na Dobro. Czyż nie tak? — Zapewne. — W tym przeruchu, któremu się poddaje dusza, cała sztuka polega na najprostszym i najużyteczniejszym jój zwrocie. Nie jidzie tu o to, aby jój dać zdolność widzenia (*οὐ τοῦ ἐμποῖησαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν*); ona ją już ma; lecz organ jój zły przyjął kierunek, i nie tam, gdzie trzeba, spogląda (*οὐκ ὁρθῶς; δὲ τραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἱ ἴδαι*). — Sądzę, że nie ma tu już jinnęj tajemnicy. — O przymiotach duszy powiedzieć możemy to samo, co i o przymiotach ciała; gdy nie spłynęły w darze natury, żadne ćwiczenie i żadna wprawa nam jich nie przyczyni. Władza wszakże wiedzenia z boskiego — przed jinnemi — wypływa początku, i przez to téż nigdy siły swęj nie traci; jeno staje się użyteczną i korzystną, lub nieużyteczną i szkodliwą, według nadanego sobie kierunku (*ὑπὸ τῆς περιγωγῆς*) (1)“.

Ustępn ten zaznaczamy jako bardzo godny uwagi. Te same poglądy powtarzają się w różnych miejscach platonowej *Rzeczy-*

(1) *Rzeczposp.* ks. VII, 518.

*ποσολιτέj*. Myśliciel nasz często powraca do owego porównania między okiem ciała a okiem duszy, aby dowieść, że, jak pierwsze, tylko dzięki słonecznemu światłu, tylko dzięki owej królewskiej pochodni zmysłowego świata rozróżnia między sobą rzeczy materyjalne, tak drugie przeniknąć jasno jest w stanie światłuchowy, jedno za sprawą świecznika dobra, króla światów niewidzialnych. Posłuchajmy kilku słów, zasługujących jistotnie na wzmiankę. „Wszak wiiesz, że gdy zwracamy oczy ku przedmiotom oświeconym nie dziennym, lecz nocnym światłem, wtedy zaedwo je rozróżnić jesteśmy w stanie i zdaje nam się, jakobyśmy poza mgły na nie patrzeli. Lecz, gdy światło słoneczne oświeci te same przedmioty, rozróżniają się one wtedy jasno, i czyste dla oka rysują obrazy. — Bezwątpienia. — Wiédz tedy, że i z duszą o samo się dzieje. Gdy zatrzymuje swe wejrzenie na rzeczach promienionych przez prawdę i byt, wtedy je widzi, poznaje, błyszczy unem. Lecz gdy się zwraca ku niższym krajinom, gdzie światło walczy z cieniem, — wzrok jój miesza się i zaciemnia, a dusza sama, na poły bezumna, z każdą chwilą nabycya jeno zmiennych mniemań. Prawdę głosisz. — Upewnij się więc, że to, co rozlęwa światło prawdy na przedmioty wiedzy, co duży udziela władzy poznania, jest jideją dobra; pojmij, że jestto rzeczyzna wiedzy i prawdy, o jile tę ostatnią poznać można (1).“ Będziemy jeszcze mieli sposobność powiedziéć, jak Platon pojmuje dobro, w jego jistocie i ustosunkowaniu wśród duchowego świata.

W pierwszym *Alcybijadesie* Platon, objaśniając słynną wyrocznię delficką: *poznaj siebie samego*, położył, jako zdanie nazełne, jż poznać *siebie* jestto poznać swą duszę, w jój najpodnioslejszej stronie; potym dodaje, że strona ta jest stolicą miedzy i mądrości, i że w sobie zamyka pierwiastek boski (2); mówi

(1) ... όταν μὲν οὐ καταλάμπει ἀληθείᾳ τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο περιέρχεται, ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· όταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλύνεται ἄνω καὶ κατω τὰς δόξας μεταβάλλον καὶ εἰσικεν αἱ νοῦν οὐκ ἔχοντι. — τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀληθεῖαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ αγαθοῦ θέαν γάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ. *Rzeczposp.*, ks. VI, 508.

(2) *Alcyb.*, I, 133.

jeszcze, już w tej-to okolicy duszy, panuje boskość i twórcza świetność (τὸ θεῖον καὶ λαμπρόν) (1).

Platon w wielu miejscach naucza, że jest w duszy naszej pierwiastek boski, wiążący nas ze światem duchowym, pierwiastek, w którym błyszczy i rozpromienia się światło prawdy, bytu a dobra. Niech nam nateraz wystarczy przytoczenie ustępu z Timeosa: „Mówiliśmy już wielokrotnie, że są w nas niby trzy odmiany duszy, z których każda ma oddzielne siedlisko i oddzielne swe wzruszenia... Najdoskonalszą i najczystszą z nich nadaje Bóg każdemu z nas, jako ducha bożego (ὡς αὐτὸ θεοῦ). Ta odmiana duszy, jak mówią, zamieszkuje szczyt naszego ciała, i słusznie o niej powiedzieć możemy, że dzięki swemu niebieskiemu pochodzeniu, unosi nas z ziemi, jakobyśmy byli roślinami — nie ziemskiego, lecz niebieskiego początku (2).“ Porywa nas z ziemi, zbliża ku Bogu i przemienia w rośliny niebieskie, oddychające powietrzem górnych sfer, w rośliny, które żyją i krzewią się pod bezpośrednim wpływem bożego światła.

Zobaczymy nieco później, przy wykładzie nauki platonowej o naturze i początku duszy ludzkiej, że *przyczyna*, którą Platon widzi w obecności w nas pierwiastku bożego, jest urojona i niemożliwą; — dość tu będzie sprawdzić myśl jego własną na *fakcie*, który uważa za najpierwszy warunek poznania.

Oto i ów fakt naczelny, w barwie i zakresie platonowego poglądu. Jistnieje w nas jakiś boski zaród, który wznosi duszę ponad świat zmysłowy i jednoczy ją z niewidzialną krajiną, z Bogiem; w tej górnej części duszy, przez którą zbliżamy się ku Najwyższej Jistocie, jest pewna władza, potęga, siła — ze swego wrodzonego zadania — oglądająca sprawy duchowe, stałe, wieczne i boskie. Tu-to spoczywa konieczny punkt wyjścia tu — punkt oparcia dla wszelkiego rzetelnego poznania. Cała dyjalektyka platoniczna będzie się opierać na tej podwalinie. Jestto zaprawdę, czysty fakt, obcy jeszcze ceniom i błędom, których tu Platon nie omieszkiał przymieszać; jestto właśnie to, co w nowoczesnym naszym języku zowie się *wrodzonością* (*pierwotnym wianem*) *jidej*, a co my mianowicie uważamy za punkt wyjścia i podstawę wszelkiej poważnej teoryji poznania.

(1) Tamże., 134.

(2) ... πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἶρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον, ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθοτάτα λέγνότες. *Tim.*, 89, 90.



Zapytajmy teraz Platona, jaką drogą. — (gdy przypuścimy, że tę pierwotną jedność duszy ze światem duchowym) — postępować winien człowiek dla zdobycia wiedzy.

### §. III.

moralny warunek poznania. — Oczyszczenie duszy. — Konieczność wyzwolenia jej z pod jarzma namiętności zmysłowych i żądz. — Umartwienie.

Najpierwszym do spełnienia warunkiem, dla człowieka, szukającego mądrości, jest warunek moralny — oczyszczenie duszy. Platon stawia na czele ten wymagalnik, o którym zbyt może zapomina większa część nowoczesnych teoryj filozoficznych. Oczyszczenie, wyrrywając duszę z pod przemożnego władztwa ciała, walniując ją z pod jarzma namiętności, pozwala jej z pełną swobodą rozwinąć władzę wpatrywania się w świat duchowy, ustalania względu na wieczystą prawdę; im czystsza jest dusza, tym bardziej opuszczają ją cielesne więzy, tym łatwiej ogniskowyywa się sama w sobie, aby w swęj szczytnęj, z Bóg granicznęj krajinnie rozważać wszystko, co boskie, niewzruszone i wieczne.

Sokrates w *Fajdonie*, rozprawiając o swęj bliskiej śmierci, starając się pocieszyć przyjaciół, określa oczyszczenie duszy, bez którego niemożliwą jest wszelka filozofija, jako rodzaj uprzedzenia śmierci. „Czyliż *oczyszczenie* (κάθαρσις) duszy powiada, że polega na najmożliwszym oddzieleniu jej od ciała, na przychylności do zamykania się samej w sobie, do samojistnego, bezcego więzom cielesnym jistnienia w tym i w przyszłym życiu? — Bez wątpienia“. (1). Tak więc, czymże jest śmierć, dodaje

(1) Κάθαρσις... τὸ χωρῖζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν εἰ εἶθισαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγεῖρεσθαι καὶ ἀθροῖζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν... μόνην καθ' αὐτὴν, κλυομένην ὡσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; *Fajdon*, 67. P. Kozłowski tłumaczy ten ustęp równie dobrze, choć nasz przekład wydaje się nam jaśniejszy. Oto przekład p. K. „Chcieć ją (t. j. duszę) mieć czystą, jestto, cośmy dawniej powiedzieli, oddalać ją jak najwięcej od ciała, przyzwyczajając, aby sama się wszystkim od ciała odrywała, i sama sama jednoczyła, i jile być może teraz i potem sama w so-

Sokrates, jeśli nie rozłączeniem duszy z ciałem? Filozof, pracując nad oczyszczeniem swęj duszy uczy się umierać, a *filozofija jest przygotowaniem na śmierć* (1). — Myśl to, zaprawdę, szczytna, którą wieszczy duch ateńskiego mędrca, tylko w przebłysku postrzega, a którą miało dopiero Chrześcijaństwo pojąć w całej pełni i urzeczywistnić, w swym czystym, wolnym od wszech cieni pojęciu.

Platon o oczyszczeniu duszy mówi dość szczegółowo w swęj *Rzeczypospolitej*. Rozróżnia tam trzy dzielnice duszy: górną, w której um przebywa; niższą, będącą przybytkiem wrażliwości i roskoszy zmysłowych, i wreszcie — pośrednią, — stolicę podnioslejszych nieco uniesień, gniewu, dumy i ambicji (2). Zaleca myślicielowi konieczność shołdowania dwojga niższych dzielnic duszy względem owęj najpięrszęj a szczytnęj, aby ta, obca już będąc wszelkim zmysłowym ograniczeniom, swobodnie zwracać się mogła ku *jistotnemu bytowi*. „Czyś niezauważył jeszcze, mówi Sokrates, jak daleko sięga bystrość umysłowa ludzi, którym nadajemy miano zdolnych rozpustników? — z jaką przenikliwością jich karła dusza (*τὸ ψυχαίριον*) chwyta wszystko, ku czemu się zwróci? Wzrok jich nie jest zupełnie wątkym; lecz, ponieważ siłą się obracać go na usługi swęj złośliwości, tedy jim bardziej staje się przenikliwym, tym więćej szkodzi. — Zapewne. — Lecz prowadźmy też same dusze od dzieciństwa: rozdzielmy i przetnijmy to, co stanowi zaród sąsiednich jim namiętności; uwolnijmy je od owego ciężkiego osadu, przywiązanego do przyjemności stołowych i jinnych jaskrawszych tegoż rodzaju roskoszy, od owego brzemienia, chylącego wzrok duszy (*τὴν τῆς ψυχῆς ὀψιν*) ku płaskim nizinom (*περὶ τὰ κάτω*). Wtedy, jeżeli oko duchowe tych samych ludzi, po usunięciu przeszkód, zwróci się ku światu prawdy (*εἰς τὰ ἀληθῆ*), ujrzy ono jego bogactwa z tą samą przenikliwością, z jaką dziś postrzega sprawy niższego rzędu (3).“

---

bie wolna była od ciała, tak jakby od więzów pewno.“ *Dzieła Platona*. 1. Apologija czyli obrona Sokratesa. 2. Kryton. 3. Fajdon czyli o nieśmiertelności duszy, przekład F. Kozłowskiego. Warszawa. 1845, str. 274.

(1) Tamże.

(2) *Rzeczposp.*, ks. IX, 580, 581.

(3) Tamże, ks. VII, 519.

Zdolność więc poznania spraw boskich nie gaśnie w człowieku; lecz osłabia się, niejako kępuje się w swych ruchach, i dźwigniem zmysłowych namiętności. Zwycięzać więc należy te niskie siły, aby władza szlachetna rosła w moc polotu, i swobodnie zwracać się mogła ku właściwemu przedmiotowi. Nie należy więc oczyszczać — przez umartwienie. Ludzie, duszami nie oczyszczający, wznoszą się leniwo — wśród życia — z niżej ku pośredniej dzielnicy duszy, i stamtąd znów ku nizinie opadają, nie budząc nigdy owej szczytnej strony, w której się nigdy zwykł objawiać. „Ludzie — dalecy od mądrości i enoty, nie mając ustawicznie wśród uczt i jinnych zmysłowych roskoszy, spadając, koniecznym następstwem, w najniższą dzielnicę duszy (πρὸς τὸ κάτω), i, od czasu do czasu dźwigają się ku pośredniej (πρὸς μετὰξὺ) całe życie błędząc wśród tych dwojga granic. Nie wznoszą się jednak nigdy ponad zakres tej dzielnicy pośredniej, nie wpatrują się w górną prawdę (πρὸς τὸ ἀληθῆς ἄνω) i nie wlatują, aż ku jej przybytkom. Dlatego też nigdy jich nie napędza światło jistotnego bytu, nigdy jich nie napełnia trwała czysta radość (1). Ustawicznie, jako zwierzęta pochyleni ku ziemi, z okiem utkwionym w swęj paszy, oddają się bezmyślnie w niewiedzi i miłostkom, a zawodząc spory o posiadanie dóbr, płoczących roskoszy, podnoszą broń przeciw sobie i zabijają się wzajem... Wiernie odnotowałeś żywot większej liczby ludzi... — Ale czyż to samo nie dzieje się i z pobudek, biorących początek w tej dzielnicy duszy, gdzie gości odwaga (τὸ θυμοειδές), — gdzie żądza zaszczytów rozdmuchana jiskrą zazdrości, duchem spory, gwałtownością uniesień, a dziki humor — płomieniem gniewu, popychają człowieka, obranego z rozważagi, za kłamaną pętlą zaszczytów i zwycięstw, za karmią urojeń? — To samo tu koniecznie nastąpić musi (2)“.

Skoro tylko, mówi dalej w Timeosie Platon, odda się człowiek na pastwę żądz zmysłowych, uniesień gniewu lub słabostki — to rozpraw (περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονεικίας) i gdy uzbroji ćwiczeniem te dwie swoje władze (dwie niższe dzielnice duszy), wywołuje jedno śmiertelne, skończone myśli, i taki człowiek — ko-

(1) Οὐδὲ τοῦ ὄντος τῶ ὄντι ἐπληρώθησαν οὐδὲ βεβαίον τε καὶ ἀθαρῆς ἡδονῆς ἐγένεσαντο.

(2) πλησμονὴν τιμῆς τε καὶ νίκης καὶ θυμοῦ διώκων ἄνευ λογισμοῦ καὶ νοῦ; Tamże, ks. IX, 586.

nieczną pochyłością wewnętrzną jistoty — coraz bardziej śmiertelnym się staje (1).“

Konieczną więc jest, aby dwie niższe dzielnice duszy zostały umartwione i poddanne wyższej. Jestto najpierwszy wymagalnik mądrości. Wtedy jedynie um staje się wolnym i wzlata ku duchowemu, a boskiemu światowi.

Do dyjalektyki właściwej należy zbudować dzieło wiedzy na tej podstawie.

#### §. IV.

Dyjalektyka właściwa. — Przypomnienie. — Jindukcyjja i dedukcyjja.

Platon, jak to już wiemy, rozróżnia dwa rodzaje poznania: mniemanie i wiedzę; owo ma za przedmiot rzeczy zmysłowe, niestałe i zmiennie; to — sprawy duchowe, niewzruszone i boskie. Filozof winien dojść do wiedzy; mądrość jest mu nagrodą u celu drogi. Dyjalektyka zaś — to ruch, przez który umysł wznosi się z mniemania ku wiedzy, ruch, przez który umysł odwraca wzrok swój od rzeczy materialnych i z każdą chwilą ginących, ku widokowi spraw niewidzialnych i nieśmiertelnych. Przedstawiliśmy już i zasadę tego ruchu i jej naczelnę, moralną wymagalnikę. Pozostaje nam obecnie wyłożyć z Platonem, jaki jest — w zastosowaniu — rozwój tego ruchu i na czym się on opiera.

Najprzód oczom duszy przedstawia się widok świata zmysłowego, zewnętrznego; zaczynamy więc od mniemania. Potym otaczająca nas do koła rozmaistość rzeczy przemiennych *nasuwa* myśl o jinym świecie: dusza więc wznosi się niepostrzeżenie do krajiny niewidzialnej, do bytu i Boga. Rzeczy pod zmysły podpadające i niestałe *nie nadają* nam, zaprawdę, — na co głównie zwrócić należy uwagę, — owych pojęć o krajinie prawd przedwiecznych, niewzruszonych; one tylko te pojęcia, złożone w nas, obudzają; — a obudzają dwojakim sposobem: przez podobieństwo i różnicę. Świat zewnętrzny wywołuje w nas jedno to, co Platon zowie *przypomnieniem* (*ἀνάμνησις*) z duchowej ojczyzny. — Tak więc widok rzeczy równych i nierównych — we wzajemnym

(1) Timeos, 90.

ch do siebie stosunku nasuwa nam myśl o równości w jistocie  
 ytu, o równości duchowej a bezwzględnej; wyobrażenie przed-  
 miotów pięknych lub brzydkich, czynów złych lub dobrych, spra-  
 wiedliwych lub niesprawiedliwych, świętych lub bezbożnych, pobu-  
 za nas do rozważania piękna, dobra, sprawiedliwości i świętości  
 samej w sobie. „Wszak równość (*ισοτι*) jest czymś przecię, py-  
 ta Sokrates w *Fajdonie*; nie mówię ja tu o równości, jakoby za-  
 chodzącej między drzewem a drzewem, kamieniem a kamieniem,  
 lub tym podobnemi szczegółowemi przedmiotami, lecz o równości  
 która bytować winna poza niemi, o równości samej w so-  
 bie (*αὐτὸ τὸ ἰσον*); *odpowiédzmy, jestże ta równość czym lub ni-  
 czym?* (1).“ — Tak, na Jowisza, jest ona czymś, czymś o cudo-  
 rnej postaci. — Lecz czyż my ją znamy? — Zapewne. — Skąd  
 zaczępnęliśmy to poznanie? Czyżby z przedmiotów, o któryches-  
 ny dopiéro-co wspomnieli (2)? Czyż drzewa równe, równe kamie-  
 nie i jinne rzeczy téj samej natury, dostarczyły nam gotowej  
 idei równości, czy téż jest ona wypływem *jinnego* początku (3)?  
 Czyż ci się w jistocie różną od tych rzeczy nie przedstawia? —  
 Uważ tylko dobrze: kamienie i kłody drzewa równe, jakkolwiek  
 pozostają samemi sobą, czyliż nie przedstawiają się nam, jużto  
 równemi, jużto nierównemi? — Bezwątpienia. — Lecz przedsta-  
 wiałoż ci się kiedykolwiek to, co jest równe samo w sobie, jako  
 nierówne, czyż równość wydała ci się kiedy nierównością? —  
 Nigdy. — Rzeczy więc równe i równość sama w sobie nie są  
 jednym i tym samym (4)? — Pod żadnym pozorem. — A jednak,  
 wszakże-to za pośrednictwem tych rzeczy równych, odmiennych  
 od równości, pomyślałeś o téj ostatniej, wszakże-to przez nie zdo-  
 byłeś wiedzę? — Nie nad to prawdziwszego... Lecz, gdy widzi-  
 ny drzewa, lub jinne rzeczy, o których wspominaliśmy, — równe,  
 czyż my *w nich* spostrzegamy tę samą równość, co i *w ró-  
 wności jistotnej*, lub, czy jim mało albo téż wiele potrzeba aby jich  
 równość dosięgła owéj równości jidealnej? Zaprawdę, wiele jim  
 jeszcze ku temu nie dostaje.“ — Niepodobna wszakże, mówi da-  
 lej Sokrates, wydawać sądu, już rzecz jakaś zostaje w stosunku

(1) *ἢ οὐ μὲν τι σὶναι ἢ μηδέν.*

(2) Takie jest stałe założenie starożytnego i nowoczesnego em-  
 piryzmu, określające początek wyobrażeń.

(3) ... *ἐκ τούτων ἐκάτι κενεοήσαμεν ἑτερον ὄν τούτων.*

(4) *οὐ ταύτων ἂν ἔστιν ταῦτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἰσον.*

względny, niedoskonały, względem drugiej, podobieństwa, jeśli ta druga nie jest nam uprzednio znana. „Jest więc niezbędnie konieczną, abyśmy ujrzeli *równość samą w sobie*, nim, poraz pierwszy oglądając rzeczy między sobą równe, pomyślimy, iż one wszystkie zmierzają ku jidealowi równości, lecz go nie osiągną (1)? Jestto niezbędne.“ Sokrates nakoniec wnioskuje, że gdy jideja równości nie może być owocem widoku rzeczy równych lub nierównych, i koniecznie w umyśle naszym poprzedzać musi wszelki sąd wydany o równości lub nierówności szczegółowych przedmiotów, przeto my ją już mamy przed użyciem naszych zmysłów, a więc przed urodzeniem. „To, co tu mówimy, dodaje w dyjalogu mędrzec, nietylko odnosi się do równości, lecz i do jidealnego *piękna* (*περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ*), — *dobra* (*αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ*), *sprawiedliwości* i *świętości* (*δικαίων καὶ ὁσίων*), słowem — do *wszech* rzeczy, które stanowią *jistotny byt*...; znajomość zaś tego wszystkiego — prawem koniecznym — uprzedzać musi nasze urodzenie (*πρὸ τοῦ γενέσθαι*). Jeżeli więc, rodząc się, tracimy to przedjstnieniowe poznanie, a następnie dopiero, przy pomocy naszych zmysłów, na nowo je nabywamy, to, czyż ta, tak nazwana *nauka* nie jest prostym odkrywaniem wiadomości, stanowiących już wrodzone wiano nasze, i, czyż trudu tego nie moglibyśmy słusznie nazwać przypominaniem?... Wiedza więc będzie tylko przypominaniem (2).“

(1) Ἀναγκαῖον ἀρῆμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου, ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνεσησάμεν, ὅτι ὁρᾶται μὲν πάντα ταῦτ εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δ' ἐνδεστέρας.

(2) Ἀρ' οὐχ ὁ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν ἂν εἴη; τοῦτο δὲ πῶς ἀναμνησθεσθαι λέγοντες ἰσθῶς ἂν λέγοιμεν; πάντ γε... ἢ μάθησις ἀνάμνησις ἂν εἴη. *Fajdon*, 74, 75, 76. P. F. Kozłowski jnaczej nieco wyjaśnia ten ważny ustęp *Fajdona*. Mianowicie platonowe *ισον*, któreśmy my, przełożyli przez *równość* p. K. tłumaczy przez *podobieństwo*. Przytym mniemamy, że w ogóle przekład nasz lepiej i wyraźniej oddaje myśl filozofa. Mimo to jednak podajemy tu ten ustęp i w tłumaczeniu p. Kozłowskiego dla porównania. „Uważ więc, mówił dalej Sokrates, czy nie powiemy, że jest czymieś więcej podobieństwo, niżeli jakie między kamieniem a kamieniem, drzewem a drzewem, i jinnymi rzeczami podobnemi? Czy nie powiemy, że samo w sobie jest czymieś, lub niczym? Powiemy, że jest czymieś. — A czy znamy czym jest? — Pewno. — Skąd więc

Oto słynna teoria przypomnienia, którą Platon przyjmuje w znaczeniu prostym i dosłownym, w przekonaniu, iż dusze nasze były przed ożywieniem ciał, z którymi się połączyły na tej zie-

namy? Nie z tegoż cośmy powiedzieli: to jest kiedy zobaczymy drzewa podobne, kamienie i wiele jinnych rzeczy, poznajemy podobieństwo, którym jednak nie są ani te drzewa, ani kamienie, lecz coś wcale jinnego. Czy nie poznasz że coś jinnego? Uważ i to: czy nie wydają nam się kamienie i drzewa raz podobne, a drugi niepodobne, choć są między sobą podobne i prawie jednakowe. — Tak. — Dla czegoż? Więc to, co jest podobne zdaje się czasem niepodobne, i podobieństwo będzie razem niepodobieństwem. — Nigdy, Sokratesie. — Podobieństwo i to, co podobne nie jestże to samo, mówił dalej Sokrates. — Wcale nie, Sokratesie odpowiedział Simias. — A wszak z tego, co podobne i co różne od samego podobieństwa, poznajesz podobieństwo. — Prawda, odpowiedział Simias. — A przy poznawaniu czy nie widzisz zaraz podobieństwa lub różnicy od tego, z czego poznajesz? — Nie inaczej. — Dobrze, mówił Sokrates, albo powiedzmy tak, co na jedno wychodzi, zobaczywszy rzecz jaką czy nie pomyślimy zaraz o jinnej, że do niej jest podobna lub niepodobna; jestto własnością przypomnienia. — Tak. — Powiedz, proszę, rzekł Sokrates, czy na widok drzew podobnych, lub jinnych rzeczy, o którychśmy mówili, nie dzieje się coś samo? Czy nie zdają się nam takie, jak samo podobieństwo albo czy brakuje co do tego lub nie? — Brakuje i wiele, odpowiedział Simias. — Nie zgodziemyż się więc, że gdy kto na co spojrzy, przyjdzie mu zaraz na myśl, że jest do czego jinnego podobne, lub że mu czegoś brakuje do zupełnego podobieństwa? Dlatego wypada poznać piérw to, do czego jest podobne lub brakuje do zupełnego podobieństwa? — Koniecznie. — Nie dziejeż się to samo z tym, co podobne, a samym podobieństwem? — To samo. — A więc musimy już piérw znać podobieństwo samo w sobie, nim zobaczywszy rzecz jaką podobną, pomyślimy, że się zbliża do podobieństwa, ale do niego nie dochodzi. — Pewno. — Nie zgadzamyż się zaś na to, że myśl tę obudzamy w nas przez zmysł widzenia, lub który jinny? — A co tu mówię względem jednego, to się rozumié o wszystkim. — Tak, Sokratesie! prawdę mówisz przynajmniej o jile się tego tyczy, o czym mówimy. — A więc przez zmysł obudzamy w nas myśl tę, że wszystko co podobne podpada pod zmysły nasze, zbliża się do tego, co zowiemy podobieństwem, ale do niego nie dochodzi. Czy

mi. „Dusze nasze, powiada, bytowały przed ukazaniem się pod ludzką postacią, i posiadały wiedzę (1).“

Założenie, z którym znakomity myśliciel ateński wiąże urojoną teorią przypomnienia i przedjstniczenia dusz, zdaniem naszym jest niewzruszone; po wszystkie czasy filozofja spirytualistyczna podtrzymywała je i broniła go w obec napadów empiryzmu i sensualizmu. Platon przedziwnie wyjaśnia pierwotną w duszy ludzkiej obecność pojęć ogólnych, niewzruszonych i wiecznych; zwięcisko dowodzi, iż rzeczy szczegółowe, zmienne a niedoskonałe, *nastręczające nam powód* do ponownego zdobycia tych pojęć, mogą je tylko wzniecić, obudzić, lecz nigdy nie są w stanie jich nadać. Nie pojmuje jednak Platon, pod jaką modłą umysł je pierwotnie posiada; nie postrzegł, że te jideje, będące światłem, prawidłem i miarą wszystkich naszych sądów, jistnieją wprzód dla duszy w stanie wątpliwym i pomieszany, nim je rozum *jasno wyróżni* i określi. Um, ściśle zespolony ze światem duchowym a boskim, przenika z początku mimowolnie i bezwiednie pewne ogólne tego świata jideje; później, w miarę swego koniecznego rozwoju, zgłębia je z udziałem samowiedzy, nabywając tym sposobem jasno-określonego poznania; ponieważ zaś przeniknął on je już uprzednio w sposób zawity i nieoznaczony, zdaje mu się więc niekiedy, jakoby *odnawiał z niemi znajomość* i niepoznane, *do pamięci napowrót przywoływał*. Fakt ten psychologiczny Platon dostrzega, lecz urojoną naznacza mu przyczynę. — Przypomnienie, które stawać się może zasadniczym, w miarę, jak je ograniczać będziemy, jest wypływem *jindukcyji* (*ἐπαγωγή*), owęj drogi i kierunku wznoszenia się ze świata widzialnego do niewidzialnego, z niedoskonałości do doskonałości, z odtworu do wzoru, — drogi, która obudza w umyśle uśpione tam pojęcia ogólne. Jestto ni mniej ni więcej, jeno jindukcyja sokratyczna, przez Platona tyl-

---

nie przyznamy tego? — Przyznamy. — Wypada więc stąd, że pierw nim co widzimy lub słyszymy, musimy już mieć w nas (powinno być: *w sobie*) poznanie samego podobieństwa, do którego coś zmysłowego i podobnego potym odnosimy, i uważamy, że się zbliża do niego, ale mu zupełnie nie odpowiada. — Tak wypada koniecznie Sokratesie.“ *Dzieła Platona...* przekład F. Kozłowskiego. (Warsz. 1845) str. 282 — 3. (Przyp. tłum.).

(1) Ἦσαν ἀρα, ὡ συμμία, αἱ ψυχαι καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπων εἶδει, καὶ φρόνησιν εἶχον. Tamże, 76.



ko rozwinięta i udoskonalona. W tym duchowym świecie, ku któremu się przez jindukcyję dźwigamy, myśliciel nasz rozliczne lopotruje stopnie, i te dusza kolejno winna przebrodzić, zanim osiągnie owego szczytu jidealnej krajiny, owej naczelniej, wspaiałej jideji, zasady i źródła wszech-bytu, jideji dobra. Tu-to doćieró zatrzymuje się ów, tak nazwany, *pochód dyjalektyczny* Platona (*πορεία διαλεκτική*).— „W świecie duchowym, mówi Platon, najwyższą jideją jest jideja dobra, którą załedwo dostrzedz można; lecz dość ją raz ujrzeć, aby zawnioskować, że jest przyzyna wszelkiego dobra i piękna (1); że w świecie widzialnym wydała ona władzę — światło, w świecie zaś duchowym, które-ro jest panią — prawdę i um (2).“ Oto kres dyjalektyki, którą możnaby zwać *wstępną* lub *naczelną*. Platon, pod alegoryją jaskini (3), wykłada, jakim sposobem dusza, więzami zmysłowości krepowana, lecz wyzwalająca się możliwie, dąży postępowo ku tym szczytom. Nad szczegółami temi jednak zastanawiać się już nie będziemy.

Prócz tego naczelnego pochodzenia myśli, opartego na twórczym przeczuciu zasady bytowej, a stanowiącego główne postępowanie dyjalektyki platonicznej, jistnieje jeszcze jinny pochod, równieź zaznaczony i opisany przez Platona: jest nim *dedukcyja*, czyli, w ogóle analiza na sposób wywodowy (dyskursywny). Gdy już umysł dosięgnął jidej, — zasad, bądź to pomocniczych, bądź naczelnych, winien je rozebrać, rozwinać w następstwach, i, z możliwą jasnością wyłożyć krzyżujące się między niemi stosunki. Jestto strona logiczna dyjalektyki, której p. Janet daje nazwę *wstępniej* (*descendante*). „Dyjalektyka, mówi on, nie jest prostym zynem ducha, jestto pochod (*πορεία*), spełniający się według odwójnego prawa. Z jednéj strony wzrasta ona siłą przypomnienia, od jidej ku jidejom, aż do najwyższego jideału — bezwzględego dobra. Z drugiej — zstępuje, za pomocą rozumowania i rozróżnienia, po stopniach duchowej krajiny, którą swym światłem przezięcała; wiąże między sobą jideje, wyjaśnia je, dzieli, rozwija i bro-

(1) Ἐν τῇ γνωστοῦ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁραῖσθαι, ὁφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἀρα πᾶσι πάντων αὐτῇ ὁρθῶν καὶ καλῶν αἰτία.

(2) ἐν τε ὁρατοῦ γῶς καὶ τὸν τοῦτον κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῶν ἐπι κρηία ἀληθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη. Rzeczposp., ks. VII, 517.

(3) Tamże, ks. VII, pocz., patrz także koniec ks. VI.

ni... Ten-to podwójny ruch wiedzy: wstępujący i zstępujący, o różnych siłach, po cieniowanej drabinie jistotnego bytu, wznoszący się przez żywą energiją czystego rozumu i bezpośrednioj jintuicyji (*νόησις*), a schodzący powolnym, ścisłym działaniem wywodowego rozumu (*διαβολία*); tento podwójny ruch, mówimy, stanowi, w naszym rozumieniu, dyjalektykę platonową (1).“

Platon jasno rozróżnia dwie te postacie dyjalektyki; lecz jich weale nie rozdziela; one stale się łączą i mieszają w jego dyjalogach. „Skoro tylko *νόησις*, jak to trafnie objaśnia p. Janet, zdobyła jideję, *διαβολία* stosuje do niej swą siłę, aby ją wyjaśnić, rozwinąć w następstwach i odkryć różnorodne jej stosunki; towarzyszą one sobie tak wzajemnie aż do ostatecznego kresu (2).“

W jistocie téż dwa te kierunki dyjalektyczne skrzyżować się z sobą winny dla wytworzenia rzetelnej wiedzy. Jintuicyja przynosi nam *dane*, to jest przedmioty wiedzy, czyli jideje, które w oczach Platona są jistotnymi rzeczywistościami; analiza i dedukcyja wyjaśnia te dane, rozkładając je a rzeźbiąc wzajemne jich między sobą stosunki, za sprawą zaś plastyki swój dozwala nam powziąć o nich czystsze, pełniejsze i pewniejsze przekonanie. Jasną jest jednak rzeczą, że drugi ten kierunek, ta druga postać dyjalektyki przypuszcza już z góry pierwszą, i na nią się opiera; oddziaływa zaś na gotowe już jideje, których przedmiotowej wartości ani powiększyć, ani zmniejszyć nie jest w stanie: zresztą, nie dosięga ona, sama przez się, bytowych pierwowzorów niewidzialnego świata.

Jestto punkt niesłychanie dla nas ważny w filozofiji... Jeśli jistotna rzeczywistość nie została nam daną w pierwotnym przeżuciu, rozbiór i droga wywodowa nigdy nas do niej nie zawiedzie i będziemy ustawicznie a bezowocnie pracować śród złudnej próżni. A jednak tego-to nie zrozumiał ani Kant, ani cała pantejstyczna szkoła niemiecka, uznająca go za swego mistrza; starszy Fichte, Szeling, Hegiel i w ogóle cała szkoła, której oni są przywódcami dla przejścia granic podmiotowego jidealizmu, zwartego metodą myśliciela królewieckiego, zmuszoną była udać za byt abstrakcyje, i logikę nazwać ontologiją. Logika wszakże jest jedno możliwą, jako umiejętność następujeza względem ontologii, nie zaś, jako poprzednicza i pierwotna.

(1) *Essai sur la dialectique de Platon*. Paryż. 1848, str. 109—110.

(2) m. przyt.

Platon, jakżeśmy-to dopiero-co widzieli, oznacza niejednokrotnie dwa zasadnicze kierunki postępowania dyjalektycznego jakimionami *ρόησις* i *διαβολία*. Jest więc między *ρόησις* i *διαβολία* prawie ta sama różnica, jaką dziś między rozumem a rozumowaniem zaprowadzamy: pierwszy przenika i zdobywa bezpośrednio jideje bezwzględne, za pośrednictwem drugiego; przeciwstawiamy się tym jidejom, aby je wyjaśnić.

Dyjalektyka wykreśla nadto jinne podrzędne, szczegółowe jideiny, któremi posilkuje się w celu bliższego wyjaśnienia i uporządkowania zdobytej wiedzy. Najważniejszymi z pomiędzy nich są: określenie (definicja) i podział. Definicja określa w każdym rzędności myśli ogólny a jistotny pierwiastek; wyraża ona duchowe jestestwo (treść), jięcie rzeczy rozwija. Platon, za przykładem Sokratesa, najwyższą do określenia przywiązuje wagę. Za pośrednictwem podziału umysł rozróżnia jięcia, jedne od drugich, według jich wewnętrznych własności. Klasyfikacja natomiast szykuje i uwspółrędnia wszystko.

Dyjalektyka w tej postaci, w jakiej ją dopiero-co przedstawiliśmy, wprowadza nas w samo serce teorii jidej: zamyka w sobie jideje i stale się na nich opiera. Wreszcie dodajemy, że cała filozofia Platona zostaje w ścisłym związku z tą teorią; jestto nawet, rzec można główne ognisko jego doktryny. Trudno bo zarawdę wyłożyć jakikolwiek jej dział nie potrącając jednocześnie jideje. — Niezwykła doniosłość teorii i zasłużona jej sława, ród dziejów myśli ludzkiej, nie upoważniają nas bynajmniej do traktowania jej zlekka; zadaniem więc naszym będzie wyłożyć ją *ex professo* i z pewnymi szczegółami. Teoria jidej dostarczy nam zresztą sposobność ku wyjaśnieniu i uzupełnieniu rysów naszego poznania.

## R O Z D Z I A Ł II.

## Teoryja jidej.

Będziemy tu mówić kolejno: 1<sup>o</sup> o bycie i jistocie jidej; 2<sup>o</sup> o rozlicznych rodzajach jidej, oraz o panującym między niemi porządku; 3<sup>o</sup> nakoniec o miejscu jich bytowania.

## §. I.

## O bycie i jistocie jidej.

Zaszczytnie znany objaśniacz Platona, H. Martin, w następnych słowach streszcza naukę założyciela Akademiji — o jistnieniu i ogólnym charakterze jidej, wiążąc je z filozoficznemi doktrynami poprzedników: „Nadto rozumny, aby mógł przeeząco zapatrywać się na ruch i rozmajitość, i uznawać wyłącznie, jako uczynił Parmenides, jeden byt nieruchomy, bez udziału czynności, umu i życia; a zatrwożony znów wynikami systematu Heraklita, który we wszystkim widział jaskrawą rozmajitość i ustawiczną ruchliwość, Platon w systemacie Pitagorasa szukał pierwiastków nowego filozoficznego poglądu, mniej od owych krańcowego i jednostronnego. Podług Pitagorejczyków, jedynym ustalonym a dostępnym przedmiotem wiedzy, panującym nad zmiennym, nąpływowym światem, są *liczby*. Szczęśliwym przepostaciowaniem, Platon zrobił z nich *jideje*, czyli rodzajowe pierwowzory (typy, prototypy), których rozliczne widma odtwarzają się i ucieleśniają w ramach doczesności.

Tak więc znalazł Platon sposób niezapatrywania się przeeząco na ustawiczne przemiany rzeczy zmysłowych, ogłaszając jednocześnie byt stałego pierwiastku, którego poczuwał konieczność (1).“

Platon, jakeśmy się już o tym mieli sposobność przekonać, rozróżnia w ogóle dwa porządki, dwa światy: materyjalny i umy-

(1) *Étude sur le Timée de Platon*, I. 3-4.

skowy (duchowy). Za pomocą zmysłów czujemy bytność przedmiotów, noszących miano: pięknych, dobrych, równych...; lecz, jeżeli zwracamy uwagę na ich piękność, dobroć, równość, dzieje się to skutkiem tego, że umysł nasz ogląda jednocześnie: piękno, dobro i równość w ich czystym, jidealnym pojęciu; rzeczy zaś owe są jedno o tyle takiemi, o jile uczestniczą w pierwowzorze piękna, dobra i równości. Są więc dwa światy: widzialny i duchowy. —

Myśli te napotkać łatwo na każdej karcie platonowych dialogów; są one tam wyrażone pod wszelkiemi, możliwemi postaciami. Ograniczymy się tymczasem na powtórzeniu kilku wierszy z końca VItej księgi *Rzeczypospolitej*: „Wiele jest rzeczy, które nazywamy pięknymi i wiele takich, które noszą miano dobrych; w podobny zaś sposób określamy każdy przedmiot szczegółowy. — Prawda. — Więcej powiem: jistnieje piękno (*αὐτὸ καλόν*) i dobro jidealne (*αὐτὸ ἀγαθόν*), jistnieje, słowem w jidealne wszystko, co my, na piérwszy rzut oka, uważamy za mnogość; czyli, że każda z owych szczegółowych rzeczy wiąże się z jakąś jideją ogólną (*κατ' ἰδέαν μίαν*), której miano spływa na nią. Tak. — Powiemy więc o rzeczach szczegółowych, że są przedmiotem działania zmysłów, nie umysłu; — o jidejach, natomiast, że stanowią wyłączny przedmiot czynności umysłu (*νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ*) (1).“ Platon porównyując następnie świat widzialny (*κόσμος ὁρατός*) z krajną niewidzialną (*κόσμος νοητός*), mówi, że słońce jest królem piérwszego, Dobro zaś — wieńcem i władcą drugiego. Krajina więc duchowa (umysłowa) jest krajną jidej, między któremi piérwsze miejsce trzyma Dobro.

Jideja u Platona (*ιδέα, εἶδος*) oznacza zawsze typ, wzór, postać piérwotną rzeczy pochodnej. Jestto więc rzeczywistość przedmiotowa: — wieczna, niewzruszona, niezmienna; można ją nazwać ogólnym mianem *τὸ ὄν*, *wszechjестestwa*, *bytu*, wreszcie — mianem substancyjki wieczystej a trwałej, w przeciwieństwie do zmienności rzeczy widzialnych, stanowiących pewien rodzaj ustawicznego przyptywu. „Z *Timeos'a* widzimy, mówi H. Martin, że umysł przenika jideje z neodpartą siłą przekonania; że jideje te *samojistnie bytują*, zawsze jedne, niezmiennie, niezależne od czasu i przestrzeni; że nie sama przeszłość, terażniejszość lub przyszłość jest jich udziałem; jistnieją one wiecznie, bez po-

(1) *Rzeczposp.*, 507.

czątku i końca i stanowią wraz z Bogiem prawdziwe byty, *ὄντα*, podczas, gdy rzeczy doczesne rodzą się i przemijają bez przerw, nosząc w sobie zaledwie jakiś odcień bytu, o tyle tylko, o jile uczestniczą, w pewnej mierze, w jistocie jistot przedwiecznych (1).“

Taką jest na przekonaniu oparta, niezachwiana nauka Platona.

## §. II.

O rozlicznych rodzajach jidej, oraz o porządku śród nich panującym.

Jideje są, jakeśmy to dopiéro-co widzieli, przedwiecznemi i niewzruszonemi wzorami rzeczy; ponieważ zaś wszystko urobiło się podług pewnego typu, — wszystkim więc jistniejącym rzeczom odpowiadają właściwe jideje. Nietylko zatym jideje piękna, dobra, sprawiedliwości, których ułomnemi obrazami są rzeczy piękne, dobre i sprawiedliwe, bytują w królestwie duchowym; wszystko, co nas otacza, i czemu jedno, w widomym świecie, pewne nadajemy miano, jest odtworzeniem jakiegoś wzoru, słabszym lub silniejszym echem jideji. Platon uznaje najwyraźniej jideje rodzajów i gatunków, liczb i figur geometrycznych; skłania się nadto do przyjęcia jidej wszelkich jakości i stosunków międzyrzeczowych, nie pomijając nawet prostych niedostatków. Wstęp do *Parmenidesa* mieści w sobie bardzo ciekawy z tego względu ustęp. Parmenides temi słowy zwraca mowę do Sokratesa: „Powiedz mi, uznajeszże w samiej rzeczy, jak to mówiłeś, z jednej strony, pewne czyste jideje, samojistnie bytujące (*χωρίς μὲν εἶδη αὐτὰ αὐτὰ*), z drugiej zaś — to co w jich bycie tylko uczestniczy (*χωρίς δὲ τὰ τούτων αὐ μετέχοντα*)? czyż sądzisz, że odpowiedniość sama w sobie jistnieje niezależnie od odpowiedniości stosunkowej, jaka n. p. zachodzi między nami, że, słowem, toż samo powiedziéć można o jedności (*ἕν*), mnogości (*πολλὰ*) i wszystkim tym, co dopiéro w obec ciebie Zenon wymówił? Tak, odpowiada Sokrates. — Jest więc także pewna czysta jideja sprawiedliwości, piękna, dobra i jinnych podobnych rzeczy (stosunkowych objawów)? Bezwątpienia. — Jaktó! byłaby również, ponad nami bytująca, jideja człowieka

(1) m. przyt., str. 5-6.

wszystkich jednostek ludzkich, wreszcie czysta jideja (*αὐτὸ τὸ θεῖον*) człowieka w ogóle, jideja ognia lub wody? — Zaprawdę, wątpiłem często, Parmenidesie, czy o tych rzeczach, podobnie, jak o owych, w tym względzie, myśleć należy. Wątpiłżeś również, Sokratesie, i o tych wszystkich rzeczach, które zwykle uważamy za wstrętne i podłe, jak n. p. skórne wyrosty, błoto, odrosty a wyziwy, nakoniec wszystko, co najwstrętniejszego, najnieczystsze pomyśleć można? czy sądzisz, że należałoby dla każdej z nich przypuścić pewną jideję, różną od tego, pod zmysły nasze podpada? — Rynajmniej; przedmioty te rzeczywiście takie, jakimi je widzimy; przypisywać jim jakąś jideję byłoby zapewne zbyt nierozsądnym. Wszakże nieraz dotykała mną myśl, że *wszystko zarówno mogłoby mieć swą jideję*. Ale kiedy jednak wpadam na ten przedmiot, uciekam odeń co prędzej, z obawy, by się nie zgubić w bezdennej otchłani. Pomyślam wówczas umysłem ku kołu owych jinnych spraw, których jideje — w jistotnym bycie — uznaliśmy już, i całą duszą a bezdzielnie, oddaję się jich badaniu. — Dowodzi to, że jesteś jeszcze młodym Sokratesie, że filozofija niezapanowała jeszcze nad tobą, w tej sile, w jakiej, jeśli się nie mylę, zawładnie kiedyś w przyszłości; przyjdzie bowiem chwila, że z tych rzeczy uznasz piętno pogardy. Dziś, będąc młodzieńcem, zważasz na opinie ludzi. — Lecz powiedźże mi, czyż w jistocie sądzisz, że jideje, od których rzeczy, względnie z niemi pokrewne, są słabe i nieczyste, jak n. p. to, co stosunkowo dotyka odpowiedzialności jest odpowiednie; — wielkości — wielkie; — piękna — piękne; — sprawiedliwości, — sprawiedliwe i piękne? Tak, zaprawdę (1).<sup>4</sup>

Widzimy stąd, że Sokrates, pod którego jimieniem Platon z tą swą myślą wyklada, jakkolwiek waha się w przedmiocie uznania, czy wszem rzeczom, bez różnicy, przypisać należy właściwe jideje, skłonny jest wszakże do twierdzącej odpowiedzi. Platon, prawdopodobnie, uznaje jideje takich ujemności i niedostatków, jak: — brzydoty, niesprawiedliwości i zła (2). Słowem, Platon objawia gotowość uznania jidej, czyli wzorów wszystkiego, czemu tylko jakiegokolwiek nadajemy miano.

Niezaprzeczoną jest rzeczą, że doktryny założyciela Akademiji w przedmiocie jidej, nie można uważać za zupełnie

(1) *Parmen.*, 130.

(2) *Rzeczposp.*, ks. I, str. 475.

czystą i stałą; głos jego wszakże chwycie się tylko na podrzędnych i pomocniczych punktach. Przyznać jednak trzeba, iż ubierał on niekiedy w ciało czyste abstrakcyjne, i tworzył typy wieczyste dla rzeczy, które jich mieć nie mogą, dając przez to Arystotelesowi broń przeciwko sobie, a ten, na podstawie drobnych asterok mistrza odejmował godność prawdy i powagi całej cudownej tkaninie teoryji jidej.

Platon naucza, że w łańcuchu jidej, panuje pewien porządek, pewna jistotna hierarchija: są bowiem jideje wyższe i niższe, a te ostatnie zależą od pierwszych i przez nie się tłómaczą. Wszystkie one wiążą się z sobą ściśle i odnoszą się do najwyższej jideji, panującej na szczytach duchowej krajiny. Tak więc, ponad jidejami rodzaju i gatunku, ponad jidejami matematycznymi, jaśnieją jideje sprawiedliwości, piękna i prawdy, a ponad temi, na samej wyżynie unosi się jideja czystego Dobra, najwyższa i ostatnia w szeregu dostępnych umysłowi, *jideja jidej*, w której się wszystkie jinne wieńczą i jednoczą.

Dyalektyka, jakto już mieliśmy sposobność wyłożyć, wznosi się i schodzi po stopniach tego świata duchowego, którego rzeczywistości ściśle się z sobą łączą.

W końcu VI księgi swój *Rzeczypospolitej* Platon ustanawia dwa wielkie działy w świecie umysłowym: dział jidej matematycznych, i dział jidej właściwych, czysto-bytowych (ontologicznych); pierwsze uważa za niższe i podporządkowuje je względem drugich, twierdząc, że blask rozjaśniający tajnie geometryji i jinych podobnych umiejętności, jako pochodny i dostępny dopiero umysłowi przez pośrednictwo rozumowania, słabszym jest od światła pierwotnego, które bezbrzeżnym potokiem zalęwa jideje bytowe, a które można pojąć, tylko przez rozum, drogą bezpośrednią. Ustęp-to bardzo ciekawy, a zasługuje mianowicie, na poważną uwagę tych myślicieli, którzy matematyce przypisują mniemaną wyższość nad ontologiją. „Wiész zapewne, jak sądzę, mówi Sokrates do swego towarzysza rozmowy, że matematycy przyjmują — w ogóle — za punkt wyjścia: dwojakiego rodzaju liczbę: parzystą i nieparzystą, — figury, trzy odmienne kąty, i jinne, tym podobne, wstępne pojęcia, według potrzeb wywołanych różnym charakterem dowodzenia. Przyjmują je oni za punkt wyjścia (*ἀπο θεσπειας*) dalecy od zdawania z nich sprawy, tak przed samemi sobą, jak i przed jinnymi, z zasady, że są dla wszystkich widoczne. Z nichto, jako z zasad pierwotnych (*ἐκ τούτων ἀρχόμενοι*), drogą następstwa i widocznej tożsamo-



ści wysnuwają wszelkie pochodne prawdy (*διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως*) i tym sposobem dochodzą do zamierzonego celu. — Wiem o tym... — Oto jeden ze wspomnianych dwóch działów świata duchowego. Ponieważ umysł, dla poznania tego okręgu wiedzy, posługiwać się koniecznie musi *przyrządzeniami* (*ὑποθέσεις* = rzekomo zasadniczemi, wstępniemi punktami, uznanemi za widoczne), nie docięra więc do samej zasady (*ἐπ'ἀρχήν*) nie mogąc przekroczyć zakłętę koła przyjętej hipotezy. . . . — Tak, jestto metoda, którą geometryja i jinne podobne jęj umiejętności w badaniach swych przyjmują. — Dowiedz się więc teraz, co rozumiem przez dział drugi, zwany krajina duchową. Do niej jedno czysty rozum docięra (*οὐ αὐτὸς ὁ λόγος ἀπειται*), za środek służy mu potęga dyjalektyki (*τῆ τοῦ διαλέγεσται δυνάμει*), a punkt wyjścia nie leży tu już w zasadzie dedukcyji, lecz jest ściśle prostym punktem wyjścia (*ὑποθέσεις ποιούμενος ὄκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις*), niby punktem oparcia i podstawą rozlotu (*ὄσον ἐπιβάσεις τε καὶ ορμάς*), z której rozum wznosi się aż do zasady (obcej jeszcze tój podstawie), — do powszechnj szczytowej zasady (*μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπι τὴν τοῦ παντος ἀρχὴν ὡν*). Potym, gdy już umysł dosięgnął zasady i w całej pełni ją sobie przyswoił, schodzi — po stopniach — aż do ostatniego wyniku, nie posługując się żadnym zmysłowym środkiem, używając jedno jidej, dla przejścia z jidej do jidej i na jidejach kończąc swą drogę. — Pojmuję, lecz jeszcze niezupełnie. Mówisz prawdopodobnie o przedmiocie bardzo ważnym i podniosłym. Dążysz niewątpliwie do ustalenia tój prawdy, że dyjalektyka dosięga ogląda byt i duchowość bezpośredniej i jaśniej (*σαφέστερον*), niż geometryja i podobne jęj sztuki, posługujące się hipotezami w znaczeniu określonym powyżej, jako zasadami (*ὡς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί*); że w sztukach tych wprowadzić nie zmysły, lecz rozumowanie ogarnia treść przedmiotu; lecz gdy droga ta, na przypuszczeniach opierająca się, nie doprowadza do samej zasady, um nie przenika jistoty rzeczy, nie zdobywa czystej wiedzy (*νοῦν*) o przedmiocie, jakkolwiek ten jest względnie duchowym przez związek swój z zasadą bezwzględną. Nazywasz przytym, o jile wiem, wyniki naukowego postępowania geometrów, wiedzą nie bezwzględną (*νοῦν*), lecz wywodową (*διάνοιαν*), z zasady, jż te oznaczają środek między mniemaniem a czystą wiedzą (*ὡς μεταξὺ*

τι δόξης τε και νοῦ τῆν διάνοιαν οὔσαν). — Zaprawdę bardzo dobrze myśl moję pojąłeś (1)<sup>4</sup>.

Porządek więc prawd bytowych jest podnioslejszy i żywiej rozjaśniony od dziedziny jidej matematycznych.

Na szczycie ontologicznym promieniuje wszechpotężnie jideja Dobra, jestto najwyższa, ogólna zasada, słońce duchowej krajiny, a jak w obrębie świata zmysłowego wszelkie światło pochodzi od słońca, tak tam, w królestwie ducha, każdy niebiańsko-jasny promień z jideji Dobra wypływa; jest ona bowiem ogniskiem, źródłem wszelkiej jasności. Platon, wyrzekłszy, iż słońce jest synem Dobra, tak dalej myśl swą rozwija: „Syn posiada doskonałość względnie odpowiednią doskonałości ojca. Czym jest pierwszy w świecie widzialnym odnośnie do ludzkiego wzroku i dającego się opanować wzrokiem widnokregu, tym jest drugi — w duchowej krajynie — dla umu i przedmiotów, które um bezpośrednio poznaje (πρός τε νοῦν και τὰ νοούμενα)... Nie wątp zatem, że to, co na szczegóły wiedzy światło prawdy zléwa, co jedynie duszę władzą poznania natchnąć jest zdolne — jest jideją Dobra; wiédz, że ona-to jest twórczą przyczyną wiedzy i prawdy (αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὐταν και ἀληθείας), o jile ta człowiekowi dostępną być może. Pięknými są, zaprawdę, wiedza i prawda; lecz możesz, bez obawy błędu, utrwalić w sobie to przekonanie, że jideja Dobra jest jinną i piękniejszą od nich jeszcze. A jak, w okręgu świata widzialnego, słusznie można wzrokowi i światłu przypisywać pewne podobieństwo ze słońcem (ἡλιοειδῆ), wystrzegając się wszakże, jako błędu, utożsamiania jich z nim; tak w zakresie duchowej krajiny, wiedzę i prawdę należy, zaprawdę, uważać za jideje pokrewne Dobru, lecz nigdy — za Dobro samo, którego natura jest jeszcze wyższej, jeszcze podnioslejszej ceny... Przyznasz, jak myślę, że słońce, nie tylko uwidamia dla naszego wzroku rzeczy widzialne, lecz, co ważniejsza, — nie tracąc ze swój właściwości i potęgi — nadaje jim początek, wzrost i pożywienie (2). — Bezwątpienia. — Równolegle zatem winienes być przekonany, iż byty, wypełniające świat duchowy, zawdzięczają Dobru nie tylko rozjaśniające je —

(1) Rzeczposp. ks. VI, 510, 511.

(2) τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τῆν τοῦ ὀραῖσθαι δύναμιν παρέχειν ἡγήσεις, ἀλλὰ και τῆν γένεσιν και αὔξην και τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.

v obec czystego rozumu — światło, lecz nadto swe jstnienie  
 a swą wewnętrzną treść a jestestwo, jakkolwiek Dobro, prze-  
 wyższając jestestwo godnością i potęgą, samo jestestwem  
 już nie jest (1)“.

Stosunek między Dobrem czyli jideją Dobra, a jinnými  
 idejami jest tu w całej pełni wyjaśnionym. Jideja ta dla Pla-  
 tona jest nietylko ze wszech najwyższą, lecz nadto jest dlań  
 zasadą, ogniskiem, źródłem całej duchowej krajiny.

### §. III.

#### O miejscu bytowania jidej.

Jideje są to rzeczywistości wieczne i niewzruszone, różne  
 od wszech rzeczy względnych, napływowych i przemiennych. —  
 Lecz gdzież one bytują? — W Bogu, czy poza Bogiem i nieza-  
 eżnie od Niego? — Co, w tym względzie, postanawia myśl Pla-  
 tona? Jestto pytanie sporne i żywo a rozmajicie przez różnych  
 myślicieli objaśniane. — Jeśli mamy dać wiarę filozofowi ze Sta-  
 giry, Platon usnułby dla jideji siedlisko całe oddzielne i bez-  
 względnie niezawisłe. Mniemanie to podziela wielu nowoczesnych  
 uczonych. — Henryk Martin, który, jak się zdaje, poważnie  
 wytrwale nad rozwiązaniem téj kwestyi pracował, sądzi zgo-  
 lnie z Arystotelesem, że Platon przypisywał jidejom własne,  
 odłączone jstnienie. „Nie znajduję żadnej wskazówki, mówi on,  
 ani w arystotelesowych o nauce mistrza świadectwach, ani w au-  
 tentyecznych dziełach samego Platona, coby upoważniało mię do  
 sądzenia, wraz z Plutarchem (2) i platończykiem Alcynousem (3),  
 którego poglądowni hołduje nietylko Stallbaum (uczony wydawca  
 a objaśniacz *Timeos'a*) lecz całe, liczne grono starożytnych, i no-

(1) *Kai tois gignoskomeis toinun mh monon to gignoskoudai  
 ganai ipō toū αγαθοū parēinai, alla kai to einai te kai tēn onōian  
 ep'ekēinon autōis prosēinai, ouk onōias ontos toū αγαθοū, alla ēti epē-  
 keina tēs onōias presbeia kai dυνάμει υπερέχοντος.* Rzeczposp. ks. VI,  
 508, 509.

(2) O Jizysie i Ozyrysie, roz. 56, 58.

(3) Wstęp do wykł. nauki plat. roz 9.

wożytnych, jakoby Platon uważał swę wzory duchowe za *jideje* Boga czyli Jego myśli i pojęcia, w psychologicznym znaczeniu wyrazu: *jidea*. Co do mnie, widzę w systemacie Platona — *jideje*, bytujące same w sobie, obdarzone jednostkową, niezawisłą, rzeczywistą jistnością, żyjące poza Bogiem, jedyne, rzeczywiste byty, jak to wyrzeczono w *Timeos'ie*, gdzie noszą nawet miano bogów nieśmiertelnych.... Nie zdaje mi się nawet być dowiedzionym, żeby, podług Platona, *Bóg, w jakikolwiek sposób, był twórczą przyczyną jidej* (1).<sup>4</sup> Bóg więc, pod żadną postacią, nie wydał, nie stworzył *jidej*.

Staudenmeier, że już jinnych jimion przytaczać nie będziemy, przyjmuje również to mniemanie, i broni go w swym uczonym dziele, pod napisem: *Filozofja chrześcijanizmu* (1).

Nowoplatonńczycy zgoła odmiennie od Arystotelesa pojęli myśl platonową; dla nich, *jideje* założyciela Akademiji nie były w swym bycie odosobnione od Boga. Św. Augustyn przyjął również ten pogląd. Za dni naszych i Tennemann, Ritter, Stallbaum, Cousin, i wielu jinnych uczonych utrzymuje, iż Platon nie przypisywał *jidejom* niezawisłego i oddzielnego — poza Bogiem — bytu.

Ta niezgodność poglądu, dzieląca na dwa różne obozy sumiennych badaczy systemu platonowego, dowodzi wyraźnie, iż pewne wahanie spoczywać musi już w badanym przedmiocie. Dość w jistocie, przejrzyć pobieżnie liczne dyalogi w tym przedmiocie, aby zgodzić się na to, iż myśl filozofa nie jest wszędzie dość jednolitą i silną, że Platon waha się niekiedy w określeniu wewnętrznej treści pewnych *jidej*, jak również w oznaczeniu przyrodzonej ojezyny całego jich grona; widoczna więc, iż są pewne braki, niedokładności, sprzeczności w platonowej teoryji *jidej*. To wahanie i te niedostatki pochodzą przeważnie stąd, że Platon, nie mając pojęcia o Bogu-Stwórcy, zmuszonym jest poniekąd przyjmując poza nim rzeczywiste, odeń niezawisłe pierwotne wzory.

Bądź co bądź, sądzimy, że myśliciel ateński uważał w ogóle *jideje* za bytujące w Bogu, lub przynajmniej — za zależne od niego i w nim poczęte. Nie chcemy przez to bynajmniej powiedzieć, aby *jideje* były — w naszym poglądzie — myślami i po-

(1) *Études sur le Timée*, I, 67.

(2) *Philosophie des Christenthums*, str. 82-98.

ysłami Boga; owszem, uznajemy — wraz z Henrykiem Marin'em, że ta jich psychologiczna barwa, jeśli się wolno tak wyrazić, mówiąc o umyśle bożym, weale się nie objawia w dyalogach platonowych, a nadto, wyrzec jesteśmy gotowi, że próbnym byłoby szukać tam czystego, dokładnego i ścisłego określenia sposobu, w jaki jideje z Bogiem się jednoczą i zeń wytywiają. Nie zachodzi wszakże dla nas żadna pod tym względem wątpliwość, że Platon zapatrywał się w ogóle na jideje, jako na pochodzące od Boga i przez niego zrodzone w pewien sposób tajemniczy. Oto na czym opiera się nasze przekonanie.

Wiemy już, że wszystkie jideje ściśle się łączą z jideją Dobra, a nadto, że jideja ta jest — w teoryji platońskiej, zasadą i przyczyną wszego duchowego świata. Powtarzamy jeszcze tekst powyżej przytoczony, z uwagi, iż ten, przed jinnemi, rozwiązuje pytanie nasze: „Wzory duchowe zawdzięczają Dobru, nie tylko rozjaśniające je wobec umysłu ludzkiego światło, lecz nadto — byt swój i jestestwo, jakkolwiek Dobro, gonnością i potęgą przewyższające wszelkie jestestwo, samo jestestwem już nie jest.“ „Więdy zatem, powiedziano dalej na tymże samym miejscu, że jideja Dobra jest przyczyną wiedzy prawdy (1)“. Z tych słów jawnie wynika, że jideje, które Platon mianuje *bytami* (*wzorami*) *duchowymi* i *prawdziwymi jestestwami*, pochodzą od Dobra, czyli od jideji Dobra, jako od swój zasady i źródła. Jestto punkt już niepodległy sprowadza się do tego: czy jideja Dobra jest różną od Boga, czy jidentyczną z nim. Otóż, naszym zdaniem, Platon jideję Dobra utożsamia z Bogiem. Przedstawia on bowiem Dobro, jako przyczynę, nie tylko świata duchowego, lecz także — pośrednio przynajmniej — i świata zmysłowego, o jile w tym jistnieje porządek i piękność; utrzymuje, iż słońce, najdoskonalsze z pośród widzialnych bogów, jest synem i wytworem Dobra, i, że to zrodziło je podobnym sobie (2), tak, że na wzór Dobra, które duchowym tworom nadaje nie tylko właściwą jasność, lecz, krom tego, — byt i jestestwo wewnętrzne, słońce rzeczy widzialne — widzialnemi czyni, poczyna je i wzro-

(1) *Rzeczposp.* ks. VI, 508, 509.

(2) *τοῦτον (ὁ ἥλιος) τοίνυν φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἐκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀτέλογον ἑαυτῷ.* *Rzeczposp.*, ks. VI, 508.

stu jich jest przyczyną (1). Przymioty Dobra — przystoją jedno samemu Bogu, który, jak to później obaczymy, jest — dla Platona najwyższym rozkazodawcą świata, zasadą wszelkiego piękną, wszelkiej harmoniji i dobra wszelkiego.

Znakomity myśliciel, przy końcu VII księgi swęj *Rzeczypospolitéj*, przedstawia tę samą myśl, pod słynną przenośnią jaskini. „Dolną głębią jaskini jest świat widzialny; ogień rozjaśniający ją — to światło słoneczne; jeniec, dążący ku widniejszym, wyższym kręgom i rozważający je, — to dusza aż do duchowęj wznosząca się krajiny (*εις τὸν νοητὸν τόπον*). Taką jest myśl moja w ogólnym zarysie — gdy ją poznać pragniesz. Bóg jedno wie, czy ona jest prawdziwą. Co do mnie, taki jest mój pogląd. Ostatnią pośród jidej — w duchowym świecie — jest jideja Dobra, a wzrok naszego umysłu z wielkim trudem ją tylko dostrzega (2); w chwili jednak, gdy ją ujrzy, zawyrokuje — natychmiast, że jest przyczyną piękną i prawności we wszech rzeczach; że w świecie widzialnym wydała światło i władzę światła; w krajinie zaś ducha, której ze szczytu przewodniczy — prawdę i um (3).“ Niejestże widoczną, że jideja Dobra, taka, jak ją ten ustęp przedstawia, nie mogłaby być różną od Boga, objawionego w teologii platońskiej.

Jakoż w *Timeos'ie*, pisanym po *Rzeczypospolitéj* i przypuszczającym ją w zasadzie, Platon stosuje do Boga prawie wszystkie właściwości, przyznane jideji Dobra. — Najprzód przedstawia go, jako sprawcę świata, i robiąc niby odnośnią do tego, co rzekł o trudności ujżenia jideji Dobra, naucza, że trudno go odkryć: „Jakimż więc jest, zapytuje, sprawca i ojciec wszechświata?“ — I odpowiada: „Odkryć go jest sprawą olbrzymią za prawdę, a po odkryciu — niepodobna prawie dać go poznać ogółowi (4).“ Platon przedstawia nam następnie Dobro,

(1) Patrz wyżej.

(2) ... και μόγις ὁραῖσθαι.

(3) Οφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἅρα πᾶσι πάντων αὐτῆ ὁρθῶν τε και καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῶ φᾶς και τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῶ αὐτῆ κυρία ἀλήθειαν και νοῦν παρασχόμενη. *Rzeczposp.* ks. VII, 517.

(4) τὸν μὲν ὄν ποιητῆρ και πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον και εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. *Tim.*, 28.

jako znamiennej właściwość sprawcy wszechświata, i twierdzi, że jedynie przez dobroć swoją Bóg utworzył i urządził wszystkie rzeczy, czyniąc je, o jile to możliwe, podobnemi sobie. Przytoczymy ten godny uwagi ustęp. „Powiédzmy więc, dlaczego sprawca wsze-go widomego świata — utworzył go. Stwórca był dobrym; a dobry nie zna cienia zawiści. Jako więc wolny od zawiści, zapragnął, aby wszystko, o jile to jest możliwym, jemu podobne było (1). Jeśli więc ktokolwiek, powiadomiony przez mędrców, uważa ten niezawisły, wewnętrzny bodziec za główną przyczynę świata i wyroku wszech rzeczy, słusznie — w tym względzie — jidzie w ślad jich nauk. Bóg bowiem, pragnąc, aby wszystko było dobrym, i o jile można, podobieństwa zła w sobie nie mia-ło, znajdując zaś wszystkie rzeczy widzialne, nie w spoczynku, lecz w bezprawnym, bezładnym ruchu, przeprowadził je z chaosu w doskonalszy nierównie stan porządku. Ten, który jest najdoskonalszym (t. j. bezwarunkowo-dobrym) może — po wszystkiej wieki — dokonywać jeno najlepszycy czynów (2).“

Według ustępu tego, Bóg czyli sprawca wszechświata jest Dobrem, Dobrem bezwzględny i nieskażonym; jest jistotą najlepszą (*ὁ ἀριστός*), ogniskiem wszelkiej doskonałości, jak jideja Dobra zamyka w swycych tajniach promienną świetność jinnych jidej. W sobie-to Bóg znajduje wzór świata; chce On bowiem, aby wszystko, o jile można, *podobnym było do Niego samego*, nie zaś do typu, bytującego poza nim. Jideje więc — razem wzięte — stanowią wzór świata; nie jistnieją więc one poza Bogiem, jako odeń podstawowo różne, lecz w nim samym, jako w pewnym względzie tosame czyli jidentyczne z naturą jego.

Oto jeszcze kilka jinnych miejsc z *Timeos'a*, tę samą myśl odsłaniających. „Gdy ruch i życie wielonego obrazu (świata) nieśmiertelnych bogów (jidej), ukazały się i oczom ojca-rodzica, podziwiał on swe dzieło, i, pełen radości, powziął myśl jeszcze większego upodobnienia go wzorowi. Ponieważ zaś wzór ten był

(1) Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῶ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τοῦτον δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια αὐτῶ.

(2) ... θέμις δὲ οὐτ' ἦν ὄντ' ἔστι τῶ ἀριστῶ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον. *Tim.*, 29, 30.

bytem *żyjącym* (1), nieśmiertelnym, twórea przyłożył trudu, aby i świat takimże samym uczynić (2).“ Widzimy tu więc, iż jideje, ów wzór świata, złożone są w utożsamionym z niemi, ożywionym bycie. Teraz prosimy o zbliżenie tego tekstu z owym, niedawno przez nas przytoczonym, gdzie sprawca, ojciec świata, przedstawia się, jako pragnący, o jile to możliwe, dzieło swe podobnym samemu sobie uczynić. — Gdziejindziej znów Platon wyraźnie orzeka, iż wszystkie duchowe żywotwory, czyli jideje, zawarte są w jednej żyjącej, doskonałej jistności, którą nazywa wzorem wszechświata: „Wzór ten zamyka i łączy w sobie całą, ożywioną w jidejach duchowość, podobnie, jak świat zmysłowy mieści w swym łonie nas samych i wszystkie inne widzialne zwierzęta. Bóg bowiem, chcąc go uczynić podobnym swemu bytowi duchowému, który jest — ze wszech miar — najpiękniejszym i najdoskonalszym, utworzył zwierzę widzialne, zawierające w sobie całe mnóstwo szczegółowych zwierząt, które — przez swą naturę — zostają w ścisłym związku, jak ze sobą, tak i z owym (wielkim, powszechnym) zwierzęciem.... To, co zamyka w swęj toni wszystkie duchowe żywotwory nie mogłoby jistnieć wspólnie ze swym sobowtórem (3).“ Czyż ta żyjąca, duchowa doskonałość, to koniecznie jedyne wszechjidej ognisko może być czym jinnym, jak Bogiem?

Platon, gdziejindziej zresztą, słowy własnemi wyrzekł, iż *um spostrzega jideje w bezwzględnym bycie, w którym zawarte, (4) żyją.*

(1) Wyraz grecki ζῶν tłumaczony zwykle przez *zwierzę*, oznacza w ogóle jistotę żyjącą.

(2) *Tim.*, 37.

(3) *Τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὼν ἔχει, καθάπερ ὁδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θερέματα ξυνέστηκεν ὁρατῶ τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελεῶ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσαὶ βουληθεὶς, ξῆσθαι ἐν ὁρατῶν πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν ξυγγενῆ ζῶα ἐντίς ἔχον ἑαυτοῦ ξυνεστησε... τὸ περιέχον πάντα ὁπόσα νοητὰ ζῆα, μεθ' ἑτέρου δευτέρου οὐκ ἂν ποτ, εἴη. Tamże, 30, 31.*

(4) *νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ, ὁ ἔστι ζῶον, οἷαί τε ἐνεῖσι καὶ ὅσαι, καθορᾶ. 39.*



Wszystkie te teksty jasno, jak sędzę, dowodzą, że Platon utożsamia jideję najwyższą, jideję Dobra, z Bogiem, na inne zaś jideje pogląda, w ogóle, jako na bytujące w Bogu.

---

## ROZDZIAŁ III.

### Dalszy ciąg teoryji jidej.

Jideja piękna. — Estetyczne zasady Platona.

---

Przeoglądając platonową teoryją jidej, należy choć na chwilę utrzymać się przy jideji piękna, którą umysł księcia filozofji greckiej pod szczególną wziął pieczę. Platon słusznie uchodził za prawdziwego ustawodawcę Estetyki. Należy więc nam zebrać ogólne rysy jego na ten przedmiot poglądu.

Piękno, jak to już wiemy, jest jideją, czyli rzeczywistością duchową, podobnie jak sprawiedliwość i świętość. Należąc zatem — pełnią swęj jistoty — do krajiny duchowej bożej, samo nie może się zgoła mieszać ze sprawami zmysłowemi i przeziębionymi. Świat widzialny zamyka w sobie wprawdzie mnóstwo pięknych rzeczy; lecz te, rozliczne i wielorakie, są pięknościami tylko, jako odtwory, jako widma jedyne, niezmiennego piękna, w którym mają pewne uczestnictwo, jako ułomne obrazy. Nie gdzie się piękno pojawia jedno z przymieszką brzydoty, niby miesząc się między najwyższą pięknością, a jej zaprzeczeniem, między bytem a niebytem — (1). „Wiele jest rzeczy, które nazywamy pięknościami i wiele takich, które dobrami zowiemy, a każda z nich w podobny oznaczamy sposób. — Zapewne. — Piękno zaś i dobro samo w sobie, słowem wszystko, cośmy — na pierwszy rzut oka — za mnogie przyjęli, i co mianujemy, względnie do jideji jedynej (*κατ' ιδέαν μίαν*) z którą się wiąże, to wszystko — w jidee — niezawisłe jistnieje... Powiemy dalej z zu-

(1) *Rzeczposp.* ks. V, 479.

pełną słuszością — o rzeczach pięknych i dobrych, że są przedmiotem zmysłów, nie — umu; o jidejach natomiast, że są umowi, nie zmysłom, dostępne (1)<sup>4</sup>.

Ludzie, którzy zatrzymują uwagę przy pięknych szczegółach, lecz nie są zdolni wznieść się aż do piękna samego w sobie, pędzą życie w marzeniach, dalecy od prawdziwego żywota; bo czymże jest, w jistocie, marzenie, jeśli nie braniem widma rzeczy za rzecz samą? Ludzie, których ciekawość cała w jich oczach i ustach spoczywa, lubią pieścić słuch pięknymi dźwięki, bawić oko pięknymi barwy, kształtnymi postaciami, jak w ogóle wszystkim, co zawiera w sobie pewien pierwiastek piękna; lecz myśl jich niezdolną jest wznieść się aż do rozważania jistoty piękna, do zbliżenia się i harmonijnego zespolenia z nim... Czymże jest życie takiego człowieka, który wprawdzie zna piękne rzeczy, lecz nie ma pojęcia o pięknie czystym, samym w sobie (*ἀπὸ κάλλος*), nie będąc przytym zdolny jisie w ślad za tēni, którzyby mu cheieli tajnie tegoż odsłonić? Jestże to sen, czy rzeczywistość? Pomyśl tylko: co to jest śnić, marzyć? Niejestże to, bądź, czy się śpi, czy czuwa — brać podobieństwo rzeczy za rzecz samą? — Tak, jestto wierne określenie rojeń (2).<sup>4</sup>

Nie nadto słuszniejszego. Na nieszczęście, jak to spostrzega sam Platon, przeważna liezba ludzi jedno marzeniem karmi swą duszę.

Myśliciel nasz spisał w *Biesiadzie* postępowanie, przez które wnosimy się aż do rozważania piękna najwyższego, doskonałego. Jestto obraz piękna zmysłowego, budzącego w nas myśl i miłość dla piękna; piękno ciał, zwrócić nas winno ku ujrzeniu i umiłowaniu piękna dusz; potym należy piękno upostaciować w ustawach, prawach, umiejętnościach, wnosząc się tak aż do szczytu, gdzie piękno samo w sobie, którego wszystkie te rzeczy jedno bladym są odbłaskiem, odsłania się wzrokowi ducha i całą jistotę naszą — natchnioną przez się miłością — przeobraża (3).

(1) *Rzeczposp.* ks. VI, 507.

(2) *Rzeczposp.*, ks. V, 476.

(3) *Biesiada* mieści w swych kartach godne pożalowania plamy, jak n. p. w obrazie *Fedry*, gdzie filozof maluje miłość i piękno zmysłowe. Czemuż tak czysty i podniosły gienijusz musiał ocięrać swe skrzydła o owe bagna, gdzie z trudnym do uwierzenia cynizmem zatrzymywały na długo lot swój i uwagę najpiękniejsze umy-

Piękno, przebywające w jedynym ciele, jest siostrą piękna gozeczającego w jinnych. Jeśli słusznym jest poszukiwanie piękna w ogóle, człowiek dałby dowód nierozsądku, gdyby piękna wszystkich ciał nie przedstawiał i nie uważał za jedno... Potym winien uznać piękno dusz za podnioślejsze od cielesnej, tak, aby jakaś piękna dusza, nie obdarzona skądjinąd wielu zewnętrznie wdziękami, wystarczała do obudzenia jego miłości i trosk, aby upodobał sobie twórcze z nią rozmowy, tak potężnie kształtujące młodość. Tą drogą dojdzie on do zgłębiania piękna w ustawach a prawach, i do uznania, iż siostrami są wszystkie te piękna; wtedy dopiero pojmie, iż piękno rozlane w ciałach jest małoważne. Z koła praktycznego w sferę teoryji przechodząc, winien rozważać piękno umiejętności; tym sposobem staje on pośród szerszego widnokregu piękna... a zagłębiany w tym świętym obrazie, płodzi — w niewyczerpanej twórczości — najświetniejsze i najwspanialsze myśli i rozprawy filozoficzne; aż, zolbrzymiały i wzmocniony w tych górnych sferach, spostrzega już tylko jedyną wiedzę, wiedzę piękna (1).“

Skoro Platon, zgłębiwszy cały szereg stopniowanych, skończonych objawów piękna, staje nareszcie przed obliczem piękna najwyższego — duch jego, drżąc w podniosłym, świętym natchnieniu, następnie wypowiada słowa: „Kto, zgłębiając tajnie miłości, wznosił się aż do wyżyn, na których my stajemy jeno przez postępowe, sumienne rozmyślanie, ten, dosięgłszy ostatniego stopnia czyli szczytu wszech-początków, ujrzy nagle, objawione bezom ducha, cudowne piękno, pożądany kraniec długiego łańcucha trudów poprzednich: piękno wieczne, bez początku i końca, dalekie od upadku a wzrostu, piękno, które nie jest bynajmniej z téj strony pięknym, z jinnej szpetnym, piękno jedno w danym czasie, miejscu, względzie, nie takie, co jest pięknem dla tych, brzydkim dla owych; piękno bez postaci zmysłowej: twarzy, rąk, w ogóle obston cielesnych; piękno, które już nie jest tą, lub ową rozprawą (*τις λόγος*), tą, lub ową, szczegółową umiejętnością, które w żadnym pojedynczym nie przebywa organizmie (*οὐδέ ποὺ ὄν ἐν στίχοις τι*), w żadnej ożywionej jistocie, na ziemi lub niebie;

W Grecyji? Wiadomo bowiem, że miłość przeciw naturze, jako jedynie godną ludzi szlachetnego urodzenia, słaWiło liczne grono światłych Ateńczyków.

(1) *Biesiada*, 210.

która, bytuje w sobie samój, niezawisłe, niezmiennie (1); w której zogniskowują się, w której uczestniczą wszystkie jinne piękna, tak jednak, że jich poczucie lub rozkład nie przyczynia jej ni wzrostu, ni ujemy, ni najmniejszej zmiany... Jeżeli cokolwiek nadać może dodatnią wartość temu życiu, to tylko wspaniały widok wieczystego piękna... Jakże wielkim byłoby przeznaczenie śmiertelnika, któremu wolnoby było zgłębiać piękno, wolne od skazy, proste a jidealne — czyste, obce cielesnej obsłonie i barwie człowieczej, obce tysiącu próżnych złud, podległych zagubie, któremuby dano, pod jedyną postacią, twarzą w twarz, oglądać piękno boskie! (2) Czyż sądzisz, że mógłby się skarżyć na swą dolę ten, ktoby zwracając wejrzenia ducha ku takiemu przedmiotowi, rozmyślał nad nim i w harmoniją z nim się zléwał? Czyż to nie dzięki jedynie rozważaniu odwiecznego piękna za pośrednictwem jedyne go organu, przez który człowiekowi ono dostępnym się staje, wyrabiamy w sobie zdolność poczynania i tworzenia już nie widm, nie obrazów enoty (*οὐκ εἰδωλα ἀρετῆς*), gdyż przywiązuje się nie do obrazów, lecz do jistotnej, prawdziwej enoty, jako że się kocha w podniosłej rzeczywistości? Ten to, kto obudza a żywi w swym duchu prawdziwą enotę przed jinnymi drogim jest Bogu, i, więcej, niż ktokolwiekbydż jinny, ma prawo do nieśmiertelności (3)<sup>4</sup>.

Zaprawdę, świetne to słowa; niepodobnaby było nawet nie nad to powiedzieć o naczelnym doskonałym pięknie, owym źródle i wzorze piękna więzionego w świecie skończonym. To cudowne a najwyższe piękno, cel wszech trudów myśliciela, Bogiem jest a nie czym jinnym. „Piękno jidealne jest więc dla Platona Bogiem, pojętym przez rozum, w czystym uniesieniu natehnionej miłości (4)<sup>4</sup>.

Lecz piękno nieskończone — to nie prosty eteryczny jideal, — to żyjąca i olbrzymio-działająca rzeczywistość. Platon nie

(1) ' *Ἄλλ' αὐτὸ κάθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ἔν.*

(2) ... *εἰ τῷ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινὲς, καθαρὸν, ἀμικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν ἢ ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἀλλῆς πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναται μονοειδὲς κατιδεῖν;*

(3) *Tamże*, 211, 212. Przekład Cousin'a, str. 316-18.

(4) Karol Lévêque, *La science du Beau étudiée dans ses principes, dans ses applications et dans son histoire*. Paryż, 1861. II, 316.

pojmuje piękna bezwzględnie bez życia, bez potęgi, on chce je mieć zjednoczone z umem, a działające z ładem, ustosunkowaniem i harmoniją. Bóg jest przyczyną rozumną, pierwowzorem rodzajowym, najpiękniejszym i najświetniejszym, najzaśniejszym ze wszystkich, jestestwem pięknym nad wszystko (*τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν*); działa w nim protwórcza przyczyna: jakiś dusza królewska, jakiś um królewski (1). „Piękno, mówi Lévêque, jest dla Platona, o tyle cechowym znamieniem duszy, że nie waha się nawet wyrzéc, jż nie ma piękna, którego by nie było w duszy.“ „Jako, niejestże niedorzecznością, gdy nie ma nic zgoła dobrego i pięknego w ciałach i nigdzie, czegoby nie posiadała dusza, utrzymywać, jakoby rokosz jedyne stanowiła tój mienie (2)?“ — Dalecy jesteśmy, zajiste, od tego czystego ideału, z którego nowocześni sońsci zrobili prostą kategorię rozumu, a którą bez rumieńca wstydu chrzczą jimieniem Boga.

*Piękno samo w sobie* jest więc *duszą* o życiu nieskończonym; naczelnie-umną przyczyną. Skutki tój przyczyny doskonałej noszą na sobie piętno jedności połączonej z bogactwem: ustosunkowania, harmoniji, porządku, owych koniecznych pierwiastków. „Czyż ta przyczyna, czyż um ten, mówi Lévêque, streszczając myśl Platona, owe piękności i jednocześnie owa potęga duszy boskiej, miałyby działać przypadkowo, bez ładu i miary, a piękno idealne, jakie pojmował Platon, byłoby obcym tym wszystkim szczegółom, które rozum jednoczy i ogniskuje w jedynej jideji porządku? Bynajmniej. Żaden naród, lepiej od greckiego, nie pojał głębszej treści słowa *κόσμος*, wyrażającego ład doskonały; śród tego narodu zaś nikt nie prześcignął Platona *w ogarnięciu całej pełni tój jideji*, oraz *w ścisłym jój zespoleniu z jideją* piękna i Boga. W *Timeos*'ie czytamy, jż Bóg dlatego tylko *jeden* świat zdziałał, aby świat ten był pięknym i doskonałym: *jedność* jest więc, według Platona, jistotnym znamieniem piękna (3). To samo powiedziéc można i o harmoniji, będącej dla niego również nieodłączną cechą piękna. „Lepiej, zaprawdę, mówić o tym, co dobre, niż o tym, co złe. Nie ma bowiem dobra

(1) Ἐν τοῦ Διὸς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχρὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἀγγίγεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δίναν. *Fileb.*, 30.

(2) *Fileb.*, 55.

(3) *Timeos*.

bez piękna, a piękna bez harmoniji“. (1) Lecz, jeśli gdzie jasno orzeka Platon, iż harmonija i ustosunkowanie są nieoddzielnymi od piękna bezwzględnego, to przedewszystkim w słynnym zdaniu swego *Fileb'a*, gdzie mówi: „Jeśli nam już trudno pojąć Dobra pod jedną jideją, pojmyż je pod trzema: pod jideją piękna, ustosunkowania (proporeyji) i prawdy (2)“. Wyżej nieco jaśniej-szy jeszcze wyraz tego samego sądu czytamy: „W każdej rzeczy miarę i ustosunkowanie stanowi piękno i enota (3)“. Piękno bezwzględne jest więc duszą boską, działającą w pełni potęgi a umu, i jednocześnie miarą, ustosunkowaniem, harmoniją i jednością w mnóstwie różnic... czyli — wszystkim, co stanowi ład doskonały, bezwzględny (4)“.

Takie są — w streszczeniu — znamiona piękna platonowe-go. Naukę tę, w podstawowych jej pierwiastkach, można śmia-ło potwierdzić i przyjąć; nie sądzimy nawet, aby Estetyka mo-gła się kiedykolwiek bezkarnie pozbyć tych zasad.

Przypisują zwykle założycielowi Akademiji następne okrę-slenie piękna: *piękno — to odbłask prawdy*. Atoli nie znaj-dujemy tego określenia w żadnym z dyjalogów ateńskiego my-sliciela. Więcej powiemy: jako stosujące się do bezwzględnego piękna, określenie takie przeczyłoby poniekąd hierarchicznemu porządkowi platonowych jidej. Dla niego bowiem, jak to już wi-emy, nie jideja prawdy, lecz jideja Dobra stoi na wyżynie wy-żyn; bo „jakkolwiek pięknymi są wiedza i prawda, *jideja dobra piękniejszą jest jeszcze, wyższą ma od nich doniosłość (5)*“. Do-bro-to obdarza prawdę światłem, i piękna jej udziela. Piękno samo w sobie, piękno doskonałe — jest więc raczej odbłaskiem dobra, swego jedynie — pierwotnego świecznika, owego źródła i wzoru wszech-jidej, a zatym i jideji prawdy.

(1) *Timeos*.

(2) *εἰ μὴ μᾶλλον δὲ ἰδέα τὰγαθὸν θεωρεῖν, σὺν τοῖσι λαβόν-τες, κάλλει καὶ ἑνμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ. Filebos, 65.*

(3) *μετρίότης γὰρ καὶ ἑνμετρία κάλλος θεῶν καὶ ἀρετὴ παντα-χοῦ ἑνβαίνει γίνεσθαι.*

(4) *La science du Beau, m. przyt. str. 319-321.*

(5) *Rzeczposp., ks. VI, 508.*

## ROZDZIAŁ IV.

## Nauka Platona o Bogu.

Bóg jest jistnością najdoskonalszą i osobową. — Jest on jedynym.

Za teorią jidej — w naturalnym porządku rzeczy — narzuca się duchowi badacza teologija, czyli nauka Platona o jistocie i przymiotach Boga. Nie będziemy rozwlekli w wykładzie; gdyż to, cośmy rzekli o sposobie pojmowania jidej przez filozofa, odkrywa zarazem przeważnie myśl jego o Bogu, przybytku jidej, o owęj jideji Dobra, źródle wszech jinych.

Bóg więc jest wieczny i niewzruszony; bytuje sam przez się, i jest tym, który *jest*. Nikt, lepiej od Platona, nie pojął tego, co wieczność Boga w sobie zamyka i jak podstawowo obcą jest czasowi, następstwu, przemianie; czas bowiem — w rozumieniu Platona — jest jedno obrazem wieczności, mieniącym się widmem niewzruszonego wzoru. „Bóg, mówi on, zamyśla wydać ruchomy obraz (*εἰκὼ κινήτων*) wieczności, i jednocześnie, stanowiąc ład w niebie (niebo jest synonimem świata); tworzy, na wzór wieczności, niewzruszonej w swęj jedni, obraz jęj, podług prawidła liczby (*κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν*) rozwijający się, a przez nas czasem nazywany. Dni i noce, miesiące a lata nie jistniały bowiem przed stworzeniem nieba, przy budowie dopiero którego, Bóg je wyłonił z niebytu. Są to części, ułomy, a wyrażenia: *był*, *będzie* — oznaczają rodzaje poczętego czasu, choć mimo wiedzy, stosujemy je bezprawnie (*οὐκ ὀρθῶς*) do jistności przedwiecznej. Tak więc orzekamy powszechnie, iż była, jest i będzie, lecz ściśle i zasadniczo mówiąc, jedyne tylko wyrażenia *jest* użyć-byśmy byli w prawie (*τῆ δὲ τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει*); *być w przeszłości*, *być w przyszłości* można jedno mówić o wyrobie, rozwijającym się w pochodzie czasu; słowa te bowiem, wyrażają ruch. Natomiast zawsze stałego, ściśle-bezruchowego bytu (*τὸ δὲ αἰὲ κατὰ πάντα ἔχον ἀκινήτως*) nie należy oceniać, jako młodszego lub starszego w różnych momentach czasowych. jako: byłego, obecnego lub przyszłego... są to bowiem szczegółowe postacie czasu, obraz wieczności, rozwijający się pod pra-

widłem liczby (1)“. Bóg więc *nie* był w przeszłości, *nie* przedłuża swego bytu, *nie* będzie: lecz *jest*; wyższy nad czas, nieprzystępny zmianie, Bóg jest stały i wieczny.

Ta atoli niezmiennosc Boga nie jest bytową nieruchomością, w rozumieniu Eleatów; Bóg platonowy — to nie oderwany byt eleackiego lub nowoczesnego panteizmu; nie jest też, co już kilkakrotnie zarzucano myślicielowi ateńskiemu, jistnością gromadną, zbiorowiskiem nieruchomych jidej; owszem w zasadzie jestto Bóg żyjący i czynny; Bóg — jednota, Bóg — osoba, umem i wolą potężny; Bóg — Opatrzność, protwórcza rozumna przyczyna świata, będąca zasadą porządku oraz wszelkiego piękna i dobra.

Nie będziemy tu już powtarzać tekstów, któreśmy przytoczyli powyżej, mówiąc o jideji Dobra, o żyjącej zasadzie wszelkiej doskonałości w świecie duchowym i zmysłowym. Zaznaczymy jedno godny uwagi ustęp z *Sofisty* o życiu i osobowości Boga: „Jako! mamyż więc — bez sporu — uwierzyć, że *bytujący bezwzględnie* próżnym jest ruchu i życia, duszy i myśli; że nie żyje, nie myśli, że jest nieruchomy, że nie posiada wspaniałego i świętego umu (2)? — Nie, byłoby-to zbyt niedorzecznym. Może kto powie, iż On przy martwocie, posiada um? — Jako? Że ma życie i um, lecz nie w swój duszy, nie w sobie? (3). — Gdzież więc przebywają te siły? — Że posiada um, życie i duszę, nieruchomym będąc? — Wszystko to wydaje mi się niedorzecznością (4)“. Bóg jest więc jistnością jednostkową, niezawisłe w sobie bytującą, potężną życiem i umem, myślącą i działającą pierwotnie i niezawisłe: jest więc zatym *osobowym*; powyższe wyrazy potęgi są treścią Boga, jako osoby. —

Mocą, to tej osobowej najrozumniejszej i najmiłościwszej władzy czynnej, Bóg utworzył świat na wzór jidej, na wzór własnych swych doskonałości. W *Sofiscie* odrzuca jeszcze Platon mniemanie, które nazywa gminnym, a które wszystkie rzeczy widzialne czyni „wypływem bezplanowej, ślepej, nieświadomej

(1) *Tim.*, 37, 38.

(2) *Τί δαι ποδς Διός; ως ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωῆν καὶ ψυχῆν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελοῦς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν ὃνκ εἶχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;*

(3) *οὐ μὴν ἐν ψυχῇ γε φήσομεν αὐτὸ εἶχειν τὰντά;*

(4) *Sofista*, 248, 249.



siebie przyczyny" (*ἀπό τινος αἰτίας ἀντρούτης καὶ ἀνευ διαβολῆς ἐπινοήσεως*)<sup>4</sup>, i twierdzi, że świat jest „dziełem Boga, w rozumie i bożej wiedzy, przezeń wydanym (*μετὰ λόγων τε καὶ ἐπιστήμης θείας*) (1)<sup>4</sup>.

Bóg ten *bezwzględnie bytujący*, żywy, osobowy, najmędrszy i najlepszy, — jest jedynym. Platon uznawał jednego tylko Boga, w ścisłym i bezwzględnym znaczeniu tego wyrazu; drugorzędnej doskonałości jistoty, nazwane przezeń bogami, poczęły się za sprawą twórey świata; jeśli więc noszą jimię bogów, to tylko w dowolnym i niewłaściwym znaczeniu tego wyrazu. Wdzieliśmy już, z jaką troskliwością wielki myśliciel odróżnia to, co się poczęło, i to, co się odmienia, od *tego, co jest*, i — jak zasadniczą zaprowadza różnicę między jistotami względnymi a bytem bezwzględnym. Powiemy wkrótce, mówiące o stosunku Boga do świata, co założyciel Akademiji rozumić przez bogów widzialnych a nieśmiertelnych.

Wielu Ojców Kościoła, zbierając troskliwie, lecz ze zbytnim zaufaniem, śmiałe i zajmujące wyrzeczenia Filona i neoplatonicyzmu, odkrywało w platonowej nauce o jistocie Boga pomysł, przypominający chrześcijański dogmat Trójcy. W żadnym jednak z dzieł filozofa ateńskiego nie mogliśmy się dopytać najmniejszych śladów tego dogmatu. „Mniemana trójca platonowa, mówi Henryk Martin, w której jideja Dobra ma wyrażać pierwszą osobę, jest tylko wypadkiem błędnego wykładu, przedsięwziętego najprzód przez żydów i chrześcijan, (którzy chcieli się zapatrywać na Platona, jako na pośredniego ucznia Mojżesza) przyswojonego następnie przez całą neoplatonicką szkołę (2), i, wkrótce potem w najdziwniejszy i najrozlicniejszy sposób rozwijanego przez owych filozofów synkretystów którzy, w mózgowym swym labiryncie, przy współdziałaniu nierządnej wyobraźni, zamalgamowali to jest stopili wszystkie filozoficzne teoryje i wszystkie religije, bez poprzedniego jich zrozumienia (3)<sup>4</sup>.

(1) *Sofista*, 265.

(2) Wielu Ojców Kościoła, a między niemi i św. Augustyn przyjęło to mniemanie od neoplatonicyzmu.

(3) *Etudes sur le Timée*, I, 16. Autor obszerniej traktuje tę kwestyją, w t. II, 50-63.

## ROZDZIAŁ V.

Kosmologija, czyli nauka Platona o początku i jistocie świata.

Bóg jest sprawcą i ojcem świata czyli wszechświata (*τοῦ κοσμοῦ* — *τοῦ παντός*), to wyrażenie powtarza Platon, bezustannie, pod rozlicznymi postaciami. Lecz, jak je rozumiąć mamy, i w jakiej mierze Bóg jest sprawcą świata? Nie jest on pewno stwórcą, w chrześcijańskim znaczeniu tego wyrazu. Myśliciel nasz nie pojmował bytowego stworzenia: Bóg jego — to tylko budowniczy i zawiadowca wszechbytu. Wejdźmy nieco w szczegóły tej kosmologii.

Platon zapatruje się na świat, jako na jistotę żywą (*ζῶον*), złożoną z duszy i ciała. Bezpośrednim więc tego następstwem jest wykład podwójnego początku składników. Probujemy go odтворzyć.

Na początku i pierwotnie jistniała tylko wieczysta materyja, w stanie chaosu, czyli ruchu pomieszanego i bezładnego. Lecz czymże jest ona wieczysta materyja, i skąd się począł w niej ów ruch?

Platon odróżnia w tym przedwiecznym chaosie dwa rodzaje materyji, które możnaby nazwać: *pięrszą i drugą materyją* świata. Materyja pięrsza jest czymś zgoła biernym, miejscem (*τόπος, χώρα*) przybytkiem, przechowem wszystkiego; jestto podstawowa, nieujęta *rozłoga* (1), (*ἀπειρον*), w ramach której ogół rzeczy widomych określa się i w rozliczne ubiera postacie. Wykład tej pięrszej materyji, rozrzucony po różnych ustępach *Timeos'a*, wnet tu przedstawimy. — Materyja druga — jestto właściwie chaos, czyli zbiorowisko pierwiastków, skłóconych w ruchu bezprawidłowym.

Zacznijmy od przytoczenia tekstów, wyjaśniających myśl Platona o owej pięrszej materyji. „Teraz, powiada, uważam za konieczne pokusić się o odkrycie waszemu duchowi, za pośre-

---

(1) Wyraz ten, szczęśliwszy owoc rozmysłu autora „Chowan-ny“, niezłe, naszym zdaniem, maluje to szczególne pojęcie. (*Przyjp. tłum.*).

niectwem słów, trudnego do pojęcia i dość ciemnego ogólnoytowego rodzaju. Jakąż siłę znamionną (*δύναμιν κατὰ φύσιν*) możemy mu więc przyznać? Oto, że jest przytułkiem i niejako wywielką wszelkiego wypłodu (czyli ogółu rodzących się rzeczy (1). Jestto rys zamkniętj w nim prawdy; lecz należałoby ją wyjaśnić i wzbogacić szczegółami, a to zaprawdę, rzecz trudna... (2). Dalej znów mówi: „Rozłoga przyjmuje (*δέχεται*) ciężkie wszystkie przedmioty, nie biorąc na się żadnej postaci (*μορφῆν*), wydatniejącej po za tym, co ją wypełnia (3); ponieważ jest ona wspólnym gruntem wszystkich spornych natur, i nie ma jinnego uruchomienia i jinnych postaci, krom uruchomienia i postaci, wchodzących w nią przedmiotów, dla tego, co chwila, to tym, co owym rozjaśnia się blaskiem. Zjawiające się zaś w jej ramach i znikające z niej pielgrzymie przedmioty są odtworami bytów nieśmiertelnych... Należy tedy rozróżnić trzy rodzaje jistnień (*γένη τριττά*): rzeczy wytworzone (*τὸ μὲν γινόμενον*), przybytek i łono jich powstawania (*τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται*), i wreszcie pierwowzory wszechrzeczy (to jest jideje). To, co *przyjmując* zachowuje się biernie (łono powstawania) porównaéby można do matki, to, co dostarcza typu (świat jidej) — do ojca, to wreszcie, co w znamionach swych pośredniczy między niémi, — do dziecka; pojąć przytym. należy, już, gdy w obrazie mają być odzwierciedlone wszystkie szczegóły wzoru, to łono powstawania zgoła nie odpowiadało swemu celowi, gdyby samo posiadało jakie postaci nad te, które skądjinąd otrzymuje (4)“.

Rozłoga (pierwsza materyja) jest więc zgoła nieujętą, nieoznaczoną i bezpostaciową: jestto przytułek wszechrzeczy, miejsce, gdzie się wszystko rodzi i zapładnia.

Na jinnym miejscu, myśliciel nasz, rozróżniając na nowo przyjęte przez siebie trzy rodzaje bytu, powiada, że *przedwieczny wzór* dostępny jest tylko rozumowi, *obraz* zaś (świat zmysłowy) może być poznany drogą mniemania i wrażliwości w końcu dodaje, że *miejsce wieczne* (rozłoga) nie da się przeniknąć ni rozumem, ni zmysłami, lecz jedynie pewnym rodzajem wyrozumowanego przecucia: „Trzeci

(1) *πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὸ, ὅσον τιθίην.*

(2) *Tim.*, 49.

(3) Mowa tu o formie ściśle oznaczonej i stałej.

(4) Tamże, 50.

rodzaj bytu, miejsce przedwieczne ( $\tau\acute{o} \tau\eta\varsigma \chi\acute{\alpha}\rho\alpha\varsigma \acute{\alpha}\epsilon\iota$ ) daje, wieczystym będąc, podstawę wszystkim rodzącym się rzeczom, a niezależnie od zmysłów, i przez pośrednictwo jakiegoś *wyrozumowanego przeczcucia* dostępne duchowi ( $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{o} \delta\grave{\epsilon} \mu\epsilon\tau' \acute{\alpha}\nu\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma \acute{\alpha}\pi\tau\acute{o}\nu \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omega} \tau\iota\upsilon \rho\acute{o}\theta\varphi$ ), zaledwie w słabym da się uchwycić cieniu; spostrzegamy je, bez trudu, niby w sennym widmie, a potem filozoficzną czynimy uwagę, że wszelki byt musi w jakiejś leżeć przestrzeni, musi pewne zajmować miejsce (1).<sup>4</sup>

Oto pierwsza zasada świata, wieczna i niezależna od Boga. Lecz ta rozłoga, ta bezwzględnie bierna materyja zamyka w sobie od wieków dotykalnie rzeczywiste pierwiastki świata widzialnego; a pierwiastki te — razem wzięte — składają tak nazwaną *drugą materyjną wszechświata*. Wieczyste, jak samo miejsce, które je obsłania, bynajmniej nie są, jak ono, obce wszem kształtom, *nieujęte i nieoznaczone; przed dotknięciem dłoni bożej* przedstawiają się w surowych, wątpliwych bezładnych postaciach, słowem — w stanie chaosu. Lecz posłuchajmy, jak sam Platon streszcza swą myśl o pierwotnych zasadach, które powołały świat do życia: „Oto, w kilku słowach odrysowane, mniemanie me osobiste i wypadek długiego rozmysłu: trzy są odmiany pierwotnych jistnień: byt, miejsce i wyród ( $\delta\upsilon\tau \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \chi\acute{\omega}\rho\omicron\nu\kappa\alpha\iota \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\nu$ ), a jistniały one przed ukształtowaniem nieba ( $\kappa\alpha\iota \pi\alpha\rho\iota\nu \delta\upsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\nu \gamma\epsilon\acute{\nu}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ).“ — Platon, jakeśmy to już mieli sposobność zauważyć, używa częstokroć wyrazu *niebo*, ( $\delta\upsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\varsigma$ ) jako wyrazu bliskoznaczonego z wyrazem *świat* ( $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ ), co ma widocznie miejsce i w powyższym wyrzeczeniu. Twierdzi więc Platon że wyród, czyli zbiorowisko zmysłowych pierwiastków wszechrzeczy, jest równie, jak i przestrzeń sama, wieczne. Tak zaś dalej mówi: „Żywicielka wyrodu (to jest miejsce) wilgocona, rozplómienniana, piętnowana kształtami ziemi i teńnieniem powietrza, (2) zostając kolejno pod wpływem rozlicznych przypadków, jich działaniem spowodowanych, zdawała się przedstawiać widok rozległej, nieskończonej rozmajitości; lecz, jako poddana ciśnieniu sił sprzecznych i nierównoważnych, nie mogła zachować równowagi w żadnej swjej części, a chwiejąc się bezprawidłowo

(1) *Tim.*, 52.

(2) Doświadcza ona wpływów, obecnych w niej czterech żywiołów: wody, ognia, ziemi, i powietrza.

na wszystkie strony, była najbeładniej poruszana przez wszystkie te siły, i nawzajem w podobny sposób, wzruszała je sama... Tak więc, zanim wszechświat ( $\tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\nu$ ) został złożony i uporządkowany ( $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\sigma\mu\eta\theta\acute{\epsilon}\nu$ ) z pierwiastków swoich, stan jich obcym był zgoła rozumowi i mierze ( $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\omega\varsigma$ ). W chwili, gdy Bóg przedsięwziął utworzenie wszechświata ( $\kappa\omicron\sigma\mu\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota \tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\nu$ ), ogień, woda, ziemia i powietrze, posiadały już konturowe zarysy właściwej jim postaci ( $\acute{\alpha}\chi\eta\eta \mu\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\alpha \acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\upsilon \acute{\alpha}\iota\tau\alpha$ ), były jednakże w tym stanie, w jakim musi zostawać każda rzecz bez Boga ( $\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho \epsilon\iota\kappa\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu \acute{\alpha}\pi\alpha\nu \acute{\omicron}\tau\alpha\nu \acute{\alpha}\pi\eta \tau\iota\nu\acute{o}\varsigma \theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ ) (1).<sup>4</sup> — Dziwnie piękną jest ta myśl ostatnia: wszystko, czego się dłoń boża nie dotknie pogrążone być musi w beładzie i zamieszaniu.

Te pomieszane i w stanie beładzu pozostające pierwiastki, wpytując wiecznie w przestrzeni, dalekiemi były od spoczynku, ulegały bezustannemu ruchowi. Twórczą zasadą ruchu jest, według Platona, dusza. Jest ona wieczną, równie, jak ożywiony przez nią chaos. „W przedwiecznym, poprzedzającym świat chaosie, mówi Martin, streszczając myśl filozofa ateńskiego, był jakiś ruch nierządny; była tam więc i beładnie-wpływowa dusza chaosu, pozbawiona kierowniczego umu, ustępująca przyrodzonym żądom, podszeptom ślepej konieczności (2).<sup>4</sup> Dusza ta jest więc tylko siłą wzruszającą i pobudzającą, przywiązaną do drugiej materji ciał. Wszystko wtedy, jak powiada Platon, poruszało się według praw ślepej konieczności.

Oto, co jistniało, jako wieczne, przed wszelkim wdaniem się Boga, przed piérwszym objawem czynności bożej.

W jakim więc sposób, gdy przypuścimy z góry to wszystko, Bóg utworzył świat ( $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ )? Platon utrzymuje, że Jistota Najwyższa utworzyła najprzód duszę, a potem ciało świata. Złożyła ona duszę z trzech rodzajów jistności: z duszy chaosu, jistności bożej, i pewnej jistoty czyli substancyjji pośredniej, wydanej przez skrzyżowanie dwóch poprzednich. „Bóg, mówi nasz filozof, wytworzył duszę świata. Z niezmiennej i niepodzielnej jistności i z jistności, stajacej się podzielną w ciałach ( $\kappa\alpha\iota \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\nu \pi\epsilon\rho\iota \tau\acute{\alpha} \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha \gamma\iota\gamma\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma \mu\epsilon\rho\iota\sigma\tau\eta\varsigma$ ) (3), wytworzył, przez jich pomieszanie,

(1) *Tim.*, 52, 53.

(2) *Dz. przyt.*, II, 189-190.

(3) Bembo tak to zdanie tłómaczy: „et di quella... che si fa divisible intorno ai corpi.“

trzeci rodzaj, pewną jistotę czyli substancją pośrednią, uczestniczącą jednocześnie w jego własnej naturze (*τῆς τε τῶντων φύσεως*) i w naturze drugiej, to jest jistności przemiennej (*τῆς θατέρου*), mieszcząc ją, tym samym, na rozstaju między bytem niepodzielnym, a podzielnym, w mnogości ciał. Podjąwszy te trzy gatunki jistnic, pomieszał je wszystkie w jednym gatunku złożonym (*συνεσπράσατο εἰς μίαν πάντα ιδέαν*), zmuszając przemocą, mimo trudności dzieła, naturę drugiej, przemiennej jistoty do zespolenia się ze swą własną; a mieszając dwie te krańcowe natury z pośrednią, właściwą jistnością, i te trzy razem wzięte — stopiwszy w jedną, ustanowił w nowo-utworzonej podział, trzem jej różnym składnikom tak odpowiadający, że każda z tych części odzwierciadlała połączenie bożej i zmiennej natury z trzecią jistnością (*ἐκάστην δὲ ἐκ τε τῶντων καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην*) (1)<sup>a</sup>. — Bóg więc, przystępując do wytworzenia duszy świata, wydaje najprzód jistność pośrednią, pokrewną jednocześnie *sobie samemu*, t. j. niewzruszonemu, bożemu bytowi i drugiej przemiennej naturze, duszy chaosu; ustanowiwszy zaś tę nową jistność, tworzy duszę świata z trojga pierwiastków: z pierwiastku bożego, a więc niewzruszonego, ze zmiennego — w objawach i podstawie — i, z pośredniego, wynikłego ze skrzyżowania dwóch poprzednich.

Jest więc w duszy świata cząstka jistotnie boża, wpływ bóstwa. Ponieważ Bóg nie stworzył bytu rzeczy, rola jego ogranicza się na składaniu jich z przedjstniejących pierwiastków, z pierwiastków, które wybiera, jużto w swęj własnej naturze, jużto w wieczystym, drugim poza sobą, bycie. Tak utworzona dusza jest najdoskonalszą wśród wydanych rzeczy; jej to zadaniem jest ożywiać wielkie ciało świata, zarządzać całą jego budową, i dzięki przebywającej w niej cząstce bożej, za pośrednictwem ruchu, rozléwać — po wszech najdrobniejszych działach przyrody — ład, harmoniję i piękno. Wszystkie jednostkowe dusze pochodzą od tej powszechnej.

Wyrób ciała świata nastąpił po utworzeniu duszy. Bóg składa je z czterech żywiołów: ognia, wody, ziemi i powietrza, kłócących się w chaosie, bez prawidła i ładu: żywioły te, pod rozumnym działaniem najwyższego Budowniczego, przyjmują po-

(1) *Tim.*, 35.

stać określoną i ładu pełną wśród miejsca, będącego przytulkiem, łonem powstawania. — Poprzestając już na tych ogólnych danych, nie będziemy, dla uniknięcia bezużytecznej nudy, śledzić myśli Platona w szczegółowym rozwinięciu tego przedmiotu.

Świat, złożony, w ten sposób, z duszy i ciała, jest jistotą żyjącą w całym znaczeniu tego wyrazu: jestto olbrzymie zwierzę ( $\zeta\omega\sigma\tau$ ), zamykające w sobie wszystkie zwierzęta jednostkowe — śmiertelne i nieśmiertelne. „Tak więc, jak to już na początku wyrzekliśmy, powiada, zamykając swe wywody Platon, wszystkie te rzeczy były najprzód próżne ładu, i dopiero Bóg w każdej z nich po szczególe, i w ogólnym zbiorze wzajemnych między niemi stosunków, używając do tego wszelkich możliwych środków, ustanowił miarę i najrozliczniejsze ustosunkowania szczegółów. Jeśli bowiem przedtym przedstawiały one jakiś ślad przyszłych kształtów, to było to tylko przypadkowym, a nie tam nie jistniało takiego, co by słusznie mogło być nosić jedną z nazw rzeczy skończonych i rzeczywistych, jak nazwę ognia, wody i jim podobnych. Bóg, dotknięciem swęj dłoni, zaprowadził najprzód w mnóstwie rzeczy ład; a następnie utworzył z nich wszechświat, jedno, olbrzymie zwierzę ( $\zeta\omega\sigma\tau \epsilon\nu$ ) zamykające w swym łonie wszystkie zwierzęta śmiertelne i nieśmiertelne (1).“ Świat jest jedyny, jako utworzony według jedyne go wzoru, zawierającego w sobie wszystkie żyjące ( $\zeta\omega\alpha$ ) typy rzeczy wydanych.

Bóg, sam przez się, nie tworzy wszystkich jistot objętych światem; ogranicza się on na wydaniu bytów nieśmiertelnych, którym powierza trud wyrobu jistot doczesnych. On sam, mówi o sprawie świata nasz myśliciel, jest tylko budowniczym bożych, nieśmiertelnych żywotworów ( $\tau\omega\nu \mu\epsilon\nu \theta\epsilon\iota\omega\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma \gamma\iota\nu\nu\epsilon\tau\alpha\iota \delta\eta\mu\iota\omicron\nu\omicron\rho\gamma\epsilon\tau\omicron\varsigma$ ); wyrób ( $\delta\eta\mu\iota\omicron\nu\omicron\rho\gamma\epsilon\tau\omicron\nu$ ) (2) zwierząt śmiertelnych powierza swym własnym dzieciom.

Nieśmiertelne żywotwory są bogami. Do tej kategorii należą gwiazdy, a słońce między niemi naczelne zajmuje miejsce, jako najpierwszy i najdoskonalszy wśród pochodnych, widzialnych bogów (3). Widzimy już stąd, w jakim znaczeniu i w ja-

(1) *Tim.*, 69.

(2) *Tamże.*

(3) „Słońce nietylko rzeczy widzialne widzialnemi czyni, lecz jeszcze do życia je powołuje, obdarza siłą wzrostu i pożywieniem,

kiej mierze przyjmuje Platon wielość bóstw. — Człowiek, podług tego, cośmy dopiero co rzekli, jest dziełem nie bezwzględnego i najwyższego Boga lecz — jego bezpośredniego potomstwa.

Oto główne, podstawowe rysy kosmogoniji Platona. Wobec téj, dziwnego pomysłu mozajiki, w której niedorzeczność miesza się z błyskami gienijuszu, zdumienie nas ogarnia i zarazem uczucie litości... Platon jest szczytnym, godnym podziwu umysłem, a kosmogonija jego wyraża bezsprzecznie najpotężniejszy wysiłek umu, nierozjaśnionego promienną gwiazdą Objawienia; żaden, zaprawdę, jinny myśliciel pogański nie wzniósł się na te wyżyny. A jednak owo mniemane rozwiązanie kwestyi początku wszechrzeczy obfituje w tyle niezgodnych, niemożliwych i sprzecznych rysów! — Jakto, czyżby jideja bytowego stworzenia, która sama tylko początek świata rozumnie wyjaśnia, nie przedstawiała się przenikliwemu duchowi księcia myślicieli greckich? — Jideja ta należy do dziedziny rozumu: z jednej strony jest ona nieodłączna od pojęcia przyczynowości bezwzględnej i potęgi nieskończonój, szczytowój; z drugiej strony napływowość względnych i skończonych rzeczy, tak jawnie przez filozofa ateńskiego uznawana, wdraża w umysł ludzki źródłową i zupełną tych rzeczy zależność, wyłączając, tym samym, z jich kręgu, jideję wieczności, niezawisłej od składnikowych pierwiastków świata zmysłowego. Myśl więc o Bogu zarówno, jak i poznanie świata, przywołuje jideję bytowego stworzenia, jako jedyną, która odpowiadając zasadom rozumu, wyjaśnia jistnienie skończoności. Dziwna, że potężny um tak znakomitego helleńskiego filozofa nie domyślał się nawet téj jideji. Lecz czyż nie może to nam posłużyć za dotykalny dowód, że rozum ludzki, po upadku pierworodnym, nie ma już, jak powiada Fenélon, mocy *dosięgania swego własnego szczytu*, że filozofija, która winna być wiedzą rozumu, stać się musi niezupełną i ubogą, skoro tylko nie może lub nie chce się opromienić światłem Objawienia bożego?

---

nic nie tracąc ze swój jistoty, po wszystkie czasy pozostając sobą.“ *Rzeczposp.*, ks. VI, 509. Słońce, jakieśmy to już powyżej wspomnieli, przedstawiało się Platonowi, jako syn Dobra, najdoskonalszy obraz, pośród rzeczy wydanych.



## ROZDZIAŁ VI.

## Nauka Platona o duszy ludzkiej.

Platon, jakeśmy to już powyżej, mówiąc o poznaniu, mieli sposobność nadmienić, rozróżnia trzy odmienne dzielnice w duszy ludzkiej: jedna z nich nieśmiertelną jest i boską, dwie zaś jinne są śmiertelnymi. Pierwsza, będąca wypływem tego, co jest boskim w duszy bogów, bezpośrednich kształcicieli człowieka, przebywa w głowie i obdarza jistotę światłem rozumu. Z pomiędzy dwóch pozostałych, ta, której siedliskiem jest pierś, przedstawia twórczą zasadę działalności i odwagi; druga, rozpościerająca swe panowanie w żołądku, jest przyczyną żądz materyjalnych. Oto, co w tym przedmiocie, mówi nasz filozof w *Timeos*'ie zaraz bezpośrednio po przytoczonym już przez nas ustępie, o kształtowaniu jistot śmiertelnych przez nieśmiertelne potomstwo Ojca wszechświata: Bogowie ci, naśladowując rodzica, *otrzymawszy od niego nieśmiertelną zasadę duszy* (boski pierwiastek duszy), urobili następnie dla niej stosowną śmiertelną powłokę, i, dając jej za rydwan całe ciało, założyli jeszcze w tym ostatnim stolicę jinnęj dzielnicy duszy (*ἄλλο τε εἶδος... ψυχῆς*), stolicę duszy śmiertelnęj, noszącej w sobie zarody strasznych i nieuniknionych uczuć (*δεινά και ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον*); zarody przyjemności, owęj wielkiej przynęty złego; — bólów, złowróźbnych przyczyn ucieczki dobra; dalej — zuchwalstwa i bojaźni (*θάρρος και φόβον*), owych szalonych doradców; wreszeie, zarody nieprzebłaganego gniewu, i nadzieji, dającęj się łatwo uwieść bezrozumnemu wrażeniu, oddanęj na łup miłości wszech przedmiotów. Mieszając wszystkie te uczucia i uczucia, *według konieczności* (*ἀναγκαίως*), utworzyli pewien rodzaj śmiertelny (*τὸ θνητὸν γένος*) dwie niższe dzielnice duszy. Obawiając się zaś, aby pierwiastek boży (*τὸ θεῖον*) nie kaził się ziemskością, bez koniecznej przyczyny, przeznaczyli oni dla śmiertelnęj zasady oddzielne, w jinnęj części ciała leżące siedlisko, ustanawiając w tym celu, jakoby rodzaj przesmyka i granicy między głową, a piersią, to jest, szyję, którą, raz na zawsze, oddzielili dwie odmienne sfery wewnętrzznego życia ludzkiego. W piersi i tak nazwanym pancerzu

(θώραξ) twórcze bóstwa założyły mieszkanie dla śmiertelnego rodzaju duszy. Ponieważ zaś jedna z tych części organizmu była z natury lepszą, druga — gorszą, to wewnątrz całego pancerza (kadłubu) podzielone zostało na dwoje — jak się to zwykle czyni dla odosobnienia komnat kobiecych od męskich, a w środku, na wzór pokojowej przegrody, utkano przeponę (diaphragma). Tak więc dusza, objawiająca się w męskiej sile i energicznej namiętności (τὸ μετέχον... τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ)... została przez bogów pomieszczoną w sąsiedztwie głowy, między przeponą a szyją (μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ ἀνθρώπου), aby, będąc posłuszną rozumowi, zgodnie z jego planami utrzymywała w karności zmysłowe pragnienia, jilekroć rozbujałe i szemrzące, opierałyby się wyrokowi, które jim władca — ze szczytu swój twierdzy (ἐκ τῆς ἀκροπόλεως) posyła... Co się zaś tyczy tej dzielnicy duszy, która pożąda jadła i napoju, oraz wszystkiego, czego natura ciała naszego wymaga, tę bogowie pomieścili we wnętrzu kadłuba, poniżej przepony (1)<sup>a</sup>.

Ustęp powyższy zamyka już w sobie całą naukę Platona o jistocie duszy ludzkiej. Taż sama nauka, w podobnych słowach, zawiera się w IV księdze *Rzeczypospolitej*. Tam, myśliciel nasz, spostrzegając, jak przeciwne i wyłączające się nawzajem dążenia rozpięrają naszą naturę, wnioskuje, że w podstawie naszego jednostkowego bytu różne leżą zasady: „Taż sama zasada, powiada on, w jednym i tym samym czasie, nie może działać różnie, względem jednego przedmiotu; nie moglibyśmy też ze słusnością wyrzec, że łuczniczka przyciąga jednocześnie rękoma i oddala od siebie łuk, choć nikt nam nie zarzuci błędu, gdy powiemy, że zbliża — jedną ręką, a odpycha drugą... Czyż nie przyznamy, prowadzi dalej rzecz swą filozof, że są ludzie, którzy cierpiąc pragnienie, pić nie chcą? — W wielkiej liczbie i często zdarzają się tacy. — Cóż mamy rzec o nich? Czy w jich własnej duszy (ἐν τῇ ψυχῇ αὐτῶν) nie leży zasada, rozkazująca jim pić (τὸ κελεῖον) obok jinniej, zakazującej (ἐνεῖναι δὲ τὸ κολῦον πίνειν), która jest drugą (w czasie) i od pierwszej silniejszą? — Co do mnie, jabym tu dał odpowiedź twierdzącą. Czyż to, co wzbrania podobnych rzeczy nie pochodzi od rozumu (ἐκ λογισμοῦ)... Słusznie osądzimy te zasady za dwie i między sobą różne, słu-

(1) *Tim.*, 69, 70.

sznie, rozumującą, nazwiemy rozumnym pierwiastkiem duszy (τὸ μὲν φ̄ λογίζεται, λογιστικὸν τῆς ψυχῆς); tę zaś, przez którą dusza kocha, cierpi głód, pragnienie oraz jinnych żądź doświadcza, pierwiastkiem bezumnym i pożądlwym (ἀλόγιστικὸν τε καὶ ἐπιθυμητικὸν), niewolniczym przyjacielem rozkoszy... Lecź, czyź to, co obudza w nas gniew i odwagę, trzecią już zasadę stanowi?... Tak, jestto nieodwołalnie trzecia odmiana duszy, trzecia zasada (ἀνάγκη τρίτην) (1)<sup>4</sup>.

Platon, jak widzimy, przypisuje najniższej dzielnicy duszy pewne żądze cielesne, jak: głód i pragnienie. — Teraz zachodzi pytanie, czy te trzy zasady, które wielokrotnie w różnych miejscach swych rozmów szkicuje, stanowią dla niego trzy rzeczywiście oddzielne dusze, czy-tęź tylko trzy władze jednej i tej samej duszy? Myśl filozofa nie zdaje się być dość czystą i silną przy rozwiązywaniu węźła tej zagadki. Bądź co bądź, mimo pewnego w nim wahania się, pojawiającego się tu i owdzie w widocznych dwuznacznikach mowy, ośmielamy się utrzymywać, że Platon uznawał w człowieku jedną duszę, lecz złożoną z podstawowo-różnych, nawet przeciwnych pierwiastków. Zresztą, aby zrozumieć naukę myśliciela ateńskiego o duszy ludzkiej, należy ją pojmować w analogiji z ogólną teorią o początku i jistocie duszy świata. W duszy człowieka, podobnie, jak w duszy świata, jakiś boski przebywa pierwiastek, a pierwiastek ten, nie ze swęj jasnej nie tracąc natury, stowarzysza się i jednoczy z pierwiastkami niższego rzędu: ziemskimi i niedoskonałymi, stanowiącemi dwie śmiertelne dzielnice duszy.

To, co założyciel Akademiji nazywa *boskim rodzajem* duszy jest to um, władza poznania. „Podług niego, um jest dla człowieka wszystkim: zasługa dwojga dzielnic duszy śmiertelnej leży w posłuszeństwie względem tego boskiego pierwiastku, a nade-wszystko w nieobrażaniu go; na nim-to, na jego czystym, niezakłóconym ćwiczeniu polega wszelka enota (2).“

Wielki zajiste i ciężki błąd w swęj psychologii popełnił Platon przez wyłączne podniesienie umu w górnej dzielnicy duszy, a niewyświectlenie w niej ważnego pierwiastku wolnej woli. Wola, w jego rozumieniu, przebywa w drugiej dzielnicy duszy, obok

(1) *Rzeczposp.* ks. IV, 439, 441.

(2) H. Martin, *dz. przyt.* II, 299.

gniewu i odwagi, i w trzeciej, obok żądz niższego rzędu rzędu; pospolicie zaś przedstawia ją, jako odcień uczucia.

## R O Z D Z I A Ł VII.

### Platonowa Etyka.

Etyka, jak wiadomo, na dwa rozpada się działy: 1<sup>o</sup> obejmuje przedmiotowe zasady porządku moralnego; 2<sup>o</sup> zastosowanie tych zasad do życia, a stąd: obyczajową działalność człowieka, oraz jej wyniki i następstwa. Przedmiotowymi zasadami etycznymi dziedziny są dla Platona jideje: Sprawiedliwości, Świętości, Dobra, jideje niezależne od człowieka i ponad nim żyjące, jideje, które *w tosamości* z Jisotą Najwyższą i *w niej* bytując, są konieczne, niewzruszone i wieczne. Nie będziemy się długo zatrzymywać na tym punkcie, gdyż wyjaśniliśmy go już dostatecznie przy wykładzie teorii jidej. Przypominamy tu tylko czytelnikom, obeznanym z dyjalogami Platona, z jakim-to, w sieczną broń dowcipu uzbrojonym, zapałem dowodzi Sokrates wieszczbiarzowi Eutyfronowi, w dyjalogu tegoż jimienia, że świętość nie jest bynajmniej tym, co się bogom podoba, że nie zależy zgoła od ślepój i chorobliwej woli bóstw olimpijskich, że wreszeie nie jest wynikiem woli żadnej szczegółowej jistoty, lecz — jideją (*εἶδος*), niewzruszonym a wiecznym pierwowzorem, z którego, jak ze źródła, wszystkie święte rzeczy świętość swą wywodzą.

Człowiek, o jile to możebne, powinien naśladować w swym postępowaniu owe konieczne i wieczyste wzory: Świętości, Sprawiedliwości i Dobra; jidąc tą drogą, będzie naśladował Boga samego, w którym bytują te duchowe a żyjące jideje; jestto zresztą jedyna droga cnoty, na której krańcu przebywa szczęście. Cnota i szczęście są dla człowieka dwoma zasadniczymi żywiołami moralnego porządku.

Wiadomo, jak ważną rolę w etyce starożytnych odgrywa pytanie najwyższego Dobra, a raczej — szczęścia ludzkiego; u wielu jawi się ono ogniskiem moralnego ładu, wszystko się tam doń

odnosi, i w obęc niego upodrędnia, a etyka stanowi jedno wie-  
 dzę szczęścia, a raczëj *sztukę uszczęśliwiania się*. Szczęście zaś,  
 które zwykle zamykają w ciasnych granicach tego życia, służy  
 tym samym za cel wszech dążeń, za jedyną, właściwą miarę  
 w ocenieniu moralnej wartości czynów człowieka. I w platon-  
 owej etyce kwestyja szczęścia w szerokiach rozwija się ramach,  
 a jednak nie przeszkadza to myślicielowi z właściwą mu siłą  
 podnieść pytania enoty, całą swą bezwzględnością błyszczącëj.  
 Szczęśliwość przedstawia Platon jako wynik i nagrodę spełnio-  
 nego dobra, nagrodę, której zupełna wypłata w pozagrobowym do-  
 pięro nastąpi życia. Okażemy to, przedstawiając naukę wielkie-  
 go filozofa o enocie i szczęściu, gdzie jednocześnie odkrywemy  
 również myśl jego o cieniach tych światel, czyli o nieszczęściu  
 a błędzie.

## §. I.

### Platonowy pogląd na enotę.

Platon naucza, że enota w ogóle polega na możliwie bez-  
 względnym naśladowaniu Boga; (*ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*);  
 aby zaś odpowiadała swëj zasadzie i celowi, zamykać winna  
 cztery pierwiastki, niby cztery odmiany i rodzaje enót. Tëmi  
 czterema składnikami doskonałej enoty są: 1<sup>o</sup> roztropność (*σοφία*;  
*φρόνησις*); 2<sup>o</sup> męstwo (*ἀνδρεία*); 3<sup>o</sup> umiarkowanie (*σωφροσύνη*);  
 4<sup>o</sup> sprawiedliwość (*δικαιοσύνη*). Podstawą tego podziału jest psy-  
 chologija Platona. Widzieliśmy już, że Platon rozróżnia trzy dziel-  
 nice czyli sfery duszy: dzielnica szezytowa, będąca przybytkiem umu,  
 dolna stanowiąca wyrobniczą jistotę żądz materyjalnych i zmy-  
 słowych; i posrednia, przedstawiająca ognisko uniesień gniëwu  
 i męskich namiętności. Każdëj z tych dzielnic duszy odpowiada  
 szczególowa jakaś enota. Tak, 1<sup>o</sup> roztropność czyli mądrość jest eno-  
 tą dzielnicy górnej, i polega na znajomości tego, co każdëj po szcze-  
 góle dzielnicy duszy i wszystkim w ogólnosci przystoï; można-  
 by ją zatym nazwać enotą kierowniczą. „Człowiek, mówi Platon,  
 jest mądrym, dzięki tylko tej małej cząstce swëj duszy, która  
 znając wymiar właściwości każdëj z trzech dzielnic i wszystkich

razem, rządzi w nim i wyrokuje (1).<sup>4</sup> 2<sup>o</sup> Cnota męstwa polega na bezpośrednim, według zleceń rozumu, kierowaniu popędami gniewu i właściwymi mężowi namiętnościami. „Człowiek wtedy tylko zasługuje na miano mężnego (*ἀνδρειον καλοῦμεν*), gdy ta dzielnica duszy, w której gości gniew (*τὸ θυμοειδές*) jidzie ustawicznie przez roskosze i trudy za wyrokami rozumu, tak w obec spraw bezpiecznych, jak i niebezpiecznych (*δεινον τε καὶ μή*).“ 3<sup>o</sup> Umiarkowanie polega na ujarzmieniu pod władzę najwyższej dzielnicy średniej i najniższej, lecz, przedewszystkim tej ostatniej dzielnicy duszy. „Umiarkowanym (*σώφρονα*) nazwiemy tego, w którym zapanowała zgoda i harmonija między różnemi dzielnicami duszy, co ma miejsce wtedy, gdy część rządząca i rządzone (*το ἄρχον καὶ τὸ ὀρχωμένω*) uznają, że pierwiastkowi rozumnemu (*τὸ λογιστικόν*) przystoји rozkazywać, jinnym zaś, bez szemrania przyjmować jego wyroki.“ Platon wszakże pod umiarkowaniem rozumu zwykle i przedewszystkim rozumnie ujarzmienie najniższych popędów pod władztwo rozumu. 4<sup>o</sup> Co się tyczy sprawiedliwości, to mianem tym założyciel Akademiji oznacza ład i harmonija, jaką się wieńczy połączona praktyka trzech dopiero-co określonych cnót; czyn zaś, który spowodowyywa i ustala w nas pożądaną zgodę nazywa Platon *sprawiedliwym*; zresztą sprawiedliwość, według niego, jest zachowana wtedy, gdy każda rzecz odpowiednie sobie zajmuje miejsce. Oto, jakiemi słowy myśliciel nasz opisuje tę cnotę: „Tak więc, kochany Glaukonie, skoro wymagamy od powroźnika, cieśli lub jinnego rzemieślnika, aby swego rzemiosła nie zaniedbywał i do obcych się spraw zgoła nie mieszał, nakreślamy już tym samym pewien rys sprawiedliwości. — Czyśmy już tym czynem i sprawiedliwość samą odkryli? — Zapewne. — Taką jest w jistocie sprawiedliwość; lecz władztwo jój nie ogranicza się na zewnętrznych sprawach człowieka; ma ono także swój tron w wewnętrznej jego pracowni, i *nie dozwala, aby którakolwiek z dzielnic duszy przekraczała kres swój właściwości*, aby śród wzajemnie ustosunkowanych spraw, jedna podejmowała trud drugiej. Żąda ona, aby człowiek, oznaczywszy i określiwszy jasno każdą z właściwych sobie spraw, zapanowawszy nad samym sobą i zaprowadziwszy odpowiedniość między trzema dzielnicami duszy, to jest doskonałą między niemi zgodę... słowem, powiązawszy składowe pierwiastki tak, aby

(1) *Rzeczposp.* ks. IV, 442.

z tego połączenia wynikała całość, doskonale uprządkowana i zogniskowana; żąda ona, mówię, by jednostka, gdy zacznie wieść życie czynne: bądź to, czy zamierzy poświęcić się zbieraniu bogactw, i, troszcząc się o swoje ciało, prowadzić żywot odosobniony, bądź, czy pragnie brać udział w sprawach obchodzących ogół; słowem we wszystkich okolicznościach, nazywała sprawiedliwym (*δικαίαν*) i pięknym każdy czyn, który obudza w niej i ustala pożądaną ład, nadając wiedzy, twórczej przewodnicząc owych spraw, miano rostopności i mądrości (*σοφίαν*); żeby, natomiast, wszelki jinny czyn, burzący w niej tę harmoniją zwała niesprawiedliwym, a mniemanie rodzące go — nieuctwem (*ἀμαθίαν*) (1)<sup>a</sup>.

Sprawiedliwość jest więc ogólną cnotą, która wszystkiemu właściwe naznaczając miejsce, troszczy się o zaprowadzenie ładu i harmoniji między różnemi dzielnicami duszy i całego organizmu człowieka; działa ona podobnie i w zbiorowej budowie państwa, zarządzając ściśle określoną wzajemność między pojedynczemi jego członkami.

Niesprawiedliwość (*ἀδικία*) natomiast jest ogólnym błędem, drżnięcym w zamieszaniu i przeciwieństwie trzech różnych dzielnic duszy: „Możeż być ona czym jinnym, jak buntem tej lub owej dzielnicy duszy, przekraczającą zakres swych czynności, dla przywłaszczenia obcego sobie trudu? — czym jinnym, jak powstaniem jednego składnika przeciw ogółowi, celem zdobycia władzy, która mu się nie należy, gdyż z natury, przeznaczony jest do posłuszeństwa względem przyrodzonego rozkazodawcy (*τῷ τοῦ ἀρχικοῦ γενούς ὄντι*)? Powiemy przecie nakoniec, że z tego-to bezładu i zamieszania rodzi się niesprawiedliwość i rozstrój moralny (*τήν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν*), teńórzostwo i nieświadomość, (*δειλίαν καὶ ἀμαθίαν*) i w ogóle, wszystkie błędy i występki (2).“ Teńórzostwo i rozstrój moralny zachodzi wtedy, gdy pośrednia i najniższa dzielnica duszy podejmują nieudolnie berło panowania.

Oto ogólny rys platonowej nauki o encie i występku. Wiadoczną, jakie stanowisko w tej nauce zajmuje wiedza (mądrość): i jest ona zasadą wszelkiej cnoty, równie, jak z drugiej strony nieuctwo (niewiadomość) jest źródłem wszelkiego występku. Pla-

(1) M. przyt., 442, 443.

(2) Tamże, 444.

ton, podobnie jak Sokrates, mistrz jego, sądzi, że wszelkie zło popełnia się bezwiednie, gdyż nikt nie może kusić się o to, o czym wie, że mu szkodę przyniesie; zło obyczajowe zawsze i koniecznie szkodzi spełniającemu je człowiekowi, a, jeśli je przedsięwzięje, to tylko dlatego, że je poczytuje za dobro; błąd więc widocznie płynie z niewiadomości. Kłamliwa to zajiste nauka: przeczą jej bolesne doświadczenia wszech czasów!—Nie, sama znajomość dobra nie wystarcza do jego spełnienia; wola może się nie poddać wyrokowi rozumu, i, bądź to przez słabość, bądź przez złośliwość przetłamać znany sobie obowiązek: wszak ma wolny wybór między dobrem a złem, enotą a występkiem, życiem a śmiercią! — Platon, jakeśmy to już zauważyli przy wykładzie psychologii, zbyt wielkim cieniem obsłonił swobodę woli ludzkiej; a tu zdaje się, jakoby zgoła o niej wiedzieć nie chciał. — Ten-to ciężki błąd, tycejący się woli, oraz niedostatek ścisłego i jasnego poglądu, okręślającego stosunek człowieka do Boga, postawiły naszego myśliciela w niemożności podania dokładnej charakterystyki dobra a zła moralnego, enoty a występku.

## §. II.

Platonowa nauka o szczęściu i nieszczęściu, następstwach enoty i błędu. —  
O życiu przyszłym.

Platon, jakeśmy to już mieli sposobność nadmienić, szczęście i nieszczęście uważa za konieczny wypadek enoty. Przekonanie to wygłasza bardzo często i silnie gromi materyjalistyczną teorię Demokryta, który enotę zaniedbując, najwyższe Dobro zakładał na roskoszy: najwyższe Dobro, czyli prawdziwe szczęście, jest, według niego, tylko wynikiem enoty. Cnota-to, zespala-  
jąc duszę ludzką z tym, co bezwzględnie *bytuje*, przypuszcza ją do uczestnictwa w dobrach jistotnych, które są jedynie i prawdziwie rzeczywistemi, i przez to darzy ją szczęściem. Występek natomiast, zwracając duszę ku temu, co mija, przywiązuje ją do złudnych, z każdą chwilą ginących cieni, może jej dostarczyć jeno pustego widma prawdziwej roskoszy. Cnota zaprowadza w duszy ład doskonały, dzięki któremu wszystko właściwe sobie zajmuje miejsce, i harmonija panuje między wszystkiemi dzielnicami



duszy; skąd naturalnie wynikać musi spokój i zadowolenie. Wy-  
 stępek przeciwnie, sieje wszędzie zamieszanie i niezgodę; rodzi  
 koniecznie kłopot i trud. — Przytoczmy te myśli zawarte w pię-  
 knym ustępie IX księgi *Rzeczypospolitej*: „Gdy cała dusza po-  
 stępuje za wskazówkami rozumu, i gdy nie podnosi się w jej  
 łonie bunt, a każda z jej dzielnic pilnuje granic obowiązku i spra-  
 wiedliwości, kosztuje ona wtedy właściwych sobie uciech i roz-  
 koszy, rozkoszy możliwie najwyższych i najistotniejszych. — Bez-  
 sprzecznie. — Gdy natomiast jedna z jej niższych dzielnic przy-  
 właszczy sobie stér rządu, to wynika stąd najprzód, że w tym  
 stanie traci możność zdobywania uciech sobie należnych, a na-  
 stępnie, że buntownica zniewala inne sfery duszy do ubiegania  
 się za kłamliwemi i niewłaściwemi przyjemnościami. — Zgadząm  
 się na to. — Lecz czyż to, co się bardziej oddala od filozofiji  
 i rozumu, jest téż bardziej sposobne do wydania tych złowrogich  
 skutków? — Niejmaczój. — A to, co wykracza przeciw porząd-  
 kowi i prawu (*νόμον τε καὶ τάξεως*) czyż wykracza w tym samym  
 stosunku i przeciw rozumowi? — Widocznie (1). Gdziejindziej  
 znów wypowiada następne, podziwu godne słowa: „Ktokolwiek  
 chce być szczęśliwym, powinien, biorąc za cel sprawiedliwość,  
 zmierzać ku niej w skromności i pokorze. Tego wszakże, kto  
 uwodzi się i nadyma bogactwami, zaszczytami lub wdziękami  
 ciałą; tego, czyje serce młode a szalone pożerają pyszne,  
 ambitne żądze, tak, że mniema, iż mu nie potrzeba ni mistrza  
 ni przewodnika, i, że sam już w stanie nad jinnemi panować,  
 takiego Bóg porzuca i własnej zostawia niemocy (*καταλείπεται  
 ἕρημος θεοῦ*). Samotny, łączy się z podobnemi sobie pyszałkami,  
 zrywa wszelką zależność i wszystko wprawia w zamieszanie. —  
 W oczach tłumu jest on czymś niezwykłym, lecz sprawiedliwość  
 nie omieszka zażecz w nim zemsty piorunnój: kończy więc,  
 gubiąc siebie, ród swój i ojczyznę (2)“.

Porządek moralny nosi więc w sobie samym własne uświęce-  
 nie: kto czyni dobro, jest szczęśliwym, kto zło popełnia, jest  
 nieszczęśliwym. Założenie to, Platon ze wszech stron ogląda  
 i przedstawia.

(1) *Rzeczposp.*, ks. IX, 586, 587.

(2) *Prawa*, ks. IV, 715. Przekład podajemy własny, gdyż tłó-  
 maczenie *Praw* p. Dra Ant. Bronikowskiego (Wrocław. 1871) nie jest,  
 zdaniem naszym, dość jasne.

Wiele jest pięknych rysów w obrazie tego ważnego przedmiotu, podanym przez filozofa ateńskiego; lecz Platon nie pojął natury życia obecnego, nie poznał dostatecznie stosunku doczesności do zagrobowości; i dlatego nie mógł jasno, okiem ducha, spostrzedz, że prawdziwe szczęście i nieszczęście nie z tego jest świata; że na tej ziemi człowiek cnotliwy, równie jak i występny doznać mogą szczęścia i nieszczęścia tylko w zaczątku i niewyraźnym konturze. Życie obecne jest dla rozumnej a wolnej jednostki życiem próby, okresem pielgrzymki ku życiu pełnemu, doskonalszemu, które będzie jedynie stanowczym wyrazem wypłaty, nagrody lub kary, i gdzie się spełni jistotny wszech rzeczy rozdział i uznanie. Platon, bezwątpienia, widzi i w życiu pośmiertnym uświęcenie moralnego porządku; napotykałyśmy w nim nawet bardzo szczęśliwie rozwinięte na tej drodze poglądy; lecz, ponieważ nie pojmował jasno, że życie przyszłe jest granicą i ostatecznym uwieńczeniem przepisanej człowiekowi próby, dla tego nie mógł też w sposób wystarczający a ścisły określić tego uświęcenia.

Rzucmy choć pobieżnie okiem na to, co nasz filozof naucza o życiu przyszłym.

Platon wyznaje dogmat nieśmiertelności duszy i sądzi, że poza grobem cnota będzie wynagrodzoną a występnek ukarany. Naucza więc, że po śmierci, dobrzy zostaną oddzieleni od złych, a każdego ziemskiego pielgrzyma spotka na tej ostoji przyjęcie, zastosowane do jego zasług. W *Fajdonie* rozróżnia cztery zagrobowe stany dusz, i niejako cztery okręgi tamecznego świata: rodzaj czyśca — dla tych, którzy nie są ani pokalaniami zbrodnią, ani stanowczo niewinnymi; piekło, czyli Tartar wieczysty — dla wielkich przestępców; piekło czasowe, dla zmasakowanych ciężkimi, lecz *dającymi się uleczyć*, błędami; i wreszcie, niebo — dla bezwarunkowo-czystych. Niezwykle ciekawy ustęp ten z *Fajdona* przytaczamy w całości. „Umarli, przybywszy na miejsce, ku któremu, każdego z nich, jego własny prowadzi anioł (gienijusz) — jak święci, tak i występnicy, — *poddają się najprzód sądowi*. Tych, o których zawyrokowano, że według danych ubiegłego życia, nie są ni występniemi, ni stanowczo niewinnymi, wysyłają do Acheronu. Wsiadłszy na łodzie, dążą oni do jeziora Acheruzjadu, gdzie przebywają aż do chwili, w której, *oczyszczeni, przez poddanie się karze za popełnione błędy* (1), zostają

(1) *Kai καθαιρόμενοι τῶν τ'ἀδικημάτων διδόντες δίκας*. Jestto

udarowani wolnością i nagrodą za dobre czyny, każdy wedle zasług własnych (*κατὰ τὴν ἀξίαν ἕκαστος*). Ci zaś, których, dla ogromu występków, za nieuleczonych uznano, którzy, w biegu życia, skalali się wielkiemi i licznemi świętokradztwy, mordami, przeciwnemi sprawiedliwości i bożemu prawu, lub jinnymi, ciężkiemi przestępstwami, mocą zasłużonego a niezłomnego przeznaczenia, wstępują do Tartaru, z którego już nigdy nie wychodzą (*ὄθεν οὐποτ' ἐξβαίνουσιν*). Ci znowu, których błędy, jakkolwiek ciężkie, uznano za dające się zagłuszyć (*ἰασίμα*), którzy n. p., w gniewnym ducha nastroju, podnieśli rękę przeciw ojcu lub matce, lub pozbawili kogokolwiek życia, lecz, przez resztę dni ziemskiej pielgrzymki, zmywali winę pokutą, ei także, koniecznym prawem, zstąpić muszą do Tartaru; lecz, po upływie roku, fala wyrzuca i unosi zwyczajnych morderców ludzi do Kocytu, ojcobójców, do Puriflegietronu. A, gdy — jak jedni, tak drudzy — dopłyną do jeziora Acheruzyjadu, głośnym wołaniem — owi zabitych, ei, zelzonych przez siebie — wzywają, aby jim przebaczyli winę, i, pozwoiliwszy przebyć jezioro, do swych przybytków przyjeśli. Jeśli jich prośby zostaną wysłuchane, wtedy oswobodzeni od mąk, wysiądą na brzeg. W przeciwnym razie, ponownie będą wciągnięni do Tartaru, a stąd do jinnych rzek piekielnéj próby; kolój zaś ta powtarza się dopóty, dopóki skalani zbrodnią nie zmiękczą swych ofiar, gdyż taką jest kara, na którą sędziowie przestępców, tych skazali.

Ci nakoniec, których życie uznano za zaszczytnie święte (*διαφερότως*), uwolnieni z miejsca sądu, niby z więzienia, wznoszą się na wyżyny czystych przybytków, aby tam, daleko ponad ziemią zamieszkać (1). Ci, z pośród nich, którzy się przez filozofiją zupełnie oczyścili, w piękniejszych jeszcze nad jinne siedzibach, żyją bezcieleśnie przez całą wieczność (*ἀνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἐπειτα χρόνον*) (2). Nie tak łatwo opisać te przy-

---

wię miejsce oczyszczenia, czyli pewien rodzaj czyścica. Należy w tym ustępie zwracać wyłączną uwagę na podstawowy grunt myśli plato-nowéj, pomijając mitologiczne marzenia, w które się myśliciel, jako w szatę poetyczną stroji.

(1) *ἄνω δ' εἰς τὴν καθαρὰν οἰκισιν ἀφικνούμενοι καὶ ἐπὶ τῆς γῆς οἰκίζόμενοι.*

(2) Platon uważa ciało za więzienie duszy.

bytki, a zresztą czasu mi już nie staje (1). To jednak, co rzekłem, drogi mój Symijaszu, wystarcza dla przekonania nas, że, wśród żywota, wszelkiemi sposobami dążyć powinniśmy do zdobycia cnoty i mądraści; *bo piękno — cenę boju, a nadzieja — wielką* (2).“

Nigdy filozofia pogańska nie wzniosła się wyżej w odpowiedzi na wielkie pytanie co do życia przyszłego!

Myśl, wygłoszoną w *Fajdonie* o nieskończoności kar, którym zbyt są poddani wiele zbrodniarze, wznawia Platon w *Gorgiaszu* i *Rzeczypospolitej*. „Ci, powiada przy końcu *Gorgiasza*, którzy największe popełniali przestępstwa, jako nieuleczeni (*ἀνίατοι γίνονται*), służą tylko za przykład złowrogi; kara, którą ponoszą, żadnego jim nie przynosi pożytku, gdyż są nieuleczonemi (3).“ I w X księdze *Rzeczypospolitej* znajdujemy tę samą myśl o losie wiecznie nieszczęśliwych, których *przewrotność jest nieuleczoną* (4).

Przewrotność przestępców, na wieczne skazanych kary, nie dlatego, właściwie jest nieuleczoną, już, jak powiada Platon, zbyt wielkie popełnili zbrodnie, lecz, że minął czas, przeznaczony na próbę, a stan moralny rozumnej i wolnej jistoty żadnej już nie może się poddać przemianie.

---

## ROZDZIAŁ VIII.

### Polityka Platona.

---

Moralność jest jednostkową i społeczną, prywatną i publiczną; lecz pozostaje jedną i tą samą, pod dwiema różnemi postaciami. Platon więc w swęj polityce stosuje tylko do państwa

---

(1) Platon wkłada te słowa w usta Sokratesa, który za chwilę ma przyjąć cykutę.

(2) *Καλὸν γὰρ τὰθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη. Fajdon, 113, 114.*

(3) ... *καὶ οὗτοι αἰτοὶ μὲν οὐκέτ' ὀνίανται οὐδὲν, ἄτ' ἀνίατοι ὄντες. Gorg., 525.*

(4) *τις τῶν ὄντων ἀνιάτως ἐχόντων εἰς πονηρίαν. Rzeczposp. ks. X, 615.*

i rozprowadza na rozmiary społeczne gdzieindziej wyłożone ogólne zasady sprawiedliwości i cnoty. Wiadomo już dokonał tego nasz myśliciel w dwóch słynnych swych dziełach: w *Rzeczypospolitej i Prawach*. *Rzeczpospolita* przedstawia czysty, bezwzględny ideał państwa, głęboki owoc samotnego rozmyślenia ateńskiego mędrca; *Prawa* odtwarzają tenże ideał z pewnym wymiarkowaniem szczegółów, z niejakiemi zmianami, wywołanemi przez to, co autor zowie jakoby emą przesądów i niedostatków. Nie mamy zamiaru wchodzić w szczegóły państwowych teoryj Platona; ograniczymy się tylko na zaznaczeniu podstawowych punktów, o jile te wiążą się bezpośrednio z porządkiem moralnym.

### §. I.

W państwie są trzy stany, odpowiadające trzem dzielnicom duszy. — Cnoty trzem stanom właściwe. — Mędracy powinni panować.

Dla jednostki pożądaniami są trzy szczegółowe cnoty: roztropność, męstwo i umiarkowanie, oraz cnota ogólna: sprawiedliwość, która odnosi się do wszystkich trzech dzielnic duszy i polega na panującej między niemi harmoniji. To samo, w całej ścisłości, pożądanym jest i dla państwa. Platon w państwie różni trzy stany, odpowiadające trzem dzielnicom duszy: stan rządzący i urzędujący, wojskowy i obrończy, oraz najemniczy i w ogóle, niższą, fizyczną zajęty pracą. Ten ostatni, składający się z rzemieślników, rolników i kupeów, obowiązany jest wyłącznie zaopatrywać materialne potrzeby wyższych klas i całego państwa. Urzędujący, posiadając roztropność, która ma przewodniczyć rządowi rzeczypospolitej, kierują ogólną budową państwa. „Całość polityczna, zbudowana według przyrodzonego porządku, jaśnieć będzie rozumem, dzięki wiedzy złożonej w małej części t. j. szczupłej drużynie tych, którzy stoją na jej czele. Sądzę bowiem, że natura niewielką liczbę ludzi przypuściła do uczestnictwa w owej przewodniej wiedzy, która jedynie zasługuje na miano mądrości (1).“ Wojownicy uosabiają odwagę państwa, a od-

(5) *Rzeczposp.*, ks. IV, 428, 429.

waga jest energiją, czyli siłą męską, poświęconą obronie rzeczypospolitej i kierowaną prawami. Odmawia się jimienia męstwa i odwagi sile „zwiérzęcej i niewolniczej, nie uznającej przewagi prawa”. „Państwo jest męzne przez jedną część swą, w której przebywa cnota, stosująca się, zawsze, w obec wszystkiego, co zagraża jego bezpieczeństwu, do planu zakreślonego jej w wychowaniu przez prawodawcę... Męstwo a odwaga jest więc rodzajem zachowawczości a ocalania (*σωτηρίαν*). — Czego? — Poglądu (mniemania), jaki tej odwadze państwowej udzieliły prawa za pośrednictwem wychowania, poglądu, tyżącego się spraw budzących obawę. Mówię, iż ona odwaga państwowa, zawsze się stosuje do danego jej promienia wiedzy, gdyż, w jistocie nie traci go z widoku: ni w bólach, ni w rozkoszy, ni w pragnieniach, ni w obawie (1).“

W łonie państwa burzy się mnóstwo rozlicznych namiętności, noszących barwę rozkoszy i trudu; działają one w kobietach, niewolnikach a nawet w przeważnej liczbie, tak nazwanych ludzi wolnego stanu, których godność jistotna, zaprawdę, jest niewielką. Jakże tu ma zapanować umiarkowanie? Powinno zapanować przez bezwzględne upodrzedzenie owego brudnego kłębu, stanowiącego najniższą rozczłość rzeczypospolitej, względem najwyższego stanu, który władnie nocą rozkazywania. „Umiarkowanie jest niczym więcej, jak wędzidłem, które się nakłada na rozkosze i namiętności (tłumu)... Gdy wyższa dzielnica duszy rozkazuje niższej, mówimy o człowieku, iż jest panem siebie, panuje w nim natędy umiarkowanie. Lecz, gdy, błędem wychowania, lub złęgo nałogu, niższa dzielnica duszy nad wyższą przewodzi, mówimy wtedy o ludzkiej jednostce, iż jest nierządną i niewolnicą samęj siebie; człowiek taki zowie się nieumiarkowanym. Rzuć teraz okiem na naszą nową rzeczpospolitę, a ocenisz, jak słusznie można ją nazwać panią samęj siebie, jeśli się zgodzimy na to, że umiarkowanym i mistrzem własnej jistoty jest każda jednostka i każde państwo, w którym lepsza częśćka rozkazuje gorszej... Żądze i namiętności tłumu, stanowiącego najniższy pokład państwa są tam miarkowane i ograniczone rozumną wolą nielicznej drużyny mędrców. Jeśli więc o jakiej społeczności rzec można, iż namiętnościami swemi rządzi i jest panią

---

(1) *Rzeczposp.*, ks. IV, 429, 430.

samą siebie, to przedewszystkim o tej. — Bezwątpienia. — Tym samym, jest więc ona i umiarkowana? — Tak.“ (1) Śród w ten sposób uregulowanej społeczności, umiarkowanie zarówno panuje w tych, co rządzą jak i w tych, co ulegają; „udziela się ono wszem członkom państwa, od najniższego do najwyższego stanu, i zaprowadza między niemi zgodę, czyto w roztropności, czy w odwadze, czy wtędy, gdy idzie o liczbę i pieniężne zbiory obywateli, albo o cokolwiek bądź jinnego. Można nawet z wszelką słusnością wyrzec, że umiarkowanie polega na tej właśnie zgodzie (*ὁμόνοια*); że jest ono przyrodzoną harmoniją, jistniejącą pomiędzy najwyższą a najniższą dzielnicą społeczeństwa i jedności, która jednej dzielnicy powierza władzę nad drugą (2).“ Tak pojęte umiarkowanie jest jakoby przedświtem sprawiedliwości, która naznacza pełnią ładu i harmoniji w ogólnej budowie, — między wszystkimi częściami państwa. Sprawiedliwość w ogóle polega na tym, aby każdy robił, co do niego należy (*τὸ τὰ ἀντὸν πράττειν*). Jestto enota, mocą której wszystkie pojedyncze składniki państwa: obywatele, kobiety, dzieci, ludzie wolni i niewolnicy, rzemieślnicy, rządzący i poddani ograniczają się na pełnieniu li swego własnego obowiązku: „Gdy każdy stan państwa, stan najemników, wojowników i urzędujących zamyka się w obwodzie swego zatrudnienia, jestto właśnie wyraz sprawiedliwości, czyli tego, co Rzeczpospolitą czyni sprawiedliwą i mądrą (3).“

Oto enoty, które państwo utrzymują i prowadzą je po drodze pomyślnego rozwoju. Są to jistotne, ustawodawcze zasady wszelkiej politycznej budowy. Czy władza najwyższa spoczywa na jednostce, czy podzieloną jest między wiele osób, — to zgoła żadnej nie zaprowadza zmiany w podstawowym sposobie rządu, który będąc jednym, nie ulega przejstoczeniu. „Sposób rządu (*πολιτείας τρόπος*), dopiero - co przez nas wyłożony, mówi Platon, jakkolwiek jedyny, dwie nazwy otrzymać może. Jeśli jedna z posród naczelných głów panuje, nazwiemy rząd monarchiją, jeśli zaś władzę najwyższą podziela wiele jednostek — arystokraciją. — Bardzo dobrze. — Otóż mówię, że jestto *jeden i ten sam wzór*

(1) *Rzeczposp.*, ks. IV, 430, 431.

(2) *Tamże*, 431, 432.

(3) *Tamże*, 433, 444.

rządu (*ἐν εἰδος*); bo, czy władza naczelna będzie w rękach jednego czy wielu, to podstawowe prawa żadnej zgoda nie ulegną odmianie, jeżeli tylko zasady wychowania, któreśmy powyżej postosowaniami będą (1).<sup>4</sup>

Ten wzór politycznej budowy, ta postać jedyna (*ἐν εἰδος*) mocą której najmędrsi stanowią rządzące czoło państwa, dla Platona, jideałem rządu. Lecz, czyżże są prawdziwi mędrzy? Założyciel Akademiji już nam to poprzednio wyłożył. Mędrzy czyli filozofami są ci, którzy znają *być jistotny*, i umieją rozróżnić prawdziwe i niewzruszone rzeczywistości od próżnych, błędnych i cieni, za którymi pospolici ludzie gonią bezrozumnie, jakby czymś wyjątkowo-jistotnym. „Nakręslony przez nas plan dobrego państwa wtedy tylko ukaże się na ziemi, wtedy światło dzienne ujrzy, gdy, albo filozofowie obejmą ster rządu, albo których dziś zowiemy królami i władcami, staną się w całości znaczeniu tego wyrazu — filozofami (2).<sup>4</sup>

Nigdy też wymarzony przez Platona jideał państwa ubrał się w żywe kształty, czego, zaprawdę, i nie należałoby oczekiwać. Głębokie natomiast budzi współubolewanie widok olbrzymiego, świetnego gienijusza, rozpraszającego się w niemoralnych przeciwnościach, bliskich szaleństwa marzydłach. Winniśmy jeszcze dorzucić słów kilka o państwowym jideale księcia filozofa; winniśmy okazać, na jak smutne zstępuje niestety ten, tak czysty w obłocznej sferze ogólnych zasad moralnych, skoro tylko wchodzi w zakres stosowań i życia praktycznego

## §. II.

Jideał państwa. — Jednostka — niczym, państwo wszystkim. — Wspólność dóbr, kobiet i dzieci. — Nieuznanie godności kobiety i dziecka. — Platon na krańcach materjalizmu.

W politycznym ubudowaniu platonowej Rzeczypospolitej państwo jest wszystkim, jednostka niczym: osobistość człowieka ulega na ofiarnym ołtarzu rzeczypospolitej. Pogańska jideja państwa do swych ostatecznych dochodzi tu granic; jestto, rzecz

(1) *Rzeczposp.*, ks. IV, 433, 444.

(2) *Rzeczposp.*, ks. V, 473.



zna, odtwór wybujałej spartańskiej modły społecznego życia, w której prawodawczy autor *Układu społecznego* (*Contrat social*) odkrył wzór prawdziwej wolności, a która, ze ślepym cynizmem, prawo i obowiązki człowieka gubiła na ofiarniku ojczyzny. W świecie przedchrześcijańskim religija, moralność, wychowanie, sztuki, pochodzą od państwa i od niego ściśle zależą. Platon potwierdza panującą zasadę i wszelkie zeń możebne wyciąga następstwa. Dlatego-to, *Rzeczpospolita i Prawa* są rozprawami równie o polityce, jak i o wychowaniu; państwo bowiem mając władzę i obowiązek zupełnego wykształcenia człowieka, dochodzi do tego drogą wychowania (1). Myśliciel zagłębia się w najdrobniejsze szczegóły procesu, w którym państwo sposobi jednostkę na obywatela.

Platon do tego stopnia wszędzie uświęca jedność, że łamie dla niej najbardziej podstawowe prawa moralności i przyzwyczajności społecznej. Oto główne tło myśli naszego filozofa, w wernym słów jego własnych przekładzie: „Najlepsze (*αριστοι*) państwo, rząd i prawa są wtedy, gdy we wszystkich dzielnicach politycznej całości jak najdosłowniej stosuje się starożytne przysłowie, które mówi, że wszystko jest wspólne między przyjaciółmi. Gdziekolwiek się to urzeczywistnia, lub ma kiedyś urzeczywistnić, tak, że kobiety będą wspólne, dzieci wspólne, dobra wszelkiego rodzaju wspólne, a wszelkie, o jakich można pomyśleć, zabiegi łożone będą w celu zerwania wszelkich stosunków życia aż do stosunku własności; tak dalece, że nawet rzeczy, któremi przyroda każdą z osobna jednostkę, jako własnością obdarzyła, jak n. p. oczy, uszy, ręce... staną się, o jile to być może, wspólnymi; słowem, wszędzie, gdzie prawa całą swą mocą podążą do uczynienia państwa jednym (t. j. ściśle uproszczonym i zjednoczonym), stan taki będzie można słusznie nazwać szczytem politycznej cnoty, a nikt pewno, pod tym względem, nie da

---

(1) J. J. Rousseau we wstępie do swego *Emila* tak mówi o *Rzeczpospolitej* Platona: „Nie jest to bynajmniej utwór polityczny, jak mniemają ci, którzy o książkach z jich tytułów sądzą: jestto najpiękniejszy, z pośród wszystkich, jakie kiedykolwiek pisano, traktat wychowania.“ Rousseau się myli: *Rzeczpospolita* jest bezzaprzeczenia traktatem wychowania, lecz, jednocześnie i utworem politycznym. Co się zaś tyczy jój piękności, jako pedagogicznego utworu, o tój czytelnik, z tego, co przytoczymy, będzie mógł powziąć wyobrażenie.

ni praw lepszych, ni kierunku mądrzejszego i sprawiedliwszego.... Nie trzeba więc gdzieśindziej szukać wzoru rządu (*παράδειγμα πολιτείας*); lecz, o jile to jest możebne, do *tego* się przywiązać, do *tego* się zbliżyć należy (1).“

Tak więc wzorem budowy społecznej jest najradykałniej-  
szy i, jeśli mamy rzec prawdę, najbezwstydniejszy komunizm. Wszystko powinno być wspólne między obywatelami jidealnego państwa, wszelkie dobra, żony, dzieci; nawet jimię własności mają być ze stosunków życia wygnane. Ta zaś piękna modła społeczna płynęłaby z nakazu wodzów rzeczypospolitęj i jich potęgą byłaby utrzymana. Mała liczba nowoczesnych komunistów posunęła aż do tego punktu wybujałość swych zasad.

Platon wyznaje wprawdzie, jż ustrój ten społeczny nie da się w rzeczywistości stosować i dozwala na ważne ram jego ograniczenia, lecz, ani na chwilę nie traci z oczu tego wzoru, do którego, *wszelkiemi możliwemi siły zbliżać się* zaleca. W Vėj księdze *Rzeczypospolitęj* rozprawia założyciel Akademiji dość szczegółowo o wychowaniu kobiet, o jich roli w państwie, o małżeństwie i dzieciach. Są tam smutne karty. Myśliciel mówi przeważnie o kobietach z wojowniczego czyli obrończego stanu; kręśląc zaś prawidła wychowania, ma w ogóle na widoku jedno dwie wyższe warstwy społeczne; klasa najemnicza, odarta z wszelkiego politycznego prawa, i poświęcona wyłącznie zaopatrywaniu materyjalnych potrzeb państwa, nie zasługiwała widać na uwzględnienie w żywotnym przedmiocie tėj części rozprawy.

Stan obrońców ma być przedewszystkim pleniem wytrwałym i walecznym. Całą jego cnotą — męstwo i odwaga. Oto prosty pogląd, służący Platonowi za punkt wyjścia przy kręśleniu prawideł wychowania ludzi oręża i jich towarzyszek. Są oni *jakoby stróżami stada*, a obowiązkiem żon jest pomagać jim w wypełnianiu tego posłannictwa i, w miarę sił, podzielać straż nad stadem. Powinny więc one odbierać to samo, co i mężczyźni tego stanu, wychowanie; nietylko zatym muzyce mają się poświęcać, lecz, odrzucając na bok urojone uczucie wstydu (2), i ćwi-

(1) *Prawa*, ks. V, 739.

(2). „Cnota zastąpi jim odzienie... Co się zaś tyczy tych, którzy czują się upoważnionemi do żartów, na widok nagich kobiet, ćwiczących swe ciała w chwalebny celu (*του βελτιστου ενεκα γυμναζουμεναις*), ci nie wiedzą, co czynią i z czego się śmieją, gdyż jest słu-

czeniu gimnastycznym, i orężnym obrotom, i w ogóle wszelkim gałęziom sztuki wojennej (1). By zaś w kole obrońców zapanowała skończona jedność, by uczucia rodzinne nie miękczyły ich męstwa, dobra materyjalne, żony i dzieci — mają być wspólne między niemi. „Prawo, które przedstawię, mówi z zupełną słusnością Platon, wiąże się ściśle, jak sądzę, z poprzedzającym i jinnemi mego systematu. — Jakież ono? Oto, aby żony wojowników naszych wspólnym ich były mieniem, aby żadna z nich z żadnym pojedynczo nie mieszkała, aby dzieci, będąc także wspólnemi, nie znały swych rodziców i nawzajem nie były jim znane (2). Daleko więcej będziesz miał trudu w przeprowadzeniu tego, niż poprzedzającego prawa, i nie tak łatwo przyjdzie ci okazać, że zamyka ono w sobie pierwiastki możliwości i użyteczności. — Nie sądzę, by mi zaprzeczono, iż społeczeństwo ze wspólności kobiet i dzieci osiągnie korzyści, gdyby tylko możliwym było wykonanie tego filozoficznego układu. Lecz myślę już mi możliwości jego zaprzeczą (3).“ Każdy trzeźwy człowiek zaprzeczy jednocześnie podobieństwa i pożytku takiemu systematowi, co popuszczając swobodnie uzdę wszem namiętnościom, oddałby państwo na łup zwierząt, gotowych każdej chwili pożreć się wzajemnie. Lecz nie jestto kwestyja, którąbyśmy się obecnie zajmować powinni. Wspólność kobiet jest poprostu hańbą społeczną. Sąd nasz nie ulega sporowi. Zauważymy tylko, że wspólność kobiet jest bezwzględny zaprzeczeniem rodziny, owęj niezbędnej wszelkiego towarzyskiego ustroju posady.

W obec takich pojęć, czymże będzie małżeństwo dla filozofa ateńskiego? Czym będzie związek mężczyzny z kobietą, tam, gdzie jeszcze wspólność żon nie zapanowała w całej swój sile? Niezym jinnym, jak związkiem śród stada. Chce on, aby rządzący sami kojarzyli małżeństwa, i pozwala jim, dla łatwiejszego

---

sznym i na zawsze słusznym będzie — twierdzić, że *wszystko, co użyteczne, uczciwym jest, a wstyd przynoszą tylko szkodliwe sprawy.*“ *Rzeczposp.*, V, 457. Jestto czysto materyjalistyczna moralność.

(1) *Rzeczposp.*, ks. V, 451, 457.

(2) *Τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν πάντων πάσας εἶναι κοινὰς, ἰδιὰ δὲ μηδενὶ μηδεμίαν συνοικεῖν, καὶ τοὺς παῖδας αὐτῶν κοινούς, καὶ μήτε γονεῖα ἔκγονον εἰδέναι τὸν αὐτὸν μήτε παῖδα γονεῖα.*

Tamże, 457.

dopięcia celu, chwycić się podstępny i kłamstwa (1): jedyną zaś ich kierowniczą myślą i pobudką na tej drodze ma być kwestya wydawania na świat zdrowych i silnych dzieci, oraz kształtowania i utrzymywania pewnej wyborowej rasy. Dlatego też wychowywać każą tylko dzieci urodzone z silnych i w pełni wieku będących rodziców: ronienie i porzucanie niemowląt oraz inne środki przeszkadzają obciążeniu państwa słabą i bezużyteczną ludnością. Jak widzimy, jestto materyjalizm, do najsmutniejszych posunięty krańców. Przytoczmy na dowód kilka ustępów. „Należy się starać, zgodnie z naszymi zasadami, aby stosunki płciowe poddanych rasy wyborowej były jak najczystsze, — rasy pośledniej bardzo rzadkie. *Należy zaś żywić i chować potomstwo pierwszych, nie zaś ostatnich, jeśli chcemy, aby stado było wzorowe*“ (2). Co za maksymy i co za język! Filozof dodaje, *jiż plan i środki ku jego wprowadzeniu mają być wodzom jedynie znane, jeśli jest życzeniem aby zgoda g ściła wśród stada stróżów* (3). „Urządującym, mówi on dalej, pozostawimy troskę około regulowania liczby małżeństw; przez co utrzymają oni potrzebną, stałą jilosc obywateli, zastępując ciągle (świeżo wychowanym pokoleniem) tych, co w skutek wojny chorób i jinnych przypadłości giną, i, dzięki czemu, nasze państwo ni zbyt wielkie, ni zbyt małe nie będzie (4). — Zgoda. — Następnie, wybór i dobór małżonków ma być pozornie pozostawiony losowi, tak, aby mniej uszczęśliwieni odbierali wyrok nie od urzędujących, lecz od przeznaczenia (5). Do tej czynności potrzebaby zaprawdę losu bardzo rozumnego, działającego na sposób głosowania powszechnego u niektórych tegoczesnych ludów!

„Dzieci, w miarę, jak się rodzą, mają być oddawane pod nadzór mężczyzn lub kobiet, albo też razem i mężczyzn i kobiet, których obowiązkiem będzie piecza nad jich wychowaniem; władze bowiem publiczne (*ἀρχαί*) dla obojga płci wspólne być powinny. Potomstwo poddanych wyborowej rasy, zanesione do wspólnej ochrony, powierzone zostanie karmicielkom, zamieszkują-

(1) *Rzeczposp.*, ks. V, 459.

(2) ... καὶ τῶν μὲν τὰ ἔχοντα τρέφειν, τῶν δὲ μὴ, εἰ μέλλω τὸ ποίμνιον ὅτι ἀκρότατον εἶναι. Tamże, 459.

(3) Tamże.

(4) Porów. *Prawa*, ks. V, 740.

(5) Tamże, 460.

cym osobną poza miastem, dzielnicę. Co się zaś tyczy dzieci *pośledniego rodzaju poddanych, te podobnie, jak i potomstwo silnych, o jile się odznacza niekształtnością budowy ciała, według wymagania ogólnej potrzeby, zostaną ukryte w tajemnym jakim ustroniu, którego odszukiwanie i odkrycie stanowczo będzie wzbronione* (1). Jestto środek, służący ku zachowaniu zdrowego plemienia naszych wojowników. Osoby obowiązane czuwać nad żywieniem dzieci, sprowadzać będą do ochrony matki dla ich karmienia, *uczynią to w ten sposób, że żadna z nich nie będzie mogła poznać swego dziecka*“. A więc i uczucie macierzyńskie burzyć wolno! Kobiety wydają dzieci dla państwa od dwudziestego do czterdziestego roku życia, a mężczyźni od chwili, w której ostyga największy ogień młodości aż do pięćdziesiątego piątego... Jeśli się zdarzy, iż ktokolwiek przed tą, lub poza tą granicą wieku wyda na świat poddanego rzeczypopolitéj, osądzimy go winnym niesprawiedliwości i świętokradztwa (z).“ Po upływie zakreślonej doby życia stosunki między obojgiem płci są dozwolone, pod wyraźnym wszakże warunkiem „*niewydawania na światło dzienne owocu podobnego związku, i porzucenia go, jeśliby się mimo ostrożności urodził, gdyż państwo nie bierze na się obowiązku żywienia takiej jistoty* (3).“

Otóż więc ród ludzki stracony zostaje na ostateczną nizinę nagiej zwierzęcości, i to przez księcia filozofji, najbardziej duchowego pośród myślicieli, jakich kiedykolwiek starożytna wydała Grecyja! Jest zaprawdę coś groźnego w tym moralnym załamaniu tak czystego skądjinąd umysłu. Od chwili, w której Platon porzuca wyżyny filozofji spekulatywnej, dla rozprawy o jej stosowaniu w szrankach umiejętności społecznych, od tej chwili, mówię, zapomina zgoła o swych zasadach duchowości i nieśmiertelności duszy i staje się materyjalistą, równym ostatniemu z Greków, tym gorszym od całej jich rzeszy, iż rozwija logikę materyjalistyczną, z nieubłaganą ścisłością i posuwa ją do ostatecznego krańca.

Nadmieniliśmy już, jaki-to pogląd służył za podstawę barbarzyńskim maksymom o porzucaniu i dzieciobójstwie. W ścisłym

(1) τὰ δὲ τῶν χειρόρων, καὶ εἰάν τι τῶν ἐτέρων ἀνάπρησον γίγνηται, ἐν ἀπορήτῳ τε καὶ ἀδίλῳ κατακρύψουσιν ὡς πρέπει.

(2) Tamże, 460, 461.

(3) Tamże.

one zostają związku z pogańską teorią stosunków jednostki do państwa. Teoryja ta, spoczywająca na gruncie najsurowszego materjalizmu widzi w człowieku, w jednostce, tylko narzędzie, obrócone ku posługom całości społecznej; jeśli przedstawia ono jakie widoki użyteczności, będzie zachowane, jeśli zaś nie — zostaje zatracone. Dziecię więc żadnej samo w sobie, jako człowiek, nie ma wartości; ma ono tylko wartość względną, wartość narzędzia: usługi, jakie może oddać społeczeństwu są jedynym prawidłem, jedyną miarą jego oceny. Jeśli zaś dziecko, zamiast służyć sprawom państwa, ma być przykrym dlań ciężarem, byłoby czynem złego obywatela rozpościierać nad nim swą opiekę, a obowiązkiem natomiast każdego, miłującego swą ojczyznę jest zadusić przy urodzeniu tę nieużyteczną i szkodliwą jistotę. Oto pogląd świata przedchrześcijańskiego, przez Platona do krańcowych posunięty wyników!

Dzieciobójstwo było rzeczą tak zgodną z obyczajami społeczeństw pogańskich, że Tacyt, mówiąc o żydach, robi, noszącą piętno zdziwienia, uwagę, że u nich „nie wolno dzieci po urodzeniu zabijać“. (1) Tertulijan tóż, zwracając się do prześladowców chrześcijan, bez wahania wyrzeka: „Powiędzcie, kto z pośród was, przeświecni, a tak surowi względem nas, sędziowie (niech mi wolno będzie zapukać do wrót waszego sumienia), *kto z was nie zamordował własnego dziecięcia?*“ Porównywając zaś to postępowanie w związku z rodzającemi je maksymami do zasad chrześcijańskiego ustawodawstwa, wymowny kartagiński kapłan dodaje: „Nietylko wzbronionym jest u nas zabójstwo dzieci, lecz nadto gubienie płozu nieukształtowanego jeszcze w łonie matki. *„Przeszkodzenie porodowi jest uprzednim zabójstwem;* i mała zachodzi różnica między niszczeniem kształtującego się, a już ukształtowanego życia“. (2) Oto rzetelny spirytualizm, oto nauka, która, przywracając człowiekowi zapoznaną godność, ocaliła jego niemowlęstwo.

Wiadomo, że państwo w platonowym rozumieniu jest tylko miastem czyli niezależną gminą w bardzo nawet ciasnych zamkniętą granicach: ma ona bowiem liczyć nie więcej nad pięć tysięcy czterdzieści rodzin. (1) Filozof żywo powstaje przeciw wszel-

(1) „Necare quemquam ex agnatis nefas.“ *Histor.*, ks. V, 5.

(2) *Apol.*, roz. 9.

(3) *Prawa*, ks. V, 740.

emu wzrostowi ludności, i chce, aby liczba domowych ognisk była zawsze jedna i taż sama. (1)

### §. III.

O niewolnikach. — Prawność i konieczność niewolnictwa.

Obok wolnych i pod trzema jich stanami, składającymi państwo, jstnieją, koniecznym prawem, niewolnicy. Państwo nie pojmuje doskonałego państwa bez niewolników. Pod względem podziela on ogólnogreckie przesady; chociaż, co widzimy z radością, zaleca łagodne obchodzenie się z niewolnikami. Uderzony ważnemi zamieszkami, wynikającymi u wielogreckich ludów bezpośrednio z posiadania niewolników, waha się na wstępie, nie we względzie prawności i konieczności tego posiadania, lecz w przedmiocie ustawy, której należy je poddać. On ludzie, powiada, którzy w niczym nie ufając swoim niewolnikom, obchodzą się z niemi, jakoby z dzikiemi zwierzęty, i, przy pomocy uderzeń batoga i rzemiennęj poganiaczki, czynią jich szę nie trzykroć, lecz dwadzieściakroć bardziej, niż jest, słuchają; jinni natomiast trzymają się wprost przeciwnego zwyczajopostępowania... Jakaż więc mamy przyjąć normę dla naszego państwa odnośnie do posiadania i poprawy niewolników? — Wido- ną jest rzeczą, że człowiek, zwierzę, którym nie łatwo kierować, z nieskończonym trudem poddaje się koniecznemu rozróżnieniu (πρὸς τὴν ἀναγκαίαν διάκρισιν) między wolnym a niewolnikiem, a słuzalcem. Niewolnik jest więc przykrym i trudnym zwierzęciem (χαλεπὸν τὸ κτήμα). Nieraz doświadczenie przekonało nas o tej smutnej prawdzie; a częste bunty, wybuchające w Mese- dii, nieszczęścia jakim podlegają państwa, obciążone wielką liczbą niewolników, jednym mówiących językiem... są nadto wymo- wionemi jej świadectwami. W obec tych zamieszkań, nikogo pewno nie zadziwi, gdy kto okaże się niepewnym, jaką tu w postępo- waniu przyjąć myśl przewodnią. Co do mnie, dwa tylko, zmie- rające do celu, widzę środki: pierwszy — nie gromadzić razem niewolników jednéj narodowości, lecz, o jile możebna, różnym

(1) Tamże.

mówiących językiem, jeżeli chcemy, aby bez szemrania znosili ciężary swego służalstwa; drugi — łagodnie się z niemi obchodzić (τρεφεῖν δ' αὐτοὺς ὀρθῶς), (1) i to nie tylko przez wzgląd na nich samych, lecz i dla naszego własnego jinteresu. Łagodne zaś obchodzenie się polega na nieużywaniu względem nich obelg i na okazywaniu, o jile można, większej sprawiedliwości w obec nich, niż — w obec równych sobie. (2) W jistocie, jeśli w czym, to przedewszystkim w sposobie postępowania z temi, których trapić bezkarnie możemy, przejawia się miara przyrodzonego a szczeręgo umiłowania sprawiedliwości, oraz rzetelnego wstępu dla wszystkiego, co nosi znamię jēj przeczenia. Ten więc, kto nie będzie miał sobie do zarzucenia nic zbrodniczego lub niesłusznego, w swych z niewolnikami stosunkach, stanie się dla nich jistnym mistrzem enoty... Jilekroć niewolnik zbłądzi, należy go ukarać, nie ograniczając się prostą naganą, jakbyśmy postępowali względem osoby wolnej, gdyż to-by go uczyniło tylko bardziej szalonym. Cokolwiek mamy mu powiedzieć, wypowiadajmy tonem mistrza a pana, i nie wchodzmy z nim w poufałość, bezwzględnie, czy to jest mężczyzna, czy kobieta. (3)

Widzimy stąd, że Platon nie rzuca nawet pytania, czy niewolnictwo, tak, jak ono ogólnie pojmwane i stosowane było śród społeczeństw greckich, jest samo w sobie uprawnionym; zapytując tylko, jak z niewolnikami obchodzić się mamy, odpowiada na to natychmiast, ze stanowiska pożytku, jaki ci panom swym i państwu przynieść mogą. Dla filozofa, jak i dla ogółu współczesnych mu Greków, niewolnik jest jistotą pozbawioną wszelkiego przyrodzonego prawa, nie mającą jinnych obowiązków, nad słuzenie jinteresom a choćby i przywidzeniom swego władcy. Jakżeby zresztą Platon mógł ujrzeć w niewolniku osobę, jednostkę, poddaną własnym jēj prawom i obowiązkom, on, który

---

(1) Oderwana ta część zdania, w dosłownym przekładzie, znaczy: *żywić jich należycie*; przewodnią wszakże myślą przy napozór niewiernym słów tych tłumaczeniu, było dla autora, a tym samym i dla nas, dalsze rozwinięcie peryjodu, w którym się wyświetla ogólniejsze znaczenie słowa τρεφεῖν. (Przyp. tłóm.).

(2) ἡ δὲ τροφή τῶν τοιούτων μήτε τινα ὕβριν ὕβριζεν εἰς τοὺς οἰκέτας, ἤτιον δὲ, εἰ δυνατὸν, ἀδικεῖν, ἢ τοὺς ἴσους.

(3) κολάζειν γε μὴν ἐν δίκῃ δούλους αἰεὶ, καὶ μὴ νουθετοῦντας ὡς ἐλευθέρους θροῦπτεσθαι ποιεῖν.... Tamże, ks. VI, 776-777.



w swęj dziwnęj ustawie prawodawczęj dla państwa nie chciał wiedzięć o moralnęj jednostkowości obywatela? Prawo rzymskie z włściwą sobie, mierniczą dokładnością wyrzekło, iż niewolnik, będąc *rzeczą*, nie *osobą*, żadnych praw używać nie może. Taki-tęż był ogólny pogląd pogaństwa na niewolnictwo. Zasada sama wprawdzie otrzymywała niekiedy pewne w praktyce ograniczenia, lecz, panując we wszystkich prawodawstwach, najsmutniejszy wywierała wpływ na stosunki obywateli do niewolników. Zbyteczną dziś rzeczą dowodzić, że tak pojmowane niewolnictwo jest wprost prawu przyrodzonemu przeciwne. Niewolnik, na jakimkolwiek stanie i stopniu rozwoju, jest zawsze człowiekiem, jistotą rozumną i wolną, osobą zatym, mającą przed sobą *cel swój własny*, do którego dąży pod własną odpowiedzialnością; nie może się więc obrócić w prosty środek, ślepe ku posługom jinnego narzędzie; jestto odpowiedzialna jistota, która z używania swych praw i obowiązków ścisły rachunek przed trybunałem bożym zdać musi.

Zauważyliśmy już kilkakrotnie, że głównym błędem plato-nowęj teoryji, błędem, który się zresztą w różnęj mierze we wszystkich prawodawstwach pogańskich pojawia, jest nieuznawanie — poza obywatelem — człowieka. Człowiek, przez ateńskiego myśliciela jimieniem swobodnego ozdobiony, a odarty ze swęj osobistości moralnęj, jest zaprawdę tylko *rzeczą*, bo środkiem i narzędziem, na usługi państwa oddanym. — Stąd pochodzi, że najświętsze prawa obyczajowości, skoro tego sprawa państwa wymaga, muszą być pogardliwie deptane, albo raczej, że jinteres rzeczypospolitęj, któremu, w sposób konieczny, wszelkie jinne się upodrzedniają, jest najwyższym prawem porządku moralnego; wszystko zatym, co się spełnia dla pomyślności państwa, jest już przez to samo i słusznym i prawnym. Potworna zasada, burząca moralność i godność człowieka u źródła samego.

Niektórzy myśliciele uważają obowiązek za źródło prawa. Mylne mniemanie. Z zupełną wszakże słusznoscią wyrzec można, że obowiązki człowieka są najlepszą praw jego strażnicą. Jesteśmy poddani obowiązkom względem Boga, względem nas samych i bliźnich naszych; jilekroć więc robią zamach na nasze prawa i domagają się pogwałcenia jednego z tych obowiązków, wtedy sumienie nasze, o jile jest światłym i pewnym siebie, stawia opór i odpowiada głosem oswobodzenia, wyrazami: *non possumus*. W tęj-to świadomości własnych obowiązków, leży najpewniejsza tarcza praw naszych. Lecz, na nieszczęście, w roczni-

kach filozofji przedchrześcijańskiej dział obowiązków moralny człowieka najgorzej został pojęty. Pochodzi to stąd, że św. pogański miał albo kłamliwą, albo niezupełną wiadomość o Bogu i o jego stosunku do świata. Człowiek, jego jistota, cel jistoty i wiedząca doń droga, wszystkie te zagadki nosić musi nieprzenikliwą zasłonę, w obec nieznajomości prawdziwego Boga. Dokładnego i zupełnego poznania Jistoty najwyższej i stosunków z człowiekiem, samemu Platonowi nawet nie stało się. Umysł ten nieśmiertelny wznosił się ponad jinnych greckich mędrców i ślicieli w czystym badaniu natury i przymiotów Boga, lecz nie dojrzał okiem ducha, że Jistota najwyższa, będąc nieskończoną i doskonałą, jest jedyną a swobodną przyczyną bytu świata, prawdziwym Stwórcą wszechrzeczy i człowieka, koniecznym celem życia wszelkiej rozumnej jistoty. Ten-to ciężki niedostatek w pojęciu o Bogu stał się źródłem tłumy błędnych poglądów na Boga i Boga wieka, w szczególności zaś — na jego prawa i obowiązki. Należy zapominać, że bez rzetelnego pojęcia o Bogu nie jesteśmy w stanie wyjaśnić nic, ni w porządku moralnym, ni bytowym. Bóg — to alfa i omega wszechrzeczy.

---

Filozofija grecka nie utrzymała się na wysokości, do której wzniosł ją gienijusz Platona. Z grona uczniów tego mistrza tylko Arystotelesa z nim porównać można. Ten, jakkolwiek częściej nie tylko dorównywa założycielowi Akademiji, lecz nawet przewyższa go, niższym jest nieskończenie od niego w przedmiocie nauki, dotyczących stosunków Boga ze światem, oraz jistoty przeznaczenia człowieka. Arystoteles, jaks to wkrótce zobaczymy, jest niewiernym uczniem, który bierze sobie za cel — przewyższyć swemu mistrzowi, i który, pomimo niezaprzeczonego gieniuszu i świetnych zasług, poniża nadto czasem filozofiją, sądząc, że ją do szczytu wznosi. Myśliciel ze Stagiry stanie się głową nowej szkoły. Zanim przystąpimy do wykładu nauk założyciela Akademiji, należy nam poświęcić krótkich słów kilka, następcom Platona w Akademiji.

#### Uczniowie Platona w Akademiji.

Szkoła założona w Akademiji przez Platona, nie zginęła, mimo jego śmiercią. Owszem trwała przez długi jeszcze okres czasu po jego zgonie. Mówimy tu zaś tylko o rzeczywistych uczniach Platona, wychowawcach starożytnej Akademiji; później, na właściwym miejscu, zajmiemy się wykładem nauk nowych akademików, owych półseptyków, których Cyceeron niesłusznie mieści w szeregu uczniów platonowych, a którzy nie mają nic wspólnego z założycielem Akademiji. Śród następców Platona w Akademiji żaden — wyższych, jako myśliciel, nie objawił zdolności, żaden też z nich nie wszczął nowego ruchu i kierunku, i nie wywarł wpływu na przekonania współczesnych. Odtwarzanie szczegółowe jich nauk, jako próżne przedsięwzięcie, krzyżowałoby tylko pochod dziejowy, nie przynosząc nikomu korzyści. Bardzo więc krótko załatwimy z tym przedmiotem. Dwie postacie z tego grona zdobyły sobie pewien rozgłos, Spajzyp i Ksenokrates. Ograniczymy się na poświęceniu tym dwóm pobieżnej wzmianki.

## Spajzyp.

Spajzyp był rodzonym siostrzanem Platona. Przyjął kierunek nad Akademią pierwszego roku CVIII<sup>ej</sup> Olimpiady, czyli 349go roku przed Chrystusem. Przez ośm lat stał na czele szkoły (1). Dyjogienes laertyński mówi, że Spajzyp strzegł pilnie teoryj platonowych, lecz, że oddając się rokoszy, niewolnik namiętności, nie naśladował go w obyczajach (2).

Spajzyp wielką podobno liczbę dzieł wydał na światko dzienne. Dyjogienes spis jich podaje. Żadne wszakże z tych pism do naszych nie przetrwało czasów. W dyjogienesowym katalogu wzmiankowane są pisma: o filozofiji, o sprawiedliwości, o bogach, o duszy, oraz dyjalogi w dziesięciu księgach o tym, co wspólnego jest między rzeczami (3); świadectwo Ateneusza upoważnia nas do sądu, że dyjalogi te poświęcone głównie były określaniu podobieństwa, zachodzącego między gatunkami zwierząt i roślin. Dyjogienes, za powagą Favorinus'a, przyjaciela plutarchowego donosi, że Arystoteles zakupił pisma Spajzypa za znaczną sumę trzech talentów (4).

Nie wiadomo dostatecznie do jakiego punktu siostrzan Platona wiernym był nauce swego mistrza; posiadamy bowiem zbyt niedokładne świadectwo o filozoficznych pomysłach tego nowego wodza Akademiji. Gdybyśmy mogli wierzyć jakiemuś Dyjodorowi, przytoczonemu przez Dyjogienesą, byłby on pierwszym, który między umiejętnościami wspólnęj dopatrywał się nici, wiążąc, o jile można, jedne z drugimi (5). Lecz wiadomo skądjinnąd, że Platon sam ustawicznie zajmował się tą kwestyją i kusił się o ściśle zbliżenie do filozofiji wszystkich uprawianych w Grecyji

(1) Dyjog. z Laerty, ks. IV.

(2) Tamże, por. Athen., ks. VII, 140.

(3) *Διάλογοι τᾶν περὶ τὴν πραγματείαν ὁμοίων ἰ.*

(4) M. przyt., 5.

(5) *Ὅντος πρώτος... ἐν τοῖς μαθημασιν ἐθεάσατο τὸ κοινόν, καὶ συνῆψε ὡσεὶ καθόσον ἦν δυνατόν ἀλλήλοις.* Dyjog. m. przyt., 2. *Μαθηματα* oznaczają tu, naszym zdaniem, umiejętności w ogóle, nie zaś, jak chce Casaubon, nauki matematyczne.

sztuk i nauk. Zdaje się także, iż Spajzyp, za przykładem mistrza, wielką wagę przywiązywał do określenia. Wszystko to bardzo małe w nas budzi zajęcie. Pośród nauk Spajzypa, o jile te nam są znane, jeden tylko punkt zasługuje na wzmiankę.

Platon, przy schyłku życia, zbliżył się był w sposób widoczny ku pitagorejskiej teoryji liczb, i, nie opuszczając żadnej z zasad tak świetnie przez siebie rozwiniętych, z upodobaniem myśli swoje ubierał w język szkoły jitalskiej. Było-to, jak się zdaje, szkopułem dla spajzypowego umysłu. Uwiedziony pitagorejską formą, przyjął był w większej części właściwą jej filozoficzną podstawę i stawał, tym samym, często w sprzeczności z mistrzem swoim. Wniosek ten wyprowadzamy ze wskazówek arystotelesowych. Spajzypa wymienia on prawie zawsze obok Pitagorasa i pitagorejczyków. Przypomnijmy sobie, że Platon jideję Dobra czyli Dobro samo w sobie, które nazywał, na sposób pitagorejski, Jednością, mieścił na szczycie wszechrzeczy; Dobro bezwzględne było w jego oczach pierwszą zasadą, pierwotną krynicą jidej, oraz wszystkiego, co w świecie odbiłek piękności i doskonałości nosi; Dobro to, równoważne Bogu, było żyjącą osobą, rzeczywistością naczelnie doskonałą.

Spajzyp owiany wpływem oderwanych pomysłów pitagorejskich, przyjął za naczelną zasadę Jedność, lecz czystą i oderwaną, *nie będącą nawet ściśle oznaczonym bytem*, według zdania Arystotelesa (1). Jedność taka nie przedstawia już najwyższej, bezwzględnej doskonałości, lecz, jeśli się wolno tak wyrazić, najwyższą niedoskonałość. Nie pierwiastek więc doskonały, lecz niedoskonały stoi na początku, i przez rozwój dopiero postępowy doskonały z niedoskonałego się wyłoni. Taką jest hipoteza, którą Arystoteles przypisuje Spajzypowi i pitagorejczykom, i którą z wielką bystrością umysłu i rzadką siłą logiczną odpięra. „Ci, którzy sądzą, mówi sumienny myśliciel, wraz z rzeszą pitagorejczyków i Spajzypem, że pierwszą zasadą bytu nie jest bynajmniej doskonałe Dobro i piękno, gdyż i zarody roślin i zarody zwierząt są przyczyną, z której dopiero piękno i doskonałość wyrasta, ci myślą się wielce, nasienie bowiem pochodzi od twórców doskonałych, uprzednio już jistniejących, a zasada sama nie jest nasieniem, lecz bytem doskonałym. Tak samo rzechy można, że człowiek uprzedza jistnieniem swój zarodek, lecz nie ten

(1) . . . . ὥστε μηδέ ὄν τι εἶναι τὸ ἐν αὐτό. *Met.*, XIII, 5. Por. XI, 7.

bezwątpienia człowiek, który z nasienia powstał, lecz ten, którego ono pochodzi (1)“. „Nie ma słuszności ten, mówi jes: Arystoteles, kto zasady wszechświata (τοῦ ὅλου) porównu do zarodków roślin i zwierząt, i kto utrzymuje, że zawsze co w pewnym względzie doskonałym nazwane być może, po dzi od pierwiastku nieoznaczonego (ἐξ ἀορίστων) i niedoskon go. Taką jest, mówi on, natura zasad pierwotnych; Jedność s w sobie nie jest nawet bytem określonym. Lecz zasady, z któr zwierzęta i rośliny powstają, są doskonałemi: człowiek r człowieka. Nie nasienie - to zatym *piérwotnie* jistnieje (2)“. Ni rzeczne założenie, które tak stanowczo odparł Arystoteles, p jeli, za dni naszych, pantejiści filozoficzni.

### Ksenokrates, Polemon, Krates i Krantor.

Ksenokrates, jak się zdaje, podobnie, jak Spajzyp, wyró się od platonizmu w kierunku pitagorejskim. Urodzony w Cha doniji, piérwszego roku XCVIej Olimpijady, 394go roku przed Cj stusem, uczęszczał w latach rannój młodości na wykłady Pl na. Umysł jego nie odznaczał się wielką żywością. Platon, równywając go z Arystotelesem, mawiał, że jeden z nich pot buje ostrogi, a drugi — wędzidła (3). Ksenokrates przyjął po S zypie filozoficzne berło w Akademiji w 339 roku, i dzierżył je p całe lat dwadzieścia pięć. Surowość jego obyczajów i łagodn charakteru chwalili współcześni (4). Bardzo wiele podobno sał (5), lecz ani jedno z dzieł jego nie doszło do nas.

Ksenokrates, o jile o jego dokrynach sądzić możemy z, dokładnych wskazówek, kusił się o wyjaśnienie wszech z dnien przez liczby i formuły geometryczne. Platon, jakto już

(1) ὅσοι δὲ ἐπολαμβάνουσιν, ὡσπερ οἱ πυθαγόρειοι καὶ Σπείσιπ τὸ κάλλιστον καὶ ἀριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν ἡντιῶ τῶν ζῶων τὰς ἀρχὰς αἰτία μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν ἐκ τούτων, οὐκ ἁριθμῶς οἰοῦνται. Τὸ γὰρ σπέρμα ἔξ ἐτέρων ἐστὶ πρὸς τελειῶν, καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστίν, ἀλλὰ τὸ τέλειον κ. τ. λ. *Met.*, X

(2) *Met.*, XIII, 5.

(3) *Dyjog.*, ks. IV, 6.

(4) Tamże, 7.

(5) Tamże.

dzieliśmy, umieścić metafizykę, czyli naukę o *jidejach* ponad matematyką, nauką o liczbach. Jego uczniowie nie utrzymali się przy tym ważnym rozróżnieniu, i zatarli granicę, oddzielającą *liczby* od *jidej*. Ksenokrates uznawał za pierwsze zasady: monadę i dyjadę (jednotę i dwóję), utrzymując, że dały one początek niebu i siedmiu planetom (1). Naturę bożą porównywa on do trójkąta równobocznego, jako że ta równą jest wszędzie samej sobie; rzeczy śmiertelne — do trójkąta złożonego z nierównych linii; i wreszcie *gienijusze* czyli demony (*δαίμονια*), jako pośredniczące między bożą a śmiertelną naturą, do trójkąta równobocznego, mającego dwie strony równe, obok trzeciej nierównej (2). Duszę ludzką zowie on, podobnie, jak Pitagoras i Platon, liczbą samodzielną się poruszającą (3). Rozróżnia dwóch Jowiszów: górnego (*τὸν ὑπατον*) i niższego (*τὸν δὲ νεατον*) (4); ów panuje w niebie, czyli w sferze bytów niezmiennych, ten — w świecie podksiężycowym (5). Jowisz górny jest więc Bogiem najwyższym; jestto, mówiąc językiem szkoły pitagorejskiej i Ksenokratesa, prosta, nieparzysta liczba, jednota (monada), Bóg o męskiej naturze i ojciec bogów. Jowisz niższy jest dwóję (dyjadą), żeńskim Bogiem, matką bogów i duszą wszechświata (*ψυχή τοῦ παντός*) (6). Ksenokrates, podobnie, jak i Platon, widzi boski pierwiastek w całej przyrodzie; lecz obciąża błędami i wykrzywia myśl swego mistrza. Sądzi on, iż tą drogą odszukać można myśl i pewne poznanie Boga w zwierzętach, nawet pozbawionych rozumu (7); mniema, iż *gienijusze*, czyli demony, z których jedne są dobre, inne — złe, przebywając w ciałach, biorą rozległy

(1) Stob., *Eclog.*, I, 62; Cyc., *De nat. deor.*, I, 13.

(2) Plut., *De orac. defectu*, 13.

(3) Plut., *De anim. procreat.*, 1.

(4) Klemens Aleks., *Strom.*, V, 14.

(5) Plut., *Platon. quaest. quaest.*, IX. Plutarch wykłada w tym ustępie starożytne znaczenie wyrazu *ὑπατος*; oznacza on, powiada, tego, którzy na wyżynach przebywa i pierwszym jest: *τὸ ἀνω καὶ πρῶτον*.

(6) Stob., *Eclog.*, I, 62.

(7) *τῆρ περὶ τοῦ θείου ἐννοίαν οὐκ ἀπελπίζε καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις*. Klem. Aleks., *Strom.*, ks. V, roz. XIII.

udział w zarządzie świata (1). W tym ostatnim mniemaniu dopatrujemy się pewnego przypomnienia pierwotnych podań ludzkości o dobrych i złych aniołach.

Z tych już pobieżnych wskazówek widzimy, że najstłynniejszy uczniowie założyciela Akademiji nie okazali się godnymi swego mistrza, i że, tym samym, dłuższa o nich gawęda byłaby nużąca i próżną naukowego pożytku.

W gronie wodzów starożytniej Akademiji napotykamy jeszcze Polemona, Kratesa i Krantor. Polemon, według świadectwa Dyjogenesa laertyńskiego, będąc młodzieńcem i posiadaczem znacznego mienia, pod wpływem ksenokratesowego wykładu o koniecznej potrzebie i piękności umiarkowania, zrzekł się nagle, dla badań nad filozofją, rozwiozłego życia, jakie prowadził (2). Poświęcił się zaś etyce, zaniedbując dyjalektykę (3). Przypisują mu przedewszystkim ową maksymę, przejętą i rozwiniętą później przez Stojików, że dobro najwyższe polega na życiu według natury (4). Następcą Polemona, w przywództwie nad Akademiją, był Krates (5), po którym berko władzy przyjął Krantor (6), ostatni przedstawiciel starożytniej Akademiji. — Słynna ta szkoła utraciła wkrótce wszelki swój blask i wpływ. Uczeń Kratora, Arkiesilas obudził ją z martwych, lecz jednocześnie zmienił z gruntu podstawowy jej kierunek. Filozof ten jest twórcą nowej Akademiji, o której później mówić będziemy.

---

(1) Stob., m. przyt.; Plut., *De Isid. et Osirid.*, 25, 26; *De def. oracul.*, 17.

(2) *Dyjog. z Laerty*, ks. IV, 16.

(3) Tamże, 18.

(4) „Quum eum superiores, e quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum bonum esse dixissent...” Cyc., *De finibus*, ks. IV, 6.

(5) *Dyjog. laert.*, IV, 21.

(6) Tamże, 24.

---

KONIEC TOMU PIÉRSZEGO.





## SPIS RZECZY TOMU PIERWSZEGO.

---

|  | Stronnica. |
|--|------------|
| List autora do tłumacza . . . . .  | VII        |
| <b>Przedślowie</b> . . . . .   | IX         |
| <b>Wstęp</b> . . . . .   | XI         |
| <i>Rozdz. I.</i> — Ogólne uwagi nad dziejami filozofji . . . . .   | 1          |
| §. 1szy — Przedmiot i cel dziejów filozofji . . . . .  | tamże      |
| §. 2 — Jak należy badać dzieje filozofji . . . . .   | 4          |
| <i>Rozdz. II.</i> — Poprzedniki filozofji, których, pominąć nie podobna . . . . .  | 9          |
| Objawienie pierwotne. — To objawienie wznowione i wiernie dochowane na łonie ludu hebrajskiego. — Żaden jinny naród w starożytności nie posiadał czystego symbolu religiji naturalnej. — Dlatego też nie należy mówić o doktrynach religijnych jinnych ludów wschodnich. — Na Wschodzie, jedynie tylko Chinom i Jindyjom należy dać miejsce w dziejach filozofji . . . . . | tamże      |
| <i>Rozdz. III.</i> — O źródłach do dziejów filozofji greckiej i o dziejopisarzach nowożytnych filozofji w ogóle . . . . .  | 27         |
| §. 1. — Źródła do dziejów filozofji greckiej . . . . .   | tamże      |
| §. 2. — Nowożytni dziejopisarze filozofji. — Dzieje ogólne . . . . .   | 32         |

### FILOZOFIJA POGAŃSKA.

#### *Księga I. — Filozofja wschodnia.*

#### CHINY i JINDYJE.

|                           |    |
|---------------------------|----|
| <b>Chiny.</b> . . . . .   | 38 |
| <b>LAO-DZE.</b> . . . . . | 40 |

|  |       |
|--|-------|
| <i>Rozdz. I.</i> — Metafizyka Lao-dze'go. — Natura i przymioty Boga; stósunki jego ze światem . . . . .  | 41    |
| <i>Rozdz. II.</i> — Zasady i maksy my moralności. — Bezczy- ność. — Piękne maksy my o skromności i pokorze. . . . .  | 44    |
| O uczniach Lao-dze'go . . . . .  | 50    |
| <b>KONFUCYJUSZ</b> . . . . .   | 51    |
| Cztery księgi klasyczne. — Nie napotyamy w nich ani metafizyki, ani psychologii ani kosmologii. — Znajdują się tu tylko pewne maksy my moralne i poli- tyczne, nie oparte na żadnej zasadzie filozoficznej. — Konfucyusz nie zasługuje na nazwę filozofa . . . . . | tamże |
| Uczniowie Konfucjusza w starożytności. — Men-dze i Sun-dze . . . . .   | 55    |
| <b>Jindyje.</b> . . . . .  | 58    |
| Wstęp . . . . .  | tamże |
| Systematy filozoficzne jindyjskie . . . . .  | 67    |
| Filozofija Sankija . . . . .   | 68    |
| Sankija Kapili . . . . .   | tamże |
| <i>Rozdz. I.</i> — Pojęcie i cel filozofiji. — Źródła poznania. — Pojmowanie, jindukeyja i twierdzenie. — Jestto me- toda empiryzmu . . . . .  | 70    |
| <i>Rozdz. II.</i> — Przedmioty poznania. — Pierwiastki rzeczy. — Jest dwadzieścia pięć pierwiastków. — Wieczna przy- roda, pierwotne źródło rzeczy. — Rozum. — Ja. — Du- sza ludzka. — Jęj właściwa natura . . . . .   | 74    |
| <i>Rozdz. III</i> — Uwolnienie od wędrowki dusz i zbawienie wieczne, najwyższy wyraz filozofiji. — Na czym po- lega bezwzględne wyswobodzenie się . . . . .  | 81    |
| Sankija tejistyczna Patandżali'ego . . . . .   | 86    |
| Systemat Nijaja, Gotamy . . . . .  | 88    |
| <i>Rozdz. I.</i> — Cel filozofiji. — Oswobodzenie. — O dowo- dach czyli środkach poznania. — Pojmowanie i jin- dukeyja. — Jestto czysty sensualizm. — O rozumo- waniu. — Zarys dyjalektyki. — Nijaja i Organon Arystotelesa . . . . .                              | 90    |
| <i>Rozdz. II.</i> — Przedmioty umysłowej próby czyli pozna- nia. — Jest jich dwanaście. — O duszy ludzkiej, jęj jistocie i przeznaczeniu . . . . .   | 96    |
| Atomistyczna filozofija Kanady . . . . .   | 99    |
| <i>Przedmioty próby umysłowej</i> czyli kategoryje. — Jest   |       |

|   |       |
|---|-------|
| jich sześć: jistność, jakość, czynność, wspólność, różność i zbiorowość. — Atomizm Kanady. — Atomizm ten określa tylko ciała . . . . .  | tamże |
| Filozofija Wedanta czyli druga Mimansa . . . . .  | 103   |
| Doktryna Wedanty . . . . .  | 105   |
| <i>Rozdz. I.</i> — Bóg. — Jego natura i przymioty. — Jego stosunki ze światem. — Emanatyzm . . . . .  | tamże |
| <i>Rozdz. II.</i> — Człowiek. — Dusza ludzka. — Jój natura. — Jój przeznaczenie. — Pielgrzymka. — Jakim sposobem dusza od niej się uwalnia? Najwyższe szczęście polega na pogrążeniu się w Bogu . . . . . | 109   |
| O Buddyźmie . . . . .   | 113   |
| Szakija-Muni. — Nauka jego ma czysto praktyczny charakter. — Brak filozoficzności. — Droga zbawienia czyli wyzwolenia. — Jistota oswobodzenia czyli Nirwany buddyjskiej . . . . .                         | tamże |

### *Księga II. — Filozofja grecka.*

|   |       |
|---|-------|
| Tradycyje religijne Greków, jako przedwstęp jich filozofji  | 123   |
| Początek filozofji greckiej. — Podział jój na trzy okresy   | 129   |
| Okres pierwszy. — Filozofja grecka przed Sokratesem: — Szkoła jońska. — Szkoła włoska. — Szkoła eleacka. — Szkoła atomistyczna czyli abderecka. — Sofisci . . . . .   | 132   |
| <b>Szkoła jońska</b> . . . . .  | tamże |
| <i>Oddział I.</i> — Filozofowie dynamisci . . . . .   | 133   |
| TALES Z MILETU. . . . .   | tamże |
| Nauka Talesa o początku i <i>materialnej przyczynie</i> rzeczy. — Woda, jako zasada czyli podstawowy żywioł świata. — Dane podaniowe. — Czy Tales przypuszcza uczestnictwo Boga w tworzeniu się wszechświata? . . . . . | 134   |
| ANAKSYMENES Z MILETU. . . . .   | 137   |
| Jeden pierwotny i główny pierwiastek wszystkich rzeczy. — Jestto powietrze . . . . .  | tamże |
| DYJOGIENES Z APOLONIJI. . . . .   | 138   |
| Postęp myśli filozoficznej na drodze, utorowanej przez Talesa. — Dyjogienes stara się dowieść, że może być jeden tylko pierwiastek zasadniczy czyli substancyja   |       |

|  |       |
|--|-------|
| rzeczy. — Powietrze. — Konieczność rozumu dla wyjaśnienia porządku świata. — Powietrze obdarzone rozumem. — Pantejizm materjalistyczny . . .   | tamże |
| HERAKLIT Z EFEZU. . . . .  | 141   |
| Filozofija Heraklita. — Pantejizm silnie sformułowany. — Jedyny pierwiastek: ogień, obdarzony rozumem. — Logika pantejizmu. — Tożsamość wprost przeciwnych i sprzecznych. — Byt i niebyt, dzień i noc. — <i>Stawanie się</i> powszedne. — Heraklit jest poprzednikiem Hegla. — Rozum ogólny i rozum jednostkowy. — Logika pantejizmu, obalona przez Arystotelesa . . . | 142   |
| <i>Oddział II.</i> — Filozofowie mechanisci . . . . .  | 147   |
| ANAKSYMANDER. . . . .  | tamże |
| Zasada świata jest <i>nieskończoność</i> , czyli bezkształtna mieszanina wszystkich pierwiastków. — Nieskończoność rozkłada się, a pierwiastki jednorodne łączą się i tworzą jistoty . . . . .   | 148   |
| ANAKSAGORAS Z KLAZOMENY . . . . .  | 149   |
| Nieskończona zasada rzeczy. — Chaos pierwotny. — Homojomeryje. — Rozum różny od chaosu. — On-to jest zasadą kierowniczą i zawiadowczą świata. . . . .  | 150   |
| ARCHELAOS . . . . .  | 152   |
| SZKOŁA JITALSKA czyli PITAGOREJSKA . . . . .   | 153   |
| <i>Rozdz. I.</i> — Wiadomość historyczna o Pitagorasie i jego szkole. — Źródło, z których krytyka czerpać może poznanie doktryn pierwotnego pitagorejizmu . . . . .  | 154   |
| <i>Rozdz. II.</i> — Doktryna filozoficzna pitagorejczyków. — Ogólny charakter tej doktryny. — Liczby i harmonija muzyczna. — Zasadnicze żywioły liczby i harmoniji . . . . .   | 158   |
| <i>Rozdz. III.</i> — Jakim sposobem rzeczy upostaciowały się na podobieństwo liczb? — Bóg czyli pierwsza jednota: jego natura. — Próżnia czyli nieoznaczoność. — Świat powstał z tych dwóch sprzecznych początków. — Świat się w nich wiecznie odradza. — O systemacie świata. — Główne ognisko. — Ruch ziemi. — Ciała składają się z jedności czyli monad. . . . .    | 161   |
| <i>Rozdz. IV.</i> — O naturze duszy ludzkiej. — Jej przeznaczenie. — Metempsychoza. — O nagrodach i karach po tym życiu . . . . .  | 167   |
| EMPEKOKLES Z AGRYGIENTU . . . . .  | 170   |

|   |       |
|---|-------|
| SZKOŁA ELEACKA . . . . .  | 176   |
| KSENOFANES . . . . .  | 177   |
| Doktryna filozoficzna Ksenofanesa, — Potępienie greckiego antropomorfizmu. — Jedność Boga. — Jedność bytu . . . . .   | 178   |
| PARMENIDES . . . . .  | 183   |
| Doktryna filozoficzna Parmenidesa. — Logiczny panteizm. — Byt oderwany, w tożsamości z myślą . . . . .  | 185   |
| ZENON Z ELEJI . . . . .   | 190   |
| Zenon broni doktryny parmenidesowej o jedności i nieruchomości bytu, powstając na mnogość i ruch. — Dowody świadczące przeciw ruchowi . . . . .   | tamże |
| MELISSOS. . . . .   | 193   |
| SZKOŁA ATOMISTYCZNA . . . . .   | 196   |
| LAJKIP . . . . .  | tamże |
| DEMOKRYT . . . . .  | 197   |
| <i>Rozdz. I.</i> — Zasady Demokryta o naturze rzeczy. — Pełnia i próżnia. — Niedziałki czyli atomy . . . . .  | 198   |
| <i>Rozdz. II.</i> — Psychologija Demokryta. — Natura duszy ludzkiej i charakter jej poznania. — Skieptycyzm powszechny . . . . .  | 202   |
| <i>Rozdz. III.</i> — Etyka demokrytowa. — Nie ma bezwzględniego dobra ni zła. — Wszystko jest względne do naszych własnych potrzeb; moralność sprowadza się do rachuby użytku . . . . . | 205   |
| SOFIŚCI . . . . .   | 207   |
| PROTAGORAS . . . . .  | 209   |
| Jest materyjalistą równie jak Demokryt. — Wrażliwość zmysłowa miarkuje i ogranicza wszystkie rzeczy. — Przeciwne zasady . . . . .   | tamże |
| GORGIJASZ . . . . .   | 212   |

### ***Księga III. — Filozofja grecka.***

#### **Okres drugi.**

|  |       |
|--|-------|
| SOKRATES . . . . .   | 216   |
| Filozofja sokratesowa . . . . .                                      | 219   |
| <i>Rozdz. I.</i> — Ogólny charakter filozofji sokratesowej . . . . . | tamże |

|   |       |
|---|-------|
| <i>Rozdz. II.</i> — Metoda Sokratesa . . . . .                    | 221   |
| <i>Rozdz. III.</i> — Sokratesowa doktryna o Bogu i człowieku      | 224   |
| SZKOŁA MEGARYJSKA . . . . .                                       | 227   |
| EUKLIDES. — EUBULIDES. — ALEKSYNUS. — DYJODOR.—                   |       |
| STYLPON . . . . .   | 228   |
| PLATON . . . . .  | 234   |
| Filozofija Platona. — Ogólne pojęcie filozofiji . . . . .         | 237   |
| <i>Rozdz. I.</i> — Teoryja poznania . . . . .                     | 238   |
| §. 1. — Podział poznania. — Mniemanie a wiedza. —                 |       |
| Właściwy przedmiot filozofiji . . . . .                           | tamże |
| §. 2. — Boski pierwiastek duszy; punkt wyjścia i opar-            |       |
| cia dla wszelkiego filozoficznego badania. — Dusza                |       |
| nasza jest w bezpośrednim zjednoczeniu ze światem                 |       |
| duchowym a boskim, i stamtąd w prostym kierunku                   |       |
| światłne odbiera promienie . . . . .                              | 241   |
| §. 3. — Moralny warunek poznania. — Oczyszczenie du-              |       |
| szy. — Konieczność wyzwolenia jój z pod jarzma                    |       |
| namiętności zmysłowych i żądz. — Umartwienie. —                   | 245   |
| §. 4. Dyjalektyka właściwa. — Przypomnienie. — Jin-               |       |
| dukeyja i dedukcyja . . . . .                                     | 248   |
| <i>Rozdz. II.</i> — Teoryja jidej . . . . .                       | 256   |
| §. 1. — O bycie i jistocie jidej . . . . .                        | tamże |
| §. 2. — O rozlicznych rodzajach jidej, oraz o porządku            |       |
| śród nich panującym . . . . .                                     | 258   |
| §. 3. — O miejscu bytowania jidej . . . . .                       | 263   |
| <i>Rozdz. III.</i> — Dalszy ciąg teoryji jidej. — Jidea piękna. — |       |
| Estetyczne zasady Platona . . . . .                               | 269   |
| <i>Rozdz. IV.</i> — Nauka Platona o Bogu. — Bóg jest jistno-      |       |
| ścią najdoskonalszą i osobową. — Jest on jedynym                  | 275   |
| <i>Rozdz. V.</i> — Kosmologija, czyli nauka Platona o początku    |       |
| i jistocie świata . . . . .                                       | 278   |
| <i>Rozdz. VI.</i> — Nauka Platona o duszy ludzkiej . . . . .      | 285   |
| <i>Rozdz. VII.</i> Platonowa Etyka . . . . .                      | 288   |
| §. 1. — Platonowy pogląd na enotę . . . . .                       | 289   |
| §. 2. — Platonowa nauka o szczęściu i nieszczęściu,               |       |
| następstwach enoty i błędu. — O życiu przyszłym. —                | 292   |
| <i>Rozdz. VIII.</i> — Polityka Platona . . . . .                  | 296   |
| §. 1. — W państwie są trzy stany, odpowiadające trzem             |       |

|  |     |
|--|-----|
| dzielnicom duszy. — Cnoty trzem stanom właściwe. — Mędry powinni panować . . . . .   | 297 |
| §. 2. — Jideał państwa. — Jednostka — niczym, państwo wszystkim. — Wspólność dóbr, kobiet i dzieci. — Nieuznanie godności kobiety i dziecka. — Platon na krańcach materjalizmu . . . . . | 300 |
| §. 3. — O niewolnikach. — Prawność i konieczność niewolnictwa. . . . .   | 307 |
| UCZNIOWIE PLATONA W AKADEMII . . . . .   | 311 |
| SPAJZYP . . . . .  | 312 |
| KSENOKRATES, POLEMON, KRATES I KRANTOR . . . . .   | 314 |





# Lista przedpłacicieli.

## (Seryja I).

---

- Wny Banarski Władysław w Warszawie.  
JEks. ks. Baranowski, biskup dyjec. w Lublinie.  
Wny Bardzki Artur, adwokat w Warszawie.  
Biblioteka ordynacyji hrabiów Zamoyskich w Warszawie.  
Biblioteka jimienia narodowego Ossolińskich we Lwowie.  
Biblioteka gimnazyjalna w Rzeszowie.  
Wny Bielicki Jan Kanty, obywatel w Mohilewie Podolskim.  
JWny Bloch Jan, prezes kolei łódzkiej w Warszawie 5 egz.  
„ Brandys Stanisław, obyw. w Kalwaryji Zebrzydowskiéj.  
Wny Brudziński Antoni w Warszawie 2 egz.  
JWny Buliński Melchijor ks. prałat w Sandomierzu.  
Wny Bułgarowski Stanisław w Ust'Urozańskiéj Rezydencyji Towarzystwa Przemysłowego, wydobywającego złoto (Syberyja).  
„ Celmerowski Walery ksiądz w Brochowie (Król. Polskie).  
JWny Chelmiński Jignacy, obyw. w Warszawie.  
„ Chojecki Piotr, b. marszałek szlachty w Tomaszówce (gub. kijowska).  
Wny Cholewiński Wacław, ks. prof. w Krakowie.  
„ Cymkowski L. w Warszawie.  
JWny Czerlunczakiewicz Dr. Józef, ks. dziekan w uniw. jagiell. w Krakowie.  
Wny Dajsenberg Dr. Władysław w Krakowie.  
„ Danecki Franciszek, ks. kanonik w Milezskach (Król. Polskie).  
„ Dąbrowski Antoni ks. prof. w Krakowie.  
JWny Dębicki hr. Zygmunt Ludwik w Krakowie.  
„ Dzeduszycki hr. Włodzimierz we Lwowie.  
Wny Ferencowicz Stefan, O. zakonu św. Pawła w Częstochowie.  
„ Filochowski ks. vice-regiens seminar. dyjec. w Płocku.  
„ Fischer Władysław obyw. w Krakowie.

- Wny Formanijosz Michał ks. proboszcz we Lwowie.  
 „ Gabryjelski Antoni ks. dziekan w Łodzi.  
 „ Garlikowski Aleksander, ksiądz w Skrzynnie (Król. Polskie).  
 „ Gawroński Franciszek, geometra w Hajsynie (na Podolu).  
 „ Golijan Dr. Zygmunt ks. kanonik w Krakowie.  
 „ Gondek Feliks ks. vice-dziekan i prob. w Krzyżanowicach (dyj. tarnow.).  
 JWny Górski Ludwik, szambelan J. C. K. Mości i obyw. w Warszawie.  
 „ Grochowski Aleksander, sędzia i obyw. w Rydzewie (pod Ostrołęką)  
 Wny Haller Józef, syn obyw. we Lwowie.  
 JEks. Hirschler Maciej ks. biskup dyjec. obrz. łac. w Przemyślu 3 egz.  
 JWny Hollak Józef, kanonik i prob. w Warszawie.  
 Wny Hordyjewicz Lucyjan, ks. wikary w Łodzi.  
 JWna Husarzewska hr. Karolina w Bursztynie pod Lwowem.  
 JWny Jachimowski Władysław, ks. kanonik w Koropcu (dyj. przemys.).  
 „ Jahner Cyryll, ks. kanonik w Tarnopolu.  
 „ Janicki Józef, ks. prałat w Wąchocku (dyj. sandomiér.).  
 Wny Jankowski Romuald, ksiądz w Mławie.  
 Wna Jełqwicka Maryja, obyw. w Tarnopolu.  
 Wny Jędrkiewicz Roman, ksiądz w Górze św. Małgorzaty (arch. warsz.).  
 „ Jungowski Leon ks. regiens kons archidyj. w Warszawie.  
 JWny Jurkowski Ludwik ks. kanonik katedralny we Lwowie.  
 Wny Juryjewicz Tomasz ks. proboszcz w Oborku (dyj. wileńska).  
 „ Józefczyk Władysław ks. profesor w Krakowie.  
 „ Koc Leopold ksiądz wikary w Warszawie.  
 „ Kochański Marcin.  
 „ Koperski ks. proboszcz w Dalewie (archid. pozn.).  
 „ Korzeniowski Stanisław ks. wikary we Lwowie.  
 JWny Kossakowski hr. Stanisław, senator w Warszawie.  
 „ Kossakowski hr. Stan. Kazimiérz w Warszawie.  
 Wny Kosiarkiewicz Jignacy, ks. kapelan „Przytuliska“ w Warszawie 2 egz.  
 JWny Kosowski Henryk ks. kanonik i rektor akademiji duchownej w Warsz.  
 Wny Kotechi Wawrzyniec ksiądz w Dolsku (arch. pozn.).  
 JWny Kremer Dr. Józef prof. uniw. jag. i Członek akad. Umiejęt. w Krakowie.  
 Wny Krężelski ks. prob. w Przewodowie (dyj. płock.).  
 JWny Kronenberg Leopold, prezes drogi żel. terespolskiej w Warszawie.  
 Wny Królikowski Szymon, ks. w Częstochowie.  
 „ Krywult Adam, obyw. w Krakowie.  
 „ Krywult Aleksander, artysta — rzeźbiarz w Krakowie.  
 „ Krzyżanowski Dr. Stanisław, obyw. ziemski w Krakowie.  
 „ Laskowski ks. profesor we Lwowie.  
 JWny Lasocki Bronisław, Prezes Banku Galicyjskiego w Krakowie.  
 „ Lecherd Michał ks. prałat we Mstowie pod Częstochową.  
 „ Leśniał Marcin, ks. kanonik i rektor seminaryjum w Tarnowie.  
 J. O. Lubomirski książę Jan Tadeusz, prezes Tow. Dobroczyńności w Warsz.  
 Wny Ludwikiewicz Jacek, O. zakonu św. Pawła w Częstochowie.  
 „ Łagodziński Józefat ksiądz we Mszczonowie (arch. warsz.).  
 JWny Łobos Jignacy, kanonik katedr. w Przemyślu.  
 „ Łubieński hr. Paweł w Warszawie.  
 Wny Łukasiewicz Ambroży, ksiądz w Lipsku (dyj. płock.).

- JWna Łuszczewska Jadwiga (Deotyma), obyw. w Warszawie.  
 „ Małgchowska hr. Hortensyja w Warszawie.  
 Wny Manasterski Antoni, ks. kanonik we Lwowie.  
 Wna Maryjewska Karolina, nauczycielka w Warszawie.  
 Wny Mieczkowski Jan, fotograf w Warszawie.  
 „ Michalski ksiądz we Włocławku.  
 JWny Minkiewicz Jan, chirurg okręgowy w Tyflisje (Syberyja).  
 „ Mossing Karol ks. prałat we Lwowie.  
 „ Morawski Seweryn ks. prałat we Lwowie.  
 Wny Münnich Dr. Władysław w Krakowie.  
 „ Netuschill Cypryjan ks. prob. w Uściu solnym (dyj. tarnow.).  
 „ Odelgiewicz Zygmunt ks. kanonik we Lwowie.  
 JWny Ordega Karol, obyw. w Warszawie 4 egz.  
 „ Orłowski Kalikst, Prezes Towarzystwa św. Wincentego a Paulo we Lwowie.  
 Wny Ostrowski Antoni ksiądz wikary w Zgierzu.  
 „ Pawlicki Dr. Stefan O. ze Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w Rzymie.  
 JWny Pietrzykowski Jan, ksiądz kanonik w Mogile pod Krakowem.  
 Wny Pizuiński Prowincyjał O. O. Bernardynów we Lwowie.  
 JWna Potocka hr. Adamowa w Krzeszowicach pod Krakowem 5 egz.  
 JWna Potocka hr. Augustowa w Warszawie.  
 JWny Pruszyński Gustaw, obyw. w Jilkowcach (na Wołyniu).  
 Wny Ptakowski Barnaba, O. zakonu św. Pawła w Częstochowie.  
 „ Puryszko A. ksiądz proboszcz w Bogusławiu (gub. kijowska).  
 JWny Pusłowski hr. Wandalin w Warszawie.  
 JEks. Pukalski baron Alojzy ks. biskup dyj. i Prałat dom. Ojca św. it. d. w Tarnowie.  
 JWny Puszet Franciszek Ksawery ks. prałat we Lwowie.  
 JWna Rembielińska hr. Pelagija w Warszawie.  
 Wny Rusiecki Fortunat O. zakonu św. Pawła w Częstochowie.  
 JWny Rusinowski Oswald ksiądz prałat w Krakowie.  
 Wny Ruszkiewicz Dr. Kazimierz ks. regiens i prof. sem. archidyj. w Warszawie.  
 „ Sakowicz Wincenty, ks. wikary w Wilkowyszkach (dyj. augustowska).  
 J. O. Sanguszko książę Roman w Gumniskach pod Tarnowem.  
 JWny Serwatowski Waleryjan ks. kanonik w Krakowie.  
 „ Sędzimir Aleksander, obyw. w Szlubowie (gub. łomżyńska).  
 Wny Siedlecki Jan ks. Zgrom. ks. Misyjonarzów w Krakowie.  
 „ Siemieński, ksiądz sekr. bisk. w Krakowie.  
 JWny Skibiński Antoni, ks. kanonik we Lwowie.  
 Wny Skimina Walenty ks. profesor w Krakowie.  
 JWny Słowiński, ksiądz opat od Bożego Ciała w Krakowie.  
 „ Sobański Feliks obyw. w Warszawie.  
 Wny Sobierajski Józefat, ksiądz prof. przy seminar. żeńskim w Krakowie.  
 JWny Solecki Dr. Łukasz ks. rektor semin. archid. we Lwowie.  
 Wny Stachow Jan, ks. wikary przy kat. we Lwowie.  
 JWny Starzeński hr. Michał w Nowodworach (gub. łomżyńska).  
 Wny Stecki Lucyjan ks. proboszcz w Dąbrowej pod Częstochową.  
 „ Struve Dr. Henryk prof. uniw. w Warszawie.  
 JEks Stupnicki Jan ks. biskup obrz. greck. w Przemysłu.

- Wny Surmacki, obyw. w Radomiu.  
 JEks. Symonowicz ks. arcyb. obrz. orm. we Lwowie.  
 Wny Szóstakowski ksiądz w Permie (Rosyja).  
 „ Szpręglewski w Warszawie.  
 „ Szymczakowski Zygmunt ks. wikaryjusz w Miechocinie (dyj. przemyska).  
 JWny Teliga Karol, ksiądz prałat b. rektor uniw. jagiell. w Krakowie.  
 Wny Trojanowski Jan ksiądz w Witowie (Król. Polskie).  
 JWny Tyszkiewicz hr. Jan w Warszawie 25 egz.  
 JWna Tyszkiewiczowa hr. Kamilla w Białopolu (gub. kijowska).  
 Wny Tyszyński Aleksander, b. prof. Szkoły Główniej, Członek akad. Umiejęt.  
 w Warszawie.  
 Wny Walichnowski ksiądz w Warszawie.  
 „ Wierciszewski Władysław ks. kanonik w Krakowie.  
 „ Włodzkowski Jignacy ksiądz w Jimbranowicach (Król. Polskie).  
 Wna Wolfowa Eugenijsa obyw. w Warszawie.  
 JWna Wrotnowska Gabryjela, mecenasowa w Warszawie.  
 „ Zacharkiewiczowa Anna, senatorowa w Warszawie.  
 JWny Zamojski hr. August w Warszawie.  
 „ Zamojski hr. Jan w Warszawie.  
 „ Zamojski hr. Stausław w Podzamczu (Król. Polskie).  
 Zgromadzenie WW. Księży Filipinów w Gostyniu (arch. poznańsk.).  
 „ „ Misyjonarzów w Krakowie.  
 „ „ „ we Lwowie.  
 „ „ O. O. Zmartwychwstańców w Rzymie.  
 „ „ Jezuitów w Krakowie.  
 „ „ „ w Tarnopolu.  
 „ „ Dominikanów w Krakowie.  
 „ „ „ we Lwowie.  
 „ „ Kapucynów w Krakowie.  
 „ „ Reformatów w Krakowie.  
 „ „ „ w Przemyślu.  
 „ „ „ w Jarosławiu (dyj. przemyska).  
 „ „ Bernardynów we Lwowie.  
 „ „ Franciszkanów w Krakowie.  
 „ „ Karmelitów we Lwowie.  
 Wny Zielonka Witold obyw. w Przemyślu  
 „ Zygmunt Emil, ks. wikary w Jasionowie (dyj. przemyska).  
 „ Żbikowski Leon ksiądz wikary w Zawidzu (dyj. plocka).



(Seryjną listę przedpłaćcicieli umieścimy przy końcu tomu IIgo).

NABYĆ MOŻNA

we wszystkich księgarniach dziełko pod tytułem:

# ALBERT BRANDEBURSKI

PIÉRWSZY KSIĄŻE PRUSKI KATOLIKIEM.

PRZYZYNEK DO DZIEJÓW KRAJOWYCH

wedle poszukiwań O. Theiner'a

PRZEZ

Władysława Miłkowskiego.

WARSZAWA. 1870.

**Cena egzemplarza kop. 20 (złp. 1 gr. 10).**

## LISTA PREENUMERATORÓW.

1. Bielicki Jan-Kanty, obyw. w Mohilewie Podolskim.
2. Buliński Melchijor, ksiądz prałat w Sandomierzu.
3. Bułakowski Alfons, ksiądz vice-regiens w Sandomierzu.
4. Chełmicki Jignacy, obywatel w miejscu.
5. Garlikowski Aleksander, ksiądz w Skrzywnie.
6. Gawroński Franciszek, geometra w Hajsynie (gub. Podol.).
7. Górski Ludwik, szambelan w miejscu.
8. Hollak Józef, ksiądz proboszcz w miejscu.
9. Janicki Józef, ksiądz prałat w Wąchocku.
10. Jankowski Romuald, ksiądz w Mławie.
11. Jędrkiewicz Roman, ksiądz w Górze św. Małgorzaty.
12. Jungowski Leon, ksiądz w miejscu.
13. Juryjewicz Tomasz, ksiądz proboszcz w Oborku (dyj. wileń.)
14. Kongregacja Wieleb. Ks. Filipinów w Gostyniu (arch. pozna.)
15. Koperski ksiądz prob. w Dalewie (arch. poznań.)
16. Kossakowski Stanisław, hrabia senator w miejscu.
17. Kossakowski Stanisław Kazimiérz, hrabia w miejscu.
18. Kossowski Henryk, ksiądz b. rektor akad. duch. w miejscu.
19. Kotecki Wawrzyniec, ksiądz w Dolsku (arch. pozna.)
20. Lecherd Michał, ksiądz prałat we Mstowie.
21. Łagodziński Józefat, ksiądz prob. we Mszczonowie.
22. Łubieński Paweł hrabia w miejscu.
23. Łuszczewska Jadwiga (Deotyma) w miejscu.
24. Mieczkowski Jan, fotograf w miejscu.
25. Minkiewicz Jan, chirurg okręgowy w Tyflisie.
26. Potocka Aleksandra hrabina w miejscu.
27. Pruszyński Gustaw, ob. w Jilkowcach (gub. wołyń.)
28. Puryszko, ksiądz proboszcz w Bogusławiu (gub. kijow.).
29. Ruszkiewicz Kazimiérz, ksiądz regiens, w miejscu.
30. Surmacki, obywatel w Radomiu.
31. Szóstakowski Antoni, ksiądz w Permie.
32. Trojanowski Jan, ksiądz w Witowie.
33. Tyszkiewicz Jan, hrabia w miejscu **egz. 25.**
34. Tyszkiewiczowa Kamilla, hrabina w Białopolu (gub. kijow.).
35. Wolffowa Eugenija, obyw. w miejscu.
36. Wrotnowska Gabryjela, obyw. w miejscu.
37. Zamojski Stanisław, hrabia w Podzamczu.

(Dalszy ciąg przy drugim zeszytcie).

---

Дозволено Цензурою.

Варшава, 1 Апрелья 1871 года.