



TOMASZ MRÓZ

Stefan Pawlicki wobec koncepcji duszy w filozofii greckiej

Stefan Pawlicki on the Concepts of Soul in Greek Philosophy

ABSTRACT: The subject of this paper is the work by Stefan Pawlicki (1890–1916), *Historia filozofii greckiej* (*History of Greek Philosophy*) and the assessments of Greek philosophical concepts of the soul contained in it. Pawlicki was a pioneer of the Polish historiography of ancient philosophy. As a Christian philosopher, Catholic priest, he did not simply discuss the concepts of ancient philosophers, but evaluated them as well. Greek concepts of the soul (including those of Heraclitus, the Pythagoreans, Democritus, Socrates–Plato) were of particular importance for him. He criticized them and drew far-reaching moral consequences, which were unacceptable for a Catholic audience. Criticism of these concepts is an exemplification of Pawlicki's method of studying the history of philosophy, which aimed not only at discussing what particular philosophers had thought, but at indicating whether they gave true, that is Catholic, answers to philosophical questions.

KEYWORDS: Stefan Pawlicki • soul • Greek philosophy • Heraclitus • Pythagoreans • Democritus • Plato • historiography of philosophy

Najważniejszym materiałem źródłowym dla niniejszego artykułu jest wydana już ponad wiek temu dwutomowa, nieukończona *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa*¹ pióra Stefana Pawlickiego (1839–1916). Była to pierwsza tego typu praca napisana przez polskiego autora, który jako jeden z nielicznych wówczas posiadał wiedzę, umiejętności i – co zawsze ma niebagatelne znaczenie w życiu naukowym – możliwości i stanowisko. Wszystko razem predestynowało go wręcz do podjęcia zadania przebadania i opisanego dla rodaków dziejów filozofii greckiej.

¹ S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej. Od Talesa do śmierci Arystotelesa*, t. I: Kraków 1890, t. II, cz. 1: Kraków 1903, cz. 2: Kraków 1917. Wydaną po śmierci autora cz. 2 tomu drugiego doprowadził do druku Tadeusz Sinko. Tekst kończy się podczas omawiania platońskiego *Państwa*. Wybór z rękopiśmiennych tekstów Pawlickiego, który daje pewien wgląd w jego rozumienie późnego Platona i może stanowić swoiste uzupełnienie nieukończonego rozdziału o Platonie, znajduje się w: S. Pawlicki, *Platonica, Wybór ze skryptów, przekładów i wystąpień zagranicznych*, red. T. Mróz, Kraków 2013.

Ze względu na cel artykułu, a jest nim rekonstrukcja i ocena krytycznej argumentacji i dokonanej przez Pawlickiego ewaluacji greckich, filozoficznych koncepcji duszy, nie będzie tutaj miejsca na przywoływanie szczegółów jego biografii². Zostaną z niej wybrane jedynie te fakty, które rzucają pewne światło na jego kompetencje i wypracowaną przezeń metodę uprawiania historiografii filozofii oraz mają ścisły związek z genezą i kształtem *Historii filozofii greckiej*. Największy nacisk będzie położony na zagadnienie dla Pawlickiego pierwszorzędnej ważności, czyli na kilka koncepcji duszy, które powstały w filozofii greckiej, na ich konsekwencje oraz na sposób i kryteria ich wartościowania, którymi Pawlicki się posługiwał.

Edukacja Stefana Pawlickiego, urodzonego 2 września 1839 r. w Gdańsku, rozpoczęła się w tamtejszym gimnazjum, kontynuował ją w progimnazjum w Pleszewie. Później, dzięki stypendium Jana Działyńskiego z Kórnika, mógł uczęszczać do Królewskiego Gimnazjum w Ostrowie. Jako że należał do grona najzdolniejszych uczniów, niejednokrotnie otrzymując oceny celujące³, podczas uroczystości wręczania świadectw w 1858 r. wyróżniono go przywilejem wygłoszenia łacińskiej mowy⁴. Sam wybór języka, w którym przemawiał, świadczyć może już o jego wczesnych zainteresowaniach starożytnością i klasyką, bowiem w zwyczaju było wygłaszanie uczniowskich mów także po polsku, niemiecku i francusku⁵. Nie można tutaj pominąć postaci Antoniego Bronikowskiego (1817–1884)⁶, który nauczał młodego Pawlickiego języków antycznych, równocześnie przygotowując i wydając przekłady dialogów Platona. Być może to on zaszczerpił młodemu uczniowi fascynację Platonem, która przyniosła dojrzałe owoce nieco później.

Kolejny etap wyznacza przeprowadzka Pawlickiego do Wrocławia i immatrykulacja na uniwersytecie jesienią 1858 r. Pogłębiając wyniesioną z gimnazjum znajomość języków klasycznych, Pawlicki podjął nawet samodzielną naukę języka arabskiego, a z góry zaplanowane godziny poświęcał na czytanie dzieł autorów antycznych, uczęszczał też dodatkowo na zajęcia

² Wśród wielu opracowań rys biografii Pawlickiego można znaleźć np. tutaj: T. Mróz, *Stefan Pawlicki (1839-1916) – od doktora Uniwersytetu Wrocławskiego do profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego*, [w:] *Filozofia we Wrocławiu: Dzieje – postacie – problemy*, t. I, red. L. Miodoński, Wrocław 2013, s. 131–147.

³ C. Głombik, *Narodowa i organizatorska działalność studencka Stefana Pawlickiego*, „Zaranie Śląskie” R. XXXIII (1970), z. 1, s. 141.

⁴ J. Biernaczyk, *Pawlicki Stefan Zachariasz*, w: *Księga Pamięci „Non omnis moriar”. Nauczyciele i wychowankowie gimnazjum ostrowskiego w okresie zaborów 1845–1918/1919*, Ostrów Wielkopolski 2003, s. 182.

⁵ C. Głombik, *Narodowa...*, s. 141.

⁶ J. Biernaczyk, *Prof. dr Antoni Bronikowski*, [w:] *Księga Pamięci...*, s. 62–63.

z języka hebrajskiego i sanskrytu. Nie zaniedbywał również literatur nowożytnych⁷.

Dzięki rekomendacji jednego z uniwersyteckich profesorów Pawlicki znalazł posadę nauczyciela w Rogalinie, w majątku Rogera Raczyńskiego, gdzie nastąpił zwrot jego intelektualnych zainteresowań w kierunku filozofii, konkretnie: Schopenhauera. Pawlicki powziął wówczas plan uzyskania doktoratu z filozofii, który udało się zrealizować dopiero po powstaniu styczniowym. W jego zapiskach z tego okresu można przeczytać: „Z filologa stałem się filozofem”⁸. Po doktoracie we Wrocławiu otworzyły się przed nim w Warszawskiej Szkole Głównej perspektywy habilitacji, którą uzyskał w 1866 r. na podstawie rozprawy *Szkoła Eleatów* (Warszawa 1867). Dwa lata spędzone w Warszawie upłynęły mu m.in. na przygotowywaniu wykładów z historii filozofii, dawał też wykłady otwarte, zyskując przychyłność szerszej publiczności dla tematów z filozofii dawnej.

Historycznie zorientowane uprawianie przez Pawlickiego filozofii doszło już do głosu na samym początku jego pracy w Warszawie, kiedy podjął próbę odpowiedzi na jedno z najważniejszych dla filozofa pytań: czym jest filozofia? Uważał, że nie można uprawiać filozofii, nie znając jej bogatej historii, nie można również uprawiać owocnie historii filozofii, nie będąc filozofem⁹. Że źródłem filozofii jest Grecja, było to dla Pawlickiego bezdyskusyjne. Poszukiwana przez filozofów prawda nigdy nie przyjęła w biegu dziejów formy ostatecznej, uważał, a jedynie częściową¹⁰. Uznając wartość twórczego wysiłku każdego z filozofów docierających do części prawdy, Pawlicki miał na celu stworzenie takiej metody filozofowania, która wydobędzie te wartościowe części¹¹. Pogląd na wartość analizy dorobku przeszłości dla teraźniejszości i przyszłości był już więc Pawlickiemu bliski od początków pracy naukowo-dydaktycznej i – jak się wydaje – pozostał niezmieniony.

Następowały jednak u Pawlickiego przemiany światopoglądowe, gdyż pierwotna obojętność wobec kwestii religijnych odchodziła w przeszłość, „dokonywał się w nim [...] coraz głębszy przełom, następowało w ciągłej rozterce ducha i wśród zmagania, nawet myśli o samobójstwie, pokonywanie

⁷ H. Barycz, *Polska młodzież akademicka we Wrocławiu przed Powstaniem Styczniowym* (1858-1863), „Sobótka” 2/1946, s. 168-171.

⁸ L. Miodoński, *Inspiracje schopenhauerowskie we wczesnym piśmiennictwie Stefana Pawlickiego*, Wrocław 1996, s. 22.

⁹ C. Głombik, *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973, s. 97-98.

¹⁰ *Ibidem*, s. 115-116.

¹¹ B. Dembowski, *Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę w Polsce na przełomie XIX i XX w.*, w: *Idem, Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej*, Włocławek 1997, s. 39.

w sobie niewiary, tłumienie pociągu do świata i uciech życia, pogłębianie intelektualne i uczuciowe katolicyzmu¹². Splot różnych przyczyn i niepowodzeń życiowych, towarzyskich i duchowych sprawił, że kiedy Pawlicki spotkał osobiście Piotra Semenenkę (1814–1886), radykalnie zmienił swoje życie i zdecydował się na wstąpienie do zakonu zmartwychwstańców, co nastąpiło w Rzymie w 1868 r. Pozwalało mu to na uwolnienie się od większości z prozaicznych trosk dnia codziennego, a także poświęcenie się nadal temu, co ukochał – pracy naukowej na polu filozofii. W Rzymie Pawlicki w 1873 r. zwińczył doktoratem studia z teologii, a od 1882 r. już na stałe związał się z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Wstąpienie do zmartwychwstańców wyraźnie wpłynęło na Pawlickiego kierunek badań filozoficznych i postawę ideową: „ten do niedawna zrównoważony w polemikach i scjentystycznie nastawiony intelektualista dał się poznać jako niepohamowany krytyk wszystkich i wszystkiego, co wyszło spoza katolickich źródeł i nie służyło Kościołowi”¹³. Światopogląd katolicki stał się dla niego punktem wyjścia, z perspektywy którego podejmował problemy filozoficzne.

Od początku lat osiemdziesiątych XIX w., po powrocie z Włoch, Pawlicki wrastał w środowisko krakowskie, np. został członkiem Akademii Umiejętności, i tam też powstały najważniejsze jego prace. W jego zainteresowaniach zaczyna wówczas dominować historia filozofii, stał się jednym z pionierów polskiej historiografii filozofii¹⁴, jakkolwiek jego metoda i jej wyniki doczekały się zróżnicowanych ocen.

Szczęśliwie dla Pawlickiego w 1888 r. w AU przedstawiono wniosek o podjęcie nowych inicjatyw wydawniczych, co pozwalało na spożytkowanie subwencji Sejmu Galicyjskiego na wydawanie syntetycznych podręczników, poziomem dostępnych dla szerszego grona czytelników, a nie tylko dla specjalistów¹⁵. Pozycje kwalifikowane do druku ze środków Akademii musiały jednak unikać płaskiego popularyzatorstwa, nie mogły być także kalkami podręczników obcych, choć miały zaznajamiać z osiągnięciami nauki zagranicznej. Dzieło Pawlickiego zdawało się czynić zadość tym wymogom, co więcej, odpowiadało na pewną potrzebę społeczną, tym bardziej że studia w Krakowie ulegały z każdą dekadą demokratyzacji. Co również nie jest bez

¹² H. Barycz, *Stefan Pawlicki. Studia i docentura warszawska*, „Życie i Myśl” R. III (1952), nr 7/9, s. 328.

¹³ C. Głombik, *Człowiek i historia*, s. 130–131.

¹⁴ T. Ślipko, *B. Polen, III. Philosophiegeschichte, Erkenntnistheorie und Theoretische Philosophie*, [w:] *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*, red. H. Dahm, A. Ignatow, Darmstadt 1996, s. 318.

¹⁵ J. Hulewicz, *Akademia Umiejętności w Krakowie 1873–1918. Zarys dziejów*, Wrocław–Warszawa 1958, s. 135–136.

znaczenia, dzieło to miało stać się dla autora przepustką do objęcia katedry na Wydziale Filozofii.

Pisząc *Historię filozofii greckiej*, Pawlicki zaznaczał, że jego celem było znalezienie łącznika „między badaniem myśli greckiej a wymaganiem chwili obecnej”¹⁶, chciał, aby jego dzieło – wszechstronne i erudycyjne – pozwalało odbiorcy nie tylko na zapoznanie się z filozofią grecką, ale także na poszerzenie horyzontów i wypracowanie własnej postawy wobec zagadnień ówczesnej filozofii i światopoglądu. Postawił sobie za cel stworzenie dzieła przygotowawczego, podnoszącego ogólny poziom świadomości filozoficznej, które miało odpowiadać na pewne zapotrzebowanie społeczne, łącząc to, co odbiorcy – polskiemu katolikowi – znane, z nowymi informacjami. Uzasadnienie dla zajęcia się filozofią grecką i dla zaprezentowania swoich wyników szerokiej publiczności motywował Pawlicki opublikowaną w 1879 r. encykliką *Aeterni Patris*. Pisał:

Chociaż Encyklika Leona XIII wprost nie dotyczy filozofii greckiej, oddała jej pośrednio niemałe usługi. [...] To też od dawna wiadano, że studia nad scholastyką ułatwiają poznanie systemów starożytnych; [...] po raz setny stwierdzoną została tradycja czcigodna, według której kościół rzymski nigdy nie zrywa z przeszłością klasyczną, lecz co w niej jest dobre, piękne i prawdziwe, zwyczajem przezornych budowniczych, wciela jako materiał pożądany, do gmachu wiedzy i potęgi swojej¹⁷.

Nie można więc zrozumieć Tomasza z Akwinu bez zapoznania się z Arystotelesem, ten z kolei może być właściwie poznany tylko w jego związku z Platonem i całym szeregiem poprzedzających go filozofów greckich. Pawlicki wyraził opinię o ciągłości filozofii w jej dziejowym biegu oraz wskazał, gdzie tkwi ostateczna prawda, do której filozofia mniej lub bardziej w różnych epokach się zbliżała. Historycznemu pluralizmowi towarzyszyło więc przekonanie o istnieniu jedynej prawdy: katolickiej.

Wśród zarzutów, jakie formułował Pawlicki pod adresem licznych opracowań z dziedziny historii filozofii, był i ten, że niektóre z nich jedynie zestawiały sprzeczne poglądy filozofów i pozostawiały czytelnika bez odpowiedzi na pytania filozoficzne. Sam niewątpliwie zrobił wiele, jak to będzie widoczne niżej, aby tego zarzutu uniknąć. Mimo oczywistych wartościowań systemów filozoficznych z punktu widzenia katolickiej teologii i etyki, zawartych w *Historii filozofii greckiej*, można uznać Pawlickiego za zwolennika pewnego, mniej lub bardziej ograniczonego w różnych okresach jego twór-

¹⁶ S. Pawlicki, *Historia...*, t. I, s. X. Ten i kolejne cytaty z książki Pawlickiego zostały dostosowane do dzisiejszej ortografii, bez ingerencji w ich styl.

¹⁷ *Ibidem*, s. 8.

czości, pluralizmu filozoficznego. Można postawę Pawlickiego jako autora *Historii filozofii greckiej* opisać jeszcze inaczej: jest on zasadniczo historykiem filozofii, kiedy rekonstruuje tło epoki, kulturę, biografie filozofów. Filozof, i to jednoznacznie chrześcijański, dochodzi w Pawlickim do głosu, kiedy ocenia on omawiane koncepcje filozoficzne, poddając Greków probierzowi zgodności z etyką katolicką. Niemal każdy omawiany pogląd filozoficzny – od Anaksymandra, przez Parmenidesa i Sokratesa, po Platona – jest poddawany przez niego ocenie, czy i ewentualnie jak wiele ma wspólnego z chrześcijaństwem, z religią objawioną. Wartościowania Pawlickiego są ogólnie dwojakie, z jednej strony – jako historyk filozofii – ocenia rolę omawianego filozofa w kontekście ówczesnych sporów i problemów, jego miejsce w historii; z drugiej zaś – jako filozof chrześcijański – dokonuje ewaluacji jego filozoficznych idei pod kątem zgodności z prawdą objawioną. Pierwsze jest niewątpliwie cenną pracą intelektualną historyka filozofii, drugie – oddaje światopogląd Pawlickiego, ale pojawia się także ze względu na potencjalnych czytelników.

Jak sam pisał jeszcze w czasach warszawskich: „Kto chce dzieje filozofii sądzić, powinien mieć niezachwianą zasadę, aby na niej stanąwszy, przypatrywać się bezpiecznie wirującemu zamętowi tyłu zdań rozlicznych”¹⁸. Historyk filozofii musi więc być filozofem, tzn. dysponować systemem poglądów filozoficznych, przez pryzmat którego mogą być przedstawione i – co nawet ważniejsze – ocenione poglądy poprzedników: „trudno być sprawiedliwym w sądach, jeżeli się nie ma żadnego przewodniego pewnika”¹⁹. Jest jasne, czym dla Pawlickiego było kryterium oceny filozofów przeszłości:

Dominuje w jego dążeniach wartościowanie moralne, polegające na osądzaniu o dziełach i postaciach wedle kryterium zgodności zawartych w nich treści i głoszonych nauk z zasadami światopoglądu chrześcijańskiego. Kładł nacisk na to, czy i na ile badany filozof zbliżył się w swych poglądach teoretycznych, wynikającymi z nich konsekwencjami praktycznymi i przykładem własnego życia, do wyników nauki chrześcijańskiej i czy dostrajał się do jej wymogów. A wartościując w ten sposób, chciał na tej podstawie nie tylko wnosić o charakterze moralnym poszczególnych dzieł, lecz również o ich zasadności intelektualnej, o ich walorach czysto poznawczych jako dziełach prawdziwych bądź fałszywych²⁰.

¹⁸ *Lekcja wstępna dra Stefana Pawlickiego, powołanego do wykładu historyi filozofii w Warszawskiej Szkole Głównej (miana 1 listopada r.b.)*, „Gazeta Warszawska”, nr 274/1866, s. 3.

¹⁹ S. Pawlicki, *Historia...*, t. I, s. 21.

²⁰ C. Głombik, *Zadania historii filozofii w ocenie i badaniach Stefana Pawlickiego*, „Studia Filozoficzne” 11–12/1972, s. 92.

Po tym biograficzno-historyczno-metodologicznym wstępie przejdźmy do właściwego przedmiotu niniejszego artykułu, tj. do przedstawienia pochodzących od Pawlickiego rekonstrukcji i wartościowań koncepcji duszy, jakie wypracowali greccy filozofowie. Wstęp ten był jednak niezbędny, aby w ocenie wniosków Pawlickiego nie odnosić się jedynie do dzisiejszego *status quaestionis*, ale aby uzmysłowić sobie, jakimi drogami i w jakich uwarunkowaniach rozwijała się historiografia filozofii greckiej w Polsce, aby także współcześni historycy filozofii zrozumieli poprzedników i nie szafowali pochopnymi ocenami. Wartościowania w historii filozofii nie mają bowiem charakteru absolutnego i tak jak z łatwością mogą być przewartościowane oceny formułowane przez Pawlickiego ponad stulecie temu, tak samo mogą i z pewnością będą przewartościowane te wypowiedziane dzisiaj.

Poniżej omówione zostaną Pawlickiego najważniejsze odniesienia i komentarze do tych filozofów greckich, którzy stworzyli istotne koncepcje duszy. Mówiąc o duszy, mamy na myśli duszę człowieka, a nie duszę świata. Idzie o duszę jako o niematerialny, jeśli to możliwe, element w człowieku obok jego ciała, o duszę jako o podmiot myśli, moralności itp. Skupimy się na tych koncepcjach, które wywołały żywszą i bardziej rozbudowaną argumentacyjnie reakcję Pawlickiego, krytyczną bądź aprobującą. Dusza ludzka, szczególny przedmiot zainteresowania myśli chrześcijańskiej, nie była zagadnieniem, obok którego myśliciel chrześcijański mógł przejść obojętnie, a zwłaszcza już myśliciel taki jak Pawlicki, który nie dość, że się na filozofii greckiej znał jak wówczas mało kto w Polsce, to jeszcze nie chciał, a nawet nie mógł zostawić czytelnika bez jednoznacznej oceny omawianych koncepcji i bez wskazania, gdzie powinien on szukać koncepcji lepszych, bo prawdziwych.

Rekonstruując poglądy Heraklita na duszę ludzką, Pawlicki akcentuje przede wszystkim jej „ognisty” charakter, jej łączność z boskim ogniem i jej właściwe funkcjonowanie w stanie „suchym”. Ocenia poglądy Heraklita w tym względzie jako pierwszą próbę „jakiejs umiejętności psychologii”, tym lepszą, że zachowuje spójność z całością jego myśli. Związek duszy człowieka, uwięzionej w ciele, z kosmicznym ogniem, Przyrodą czy Bóstwem, jak pisze Pawlicki, ma charakter substancjalny, bo dusza nie ma samodzielnego istnienia, „jest małym odłamkiem tylko kosmicznego życia”²¹, a jako taka po śmierci człowieka traci swoje indywidualne istnienie, zlewając się, tonąc w całości wszechświata, ma bowiem rację bytu na zewnątrz siebie. Oceniając tę koncepcję, Pawlicki naturalnie brał za miarę naukę chrześcijańską i pisał:

²¹ S. Pawlicki, *Historia...*, t. I, s. 135.

A nawet w tym życiu ona nie jest samodzielną, skoro nie jest ani sobą, ani osobą, lecz każdą myśl poważną, każdy zamiar szlachetny, czerpie z żywiołów świata zewnętrznego i to zawsze sposobem mechanicznym, nie jak dusze chrześcijańskie, które także nic nie potrafią z siebie, także potrzebują i wystawiane są na ciągłe poruszenia łaski, na światło i natchnienie z góry, a pomimo to zachowują samodzielną swoją i całą swobodę korzystania z nich lub niekorzystania. W systemie Heraklita nie dusza ludzka myśli lub chce, lecz mądra i boża dusza, która ją zewsząd otacza²².

Pawlicki przeniósł więc zależność ognistej duszy człowieka z ogniem kosmicznym w dziedzinę etyki, zaznaczając wyższość myśli chrześcijańskiej za pomocą nacisku na wolność człowieka, który może łaskę odrzucić. U Heraklita zaś dusza nie mogła zerwać swojego związku z kosmosem, gdyby to się bowiem jakimś sposobem udało – przestałaby istnieć. Heraklityjska koncepcja duszy stała się dla Pawlickiego ważnym argumentem za oceną filozofii Heraklita jako systemu panteistycznego.

Idąc za tą myślą, Pawlicki kontynuuje:

Heraklit, jak wszyscy panteiści i mistycy, przeskakuje zaporę zmysłów lub raczej ignoruje ją, a chce na innej drodze osiągnąć to, czego Stwórca kazał mozolnie dochodzić za pomocą obserwacji i rozumowania. Pragnie cofnąć się w siebie samego, spodziewając się tam znaleźć prawdę, której dać nie może doświadczenie zmysłów²³.

Owo wejście w siebie, co nie zaskakuje, Pawlicki odnajdzie już w innym kontekście u Sokratesa, który najpierw uczył się od ludzi i z ksiąg, a dopiero potem zaczął poznawać siebie. „Heraklit przeciwnie, niczego nie nauczył się ani od ludzi, ani z ksiąg²⁴”. I tu następuje mocna i barwna Pawlickiego ocena psychologii Heraklita:

Gardząc każdym zdaniem i każdym jestestwem, był przekonany, że ma w sobie prawdę całą. Dlatego cofa się w siebie, aby nie znać ludzi ani nie zajmować się światem. Ale cóż znajdzie po śmierci duszy swojej mizantrop wykołojony? Nic prócz śmierci, ciemności, zimna. Chcąc nabyć choć trochę życia, światła i ciepła, musi wychodzić poza siebie ta biedna iskierka, która zabłąkała się w doczesne więzienie, dopiero zlawszy się z wszechżywołem ognistym, to znajduje, czego nie miała,

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, s. 136.

²⁴ *Ibidem*.

trochę istnienia, ale nie na długo, bo gdy wytlił się płomyk w skorupie cielesnej, dusza ginie w bożym oddechu, bez pamięci, bez śladu²⁵.

Nie trzeba dodawać, że sytuacja chrześcijanina jest o wiele lepsza, ten bowiem znajdzie wieczne szczęście, a co ważniejsze i bardziej fundamentalne – jego osobowa dusza nadal będzie istniała. Z tego, jak Pawlicki sam przedstawił koncepcję Heraklita, wyciągnął daleko idące wnioski o amoralizmie wszystkich czynów ludzkich, o ich bezwartościowości, o braku ludzkiej odpowiedzialności za czyny, o braku sumienia. Te wszystkie wnioski nie znajdują się, rzecz jasna, wprost we fragmentach Heraklita, gdyż – jak dodawał Pawlicki – Efezyjczyk nie był konsekwentny w swojej koncepcji, bo zwyciężył w nim ostatecznie wrodzony Grekom praktycyzm, stąd „Heraklit, ten niepraktyczny odludek, ten dumny samotnik, gardzący życiem publicznym, ten mizantrop nie lubiący rodaków, jeszcze zachował dosyć greckiego rozsądku, aby poświęcić logikę systemu dla dobra powszechnego, dla ocalenia zasad moralnych”²⁶. Pawlicki więc, jak kaznodzieja, roztoczył przed czytelnikami straszne widoki panteistycznego piekła, aby ostatecznie wskazać, że ze strachu przed nim nawet panteiści byli w stanie cofnąć się krok od przepaści. Heraklit zaznaczał znikomość świata, jego przemijalność, ale też brał go poważnie, protestował przeciw bachanaliom i krwawym ofiarom – i w tym widział Pawlicki jego największą zasługę. Krótko mówiąc, Pawlickiego metoda krytyki myśli heraklitejskiej polegała na wyprowadzeniu z niej konsekwencji, do których sam Heraklit nie docierał, aby na tym tle ukazać wyższość myśli chrześcijańskiej.

Omawiając naukę pitagorejczyków, Pawlicki, zaznaczwszy historyczne i źródłowe trudności z tym związane, swoje rozważania oparł głównie na Arystotelesie, uznając, że Stagiryta – na ile to możliwe – dobrze rozumiał nauki swoich poprzedników. Na tej podstawie pitagorejska koncepcja duszy prezentowała mu się następująco: wszystkie istoty żywe mają źródło swych dusz w duszy świata, są więc sobie pokrewne, czego najlepszym wyrazem była metempsychoza. Z jednej strony uważał ją Pawlicki za naukę „dziwną”, z drugiej zaś przyznawał jej głębokie znaczenie moralne. Jednym z najważniejszych pojęć pitagoreizmu jest pojęcie harmonii, które odgrywa rolę w metempsychozie o tyle, że losy dusz ludzkich (i nieludzkich) zależą od osiągniętej przez nie moralnej harmonii, opisywanej jako zmaganie między elementem „ognistym, monadycznym, doskonałym, kształtującym a zimnym, grubym, dyadycznym, niedobrym, potrzebującym kształtu, miary i granic”²⁷.

²⁵ *Ibidem*, s. 136–137.

²⁶ *Ibidem*, s. 137–138.

²⁷ *Ibidem*, s. 222.

W metempsychozie Pawlicki znalazł coś cennego, a mianowicie wiarę w nieśmiertelność duszy, choć w formie swej niedoskonałą, to jednak stanowiącą fundament dla etyki, dla pitagorejskiego sposobu życia, który uznawał za cenny, przywołując nawet autorów chrześcijańskich, którzy ów żywot pitagorejski oceniali pozytywnie. A więc zakaz samobójstwa, nie-przyzwalanie na przemoc, w ogóle *Złote wiersze* stanowiły dla Pawlickiego cenne wskazówki etyczne. I nawet jeśli przyjąć, że dusza połączyła się z ciałem za karę, to to właśnie daje jej możliwość postępu poprzez zdobywanie harmonii, poprzez przejście od początkowego rozstroju do zestrojenia. Za największą zasługę filozofii Pitagorasa uznał Pawlicki połączenie moralności z ideałem harmonii duchowej, bowiem to właśnie Pitagoras „nadał jej interes żywotny, poruszający do głębi całą naturę naszą. Wskazał drogę, u końca której znajduje się szczęście zupełne; powiedział, że już w tym życiu powinien zamienić się w ton czysty i strojny, kto pragnie dźwięczyć na wieki w rozkosznej melodii Bóstwa i Jego wybranych”²⁸. W tak przedstawionym pitagoreizmie widać już zapowiedź myśli chrześcijańskiej, w której – parafrazując Pawlickiego – można by rzec, że kto chce dołączyć do harmonii chórów anielskich, ten powinien już za życia ćwiczyć się w śpiewaniu nabożnych psalmów.

O koncepcji Empedoklesa wspomnijmy jedynie, że stanowiła ona w ujęciu Pawlickiego przypadek podobny do Heraklita, gdyż nie wyprowadził on z niej ostatecznych konkluzji, a aby zachować spójność systemu, powinien był sądzić, że „człowiek lepianką jest żywiołów, jak wszystkie inne stworzenia, dusza zaś tylko ich funkcją i wynikiem, powinna więc przestać istnieć po ich rozłączeniu”²⁹. Empedokles szczęśliwie jednak dla oceny jego twórczości przez Pawlickiego wybrał właściwą poetom niekonsekwencję, która pozwoliła mu zachować nieśmiertelność duszy.

Pisząc o Empedoklesie, Pawlicki stwierdzał, że można „system filozoficzny oprzeć na samej materii, ale nie można być poetą bez nieśmiertelności, ani kapłanem bez Boga”³⁰. Podobnego usprawiedliwienia Pawlicki nie znajdował jednak dla Demokryta, który nie był ani poetą, ani kapłanem, i w żaden sposób nie mógł sobie zasłużyć na dobrą opinię w oczach zmarłych. Chociaż greccy filozofowie, jak akcentował Pawlicki, nigdy całkowicie nie zrywali z tradycjami mitologicznymi, to ten i inni materialisci stanowili w tym względzie niechlubny wyjątek. Co gorsza, u Demokryta niemożliwymi stawały się dociekania nad istotą bożą.

²⁸ *Ibidem*, s. 225.

²⁹ *Ibidem*, s. 289.

³⁰ *Ibidem*.

W koncepcji Demokryta „jak wszystkie rzeczy, tak i dusza składa się z atomów, ale najdelikatniejszych”³¹. Gdy ustaje ich wymiana za pomocą oddychania, życie się kończy, a „atomy rozchodzą się po świecie”³². Mimo subtelnej natury atomów duszy Pawlicki konsekwentnie – gdyż będzie mu to niezbędne do późniejszej krytyki Demokryta – akcentował ich materialny charakter. Jeżeli bowiem myślenie odbywa się w takiej materialnej duszy, to jego natura również musi być materialna, sprowadzalna wręcz do dotyku, bo przecież nawet widzenie opiera się na stykaniu się atomów. O ile jeszcze poznawanie świata zewnętrznego można próbować wyjaśniać w oparciu o tak rozumianą duszę, choć nie bez trudności, to – argumentował dalej Pawlicki – „teoria ta, oparta na samych ruchach mechanicznych, nie tłumaczy jednak głównych objawów ducha, ani nawet zasad myślenia, na których się opiera”³³. W oparciu o założenia demokrytejskie zadaje Pawlicki pytanie, które uważa za najmocniejszy cios w teorię atomizmu:

jeżeli [...] myślenie jest tylko czuciem zmysłowym, a czucie tylko dotykiem, to skąd pochodzą główne myśli Demokryta? skąd je wydobyl? Powiada, że wszystko złożone z atomów, ale te atomy nie podpadają pod zmysły; oko ich nie widzi, ręka nie ujęła. Zmysły znają tylko ciała, pewne sumy atomów, jak chce Demokryt, ale, że masy te składają się z atomów, o tym zmysły nie wiedzą, tylko rozum je odgaduje, bo tylko dla niego są przystępne (λόγῳ θεωρητά). Jeżeli każda myśl początek od zmysłów bierze, to główne zasady Demokryta albo są zupełnie urojone albo polegają na wyższej powadze rozumu³⁴.

Krótko mówiąc, samo istnienie koncepcji atomistycznej Demokryta, ze szczególnym uwzględnieniem jego pojmowania duszy, stało się dla Pawlickiego koronnym argumentem przeciwko tej koncepcji. Nie mogła ona bowiem mieć źródła w zmysłach, co sam Demokryt zaświadczał, nie mogła i w niematerialnym rozumie, bo takiego nie ma. I choć Pawlicki miał trochę dobrego do powiedzenia o jego etyce, jako o wzniosłej i ludzkiej, to ostro sprzeciwiał się stawianiu jej w jednym rzędzie z myślą etyczną platońskiego Sokratesa i Platona, bo „jest to etyka bez Boga, zatem nie ma celu”³⁵. Dodajmy, że Pawlicki ma na myśli cel wyższy, poza ziemskim żywotem. Kolejne oceny brzmią jeszcze ostrzej, gdyż Demokryt – jak ubolewał autor *Historii filozofii greckiej* – nie troszczył się

³¹ *Ibidem*, s. 327.

³² *Ibidem*, s. 328.

³³ *Ibidem*, s. 329.

³⁴ *Ibidem*, s. 330.

³⁵ *Ibidem*, s. 333.

o jutro wieczyste, które świta za mogiłą, a gdzie brak wiary w to jutro, pełne obietnic i pociechy, tam ginie sama podstawa etyki [...]. Etyka Demokryta przeprowadzona konsekwentnie podkopuje wszelki obowiązek, wszystkie stosunki społeczne. [...] Nie posiada etyka ta żadnej sankcji z góry, nie ma więc żadnej właściwej powagi, skoro jedna wola Najwyższego może zasadom moralności nadawać godność zakonu powszechnego. Ani Bóg, ani religia nie istnieją w tej niby pogodnej, a tak smutnej filozofii³⁶.

Sokratesa i Platona koncepcje duszy można w niniejszym szkicu potraktować łącznie, pomijając Pawlickiego rozwiązanie kwestii sokratejskiej. Krótko mówiąc, filozofii Sokratesa poszukiwał on w dziełach Platona. Taki Sokrates otwierał nowy rozdział w dziejach dociekań nad duszą ludzką, choć spisany on został przez Platona. Opowieść o duszy z *Fajdrosa* uznał Pawlicki za jeden z piękniejszych fragmentów z dialogów. Parafrazował, a częściowo przekładał jego obszerne ustępy. Opis upadku dusz ludzkich, wraz z zarysem drogi odkupienia człowieka przez filozofię, która odrywa ducha od spraw ludzkich, ziemskich, przez co przypomina sobie on swój boski rodowód, ocenił Pawlicki następująco:

Wyobraźnia szczytna, odlatująca poza gwiazdy ostatnie, idąca w parze z zupełnym zaniedbaniem prawdopodobieństwa w szczegółach i brakiem logiki w konkluzjach. Myśli nadzwyczajne, prawdziwie boską intuicją wyjawione współczesnym, a brzemienne znaczącymi następstwami dla potomnych, tracą siłę swoją i znaczenie przez nieudolne zastosowanie do wielkiego problemu społecznego³⁷.

Platon wskazał więc drogę odkupienia duszy, lecz w Pawlickim-historyku filozofii górę wziął Pawlicki-duchowny. Skrytykował on młodego Platona za nieprzystępność filozoficznej drogi odkupienia, za uniemożliwienie masom dojścia do boskości. Niedola ludzka jest powszechna, a jedynie nieliczni mogli znaleźć z niej wyjście, niewielu bowiem ma czas na filozofowanie. Zgubny dla większej części ludzkości elitaryzm platońskiego zbawienia nie mógł więc ująć uwadze i krytyce Pawlickiego.

Przy omawianiu *Uczt*y najważniejszym zagadnieniem była odpowiedź na pytanie o prawdziwość platońskiej teorii miłości. Trwała jej wartość,

³⁶ *Ibidem*, s. 333–334. Dodajmy, że w swojej pracy o materializmie Pawlicki retorycznie pytał: „Któż pytam, chciałby na serio rozwionąć się w nicłość na zawsze? Chyba umysł chorobliwy, człowiek szalony lub bliski szaleństwa” (*Materyalizm wobec nauki*, Kraków 1870, s. 81). Dalej w tej pracy Pawlicki kieruje jeszcze wiele innych uszczypliwych uwag wobec materialistycznego pojmowania duszy.

³⁷ S. Pawlicki, *Historya...*, t. II, s. 290.

jako dążenia do nieśmiertelności, jako pędu ku płodzeniu, widział Pawlicki w tym, że tłumaczyła szereg różnorodnych zjawisk, od łączenia się zwierząt w pary, przez działalność społeczną, po filozofowanie. Nawet jednak umiłowany przez Pawlickiego Platon nie uniknął kilku uwag krytycznych:

Chrześcijaninowi jednak nie wystarczy teoria Platona, bo jej pozory błyszczące źle zakrywają dotkliwy niedostatek, towarzyszący i rozwojowi duszy w tym życiu i szczęściu, które ją oczekuje w przyszłym. Razi przede wszystkim, że przedmiotem ostatnim kochania nigdy nie jest ktoś, lecz zawsze coś³⁸.

Przesłanki Pawlickiego były jasne. Pojedynczy człowiek, jako przejściowy jedynie przedmiot na drodze miłości, jest początkowo tylko pięknym ciałem, idea zaś, z racji swej bezcielesności i ogólności, także nie mogła uchodzić za osobowy przedmiot miłości.

Pomimo tłumy widz każdy odosobniony, bo między nim a tym, co widzi, nie zachodzi żadna wzajemność. On kocha idee, bo czuje się uszczęśliwiony ich widokiem, i czerpie z niego siły do nowej doskonałości, ale czy idee jego kochają? [...] byłoby to istnym niepodobieństwem, bo nie istnieją na kształt osób. [...] one nie pomagają, bo stosunek osobisty z nimi niepodobny. [...] Jest to niewątpliwie szczęście, wiedzieć, że się pracuje nad swoim udoskonaleniem, ale szczęście byłoby podwójne, gdyby towarzyszyło mu przeświadczenie, że ktoś żąda od nas tej pracy, że ją pochwała i w niej nam pomaga³⁹.

Na tym etapie rozwoju myśli platońskiej, pisał Pawlicki, nie ma Boga, doskonałość człowieka jest jego „ideifikacją”, jako upodobnieniem, zbliżeniem się idei. Człowiek w swej samotności nie może liczyć na niczyją pomoc, jego zbawienie musi się dokonać własnymi siłami. Sytuacja chrześcijanina, stwierdzał dalej Pawlicki, jest o wiele lepsza, gdyż zostaje on odkupiony z miłości, relacja między chrześcijaninem a Bogiem opiera się na osobowej miłości, której w platońskiej teorii brak. Niewątpliwie jednak Platon moralnie wyrastał daleko ponad współczesnych, gdyż jego zasługą było odwrócenie oczu człowieka od spraw ziemskich, poszukiwał wyraźniejszego ponad doczesność celu dążenia i stała się nim idea. Mimo więc błędzenia, na które był skazany z racji okoliczności, w których przyszło mu żyć, poszukiwania przedmiotu miłości ukierunkowane były w stronę bytu wiecznego.

³⁸ *Ibidem*, s. 369.

³⁹ *Ibidem*, s. 370.

Kontynuując wykład platońskich poglądów na duszę, Pawlicki zauważał, że była ona pojmowana jako źródło ruchu. Swoje rozumienie duszy Platon uzupełniał dogmatem religijnym mówiącym o jej przedwiecznym grzechu i potrzebie odkupienia, a także koncepcją preegzystencji i metempsychozy. Dusza jest niezależna i kompletna, nic jej nie brakuje, stwierdzał Pawlicki, zauważając jednak trudności pojmowania jej zarówno jako niewyczerpanego źródła ruchu fizycznego, jak i ruchu myśli. W jaki sposób dusza mogła udzielać poruszenia ciału, nie mając z nim – jako niecielesna – punktów styecznych? Sam dowodził konieczności połączenia duszy z ciałem: „Jeżeli zaś dusza może swój ruch przenieść w materię i swoją obecnością przerobić bryłę martwą w organizm żywy, ma widocznie skłonność do tego, a wtedy połączenie z ciałem nie będzie czymś przeciwnym jej istocie, lecz raczej dopełnieniem; nie będzie karą, lecz doskonałością”⁴⁰. Inną trudnością było pytanie o miejsce duszy w platońskim dualizmie. Nie przynależąc do świata idei, znajdowała się w istotnej relacji z ideami, z lektury *Tedona* okazywało się ponadto, że – nie będąc ideą – do idei była podobna, do tego, co „przystępne tylko dla umysłu, a nie dające się poznać zmysłami”⁴¹.

Jakkolwiek niesprzeczne z chrześcijaństwem było przeświadczenie Platona o względnej niezależności duszy i jej kompletności, całości, to – w świetle powyższych trudności – dopiero Arystoteles, wedle Pawlickiego, stworzył koncepcję duszy, która właściwie opisywała relację między duszą a ciałem, wynalazł on „formułkę prawdziwą”, że dusza jest formą ciała. Teoria platońska niszczyła bowiem jedność człowieka, przyznając duszy autonomiczność, która jest sprzeczna z doświadczeniem: „Ona [tj. dusza – T.M.] według trafnej uwagi św. Tomasza mogłaby z nim [tj. ciałem – T.M.] łączyć się i rozłączać w miarę upodobania, a jeżeli to sprzeciwia się doświadczeniu, widocznie sama teoria błędną być musi”⁴². Słusznie więc uczynił Tomasz z Akwinu, że czerpał z Arystotelesa – skonkludował Pawlicki.

Kolejny problem platońskiej psychologii, który został podniesiony przez Pawlickiego, to podział władz duszy przy równoczesnej jej jedności. Dwoistość duszy – część rozumną i nierozumną – uznał Pawlicki za niesprzeczną z trójpodziałem, „gdzie woźnica wyobraża część rozumną duszy, konie razem część bezrozumną, a ta znowu rozpada się na pożądlivą (ἐπιθυμητικόν) i na popędlivą czyli odważną (θυμοειδές)”⁴³. Jej dwie niższe części są śmiertelne, choć samo określenie „śmiertelna dusza” było dla Pawlickiego oksymoronem, który w kontekście całości platońskiej psychologii

⁴⁰ *Ibidem*, s. 390–391.

⁴¹ *Ibidem*, s. 389, przyp. 1.

⁴² *Ibidem*, s. 392.

⁴³ *Ibidem*, s. 395.

trzeba było traktować jako przenośnię. Psychologia Platońska należała do tych części systemu, w których terminologia była najmniej ustalona, stąd zdaniem Pawlickiego uzasadnione było mówienie zarówno o częściach, władzach, kształtach, rodzajach, jak i naturach duszy. Wszystkie bowiem szczegółowe zagadnienia związane z duszą były drugorzędne wobec platońskiego przeświadczenia o jej nieśmiertelności.

Z pism Platońskich jedno do głębi wstrząsa duszą, to właśnie, które się zajmuje jej losami po śmierci. Jednakże nie sam temat daje mu tę siłę wyjątkową ani dowody starannie wyłożone nie są główną jego przynętą. Wszak tysiące książek „o nieśmiertelności” butwieją po bibliotekach, a *Fedona* dziś jeszcze każdy bierze do ręki. Bo też tamte po większej części zawierają same uczone poszukiwania, ten wprowadza nas pomiędzy ludzi żywych⁴⁴.

Same dowody na nieśmiertelność z *Fedona* miały małe znaczenie dla całości dzieła i były łatwe do skrytykowania, o wiele ważniejsze było niepodważalne przekonanie Sokratesa. „Taki dowód najsilniejszy, bo oparty na długim życiu cnotliwym i pogodnej śmierci męczeńskiej”⁴⁵. Sceneria i kontekst, w jakich przedstawione są kwestie ściśle filozoficzne, w *Fedonie* nabierały pierwszorzędnego znaczenia, nie były jedynie tłem czy dekoracją. Część pierwsza *Fedona* wzbudziła wiele entuzjazmu Pawlickiego, a zwłaszcza wyrażona w niej pogarda dla cielesności, którą skomentował następująco:

Z tych słów głębokich wieje powietrze prawie biblijne. [...] Chrześcijanin od razu obok pewnego podobieństwa, oceni całą różnicę poglądów, ale nie zawadzi przypomnieć, że cztery wieki przed wielkim apostołem pogan w wesołych, lekko żyjących Atenach, poganin szlachetny, aby osiąść mądrość i życie wieczne, wypowiada rozbrat światu i cielesności⁴⁶.

Dowodów na nieśmiertelność duszy w *Fedonie* Pawlicki znalazł cztery, ewentualnie pięć, jeśli za osobny dowód uznać polemikę Sokratesa. Komentując argumentację opartą na anamnezie zauważył: „nietrudno [...] dostrzec, że fakta, którymi posługuje się Sokrates, dają się wszystkie wytłumaczyć bez przyzywania na pomoc pamięci przedziemskiej”⁴⁷. Były to więc argumenty słabe, jednak Platonowi konieczne potrzebne, gdyż wydawało mu się, że nieśmiertelność duszy musi iść w parze z jej preegzystencją. Podając krytyczne

⁴⁴ *Ibidem*, s. 405–406.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 406.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 412.

⁴⁷ *Ibidem*.

opinie uczonych na temat wartości dowodów platońskich, z jednym Pawlicki zgodzić się nie mógł, a mianowicie ze stwierdzeniem, że sam autor *Fedona* nie traktował tych argumentów poważnie. Samo ich drobiazgowo wyłożenie świadczyło przeciw tej opinii, że zaś były nieprzekonujące – to już inna rzecz. Biblijne reminiscencje, rozpraszające wątpliwości co do przekonania Platona o jednostkowej nieśmiertelności duszy, znalazł Pawlicki we fragmencie, w którym Sokrates rozpoczynał swoją końcową narrację o pozaziemskich losach duszy (107c–d):

Wobec tych słów wspaniałych, przypominających biblijne *opera illorum sequuntur illos*, powinny ucichnąć wszystkie podejrzenia niegodne, bo jeżeli ten, który je głosił, nie wierzył, że osobistość jego przetrwa rozkład ciała i przejdzie do bytu nowego, doskonalszego, był on po prostu kuglarzem⁴⁸.

Nie można było Platona posądzać o taką mistyfikację.

Niestety, Pawlickiemu nie udało się już w swojej *Historii filozofii greckiej* dotrzeć do Arystotelesa, a nawet Platon pozostał nieukończony. Czas więc na konkluzje. Z perspektywy Pawlickiego wartość greckich koncepcji duszy była zróżnicowana i można je uszeregować hierarchicznie, biorąc za niedościgły dla nich wzorzec koncepcję chrześcijańską. Na stopniu najniższym znalazły się koncepcje materialistyczne, które nie przyjmowały żadnej możliwości życia pośmiertnego, a taką była oparta na atomizmie myśl Demokryta. Nieco lepiej oceniał Pawlicki Heraklita, który mimo że nie przyznawał duszy osobowego istnienia po śmierci, to uznawał wieczność pierwiastka duchowego, choć był on bezosobowy, pojmowany panteistycznie. Wyżej stały już te koncepcje, w których możliwe było doskonalenie duszy, wykraczające poza pojedynczy żywot, mające pozaświatowy cel, mimo oczywistego błędu metempsychozy. Tutaj mieściła się koncepcja pitagorejska. Wreszcie na szczycie znalazła się myśl platońska (z braku omówienia Arystotelesa), której do chrześcijaństwa – mimo licznych błędów – było najbliżej. Kryterium oceny tych koncepcji były przede wszystkim ich konsekwencje etyczne, które Pawlicki wyprowadzał, niekiedy dość daleko odchodząc od oryginalnych tekstów omawianych przezeń filozofów.

Mimo zaangażowania Pawlickiego-duchownego w dzieło Pawlickiego-historyka filozofii jego *Historia filozofii greckiej* posiadała dla ówczesnych czytelników wiele zalet, które wskazywali już recenzenci. Były one głównie związane z jego warsztatowym, filologicznym przygotowaniem, a także z niezrównanym stylem. Pawlicki posługiwał się tekstami

⁴⁸ *Ibidem*, s. 431.

oryginalnymi, wiele fragmentów przekładał sam i w tym względzie, przy referowaniu zawartości tekstów dawnych, jego praca była dla czytelników wiarygodna. Przechodząc jednak do ocen, co szczególnie widoczne jest przy problematyce duszy, dokonywał szeregu uproszczeń i nadużyć, przypisując omawianym filozofom myśli, których nie wyrażali. Był to jednak sposób na jaskrawe ukazanie polskim czytelnikom różnicy między prawdą o duszy i jej pośmiertnej przyszłości, z której wynikała oparta na Dekalogu i Ewangeliach moralność, a szeregiem dawnych koncepcji, które – choć miały historyczną wartość – nie mogły być już podstawą dla dalszego rozwoju filozoficznej psychologii jako nauki o duszy, i antropologii. 

TOMASZ MRÓZ – associate professor in the Institute of Philosophy at the University of Zielona Góra and senior researcher in the Faculty of Philosophy, Vilnius University. He has recently published two books: *Stanisław Lisiecki (1872–1960) i jego Platon (Stanisław Lisiecki (1872–1960) and his Plato, 2022)*, *Plato in Poland 1800–1950. Types of reception – authors – problems* (2021) and edited a volume: S. Lisiecki, *O Platonie, Arystotelesie i o sobie samym (On Plato, Aristotle and Himself, 2021)*. He has also authored articles published in „Przegląd Filozoficzny”, „Peitho. Examina Antiqua”, „Revue de Philosophie Ancienne”, „Logos” (Lithuania), „Folia Philosophica”, „In Gremium”, „Russell. The Journal of Bertrand Russell Studies”.

TOMASZ MRÓZ – dr hab., profesor uczelni w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego i pracownik badawczy na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Wileńskiego. W ostatnich latach wydał książki autorskie: *Stanisław Lisiecki (1872–1960) i jego Platon* (2022), *Plato in Poland 1800–1950. Types of reception – authors – problems* (2021) i redagował tom: S. Lisiecki, *O Platonie, Arystotelesie i o sobie samym* (2021); a także publikował w „Przeglądzie Filozoficznym”, „Peitho. Examina Antiqua”, „Revue de Philosophie Ancienne”, „Logos” (Lithuania), „Folia Philosophica”, „In Gremium”, „Russell. The Journal of Bertrand Russell Studies”.

