

RACJONALIZM I RELIGIJNOŚĆ W JOŃSKIEJ FILOZOFII PRZYRODY¹

W podstawowym obecnie w Polsce akademickim podręczniku filozofii antycznej, autorstwa profesora G. Reale, pojawia się twierdzenie, że cechą dystyngtywną wczesnej filozofii greckiej był racjonalizm². ‘Jeśli idzie o metodę — pisze ów włoski badacz — to filozofia chce być *czysto racjonalnym wyjaśnianiem* [...]. Tym, co się liczy w filozofii jest argument rozumowy, logiczne uzasadnienie’³. G. Reale zestawia tę cechę z innym, niemniej charakterystycznym rysem myślenia filozoficznego w ogóle — czyli ze sformułowaniem celem filozofowania, którym dla pierwszych greckich myślicieli miała być prawda dla niej samej⁴. W taki oto sposób jońscy filozofowie mieli ustanowić pewien kanon,⁵ a wypracowany przezeń ideał pielęgnowania życia w kontemplacji, *bios theoretikos*, uchodzi po dziś dzień za synonim filozofowania *par excellence*⁶.

¹ Niniejszy tekst jest w pewnym sensie kontynuacją uwag z krótkiego artykułu o tak zwanym ‘oświecceniu’ attyckim, jaki zamieściłem w „Przeglądzie Religioznawczym” 3/197(2000), s. 93 n.

² G. Reale, *Historia filozofii starożytnej* I, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1994, s. 54; podobnie, mimo wielu słusznych obiekcji; G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tł. J. Lang, Warszawa – Poznań 1999, s. 87; również K. Raaflaub, ‘Philosophy, Science, Politics: Herodotus and The Intellectual Trends of His Time’, [w:] *Brill’s Companion to Herodotus*, eds. E.J. Bakker, I.F. de Jong and H. van Wees, Leiden – Boston – Köln 2002, s. 157 omawiając wpływ tej filozofii na Herodota pisze: ‘Ionian philosophy is characterised by rationalization or rationality’. Wyodrębnienie i powstanie historiografii, choć kwestia ta nie należy do omawianego tu tematu, jest również interpretowane w kategorii tego procesu ‘racjonalizacji’, wzorcowym zaś przypadkiem racjonalnego podejścia do mitycznej tradycji jest *Genealogia* innego Milezyjczyka, Hekatajosa (szczególnie fr. 1); cf. R.L. Fowler, *Early Greek Mythography* I, Oxford 2000, s. xxviii.

³ Zob. np. N. Warburton, *Filozofia od podstaw*, tł. M. Hernik, Warszawa 1999, s. 7 na temat filozofii jako metody logicznej, typu myślenia zapoczątkowanego przez Greków; zob. także W. Madyda, ‘Żywe wartości literatury greckiej’, [w:] St. Stabryła, *Starożytna Grecja*, Warszawa 1988, s. 307, cytujący Platonia wypowiedź w *Państwie*, s. 435c, dotyczącą greckiego umiłowania wiedzy.

⁴ Świadomość odrębności filozofii: Diog. Laert. I.; zob. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* I, Cambridge 1962, s. 26 n.; L. Gernet, ‘The Origins of Greek Philosophy’, [w:] *French Postwar Thought. Antiquities*, eds. N. Loraux, G. Nagy and L. Slatkin, New York 2000, s. 41; J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 22.

⁵ D.C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, Chicago – London 1992, s. 27.

⁶ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 34; także H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tł. A. Łagodzka, Warszawa 2000.

Z poglądem, który bardziej lub mniej jasno uznaje ów racjonalizm jako wyznacznik filozofowania idzie w parze przeświadczenie o naukowości i początkach nauki lub proto-nauki⁷. ‘The common characteristic of the different philosophical schools was rejection of the mythology and theology of Homer and Hesiod’ — zauważa oxfordzki znawca antycznych kultów, Simon Price⁸. Wraz z wystąpieniem jońskich badaczy dochodzi ponadto do głosu — by użyć tu słów innego wybitnego specjalisty, Waltera Burkerta⁹ — „Philosophical Religion”, zjawisko, które z kolei Price bardziej naukowo i ‘sposób nowoczesny’ interpretuje jako „filozofię religii” (op. cit., ibid.)¹⁰. Tyle uznane autorytety. Powstaje jednak pytanie, na czym polegał ten antyczny racjonalizm filozoficzny i w jakiej pozostawał relacji do szeroko rozumianych kwestii religijnych? Pytanie to jest przede wszystkim doniosłe w świetle faktu, że rezultatem miało być wyodrębnienie filozofii¹¹. Nie trzeba specjalnie przypominać, iż we współczesnych interpretacjach tego zagadnienia argumentuje się (lub czyniono tak do niedawna) najczęściej w kategoriach opozycji. Zgodnie z nią, objaśnienia odwołujące się do religii przeciwstawiane są naturalistycznym (przyrodniczym, a zatem, w podtekście: naukowym), przy czym milcząco zakłada się dodatkowo, że obydwa sposoby eksplikacji rozchodzą się i rozmiągają zasadniczo już u podstaw¹². Dobrym przykładem takiego myślenia może być tu właśnie refleksja samych Greków, zwłaszcza intelektualne dyskusje, jakie miały miejsce, głównie w Atenach, w wieku V. przed Chr. (nazywanym niekiedy ‘wiekiem racjonalizmu’), chociażby casus greckiego lekarza piszącego najprawdopodobniej w 2. połowie tamtego stulecia, który analizując objawy tak zwanej świętej choroby, nie dostrzega w niej — w przeciwieństwie do ogółu — niczego ‘świętego’ czy nadzwyczajnego, i który konstatuje w zamian, że większość ludzi nadal w ten pogląd wierzy (*de morb. sacr.* 1)¹³. Walter Burkert stwierdza trafnie, że ten interesujący problem relacji pomiędzy religią a filozofią bywał najczęściej interpretowany w ten właśnie sposób (szczególnie

⁷ D. Lee, ‘Science, Philosophy, and Technology in the Greco-Roman World’, *Greece & Rome* 20(1973), s. 66 n., szczególnie na temat pojęcia ‘science’. Nieco dalej, na s. 181, Lee idąc za ustaleniami Burneta, przeprowadza rozróżnienie pomiędzy naukowością a racjonalizmem.

⁸ S. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge 1999, s. 127; tenże, s. 129, zastrzega jednak słusznie, że nie oznacza to, iż odrzucili oni ideę boskości.

⁹ W. Burkert, *Greek Religion*, Oxford 1985, s. 305 n.; tegoż, ‘Griechische Religion’, [w:] *Theologische Realenzyklopaedie* XIV, hrg. G. Mueller, Berlin – New York 1985, s. 245.

¹⁰ Na temat kontrowersji wiążącej się z samym pojęciem ‘filozofii religii’ zob. trafne uwagi L. Kołakowskiego, *Jeśli Boga nie ma*, Londyn 1987, s. 8.

¹¹ G.W. Most, ‘Philosophy and Religion’, [w:] *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, ed. D. Sedley, Cambridge 2003, s. 300.

¹² Dlatego nie wydaje się, żeby rację miał Paul Ricoeur, ‘Funkcja symboliczna mitu’, tł. H. Bortnowska, „Znak” 20(10)(1968), s. 253, kiedy stwierdza, że tylko człowiek współczesny rozpoznaje mit jako mit, ponieważ zna rozróżnienie pomiędzy mitem a historią; interesujące uwagi zawiera również napisany przez Stephena R.L. Clarka, ‘Filozofia antyczna’, [w:] *Oxfordzka ilustrowana historia filozofii*, red. A. Kenny, Poznań 2001, tł. J. Łoziński, s. 17 n.; zob. również E. Wiprzycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków I*, Warszawa 1988, s. 362.

¹³ W słynnym zbiorze *Corpus Hippocraticum*; Mary Beard, John North i Simon Price cytują w ich książce *Religions of Rome II*, Cambridge 1998, s. 351 n. Cycerońskie argumenty za (proweniencji stoickiej) i przeciw (wyznawanej przez sceptyków) uznawaniu wroźbiarstwa (*de div.* I. 118–119; II. 36–37), co samo w sobie jest dla nich dowodem, że ‘Roman thinkers came to examine their own religion from an explicitly philosophical perspective’.

przez filozofów doby XVIII-wiecznego Oświecenia,¹⁴ czy, później, na modłę Heglowskiej *Fenomenologii ducha*), bo, jak pisze ów znawca, 'jest rzeczą kuszącą przedstawiać historię intelektualną na modłę dramatyczną, w postaci walki pełnej ataków, zwycięstw, klęsk — kiedy mit stopniowo zastępowany był przez *logos*, a to co archaiczne, ustępuje temu, co nowoczesne' (*Greek Religion*, 305)¹⁵. Ironia autora starożytnych kultów misteryjnych jest tu w pełni zrozumiała, toteż nic dziwnego, że tenże sam uczyony dodaje, iż w przypadku starożytnych Greków mamy jednak do czynienia z 'a strangle battle', a co tłumaczy on z kolei tym, że chociaż decydujący zwrot w myśli greckiej, jak się wydaje, rozpoczął się wraz z filozoficzną refleksją Milezyjczyków, to jednak nie pozostawił żadnych konkretnych śladów i nie wpłynął na praktyki religijne antycznych Greków, które — nadmienmy — pozostawały przez stulecia zasadniczo niezmiennie¹⁶. Jest to ważna konstatacja, bo wskazuje ona, że uznając słuszność tej obserwacji, uznajemy tym samym, iż jest to poważny argument za przyjęciem tezy Giovanniego Reale, który silnie akcentuje teoretyczny (logiczny, a więc — rozumowy¹⁷) wymiar filozofowania, interpretowanego w dodatku jako odrębny rodzaj intelektualnego zajęcia i, bardziej ogólnie, jako sposób życia¹⁸. Co jednak w takim razie ze wspomnianym racjonalizmem religijnym?¹⁹

Punktem wyjścia w niniejszych uwagach na temat greckiego 'racjonalizmu' rozumianego jako metoda argumentacji, a następnie jako świadoma aktywność intelektualna, jak również racjonalizmu pojmowanego jako odrębna zasada, na jakiej oparty był system greckich wierzeń, są dwa stwierdzenia. Jedno przypisywane jest Talesowi z Miletu, który miał utrzymywać, że 'wszystko jest pełne bogów' — ὅληθι πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (Arist. *de an.* 411 a 7 = Diels – Kranz, *FVS*⁶,

¹⁴ Por. tu G.W. Most, [w:] *Cambr. Comp. Gr. Rom. Phil.*, s. 301.

¹⁵ Kwestię tę rozpatruje w takich kategoriach Wilhelm Nestle w pomnikowej *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1942; także F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, New York 1957 (reprint). Na temat tego procesu E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalizm*, tł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 144 n.; na s. 185 Dodds pisze, że grecki racjonalizm znalazł się w fazie apogeum wraz z założeniem Liceum w roku 335 przed Chr.; zob. także R.C. Solomon, K.M. Higgins, *Krótką historią filozofii*, tł. N. Szczucka-Kubisz, Warszawa 1997, s. 26 n.; również W. Burkert, 'Griechische Religion', [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, XIV, hrg. G. Mueller, Berlin – New York 1985, s. 245.

¹⁶ A.D. Nock, 'Greek Religious Attitudes', [w:] *Essays on Greek Religion and History II*, Oxford 1972, s. 546; zob. C. Geertz, [w:] *Socjologia religii*, wybór, oprac. W. Piwowarski, Kraków 1995; także S.R.L. Clark, [w:] op. cit., s. 20.

¹⁷ Zob. też D. Lee, *Greece & Rome* 1973, s. 182.

¹⁸ P. Hadot, op. cit., s. 36.

¹⁹ Pytanie to wymaga przede wszystkim analizy religijności antycznych Greków i różnych form praktyk religijnych, co wykracza poza ramy tego artykułu. Istnieje olbrzymia ilość prac, które analizują całościowo to zagadnienie, zresztą z różnych punktów widzenia; dobre wprowadzenie oferuje R. Parker, 'Greek Religion', [w:] *The Oxford History of the Classical World*, eds. J. Boardman, J. Griffin and O. Murray, Oxford 1986, s. 254 n.; zob. zwłaszcza rozdział Glenna W. Mosta, 'Philosophy and Religion', [w:] *Cambr. Comp. Gr. Rom. Phil.*, s. 300 n. Pracami 'klasycznymi'; pozostają książki M.P. Nilssona, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955, oraz L. Gernet'a, A. Boulanger'a, *Le genie grec dans la religion*, Paris 1932.

11A, fr. 22 = Kirk, Raven, Schofield, fr. 91; tł. P. Siwek),²⁰ i który wedle późnego świadectwa doksografa Diogenesa Laertiosa (I. 35) miał ponadto twierdzić, iż Bóg był „najstarszą z istniejących rzeczy”, co tłumaczył tym, że bóstwo nie może być zrodzone²¹. Wzmianki te, jakkolwiek niepewne²², przeczą od razu prostemu podziałowi na ‘naukowców’ i ‘nieoświeconą’ resztę społeczeństwa archaicznej Grecji²³ i czynią całe zagadnienie bardziej problematycznym. Drugie doniosłe stwierdzenie pochodzi od wielkiego Arystotelesa, który pierwszy, jak się wydaje, dostrzegwał w Jończykach odrębną grupę myślicieli, a których dokonania charakteryzowała spekulacja i poszukiwanie ‘początku’, *arche*²⁴. Otóż zastanawiając się, z perspektywy już dwustu lat, nad istotą filozofowania, twórca *Perypatu* wypowiada myśl dość zagadkową, ale bynajmniej niesprzeczną z tym, co przypisywano Talesowi: oto filozofia prowadzić ma do poznania ‘boskiej wiedzy’ (*Met.* 892 b, 11)²⁵. Arystoteles uzasadnia to stwierdzenie znacznie dokładniej, dowodząc, że jest ona boska z tej racji, że prowadzi do „poznania Boga” (tł. K. Leśniak)²⁶. W takim kontekście Stagiryta rozpatruje dzieje dawnej filozofii greckiej i w takim świetle interpretuje początki filozofowania w ogóle²⁷. Idąc za tą tradycją (w istocie jest przecież nieomal niemożliwością, aby z braku świadectw można było postąpić inaczej²⁸), pozostaje rzeczą słuszną uznać, że chociaż kosmologia trzech pierwszych

²⁰ Plat. *Legg.* 899 b; zob. uwagi Kirka, Ravena i Schofielda, ad. loc., s. 107; zdanie to powtórzył neoplatonik Proklos, niemal tysiąc lat później (*prop.* 145).

²¹ Oczywiście samo sformułowanie problemu w taki sposób zakłada logiczne rozumowanie i spekulację, której źródeł Arystoteles doszukiwał się w dziwieniu się, *Met.* A. 2, 982b.

²² W.K.C. Guthrie, *Hist. Greek Phil.* I.

²³ W popularnej formie u B. Farringtona, *Nauka grecka*, tł. Z. Glinka, Warszawa 1954, s. 47.

²⁴ Jest rzeczą charakterystyczną, że ta okoliczność pojawi się później u apologetów chrześcijańskich (Justyn, Minucjusz Feliks, Augustyn) i posłuży im za argument w dowodzeniu, że dawni myśliciele greccy przeczuwali istnienie jednego bóstwa; por. A.J. Festugiere, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley – Los Angeles 1960, s. 19 n., na temat ‘Reflective Piety: The Quest of God’.

²⁵ Także Catherine Osborne w jej artykule ‘Heraclitus and the Rites of Established Religion’, [w:] *What is a God?*, ed. A.B. Lloyd, London 1997, s. 36; por. J. Mansfeld, ‘Theology’, [w:] *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield, Cambridge 1999, s. 452: ‘Rationalist forms reflection concerning the gods, or the divine, are part of Greek philosophy from its very beginning’.

²⁶ Dlatego wydaje się, że dla ‘teologów’ przyrody (zwłaszcza Empedoklesa i jego teorii o czterech elementach) nie istnieje świadomość różnicy pomiędzy badaniem empirycznym a refleksją metafizyczną, pomiędzy ‘filozofią’ a ‘teologią’, ponieważ pytanie o istotę ‘natury’ jest pytaniem o ‘boga’. Świadomość odrębności ‘filozofii’ pojawia się potem, w refleksji Arystotelesa (koncepcja filozofii pierwszej, czyli teologii), natomiast pojęcie metafizyki jest jeszcze późniejsze (G. Reale, *Hist. fil. gr.* II, s. 395). Procedura ta przypomina z kolei rozumowanie Epikura, a przecież nawet ten atomista nie wykluczał czy odrzucał politeizmu.

²⁷ W.K.C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, London 1952, s. 132.

²⁸ B. Williams, ‘Philosophy’, [w:] *The Legacy of Greece*, ed. M.I. Finley, Oxford 1981, s. 207; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge [Mass.] 1972, 28, podkreśla zniekształcenia, jakie wiążą się z Arystotelesowską interpretacją tak pitagoreizmu, jak i całej wcześniejszej myśli filozoficznej. Burkert pisze, że rozumienie doktryn pitagorejskich przez Stagirytę nie jest obiektywne, ale służy jego własnemu celom. Zasadnicze pytanie brzmi jednak następująco: czy to nie refleksja wcześniejsza ‘ukształtowała’ teleologiczną interpretację Arystotelesa? Dlaczego Arystoteles rozumował w ten sposób, dochodząc do pojęcia ‘pierwszej przyczyny’, a następnie Pierwszego Poruszyciela? Otóż odpowiedź musi być jedna: nie działa się

myślicieli jońskich (wliczając chociażby *apeiron* Anaksymandra i ‘powietrze’ Anaksymenesa) stanowi ‘namacalny’ dowód owego racjonalnego podejścia i rozumowej interpretacji, o jakim mówił wspomniany wyżej włoski badacz (a któremu wtóruje chociażby inny brytyjski uczyony w takim oto stwierdzeniu: „Cosmology seeks to discover regularity, law, and order in the world”²⁹), to jednak obydwie zagadnienia nie są dowodem wykluczającej się praktyki, gdyż należą do odmiennego porządku. Z semantycznego punktu widzenia patrząc, pojawiające się wówczas pojęcie kosmologii³⁰ najczęściej bywa zatem odróżniane od mitycznych (religijnych, w znaczeniu: tradycyjnych) kosmogonii³¹ tym właśnie, że ta pierwsza oparta jest na *logos*³². Uzasadnionym byłoby w takim razie uznać, że kosmologia stanowiła dla ówczesnych nie tyle odrębną kategorię, lecz że była pewnym tematem bądź, jak kto woli, pewną *episteme*, wiedzą, która została wyodrębniona dzięki rozumowi³³ i spekulacji³⁴. Nie ulega wątpliwości, że w tym sensie owa *episteme* stanowiła ona pewne *novum*, jako że była z jednej strony tematem, a z drugiej jednocześnie sposobem, w jaki można było rozpatrywać raz jeszcze odwieczne zagadnienia³⁵.

to przypadkowo, ale pod wpływem kierunku, poszukiwań i ustaleń jego poprzedników (Milezyjczyków, eleatów, czy Platona): badanie przyczyn ma charakter teologiczny niejako. To, co jest zatem warte podkreślenia, to fakt, że Arystoteles nie tyle ‘zniekształcił’ myśl poprzedników dla jakichś ‘własnych’ celów, ale iż w logiczny sposób kontynuował te dociekania. Kiedy prof. W. Burkert mówi, że Arystoteles nie był ‘an impartial historian of philosophy’, stwierdza pewną oczywistość. Nie wynika z tego jednak, że antyczny filozof źle rozumiał charakter filozofii jońskiej.

²⁹ T. Irwin, *Classical Thought*, Oxford 1989, s. 34.

³⁰ C.H. Kahn, ‘Some Remarks on the Origins of Greek Science and Philosophy’, [w:] *Sources and Studies in the History and Philosophy of Classical Science*, eds. A.C. Bowen and F. Rochberg-Halton, New York 1991, s. 2–4.

³¹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1993, s. 394; D.W. Tandy, *Warriors into Traders: Power of Market in Early Greece*, Berkeley – Los Angeles 1997, s. 13; G. Reale, *Hist. fil. staroż.* I, s. 69.

³² O wczesnych kosmogoniach praca klasyczna: A. Lang, *Myth, Ritual & Religion* I, London 1995 (reprint), s. 281 n.; fundamentalnym opracowaniem pozostaje nadal wstęp i komentarz M.L. Westa do *Teogonii Hezjoda*, Oxford 1966, s. 12; West zgadza się z nim R. Osborne, ‘Narodziny Grecji klasycznej’, [w:] *Grecja klasyczna 500–323 p.n.e.*, red. idem, Warszawa 2002, tł. B. Mierzejewska, s. 18) akcentuje szczególnie bliskowschodnie wpływy na treść poematu Hezjoda (por. też Kirk – Raven – Schofield, op. cit., s. 58); również E. Kearns, s. v. ‘Religion, Greek’, [w:] *The Oxford Classical Dictionary*, eds. S. Hornblower and A. Spawforth, Oxford 1996³, s. 1300–1301. Jeśli chodzi o wieloznaczny termin *logos*, to według Liddell – Scott – Jones, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1969⁹, s. v., s. 1057, konotował on także ‘explanation’. Jeśli chodzi o znaczenie słowa *logos*, zob. również G.A. Kennedy, ‘Language and Meaning in Archaic and Classical Greece’, [w:] *The Cambridge History of Literary Criticism* I, ed. G.A. Kennedy, Cambridge 1989, s. 80.

³³ Zob. definicję ‘racjonalizmu’ proponowaną przez G. Reale w V. tomie *Historii filozofii starożytnej*, tł. E.I. Zieliński, Lublin 2002, s. 207. Dla porównania zob. definicję, jaką podaje przedstawiciel filozofii analitycznej S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tł. C. Cieśliński, Warszawa 1997, s. 337; por. A.B. Stępień, s. v. ‘Racjonalizm’, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herburt, Lublin 1997, s. 458–459.

³⁴ J.T. Hooker, ‘Grecja archaiczna’, [w:] *Cywilizacje starożytne*, red. A. Cotterell, Warszawa 1991, tł. W. Ceran, 232.

³⁵ Zob. zwłaszcza G.E.R. Lloyd, ‘Greek Cosmologies’, [w:] *Methods in Greek Science*, Cambridge 1991, s. 30; również K. Algra, ‘The Beginnings of Cosmology’, [w:] *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A.A. Long, Cambridge 1999, s. 49 n.

Jeśli rozważać całe zagadnienie w tych kategoriach, pojawia się nieuchronnie pytanie o mity³⁶. Co bowiem w takim razie z mitem i tymi wszystkimi opowieściami, jakie dominowały w kulturze greckiej przez cały czas jej żywotności?³⁷ Czy ten typ narracji był przykładem myślenia jeszcze, nazwijmy je, przed-rozumowego,³⁸ atawistycznego,³⁹ a jednocześnie nieco naiwnego, by nie rzec prymitywnego?⁴⁰ Czy też przeciwnie: może reprezentuje on raczej rodzaj 'rozumowania' alegorycznego, symbolicznego?⁴¹ Czy stanowi rodzaj specyficznego 'kodu',⁴² który jest zarazem typem odmiennego języka bądź systemu, a który zdradza mimo wszystko pewien prymitywizm?⁴³ I pytanie najważniejsze: czy mit wyklucza racjonalizm,⁴⁴ czy jest dowodem nieznanym metody opartej na samodzielnej spekulacji?⁴⁵

Problem wiążący się interpretacją doświadczenia mitycznego i z mitami greckimi w ogóle, oraz tą ich częścią, która zajmuje się kosmogonią (dodajmy: kosmogonią poetycką, bo tworzyli ją poeci⁴⁶) jest więc tego rodzaju: nie wiadomo, co z nimi począć, w jaki sposób je zaklasyfikować; wymykają się one jednoznaczny interpretacjom, nie są jeszcze w pełni 'oczyszczone' z owego naiwnego, pierwotnego (uważa się przy tym często, że wschodniej proveniencji⁴⁷) substratu⁴⁸.

³⁶ Zob. J. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford 1994, s. 4, oraz tenże, '„Religion”, „Ritual” and the Opposition „Sacred vs. Profane”', [w:] *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, hrsg. F. Graf, Stuttgart – Leipzig 1998, s. 10.

³⁷ Przegląd stanowisk w artykule H. Podbielskiego, 'Nowe teorie mitu', [w:] *Zagadnienie literatury greckiej*, red. J. Pliszczyńska, Lublin 1978, s. 7 n.; zob. B. Snell, 'Der Glaube an die olympischen Götter', [w:] *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denken bei den Griechen*, Göttingen 1975⁴, s. 33.

³⁸ W.K.C. Guthrie, *Hist. Greek Phil.* I, s. 29 n.

³⁹ Praca A. Langa (zob. przyp. 32) była charakterystycznym przykładem tego etnograficznego podejścia, sytuując mitologię grecką na tle innych, 'prymitywnych' wierzeń.

⁴⁰ W. Burkert, 'Mythos und Mythologie', [w:] *Propyläen Weltgeschichte der Literatur I*, Berlin 1981, s. 11, oraz tenże, 'Mythos — Begriff, Struktur, Funktionen', [w:] *Mythos in mythenloser Gesellschaft*, hrsg. F. Graf, Leipzig 1993, s. 9 n.

⁴¹ Por. W. Burkert, *Structure and History*, s. 2 n.

⁴² J. Gould, 'Myśl grecka', [w:] *Cywilizacje starożytne*, s. 298–299, który widzi w mitach 'odbicie możliwej interpretacji ludzkiego doświadczenia, zmienne w formie i wieloznaczne'; zob. także K. Kerényi we *Wstępie do Mitologii Greków*, tł. R. Reszke, Warszawa 2002.

⁴³ P. Veyne, *Les Grecs ont — ils cru a leur mythes?*, Paris 1983; także J. Pinsent, *Mitologia grecka*, tł. J. Piątkowska, Kraków 1990, s. 9.

⁴⁴ G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, London 1974, s. 287 przekonująco polemizuje z tezą o 'irracjonalnym' charakterze mitów i procesie ich stopniowej, ewolucyjnej racjonalizacji.

⁴⁵ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tł. A. Staniewska, Warszawa 1998, rozdz. VII, s. 137 n.

⁴⁶ W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley – Los Angeles – London 1983, s. 32.

⁴⁷ Lub, dla przykładu, stary tekst egipski, w którym opisano założenie stolicy I dynastii w Memphis, a przytoczony przez J.B. Pritcharda w jego klasycznym zbiorze *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1950, s. 4. W dokumencie tym, datowanym na ok. 700 r. przed Chr., opisano atrybuty boga Ptah, rozumianego jako stwórca i pierwsza zasada; zob. Diog. Laert. praef. 10; por. M.L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997, zwł. rozdz. 3, s. 107 n.; również W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in Early Archaic Age*, Cambridge [Mass.] – London 1992, s. 92 n., 124.

⁴⁸ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych I*, tł. S. Tokarski, Warszawa 1988, 180; por.

Na temat racjonalizmu i stopnia racjonalności mitu podnoszono już wiele sprzecznych opinii⁴⁹. Nikt nie ma jednak wątpliwości, że mit i opowieści muszą być w jakimś sensie racjonalne⁵⁰. Jak powiedziano, mit prezentuje się zasadniczo jako forma narracyjna, fabularna⁵¹ poprzez którą wyrażany jest aspekt porządku kosmicznego, społecznego czy politycznego⁵²; oczywiste jest zatem, że charakterystyka ta zawiera w sobie założenie, iż opowieść mityczna musi być racjonalna⁵³. Profesor Geoffrey S. Kirk, polemizując z rygorystycznie zakładaną koncepcją punktu zwrotnego w myśli greckiej, wprowadzoną przez wielkiego Eduarda Zellera (a przyjętą przez Gilberta, Murray'a, Cornforda⁵⁴ i Nestlego), wyraża przynajmniej w tej kwestii uzasadnioną obiekcję i poddaje w wątpliwość możliwość precyzyjnego wyodrębnienia w epoce archaicznej 'an entirely mythical stage'⁵⁵. Do

także J.P. Barron and P.E. Easterling, 'Early Greek Poetry', [w:] *The Cambridge History of Classical Literature* I, 3, ed. P.E. Easterling and B.M.W. Knox, Cambridge 1989, s. 55, którzy nazywają teologię Hezjoda 'bewildering'; zob. R. Osborne, *Greece in the Making 1200–479 BC*, London – New York 1996, s. 141; również J. Łanowski, 'Wstęp', [w:] *Hezjod, Narodziny bogów. Prace i dni. Tarca*, tł. J. Ł., Warszawa 1999, s. 14, oraz A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 52. Pracą podstawową jest obecnie monumentalna książka M.L. Westa, *East Face*, s. 2 n.; por. H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy. A History of Greek Epic, Lyric, and Prose to the Middle of the Fifth Century*, Oxford 1975, s. 6 n.

⁴⁹ Zob. J. Burnett, którego praca *Early Greek Philosophy*, London 1930⁴, wywarła olbrzymi wpływ na naukową interpretację filozofii greckiej w kategoriach rozłamu pomiędzy tradycyjnym politeizmem a racjonalizmem jońskim, zwł. s. 13: 'there had been a complete break with the early Aegean religion, and [...] the Olympian polytheism never had a firm hold on the Ionian mind'.

⁵⁰ Jak zauważa Geoffrey Kirk w swej klasycznej pracy, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley – Los Angeles 1970, s. 239; także W. Burkert, 'The Logic of Cosmogony', [w:] *From Myth to Reason? Studies in Development of Greek Thought*, ed. R. Buxton, Oxford 2001, s. 87; zob. L. Edmunds, 'Introduction: the Practice of Greek Mythology', [w:] *Approaches to Greek Myth*, ed. L. Edmunds, Baltimore – London 1990, s. 2–4.

⁵¹ I.G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tł. M. Krośniak, Warszawa 1984, s. 29; W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley – Los Angeles 1979, s. 25; R. Buxton, *Imaginary Greece. The Contexts of Mythology*, Cambridge 1994.

⁵² G. Reale, *Hist. fil. staroż.* V, s. 134.

⁵³ Pojawia się tu kwestia, czy nie pojmujemy po prostu zagadnienia 'racjonalizmu' w kategoriach teorii funkcjonalizmu, uznając, że miarą racjonalności powinna być weryfikowalność i użyteczność, praktyczne zastosowanie; cf. I.G. Barbour, op. cit., s. 35.

⁵⁴ W szereg jego prac, m.in. *Principium Sapientiae*.
⁵⁵ Op. cit., s. 240; por. także jego pracę *The Nature of Greek Myths*, London 1974, s. 20 n.; również A.H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, London 1947, s. xvii; por. również Christopher Gill, *Greek Thought*, Oxford 1995, s. 70, który nie bez racji mówi o 'the absence of a clear distinction between branches of thought'; zob. ponadto B. Williams, 'Philosophy', [w:] op. cit., s. 208, oraz artykuł C.H. Kahna (przyp. 40); M. West, 'Early Greek Philosophy', [w:] *The Oxford History of Classical World*, eds. J. Boardman, J. Griffin and O. Murray, Oxford 1986. Z prac ogólnych na uwagę zasługują K. Dowden, *The Uses of Greek Mythology*, Londyn – New York 1994, s. 53; J. Bremmer, 'What is a Greek Myth?', [w:] *Interpretations of Greek Mythology*, ed. J. Bremmer, London – Sydney 1987, s. 2; F. Graf, *Greek Mythology. An Introduction*, Baltimore – London 1993, s. 176. Na marginesie wypada zauważyć, że uczeni obserwują w ósmym wieku przed Chr. swoisty 'renesans' religijny, widoczny w wielkiej aktywności budowniczej i powstawaniu wielkich sanktuariów czy centrów religijnych; por. szczególnie C. Morgan, *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eight Century BC*, Cambridge 1990, s. 1 n., oraz O. Murray, *Narodziny Grecji*, tł. A. Twardowski, Warszawa 2004, s. 78.

podobnych wątpliwości przyznaje się również uczonej tej miary, co Werner Jaeger w swej pomnikowej *Paideia*⁵⁶.

Opozycja między mitem greckim (jeśli traktujemy go, *en masse*, jako pewien sposób myślenia) a 'rozumem' jest jednak fałszywa, jeśli ma wynikać z niej wniosek o dychotomii pomiędzy postawą nacechowaną naiwnością religijną, a czymś, co można by nazwać — anachronicznie — myśleniem 'postępowym' (i co, ironicznie, może być uważane także za rodzaj współczesnego, tym razem — 'naukowego mitu') lub jeżeli ma prowadzić do stosowania tym podobnych antynomii⁵⁷. Oczywiście, z drugiej strony trudno utrzymywać, że nie było tu żadnej różnicy⁵⁸. Różnice te, jak i cały problem zresztą, dostrzegali już sami antycyjni⁵⁹. Interesująca pozostaje tu postawa Stagiryty. Mówiąc o Ferekidesie z Syros,⁶⁰ Arystoteles w swej *Metafizyce* (1091b 8) dokonał wprowadzenia terminu „teologów mieszanych” (*hoi memeigmenoi auton theologon*), a podstawą takiej klasyfikacji (nieco pedantycznej, przynajmy) była ta okoliczność, że nie wszystko było wyrażane przez nich za pomocą mitu (τῶ μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν)⁶¹, w przeciwieństwie do poetów i tych myślicieli, których on sam określił jako fizjologów, obywateli się bez odwołań do materii mitycznej. Wynika z tego, że w świadomości autorów późniejszych (wliczając to myślicieli chrześcijańskich) istniała zasadnicza różnica pomiędzy sposobem rozpatrywania świata przez poetów a spo-

⁵⁶ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 228 (rozdz. IX: 'Refleksja filozoficzna i odkrycie kosmosu'). Jest przecież oczywiste, że nawet późniejsi filozofowie, zwłaszcza Platon, posługiwali się opowieściami mitycznymi, a sam Arystoteles uzna, że i mit musi być w jakiś sposób racjonalny.

⁵⁷ G.E.R. Lloyd, 'The Displacement of Mythology', [w:] *Revolutions of Wisdom*, s. 4; zwłaszcza C.R. Phillips, 'Misconceptualizing Classical Mythology', [w:] *Oxford Readings in Greek Religion*, ed. R. Buxton, Oxford 2000, s. 354 n.

⁵⁸ W jakimś sensie na takie pojmowanie problemu wpływa kwestia środka, poprzez jaki mit i filozofia były wyrażane. Współcześni uczeni gotowi są w znacznie większym stopniu niż ich wielcy poprzednicy widzieć cały problem następująco: mit był i funkcjonował jako ustna opowieść (i taki jest źródłosłów słowa, cf. LSJ, 9 s. v., s. 1151), spisywana przez poetów i liryków. Wprowadzenie alfabetu fenickiego i wiążące się z tym upowszechnienie pisma jako takiego, jak i wreszcie sam proces pisania — zakładały porządkowanie, układanie i rozwijały krytycyzm (zob. B.B. Powell, *Homer and the Origins of the Greek Alphabet*, Cambridge 1991); wolno uznać za Walterem Ongiem (autorem *Oralności i piśmienności*), że zjawiska te spowodowały zmianę w mentalności, dlatego już u Homera i Hezjoda widzimy owo 'racjonalne' myślenie, porządkowanie opowieści. Jest to poniekąd wyjaśnienie faktu, jak bardzo wczesna filozofia zależna była od epiki; zob. G.W. Most, 'The Poetics of Early Greek Philosophy', [w:] *Cambr. Comp. Early Greek Phil.*, s. 342; por. przede wszystkim uwagi H. Yunisa ('Introduction') i Ch.H. Kahna (rozdział pt. 'Writing Philosophy. Prose and Poetry from Thales to Plato'), zamieszczone w pracy zbiorowej *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, ed. H. Yunis, Cambridge 2003, s. 5 n., oraz 139 n.

⁵⁹ Chociażby pierwsi apologetyci, czy św. Augustyn.

⁶⁰ Diels-Kranz, *FVS*, s. 7B (fragmenty). Był on autorem pierwszego utworu prozatorskiego; floriut Ferekidesa przypadało na połowę VI. w. przed Chr.; cf. M. Schofield, 'The Presocratics', [w:] *Cambr. Comp. Gr. Rom. Phil.*, s. 45; G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, fr. 41–60.

⁶¹ Świadomość odrębności 'języka mitycznego' widoczna jest również u greckich historyków: Tukidydes, piszący w drugiej połowie V. wieku, podkreśla z naciskiem, iż jego dzieło pozbawione jest 'elementu baśniowego' [tł. K. Kumaniecki] — *to me mythodes* (I. 23).

sobem filozofów⁶², lecz wydaje się, że w tamtym czasie jest to jednak różnica na tyle subtelna, że bywa łatwo wyolbrzymiana i zniekształcana⁶³. Czy oznacza to, że mitologiczne bóstwa nie miały w przekonaniu tych intelektualistów greckich nic wspólnego z filozoficzną koncepcją boskości?⁶⁴ Czy ‘bóg’ jońskich filozofów stał w całkowitej opozycji do bogów poetów? Jeśli tak, to był charakter tej opozycji? Zanim spróbujemy rozpatrzeć to zagadnienie, warto na początek przypomnieć tu słowa Mircei Eliadego⁶⁵:

„Dla człowieka religijnego natura nie jest nigdy wyłącznie ‘naturalna’: niesie zawsze ładunek wartości religijnej. Jest to zrozumiałe wobec tego, że kosmos jest dziełem bożym: wyszedłszy z rąk bogów, świat nadal jest nasycony świętością. Chodzi nie tylko o sakralność przekazaną przez bogów, np. miejsca lub przedmiotu uświęconego przez obecność boską. Bogowie uczynili więcej: objawili oni różne modalności sacrum w samej strukturze świata i zjawisk kosmicznych”⁶⁶.

Eliade wskazuje na ważny czynnik, który w przypadku pierwszych filozofów helleńskich wydaje się szczególnie doniosły⁶⁷. To problem kontekstu wierzeń antycznych Greków⁶⁸. W innym miejscu⁶⁹ powoływałem się już na definicję religii, jaką dał wybitny uczony, specjalista i znawca grecko-rzymskich wierzeń, prof. Arthur Darby Nock⁷⁰. Jego definicja jest na tyle ogólna, że może wydać się nieco banalna i oczywista, jednak w przypadku antycznych Greków i sytuacji, w jakiej pierwsi filozofowie prezentowali swoje poglądy, wydaje się być jak najbardziej uzasadniona. Nie powtarzając tu tej definicji w całości, wypada przypomnieć tylko, że w rozumieniu Nocka pod taką klasyfikację kwalifikują się nie tylko postawy, które dziś nazwalibyśmy ‘magią’,⁷¹ ale i takie, które dzisiaj wolno byłoby

⁶² S. Broadie, ‘Rational Theology’, [w:] *Cambr. Comp. Early Greek Phil.*, s. 205 n.; B. Williams, [w:] op. cit., s. 208; R.J. Hankinson, ‘Philosophy and Science’, [w:] *Cambr. Comp. Gr. Rom. Phil.*, s. 271.

⁶³ Tak słusznie R. Otto, *Świętość*, tł. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 31–32.

⁶⁴ A.D. Nock, ‘Religious Attitudes of the Ancient Greeks’, [w:] *Essays II*, s. 548–549.

⁶⁵ M. Eliade, ‘Świętość natury i religia kosmiczna’ [w:] *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tł. A. Tatariewicz, Warszawa 1993, s. 125.

⁶⁶ Sądzę, że odpowiednim ‘komentarzem’ do tej refleksji byłby sposób rozumowania stoickiego, tak jak reprezentował go cesarz Marek Aureliusz. W jego *Rozmyślaniach* nie ma wykluczenia tradycyjnych bogów, mimo że w traktacie mowa jest o naturze i Rozumie — przeciwnie, autor wraca do tematu obecności bóstw stale (II. 11: ‘Ale i oni istnieją, i sprawy ludzkie ich obchodzą’, tł. M. Reiter; także V. 31; VI. 44; VII. 17; zwłaszcza Cic. nat. deor. ks. II); S. Price, *Religions of Ancient Greeks*, 138 podkreśla głęboką religijność stoików; cf. G. Reale, *Hist. fil. staroż.* III, s. 370. Dla filozofów epikurejskich pojęcie bóstwa również wiąże się z badaniem natury, skoro bogowie są jej częścią. U. von Wilamowitz-Moellendorff, wybitny filolog klasyczny, z naciskiem podkreślał, iż dla antycznego Greka, myśliciela czy zwykłego obywatela, bogowie zawsze istnieli: ‘Die Götter sind da.’ (*Der Glaube der Hellenen I*, Basel – Stuttgart 1959³, s. 41).

⁶⁷ Także W. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, s. 18.

⁶⁸ Cf. A. Heinrichs, ‘Dromena und Legomena. Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen’, [w:] *Ansichten*, s. 35.

⁶⁹ Przep. I.

⁷⁰ W pierwszym tomie jego znakomitych *Essays on Religion and Ancient World*, Oxford 1972, s. 331.

⁷¹ G.E.R. Lloyd, ‘The Criticism of Magic and the Inquiry concerning Nature’, [w:] *Magic, Reason, and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge 1979, s. 10.

zaklasyfikować jako filozofia i nauka. Jest to ważne spostrzeżenie. Wraz z wystąpieniem Milezyczyków, definicja ta ulega ‘programowemu’ ograniczeniu: zajmują się oni ‘bogami’ na modłę refleksyjną, i — rzecz niezmiernie interesująca — rezultatem tej spekulacji jest zadziwiające podobieństwo do późniejszych, monoteistycznych koncepcji. Nasuwa się tu pewne podobieństwo z jednym z założeń (‘Pewników’), jakie w swej klasycznej serii uczynił podstawą swych studiów na religią helleńską profesor Tadeusz Zieliński: „Bóg przejawia się w pięknie, w prawdzie i w dobrem”⁷². Takie założenie nie pojawia się *implicite* w tych pierwszych filozoficznych rozważaniach (uczynie je dopiero Platon), ale jako spostrzeżenie pozostaje tutaj o tyle istotne, że odsyła nas do nieco innej kwestii; jest ona znacznie bardziej ogólna, a można sformułować ją po prostu w kategoriach relacji: Grek — świat wokół niego, a następnie do sposobów, według których świat ten był odczuwany, objaśniany i rozumiany. Jeśli tak, to wypada zauważyć, że dla wczesnych filozofów zagadnieniem równie doniosłym, jak kwestie ontologiczne, choć przez samych Jończyków nie sformułowanym *explicite* (na ile możliwe jest, naturalnie, stwierdzić cokolwiek pewnego na podstawie ocalałych fragmentów), była jednocześnie epistemologia, to jest pytanie, jak można poznać, czym jest bóstwo oraz jaką naturę ma świat? W istocie te dwa zagadnienia są u presokratyków (przede wszystkim u Parmenidesa z Elei⁷³, w formie niejako najbardziej jaskrawej) nierozłączne. Spekulacja, jedno z dystyngtywnych kryteriów racjonalizmu, jest także podstawowym i zasadniczym kryterium w procesie ‘racjonalizowania i uzasadniania’ i takim kryterium pozostanie dla myślicieli żyjących w wieku V. przed Chr.⁷⁴. Efekt owej racjonalizacji, to jest oferowany przez myślicieli obraz kosmosu, był owocem tej spekulacji także w dosłownym sensie, jako że użyte przez myślicieli środki, pojęcia i narzędzia argumentacji, „budowały” i objaśniały świat według tych samych kategorii, szczególnie zaś w kategoriach szeroko rozumianych opozycji⁷⁵.

Jest rzeczą wiadomą, że Arystoteles nazywał myślicieli zajmujących się niebem i zagadnieniami ‘Początku’ oraz ‘Zasady’ (gr. ἀρχή) albo *theologoi* albo *physiologoi* (lub synonimicznie *physikoi*)⁷⁶. Nie ma w tym sprzeczności⁷⁷, chociaż dla współczesnego odbiorcy, jak zauważa Frederick Copleston⁷⁸, system filozoficzny nie jest religią. Rozróżnienie wprowadzone przez Arystotelesa opierało się na

⁷² T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, tł. z ros. S. Srebrny i G. Pianko, Warszawa 1991, s. 30. Do takiego wniosku doszedł Platon.

⁷³ G.E.R. Lloyd, ‘Demonstration and the Idea of Science’, [w:] *Greek Thought*, eds. J. Brunschvig, G.E.R. Lloyd and P. Pellegrin, New York 2000, s. 243 n.

⁷⁴ G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge – Bristol 1966, s. 19 trafnie wskazuje, że presokratycy „made extensive use of pairs of opposites in their theories and explanations”; G.S. Kirk, *Nature of Greek Myths*, s. 301.

⁷⁵ G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy*, s. 21 n.; G.S. Kirk, *Nature of Greek Myths*, s. 300, podkreśla szczególnie mocno, jak sama idea kosmogonii ma ‘mityczny’ rodowód.

⁷⁶ W. Jaeger, *The Theology*, s. 18 n.; Francis M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952, s. 3 n., o ‘natural philosophy’.

⁷⁷ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 37.

⁷⁸ *Religia i filozofia*, tł. B. Stanosz, Warszawa 1978, s. 11.

kryterium tematycznym (filozofowie zajmowali się kwestiami ogólnymi, całościowymi), ale podział ten odnosił się również (a może: przede wszystkim) do zastosowanej metody. Patrząc z tej perspektywy, jest oczywiste, że pierwsi filozofowie byli dla Stagiryty teologami (ze względu tak na przedmiot ich refleksji, jak i na obecny zawsze element owego *logos*)⁷⁹, ale nie byli nimi autorzy mitycznych genealogii i poetyckich opowieści, bo, jak z przekąsem zauważa Stagiryta (*Met.* 983a), poeci i bardowie ukazują bóstwa jako istoty zawistne. Również dla Diogenesa Laertiosa (praef. 5) filozofia była zdobyczą grecką *par excellence*: tak samo sprzeciwia się on jednak, dla przykładu, uznaniu mitycznego śpiewaka Orfeusza za filozofa, gdyż ten przypisywał bogom ludzkie namiętności. W obydwu przypadkach widoczna jest ‘programowa’ opozycja wobec materii mitycznej i opowieści funkcjonujących w wyobrażeniach popularnych, a także wobec problemów interesujących dawnych mitografów⁸⁰. Jest również oczywiste, że słowo ‘teologia’⁸¹ zawierało wówczas niewątpliwy sens i sąd wartościujący — sygnowało poniekąd ‘naukowość’ i oznaczało dyskurs prowadzony jak gdyby na wyższym poziomie⁸², należy mimo to pamiętać, że samo pojęcie w żaden sposób nie wykluczało religijnego kontekstu, a było raczej jego rezultatem. W greckim rozumieniu pojęcie teologii oznaczało istnienie czegoś, co można określić jako system utworzony wedle kryteriów racjonalnych⁸³. „It is not always easy — zauważa ponadto przy tej okazji Sarah Broadie⁸⁴ — to draw a line between philosophing about a god as such, and philosophing about nature from a theistically charged

⁷⁹ G. Reale, *Hist. fil. staroż.* V, s. 233; P. Langlois, s. v. ‘Greek Philosophy’, [w:] *New Catholic Encyclopedia* VII, Washington DC 1967, s. 733; A. Graeser, s. v. ‘Greek Philosophy’, [w:] *The Encyclopedia of Christianity* I, eds. E. Fahlbusch et al., Leiden – Boston – Köln 1999, s. 464.

⁸⁰ M. Nilsson, *Greek Piety*, Oxford 1952, s. 65; G.W. Most, [w:] *Cambr. Comp. Gr. Rom. Phil.*, s. 300.

⁸¹ W II. księdze *Państwa* Platon używa co prawda tego określenia pod adresem tradycyjnych opowieści o bogach, ale po to, by poddać je krytyce.

⁸² Jak wiadomo, Arystoteles definiuje w *Metafizyce*, s. 1003a (pocz. księgi Γ) istnienie nauki, którą on sam nazywa ‘pierwszą’, czyli, w naszym sensie, metafizyką.

⁸³ Jak wiadomo, św. Augustyn w VI. księdze *De civitate Dei* wprowadza rozróżnienie pomiędzy tym, co sam nazywa ‘rodzajami teologii’, genera theologiac: są tu wymienione trzy rodzaje, a mianowicie, ‘teologia przyrody’ (theologia naturalis), teologia polityczna (obejmująca religię państwową, instytucje i kultury) i teologia mityczna (zasadniczo mitologia, opowieści poetów i literatów). Podział ten pochodzi najprawdopodobniej z czasów hellenistycznych i jest zapewne proveniencji stoickiej (por. M. Pohlenz, *Die Stoa* I, Göttingen 1959²). Z drugiej strony wiadomo, że już uczeń Sokratesa, Antystenes, miał twierdzić, że inny jest theos physci, a inny theos thesei. W jakimś sensie, jest oczywistym, iż pierwszym śladem krytyki dawnej, tradycyjnej mitologii jest opinia Ksenofanesa, żyjącego w VI. w. = G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, fr. 166–172). Podział ten został przejęty przez Rzymianina Warrona, a za jego sprawą zaakceptowany przez Augustyna. Tym, co interesuje nas tu najbardziej, jest nie tylko kryterium samej klasyfikacji, ale przede wszystkim fakt, że dla filozofów chrześcijańskich (i myślicieli takich jak Platon i Arystoteles) jedynym poważnym rodzajem pozostaje tylko owa ‘naturalna’, tj. ‘przyrodnicza’ teologia (zaznaczyć należy, że podobna krytyka, zabarwiona jednak ironią, występuje w Cycerońskich *de natura deorum*, I, s. 23), a więc, mówiąc właściwie — religia; cf. D. Babut, *La religion des philosophes grecques*, Paris 1974, s. 6; także J.D. Dawson, ‘Christian Teaching’, [w:] *The Cambridge History of Early Christian Literature*, eds. F. Young, L. Ayres and A. Louth, Cambridge 2004, s. 236.

⁸⁴ S. Broadie, ‘Rational Theology’, [w:] op. cit., s. 207.

perspective'⁸⁵. Wniosek jest więc oczywisty: Jak pokazały dalsze losy kultury greckiej, te dwa typy wyobrażeń istniały obok siebie i funkcjonowały bez przeszkód⁸⁶ przez następne stulecia⁸⁷. Problemem pozostaje zatem kwestia, jak godzono te dwa porządki? Zacytujmy wypowiedź Glenna Mosta ('Philosophy and Religion' [w] *Cambr. Comp. Gr. Rom. Phil.*, 307–308), właściwie, jak sadzę, ujmującą to zagadnienie:

„In fact, the fundamental tendency of the vast majority of ancient Greek and Roman philosophers is not at all to debunk religion, but to reinforce religiosity. This they try to achieve in two basic ways: either by *completing* religion, by attempting to satisfy needs and answer questions which, because of the peculiar nature of ancient religions, these *did not seem to them to be able to supply themselves in a satisfactory manner*; or by *correcting* religion, by modifying those features of traditional myths, cults and beliefs which most clearly violated what were seen to be demands of reason or of morality, and thereby producing a more philosophically acceptable version of traditional religion. But just as the ancient philosophers did not envision destroying the established religions of Greece and Rome, so too they do not seem for the most part to have aimed at substituting their own philosophical version of religion for the traditional forms of worship cultivated by the majority of their fellows. *Philosophical religion remained a matter internal to philosophy and neither in intent nor in consequence did have any noticeable impact upon the cults of the city*” (kursywa moja — B.B.).

Jak widzimy, zasadniczą, oczywistą niejako, przyczyną faktu, że 'wyodrębnienia' spekulacji, był charakter tamtych wierzeń i praktyk religijnych: stanowiły one tło, swoiste podłoże i przyczynę, na jakim — i dla której ta refleksja filozoficzna powstała⁸⁸. G. Most widzi w niej reakcję na —, i 'komentarz' do specyficznego systemu religijnego, który na te pytania nie dawał odpowiedzi: z tego punktu widzenia filozofia to 'uzupełnienie', ale także 'poprawienie', to wysiłek zmierzający do 'skorygowania', wzbogacenia doświadczenia religijnego, ale bez walki z tradycyjną opowieścią mityczną⁸⁹.

⁸⁵ Słusznie pisze W. Jaeger, *Theology*, 3, iż 'Greek philosophy is genuine natural theology because it is based on rational insight into the nature of reality itself'; także P.A. Meijer, 'Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas', [w:] *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in Ancient World*, ed. H.S. Versnel, Leiden 1981, s. 225.

⁸⁶ Przedmiotem kontrowersji uczonych pozostaje nadal sprawa serii wystąpień przeciw filozofom w Atenach w drugiej poł. V. w. Część badaczy nie do końca ufa antycznym przekazom, pochodzącym z okresu o wiele późniejszego; zob. H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley – Los Angeles 1971.

⁸⁷ Cf. R. Parker, 'Greek Religion', [w:] op. cit., s. 273.

⁸⁸ Pomijam tutaj środowisko geograficzne i sytuację polityczną, w jakiej znajdował się Milet oraz Jonia w VI. wieku przed Chr. — temat interesujący w równym stopniu. G.S. Kirk, J.E. Raven i M. Schofield, 85, twierdzą, że 'przemiana wiąże się bardziej (i jest ich skutkiem) ze zmianami politycznymi, społecznymi i religijnymi niż przemianami intelektualnymi. Dochodzi do niej przy przejściu od społeczeństwa zamkniętego do otwartego'.

⁸⁹ W słynnym zdaniu Seneki, iż większość ludzi nie wie i nie zastanawia się, dlaczego wykonuje religijne czynności, charakterystyczny jest ów nacisk na praktyczny wymiar wierzeń, na doniosłość pielęgnowania pożądaných i akceptowanych społecznie zachowań.

Racjonalizm i religijność nie są zatem kategoriami opozycyjnymi, przeciwnie — wolno uznać raczej, iż warunkują się wzajemnie. Takie spojrzenie zdaje się stopniowo przeważać w nauce dzisiejszej. Na zakończenie chciałbym powrócić do Arystotelesa, najbardziej wnikliwego znawcy myśli presokratyków. W III. księdze *Fizyki*, 203a czyni on następującą uwagę: '[...] wszyscy filozofowie przyrody przyjmują zawsze jako nieskończoną pewną inną naturę spośród tak zwanych „elementów”, jak na przykład wodę, powietrze, czy coś pośredniego.’ (tł. P. Siwek). Założenia te wielki filozof rozbudowuje w *Metafizyce*, wypracowując rozbudowaną naukę o Bycie. Istotną zdobyczą jońskich filozofów jest metoda: ignorowanie tradycyjnego politeizmu (nie tożsame przecież z jego odrzuceniem) doprowadziło ich do wniosków o istnieniu Zasad, Pierwszych Przyczyn. Wnioski te, jak i wiedzę o przyczynach, wyprowadzili ze znajomości rezultatów — stosując teorię przyczynowości⁹⁰.

SUMMARY

The article discusses the character of the early Greek (Ionian especially) philosophical thinking about gods and the divine. Firstly, what is denied is the existence of the sharp and clear divide between a rationalist and mythological thought in the ancient Greek culture — one argues that the myth also contains rational elements, and therefore the famous opposition 'myth against reason; is, at best, exaggerated. And, secondly, what is proposed instead as worth of reconsideration, is based on conviction that the first philosophers; observations, concerning physical world, must have been logically „theological”, and, in consequence, cannot be treated as if deprived of religious dimension. In fact, it should be pointed out that religious context was crucial and decisive for the rising of the cosmological speculations. It is suggested, too, that this new, natural theology should be conceived as complementary and additional, viz. intellectual step towards strengthening traditional beliefs and religiosity. Another theme of this article is the place and importance of Aristotle's inquiry in the field of :first philosophy; (also called 'metaphysics') — a fact whose origins are due to the way of thinking the Ionian philosophers have had begun.

⁹⁰ L.P. Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*, London – New York 1990, s. 2.