

Ks. Laforet,

DOKTÓR ŚW. TEOLOGII, KAMERYJER JEGO ŚWIĄTOBLIWOŚCI PIJUSA IX,
REKTÓR UNIwersYTETU KATOLICKIEGO W LOUVAIN.

PZIEJE FILOZOFIJI

STAROŻYTNEJ.

Z oryginału francuskiego

PRZEŁOŻYL

WŁADYSŁAW MIŁKOWSKI.

TŁOMACZENIE UPOWAŻNIONE PRZEZ AUTORA.

TOM I.

KRAKOW.

NAKŁADEM TŁOMACZA.

—
1873.

Dolęcza się lista wszystkich dotychczasowych przedpłacicieli. Gdyby który z szanownych p.p. przedpłacicieli nie był na liście téj wymienionym, raczy nadesłać swoje nazwisko z adresem do wydawcy, a umieścimy go przy serj II téj

24688

PROSPEKT.

Literatura nasza dotąd nie miała dzieła, któreby w sposób obszerny a umiejętny przedstawiało rozwój myśli ludzkiej, w jej dziejowym pochodzie.

Chcąc brak ten zapłacić, pilnie przejrzałem sławniejsze dzieła obce, pisane w tym przedmiocie, jak: Brukker'a, Tiedemann'a, Tenneman'a, Ueberwega, Ritter'a i jinnych, lecz żadnej z tych prac, nawet najlepszej Dra Henryka Ritter'a nie mogłem postawić na równi z dziełem ks. Dra Laforet'a, rektora uniwersytetu w Louvain, pod tytułem: „Histoire de la philosophie“ (Bruxelles. 1867). W jistocie, stanowisko autora prawdziwie chrześcijańskie, gruntowna znajomość traktowanego przedmiotu, oraz sposób przedstawienia łatwy, jasny i nader zajmujący, stanowią znakomite dzieła tego zalety. Dotychczas wyszły dwa oddzielne tomy tej pracy, obejmujące dzieje filozofiji starożytniej, a zatym całość w sobie zamkniętą i skończoną.

W nadziei, że przysłuży się literaturze ojczystej tak nie-bogatej w dzieła filozoficzne prawdziwej wartości, przełożyłem tę pracę i wydaję ją własnym nakładem. Znaczne jednak koszta wydawnictwa, zmuszają mnie do ogłoszenia przedpłaty na warunkach następujących:

DZIEJE FILOZOFIJI STAROŻYTNEJ

ks. Laforet'a

w przekładzie polskim wychodzą w dwóch wielkich tomach, obejmujących razem około sześćdziesięciu arkuszy druku, w formacie wielkiej ósemki, na dobrym papierze, nowymi czcionkami w drukarni W. Korneckiego w Krakowie.

Przedpłata na całość dzieła wynosi w Królestwie i Cesarstwie **rubli sześć (zł.p. czterdzieści)**, w Prusach **sześć talarów**, a w Austrii **zł. austr. dziesięć**. Prenumeratorom zamiejscowym zeszyty dzieła w miarę wychodzenia odsyłam w posyłkach opłaconych.

Żądania wszelkie adresować proszę do niżej podpisanego tłumacza i wydawcy:

Dr. Władysław Miłkowski.
w Krakowie.

Ks. Laforet,

DZIEJE FILOZOFIJI STAROŻYTNEJ.

JASŃNIE WIELMOŻNEMU
JANOWI HRABIEMU TYSZKIEWICZOWI

złożyć się ośmiela

Tłomacz.



68338/1

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 paraîtront bientôt, contenant la philosophie des Pères de l'Eglise.

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

N. J. Laforet.
Rect. univ.

K-249/76/74689

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 pielegnowały filozofję, mianowicie: Chińczycy i Jindyjanie; lecz filozofja ich, nawet w takiej formie, w jakiej sami nam ją podają, nie posiada wielkiej naukowej wartości: nie można ję stawiać na równi z dziełami wielkich szkół greckich. Rzymianie uprawiali filozofję, lecz biorąc Greków za mistrzów, ograniczali się w ogólności na umiejętnym zestawianiu ich jidej; poprostu tylko przekładali na łacinę filozofję grecką. 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 filozofiji chrześcijańskiej.—Tłumaczymy we wstępie, jak pojmujemy dzieje filozofiji, 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 czerpaliliśmy.

WSTĘP.

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; zrozumimy 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 stósunku 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 istotą 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 materjalny, 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 filozofii ani podania, ani nawet objawienia boskiego, uważanych jako środki poznania pojedynczych kierunków, w porządku naturalnym i rozumowym; filozofia nie zależy bynajmniej na tworzeniu próżni około siebie i na zrywaniu z wszelką tradycją bądź boską bądź ludzką: przeciwnie, filozofia może, powinna nawet, jeśli jest prawdziwą filozofją, przyjmować wszelkie światło, bez względu skąd ono pochodzi; lecz jeśli 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. Usuwamy więc z dziejów filozofii 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 rozmaitych, oddzielnych nauk. Dzieje filozofii 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, pojawiaj się 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 obszérnie niżej powiemy, że jest rzeczą całkiem niemożliwą pisać naukowo i sumiennie dzieje filozofii starożytniej, nie przedstawiając 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. Naznaczymy kademu przedmiotowi właściwe miejsce, lecz nic nie oddzielajmy; jestto jedynie odpowiednia metoda, jestto jedyne sposob zachowania zarazem praw nauki i prawdy.

Większość atoli dziejopisarzów mało się przejęła temi zasadami tak przecie prostymi: jedni mieszała beładnie 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 filozofii. Lecz o tym pomówimy jeszcze później, a teraz słówko o celu dziejów filozofii.

Ludzkość ma podwójne dzieje, dzieje faktów i dzieje szkół filozoficznych; a szkoły te, jak się niżej przekonamy, różnego są rodzaju. Bezpośrednim celem dziejów filozofii jest bezwątpienia poznanie pojedynczych szkół filozoficznych, które się w kolei czasu

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 filozofii, 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 mówiącymi, 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 filozofii 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, filozofia podniosła i rozstrzygnęła mnóstwo ważnych kwestyj o Bogu, o człowieku i o świecie, poruszyła wszystkie niemal punkta w porządku umysłowym: czyliż więc podobna, jżby nie wyjaśniła wielu niedokładności i licznych nie rozwiązała zagadnień? Przypuszczenie takie byłoby okropną zniewagą dla rozumu ludzkiego. Nie, niepodobieństwem jest, jżby filozofją, ten najwznioślejszy wyraz rozumu, przez tyle wieków cechowała niemoc jeno, bezpłodność. Nie ulega wątpliwości, że filozofia wyjaśniła wiele kwestyj, i że ciągłe poszukiwania jej najszlachetniejszych tłumaczów doprowadziły do ustalenia znakomitych prawd, na niewzruszonych posadach nieprzepartej, a wyrozumowanej rzeczywistości, i stanowczo wykazały fałszywość oplakanych doktryn, lub małą trwałość mniemań, których pewne nieprzewidujące umysły nie dosyć się strzegły. Dzieje filozofii 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 teorii 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 zboczeń rozumu. Wskazują nam bowiem niebezpieczeństwo i każą unikać dróg, do przepaści wiodących. Nie zawsze można z łatwością rozeznaczyć u samego źródła błąd, nawet brzemienisty w straszliwe następstwa; ale błąd ten z czasem się rozwija i najobojętniejszego nawet uderzą niezwykle skutki, których przyczyna była ukryta i nieznacząca na pozór. Tak więc dzieje filozofii rozpatrując objawy ruchu jidej dopiero w następstwach, wykazują nam wiele błędów rozumu ludzkiego; a badając je w chwili powstawania i śledząc ich postęp, dają nam tym samym sposób osądzenia ich i unikania zarazem. Jileż to ludzie odgrzebuja zasad niedokładnych, albo zupełnie fałszywych, nie znając opłakanych skutków, jakie też same zasady zrodziły w poprzednich wiekach!

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

§ II.

JAK NALEŻY BADAĆ DZIEJE FILOZOFII?

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

(1) „Prawda, powiada Leibnitz, jest więcej rozpowszechniona, niż mniemano; lecz bardzo często jest ukryta i bardzo często zbyt zakryta, a nawet osłabiona, skalęczona, 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, dyamenty z kopalń i światło z ciemności; i w samej rzeczy byłaby to *perennis quaedam philosophia*.“ (Dzieła, wyd. Dutens'a. V. 13.)

mał 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 pierwszemi, 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 na przykład, 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. Ich 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 za ledwie po wierzchu przedmiotu, a nie badające go nigdy gruntownie, ludzie wielkiej pracy i nauki może, którzy chcieliby rozprawiać o filozofii, a pokazują tylko, iż brak jim całemu zmysłu filozoficznego.

Jakże więc mamy sobie postępować z temi filozofami tak różnych zasług? Czyliż wszyscy mogą zarówno zajmować naszą uwagę? Widocznie, że nie. Znać jest zasadnicze prawo sprawiedliwości: każdemu wedle zasług jego. Filozofowie nie szcycący się ani osobistą powagą, ani też zażywający wpływu w dziejach, nie powinni zajmować dziejopisarza: po co wyciągać z grobu zapomnienia nazwiska nieznane, 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 też 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 dziejopisarzy, chcieć wyłożyć i rozstrząsać równie prawie obszernie pospolite lub śmieszne jidee niedorzecznych filozofów greckich, jak wielkie teoryje Platona i Arystotelesa. Taki sposób postępowania jest krzywym 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 rozwickłościach zbytecznych i niczym nieusprawiedliwionych i trawić drogiego czasu na badaniu rzeczy, zasługujących ledwie na proste

wspomnienie. Dziejopisarz może, nie chcąc zbyt 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 wagę, 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 filozofiji; 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 wagę nie tyle własnej zasłudze, jak raczej niezasłużonemu wpływowi, jaki wywierali na umysły, dziejopisarz wspomina o tyle, o ile 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 zatręły źródła tradycji 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 książkę filozofiji, 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 historii literatury, lecz nie należy do dziejów filozofiji: dzieje bowiem filozofiji 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 tamowały jich rozwój bez korzyści dla nauki ten, ktoby usiłował nadawać znaczenie zdaniom bez wartości, wypuszczonym na wiatr, bez namysłu przez mistrzów filozofiji, 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 najmnij 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 filozofiji, 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 nie mówiące, nie tylko największych gieniuszów filozoficznych, lecz nawet najmierniejszych filozofów. Jest w tym, przyznaję, pewna zasługa erudycji, którą nie można pogardzać; lecz to nie stanowi bynajmnij naukowej historyji filozofiji.

W dziejach filozofiji jest jeszcze drugie prawo zasadnicze, odnośne do sposobu traktowania szkół filozoficznych. Jeżeli jest prawda, że w ruchu faktów objawiających się na widowni dziejów ludzkich, w ruchu tak bezładnym na pozór, 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 mnij 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 jakiejs 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 wyryta w ich dziełach. Jim umysł jaki jest podnioslejszy i jędrniejszy, 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 filozofii, pewna liczba jidej wprost sobie przeciwnych, które różne pokolenia filozoficzne przekazują jedne drugim, i które, jakkolwiek przerabiając się i przybierając w kolejach wieków coraz nowe kształty, niemniej przecie 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 pisarzy. Dzieje są wtedy tylko prawdziwe, jeśli skręślają jak najwierniej rzeczywisty stan rzeczy; ograniczając się zaś na wystawianiu rysów dotykanych, lecz oddzielnych i odosobnionych, nie dając każdemu z tych rysów właściwego stanowiska i otoczenia, dzieje nie spełniają swego zadania w zupełności. Dzieje filozofii, 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 wystarczą. 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 filozofii, 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 religii naturalnej.—Dlatego też nie należy mówić o doktrynach religijnych jinnych ludów wschodnich.—Na Wschodzie, jedynie tylko Chinom i Jindyjom należy dać miejsce w dziejach filozofii.

W czasach przedchrześcijańskich, lud hebrajski, właściwie mówiąc nie miał filozofii; księgi Starego Testamentu nie noszą na sobie charakteru filozoficznego: są to przede wszystkim pomniki religijne. Z natury więc już swojej leżą po za obrębem dziejów filozofii. Lecz, dzieje filozofii muszą niekiedy, jak to już wyżej zauważyliśmy, odwoływać się do doktryn czysto-religijnych, wówczas mianowicie, gdy bez nich możnaby filozofiją nie dość dokładnie wyjaśnić lub zrozumieć. Tu właśnie jest ten przypadek. Całkiem mylny byłby nasz pogląd na filozofiją 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. Wyznaję otwarcie, choć widzę już jak to moje wyznanie wywołuje uśmiech, i to uśmiech litości na ustach racjonalistów, że nie pojmuję, jak można pisać dzieje zupełne i naukowe filozofii, nie uznając objawienia pierwotnego.

Nikt tak ślepo nie hołduje przesądom w rzeczach moralnych i religijnych, jak filozofowie racjonalistyczni. Znane są powszechnie jich spory z chrześcijanami, w których jim zarzucają brak niezależności i posłuszeństwo we wszystkim bezwzględnym przepisom wiary, posłuszeństwo nie pozwalające jim wcale wolnego i sumiennego badania; tymczasem, nikt z pewnością nie rozbiiera z mniej rzeczywistą swobodą ducha, zasadniczych zagadnień z dziedziny moralnej, jak ci zarozumiali przedstawiciele niezależnej filozofii, 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, jnaczyj nie byłoby filozofii...

Dzieje Filozofii.

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 niewiedząco 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: „Racyjoniści mają pewien jinstynktowy 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 téj bojaźni, gdyż nauka nie znosi tego; lecz w gruncie, uczucie to jest bardzo rzeczywiste, piszą i rozprawiają pod jego wpływem. To téż przypatrzcie się z jaką troskliwością wszyscy racyjoniści, nawet przyjmujący wraz z nami jistnienie Boga osobowego i stwórcę świata, starają się jak najmocniej wyłączyć Go z dziedziny stworzenia; patrzą, 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, nie 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 bezczynności, z jakiej nic Go już nie wyrwie. Otwarcie wyznaje, 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 tegoż 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 racyjoniści 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, dniały nawet nie był w stanie przeżyć; w stanie dzieciństwa moralnego i pozostawiony samej naturze takiej, jaką znamy nie doszedłby nigdy dojrzałości rozumu zupełnej i odpowiedniej swemu przeznaczeniu. Wreszcie nie zgadzałoby 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, jżby zaraz mógł rodzić, tak téż 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 téż 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 jistnieniem. 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 jistotne cechy natury ludzkiej, wyobrażone w jej 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 pierwój niż możność, bo to, co jest w możności, urzeczywistnia się czynem tylko przez jistotę już rzeczywistą“.

Guizot, odrzucając systemat materjalistyczny 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 materiji zupełnie wykształceni i rozwinięci, jak Minerwa z głowy Jowisza: „Jednakże, dodaje on, tylko wtedy ukazując się po raz pierwszy 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 tchnieniem, przywołującego 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 nauką rozumu napełnił je. *I stworzył w nich umiejętność duszną, rozumem napełnił serca jich, i złe i dobre ukazał jim*. Przyłożył oko swe do serca jich, aby jim okazał wielmożność spraw swoich, aby chwalili jinię święte: i chlubili 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) *Ecl.*, XVII, 5—9.

do osiągnięcia celu i wypełnienia wysokiego posłannictwa, którym go Bóg przyodził 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, wypływających 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 nazywamy 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 historję 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 swj dobroci dał był Adamowi i Ewie zaraz po jich haniebnym upadku (1).

Nie naszą jest rzeczą zajmować się ze strony nadnaturalnej i całkiem niewątpliwj naukami, jakimi Bóg obdarzył ojca rodu ludzkiego; winniśmy tylko, przywoławszy 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, mniżej więcj wiernie i w całości, od pokolenia do pokolenia. Nie zdaje się, żeby bałwo-

(1) *Gen.*, III.

chwalstwo 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, bałwochwalstwo kuśiło się o zupełne wywrócenie prawdziwej religiji pomiędzy ludźmi. Wówczas 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 najstarożytniejszych 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 rękopisami autentyczności i całości, jak powyższe.

Otwórzmy księgi mojżeszowe i zobaczmy, 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 filozofiji, a które odnajdujemy koniecznie u wszystkich filozofów jakiegokolwiek wartości. Nic nie masz tak ważnego w filozofiji, 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 Bibliję, są bezzasadne. Gdzieindziej 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 oczywistymi sprzecznościami. Mojżesz daje o Bogu pojęcie bardzo czyste i zupełne, pojęcie, które filozofia spirytualistyczna, dziś jeszcze uważa za jedynie ścisłe. Pierwszy wiersz księgi Rodzaju ukazuje nam jedynego Boga, Stwórcę nieba i ziemi (1).

Bóg nie tylko rządzi światem, stworzył go pierwój, a następnie nim rządzi. „W teogonijach i kosmogonijach jinnych ludów starożytności, mówi Henryk Martin, napotykamy przedewszystkim, już to 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 najwznioślejszej, lecz być może nienajstarożytniejszej politeizmu egipskiego, jistotę nieujętą i nieokreśloną, to znaczy: u Persów, Zervane-Akaren, u Egipcyan, Amun, skąd z jednej strony, drugą koniecznego rozwoju wychodzą, u jednych, pierwiastek dobra Ormuzd, a z niego następnie wyłaniają się: Honover, Mitra, Amszaspandy i Izdyd; u jinnych pierwiastek duchowny i czynny, Knef, a z niego następnie wyłaniają się: Anthas, 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 j inaczej w księdze Rodzaju: Bóg Mojżesza jest Bogiem jedynym, sam On tylko wieczny, wyprowadzający wszechmocą swęj woli, nie tylko kształt, lecz materję, czyli jistotę świata; Bóg to

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

(2) *La vie future*, Część 1, roz. II, 22—23 pierwszego wydania. Patrz: 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. *Egipcjanie* w *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

Przy téj sposobności nadmieniamy, że autor, przyjętym zwyczajem, cytuję dzieła w języku, w jakim były napisane, jeżeli zaś książka jaka jest przełożona na język francuski, przytacza tom i stronnicę przekładu; dla tłumacza względ ten nie jistnieje i dlatego, jile razy autor cytuję 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 objawiający swą potęgę rozumnie i swobodnie.

Zbadajmy teraz całą myśl Mojżesza o Bogu i jego stósunku 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 swęj władzy siłami przyrody; tento Bóg wybiera 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 wszytkę ziemię“ (1), Bogiem „który stworzył niebo i ziemię“ (2). W księdze Wyjścia, Bóg przyrzeka Hebrajczykom, że jeśli pozostaną wierni swemu prawu, wyniesie ich ponad wszystkie narody; „abowiem, mówi Pan, moja jest wszytką ziemią“ (3). Znana jest nazwa, jaką Bóg sam nadał sobie, mówiąc do Mojżesza na górze Horeb: „Jam jest, którym jest. Oto, dodaje, tak powiesz 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

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

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

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

(4) *Exod.*, 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 zastosować do nikogo jiniego, 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, *żem 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 *Biblii*,—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 tej 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, żałującą 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 chrześcijanizm 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 jój tymbar-dziej 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 stóśunku 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 Biblią, przejrzyjcie pięć ksiąg Mojżeszowych, przerzućcie choćby tylko cały stary Testament, od księgi Rodzaju aż do drugiej księgi Machabejczyków; a wzrok wasz nie napotka żadnego wiérśza, 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 rozmaitych, 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 domyslać 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 swój jistoty, stałby na równi z bydłem. O jakże ten zwierzęcy materjalizm jest w sprzeczności ze wszystkimi ideami Biblii! 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 człowieka!

Odczytajmy te słowa godne pamięci. Bóg stworzywszy i uporządkowawszy wszystkie jistoty pozbawione rozumu, rzekł następnie: „*Uczynimy człowieka na wyobrażenie 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 napelniajcie ziemię, a czynicie 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 nieznana; samego tylko człowieka, jak powiada Pismo, stworzył Bóg na obraz i podobieństwo swoje, i w skutek tego szczególnego podobieństwa do Boga, najwyższego i bezwzględnego rozumu, dano było człowiekowi panować nad wszystkimi stworzeniami bezrozmumnymi, bądź to żyjącymi, bądź nieżywoymi. 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 tej władzy nad naturą,łoży 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 żyjącą, to jest jimię jego“ (1). Tym więc sposobem człowiek objął władzę nad zwierzętami; nazwawszy je, postępuje z nimi jak z niższymi i podwładnymi swymi. 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 filozofia 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 wytłumaczyć bez tej 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 występłego, 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 moralnymi i religijnymi, 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 tej różnicy w nauce prawodawcy Hebrajczyków jest bardzo prosty.

(1) Gen., II, 19.

(2) Gen., 20—25.

Egipcjanie, wpośród których wychowywali się Jizraelici współczesni Mojżeszowi, nie powątpiewali o nieśmiertelności duszy: „W Egipcie, mówi Henryk Martin nietylko uczeni, lecz i pospółstwo 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 Egipcjan, 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 szczupłych granicach życia doczesnego. Nie potrzebował więc Mojżesz starać się nauczać Hebrajczyków dogmatu o nieśmiertelności duszy; posiadali ten dogmat, a stósunki jich z jinnémi 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 jidei 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 mojszowe, 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 Hebrajczycy żyć byli zmuszeni, nie uznawał prawdziwego Boga, Boga jedynego, stwórcy i opiekuna wszechrzeczy, lecz wszystkie wyznawały politejizm; gdy tymczasem

(1) *La Vie future*, roz. II, 2, wydanie 2gie; Paryż 1858. — Księgę 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 strasznego napływu politejizmu i bałwochwalstwa, ogarniającego ludzką całą i grożącego zburzeniem nawet najprostszycy zasad porządku moralnego. Zresztą, jakieś 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 swémi 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 stósunek człowieka do Boga, a siedm następnych oznaczają stósunki nasze do bliźnich, są prawdziwie *rozumem pisanym*; nie podobna streścić zwięźlej 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. Nic 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, wyklądać i ostatecznie wyrokować w sporach, jakie się mogły nasunąć w tym lub owym punkcie. „I przydziesz, mówi do Jizraelitów, do kapłanów rodu Lewitskiego, i do

(1) Patrz, między jinnémi: *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.

sędziego, 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 instytucja, do której należało ostatecznie wyrokować w rzeczach religijnych, a która później przybrała nazwę wielkiego Sanhedrynu, sięga aż do czasów Jezusa Chrystusa. Sam Zbawiciel oddał cześć jej powadze: „Na stolicy Mojżeszowej usiedli Doktorowie i Faryzeusze, mówi do Żydów (2), *wszystko tedy, cokolwiek wam rozkażę, zachowujecie i czynicie* (3). *Czynicie, co wam mówię*, dodaje zresztą, *ale wedle uczynków jich nie czynicie*." — 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 instytucja publiczna i boska, której zadaniem było utrzymywanie czystości i całości religijnej. Instytucja ta nie znikła, lecz przeszła do Jezusa Chrystusa i do Kościoła, który jest dalszym jej ciągiem na łonie społeczności odnowionej.

Prócz tej instytucji publicznej, z dziejów ludu żydowskiego widzimy, że Bóg często mu zsyłał proroków, których posłannictwem było nie tylko głosić przyjście Messyjasza i przepowiadać inne wielkie wypadki, lecz także przypominać i wbijać w pamięć ludu prawdziwe zasady moralności i religijnej.

Tym sposobem religia Mojżeszowa przechowała się czysto i w całości na łonie ludu wybranego, przez ciąg piętnastu po sobie idących wieków. Nadprzyrodzone i ciągle działanie Boga utrzymywało nie tylko stronę religijnej najzupełniej pozytywnej, lecz także dane czysto naturalne, jedyne, jakie nas tu mogą zajmować. Wiem, że racjonalizm nie chce wcale podobnego wyjaśnienia; lecz cóż na to poradzić? Niech więc nam powie dlaczego wyłącznie tylko lud hebrajski miał prawdziwą religiję naturalną, i jakim sposobem potrafił ją przechować czysto i w całości, w koleji tylu wieków i przemian tylu? Wątpliwości najmniejszej nie ulega, że jest to zjawisko jedyne w dziejach ludzkości. Racjonalizm 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 nie tylko prawym przechowywaczem prawdziwych nauk moralnych i religijnych, był jeszcze, jakkolwiek w znaczeniu już nie tak obszernym, ich głosicielem wśród narodów pogańskich. Dzieje Żydów wykazują, że mieli stosunki z wieloma ludami; a samo Pismo święte uczy nas, jakie względem nich miała miłosierne zamiary Opatrzność, rozpraszając jich po świecie: „Wyznawajcie Pana, synowie Izraela, woła uwięziony w Asyryji Tobiasz, w oczach narodów chwalcie Go. *Abowiem was dlatego rozproszył między narody, które go nie znają, abyście wy opowiadali dziwy jego i przywieśli 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 wszędzie skarb prawdziwej religijnej; chciał duszom zacnym i chciwym prawdy, dać łatwy środek poznania jej. Roczniki ludu wybranego zawierają wiele faktów, świadczących o działalności religijnej dzieci Izraela w krajach obcych. Niniwa i Babilon słyszały głos proroków: Jonasza i Daniela (2). Pismo święte, że tu poprzestaniemy na tym jednym fakcie, przywodzi, że Daryusz, pełen uwielbienia dla Daniela i zachwycony cudem, mocą którego prorok ten wyszedł zdrów i cały z wilczej jaskini, napisał do ludów swojego państwa w tych słowach: „Pokój wam niech będzie rozmnożonym. Odmennie postanowiony jest dekret, aby po wszem państwie i królestwie moim 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, Chaldej 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, nieśmiertelnej Esterze ofiarowano tron perski.

Stosunki 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 Ekklezjastyki, 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 jakims zaściankowym. Bóg go stworzył i przechowywał w jinteresie całej ludzkości. Prawy stróż prawdziwej religiji, prorok i przygotowywacz Mesjasza, 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; kwestya 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 samą rzecz 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 tej wysokości.

A teraz słów kilka o tym, które to inne 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 Egipcjanie, ani Fenicyjanie, ani Chaldejczycy, ani Persowie, nie mieli szkół właściwie filozoficznych; wszyscy, którzy za dni naszych zajmowali się dziejami filozofiji 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 filozofiji greckiej, lub o jile mogłyby nam posłużyć do wydania sądu, z prawd, jakieby w sobie zawierały, o rzeczywistej wartości tej filozofiji. Atoli, z wyjątkiem narodu żydowskiego, żaden ze znanych ludów starożytnych nie posiadał religiji naturalnej, czystej i przechowanej w całości: faktto nie zaprzeczony; badanie więc religijnych podań ludów dopióroco wymienionych, nie ma dla nas żadnego w tym względzie jinteresu; podania te bowiem rozważane pod względem doniosłości moralnej, nie są wyższe od podań Grecyi. 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 filozofiji tych dwóch ludów mówić będziemy piérwój, nim przystąpimy do badania filozofiji greckiej. Zaczniemy od Chin.

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

ROZDZIAŁ III.

O źródłach dziejów filozofiji greckiej i o dziejopisarzach nowożytnych filozofiji w ogóle.

§ I.

ŹRÓDŁA DO DZIEJÓW FILOZOFII GRECKIEJ.

O źródłach do dziejów filozofiji 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 filozofii greckiej i grecko-rzymskiej.

Największa część pomników filozofii greckiej zaginęła. Przed pojawieniem 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 filozofii greckiej, niezrównanymi jej mistrzami, genijuszem swym, powagą i liczbą rozbiętych kwestyj, nieśkończenie wyższymi od wszystkich znanych filozofów starożytnych; to nam tłumaczy, dlaczego pomniki ich 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 filozofii greckiej jest naturalnie okres najdawniejszy, peryjod poprzedzający Sokratesa. Mamy tylko fragmenta z filozofów szkoły jońskiej, włoskiej, eleackiej i abderyskiej; 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 już to sami przez się, już to 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. Jacy to 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 ścisłe 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 pewnością. Pisma jego są nieocenioną kopalnią dla dziejopisarza filozofii. 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 ich 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. Jest to przewodnik prawdziwie cenny i zawsze niemal pewny dla dziejopisarza.

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

Cycero jest prawdziwym historykiem filozofii. W licznych swych pismach filozoficznych przedstawia nam kolejno wszystkie szkoły greckie. Lecz niektóre jego opowieści przyjmować należy z wielkimi zastrzeżeniami. To, co Cycero utrzymuje o doktrynach najpięrszych 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 filozofii raczej niż filozof, nie usiłujący bynajmniej zbyt przeniknąć do głębi teoryj delikatnych, zawitych 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 filozofii 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 pierwszych szkołach greckich. Pisma tego radzić się należy z przezornością; trzeba je porównywać, o jile można, z innymi dokumentami starożytnymi. W innych dziełach Plutarcha spotykamy wiele opowieści, i, co ważniejsze dla nas, wiele ułamków z filozofów starożytnych.

Sekstus Empirikus (żyjący na początku III-go wieku naszej ery), jest najzupełniejszym i najpewniejszym źródłem dla filozofii sceptycznej, której jest jednym z najślawniejszych przedstawicieli. Przywołując z upodobaniem doktryny poprzednich sceptyków, Sekstus pokazuje i roztrząsa, ze swymi mistrzami, przeciwne teorie 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 właściwej historii filozofów. Dzieło jego nosi tytuł: *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri X* (1). Dzieło niesłychanie dla nas wartości, lecz którego, mimo to, używać należy z wielką bacznością. Dyjogenes jest człowiekiem wykształconym, poważnie studiował literaturę filozoficzną Grecji; lecz nie dostaje mu krytyki; przepisuje bez rozbioru i zbyt często nierozumnie wszystko, co przeczytał: brak mu całe 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 ich doktryn; jestto biogram i anegdociarz raczej, niż dziejopisarz w poważnym znaczeniu tego wyrazu: układa raczej historię anegdotyczną filozofów, niż dzieje filozofii. Atoli, mimo tych wszystkich niedostatków, dzieło jego jest skarbem dla nas. Za czasów, kiedy pisał Dyjogenes, wielka liczba pomników starożytnych, dziś zaginionych, jeszcze istniała, on je zużytkował, stąd też jemu zawdzięczamy zachowanie mnóstwa ustępów, wyjętych z pism, których już obecnie nie mamy.

Książką użyteczną nader, z której również czerpać możemy wiadomości o filozofii greckiej, jest kompilacja Jana ze Stobi

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

(miasto w Macedonii), 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 filozofii starożytnej, niż ów nieroztropny zbieracz. W komentarzach swych do Arystotelesa, przedewszystkiem 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 filozofii 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 filozofii pogańskiej.

Kilku także Ojców Kościoła lub autorów chrześcijańskich z pierwszych wieków zostawiło nam użyteczne opowieści o filozofii 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 historię 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, na przykład, 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 filozofii greckiej, z autorów chrześcijańskich, są *Stromata* Klemensa Aleksandryjskiego, *Przygotowanie do Ewangeliji* Euzebijusza, *Philosophumena*. Można również dowiedzieć się niejednej rzeczy ze św. Justyna, św. Jireneusza, Orygenesesa, św. Epifanijusza, Laktancyjusza i Teodoreta.

A teraz słówko o najglówniejszych dziejopisarzach filozofiji.

§ II.

NOWOŻYTNI DZIEJOPISARZE FILOZOFIJI. — DZIEJE OGÓLNE.

Brucker jest prawdziwie twórcą i ojcem dziejów filozofiji. Przed nim nie ma nic zupełnego ani naukowego. Pierwsze na tym polu dzieło niejakięj wartości, wyszło w Angiji: są to *Dzieje filozofiji* Tomasza Stanley'a (1). Lecz Stanley nie rozumiał, ani charakteru, ani celu filozofiji. Był przekonany, że celem filozofiji jest dać człowiekowi nie wiedzę, lecz proste poznanie prawdy; skąd wynioskował, że obok objawienia chrześcijańskiego, filozofija jest niepotrzebnym dodatkiem. Dlatego też mówi tylko o filozofiji przedchrześcijańskiej; a w wykładzie filozofiji greckiej, jidzie za Dyjogienem 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 filozofiji* (3). Autor zatrzymuje się na początku wieku XVIII. Jest materyjalistą i stawia Epikura nie równie wyżej nad Platona. Rzekome te dzieje filozofiji 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 filozofiji. 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 filozofiji. Jestto dzieło wielkiej sumiennosci, owoc erudycji ogromnej i to erudycji prawdziwej: autor ustawicznie prawie czerpał ze źródeł; jakkolwiek niekiedy zbyt jim zawierzał. Radzić się można dzieła jego zawsze z pożytkiem. Na nieszczęście Brucker, erudyta raczej aniżeli filozof nie zastósował się do żadnego niemal z tych prawideł, jakie postawił na czele swęj *Przedmowy*, i jakie my uważamy za zasadnicze prawa dziejów filozofiji. 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, charakteryzującęj te systematy nie znajdujemy tu wcale.

Brucker jest protestantem, lecz szczerým chrześcijaninem. W filozofiji należy do szkoły Leibnitza i Wolffa.

W 1792, Tiedemann zaczął wydawnictwo dziejów filozofiji, całkiem różnych od dzieła Brucker'a. Dzieło Tiedemann'a: *Duch filozofiji spekulatywnej* (7 tomów) (1), wychodziło w Marburgu od 1792 do 1797. Dzieje te ciągnę się od Talesa aż do Berkley'a. Przez filozofiją *spekulatywną*, autor rozumie filozofiją teoretyczną; nie są więc to zupełne dzieje filozofiji. Zajmuje się przedewszystkim metafizyką i stara się głównie o wyłożenie *ducha* doktryn, panujących jedne po drugich w świecie filozoficznym. Tiedemann jest myślicielem. Przeciwnik filozofiji 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 filozofiji*. Dwadzieścia przeszło lat pracy kosztowało go to wydawnictwo, — śmierć nie pozwoliła mu go ukończyć. Tom pierwszy wyszedł w 1798, a jedynasty w 1819 (2). Dzieło całe obrachowane na trzynaście tomów. Dwunasty, według planu autora, miał zawierać dzieje filozofiji teoretycznej niemieckiej od Thomasius'a, mistrza Leibnitza, aż do Kanta; trzynasty, filozofiją moralną od Bakona aż do Kanta. Tennemann jest dziejopisarzem bardzo uczonym; wykład jego, szczególniej doktryn filozofiji

(1) *Geist der speculativen Philosophie*.

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

Dzieje Filozofiji.

starożytniej, 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 téj 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 scholastycznej: 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 okréślanu doktryn; niekiedy opuszcza rzeczy ważne, jinym znów razem gubi się w szczegółkach, któreby można bezpiecznie pominąć: i tak np. przedstawienie filozofiji Platona jest pobieżne zupełnie, i niedostateczne daje o nią pojęcie.

Cousin'owi i szkole, której był tak długo głośnym przywódcą, zawdzięczamy wiele ważnych prac nad rozmaitymi częściami dziejów filozofiji; lecz nikt z téj 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 najuczciwszym 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

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 piérwsze podstawy nauki chrześcijańskiej, zrozumieć wzniosłe spekulacyje, 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 historyji 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 napisanymi 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 bibliograficzna 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. tłom.*)

(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.

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 filozofiji greckiej. „W żadnym jinnym kraju, mówi ten oryentalista, spekulacyja 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 filozofiji greckiej, uważanej dotychczas powszechnie za babkę wszystkich filozofij“ (1). Autor sądzi, że w Chinach jistniała już filozofija na dwa-naście przynajmniej wieków przed naszą erą, na sześć wieków przed pierwszemi błyskami filozofiji 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 powtóre, 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 moge 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 zgadzali z sobą równie dobrze w rachunkach, jak w przeświadczeniu, że dobrze porachowali. Tłomacze 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 pierwej, zaledwie można naliczyć trzech do czterech zaćmień*; odpowiadają na to pytanie bez trudności, że przez ośmnaście wieków, gdy rządziły trzy pierwsze dynastie, 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 jimon 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 jimon 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 Konfucjusz: „W roku 484 przed narodzeniem Jezusa Chrystusa, mówi Ojciec Gaubil, Konfucjusz zebrał w jedną całość książkę nazwaną *Szu-dzin*. Wiadomo, że różne jej części są po prostu wypisami z urzędowych dziejopisów dynastij, przytaczanych w tej książce, lecz nie można powiedzieć, jaką miała formę, ani z jilu się składała rozdziałów za czasów tego 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 *najniezwykleszy i najciekawszy może pomnik filozofji starożytnej* (3), mieści w sobie jeno jidee oklepane, i śmieszne formułki.

Porzucmy więc te pierwsze księgi święte Chin. Cokolwiek powiedzą pewni synologowie, rzeczą byłoby zbyt śmieszną zaprawdę, gdybyśmy jim dali miejsce w dziejach filozofji. Wiek filozoficzny Chin poczyną się dopiero z Lao-dze'm (Lao-tse) i Konfucjuszem; a i tu zauważyć jeszcze należy, że Konfucjusz 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. Gaubil'a.

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

Jimion 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 najniedorzeczniejszemu 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 biogram pod dynastją Dzeu, a widząc ją upadającą, wnet porzucił swój urząd i poszedł aż do wąwozu *Hań-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 mędrce, 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. Sprobujemy wyłożyć zasadnicze nauki w nim zawarte o Bogu i cnocie (1).

ROZDZIAŁ I.

Metafizyka Lao-dze'go.—Natura i przymioty Boga; stósunki 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, tyczących 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 wytłumaczmy *dao* wyrazem *droga* na wzór S. Julien'a, albo wyrazem *rozum* na wzór Abela Rémusat'a i francuskich dawnych misjonarzy, 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 jej 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*. Przenika 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 *niewysłowna*, 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.

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* 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 przeminęło. 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 stósunków pomiędzy Zachodem i Chinami od VI wieku przed Chrystusem (3). St. Julien rozumie zupełnie inaczej 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) Patr: 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: *bezdźwięczny, czyli pozbawiony głosu*; trzecia WEI: *bezczelesny*. 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 dosiegacie 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 (niematerjalność) (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 Tróją, 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 *harmoniję*. Oddech harmoniji zgęścił się, i wydał wszystkie jistoty" (1). Poznamy później podobną teorię 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 rozumieć 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, najmędrszy, 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 bezwzględego. 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*). Ściśle 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 rozumiano. Jestto, maksyma o *bezczynności*. *Bezczynność* podług ojca filozofii chińskiej jest szczytem doskonałości moralnej, i oznacza stan doskonałej świętości dla człowieka; dosięgnąwszy tej wysokości, człowiek odzwierciedla w sobie obraz Dao, jistoty doskonałej, wykonywającej nieustannie *bezczynność*. „Ten, kto się poświęca Dao, mówi nasz filozof, zmniejsza z dniem każdym (swe namiętności). Zmniejsza je i zmniejsza bezustannie aż dotąd, dopóki nie dosięgnie stanu *bezczynności*. Jak tylko zaczniesz wykonywać *bezczynność*, nie masz już wtedy nic dlań niepodobnego. Tylko przez *bezczynność* staje się panem świata. Ten, kto lubi działać, nie zdoła nigdy stać się panem świata" (1). A w jinym miejscu: „Łękam się jedynie tylko działania (2). Święty mówi: Wykonuję *bezczynność* (3). (Mędrzec) wykonywa *bezczynność*, zajmuje się *nie-zajmowaniem się* i smakuje w tym, co jest *bez smaku*" (4). Uczeń 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 wielkie. Wyrodni uczniowie Lao-dze'go, sekta Dao-se mogła szukać w ustawicznych przepisach *bezczynności* usprawiedliwienia swjej bezmyślnej 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. *Bezczynność*, 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 błęgiego spoczynku. Kilka przytoczeń najzupełniej usprawiedliwią tę prawdę. „Dao ustawicznie wykonywa *bezczynność*, a (jednak) *nie ma nic, czego by nie czynił*" (5). Oto wzór najdoskonalszy *bezczynności* dla człowieka: „Mędrzec wykonywa *bezczynność*, 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.

dziewstwami. Zaczyna od rzeczy łatwych, gdy zamysła o trudnych, od małych gdy zamierza wielkie..... Święty nie stara się czynić wielkich rzeczy, i dlatego właśnie może dokonać wielkich rzeczy" (1). Takie postępowanie czyż nie jest działalnością godną pochwały? Ale mędrzec, wśród swych zajęć, zachowuje ducha spokojnego, wstrzymuje się od wszelkiej żądzy 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 dzieściu 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 żądzy, 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 pogańskich: 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 chęłpi, 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 jaśnieje. Nie chwali się, i dlatego rzuca blask w około. Nie chęłpi 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). „Umiąć i (sądzić, że się) nie umi, jest szczytem zasługi.—Nie umi, a (sądzić że się) umi, 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 nienaszkę, 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 zasługiwałby 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 niezmierniej, zdaje się, jakoby był pozbawionym zdolności. Człowiek skromny i szczery, zdaje się jakoby był podłym i nizekzemnym. 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)!

Gdzieindziej 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, znienawidzone przez thumy.* 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: „Droganiebiska (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 jinnym, a nie chęłpić 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. Dlatego Dao wydaje jistoty, żywi je, czyni że rosną, doskonalą się, dojrzewają, opiekuje się niemi. *On je wydaje a nie przywłaszcza jich sobie ucale; 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 starożytnej pogańskiej, obfituje w maksymy moralne szczególnej piękności i nie waham się powiedzieć, że autor Dao-de-dzin'u czystością i wzniosłością swęj moralności góruje po nad 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, niezbędny do jistnienia 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 broje 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; poprzestawałby na własnej odzieży, podobałby sobie we

(1) Księga I, roz. XXXIII.

(2) Ks. II, roz. LXXII.

(3) Tamże, roz. LI.

Dzieje Filozofii.

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 *Guan-dze* (*Kouan-tseu*); kwitnął w królestwie Ci (*Thsi*) około 408 roku przed Chrystusem. Pozostało po nim, mówi Stanisław Julien, trzysta ośmdziesiąt dziewięć traktatów o ekonomiji politycznej, wojnie i prawach. Po nim idą dwaj jinni pisarze, żyjący w téjże 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 *Cin* (*Thsin*) w piątym roku swego panowania (397 przed narodzeniem Jezusa Chrystusa).—Najznakomitszym pisarzem ze szkoły Lao-dze'go jest *Dioan-dze* (*Tcho-ang-tseu*); żył za cesarza *Sian-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-wen-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) Patr.: 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 (*Khoung-fou-tseu*) czyli Konfucyjusza *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 *Uczni*, religijna sekta, największe znaczenie mająca w Chinach, uważają Konfucyjusza 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 byłoby 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, jstniejące 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-ki*) 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 Konfucyjusza mieszczą się w *Człerech księgach klasycznych*, które Chińczycy szanują na równi prawie z księgami kanonicznymi. Słódko o tych księgach.

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

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

uczniowie filozofa. 4^o *Men-dze (Meng-tseu)*. Jestto jimię autora książki. Men-dze'go, mówi Pauthier, stawiają Chińczycy bezpośrednio zaraz po Kun-dze'm, którego doktryny wyłożył i rozwinął (1). 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 stronnicy, 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 zatem 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. Cokolwiekby powiedzą o tym niektórzy zagorzali wielbiele 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 filozofia dla nas; te bowiem prawidła wychowania i te sentencje 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“ (2). 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 zsyla szczęście dobrym, a złym nieszczęście; lecz gdzie i kiedy, o tym zamilcza. Niebo dodaje coś do naszych losów, czyni nas lepszemi, jeżeli jesteśmy dobrými, lub gorszemi, jeżeli jesteśmy złemi, 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 Konfucjuszowi, 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). Konfucjusz kładzie zarazem nacisk na konieczność *wyświeetlenia 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 swej 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 nic o tym nie mówi.

W *Diun-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^o 6; Pauthier, *les Livres sacrés de l'Orient*, str. 155.

(3) Toż, n^o 1.

(4) Toż, n^o 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 tłomaczy, 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 biednym i wzgardzonym, czyni, jak powinien czynić człowiek biedny i wzgardzony. Jeżeli jest cudzoziemcem i człowiekiem odmienną cywilizacji, czyni, jak czynić powinien cudzoziemiec i człowiek odmienną cywilizacji. Jeżeli jest nieszczęśliwym, zgwałconym niepowodzeniami, czyni, jak powinien czynić nieszczęśliwy, zgwałcony 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 też nie zdoła zamącić spokoju i pogody jego duszy. Nie szemrze przeciw niebiosom i nie obwinia ludzi o własne nieszczęście. Dlatego też mędrzec zachowuje duszę zawsze jedną, 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 porzućmy podobne niedorzeczności. W pismach Konfucjusza ani w dziełach jego bezpośrednich uczniów nie znajdujemy żadnej filozoficznej 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-dzego.

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

(2) *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, str. 47.—*Szkicowi* temu, zdaniem naszym, brak nie tylko pocucia filozoficznego, 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 najslawniejszego przedstawiciela szkoły Konfucjusza, Men-dze'go albo Mencyjusza. Jedna z *Czterech ksiąg klasycznych* nosi jego imię. 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 ciąży na złym wychowaniu, jakie otrzymał. Fałszywato doktryna: przypomina nieco sławne zdanie J. J. Rousseau'a: „Człowiek rodzi się dobrym, lecz społeczeństwo go psuje“. Posłuchajmy chwilę 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 ję wytryskać, możesz rozkazać ję tryskać wyżej po nad twe czoło. Jeżeli stawiając ję przeszkodę, rozkażesz ję wrócić na powrót do źródła, możesz wówczas żądać, aby przewyższyła górę. Czyliż nazwiesz to naturą wody? Jestto skutek przymusu. Ludzi można doprowadzić do złego; natura ich 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 względu i 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 względu i 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 strasniejszego jeszcze niż śmierć (nieprawość); dlatego, gdyby śmierć zjawiła się przedemną, nie uciekłbym przed nią.... Teto 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, tute 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 cnót, stanowi właśnie godność niebieską. Tytuły *Gun'a (Koung) (naczelnik udzielonego księstwa)*, *Dzin'a (King) (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 Mencyjuszowi. 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 Cztęrech księgach klasycznych. Kwitnął w epoce wojen, zwanych *Dion-go (Tchou-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 filozofii wykazały, że jstnieje pewien ścisły związek między sanskrytem, językiem uczonym Jindyj i naszymi językami europejskimi: grecki i sanskryt, pochodzą z téj saméj rodziny, a pierwszy widocznie późniejszy od drugiego, zasilał się wiele tym ostatnim. Mitologija grecka przedstawia także wielkie podobieństwo do starożytnej mitologiji jindyjskiej; 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 powiedzieć, w jaki sposób Grecyja wzięła początek z Jindyj, ani téż wyjaśnić związku, który w zapadłej 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 greckiej. 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, pierwszy, czerpiąc ze źródeł jindyjskich, wykazał najdokładniej i najwyraźniej, 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 azyjskiego 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 azyjskiego w Londynie, lepiej wyświecono.

Zajiste, 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 jiną kwestyją, kwestyją starożytności pomników literatury sanskryckiej w ogólności. U wszystkich ludów, religija czysto tradycyjna poprzedzała pracę refleksyi 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. Ponsie: „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 ścisłości. 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 ich wadą jest, że nie dosyć są rozwinięte. Lecz już z tych prostych wskazówek widać, że O. Pons gruntownie poznał filozofiją sanskrycką.“ *Mémoires de l'Academie 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 jój, 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 jstoty wychodzą z Brahmy i kiedyś skończą swój żywot, pochłonięte przez niego, jest pierwszą historycznie znaną religią ludów hinduskich. Atoli Maksymilijan Müller, wydawca Rigwedę, 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 *brahmana* czyli przepisy, obejmujące ćwiczenia liturgiczne i traktaty dogmatyczne. Maksymilijan Müller jest zdania, że ostat-

(1) *A History of ancient sanscrit literatur as far 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, przetłumaczone 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° 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 zjawyły się dopiero około czasu, kiedy kwitnęli: Tales, Pitagoras, Ksenofan, ojcowie filozofii greckiej.

Wszystko pozwala sądzić, że filozofia 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 religiją, mogą nam udzielić w tym względzie zaledwo kilka, i to bardzo niedokładnych wskazówek. Chińczycy i Japończycy utrzymują, że Budda (Szakja-Muni), (Càkyamouni, 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, literackimi i religijnymi dziejów Jindyj. Z jinnych ludów buddyjskich, Cejlończyce, 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 swjej rozprawie, widzi ściśle pokrewieństwo między metafizyką buddyzmu a doktrynami Sankiji (Sankhya), najważniejszego ze wszystkich systematów filozoficznych. Eugenijusz Burnouf, sławny jindyjanista francuski, który pierwszy wyłożył religiją Buddy na podstawie tekstów oryginalnych (1), uważa Sankiją za źródło buddyzmu (2). Zdanie to podzielają także i jinni znakomici jindyjanie, 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 filozofii 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 Bouddisme 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 czérpią z podań religijnych kraju, w którym się rodzą. Dlatego téż historyk filozofii wynien wykazać te tradycje, o jile one służą do wyjaśnienia pewnych stron doktryn filozoficznych, które ocenić mamy; lecz dalej iść nie można, nie chcąc napróżno zbaczać od przedmiotu. Powiemy więc tylko słów kilka o starodawnéj 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 monoteizm, i że Wedy zawierają w sobie naukę o najwyższym i jedynym Bogu. W tym celu, wydał skrócenie Wedanty, pisma szanowanego przez Hindusów na równi z Wedami, za streszczenie których uchodzi; streszczenie to wyszło w Kalkucie, w 1816, a autor, osiadłszy następnie w Anglii, wydrukował przekład angielski w Londynie, w 1832, chcąc, jak mówił: „dowieść swym przyjaciółom w Europie, że przesądne praktyki, szpecące religiją jindyjską, nie mają nic wspólnego z prawdziwym jój duchem“ (1). Atoli szlachetny ten jindyanin dowiódł tylko swéj dobrej woli i rzetelnéj gorliwości. Wiele nawet tekstów, na które się powołuje, świadczy przeciw jego twierdzeniu. Przytacza wprawdzie wiele pięknych ustępów z Wedów, o wielkości i doskonałościach Jistoty najwyższéj; takich n. p.: „Jistoty najwyższéj nie można uchwycić wzrokiem, ani żadnym jinnym zmysłem... Widzi ona wszystko, mimo, że nikt Jój nigdy nie widział; pojmuję wszystko, mimo, że nikt Jój nigdy nie pojął. Nie jest ani krótka ani długa; jest niedostępna rozumowi ludzkiemu; słowo śmiertelnika nie zdoła Jój opisać.“ I jeszcze: „Ten, od kogo wszechświat wziął swój początek, najwyższy wszechświat 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 najwyższéj“ (1). W tych i w podobnych ustępach widzimy wyraźne ślady pojęcia o Jistocie najdoskonalszéj, pojęcia, które trudno osłabić w duszy ludzkiéj, i które znali téż 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 doskonałéj nie przejawia się

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

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

tu wcale w koniecznéj, a właściwéj sobie czystości; przeciwnie, jest tu zmieniona i popsuta. Nawet sam nasz brahman przytacza inne teksty, wyraźnie świadczące o emanacyjnym pantejizmie 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 monoteizmu, nie popiera jistotnego wyróżnienia Boga od przyrody; posłuszny, wzorem starożytnych tłumaczy brahmanizmu, daleko więcej jimaginacyji, niżeli rozumowi; *wyobraża sobie* Boga, wyprowadzającego z siebie wszechświat w ten sposób, jak pajak snuje z siebie pajęczyną i gwałtem chce widzieć w świecie rodzaj rozwijania się czy wyłaniania Jistoty najwyższéj. Osądźcie 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 pajak jest nią, ze względu na swą pajęczynę), jakto Weda wyraźnie i jasno wyznaje: „że znajomość jedyne go Boga wypływa ze znajomości *wszelkiéj rzeczy jistniejącéj*.“ Weda porównywa również znajomość Jistoty najwyższéj do znajomości ziemi (gliny) w sztuce garncarskiéj, a znajomość, dotyczącą różnych rodzajów jistot, jistniejących we wszechświecie, do znajomości garnków i jinnych statków glinianych, których poznanie i porównanie świadczy o *jedności Jistoty najwyższéj z wszechświatem*... Ponieważ Weda mówi, że Jistota najwyższa chciała się (w epoce tworzenia) objawić na zewnątrz, przeto widoczną jest rzecz, że Jistota najwyższa jest początkiem materyji, i jój różnych zewnętrzności czyli kształtów“ (1).

Widzimy więc, że rzekomy ten monoteizm jest jeno w całym znaczeniu tego wyrazu pantejizmem naturalistycznym. Jistotę doskonałą, której jideę w połowie utrzymał po przez wielkie zmiany, pojmuję, nie jako prawdziwą przyczynę twórczą świata; lecz jako zasadę, w której naturze leży rozléwanie się i rozkwitanie; a zasada ta jest koniecznie równie materyjalna jak wynikająca z niéj 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 ideę, 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 inaczej patrzeć na przyrodę; następnie, ponieważ u nich jimaginacja górowała nad rozumem, materjalizowali przeto swą ideę doskonałości boskich, i odtąd widzieli najwyższą piękność jeno w potęgach, objawiających się jich zachwyconym zmysłom, jako najświetniejsze i najjaśniejsze we wszechświecie. Blask gwiazd budził w nich podziw. Gwiazdy były najwyższemi 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 Nève, czyli 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 zapachu, 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 napełniające przestrzeń eteryczną; *Dewa* oznacza *świellany*, *jaśniejący*; gwiazdy poczytują się za bóstwa; rozumna harmonija ciał świetlnych, jest nieustannie czynnym życiem bóstwa: na tym zasadniczym pojęciu opiera się sabejizm jindyjski, tworzący religiję 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 świetlnych, pań nieba, opiekunek ziemi, zjednoczonych między sobą wspólnym mianem *Dewów*“ (2).

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

(1) *Essai sur le mythe des Ribhavas, premier vestige de l'apothéose dans le Véda, 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 *θεός*, 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, oświecające 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 zmierzają jednocześnie i potęga największych bogów i cała czynność jich 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 jich boskie osobistości“ (1). „Agni jest światłem, powiedziano w jednym wierszu Sâmanu, 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: jestto 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 jmię wyswobodzonego rozumu, wznowiono to starożytne pojęcie brahmanów jindyjskich opoczątku rzeczy; panteizm współczesny, stary produkt wyobraźni filozoficznej, uważający się za uosobienie rozumu, utrzymuje

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

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

(2) *Sâma-Vêda-Samhita*, 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) „Ὅστοι τὸν θεὸν φῶς εἶναι λέγουσιν, ὃν ὁποῖόν τις ὁρᾷ, οὐδ' οἶον ἦλως καὶ Ἦρ.“ *Philosophumena, sive haeresium omnium confutatio*, ks. I, n° XXI, str. 46. Paryż, 1860.

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, teraźniejsze, 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 owęj 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 poglądach 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 bezwzględego i niepodległego, który trudno bardzo określić.

Bartholomiej 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. „Zgadza się, mówi ten uczony, że dogmat o wędrówce niepokoji lub przeraża winnych; straszne kary, o których prawi Manu, i opisy piekieł gorejących lub lodem pokrytych, napotykanego u buddystów zaprawdę nie osładzają jidei 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 dyalektyczny, zwany Njaja, filozofia atomistyczna Wajseszyka i dwie Sankije; Sankija ateuszowska Kapili i Sankija teistyczna Patandżali'ego. Dwie Mimansy uważają za prawowierne, to znaczy za zgodne z naukami, zawartymi 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 jej Karma Mimansa czyli Mimansa obrzędowa. Sutry czyli aforyzmy, stanowiące *tekst* tej 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 temi systematami ustalić ścisłego porządku chronologicznego; powielekroć przerabiane, przytaczają się wzajem i walczą jedne z drugimi. Zdaje się, że filozofia 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 rozbirowi Mimansy praktycznej.

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

FILOZOFIJA SANKIJA.

Pospolicie rozróżniamy trzy szkoły w filozofii Sankija: szkołę Kapili, szkołę Patandżali'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 Patandżali'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 filozofii.

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 *rozagę*; a tłumaczenie to potwierdza ustęp z Bhāraty, w którym jest mowa o zwolennikach tej filozofii: „Wykonywają rozsądek (*sankija*), rozprawiają o przyrodzie i o dwudziestu czterech (jinnych) pierwiastkach; dlatego nazywają ich *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 rozumu (1).

Nie wiemy kto był Kapila i w jakim żył czasie. W Wedancie wspominany 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 imieniem.

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 filozofii Kapili; jestto *Karika*, dzieło wiérzowane, ułożone, jak się zdaje, na początku ery chrześcijańskiej, przez wszystkich komentatorów uważane jednogodnie za wierny i dokładny wykład Sankiji. Karyka liczy sto czterdzieści cztery wiérse i zawiera wszystko to, co mieszczą w sobie trzy pierwsze 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 stronic. 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 stronicach.

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

(6) Tekst Karyki wydał w 1832 Lassen; uczony jindyjanista dołączył do tekstu przekład łaciński. 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^o cel filozofii czyli wiedzy i środki, których użyć winna, czyli źródła poznania; 2^o rzeczy, mające być poznane; 3^o zbawienie wieczne, najwyższy wyraz filozofii.

ROZDZIAŁ I.

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

Dla Kapili, jak dla wszystkich filozofów starożytnych, filozofia 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 ich pracach to, co należy do filozofii właściwej, takiej, jak ją dziś pojmujemy. Twórca Sankiji, jak wszyscy filozofowie jindyjcy, naznacza filozofii cel w wysokim stopniu praktyczny: uszczęśliwić człowieka, pozyskać dlań najwyższą szczęśliwość, usuwając wszelkie przeszkody, napotymane 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 tej lub w owej formie, nieustannie niepokoiło wszystkich mędrców starożytności.

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

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

(1) *Ia Sloka* czyli *dwuwiérsz*; przekład p. Bartłomieja Saint-Hilaire'a. Karyka zawiera siedmdziesiąt dwie słoki czyli dwuwiérszów.

Trzy boleści wyrażają wszystkie kary fizyczne i moralne, jakie mogą dotknąć człowieka (1). Jeden jest tylko sposób pozbycia się na zawsze tych boleści, mianowicie wylamać się z pod straszego 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, ceremonie, 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 filozofia jest koniecznym i jedynym źródłem zbawienia.

Jakiemiż środkami rozporządzamy dla zdobycia tej wiedzy pewnej i doskonałej? Mamy trzy środki pierwotne i przyrodzone, będące trzema źródłami poznania i pewności, mianowicie: pojmosowanie, 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.

„Pojmowanie, 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 filozofii; dowodem bowiem dowodzimy czegoś o przedmiocie.—Zastosowanie zmysłów do przedmiotów jim tylko właściwych, nazywamy pojmowaniem. 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: pojmowanie i jindukcyją. Jestto zupełny empiryzm, gdyż pojmowanie u Kapili jest jeno pojmowaniem zmysłowym, czyli, jak on je określa, *zastosowaniem zmysłów do przedmiotów jim tylko właściwych*.

Tak więc pojmowanie jest pierwszym źródłem poznania, a jest ono tylko wrażeniem zmysłowym. Nie masz wcale pierwotnego pojmowania 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. Scholiści 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, dęszcz 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 wzgórze; 3-ci kolor kwiatu, wywnioskowany z właściwego mu zapachu; ruchy księżyca, wywnioskowane ze spostrzeżeń różnych jego kształtów; słoność morza, wywnioskowana ze słoności małej ilości wody morskiej; kwitnienie drzew mangowych (1) w ogóle, wywnioskowane z jednego drzewa mangowego, 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 mangowe rośnie w Jindyjach i w Ameryce. (*Przyp. tłum.*)

(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.

Filozofia 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 czucia, 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* (मनस) 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 niewidzialna; 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 materyjalną 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 czegokolwiek bądź; 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. Wyobrażenia 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 przeciwne 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 rozmaity charakter rzeczy: trzy te przymioty są: dobroć, żądza i ciemność. Colebrooke naucza nas, że Sankija mitologiczna jednoczy rozum z trójką 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, będącymi jedną osobą w trzech bóstwach, to znaczy Brahma, Wisnu i Maheswara“ (1). Jestto próba filozoficznego wytłumaczenia 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).“

Dziwna to zajiste 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 jęj 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 materji wiecznej lub ze ślepej przyrody.

Zresztą, jeśli Kapila obiera ja za przyczynę świata, rozumieć 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 nic 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 przeciwniej tej, która ma trzy przymioty, a tą jistotą przeciwną, jest właściwie dusza, która nie 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 więcej panuje nad swemi czynami i namiętnościami, jak zbiegane konie panują nad sobą. Potrzeba jistoty, któraby strzegła rzeczy i kierowała niemi; tą jistotą jest dusza dowolnie kierująca ciałem, i używająca go do wyższych celów, których ciało nie zna. Co więcej, dusza pilnująca rzeczy, rozważa je również; a rozważając je, rozporządza niemi; 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. Jinaczej 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 rodziły jednocześnie, gdyby jedno stworzenie umarło, wszystkieby jednocześnie umierały; gdyby jedno było ślepe, głuche i nieme, wszystkieby byłyby jednakowe; gdyby jedno widziało, wszystkieby widziały; gdyby jedno mówiło, wszystkieby mówiły. *Narodzenie jest połączeniem duszy z narzędziami życia*, to znaczy z rozumem, samowiedzą, pocuciem i organami cielesnymi. *Śmierć jest opuszczeniem* tych narzędzi przez duszę, a nie jej *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 wpływom; lecz inaczej się dzieje: jedni są cnotliwi, jinni znów występni; jedni trzymają na wodzy swe namiętności, drudzy są ich niewolnikami; jedni żyją wygodnie, pogrążeni w błędzie, jinni szukają nauki: stąd wypływa, że dusze są liczne. *Wpływy działają różnie*. Ten jest szczęśliwym, ów nędzarzem, jinny 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 ich kanonicznymi i prawowiernymi objaśnieniami. Filozof zabronił sprzeciwiać się nauce Wedów, lecz, jak widzimy, czynił to tylko dla formy. „Nie 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 Sankhiji. Jest pojedyncza i osobowa; lecz sama przez się i ze swęj 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 już to w postaci jednej, już to w mnogich postaciach, jak światło księżyca odbija się, już to w spokojnych, już to w wzburzonych wodach jeziora. Dusza ta wieczna przenika wszędzie, nie ma mąci jej spokoju, żadne zło nie ma do niej przystępu; jest jedna, zdaje się mnogą tylko przez potęgę złudzenia, lecz nie jest nią z własnej natury.“ Patrz przytoczone dzieło Wilson'a, str. 70.

rozumną, ani wiedzącą o sobie. Dopiero łącząc się z ciałem ludzkim, nie mówiąc już o bogach, nabięra rozumu i samowiedzy razem z pocuciem 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 filozofii.

Dusza przypadkowo połączona z *narzędziami życia*, z rozumem, samowiedzą, *manas*, i z organami cielesnymi, 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 lepiej 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 potem, 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.

Spróbómyż zrozumieć teraz, czym może być dla duszy tak ogłoconej z właściwej sobie działalności, bezwzględne oswobodzenie i najwyższa szczęśliwość.

(1) Karika, XIX i XX.

ROZDZIAŁ III.

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

Prawdziwym celem filozofii 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 najmniejszych minerałów“ (1).

Lecz jakże dusza, która w systemacie autora Sankiji jest zupełnie bezczynną, może przechodzić z jednego ciała w drugie? Filozof rozstrzyga tę trudność, łącząc z duszą delikatne ciało, które jej nigdy nie opuszcza, które jej 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* węduje czyli przechodzi nigdy nie 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 siedemnastu części“ (3). Ciało grube jest przytulkiem 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.

Dzieje Filozofii.

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 materjalne ciało, z którym dotąd była złączona, lecz zachowuje to ciało delikatne, czyli to lingam, niezbędny warunek jej przejścia w inne ciała materjalne. „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. „Przerazającą 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 jakąkolwiekbać cenę uniknąć tej straszliwej próby, trzeba za jakąkolwiekbać cenę wyjść z tego zaczerpniętego koła; a Sankija pochlebia sobie, że daje człowiekowi jedyny sposób, mogący go uwolnić od tej męki" (4). Wyswobodzić 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 filozofii jindyjskiej, z uczonych rozpraw Bartłomieja Saint-Hilaire'a, kolegi swego z Jinstytutu.

(2) *Bhagavad-gita*, czyt. 15, słoka 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 pojmując je obszérniej, 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 pewnemi 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 wszystkiemi 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).

Tę samą myśl, oczyszczoną tylko z grubych błędów, szpecących ją tutaj, odnajdujemy u księcia filozofii greckiej: Platon powiedział, że prawdziwa wiedza poddaje duszę pod wpływ świata materialnego, że zaczyna od oderwania jej od ciała, i że tym sposobem filozofia 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 okręcie wiedzy, który góruje po nad wszystkim, piekło przeżyć!“ „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 cześci, 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 inne przymioty tracą natychmiast przyczynę bytu; lecz duch pozostaje jak dawniej przyodziały 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-gita*, czyt. IV, 36, 37.

(4) Toż, *czyt.* IX, 30.

wtedy umysł pozyskuje swobodę samą w sobie i ściśle określoną i bezwzględną“ (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 podpórkę 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 pochłoniąć 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 Bartłomiejem 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 inne 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, jakieśmy 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 ich potęgi. Ci bogowie nie mają nic do nas; muszą się zajmować sami własnym losem i pracować, jak my, nad uwolnieniem 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 swjej pretensyj do wyniesienia i oczyszczenia człowieka, wywraca 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, przypisywanj 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 imię, 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.*

niczmy 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 istot 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 istot 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 rodzajów 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 korbach 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 inne 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 mruczącym 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 nietylko w starożytności. Dziś jeszcze przeżywa we wszystkich częściach Jindyj. Nie masz miasta, małoważnego nawet, jak np. Bengal, któreby nie miało jednej lub wielu szkół Njajikā, to jest takich, w których uczą Nijaję 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, znaną pod nazwą Nijaję, 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 Nijaję, 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, *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, III. 153.

(2) *Dzieło przyt.*, str. 49.

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

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

Nijaja oznacza rozumowanie; nazwę tę dano bezwątpienia doktrynie Gotamy dlatego, że mówi głównie o przyrodzie i prawach rozumowania, czyli dydaktyki. 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 lekcycjeienne. Tekst ten wydano w Kalkucie, w 1828. Pierwsze 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 Eugénijusz Burnouff, którego jmię stanowi w tych rzeczach powagę.

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

ROZDZIAŁ I.

Cel filozofii. — Oswobodzenie. — O dowodach czyli środkach poznania. — Pojmowanie i jindukcja. — Jestto czysty sensualizm. — O rozumowaniu. — Zarys dydaktyki. — 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 tej kwestyi, mówiąc o przeznaczeniu duszy. Autor Nijaji na czele swego dzieła, tak w kilku wyrażach mówi o naturze wiedzy, mającej 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, czcza odpowiedź i przywiedzenie do milczenia“ (1). Tu nam Gotama wskazuje na przedmiot główny Nijaji, która, jak widzimy, jest przedewszystkiem traktatem dydaktycznym. Powiedzmy słów kilka o głównych zasadach tego dzieła.

A naprzód poznać potrzeba naturę tego, co Gotama zwie dowodem (*pramāṇam*), to znaczy środków pierwszych i ogólnych, przez które możemy poznać prawdę i dowieść jej. Środków tych jest cztery: pojmowanie, wniosek czyli jindukcja, porównanie i świadectwo (2). Czymże jest pojmowanie, pierwsze źródło poznania? Autor je określa 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 (*pratīkṣha*)“ (3). Według tego, nie masz innego pojmowania, krom pojmowania zmysłowego; umysł nasz, jakkolwiek różny od ciała, nie jest w nim w stosunku 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, trojakiego

(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 zwiezłością tak zagadkową. Są to wnioski te same, które widzieliśmy u Kapili. „Wniosek (czyli jindukcja) poprzedni wyprowadza 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 innym przedmiotom dobrze znanym, wnioskuje o cesze i znamieniu, nie przejawiającym się w przedmiocie, lecz które niemniej przecież koniecznie w nim być musi, gdyż i inne w nim są, i że we wszystkich spostrzeżeniach czynionych aż do tej 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 nowej zasady poznania. Określa się je tak: „Porównanie zależy na wykazaniu przedmiotu pytania i na dowiedzeniu, że przedmiot ten posiada przymioty 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 słuszość.

Czwartym i ostatnim środkiem poznania jest świadectwo (*śabda*), 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 owój naczelną władzę, 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 jinnými filozoficznými systematami Jindyj odznacza się charakterem przeważnie dydaktycznym. 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 swými najrozliczniejszými, a szczególnie sofistycznými postaciami, są tam z pewną bystrością rozebrane; jak widać, starano się przedewszystkim o jasne ukazanie drogi, ku odkryciu błędu rozumowania i zamknięcia ust przeciwnikowi, prowadzącęj. Ponieważ dydaktykę tę wykładają po dziś dzień 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, inne do czysto polemicznej, jest czternaście: wątpliwość, osnowa, przykład, twierdzenie, członek (twierdzenia), rozumowanie posłkowe, wyrok (ostateczny), zarzut, przeciwieństwo, podstępne rozumowanie, sofizmat, zdrada, czeza odpowiedź i nakaz milczenia (2). Każdy z tych wyrazów objaśniono w pierwszym czytaniu Nijaji. Zamierzamy tu powtórzyć tylko to, co księga mówi o częściach twierdzenia, (*siddhanta*), czyli właściwej postaci rozumowania i o wielorakich rodzajach sofizmu. „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 nie 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 filozofja Zachodu, mówi B. Saint-Hilaire, nie jest sylogizmem Nijaji. Przykład, przez objaśniaczów 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, piątą 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 rdzennęj budowy rozumowania. Zastosowanie wyjaśnienia do przedmiotu, przynajmniej pod postacią, jaką mu filozof jindyjski nadał, jest również zbytecznym 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 zatym, 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; nmiętność 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 niedorzeczności 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 przeciwałożeń (tez i antytez)" (2). Ku szczytom-to *Nirnaḥi* zmierzają wszystkie poprzedzające topiki, ona zaś sama zamyka pierwszą część dyalektyki jindyjskiej, naukę rozumowania (3).

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

Gotama bierze na się przedewszystkim zaznaczenie różnych rodzajów sofizmu, i dostrzega ich pięć. Posłuchajmy słów jego. „Sofizmatami (*hetvabhāsa*) są: sofizmat niestały, sprzeczny, sofizmat przedmiotu jidentycznego, sofizmat wykładu jidentycznego, nakoniec sofizmat niezręczny. — Sofizmat niestały jest ten, który do kilku celów jednocześnie zmierza (*sajra-bhīṣṣara*; z różnych stron zachodzący). Sprzeczny 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 dyalektyczny (*tszhala*), 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) *Nirnaḥi* dziś jeszcze w prawodawstwie jindyjskim oznacza wyrok, zawarcie, sąd określający. *Patrz* B. Saint-Hilaire, *loc. 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 dyalektyka, 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 udczyścić i przekonać każdy bezstronny umysł... Gotama i Arystoteles, Jindyje i Grecyja, chciały sobie zdać sprawę z pochodzu rozumowania; lecz pierwsza pokusa była, jakto być było powinno, nieskończona nie mniej doskonałą, mniej, niż druga, głęboką.

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 Arystotelesa, 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 nauczyła (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, mówi on, są następne: żądza, niechęć, wola, przyjemność, trud, poznanie“ (3). Wola (*prajatna*), w miarę żądz lub niechęci, nie jest niczym innym, 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, współjstniejącej osoby odmienną;

(1) *Loco cit.*, str. 236—239.

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

(3) *Toż*, 10.

nieskończoną, wieczną; obdarzoną narzędziem rozumu i oświeconą szczegółowymi 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 inne szczegółowe jakości; nie należy też dusza do jistności widocznych, jakimi są: ziemia i inne żywioły, 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'em 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 żywiołów, to jest: od ziemi, wody, światła, powietrza i eteru (4). Jestto śmieszne niewątpliwie, lecz nadzwyczaj, wśród podań religijnych i filozoficznych Jindyj rozpowszechnione mniemanie. Zmysły przyjmują tylko zewnętrzne jakości żywiołów (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 źródło 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.

Dzieje Filozofiji.

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 przywiązana w biegu życia, wejdzie w jinne i człowiek do nieskończoności odradzać się będzie. „Stan poza życiem jest kolejnym odradzaniem się“ (2). Jedna tylko czysta a rzetelna wiedza, 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 rozbiore systematu Gotamy, pozyskuje dusza, przez pośrednictwo świętej wiedzy, z prawdą (*tatwa*) obcuja; ogołocona z namiętności, przez poznanie zła, zawisłego od przedmiotów; sama siebie rozważająca; a przez dojrzałość poznania siebie samą, 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) *Tóż*, 19.

(3) *Tóż*, 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 zamilczeć. 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 szkoły właściwej.

Atomistyczna filozofia 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 imieniem 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) *Patrz:* 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 kategoryjach i do atomizmu. Krótko więc rzecz naszą skończymy.

Pewien ustęp z Wedów, przytoczony w Bhasyji, 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 kategoryje. Kategoryj tych (*padarthas*) jest sześć: jistność, jakość, czynność, wspólność, właściwość czyli różność i zbiorowość czyli stosunkowość wewnętrzna. Niektórzy dodają tu jeszcze siódmą kategoryję: przeczenie czyli brak.—Arystoteles, jakto zobaczymy później, przyjmie dziesięć kategoryj.

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 bezcielesna.

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. Przestrzeń 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 materjalnych czyli zmysłom 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*), sprężystość (*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 materyję“ (1).

Tak określona czynność byłaby więc wyłączną przynależnością bytów materjalnych. 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, znamie 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 (*visesha*) jest przyczyną, pozwalającą przeniknąć wyłączność. Wytwarza przedmiot prosty i osobny, który, jako taki, nie ma jakości wspólnych z jinnymi. Różność należy do bytów wiecznych, którymi są: zmysł wewnętrzny, um, dusza, czas, miejsce, pierwiastek eteryczny, *niedziałki* 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 stosunkiem.

Filozofia Kanady znana 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 słonia, bo każde z nich byłoby złożone z nieskończonej liczby cząstek. Ostatni więc z tych atomów prostym być musi“ (1). Tak więc materyja nie jest podzielna 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 potęgę 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, szczyty, w teorii, pragnącej uchodzić za filozoficzną.

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

Pozostaje nam jeszcze powiedzieć słów kilka o ściśle prawowiernej filozofii jindyjskiej, t. j. o Wedancie czyli o drugiej Mimansie.

Filozofia Wedanta czyli druga Mimansa.

Powiedzieliśmy już na wstępie badań systematów filozofii jindyjskiej, że dwie są Mimanse: pierwszą jest Mimansa praktyczna, czyli Mimansa uczynków; i ta jest tylko wykładem obrzędowo-religijnej części Wed; a że zgoła nie filozoficznego w sobie nie zawiera, więc bliżej nas nie obchodzi. Następuje po niej Mimansa teoretyczna, której przedmiotem jest wykład i obrona doktryny Wed, na rozumowym polu; ta więc jedynie wkracza w dziedzinę filozofii. Obie Mimanse — to księgi ściśle prawowiernie, czyli całę zgodne z nauką Wed. Mimansa teoretyczna, czyli *ostatnia* Mimansa (*uttara*), jedynie warta naszej uwagi, pospolicie mianem *Wedanty* oznaczana 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 powiększającą część końcowymi rodzajami Wed, do których należą. „Wyraz ten okręśla wszelako, dodaje Colebrooke, i doktrynę w nich biorącą początek i księgi, świętą osłonięte powagą, w których się doktryna ta drogą dedukcyi wyklada; w tym zaś szerokim pojęciu spoczywa pełnia potęgi i ostateczny cel Wed“ (1). Wedantyzm, czyli filozofia Wedanty, jest próbą umiejętnego wykładu i rozumowej obrony głównych doktryn, w Wedach zawartych. Jestto więc filozofia religiji brahmańskiej.

Wedanta, poświęcona obronie prawowierności brahmańskiej, zbija wszystkie przeciwnie doktryny. Napada mianowicie na Sankiję Kapili, na systemat atomistyczny Kanady i na Buddyzm; co dowodzi, że filozofia Wedanta, przynajmniej w do nas doszłej postaci, jest względem 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, posilkują się logicznymi czyli dyalektycznymi formułami Gotamy, uważając Nijaję, 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 świeższy jest również od teorii odszczepieńczych, powstałych pośród Hindusów, wśród kasty wojskowej i kupieckiej, które, odrzucając Wedy, cześć jakiegoś *Dżiny* czy *Budde* (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-Bhaszja* (4). Zbiór ten aforyzmów przypisują Badaraganie a także Wjasie, których zgola nie znamy. Zdaniem Windischmann'a, 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, zaznaczmy 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 *Bhaszja* 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 przedewszystkim doktryną metafizyczną, prawiącą o jistocie Boga, o jego stosunkach ze światem, a w szczególności z człowiekiem. Metafizyka zaś ta nie jest niczym innym, jeno panteizmem wedycznym, nieco ściślej osnutym i do podobieństw niewzruszonych zasad sprowadzonym. Pierwsza księga sutrów jest poświęcona wykładowi *prawowiernej* doktryny o Bogu, oraz zbijaniu systematów przeciwnych, które podstawiają 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.

ROZDZIAŁ I.

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

Jidea Boga, jistoty najwyższej i doskonałej, 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).

Nie ma potrzeby dowodzić bytności Boga, mówią Wedantyści. Bóg żyje i mówi w nas samych, i dość jest wymówić jemu, by każdy pojął, że Bóg jistnieje (2). „Brahma (Bóg) jest wiecznym, wszystko-wiedzącym i przenikającym wszystko, najszcześniejszym i najczystszy, rozumny i wolny (*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 podobnej lub wyższej od siebie jistoty; jego wola jest najwyższą, bo wszystko jęj słucha“ (5).

Oto prawdziwe przymioty Jistoty najwyższej. Jedność i najwyższą doskonałość Brahmy wszelkimi sposobami stwierdzają objaśniacze

(1) Colebrooke, str. 162.

(2) F. Windischmann, str. 127.

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

(4) Toż.

(5) Toż, str. 128.

Dzieje Filozofji.

sutrów. Przedstawiają go szczególniej wszędzie jako um najwyższy (1). Na tym to przymiocie naczelnój, wszechwórczej Jistności opierając się, sam redaktor sutrów zbija z gruntu Kapilę, który w ślepój, 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 techniem, 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, błyszcząca“ (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: „Zapragnął być wielorakim i płodnym, i stał się licznym... Zapragnął 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 źródeł, 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 swęj 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 wytłomaczyć ową różność a przeciwstawność między taką materyjalną przyczyną a skutkiem, jaki ję się przypisuje? Zarzut ten robiono Wedantystom pod różnemi postaciami; oni też 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 swęj 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 mleko w stan galarety, jak woda w lód się zamienia, tak Brahma wielorako się przedstawia i przepostaciowywa... Pająk z siebie, ze swego własnego jestestwa, tworzy swą tkaninę; duchy różne przyjmują postacie; zórawie (*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 też posądzać o niesprawiedliwość i brak współczucia, dlatego, że niektóre jistoty (podrzedni 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 swęj poprzedniej ostoji wśród wszechświata, który jest wiecznym i nie poczętym w czasie. Dęszczowa 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 rozmajacie, bo wedle nasienia, które je wydało" (1).

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

Wedantyści jinną jeszcze wykręśliли drogę ku obronie dogmatu jedności bytowej, wśród tej 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 Iona 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 ich 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, igra 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 panteizm. Brahma—to byt, to jistność jedyna i powszechna: nic podstawowo nie różni się od niego. Między światem a Brahłą jistnieje tylko taka różnica, jak między postacią a jej wewnętrzną treścią. Myśliciele wedyccni, podobnie jak i nasi panteiści nowocześni, starali się pojednać mnogość i różność wszechrzeczy z zasadą jedności bytowej; widzieliśmy o jile urzeczywistnili to niemożliwe pokuszenie. Chcąc doraźnie wszelkie trudności rozwiązać, rzucili się ku jakiemuś 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.

ROZDZIAŁ II.

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

Wedanta, podobnie jak i inne systemata filozofii 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 jej przeznaczenie, i na tym jej 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'em. „Dusze jednostkowe porównywały Wedy do jiskier, wyrzucanych przez płomienne ognisko; lecz duszę tam także określają jako wieczną i niepoczętą. Wpływ jej 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 *Iszwar-*

gicie i jinnych *Smritis*, mowa jest duszy, czyli o tym, co ciało ożywia, wyraźnie jako o części 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 zachwyty. Dusza jest czynną i nie wyjątkowo biernie, jak utrzymują zwolennicy Sankiji. Czynność jej wszakże nie jest bezwzględna, owszem, względna i posiłkowa. Jak rzemieślnik, złożwszy 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, wyszlą z ogniska bożego bytu, częścią Boga. Wychodząc z Boga, przyjmuje na się ciało, za pomocą którego spełnia właściwą sobie czynność. Większa część porzuca swe ciało, aby się z jinym 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 powinną 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 deszcz. Stopniowo przechodzi w roślinę wegetującą,

(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 wyrывa się dusza z objęć metempsychozy, a pogrąża w łonie wiecznej szczęśliwości? Wedanta podwójną rozróżnia wiedzę: niższą, czyli pospolitą, ogranicza się na pierwszą *Mimamsie*, czyli na znajomości nagich, 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 pojmując, 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, maż 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 jej 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, pojmuję swą tożsamość z Bogiem, a śmierć dokonywa oswobodzenia (4).

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

Sutry wiele mówią o środkach przygotowujących duszę do tej 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 a bezwzględnie unicestwione, pozbywszy się swych szczegółowych człon-

(1) *Sutry*, III czyt., ap. Colebrooke, 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 (pańnictwa): „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 przedtem była" (2).

Podaliśmy główne rysy prawowiernej filozofii jindyjskiej. Jestto czysty, a o tyle ścisły a zgodny z sobą panteizm, o ile 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 zatrutą jednostkowego a własnego jej żywota. Podobna nieśmiertelność leży poza granicami warunków porządku moralnego, jestto nieśmiertelność urojona, chimeryczna.

Systemata, które dopióroco w ogólnych podaliśmy zarysach, nie obejmują w zupełności całego ruchu, mniej lub więcej filozoficznej myśli jindyjskiej. Są jeszcze inne, lecz te nadto mało budzą zajęcia, 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; przewano jich *Digambara*, dlatego, że, ukazując się nago, *przestrzeń jeno mają za odzież*. Są to jistni *gimnosości*, o których mówią greccy autorowie. Drugą jest sekta Czarwaka, która zaprzeczając bytu duszy, wyznaje najgrubszy materjalizm (3).

Mamyż umieścić Buddyzm w rzędzie systematów filozoficznych? Colebrooke tak uczynił, a jinni jindyjanie poszli za jego przykładem. „Buddha, powiadają, był tylko filozofem; nie przemawiał nigdy w imię 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 imię jego się wiąże" (1). Założyciel buddyzmu rzeczywiście nie przemawiał nigdy do ludzi w imię 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 imię nosi; gdyby Buddha nie był ojcem tak znakomitego liczbą religijnego społeczeństwa, nie zasługiwałby na miejsce w dziejach filozofii, ni w dziejach religii. 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, widzieliśmy, że za chwilę narodzin Buddyzmu, podług najprawdopodobniejszego mniemania, przyjąć można szósty lub siódmy wiek przed Chrystusem. Założycielem tej religii był jakiś *samotnik* z rodziny Szakijów, przewany z tego powodu Szakija—*Muni* (μόνος), czyli pustelnikiem (mnichem) z dynastji Szakijów, jego zaś imię osobiste było Siddhartha. Urodził się w środkowych Jindyjach, u stóp gór Nepału, w mieście Kapilawaście. Ojciec jego, pochodzący z plemienia Gotamidów, był władcą krajiny. Jeśli podaniu wierzyć mamy, Siddhartha w dwudziestym dziewiątym roku życia, porzuciwszy ojcowski pałac, wybrał się w drogę dla poszukiwania mądrości; odchodząc zaś, mówił: „Nie powrócę do bram rodzinnego grodu, póki nie dosięgnę najwyższej, doskonałej a zupełnej mądrości, póki nie zostanę Buddą". Udał się najprzód do słynnych brahmanów; lecz wkrótce poznał niedostateczność brahmanizmu. Porzucając ostatniego mistrza tej sekty miał powiedzieć: „Przyjacielu, droga ta nie prowadzi 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 Filozofii. 15

doskonałości umysłowej, ku stanowi szramany, nie prowadzi do Nirwany.“ Wzgardził więc brahmanizmem i postanowił szukać w sobie samym ową prawdziwą drogę, oddając się rozmyślaniu i poskramiając zmysły w najsurowszych ćwiczeniach pokutniczych. Mając już trzydzieści sześć lat, Siddhartha, w jednym ze swych zachwytów, ujrzał się nagle u celu swych poszukiwań. Zdawało mu się już wtedy, że może sobie powiedzieć, „już jest całe skończonym Budda, czyli mędrce, w całej swą czystości, wielkości i potęgę, więcej niż ludzką, więcej niż boską nawet“ (1).

Byłoby zbyt cennym, wchodzić w szczegóły żywota Buddy, mniej lub więcej 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 swą doktryny. Najlepsi przytym krytycy sądzą, że nauka ta w ciągu blisko trzech stuleci, przechowywała się i szerzyła 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 nauk buddyzmu jest do tyła biedną, że mogła się w nieskazitelności zachować, w ciągu nawet kilku wieków, przy pomocy ustnego podania. Na trzy części dzieli 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 Drogocennieści. Sutry, które się jeszcze zowią Buddha-Waczana, czyli Słowem Buddy, i Mūlagrantha, księgą tekstu, bardzo słusznie 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: nakreślić 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 przytoczonej książce B. Saint-Hilaire'a.

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

podobnie jak i brahmani, przekonany, że obecne życie jest nędzą pełną; wierzy też wraz z niemi w prawo pielgrzymki (państwa), którego się przedewszystkiem lęka, i z pod którego stara się wyzwolić siebie, i, o ile to możebne, wszelką żyjącą istotę; lecz, gdy brahmanizm widzi oswobodzenie i najwyższą szczęśliwość w pograżeniu się duszy w Boga, Szakija-Muni, nie uznając Boga, zbawienie wieczne, w bezgłębokim, trudnym do określenia spoczynku upatruje. Oto cztery najwyższe prawdy (*arjani satjani*), 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 na koniec — 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 plamy 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 padółu 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 rządzie myślicieli. Doktryna tego reformatora, jeśli wolno nadawać to miano kilku przepisom, czysto praktycznym, a w najwyższym stopniu pospolitym, nie ma nic filozoficznego, w swą jistocie, a mniej jeszcze, w sposobie przedstawienia; nie opiera się bynajmniej na rozumie i rozprawie, lecz jedynie na powadze Buddy: wyklada 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 zmierzają 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 jindyanistów, byłaby zupełnym wyczerpaniem życia, unicestwieniem; buddyzm więc przez jakieś trudne do pojęcia zbłąkanie się widziałby 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 swjej książki: *Budda i jego religija* silnie ob staje przy tym mniemaniu, które wygłasza i którego broni w jinnych swoich pismach. „Nie waham się, mówi, dowieść przykładami, że to, a nie inne znaczenie wszystkie sutry buddyjskie w sobie zamykają; a ktoby 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 przedewszystkiem wierzyć w tym względzie należy. Język jich, przyznając, nadzwyczaj jest ciemnym, lecz byłoby doprawdy czemu się dziwić, gdyby był jaśniejszym. Wszak sama jideja nicości przepelnioną jest cieniami; nie 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 oswabada, 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 nicstwo; 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-Munie'go przepisanych jest: otworzyć człowiekowi drogę do nicości, jako najwyższej granicy pragnień prawdziwego mędrca!

B. Saint-Hilaire powołuje się w tym mniemaniu na powagę Eugenjusza 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 Buddyzmu jindyjskiego* Burnouf tak mówi o Nirwanie: „Wyraz *próżnia*, pojawiający się już w pomnikach, znamię odległej starożytności noszących, *naprowadza mnie 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 bezwzględnego 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 Pradżny i nihilizm jinnych szkół, jak Nagardżuna, nie niemy do powiedzenia. Ni ten pirronizm, ni ten nihilizm wszakże nie napiętnował wszystkich listów, będącym obrazem przemówień Szakiji, a znajdujących się, krom sutrów, w Pradżnie páranacie 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 je-no, że jideę tę *można wyprowadzić* z użytego tam wyrazu *próżnia*, który, na tym mniejsu, *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 napotykamy... 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, już to jako na równoważnik wiecznej materii *primordia caeca* i stolicę nieograniczonej szczęśliwości, już to jako na ostoję poza pielgrzymką, lub nakoniec, jako na nicość bezwzględną. Lecz przekonawszy się, że po tym wszystkim znajdziemy się w położeniu zacnego Cyncerona, gdy mówił: „Jakkolwiekby przetłumaczył Timeasza Platonowego, nic go nie rozumiem,“ daliśmy pokój próżnym pokusom, a wykazać możemy jedynie, że słowo *Nirvana* stale się używa dla oznaczenia ostatecznej nagrody, którą wszystkie jindyjskie systemata swym wyznawcom obiecują, bez względu na to, czy nią jest nicość 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 Páli przedstawiają Nirwanę, jako ucieczkę przeciw starości, zgrzybiałości i śmierci i, co za tym jidzie, jako krajinę szczęśliwości. Najsłynniejsi z kapłanów birmańskich w Awie, na zapytanie misyjnarzów katolickich, tak odpowiadali: Gdy jistota przestaje podlegać wszelkiej nędzy, jaką jest np. ociężałość, 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 cejloński, po wielu pokuszeniach się o przedstawienie jej natury, tak

(1) Rádzendra Lál 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. Jużśmy 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. Pierwotnie buddyzm był, według wszelkiego prawdopodobieństwa, odróżniony *ateistyczną* 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 drętwo, za jakiś rodzaj znieczulenia. Tylko wyobraźnia, która pochodnia 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 swymi. Stąd pochodzi nieokreśloność rysu tego w sutrach, nieokreśloność, która kilku sektom buddyjskim pozwoliła dopatrywać się w Nirwanie zagaśnięcia, czyli unicestwienia życia, podczas, gdy inne 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 słowami objaśnia Hodgson próżnię, czyli *czczość* (*szunjata*), oznaczającą Nirwanę. „Przez jich (Buddystów) wątpliwą szunjatę 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 dotykanych form, świat zmysłowy, czyli *pracriti* 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 nie tylko sam Szakija-Muni nauczał, iż najwyższe dobro człowieka na unicestwieniu 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 potem zaprzeczenie. Cześć nicości! 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 nicstwo—jest po prostu niemożliwością dla rodzaju ludzkiego. Że jacyś tam filozofowie, uwiedzeni samorodną mrzonką i wysnutymi z niej teoryjami, wyznają cześć nicości, w to jeszcze uwierzyć można, lecz nigdy ogół, nigdy lud nie zaszczerpi w sobie tego wyznania. To się sprzeciwia najwewnętrzniejszemu i najbardziej niepokonanym techniom natury. Widzimy zresztą, że dowodzenie Bartłomieja Saint-Hilaire'a nie opiera się na żadnym tekście, że owszem w ogólnym swym rysie historyja buddyzmu zaprzecza mu. Wiemy bowiem, iż oddawna liczne sekty buddyjskie w różny sposób Nirwanę pojmują (4). Swąbkawikusy, stanowiący jedną z najstarszych sekt buddyjskich, dzielą się w tym przedmiocie na dwie szkoły: Jedni bowiem przypuszczają, że dusze, które dosięgły Nirvriti, zachowują w tym stanie poczucie swęj 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 *nirvriti* wchodząc, popada w bezwzględną czczość, czyli zostaje na zawsze unicestwiony (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. Buddyzm 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 buddyzm, 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 katolicy ustanowili mnogie, a kwitnące misje w Chinach, Tartaryji, Turkiestanie, a nawet wśród pokoleń tybetańskich narodów, którym apostołował Odéric de Frioul. Duchowni, w swych wycieczkach apostolskich, 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 lądunskim 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 fackie religiji bez Boga, wyznawaną dziś jeszcze przez znakomitą większość azyjatyckich ludów, odkrywa niezbity zarzut przeciw wrodzoności jidei bożej w umyśle ludzkim (1). Zarzut ten wszakże jest tylko pozornym. Nie zważa bowiem na to uczony krytyk, że buddysi, 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 zamiarająca w duszy, wybłyska tysięcznemi sposoby w jich postępowaniu, wyradzając się jak u wszystkich ludów, u których nie wyraziła się i nie okróśliła stanowczo przez naukę bożą, w najnie-dorzeczniejsze zabobony. Nie widzę ja zresztą żadnej pod tym względem różnicy, między ludnością Chin, Tybetu, Egiptu, Persyi i Grecyi starożytniej.

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

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

(2) Obaćz, między jinnemi, 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.

Naprawdę szukalibyśmy w pojęciach religijnych Greków *monoteizmu* t. j. wiary w Boga żywego i prawdziwego, nieskończenie doskonałego, jedyne, 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 zmniejszoną, prawie niepodobną do poznania w religijnych pomnikach narodu, uosabiającego w sobie najlepiej i najdokładniej czynność i bogactwo ducha ludzkiego. Grecy od pierwszej 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 jej 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 przełożeni nad porządkiem i wszystkiemi sprawami świata“ (1). Te słowa ojca dziejopisarstwa nie tylko zaznaczają, że antropomorfizm był nieznany Pelazgom, ale prócz tego wskazują, jak się zdaje, że te

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

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 materialnej, które więcej zwracały ich 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 Grecji nie mieli innych 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, przestawili odróżniać Boga od świata, zwrócili się ku przyrodzie dla oddania jej czci, rozróżnili w niej 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 ich teogonii,—t. j. niebo i ziemia. Dlatego Rig-Weda nazywa niebo i ziemię nieśmiertelną parą, dwoma wielkimi 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 rozmaitych ich części: stąd wynikły dwie kategorie bóstw: jedne niebieskie, drugie ziemskie czyli chthoniczne“ (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 genealogia bogów i bogiń, rodzących się jedni z drugich, jak ją widzimy u Homera i Hezyjoda, wedle praw ludzkich. Apoteoza człowieka, ubóstwienie ludzi, w których widziano objawiającą się władzę wyższą, przylączyła się do uosobienia czynników fizycznych i dopełniła tego antropomorfizmu, który się nigdzie nie rozwinął z większym bogactwem i poezją jak u Greków. Herodot przedstawia nam Homera i Hezyjoda

(1) *Kratyl*, 397.

(2) Ἥρα, Ἥρα, Δημήτηρ.

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

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

Zbyteczną byłoby rzeczą wchodzić w szczegóły teogonii helleńskiej: 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, padających pod zmysł: 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 materialnych 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 Styłpona 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 kapitolinowski 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 gruby błąd; jednakże, jest rzeczą niezaprzeczoną, że wiele umysłów bardzo ukształconych dzieliło pojęcia pospółstwa 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 religii chrześcijańskiej. „Niedawno temu, mówi Arnobiusz, czciłem bogów, wychodzących z pieca, których młotek wykuł na kowadło, posągi ze słoniowej kości, obrazy, drzewa starożytne (2). Spotkawszy gdziekolwiek wyglądony kamień, zlany 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 zeszli ludzie nawet wykształceni.

W tento sposób ludy pogańskie, Grecy czy barbarzyńcy, zatraciwszy dogmat prawdziwego Boga, stwórcy nieba i ziemi, i wszystkiego, co w sobie zawierają, przebiegły wszystkie formy politeizmu, ubóstwiając wszystkie rzeczy, czcząc stopniowo lub nawet społecznie 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 nikczemni, 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-

(1) *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 stworzyciel 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: jakoż Pana jego nie łatwiej naleźli? Ale nieszczęśli są, i między umarłymi jest nadzieja jich, którzy bogami nazwali dzieła rąk ludzkich, złoto i srebro, wymysł rzemiosła, i podobieństwa zwierząt, abo kamień niepożyteczny, robotę ręki starodawniej. Abo, jeśli który rzemieślnik, cieśla, z lasu wyciął drzewo proste, a wszystkę skórę z niego misternie oberznął: i używając rzemiosła swego z pilnością urobiłby naczynie pożyteczne, na posługę żywota, a ostatków owę roboty używałby do gotowania potraw: a co zostało z nich co się jacznie nie godzi, drzewo krzywe i sęków pełne, wyrzezałby z pilnością, gdyby mu łatwo było, i według nauki rzemiosła swego uformowałby je, i podobny uczynił wyobrażeniu człowieczemu, abo któremu z zwierzątby je przysposobił postrzychnąwszy minią, i uczyniwszy rumianą barwiczną farbą jego, i wszelką makulę, która w nim jest, zamazawszy: i uczyniłby mu godne mieszkanie i na ścianie je postawiwszy, i żelazem utwierdziwszy, by snąć 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 wstydy 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 cywilizację grecką.

Mamyż więc wierzyć, że Grecy nie posiadali już żadnej prawdy religijnej i że ich tradycje były tylko niedokładną kupą błędów niorozecznych i niemoralnych? Zdala jest od nas taka myśl! Owszem napotykamy w tradycjach religijnych Grecji 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 ułamkowe 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 ludowymi 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 ich starożytnością: „Czyż nie należy powiedzieć, mówi Sokrates w Filebie, *wraz z temi, co nas poprzedzili* (1), że jakaś jinteligencyja, jakaś mądrość przedziwna, stworzyła świat i nim rządzi?” (2) I w innym 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, nie oświecone światłem nadprzyrodzonym, w wyobrażeniach religijnych nie postępowały, lecz owszem coraz bardziej chyliły się do upadku.

Naukę o nieśmiertelności duszy bardzo jasno wypowiada ją podania religijne Greków; mówią o nagrodach i karach, czekających po za grobem na cnotę i występki. Ale te podania, zamienne mieszaniną niedorzecznych 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) „ὥσπερ 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. Zobaczymy, 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 tradycyi i w nauce społecznej. Przystąpimy natychmiast do studyjów nad szkołami filozoficznymi; zaznaczymy, w miejscu właściwym, jakie pojęcia rozmajici wyobraziciele szkół zaczępnęli 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, co by nosiło cechy badań filozoficznych. Około czasu zjawienia się Talesa widzimy kwitnący rodzaj poezyi, który chciano uważać za pierwszą formę myśli filozoficznej, t. j. *poezyję gnomiczną* uświetnioną szczególniej przez Solona, Focylidesa i Teognisa; poeci ci lubią wypowiadać w formie krótkiej zdania moralne, wyrażać sentencje, 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 wnieść się do zasady ogólnej i opierający się w swych spostrzeżeniach i radach na zwyczajnym doświadczeniu życia i na podaniach. „Z poezyją gnomiczną mówi Ritter, ściśle się łączą komunały życia praktycznego, zebrane ze zdań *siedmiu mędrców*, i prawie spóczesne 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 sentencji” (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 Lacedemończykiem, aby się przekonać, że człowiek ten prawie w każdej rozmowie okaże umysł bardzo niski, ale przy pierwszej sposobności wrzuci słówko krótkie, zwigzłe, 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 wypowiadania takich zdań każe się domyślać w tych, którzy je posiadają, dokładnego wykształcenia. Z tej liczby byli: Tales z Miletu, Pitak z Mityleny, Bijas z Pryjenu, 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 filozofii.

Dzieje filozofii 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 filozofii greckiej do Rzymu: jestto najświetniejsza chwila filozofii, zapelniona powstaniem i rozwojem wszystkich wielkich systematów filozoficznych, które unieśmiertniły wpływ ducha greckiego. Trzeci okres jest wiekiem odtwarzania, powtarzania doktryn znanych; zaczyna się cokolwiek przed Ciceronem i rozciąga się aż do upadku ostatecznego filozofii pogańskiej, aż do ostatnich Platonczyków i Perypatetytów, nienawróconych do chrześcijaństwa. W pierwszym okresie filozofia nie ma jeszcze skupienia; dość liczne szkoły ją przedstawiające, żyją, rozproszone po rozmaitych punktach kolonii 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 filozofii 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) *Dyogenes z Laerty*, przedmowa, 13.

koleń a raczej miast, aniżeli cywilizacją ludu całego; że w drugim, przeciwnie, cywilizacja 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 filozofii starając się uwydatnić to, co w każdym z nich jest godnego uwagi.

(1) Ks. II roz. 4.

OKRES PIĘRWSZY.

Filozofia grecka przed Sokratesem.

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

Okres ten obejmuje cztery szkoły: 1° Szkołę jońską; 2° szkołę włoską; 3° szkołę eleacką; 4° 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 psującymi filozofiją. Dwie pierwsze szkoły to jest: szkoła jońska i włoska są sobie niemal spóczesne; 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 Sokratesa, powstały prawie w jednymże czasie. Szkoła atomistyczna, której wyobraźcą jest Leucyp i Demokryt, zjawiła się nieco później.

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

Szkoła jońska.

Myśl Jończyków obraca się całkiem około przyrody materialnej; nią się zajmują prawie wyłącznie; poszukiwania ich 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 wyobraźnia większą pono gra

rolę niż rozum; są to, doprawdy, jankania się filozofiji w kolébce. Filozofowie jońcy znani są w starożytności pod imieniem *fizyków*, właśnie dlatego, że przyroda jest właściwym przedmiotem ich 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, jednym z najbardziej kwitnących naówczas miast, założonych przez osadników jońskich w Azji 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 astronomiją (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, zebranych 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 przedewszystkiem 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 materji (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 jistniejąc 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 filozofji, uważa wodę jako pierwszą zasadę bytu i dla tego utrzymuje, że ziemia spoczywa na wodzie“ (4). Tales uznawał więc

(1) ... τὰς ἐν ὅλης εἶδει μόνας φύθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων.

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

(3) ... δεῖ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μίας, ἐξ ὧν γίγνεται τὰλλα σοφισμένης 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 pewnego przewodnika w téj mierze. Tales opierał się zarówno na podaniu, jak i na własnym spostrzeganiu. Podanie dostarczyło mu zapewne téj ogólnej danéj, że pierwotnie wszystko było w stanie płynnym, opierając się zaś na doświadczeniu, bezwątpienia bardzo powierzchownym i bardzo ciasnym, nad zjawiskami świata materyjalnego, 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 swéj natury; otóż woda jest zasadą wilgoci, rzeczy mokrych“ (1). Tales więc przedstawiał zapewne świat jako rozwój i wzrost nasienia, którego treść stanowi woda i które, dzięki téj treści, mogącęj przybrać wszelkie formy, mogło przybierać zmiany, nie skończenie 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 teologowie, bardzo oddaleni od naszej epoki, wystawiali sobie przyrodę tak samo, jak Tales. W rzeczy saméj, przedstawili jako twórców wszechświata Oceana i Tetydę, a bogowie, wedle nich, przysięgają na wodę, na tę wodę, którą poeci nazywają Styksem“ (3). Podanie wzmiankowane tu przez Arystotelesa, było zapewne rozpowszechnione. Pindar, wierny odgłos religijnych podań, sławi znakomitość wody (4). Znajdujemy u Jindyjan tę wiarę, że woda jest zasadą rzeczy (5); że *wody* są matkami jistot. „Ustępy, któreśmy przetłumaczyli, powiada F. Neve, przytoczywszy kilka tekstów z *Rig-Wedy*, świadczą, że Aryjczycy zapisali w *Wedzie* tę samą wiarę da-

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

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

(3) *Met* I, 3.

(4) „Αριστον μὲν ὄδωρ 1 oda olimpijska, strofa 1-a.

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

eko wcześniej niż kosmogonia, zaczynająca księgę Manu, opisała wody, jako pierwszy utwór Brahmy, którego nazwano „poruszającym się na wodach” (*Nārājana*) (1). Ta wiara zgodna jest w głównej myśli z pierwszemi wierzeniami 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 jońskiejskiej 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 Cyceronowi, to Tales nauczał, że woda była tylko materią, 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 materią, pierwotnym żywiołem; Bóg zaś byłby rozumem, tworzącym rzeczy. Czyliż możemy przyjąć to zdanie Cycerona? 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 Cycerona.

W każdym razie nie koniecznie ze słów Arystotelesesa 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.

(2) „Thales enim Milesius, qui primus de talibus rebus quacesivit, 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 jońskiejskiej. 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 różnemi i nieskończenie urozmaiconemi, 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 pierwéj 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 Cycerona, pojmował powietrze jako niezmierzone, nieskończone i w ciągłym będące ruchu: „Anaksymenes, mówi, utrzymuje, że powietrze jest Bogiem, że się rodzi, że jest niezmierzone i nieskończone, że jest ciągle w ruchu” (5). Powietrze, uważane jako

(1) Met. I, 3.

(2) II, 2.

(3) Tamże.

(4) ... καὶ μάλιστα, ἀρχὴν τῆς αἰτίας 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.

piérwotna 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 piérwotny i jedyny wszechrzeczy, nie mógł go pojąć inaczej. Cyzero 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 piérwsze określone rzeczywiście dały początek wszystkim innym (1). We wszystkich tych oznaczeniach i przemianach tak różnych, piérwszy 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 kosmogoniczna Anaksymenesa, w głównych zarysach. Pewne zaś szczegóły tej teorii 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 utorowanej przez Talesa.—Dyjogenes stara się dowieść, że może być jeden tytko pierwiastek zasadniczy czyli substancja rzeczy.—Powietrze.—Konieczność rozumu dla wyjaśnienia porządku świata.—Powietrze obdarzone rozumem.—Panteizm materyjalistyczny.

Dyjogenes urodził się w Apoloniji, na wyspie Krecie. Uchodzi za ucznia Anaksymenesa, a za społecznego 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 niej kilka ważnych ułameków (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 γε τῇ 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 Anaksymenesem i Talesem, że jistnieje jeden tylko *zasadniczy pierwiastek* rzeczy; ale jidzie dalej od nich, starając się dowieść, że to jedyne 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 Symplicyusza: „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 niémi 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 piérwotnéj“ (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 żyjącej, 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 ἑρμπαὶ εἶπεῖν, πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι.*

(2) *... Ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦμενα ἄλλοτε ἄλλοις γίνεται καὶ ἐς τὸ αὐτὸ αναγορεύει. 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, takież mocy (2). Ograniczamy się na uwadze, że Dyjogenes ciągle miesza, jak to się często zdarza dawnym filozofom, proste warunki życia z zasadą tegoż. Jestto rys charakterystyczny dzieciństwa filozoficznej rozważań.

Zresztą, powiedziawszy, że świat jest zbiorem jistot żyjących, i że powietrze jest podstawą życia, jeszcze nie wszystkiego wyjaśniliśmy. Pomijawszy nawet mnóstwo pytań o różnych i niezmiernych rodzajach jistot żyjących, potrzeba wytłumaczyć porządek, panujący wszędzie w przyrodzie. Filozof z Apolonii 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, deszcz, 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. Obdarza powietrze mnóstwem przymiotów, a między jinnými 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 materyjalistyczny, 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 εἶδόν τε ἤν' ἀνευ νόησιος... Καὶ τὰ ἄλλα εἰ τις βούλεται ἐννοέσθαι, εὐρίσκει ἂν οὕτω διακειμένα, ὥς ἀνυστὸν κάλλιστα. Symplie., fol. 32.

(4) Καὶ μοι δοκέει τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἄλλ' καλεόμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερνάσθαι καὶ πάντων κρατέειν... καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντί ἐνεῖναι. Καὶ οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἐν ὅ τι μὴ μετέχοι τούτου. Symplie., fol. 32.

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

Mimo tego pojęcia kosmologicznego Dyjogenes oznacza jistotny postęp ze względu na takież pojęcia Anaksymenesa i Talesa, którzy, jak się zdaje, nie zważali na ten porządek i harmoniją, jakie panują w wszechświecie i nie przypuszczali rozumu dla wytłumaczenia powstawania rzeczy. Zobaczymy wkrótce, że jeden ze współczesnych Dyjogenesa, Anaksagoras z Klazomeny zaszedł dalej od niego na tej drodze postępu, jasno rozróżniając rozum twórczy 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 jońskie, zamkniętą aż dotąd w kole badania przyrody, dodając do tego szczupłą, zaprawdę, treści badania, poszukiwania nad zasadami porządku moralnego. *Sext 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 (περί 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, najjaśniejszym 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.

Filozofia Heraklita.

Panteizm silnie sformułowany.—Jedyny pierwiastek: ogień, obdarzony rozumem.—Logika panteizmu.—Tożsamość wprost przeciwnych i sprzecznych.—Byt i niebyt, dzień i noc.—*Stawanie się* powszechne.—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 rozmaitych, 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. Rozmaitości przemiany ognia dokonywają 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 tej doktryny, i dlatego można go uważać za ojca onęj radykalnej sofistyki, którą nasi nowsi panteiści usiłowali podnieść do dawniejszego zaczenia, a która jest prostym i całkowitym zaprzeczeniem rozumu. To też 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 idea filozoficzna, w formie spekulatywnej... 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 ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πᾶρ ἀεὶ ζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννόμενον 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 swęj 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 jońscy, 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 przypływie lub odpływie: świat jest rzeką, której wody się zmieniają i odnawiają się w każdej chwili. „Nie można wejść, mawiał 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*; nie *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 nie 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 rozum, muszą wyznać, że wszystko jest jednym (1). Ludzie nie pojmują, jak rzeczy różne i sprzeczne zgadzają się ze sobą; ale harmonia świata wypływa z sił przeciwnych, jak np. siła łuku i liry (2).” Walkę nazywa „ojcem wszystkich rzeczy” (3). „Heraklit, mówi autor *Filozofumenów*, stawia na tejże linii rzeczy widzialne i niewidzialne, uważając widzialność i niewidzialność za objawy teżsame. Tak po zbadaniu, że „harmonia niewidzialna jest wyższą od harmonii widzialnej,” dodaje, że „to, co doświadczamy za pomocą wzroku, słuchu, organów, więcej znaczy.” Heraklit więc twierdzi, że ciemność i światło, dobro i zło, nie różnią się, ale są jedną i tą samą rzeczą (ἐν καὶ τὸ αὐτό). Wymawia Hezyjodowi, że nie znał ani dnia ani nocy; „gdyż, powiada, dzień i noc są jedną i tą samą rzeczą” (4). Również utrzymuje tożsamość prostego i skrzywionego (5), wysokiego i niskiego (τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω), czystego i nieczystego, śmiertelnego i nieśmiertelnego: nieśmiertelni, powiada, są śmiertelnymi, a śmiertelni są nieśmiertelnymi” (6).

Te ułamki są nader ciekawe. Widzimy z nich, że Heraklit nie cofa się nawet przed następstwami, najbardziej dotykalnie niedorzecznościami, doktryny o tożsamości. Przywodzą jinne jego zdania w tym rodzaju; ale nie potrzebujemy ich 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. módz 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 tożsame!*” (7).

Heraklit teorię 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) ἡμεῖρα γὰρ, φησι, καὶ νύξ ἐστὶν ἐν.

(5) καὶ εὐθὺ δέ, φησι, καὶ στρεβλόν, τὸ αὐτὸ 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 ożywiającym, 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 (*criterium*) 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 też: „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 sofistów z Efezu zjednała tyle namiętnych pochwał Hegla. Arystoteles wybornie pokazał, że *zasada sprzeczności*, zaniedbana przez Heraklita jest najpewniejszą z zasad, i że, zaprzeczywszy jej, znosimy wszelką myśl i wszelki wyraz. „Nie podobna, mówi Arystoteles, aby ktokolwiek pojął kiedy, że ta 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.

przeciwnie, (pod tym samym względem), i jeśli, наконец, dwie przeciwnie myśli nie są niczym innym jeno *twierdzeniem samo siebie zaprzeczającym*; to oczywiście niepodobieństwem jest, żeby ten sam człowiek mógł pojąć, że ta sama rzecz, w tym samym czasie, *jistnieje* i nie *jistnieje*. Kłamałby więc ten, ktoby utrzymywał, że ma społecznie takie pojęcie; ponieważ, ażeby je mieć, musiałby mieć społecznie 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 tej 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 (ζῳον 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 ἀόριστον φύσις), i ten rodzaj jistoty, 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 inne 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 starożytnej, zarówno jak i społecznej 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 *jistnieje*.

ODDZIAŁ II. — Filozofowie mechanici.

Ten oddział filozofii 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. *Mechanici* przeciwnie, uznają spójnistnienie wielu pierwiastków zasadniczych, które początkowo pomieszane, w stanie chaosu, wychodzą z tego stanu czy-to same przez się, czy też przez postronne działanie, i następnie tworzą świat i są przyczyną wszystkich zjawisk za pomocą rozmaitych kombinacji. 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 pierwszy położył podstawę tego nowego kosmogonicznego systematu. Przejdźmy pokrótce ogólne rysy teorii tego filozofa.

I. Anaksymander.

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

(1) Τὸ ἀόριστον εἰσὶ καὶ λέγειν, καὶ διόμενοι τὸ ὅν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν τὸ γὰρ δοῦναι ὅν καὶ μὴ ἐντελεχεῖν τὸ ἀόριστον εἶναι. 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 innego. Dzieło jego wcześniej, jak się zdaje, zaginęło, ale bezwątpienia doszło do rąk tych, którzy pierwsi zajmowali się dziejami filozofii 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 coż 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 ὁμῶς*. Wszystkie składowe pierwiastki świata mają byt 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 jedynéj 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.

znającą 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 (*ὥς οὗ γινόμενων, ἀλλ' ὁπαρχόντων 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 najrozlicniejszych, 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 zbytne wchodzić w szczegóły kosmogonii Anaksymandra; posiadamy w tym względzie tylko niedokładne i niepełne wskazówki, a znowu, skądinąd, szczegóły te nie przedstawiają jinteresu dla filozofii.

Anaksagoras z Klazomeny.

Anaksagoras urodził się w Klazomenie, czasu LXX Olimpiady (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. Filozofia jego znany dostatecznie ze świadectw Platona i Arystotelesa, oraz z pozostałych ułamków pism jego własnych.

Ułamki te są śladami dzieła o *przyrodzie* (*περί 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 pomieszanu 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) nazwałoby można rozumnie skupieniem (συνμίεσθαι), a śmierć (τὸ ἀπώλλεσθαι) rozkładem (διακρίνεσθαι)“ (2).—„Jilość 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 ὁμοιομερή)“ (4), jak woda i ogień, rodzi się i ginie tylko przez zbiór i rozbiór, czyli, jinnemi słowy, ani się rodzi, ani umiera, lecz jistnieje wiecznie, (διαμένειν ἀΐδια)“ (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 materjalnemi żywiołami, dostrzega zarazem rozum, bytujący w sobie i przez siebie, onę zasadę wszechświata kierowniczą i zawiadowczą. Dyjogenes z Apoloniji, ów godny podziwu, panujący w świecie widomym porządek przypisywał również rozumowi; lecz uważał go za przymiot materji, utożsamiając go z powietrzem, jedyną wszechzasadą jistot. Anaksagoras jnaczéj rozum pojmuje. Rozum (νóος), powiada, jest nieskończony, obdarzony mocą bezwzględnej niepodległości (αὐτοκρατής); 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 ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ συμκρότητα... U Symplic. 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, jakeśmy 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 materji.

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 pomieszanym, i wyprowadza z łona chaosu ten pięknny świat (κόσμος), gdzie porządek i harmonija błyszcą 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 jaśnią (2).

Sokrates w Fajdonie skarży się na Anaksagorasa, jż postawiwszy tę ogólną zasadę, że rozum jest zawiadowcą wszystkiego, traci ją potym 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 mi, czy ziemia jest płaską czy okrągłą, wykazał mi następnie przyczynę i konieczność téj postaci ziemi, dowodząc jednocześnie, że ta prawdziwa jéj postać jest najlepszą, najwłaściwszą dla niej... Już przygotowałem podobne pytania, w przedmiocie słońca, księżycy i jnnych gwiazd, aby poznać tajemnicę jich obrotów i poruszeń, w związku stosunkowym i w szczegółach, aby się w końcu dowiedzieć, w jaki-

(1) νóος δὲ ἐστὶ ἀπειρον καὶ αὐτοκρατής καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος ἐφ'ἑωυτοῦ ἐστίν. Εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεφ' ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχε ἂν ἀπάντων χρημάτων... καὶ ἐκώλυε ἂν αὐτὸν τὰ συμμεμικμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως, ὥς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ'ἑωυτοῦ. U Symplic., fol. 33 b.

(2) Πάντα χρήματά ἦν ὁμοῦ, εἴτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε. U Dyjogen. 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 najspieszniej, aby poznać coprędzej, 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 νῷ ὁδὲν 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, na przykład, siedzę na łóżku, gdyż moje ciało złożone jest z kości i mięśni...“ (1).

Zaprawdę, Anaksagoras nie przeprowadził, we wszystkich możliwych zastosowaniach, swęj naczelnę 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 widomej przyczyny. „Anaksagoras, powiada, posługuje się rozumem, jak *machiną* w sprawie powstawania świata (2); gdy się bowiem czuje zakłopotany przy wyjaśnianiu, dlaczego rzecz dana jest koniecznie taką a nie jinną, wtedy rozum staje mu na usługi; lecz gdzie tylko wskazać może bliższą, dotykającą przyczyną, porzuca przypadkowo przyjętą zasadę rozumu“ (3). Z tych zdań Arystotelesa i Platona, przychodzimy do wniosku, że Anaksagoras nie umiał wysnuć z wielkiej przyjętej przez siebie zasady, całego jęj zawarcia, a tak więc, kosmogonija jego pozostaje niezupełną i logicznie wadliwą. Wreszcie, znamy nadto powierzchownie 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 pisarzy starożytnych, wspominających o nim, powiada, że Sokrates uczęszczał na jego wykłady. Platon i Arystoteles nie udzielają nam żadnej wskazówki

(1) *Fajdon*, 97—99.

(2) Jestto alluzja 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 jęj podrzędnej wagi. „Źródłem późniejszych podań o filozofiji 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 filozofija przyrody (φυσική), ustępując filozofiji moralnej, stworzonej przez Sokratesa“ (2).

Podług świadectwa autora pisma *Philosophumena* i Symplicjusza, Archelaos przyjął mniemanie Anaksagorasa o pierwszych pierwiastkach rzeczy (3); ale, jak się zdaje, rozumu i materiji, nie utrzymywał w tak ścisłym jak mistrz jego rozgraniczeniu (4). W cieple 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 jońskie, ale przedstawia cechy wprost jęj przeciwne; duchowość przebija w całym dążeniu tęg filozofiji, a moralność bardzo obszerne zajmuje w nięj 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) ὁμοῦς δὲ τῷ νῷ ἐνοπάρχον τι ἐσθλὸς μῦθος. *Philos.*, tamże.

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

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

przede wszystkim wiadomość historyczną o tej szkole, a następnie, o jile nam pozostałe, pełne niedostatków dowody posłużą, wyłożymy różne jej doktryny filozoficzne.

ROZDZIAŁ I.

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

Podług najpowszechniejszego mniemania, Pitagoras urodził się na wyspie Samos, w Joniji, czasu XLIX olimpiady. Kwitł jednak w części Jitaliji, zwaną Wielką Grecyją; stąd bowiem szkoła przez niego założona przyjęła jimię szkoły jitalskiej. Wiadomo, że osady greckie od bardzo już dawnych czasów jistniały w południowych Włoszech. Pitagoras osiadł w Krotonie, będącym kolonią achajską. Podług świadectwa Cyclerona, uczęszczał na wykłady Ferekidesa z Syros, współczesnego Talesowi. „Pitagoras, uczeń Ferekidesa... przybył do Włoch za panowania Tarkwinijusza Pysznego; otworzył szkołę w Wielkiej Grecyi, i nabył tu takiego uznania i powagi, że na długie wieki 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 jinnými Egipt, gdzie miał się zbliżyć do tajemnic egipskiej mądrości (2). Podanie to, jakkolwiek nie stanowczo pewne, jest wszakże prawdopodobne; albowiem starzy mędracy Grecyi wyznawali cześć głęboką dla wiedzy egipskiej.

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

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

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

bywszy do Fljontu rozprawił z Leonem królem Fljazów, o pewnych kwestyach 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 jich 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 najsłachetniejszą 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 obszerne; ale też nie godzi się wymagać od starych mędrców tej ścisłości, 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: *Ἀὐτὸς ἔφα, 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, wylęgłe 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).⁴ 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 nie 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, na przykład, 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 *złoczonych wierszy*, uchodzących pod imieniem tego filozofa, to sam ich układ wskazuje, że są o wiele wieków późniejsze.

W liczbie najstarszych pitagorejczyków mieszczą: Timeosa z Lokrów i Ocellusa z Lukanii; lecz pisma jim przypisywane nie są wiarogodne; nie mogą więc nam rozjaśnić ducha pierwotnego pitagorejizmu. Toż samo powiedzieć można o mniemanych ułamkach z Brontina 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 imion: Filolaosa, Lizysa, Klimiasza, 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). Symmijas i Cebes, których znamy z *Fajdona* mieli wpiérw, zanim się zapoznali z nauką Sokratesa, uczęszczać na wykłady Filolaosa (5).

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

(2) Na podobnej na przykład 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 nadzwyczajną ostrożnością.

Wszystkie więc dane o tej filozofii są niedostateczne i niezupełne, a stąd i wnioski, jakie z nich wyprowadzić możemy, nie przedstawiają zapewne całkowitego obrazu filozofii jitalskiej, w jej czystym wzorze. W niniejszej 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 też nie będziemy się długo zatrzymywać przy oddziale wyłącznie fizycznym i astronomicznym; gdyż zaciekania pitagorejczyków na tych drogach, o tyle tylko do dziejów filozofii należą, o jile stanowią pomocniczą naukę dla właściwej filozofii.

(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 Akademii ze szkołą jitalską: „Wiedzieć powinniście, że Platon, po śmierci Sokratesa, uniesiony miłością wiedzy udał się naprzód do Egiptu, następnie przebywał w Jitalii i w Sycylii dla zgłębienia doktryny Pitagorasa; wiecie, że często 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 tej szkoły i ich ulubionym studjom. 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 dydaktyczną z ciemnymi dogmatami i poważnymi naukami Pitagorasa.“ *De republ.* ks. I, 10.

ROZDZIAŁ II.

Doktryna filozoficzna pitagorejczyków. — Ogólny charakter tej doktryny. — Liczby i harmonia muzyczna. — Zasadnicze żywioły liczby i harmonii.

Żywe i głębokie poczucie porządku, harmonii, jedności, jest przeważnym tchnieniem wszystkich poszukiwań filozoficznych pitagorejczyków, wszystkich ich doktryn. Pitagoras-to pierwszy dał światu jmię *κόσμος*, wyrażając przez jeden ten wyraz, ową potęgę zawiadowczą, która go we wszechświecie zdumiewała.

Aby zrozumieć filozofiją pitagorejską, przynajmniej o tyle, o ile skąpe dane ku temu posłużą, należy przedewszystkiem zwrócić uwagę na jej 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 jmię pitagorejczyków, przykładali się naprzód do nauk matematycznych, i te wysoko posunęli. Wrosli w żywioł swego badania, pomyśleli, że zasady matematyczne (*τὰς τούτων ἀρχάς*) są zasadami wszechjstot (*τῶν ὄντων ἀρχάς... εἶναι πάντων*). Liczby, są z natury swój poprzedniemi względem rzeczy, stąd pitagorejczycy się zdawało, że w liczbie raczej, aniżeli w ogniu, ziemi i wodzie, dojrzeć należy tłum podobieństw (*ὁμοιώματα πολλὰ*) z tym, co jest, i z tym, co się rodzi... Oni-to także w liczbie ujrzeli połączenie dźwięków, akordy muzyczne. Wystawiając sobie, że wszystkie rzeczy ukształtowały się na podobieństwo liczb, (a w ich 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 ἀφωμοιωθῆαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὁπλάζον, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν. *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 jej są: parzystość i nieparzystość; pierwsza 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, jinnemi słowy, oznaczoność i nieoznaczoność. Posłuchajmy jeszcze, co Arystoteles bezpośrednio po tym określeniu liczby u pitagorejczyków wypowiedział: „Niektórzy 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.

Harmonia jest wynikiem połączenia liczb, rodzi się z pojedynania parzystości z nieparzystością (3). Stąd harmonia znajduje się już, przynajmniej w zasadzie i zawiązku, i w pierwotnej jedności, jako zamykającej w sobie oba te żywioły. Gdyby liczby były wszystkie parzystemi albo nieparzystemi, harmonijaby nie jistniała, sprzeczności bowiem są jej konieczną podstawą, to znaczy, że harmonia jest złwkiem sprzeczności (4). Różność albo przeciwność liczb umożliwia harmoniją; lecz jak jedność pierwotna, stanowiąca jistotę liczby i zamykająca w swój naturze przeciwstawne żywioły: parzystości i nieparzystości,—harmonia nietylko jest możliwą, ale konieczną jak liczba sama, gdyż stale się określa jednością, zasadą liczb, a jedność jest złwkiem sprzeczności. Dla tej-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 ἀπείρουν, τὸ δ' ἔν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμόν ἐκ τοῦ ἑνός. W miej. przyt., Por. Filol., u Stobeusza, I, 456; Boeckh n. 2, str. 58.

(2) Tamże.

(3) Boeckh, n. 3.

(4) ἀρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται. U Boeckh'a n. 3.

wyrzekli nieoznaczenie, że liczba czyli harmonija jest zasadą wszech-rzeczy (1). Pierwotnie więc liczba, w rdzeniu swęj jedności, i harmonija są jidentycznymi. Harmonije cząstkowe i pochodne powstają ze stosunku liczb parzystych z nieparzystymi, 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 oktawa (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 lepij przeniknąć ducha zasad pitagorejizmu. Z czego powstaje akord muzyczny? Z połączenia pewnej liczby dźwięków zasadniczych, pooddzielanych przestankami. Bo rzeczywiście, byle jakie splećcie dźwięków nie stanowi jeszcze akordu; przestanki powinny być ściśle oznaczone. Mała przeto zajdzie zmiana, jeśli dźwięki skrócone zamienia się na spadkowe; ten sposób dźwięków nie będzie jeszcze harmonijnym i nie zachwyci ucha, dopóki oznaczone przestanki nie przepłotą dźwięków. Nie trzeba być muzykiem, aby zrozumieć, co my tu rozumiemy przez przestanki: są to tony lub półtony, rozdzielające różne noty. Jeżeli teraz myślą zniesiemy te przestanki, już nie będzie żadnej różnicy pomiędzy notami; wszystkie dźwięki spleć 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 oznaczoności i nieoznaczoności, czyli mówiąc językiem pitagorejskim: ograniczości i nieograniczoności, 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, porodzielanych przestankami. Liczba więc, jako taka, jest połączeniem jedności; sama bowiem jedność nie stanowi liczby (1); lecz, aby się ona połączyła z jinnymi 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* (*πολλὰ*), a wtedy, powie się, że liczba jest zlewkiem *pojedynczości z mnogością* (3).

Wydatnymi więc żywiołami, tworzącymi 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 teoryji 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*.

ROZDZIAŁ 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: ... καὶ τοὐτῶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς γὰρ κεῖν διαρίξειν τὴν φύσιν αὐτῶν. *Fig.* IV, 6.

(3) *Diction. des sciences philosophiques*, art. *Pythagore*.
Dzieje Filozofji.

albo skończone—ograniczone, albo nieskończone—nieograniczone, albo jednocześnie skończone i nieskończone; nieskończoność zaś nigdzie osobno nie istnieje. Jak więc ustaloną 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, świecącą 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) Ἀνάγκη τὰ ἔντα εἶμεν πάντα ἢ περαινόντα ἢ ἀπειρα ἢ περαινόντα τε καὶ ἀπειρα, ἀπειρα δὲ μόνον οὐκ ἂν εἴη... δὴλόν τ' ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων καὶ ἀπειρων ὁ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. U Stob., I, 454, 456. Por. Nicomach., *Arithm.*, II, 59, u Boeckh'a: *Fil.*, str. 51.

(2) Ἐν ἀρχὰ πάντων. u Boeckh'a, str. 151.

(3) Ἐστὶ ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων πάντων θεὸς εἰς μὲν ὢν, 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 umysłu, gdyby nie zamykały w sobie obu odwiecznych składników świata: to jest skończoności i nieskończoności. Żywioły te, będąc rozłącznej i wprost przeciwniej natury, nie mogły utworzyć świata, dopóki nastąpiła między niemi harmonija. Rzeczy podobne, wspólnej 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), dziecie 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 Filolaosa, następuje w sposób konieczny (ἀνάγκη).

Jedność pierwotna, przedstawiająca Boga, pojmuje się naprzód, jako otoczona próżnią, której symbolem jest przestanek między jednostkami i dźwiękami, w matematyce i muzyce. Próżnia, zarówno jak i Jedność przeciwna, jest wieczna. Próżnia ta, zwana nieskończonością 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, przemieszkują dążność ku zjednoczeniu się;—jestto ἀνάγκη, owa *ultima ratio* filozofiji niechrześcijańskiej.

(1) Ἄ μὲν ἐστὶν τῶν πραγμάτων αἰδὶος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἄ φύσις θεῖαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γινώσιν πλέον γὰρ, ἢ ὅτι οὐχ αἰὼν τ' ἔστι οὐθενὶ τῶν ἔντων καὶ γινωσκομένων ὅφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχούσας αὐτὰς ἐντὸς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος, τῶν τε περαινόντων καὶ τῶν ἀπειρων ἐπεὶ δὲ τε ἀρχαὶ ὑπάρχον οὐχ ὅμοια οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαί, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο... τὰ μὲν ὢν ὅμοια καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐθέν ἐπεδέοντο· τὰ δὲ ἀνομοῖα μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτελῆ, ἀνάγκη τὰ τιοαὐτὰ ἁρμονίᾳ συγκεκλεισθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι. U Stob., I, 458, 460. Boeckh, *Filol.*, n. 4.

(2) Δοκεῖ δὲ αὐτῷ πάντα ἀνάγκη καὶ ἁρμονία 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 jednościom, 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, jakieś już mówili, cała prawda, piękno i dobro światowych twórców, wypływa z głównej Jedności, równoważnej z Bogiem; doskonałość jich i wszelka dodatniość jest więc wypływem, i udziałem bożej natury. Ta boska natura, w stanie swego niepokalanego, 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, wypływ, następstwo, gdyż ustawicznie prawią o początku i powstawaniu rzeczy; lecz nie mniej 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 (*ὁ 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 niezmiennie; ale i Jedność pierwotna wiecznie się kojarzy z próżnią i oddycha nią wiecznie, a przez to i wyrób rzeczy, *przez konieczność i harmoniją* jest ciągiem bez granic.

(1) Patrz u Arystotelesa w *Fizyce*, ks. IV, 6.

(2) ὁ κόσμος ἐξ αἰώνος καὶ ἐξ 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 jistnieniu głównego ogniska, skąd pochodzi ogień, obejmujący wszech-swiat (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 roztrząsać. Widzimy już stąd przynajmniej, że w szkole Pitagorasa zrodziły się pomysły daleko rozleglejsze o systemacie świata, aniżeli w jinnych szkołach starożytniej 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 jistniał, 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., *miejs. przyt.*

(4) Aryst., *de Coelo*, II, 9.

(5) ...τὴν γῆν... κύκλῳ φερόμενην περὶ τὸ μέσον νότα 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 tej 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 teorii, 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 jstnieje wyższa zasada nad tę, która ją ożywia i któraby ją zgubić mogła (2). Przyczyną ożywającą i uwieczniającą go, jest dusza świata, ów Bóg, stwarzający jstoty 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 liczbami 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, rozbiierając 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 prostymi 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 powierzchowny 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 wokoło 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) Ὁ δὲ ὁ κόσμος ἐστὶ ἀκίνητος καὶ εἰς αὐτὸν διαμένει, εἰς ὅπου ἐνδὲς... *κοσμογενέως*. 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" (1). Próżnia zakreśla przestanki między punktami i daje początek rozciągłości.

Już w tej teoryji pitagorejczyków widać szczerp lajbnicowskiej monadologii, określającej wszystkie formy bytowe (2). Wolno zajiste 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 (3).

Ograniczymy ten krótki wykład pitagorejskich doktryn następnym słowem o naturze duszy ludzkiej i o świecie moralnym.

ROZDZIAŁ IV.

O naturze duszy ludzkiej.—Jęj przeznaczenie.—Metempsychosa.—O nagrodach i karach po tym życiu.

Wiadomo, że pitagorejczycy nazywali duszę liczbą i harmoniją. Lecz, gdy w jich teoryji, 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 (4). 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 żywiołów,—dusza jest złewkiem i har-

(1) *Gesch. d. Philos.* I. 389—390.

(2) Wiadomo, że monadologia Lejbnica obejmuje wszystko: Boga, duszę i ciało.

(3) Patr: *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 należytych stosunku. Gdy więc dusza nasza jest pewnego rodzaju harmoniją, widoczną, że, gdy ciało nadto się zwątpi przez choroby i inne przypadłości, dusza, choćby najbardziej boską była, ginie natychmiast, jak giną inne 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, wypadłoby wyrzec, że ogół pitagorejczyków, zapatruje się na duszę, jako na akord harmonijny, różnych a przeciwnych jakości ciała. Wiemy, skądinąd, że harmonija jest pojednaniem żywiołów różnych a przeciwnych. Lecz wtedy dusza byłaby zależną od ciała i przypadkową, gdy w tym samym dyalogu (Fajdon), Simmiasz i Cebes przedstawiają duszę jako główną i boską stronę człowieka. Sądzimy, 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, ożywiającą 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 jmię 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 ἵμῶν, ἐπειδὴν ταῦτα καλῶς καὶ μετρίως κρατῇ πρὸς ἄλληλα.

(2) ...κράσιν οὖσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἐν τῷ σώματι.

(3) Fajdon, 86.

(4) Mamert Klaudyjan przypisuje pitagorejczykowi Architasowi z Tarentu następne 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) Ἀξίον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεύσαι· λέγει γὰρ ὁ πυθαγόρειος ὅδε· μαρτυροῦνται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντις, ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέχεσθαι, καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθειται. 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 zaczępnął myśl o przedjstnieniu dusz.

Mamert Klaudijan przytacza jeszcze dwa ustępy z Filolaosa, zaznaczające jstotne 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 pochwałiał duszy, samowolnie odłączającej się od ciała. „Słyszałem od Filolaosa, odpowiada Cebes Sokratesowi, że nie wolno zadawać sobie śmierci” (2). Sokrates, następnie, rozbiierając kwestyją samobójstwa, przytacza, przeciwko prawności tego czynu, zdania, zaczępnęte, jak się nam zdaje, z podań pitagorejskich: „Maksyma wyłożona w misteryjach, że w tym życiu stojmy, jak na stanowisku, którego samowolnie opuszczać nie należy (3), jest, jak się zdaje, trochę przesadzoną i trudną do zgłębienia; ale, może słuszniej rzekę, że bogowie mają o nas staranie, i że my do nich należymy” (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 inne. Jestto doktryna metempsychozy. Doktryna ta, którą odnajdujemy już, jak wiadomo, u Jindów i Egipcjan (6), jstniała

(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) ...ὅς ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δι' αὐτὸν ἐκ ταύτης λύειν 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. Cycerona: *De republica*, I, 10.

(5) Cato, 20.

(6) Herodot, ks. II, § 123.

Dzieje Filozofiji.

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 losiem, w pierwsze lepsze ciało wchodziła; sądzi, że dusza obiera sobie na mieszkanie ciało, będące z nią w harmonii: 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 krainach wszechświata (4), gdzie schodzą się dusze przyjaciół, wiedąc 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 Agrigientu.

Empedokles z Agrigientu, 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 samozwańcem, 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. Lukrecyjusz 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 wzgórza wielkiego miasta, kapłanego przez jasnowłosego Akragas, gorliwi stróże sprawiedliwości, pozdrawiam was! *Jam jest bóg nieśmiertelny w pośrodku was, jam nie człowiek* (2).“ Jak widzimy, Empedokles sam sobie niezgorzej pochlebia. Jestto skończony wzór próżności człowieka, umysłem wznoszącego się po nad tłumy. Zamknijmy w kilku słowach opowieść o jego życiu i doktrynach.

Empedokles urodził się w Agrigencie, w Sycylii, prawdopodobnie na początku V-go wieku przed naszą erą (3). Agrigient, miasto współzawodniczące z Syrakuzą było osadą dorycką. Empedokles był członkiem jednej z najbogatszych rodzin swjej ojczyzny, i blizcy jesteśmy domysłu, że bogactwa tego pół-boga przyłożyły się w większej części, do owego niezmiernego żniwa sławy, jakie zebrał u współobywateli. Ofiarowano mu królestwo Agrigientu, którym pogardził (4). Ukazywał się jednak na publicznych zebraniach niejaczniej, jak śród licznego orszaku sług, z wieńcem na głowie i włosami, spadającymi w nieładzie na ramiona, w obuwii ozdobionym klamrami z kości słoniowej i gałązką wawrzynu w ręku (5). Starął się oddziaływać tym sposobem na wyobraźnię gminu. Chępił się umiejętnością leczenia wszelkich słabości, tudzież wywoływania i uciszania burzy (6). Katwowierny 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. Didot'a, 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 tej dziwniej 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 niezmierzony, który polotem swęj 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 Agrygientu, byłby jednością, owym σφαῖρος, w rodzaju pierwotnej materji, zogniskowanej 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, wiecznej i nietykalnej, Empedokles uznaje niższych bogów, jistoty mniej lub więcej doskonałe i zmienne, o bardzo różnej naturze. Ci niżsi bogowie, w całym swym stopniowaniu nie są czystymi duchami, i są cielesni. Niektóre z tych bóstw odpowiadają czterem żywiołom świata, nosząc imiona: 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) ἄλλα φρήν ἱερήν καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θεῶσιν.

(5) *Met.*, II, 4.

(6) Empedokles przypisuje σφαῖρος'owi członki. W. 180: πάντα μάλ' ἐξείης πολέμιζέτο γυῖα θεοῖο.

(7) Τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἔασιν: Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἦδ' Αἰδωνεὺς 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 okręslonych i osobistych. Na początku świata Niezgoda złamała jedność σφαῖρος'u, miłością jednolitego (1); następnie Miłość zebrała 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, nie ginie i nie 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 długowieczni 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 σφαῖρος (sphaerus) jednolity, wszędzie, w swym bezwzględnym spoczynku (4). Jestto pierwotne źródło wszechrzeczy, materja wieczysta, z której świat się wyłoni. Σφαῖρος utrzymywał się w tej naczelną jedni, za sprawą tajemnej siły, od której wszelka jedność pochodzi, za sprawą Miłości (φιλότης). Obdarzony tą jedną potęgą σφαῖρος pozostałby na zawsze niezmiennym, nieruchomym; jedność

(1) Οὕτως ἀρμονίης πυκινῇ κύτει ἐστῆρικται: σφαῖρος κυκλοτερὴς μονή περιγγέει γαίωv. Αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη

(2) πάντα μάλ' ἐξείης πολέμιζέτο γυῖα θεοῖο. (w. 175—180). * Ἄλλο δὲ τοι ἔρεω φύσις οὐδενός ἐστιν ἀπάντων θνητῶν, οὐδὲ τις οὐλομένη θανάτοιο τελευτῇ, ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μίγντων. (w. 98—101).

(3) Ἐκ τῶν πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἐσθ' ὅσα τ' ἔσται ὀπίσσω, δένδρεα τ' ἐβλάστησε καὶ ἄνδρες ἦδ' ὀρνέας, θηρὲς τ' αἰῶνοί τε καὶ ὀδατοθρέμματα ἰχθὺς καὶ τε θεοὶ δολιχαῖωνες, τιμῇσι φέριστοι. (w. 128—131).

(4) W. 176.

jego nie złałaby 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 Niezgodzie (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 znośzących, powstał świat w całym swym szczegółowym bycie. To zaś, co my nazywamy narodzeniem i śmiercią, jest to 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 wśród wszechświata; nienawistne odtąd dla wszech jistot, przetrucane 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, wieszcząc 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) Ἀλλὰ μάλλον, ὥς Ἐμπεδοκλῆς, διτταί τινες ἑκάστων ἡμῶν γινόμενον παραλαμβάνουσι καὶ κατάρχονται μοῖραι 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 wyklada nam tę powieść o dobrych i złych gienijuszach, których 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, strąconymi 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 wygnancami nieba (3). Mędrcy 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 swej 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 dziewczcą, 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, ὥς ἄρα τελευτήσαντα ἑκάστων ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς θή τινα τόπον κ. τ. λ. *Fajdon*, 107.

(3) ὥς καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι φυχὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης

ἔξ οὔτης τιμῆς τε καὶ ὅσπου μήκεος ἔλθου
ἐνδε τάλας λειμῶνας ἀναστρέφομαι κἄτα θνητῶν
κλαυθρὰ τε καὶ κῶκυσα ἰδὼν ἀσυνήθεα χῶρον.

(*W.* 9, 15, 16, 17.)

(4) *W.* 460 i 461.

(5) Ἦδη γὰρ ποτ' ἐγὼ γένονμην κοῦρός τε κόρη τε
θάμνός τε οἰωνός τε καὶ εἰν ἀλί ἑλλοπος 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 przeznaczanego 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 jońskie i pitagorejskiej. 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 żywej 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 wprowadzić od wzniesienia się ponad zmysłowość, szukając tam początków, i zasady wszech-bytu; zajmują się wszakże w ogóle mnogością i rozmaijością 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, rozmaijości 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) ὥς δ' αὖτως πατέρ' υἱὸς ἐλὼν καὶ μητέρα παῖδες
θρομὼν ἀπορρήσιαντες φίλας κατὰ σάρκα εἰδούσιν.

(w. 446 i 447.)

(2) W. 450 i 451.

Ksenofanes.

Żołycielem szkoły eleackiej jest Ksenofanes. Urodził się w Kolofanie, jońskie osadzie, w Azyji mniejszej. Widzieliśmy, że Pitagoras i Tales byli także Jończykami. Rok urodzenia jego nie jest pewny; przypada wszakże prawdopodobnie na XL olimpiadę (mniej więcej około 617 roku przed Chrystusem) (1). Miał żyć bardzo długo,—zdaniem 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 stoletnie 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 Sycylii; a po niej jakimś pobycie w Zanglu i Katanie (7), osiadł w założonej świeżo focejskiej kolonii Eleji. Tento właśnie gród dał jimié szkole filozoficznéj, 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. Bez wątpienia Ksenofanes ukła-

(1) Dyjog. laert, IX, 18; Klem. aleks., *Stromat.*, I; Sekstus, *Adv. math.*, I, 12.

(2) *In Macrobis*, 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 koniecznizmyć z Ksenofanesa zarzut panteizmu, oznajmia, że filozof ten jest wyznawcą jedności bytowej materyji, co, biorąc ściśle, stanowi właśnie jistotę panteizmu.

(6) Dyjog., IX, 18, οὗτος ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος.

(7) Tamże.

(8) Tamże.

Dzieje Filozofji.

dał dzieła wierszowane, nie dowiedziono jednak, żeby je pisał. Zdaje się, że ustnie wygłaszał swe twory, żyjąc, podobnie jak Homer, rzemiostwem 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 tradycji, 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 natracają o punkt obcy świadectwom; czasem znowu świadectwa zastępują nieobecność pomnika. Tak więc krytyka nie mogąc się chlubić zbyt wielką materią, może wszelako zebrać dość znaczną ich 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 filozofii.

Doktryna filozoficzna Ksenofanesa.—Potępienie greckiego antropomorfizmu.—Jedność Boga.—Jedność bytu.

Dziejopisarze filozofii głoszą jednoznacznie, że założyciel szkoły eleackiej uznawał tylko byt jedyny, konieczny i niezmienny, zaprzeczając wszelkiej przypadkowości. Cousin nie podziela ogólnego mniemania. Zdaniem jego, filozofia Ksenofanesa łączy w sobie empiryzm szkoły jońskiej z idealizmem Pitagorasa: „Systemat rzeczywisty Ksenofanesa, powiada on, jest mieszaniną, w której dwie współczesne filozofie 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) *Miej. 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 Cousin'a.

Ksenofanes potępia z góry antropomorfizm wielobóstwa greckiego. Powstaje gwałtownie przeciw mitologii, przypisując bogom namietności i błędy ludzkie: „Homer i Hezjod, 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 włosiem, wyobrażają sobie bóstwo w tej samej postaci; że Medowie i Persowie, że wreszcie Egipcjanie 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, zgola niepodobny, ani postacią, ani duchem do jstot śmiertelnych (6).“ Klemens widzi tu wyznanie jedności i duchowości Boga. W jinnym wierszu, zachowanym przez Symplicjusza, odnajdujemy dogmat wszechmocnej opatrności bożej: „Obey znuczeniu, porusza wszystko i kieruje wszystkim, mądrością swą, umem swoim (7).“

(1) *Miej. przyt.*

(2) Set., *Advers. mathematic.*, IX, 193; por. I, 289.

(3) Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννάσθαι ὁμοίως τὴν σφετέρην τ' αἰσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

U Klem. al., *Strom.*, ks. V, roz. 14, str. 715; wyd. Potter'a; por. Teodoret'a: *Graec. affect. curat.*, Sermon III, 780; Euzebej., *Praep. evang.* XIII, 13.

(4) Tamże.

(5) Ks. II, 23.

(6) Εἷς θεὸς ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος ὅτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος ὅτε νόημα. (*Strom.*, V, 14).

(7) Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνου νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. *Sympl.*, Fiz., f. 6. Por. Sekst. *Adv. math.*, IX, 144.

Jeżeli myśli w tych ułamkach zawarte są jistotnie ksenofanesowe, 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 materijalną (τοῦ κατὰ τὴν ὕλην); 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), nie sam nie wyjaśnił, i nie wyklada 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 (ὥς 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 ksenofanesowej. Znajdujemy tu ogólny wątek dowodzeń, na których ten filozof oparł wieczność i jedność Boga. Dowód nieśmiertelności bożej nie jest zbyt filozoficzny. Posłuchajmy: „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 niemożliwością: 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,—byłby 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 tej zasadzie, że Bóg zamyka w sobie wszystko, co jest najpotężniejsze i najlepsze wśród bytu; gdyby było wielu bogów, tedy nie mogliby już być jideałem potęgi i dobra, ale, byłiby 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 (τὸ μὴ ὂν), 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. Symplicyusz 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?—Nie, jak się zdaje, nie upowadnia 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 przyimoty boskie, w części zaludnia go surowymi widmami własnej wyobraźni.

Obok tej 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 bezwzględego, obcego wszelkiej zmianie; stara się również wytłumaczyć 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 filozofii nie budzi zajęcia. Jedynym pytaniem, jakie się tu następcza dziejopisarzowi filozofii, 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 tej

(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 uludnych 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, rozumiemy 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 rozbiórze doktryny Parmenidesa, którego Cycero kładzie na równi z Ksenofanese, nie będziemy zmuszeni uciekać się w tym względzie do przypuszczeń; zobaczymy bowiem, że filozof ten, kusząc 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 małą kształtną a miłą 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) Elea v. Velia osada grecka w Wielkiej Grecji. (*Przyp. tłum.*)

(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 innymi osobami, słuchał 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 *Sofistcie* mówi również o wykładach Parmenidesa w Atenach (3).

Całe dwa dyalogi, 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 idei*, będącej zaprawdę, najpiękniejszym wyrazem jego sławy. Nie śmiemy zaprzeczyć, że jistnieje przepaść między eleatyzmem a platonizmem, i że nikt lepiej od Platona nie zgromił panteistycznego jidealizmu Parmenidesa; umiał on wszakże, znosząc kalektwa 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 pierwszjej jest *prawda*, drugiej—*mnienie*; pierwsza obraca się około bytu czystego i ogólnego, druga—ma za przedmiot wielość i zmienność świata zewnętrznego, oraz główne (zasady) przyrodzone, przewodniczące jego powstawaniu. Posiadamy szczątki tej i owej części, które nas dostatecznie obznajmują z zasadniczymi punktami filozofiji. Jestto systemat, jak zobaczymy, jidealizmu, a raczej, panteizmu 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 jej towarzyszy prawda (*ἀληθείη γὰρ ὁπρὸς εἶ*). Druga zasada się na mniemaniu, że byt nie jistnieje, kładąc natomiast niebyt, jako jistniejący; jestto droga na wskroś kłamiwa (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 zwarty, 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 kłamiwe 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 tej sferze, jestto z jego strony czyste ustępstwo dla przesądów i mniemań ludzkich; wykładowi zaś temu nie dostaje pieczęci prawdy i wszelkiej wartości. Przecznacza 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 uludnej harmoniji (*κόσμον ἀπατηλόν*) mego wiérsza (w. 110, 111).“ Przecznawia tu świadectwu prawdy—owe

(1) W. 34—38, wyd. Riaux.

(2) W. 52 i nast.

(3) *Essai* i t. d., str. 38—39.

mniemania 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 idealizmu i czystego racjonalizmu wszystkich czasów.

Czegóż więc nauczy rozum oddzielony od zmysłów i jaki jest przedmiot tej 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 też 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 filozofii (3).

Byt (czysta abstrakcja 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 tej drodze znajduje się dużo znaków, przemawiających za tym, że byt nie ma ani początku, ani końca (*ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν*), że jest jednorodny (*ὁδλον μόνονγενές*), stały i nieskończony, (*ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον*), bez przeszłości i przyszłości (*οὐ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται*), jako ciągle obecna doskonałość (*ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πάν*), nie znająca ustanku (*ἐν ξυνεχέει*). Jakiegożbyście dla niego poszukiwali początku? Na jakiejżby podstawie mógł urość? Nie możecie bo-

(1) τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι. W. 40; por. w. 43.

(2) Τῶντων δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ 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* (ὃ γὰρ φανὸν οὐδὲ νοητὸν ἐστὶν ὅπως οὐκ ἐστὶ)... 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* (*ἐστὶν ἢ οὐκ ἐστὶν*) (2).“ Skoro tylko się przyjmuje: że byt jest, należy uznać w nim powyższe cechy, zaprzeczając nie-bytu bezwzględnie.—„Byt jest niepodzielnym, dodaje Parmenides, jako jednolity (*πᾶν ἐστὶν ὁμοιον*); 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 (*ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει*).“—Parmenides zastępuje tu pojęcia rozumu widmami wyobraźni; i tak dalej mówi, miśzając bezustannie obrazy i pojęcia: „Byt jest nieruchomy (*ἀκίνητον*), w granicach 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 (*τῶντων δ' ἐν τῶντων τε μένον καθ' ἑωυτὸ τε καίται*). 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 niejstniejący, nie mógłby

(1) Wiersh 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, *jakiokolwiek jest jego jmie*, 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. tłum.)

przeszkodzić tej jednolitości, i byt nie mógłby cierpieć ujmy, tu większej, tam mniejszej znowu, gdyż jest jednorodny i nierozpadający się; pozostaje wszechstronnie równym ($\pi\alpha\nu\tau\acute{o}\theta\epsilon\nu\ \acute{\iota}\sigma\omicron\nu\ \acute{o}\mu\acute{o}\varsigma$) we własnych granicach (1).

Krom bytu, tak pojętego, nic nie istnieje; 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 jedynego tego bytu—nie ma nic. Mnogość nie bytuje zgoła; owa nieprzeliczoność rzeczy widzialnych, które się rodzą i umierają, dla zmysłów, mieniając się ciągle, jest tylko pozorem, kłamem, prostym niebytem, 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 swój *Metafizyce*, mówi, że Parmenides „znaglony do przyjęcia mnogości, podawaną przez zmysły, obok jedni rozumowej,—ustanawia krom głównej swój zasady, dwie inne 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 raczej cztery) obce swemu systematowi żywioły, lecz jedynie—na przypuszczalnym stanowisku rzeczywistości zmysłowej.

(1) Riaux, str. 220.

(2) $\text{Ὁδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται}$
 $\text{ἄλλο πᾶρ' ἐξ τοῦ ὄντος· ἐπεὶ τὸ γε μὴτ' ἐπέδρασεν}$
 $\text{οἷον ἀκίνητον τελέθειν τῷ παντί ὄνομ' εἶναι...}$ Tamże, str. 218.

(3) *Met.*, I, 5.

(4) *Gener. et corrupt.*, I, 8.

Nie sprzeciwiało się naczelną jego myśli o wyłącznej powadze rozumu, gdyż głosił, odnosząc to, prawdopodobnie, do całej teorii przyrody i świata zewnętrznego, że zmysły są próżne wszelkiej pewności; że zatem wiedza prawdziwa na ich 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, wyklądać 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 filozofii.

Jidealny panteizm tego filozofa, ustawodawcy i głównego przedstawiciela szkoły eleackiej, jest, jak widzimy, systematem ściśle zwartym. W teorii tej znajdujemy stronę, godną rzetelnego pokłonu, która nas zniewala do uznania w Parmenidesie poprzednika platońskiego; jestto pogarda zmysłowości i zmiennego szczegółu, a polot ku bezwzględnemu duchowemu światu, ku ową górną siedzibie naczelną 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 duchowej, zaprzecza go,—i, zapoznając różnicę pomiędzy bytem koniecznym a względnym, jedno byt wieczny i nieruchomy zaszczyca chrztem bytu (2). Dalej, byt ten wieczny, przewany jedyną rzeczywistością, nie ma nic wspólnego z Bogiem żyjącym; nie jestto bowiem byt uposażony czynnością, czynnością własną a osobistą; lecz byt nieruchomy a martwy. Przeciwnie temu pomysłowi szczególnie, skierowany jest wymowny ustęp *Sofisty* platońskiego: „Wierzmyż tak łatwo, że ten *który bezwzględnie bytuje* ($\tau\acute{o}\ \pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\acute{o}\varsigma\ \acute{o}\nu\tau\iota$), *nie ma ani ruchu, ani życia, ani duszy*; że nie żyje, nie myśli, i tak, bez namaszczenia i świętego umu, *pozostaje w nieruchomości* ($\acute{\alpha}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\nu$)?—Byłoby to za nadto wymowne *glupstwo*.—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 swą duszę, w siebie samym?—

(1) Miejs. 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 ἄλογον) pomysłu bytu. Bóg parmenidesowy jest bytem 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 zapałem a dziwną subtelnością. Jestto szermierz eleackiego obozu.

Urodził się w Eleji około LXIX olimpiady (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, skrócone są na obronę nauki Parmenidesa, przeciwko tym, którzyby je chcieli w żart obrócić,—

(1) Τί δαί πρὸς Διὸς; ὥς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ φύξην καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρσεῖναι μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἄγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἐστὶς εἶναι;—Δεινὸν μὲν τῶν, ὃ ξένης, λόγον συγχωροῦμεν.—Ἀλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν;—καὶ πῶς;—Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀμφοτέρω ἐνοντ' αὐτῷ λέγωμεν, οὐ μὲν ἐν φύξῃ γε φήσομεν αὐτὸ ἔχειν αὐτά;—... Ἀλλὰ δῆτα νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ φύξην, ἀκίνητον μὲντοι τὸ παράπαν ἐμφύχον ὅν ἐστάναι; πάντ' ἐμοί; ἄλλοις ταῦτ' εἶναι φαίνεται. *Sofista*, 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 ἐστι), 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 śmiesznějších 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 jońskiej, opartej na czystym empiryzmie (doświadczalności).

Zenon jest pierwszym filozofem eleackim, piszącym prozą; trudno bowiem poeziją 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 jistnienia, i potrzebował obrony. Stąd wypływa stanowisko polemiczne Zenona, i potrzeba wynalazku dyjalektyki (3). Stąd także jidzie konieczność użycia prozy... i stąd Zenon jest pierwszym filozofem eleackim, piszącym prozą. Starożytność też 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. *Dyjog. 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 pomyśłom. (*Przyp. tlom.*)

(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 tę 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 niemożliwym. Przytaczamy tu cztery dowody eleackiego dyalektyka, przeciwko ruchowi, nie tak dla jich rzeczywistej wartości (której nie mają), jak—dla jich rozgłosu:

„1^o Ruch jest niemożliwym, 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 przebieść środek, potrzeba nieskończoności chwil; a zresztą, w przypuszczeniu tym, nie ma środka.“

„2^o Ruch nie jistnieje; ten bowiem, co szybko bieży, nie zdoła nigdy doścignąć najleniwiejszego. W jistocie, należałoby ścigającemu stanąć na punkcie wyjścia swego zapaśnika.“ Dowód ten zwie się Achillesem. Przypuszczamy, że *lekkonogi* Achilles ściga się z żółwiem; Zenon dowodzi niby, że Achilles nigdy nie doścignie żółwia, dlatego tylko, że żółw, go wyprzedza; bo gdy działają przestrzeni są nieskończone, między zapaśnikami pozostanie zawsze nieskończoność punktów.

„3^o Ruch jestto to samo, co bez-ruch (spoczynek). Wszelki bowiem ruch odbywa się w przestrzeni równej sobie, czyli, że jest równy tej 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 jęj nie ma wcale).“

„4^o 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 jimię 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 przekonywająca. Przyznać wszakże należy, że trzy pierwsze dowody, (pomijamy bowiem czwarty) mają rzeczywistą wartość, w przypuszczeniu bezgranicznej podzielności materyji. 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 eleatyzmu. Jeśli mamy wierzyć Dyjogenesowi z Laerty, Melissos uczęszczał na wykłady Parmenidesa (3). Twierdzenie to jest ze wszech miar zgodne z jinými danými o Melissosie; wiemy bowiem na pewno, że znał pisma mistrzów swęj 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, stawaćby 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 naczelną a doskonałą bezwzględności. Zresztą, byt jego bezgraniczny—nie mający początku i końca, jest jak i u innych eleatów, idea 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 swęj 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 (ὅκ ἄρα πλέω τὰ ἑόντα); byt więc jest jedynym (3).“

Żyjąc wśród empiryzmu szkoły jońskie 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 jedynym, jest i nieruchomym (ἀκίνητον); gdyż to, co jest jedynym, 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 μῆτε ἀρχὴν ἔκον μῆτε τελευτὴν, ἀπειρον τυγχάνει ἑόν· ἀπειρον ἄρα τὸ ἑόν. *Simpl. 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 jedynym; 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 pomieszczeniu ciał (4); jestto pomysł bardzo surowy, zdaniem stagiiryty. Skądjinąd Melissos odrzuca rzeczywistość materiji, jako przedstawiającej się w szczegółach, różnicach i podzielności (5). Trudno ściśle oznaczyć jaka była jego myśl o jistocie owego bytu, który jest jedynym 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 swęj postaci pozornej i zjawiskowej, lecz w jistocie swojej (6).

Bądź co bądź, Melissos nie objawił w swych badaniach parmenidesowej ścisłości, która pozostanie na zawsze zenitem eleatyzmu.

(1) ... τὸ γὰρ ἥνونا ὅν κίνησιν κινούμενον ἐκ τινος καὶ ἐξ ἑτερόν τι μεταβάλλει... ὅκ ἄρα τοῦτο κινήσεται. *Fragm.* § 4.

(2) Patrz: Brandis, *Comment. Eleat.*, str. 208.

(3) Ὅδὲν κενόν ἐστὶ τοῦ ἑόντος· τὸ γὰρ κενόν οὐδὲν ἐστὶ. Ὅκ κινέεται ὢν τὸ ἑόν· ἵποχωρήσαι γὰρ ὅκ ἔχει σὺδαμῃ, κενόν μὴ ἑόντος. *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 pojednawczy przyznany całej szkole przez Cousin'a, 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. tl.)

Szkoła atomistyczna.

Lajkip i Demokryt, są dwoma przedstawicielami tej szkoły w dobie przed-sokratesowej. Najbezcenniejszy, nagi materjalizm jest jedyną cechą filozofii atomistycznej. 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 swjej sile i konieczności swych wniosków. Smutna ta filozofia, zaznaczająca dni przewagi niższej naszej natury, zajmuje, niestety, dość obszérne miejsce w rocznikach wiedzy. Ujrzymy niezadługo powtórne jej objawienie się w epikurejzmie, liczącym tak wielu stronników: Epikur bowiem, którego jimię pozostanie w dziejach, nazawsze, uosobieniem materjalizmu, jest tylko prostym wtórem Demokryta; nasi współcześni materjaliści winni również uznać filozofa z Abderi za swego prawowitego mistrza. Tato ważność dziejowa szkoły atomistycznej, nie zaś jistotna jej cena, stawia nas w obowiązku zajęcia się nią.

L a j k i p.

Lajkipa powszechnie uważają za ojca tej 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 demokrytowej, niczym wszakże od niej nie odróżniona, i jako błądny cień przeszłości. „O doktrynie Lajkipa, mówi Ritter, zazwyczaj wzmiankuje

(1) Dyjog. laert., Ks. IX, 30.

Arystoteles i jinni pisarze przy doktrynie demokrytowej, a jeżeli 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.

Demokryt.

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 egipcj 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. Sądono powszechnie w starożytności, że na Wschodzie zaczępnął większą część swjej głośnej wiedzy.

Podanie przedstawia nam Demokryta jako człowieka niesłychanie mądrego. Znał wszystkie gałęzie ludzkich poznań, o jile przynajmniej wnosić możemy z liczby i rozmaiłości przypisywanych mu dzieł. Dyjogenes laertyński wylicza siedmdziesiąt dwa pisma filozofa z Abderi; tytuły zaś tych pism obejmują: logikę, etykę, fizykę, matematykę, astronomię, medycynę, poezyję, gramatykę, muzykę, malarstwo, strategię; 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 ὀγδώνοντα.

więcej pozorne niż rzeczywiste. Demokryt bowiem, o jile na podstawie danych sądzić go możemy, wszystko mógł obejrzeć, 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 filozofii. Zasadnicze punkta tej filozofii są nam skądjinąd znane, za pośrednictwem Arystotelesa i jinnych starożytnych pisarzy. 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 (psychologia); 3-o moralność (etyka).

ROZDZIAŁ 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 uchwala ślisie 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 tej doktryny u Arystotelesa: „Lajkip wraz ze swym przyjacielem (ἑταῖρος) Demokrytem, przyjmują za żywioły (στοιχεῖα) pełnię i próżnię τὸ πλήρες τὸ κενόν, albo, mówiąc j inaczej jich wyrazami: byt lub niebyt (τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν) Pełnia, żywioł stały—to byt; próżnia, żywioł nieoznaczony, rzadki—to nie-byt. Dlatego też

niebyt jistnieje podług nich, obok bytu; próżnia obok ciała. Te są przyczyny bytów (αἰτίαι τῶν ὄντων) ze stanowiska materji. Zarówno więc jak ci, którzy przypuszczając jednią materji, uważają szczególność całą za jej 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* (διαθιγῆ), 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 rozwinąć na podstawie skazówek, udzielonych nam gdzieindziej przez samego Arystotelesa i jinnych pisarzy tej 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 swej 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 zatem nie widzimy, pojmuąc jeno rozumem te konieczne żywioły wszech-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 rozciągłymi? Czyż potrzeba jeszcze dodawać, że dla Demokryta niedziałki są wiecznymi? Jistniały przed wiekami i nigdy się nie unicestwią, nicość 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: rozciągłość; i ta rozciągłość jest nieskończoną. W powstawaniu rzeczy odgrywa bierną rolę: odośabnia 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. „Ciała te (*corpuseula*), 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. *Démocrate*.

(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 bezwstydną demokrytową doktrynę, dzieje się zbiegiem przypadku (1).“ Niedziałki, przedstawiając już same w sobie rozliczną postać, mogą zmieniać do nieskończoności swój *porządek* i *położenie*; i tym sposobem rodzą się wszystkie rzeczy. Dla tego-tę byty, będąc składem niedziałek, różnią się jedynie rozmajitością *postaci*, *porządku* i *położenia* swych niedziałek. Gdy niedziałki jistot się rozłączają—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. Wiedzimy 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 leżący taki, jakiego później bronić będzie Kartezjusz 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 okół 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 jej poznania.—Skieptycyzm powszechny.

O czym-że naucza nasz atomista: 1^o o naturze ludzkiej duszy; 2^o o jej 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 kulistej postaci, i te tworzą ogień i duszę. Posłuchajmy jak Arystoteles wyklada tę śmieszna doktrynę: „Są tacy, którzy utrzymują, że dusza jest zasadniczo i nade wszystko tym, co porusza (τὸ κινεῖον); 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 ich 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, przelewając 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 τὰ αὐτὰ καὶ νοῦν) to znaczy składem ciał prostych a niepodzielnych, obdarzonym zdolnością ruchu, (κίνητον) dzięki drobnocie swych cząstek i ich szczególnej postaci; postać bowiem kulista jest najruchliwszą (ἐκκίνητότατον τὸ σφαιροειδές) a jestto postać umu i ognia (τοιοῦτον 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 następny sposób:—Z ciał wychodzą emanacje albo *wypływy* (ἀπορροαί), które Demokryt zowie obrazami (εἰδωλα); obrazy te, będące wyrażeniem postaci odpowiednich ciał, wnika do duszy przez niedojrzane otwory (διὰ τῶν πόρων) zmysłowych narzędzi i piętnują się w niej (3). Dusza odczuwa te obrazy i nabywa tym sposobem poznania przedmiotów, których one są podobieństwem. Lecz jakiż jest, podług Demokryta, stopień tego poznania i jaką ono ma wartość? Najprzód, podaje nam tylko powierzchnię 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 na przykład, co się nam przedstawia jako białe, jest rzeczywiście tylko wygładzoną powierzchnią, kolor znów czarny odpowiada powierzchni chropawej; a gdy postać jest jedyną cechą ciał, wonie 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 samej powierzchni, lecz tylko mniej lub więcej dokładne jej 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 sensili.* roz. 4.

(5) πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ powiada Arystoteles, mówiąc o Demokrycie i jinnych fizykach ἀπὸ τοῦ αἰσθῆναι. *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 skądinąd jest rzeczą, że gdy dusza jest cielesną, rozum czy władza pojmowania może być, co najwyżej, zmysłem bardziej czułym i bardziej wyszukanym 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 nie ma prawdziwego, a przynajmniej my prawdy nie znamy (1).“ Sekstus przypisuje mu następne 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 głośnie 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 j inaczej niż nam; każda nawet jednostka, pomimo swój tożsamości, nie zawsze jednako sędzi 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 βυθῷ ἢ ἀλήθεια. *Dijog. 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 psychologija Demokryta. Zobaczymy teraz jaką jest jego moralność.

ROZDZIAŁ 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 filozofiji nie-chrześcijańskiej. Nawet wyznawcy spirytualizmu w metafizyce, schodząc na pole umiejętności moralnej, czyli, jak sami nazywają, filozofiji praktycznej, dają się w pewnym stopniu uwieść materjalizmowi; filozofija 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 filozofiji praktycznej; jestto ognisko, w którym się wszystko sprawdza i przetapia. Kłamliwe to pojęcie wiedzy moralnej odmawia dobru i obowiązki bezwzględnej cechy, sprowadzając te ważne wykładniki moralności, do względnych czynów, poddanych przyzwyczajności ludzkiej.

Dla Demokryta więc kwestya 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 przemieszkuję 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, następni jimionami wyraża ów stan szczęśliwości: εὐδαιμονία, εὐεστία, ἀρμονία, συμπετρία, 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 też 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 najobmierzlejsze 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, zamięłowaniu 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 żądę posiadania dzieci, wyłącznie dla siebie, gani miłość ojczyzny, bo ta przeszkadza uważać świat cały za ojczyznę (4). Nie jidzie nam wszakże o to, co nasz myśliciel chwali, a co

(1) εὐδαιμονίῃ οὐκ ἐν βοσκῇμασιν οἰκίσει, οὐδ' ἐν χρυσῷ, φύκῃ ἢ οἰκητήσιον 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 inne sądy wydaje. Otóż, gani nie-wstrzemięźliwość i cielesne rozkosze, dlatego, że dostarczają tylko chwilowego zadowolenia, i że jich bezpośrednim owocem jest przesyt i troska; 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 zadowolenia (1).“

Nie ma więc dobra samego w sobie, i nie ma zła przedmiotowo pojętego; wszystko się miarkuje granicą własnego jinteresu a moralność schodzi do rachuby użytku. Jestto zupełne zaprzeczenie świata moralnego.

SOFIŚCI.

Niektórzy dziejopisarze filozofii liczą już Demokryta do sofistów; i rzeczywiście, jeśli zwrócimy uwagę na wewnętrzny charakter 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 są, po największej części, zaprzeczeniem zdrowego rozsądku i gruzami podstawowych zasad filozofii. W dziejach greckiej filozofii, wyraz sofista, ma znaczenie ściśle określone: oznacza pewną rzeszę ludzi, która nie troszcząc się o prawdę, goniła za popisami kłamliwej dyalektyki, jigrając beczelnie ze wszystkimi zasadami. Główną różnicę między sofistą a filozofem stanowi to, że pierwszy wyznając najzupełniejszą obojętność dla prawdy, goni jedno za pieniędzmi, rozgłosem 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, śmiejąc się z usiłowań mędrca, szukającego prawdy. Sofistyka, podług opisu Platona, jestto błędna droga zepsutych umysłów, prowadząca do pomieszania prawdy z fałszem, sprawiedliwości z krzywdą, do obalenia wszechzasad, będących światłem i naczelnym prawem rozumu ludzkiego.

(1) *Geschichte der Philos.*, I, 582—583.

Pierwotnie jimię 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, zuieślawiły to jimię, 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 filozofii, nie ze względu na wartość własną, lecz z powodu wpływu, jaki wywierali na umysł 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 dyalogi, w których tak ważne miejsce zajmują. Sofistyka jest więc zajmującym zjawiskiem w dziejach filozofii 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 filozofii (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 subtelnych i rozkiełzanych, ale pozbawionych głębokości,—którą on tak celuje. Powiemy wkrótce, przy rozbiorze najślawniejszych sofistów, co mianowicie Hegiel u nich pochwała.

Aż dotąd filozofia grecka przedstawiała nam dwa wielkie przeciwne kierunki: fizyczny i jidealny. Szkoła jońska i atomistyczna, należą do pierwszego, przedstawiając czysty empiryzm; podczas, gdy szkoła pitagorejska i eleacka, odznacza się piętnem jidealnym, mniej lub więcej wyraźnym, mniej lub więcej wyjątkowym bezwzględności, lecz bardzo widocznym. Te są dwa wielkie prądy umysłowe. Sofiści też rozbiegają się w tych dwóch kierunkach; jedni idą za prądem empirycznym, drudzy—za prądem jidealnym.

Najgłośniejszymi sofistami są: Protagoras i Gorgiasz, pierwszy jest empirykiem, drugi—jidealistą. Zaznaczymy wkrótce podstawo-

(1) Np. sławny Jérzy Grote w swój 8-tomowej *History of Greece*. (London, 1841).

(2) Patrz jęgo: *Vorles ü. d. Gesch. de Phil.* II, 8 i nast.

we rysy doktryny obydwoh tych ludzi. Pokryjemy natomiast milczeniem jinnych sofistów, jako to: Prodikosa, Polosa, Trazymacha, Kaliklesa, Hipijasza z Elidy; ci bowiem nie przedstawiają żadnego jinteresu dla dziejów filozofii.

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 olimpiady (około 444 roku przed Chrystusem) (1). Platon wiele mówi o tym sofiscie w swych dyalogach, mianowicie: w *Protagorasie*, *Teajtetosie* i *Sofiscie*. Przedstawia go nam jako nauczającego wymowy w Atenach, w godności *wyższego sofisty*, tytuł, który sam sobie nadawał. Przebiegał główne miasta Grecyi, Sycylii 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 filozofii sensualistycznej i materyjalistycznej Demokryta. Dusza ludzka, w tej nauce, jak wiemy, jest czysto-materyjalną, a wszelkie poznanie sprowadza się do stopnia prostoty wrażliwości. Protagoras wychodzi z zasady, że wrażliwość jest dla niego miarą wszystkiego, co jest. A jak wrażliwość jest różną u rozmaitych 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 takimi, jakiemi się mnie *przedstawiają* (*φαίνεσθαι*), 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. laert., IX, 56.

(2) Platon, *Protag.*, 318—319.

(3) Dyjog., IX, 55.

(4) *Teajtetos*, 152.

Dzieje Filozofii.

dami jedności i jej chwilowym widzim się. Takie jest jistotne znaczenie tej sławnej 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 ἐκάστω). 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 widzimy się jednostki (τὸ φαίνόμενον ἐκάστω), 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 dzielają naszych mniemań, widzą nas w błędzie. *jedna i ta sama rzecz jest więc i nie jest* (3).“

Widzimy tu zatem, wraz z zaprzeczeniem rzeczywistości przedmiotowej, obalenie pierwszej, logicznej zasady i unicestwienie praw rozumowych.

Otóżto jest ściśle przedmiotowa cecha doktryny protagorasowej, 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 filozofji będzie tylko wykładem i rozwinięciem tej 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 sofistom 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) *ἡ γὰρ τοῦ πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων 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; *Dylog.*, IX, 51.

(4) *Miej. 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, — koniecznymi owocami materyjalizmu. Za całą odpowiedź sofistom z Abdery i jego nowoczesnym wielbicielom, 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, wyszukując 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 rozmajitości ruchliwość a zmienność 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* (αἰεὶ δὲ γίγνεται) (2).“ Dziwi nas to, że Hegiel, któremu zasada *powszechnego stawania się* jest tak drogą, nie obronił tej nowej myśli przeciw ostrój, pełnej jironiji, sokratesowej 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 zratom, zmysły również zmieniają się z wiekiem, i w skutek różnych położań 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 geometrycznymi; zmysły bowiem nie dają nam żadnej prostej, ani krzywej linii, któraby odpowiadała okręśleniu; i okrąg koła spotyka się ze stycznią, nie w jednym, lecz w wielu punktach, jak to mówi Protagoras, napadając na geometryję (1).“ Geometryja zajmuje się nie figurami zmysłowymi, mniej lub więcej niedoskonałymi, lecz—jidealnymi, które, (przynajmniej), 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).

Gorgiasz.

Gorgiasz równiej Protagorasowi używa sławy. Urodził się w Leoncyjum, w Sycylii. Przybył do Aten w drugim roku LXXXVIII olimpiady (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) *Dylog.*, IX, 51; por. *Sekt.*, *Adv. math.*, IX, 56.

(3) Tamże.

(4) *Dylog. syc.*, XII, str. 106, wyd. Wesseling'a.

(5) *Platon, Hip. wiek.*, 282.

(6) *Platon, Gorgiasz*, 447.

(7) *De inventione*, I, 5.

obchodzi retor, lecz natomiast rzecz 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: pierwsze, 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 pierwszego 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 więc, nie mogłoby się zawierać w sobie samym, gdyż wtedy i zawierające 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 pierwszym 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 Gorgiasz, 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 subtelność dydaktyczna, i których błąd odkrywa natychmiast każdy umysł prawy i średnio wykształcony.

Tiedemann w swoim: „*Duchu filozofji spekulatywnej*“ robi uwagę, że Gorgiasz w swych badaniach idzie dalej, niż człowiek przy zdrowych zmysłach zająć może (3). Hegiel tymczasem twierdzi, iż należy winażować Gorgiaszowi, że przeszedł granice *zdrowego rozsądku*: jestto bowiem właściwością filozofji, powiada mistrz sofistyki niemieckiej, że się ponad zdrowy rozsądek wznosi (4). Przykłada również dydaktyce leontyjskiego sofisty; uważa ją nawet za wyższą od dydaktyki sofisty-abderanina: Gorgiasz ma pierwszeństwo przed Protagorasem, gdyż ten ogranicza się na uznawaniu niebytu wszelkiego jestestwa *samemu w sobie*, uważając byt jedynie *w jego stosunkowości*, podczas gdy Gorgiasz 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 nie, są tożsamością!*

Zgadamy 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 bronięcia, 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 syfistycznym, 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, cokolwiek bądź mówi o tym Hegiel, nie jest jidentyczna z bytem. Oto wyrok rozumu, zawieszony nad starożytną i nowożytną sofistyką; żadne wysiłki nie zniosą go, ni ograniczą.

KSIEGA III.

OKRES DRUGI.

Sokrates.

Sokrates otwiera nową erę dla filozofii. Jestto reformator, w najlepszym i najwyższym tego słowa znaczeniu. Wykreśla dla poszukiwań filozoficznych nową, rozumniejszą drogę, nadając jim jednocześnie zgoła nieznany do jego czasów popęd; był bowiem sprawcą wielkiego, myślicielskiego ruchu, z którego wyszli najznakomitsi filozofowie Grecyi, w którym się poczęły rozliczne a przeciwne sobie szkoły. Sokrates—to ojciec wielkiej filozofii greckiej. *Sokratesa*, mówi Cycero, *slusnie można nazwać rodzicem filozofii* (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 (λιδοκόος). 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 filozofii był własnym swym mistrzem*, to znaczy: *samoukiem* (αὐτοδιδάκτωρ) (2); lecz Ksenofon chce przez to jedynie powiedzieć, że Sokrates nie uczęszczał 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 filozofii 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 głębszych teoryj myślicielskich.

Sokrates całe prawie życie swoje poświęcił nauczaniu. Nie otwierał jednak szkoły, wykladał swe zasady każdemu, kto go chciał słuchać, przechadzając się zwykle całemi 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 materjalizm 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.

Żaden szczegół w piśmienniczych tego czasu świadectwach nie dowodzi, by Sokrates, na wzór tylu jinnych rzekomych mędrców, nadużywał przywiązania liczne grono młodych swych towarzyszków. Ksenofon broni swego mistrza od zarzutu rozmyślnego nieuznawania bogów rzeczypospolitej. Nadmieniam, iż Sokrates składał ofiary bogom z należą 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).

jak i na publicznych miejskich ołtarzach; wierzył nadto w wieszczenie, 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 filozofii.

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 następne 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. „Krytenie, mówi, winniśmy koguta Eskulapowi, niezapomnij wywiązać się z długu. Nastąpi to, odrzekł Kryton: lecz pomyśl, czy czego innego nie masz do powiedzenia. Nie było odpowiedzi; po chwili jednak znać było, że się w nim myśl jakaś zrodziła; potem wzrok mędrca osłupiał. a na ten widok Kryton, zamknął mu usta i oczy. Taki był, kończy Platon, zgon naszego przyjaciela, człowieka, śmieie rzec możemy, 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 filozofii.

(1) ... τὸ δαίμονιον ἐντὶ στήθεσσι.

(2) *Wspom.*, I, 1.

(3) *Apol.*, przy końcu.

(4) *Fajdon*, 118.

Filozofia 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 tej epoki, słowem do sprawdzonego podania starożytnych. Pisma Ksenofonta, najsłynniejszego po Platonie, ucznia sokratesowego, są, poług nas, najpełniejszym i najszlachetniejszym źródłem poznania w tym względzie; przywódca bowiem odwrotu dziesięciu tysięcy żołnierza nie wtrąca, nie podsuwa swęj myśli, jak założyciel Akademiji, pod myśl swego mistrza. Pokładamy nadto niezachwiane zaufanie w Arystotelesie, jako w najlepiej powiadomionym sprawozdawcy, i najdrobiazgowiejszym w wykładzie mniemań swoich poprzedników.

Na dwie rzeczy winniśmy zwrócić uwagę w nauce sokratesowej, gdyż objaśniają nam jistotę reformy, której Sokrates jest twórcą: na podstawową właściwość i dążność jego filozofii, 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 filozofii sokratesowej.

Poprzednicy Sokratesa w dziedzinie filozofii zajmowali się daleko więcej światem zewnętrznym i oderwaniami zasadami, niż człowiekiem; zwracali przeważnie swe poszukiwania ku początkowi i jistocie wszechrzeczy; nauka 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 czeza, 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, rzec można, że dla niego cała filozofija ogranicza się na etyce, inne zaś jéj odrośla mają wartość drugorzędną i pomocniczą. W tymto duchu pojmować należy następne zdanie arystotelesowe: „Sokrates zamyka myśl swoją 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 następnych 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, zaczyn rozpoznawają czego zdolni, a czego niezdolni, owóz to, co umieją, wykonywając, przysparzają czego pożądaną i dobrze jim się powodzi, a czego nie umieją od tego powściągnąć 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 dobra 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 nieomyłne 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, zajiste, chrześcijanizmowi.

ROZDZIAŁ 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: jindukeyją i okręślenie 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 filozofiji sensuali-

(1) *Memorab.*, IV, 2. (Tłom. p. Bronikowskiego).

(2) δύο γάρ ἐστιν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τοὺς τὲ πακτικὸς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου. *Met.*, ks. XII, roz. 4.

stycznej, 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; jindukcja 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 łonie nosi; wtedy dopiero rodzi się *określenie* (definicja), wykładające to pojęcie, przez taką pracę umysłu odkryte. Ten rozwój myśli nazywa Sokrates *μαιστική*, czyli pewnym rodzajem położu umysłowego, który porównywa żartobliwie do położu swjej matki Fenarety.

Metoda sokratyczna posiada jeszcze krom tego jinną znamienitą drogę postępowania, — *jironiją* (*εἰρωνεία*); jestto wszakże tylko zewnętrzna a przecząca strona metody sokratesowej, niby wstępny krok i przygotowanie do drogi, na której się poczyną i rodzi wiedza. „Wiadomo, w jaki sposób Sokrates używał jironiji: bądź, czy mu się zdarzy spotkać filozofa, należącego do jednej 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 nieubłagannie doprowadza do wyznania kaléktwa lub zupełnej 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, iż pozostał, rzec można, jego oryginalną własnością (1).“ Platon, w wielu swych dyalogach, przedziwnie odtworzył to myślicielskie postępowanie mistrza.

Najczęściej Sokrates udaje zgodę z przeciwnikiem, fałszywą popierającą zasadę; potym bezzwłocznie wchodzi w szczegółowe jej zastosowanie i póty prowadzi słuchacza długim szeregiem wywodów, póki nakoniec niedorzeczność podstawy nie stanie się namacalną przez niedorzeczność następstw. Jeżeli przeciwnik, wyznajac

(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 popieranę, a zawierającą 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 jej otwartego wyznania (1). Zasadę w ten sposób wyrażoną przedstawia sama definicja rzeczy o której mowa, określająca pojęcie ogólne.

Dlatego Ksenofon mówi, że Sokrates zajmował się, za pomocą dyalektyki 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 pierwszy starał się określić podstawową tych cnót zasadę (3).“ Jestto, zaprawdę, początek poważnej a prawdziwej 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 alluzję do Platona, który nadał jimie *jidej* owym pojęciom ogólnym, przedstawianym przez Sokratesa w określeniach. Później nieco zobaczymy, czy Platon, jak to utrzymuje Arystoteles, uważał owe jideje czyli pierwowzory cnót 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... ἐκείνος εὐλόγως ἐχίρει τὸ τί ἐστίν. *Met.*, XII, 4.

(4) Ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίησε οὐδὲ τοὺς ὀρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν. Tamże.

Powiedzieliśmy już wszystko, co było potrzebne do wyjaśnienia jistotnej właściwości metody sokratycznej. Streszcza się ona całkowicie w pewnym rodzaju indukcji, mającej na celu podniecenie umysłu do zwrotu ku samemu sobie, do rozwinięcia pracą rozważa 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, jakśmy 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 systemu filozoficznego. Jestto wyrok potępienia, zawieszony nad wszelkimi postaciami empiryzmu i sensualizmu; jestto zaród owego wzniosłego spirytualizmu, który Platon rozwinie pełną potęgą swego gienijuszu, i który później przerodzi się, uzupełni i cudownie rozjaśni pod wodzą książąt filozofii chrześcijańskiej.

ROZDZIAŁ III.

Sokratesowa doktryna o Bogu i człowieku.

Sokrates, który swe rozmyślenia 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, najmądrszą i najdoskonalszą jistotę; wniosek ten wyprowadzamy z różnych ustępów Ksenofonta, i ze sposobu, w jaki Platon odzywa się ustawicznie o swym mistrzu. Sokrates wyznaje, że bóstwo jest najrozumniejsze i najlepsze; że jest przyczyną porządku i harmoniji,

rządzającej 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 uchybienia dostarczający jich, ten najwyższy Bóg, mówią, największe dzieła spełniający widnym jest tylko w tychże, ale w gospodarzeniu swym wewnętrznym niewidny jest dla nas (2).“ Bóg więc jest naczelnie doskonałym; nie jest wszakże twórcą, lecz zawiadowcą, (διοτάτων=składającym), jest sprawcą doskonałości, jaśniejących wśród wszechświata; słowem, jest Bogiem—Opatrnością, 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 wszechbytoowego stworzenia, bynajmniej nie wahali się przypuszczać, obok jistoty najwyższej, tłum 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 którego przedmiocie prześcigają się bystre umysły krytyków, jestto właśnie rzecz, wypowiedziana o bogu, czy gienijuszu (τὸ δαίμονιον), z 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 świata 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 jich do poglądów współczesnych; nie należałoby przedewszystkiem, jak to czyni częstokroć racjonalizm, słów Sokratesa, o związku ludzkiej ze światem nadzmysłowym, pojmować, jakoby je tylko brać można było w znaczeniu przenośnym: Sokrates nie jest zgoła racjonalistą; i nic nie może mu bardziej być obce, jak owo

(1) Wspan., IV, 3.

(2) ... ἀόρατος ἡμῶν ἐστιν. Tamże. (Tłom. p. Bronik.)

Dzieje Filozofji.

śmieszne uroszczenie, które rozum ludzki, tak ograniczony a ułomny czyni jedynym źródłem i bezwzględną miarą prawdy. Wierzył niezaprzeczenie, że człowiek może odbierać pewne światła, pewne błyskawiczne przezwania ze strony bóstwa; a wiara ta, aż nadto w podstawie swój prawdziwa, jako niedość wyjaśniana i w stosowne nie ujęta ramy, przerodziła się w przesąd. Na tymto gruncie wrosło w nim przekonanie, że za pomocą wieszczania 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 wieszczania (*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 jęj 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) ... τοῦ θεοῦ 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 niewiadomość 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 naginał 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 jęj przywódców po założycielu, należą: Eubulides, Aleksynus, Dyjodor i Styłpon, wreszcie mistrz Zenon z Cittium, twórca stoicyzmu. Mieszcza nadto

(1) Dyjog. laert., II, 106.

w liczbie czynnych zwolenników tej 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. — Eubulides. — 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 zapamiętania się na tę szkołę, jako na dalszy ciąg eleackiej. Cyzero, między innymi, tak mówi: „Szkoła megaryjska niepospolitą ma przeszłość i sławę; Ksenofanes, zdaniem niektórych pisarzy był jej założycielem; po nim zabłąśli Parmenides i Zenon, i od nich to szkoła ta przyjęła nazwę eleackiej; miano zaś megaryjskiej nadał jej dopiero Euklides z Megary, uczeń Sokratesa (1).” Arystokles, perypatetyk z drugiego wieku naszej ery oniemal powtarza słowa Cyzerona (2). Niepodobna jednak uważać Euklidesa za prostego parmenidesowego kontynuatora; z rzetelnym zapalem słuchał bowiem wykładów ateńskiego mistrza (3) i poddał się jego wpływowi.

Eleaci, szczególnie 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 tkanę ułud zmysłowych. Euklides w części tylko prawdopodobnie podzielał to twierdzenie. Odmawiał wprawdzie, za przykładem eleatów, bytu zmiennym a napływowym składnikom materjalnego 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 istnienie 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 samą sobie (3); po za nią nic już nie istnieje.

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 innych przedmiotów stosować można (5).”

Szkoła megaryjska rozwinęła znakomicie sztukę dyjalektyki. Potrzebowała jej 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 ἐν τῷ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. Dyjog. laert., ks. II, 106. Por. Cyc., m. przyt.

(2) Τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῆλθαι, 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 οἳ φασιν, οἷον οἱ μεγαρίκοι ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ 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 widnokręgu, gdy kuszono się jedno o środki załatwiania przeciwników zręcznie ukutymi dowodami: sofistyka więc uwieńczyła myślicielskie trudy tego grona. Dyjogenes cynik, dopuszczając się jigraszkii wyrazowej, chrzcił euklidesową szkołę (*σκολή*) jimieniem *κολή* (żółć), z czasem zaś miano rozprawiaczów (*ἐριστικοί*) stało się nieodłącznym jej zwolenników przydomkiem. Epitet ten na zawsze przy nich pozostał; wiek cały bowiem później słyszymy Tymona, mówiącego o Euklidesie rozprawiaczku, który we wszystkich swych uczniach zapalał żądze sporu.

Jednym z najsłynniejszych wodzów tej sekty rozprawiaczów był Eubulides, następca Jichthyasza w kierownictwie megarejskiej szkoły. Występował żywo przeciw Arystotelesowi, zakładającemu swe panowanie na gruncie doświadczeń, i stawiał 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, zasłonięty, łańcuchowy, rogaty i łysy* (2). Lecz jakież jinteres możnaby dopatrywać w wyszukaniu właściwej natury wszystkich tych subtelnych próżnostek (3), niebędących zresztą oryginalnym samego Eubulidesa wymysłem, a tak drogich dla przeważnej liczby sofistów helleńskich? Powiemy tu tylko, że *ukryty, mieszany i zasłonięty* oznaczają, pod trzema różnymi nazwami, jeden i ten sam sposób rozumowania, że również *łańcuchowy i łysy* nic wyrażają dwóch oddzielnych pojęć, tak, że w ogóle, te siedm modeli 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 καὶ πολλοὺς ἐν διαλεκτικῇ λόγους ἠρώτησε, τὸν τε ψευδόμενον καὶ τὸν διαλανθάνοντα, καὶ ἡλέκτρον, καὶ ἑγκεκαλυμμένον καὶ σωρείτην, καὶ κερατίνην, καὶ 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 biędzy, sławy lub ciży 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 tej metody, przeszedł swego mistrza Eubulidesa. Namiętność sporu opanowała go do tego stopnia, że jimię swe *Alexinus* na *Elenxinus* (*ἐλεγχτινος*) zamienił (3). Mówią, iż kusił się o założenie szkoły filozoficznej w Olimpijii, 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 uczęszczał na wykłady Apolonijusza Kronusa, ucznia eubulidesowego. 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.

czywistnieć. „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 oczekiwać chwili, w której Grecja cała przyjmie doktryny megaryjskie (4). Cycero nadmienia, iż uchodził on za bardzo utalentowanego człowieka (5). Starożytni przytaczają zwykle jego dziewięć dyalogów, 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 jemię prawdy zwycięża, lecz zwyciężając, odczuwa; gdy tymczasem megaryczyk 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 Dyjogienesę, założyciel stojicyzmu Zenon z Cytyjum był uczniem Stylpona (2).

Ścisłe ze szkołą megaryjską wiąże się pewna, bardzo nieznana szkoła, 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 najwiedzielszych uczniów Sokratesa. Jegoto jemię wziął Platon za tytuł do jednego ze swych dyalogów. Do Eretryji szkołę tę przeszedł Menedem eretryczyk (3). Menedem słuchał nietylko Fajdona, lecz i Stylpona, i jegoto ponad wszystkich mistrzów filozofii 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 dyalektyka Menedema była w zasadzie stylponową (7), to jest czysto przeczącą i bardzo podobną do owój, 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 wyobraźcą filozofii starożytnej, i powtóre, że poznanie jego nauki wiele nam przyniesie korzyści. Platon i Arystoteles streszczają już całą potęgę filozofii greckiej. Dziejopisarz zatem winien głównie zwrócić swą uwagę na tych dwóch ludzi, sprawiedliwą ciesząc 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 olimpiady (430—429 przed narodzeniem Jezusa Chrystusa), około czasu śmierci Peryklesa. Należy do złotego wieku literatury greckiej. Od lat chłopięcych Platon ukochał poezyją i sztuki piękne. W dwudziestym roku zapoznał się z Sokratesem; wtedyto z zapalem poświęcił się filozofiji. Od téj chwili nie porzucił już tego mędrca, którego szlachetne rozmowy zachwyciły jego duszę; dziesięć lat spędził 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 filozofia 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-

skich? Czyżby wreszcie szukał Architasa w Tarencie, a w Lokrydzie jinnych 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 syrakusańskiego i dwa razy na dworze Dyjonizyosa Młodego; powiadają, że Platon, Dyjonizyos Młodszy, Dyjon (wuj Dyjonizyosa) i kilku jinnych 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 samej rzeczy pewne listy, przypisywane Platonowi i powyżej wzmiankowanym osobom.

Ostatnie lata swego życia Platon spędził w Atenach, cały oddany nauczaniu i układaniu swych dzieł. Umarł, mając lat ośmdziesiąt niespełna.

Wiadomo, że znakomity uczeń Sokratesa pismem swym dał formę dyalogów. Po większej części dyalogi 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 swj 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 jić ściśle, krok w krok, za jego myślą. Na szczęście, zasadnicze cechy jego systematu często powtarzają się w dyalogach, a taką jim nadał wyrazistość, że o żadnej wątpliwości i mowy tu być nie może.

Wszystkie dyalogi Platona doszły do nas. Sądzymy, że nie można jich rozłożyć wedle ścisłego porządku materji; te, które, jakby się zdawać mogło, są najróżniejszemi, lub nawet wprost sobie przeciwnymi, mają wiele wspólności, i miejscami pokazują ten sam grunt myśli pod rozmaitymi kształtami. Ograniczymy się więc na wyliczeniu jich wedle porządku, przyjętego w wydaniu Didot'a, wskazując jednym wyrazem przedmiot główny i przeważający w każdym dyalogu; opuścimy te, o których wiadomo już z pewnością, że nie są autentyczne.

(1) *De finibus*, ks. V, 29.

1^o Eutifron, czyli o pobożności; 2^o Obrona Sokratesa; 3^o Kryton, czyli o obowiązkach obywatela; 4^o Fajdon, czyli o nieśmiertelności duszy; 6^o Sofista, czyli o bycie; 7^o Eutydem, czyli o sofistyce; 8^o Protagoras, czyli o sofistach; 9^o Hipijasz mniejszy, czyli o kłamstwie; 10^o Kratyl, czyli o znaczeniu jimon; 11^o Gorgiasz, czyli o retoryce; 12^o Jon, czyli o poezji; 13^o Fileb, czyli o rozkoszy; 14^o Menon, czyli o cnocie; 15^o Pierwszy Alkibijad, czyli o naturze ludzkiej; 16^o Drugi Alkibijad, czyli o ślubowaniu; 17^o Charmides, czyli o mądrości; 18^o Laches, czyli o męstwie; 19^o Lyzys, czyli o przyjaźni; 20^o Hiparch, czyli o cheiwości; 21^o Meneksen, czyli o mowie pogrzebowej; 22^o Polityka, czyli o godności królewskiej; 24^o Parmenid, czyli o jedności; 25^o Biesiada, czyli o miłości; 26^o Fedros, czyli o piękności; 27^o Hipijasz większy, czyli o pięknie; 28^o Rzeczpospolita, czyli o sprawiedliwości; 29^o Timeos, czyli o przyrodzie; 30^o Krytyjasz czyli o Atlantydzie; 31^o Prawa; 32^o 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 dyalogów, 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, Pierwszego Alkibijada i Praw. Zaznaczymy tu tylko, że Arystoteles poświęcił rozdział swój *Polityki* rozbirowi dyalogu *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 dyalogi szkole megaryjskiej.

Co do listów, przypisywanych Platonowi, nie sądzimy, by można pisać się na ich 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 filozofiji.

Platon pojmuje filozofiją prawie tak samo, jak mistrz jego Sokrates; również jak Sokrates naznacza jej cel praktyczny i moralny, rozszerza jednak zakres jej badań. Filozofija, jak to wskazuje jej nazwa, jest miłością i badaniem mądrości; filozof wszakże pracuje nad poznaniem prawdy, nie w tym tylko celu, by się cieszyć z jej poznania, lecz aby się z nią ściślej zjednoczyć, żyjąc w niej, dorastać stopniowo do jideału prawdziwego mędrca. — Lecz gdzież przebywa prawda? Nie masz jej 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 zaczerpnąć będziemy w stanie i ze skarbicy tradycyi religijnej narodów i z nauki ludzi najmędrszych. Platon nie 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. — „Nie masz w nim, jak wybornie mówi O. Gratry, żadnego śladu owego pedantyzmu, owęj bezpłodnej maniji, zwanęj racjonalizmem, który zależy na tym, by chcieć odnaleźć prawdę w ten sposób, a nie w jinny, rozumem czysto-ludzkim i najzupełniej odosobnionym, bez żadnej przymieszki tradycyi, powagi, uczucia, bez żadnej szczególnej pomocy boskiej; zupełnie tak jak czyni człowiek, chępiący 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 wszystkimi, ułatwiającemi robotę, dźwigniami. Tak czynił Platon, który szukał prawdy rozumem, sercem, miłością, całą duszą swoją (gdyż tak trzeba, jak sam mówi, zbliżyć się ku wielkiej świątyni prawdy), który przejrzał wszelkie podania i podróżował za jich śladami; który

wreszcie w swych pismach wzywa ustawicznie szczególniej i czynnej pomocy boskiej dla poznania prawdy (1).“

Wszystko to wnet się wyjaśni w miarę, jak wejdziemy w szczególności nauk filozoficznych Platona.

W siedmiu następujących rozdziałach, wyłożymy całą jego filozofiją: 1^o Teoryją poznania, zawierającą dyjalektykę i metodę; 2^o teoryją pojęć, która jest zawartą w dyjalektyce, lecz którą, dla jej wielkiej ważności, trzeba wyłożyć oddzielnie; 3^o teologiją, czyli naukę o jstnieniu i naturze Boga; 4^o kosmologiją, czyli naukę o początku i jstocie świata, z którą się wiąże 5^o nauka o początku i jstocie duszy ludzkiej; 6^o dalej, wyłożymy jego moralność; i nakoniec 7^o 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 jindukcyjno-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

czysty um czyli bezpośrednia jintujicyja ducha (νόσις) (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 mniemaniu, 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 przypływie nieustannego potoku; nie w nich nie ma stałego, nie 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 zatem 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 jej 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 dopióro co streścili, Platon rozwodzi się się dosyć szeroko przy końcu 5-jej książki o *Rzeczypospolitej*. Zacytujemy kilka ustępów. „Ten co zna, czyż zna coś, czy nie?...—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) *Rzeczypospolita*, ks. VI. przy końcu.

(2) τὸ μὲν παντελὲς ὅν παντελὲς γνῶσθόν.

(1) *De la connaissance de Dieu*. Paris, 1853, I, 127—128.

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 zaprzeczysz? — 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 nieomylne, 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 mieszaninę 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 mniemanie, lecz nie wiedzą

(1) *μή ὅν δὲ μηδὲν πάντῃ ἄγνωστον*. 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 rozwinięli wielcy metafizycy chrześcijańscy.

(2) *πὼς γὰρ ἂν τὸ γε ἀναμάρτητον τὸ μὴ ἀναμάρτητον ταῦτόν ποτε τις νοῦν ἔχων τιθεῖν;*

(3) ... *γνώσεως μὲν σοι φαίνεται δόξα σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανερότερον; ναί.* Rzeczposp., 476, 477, 478.

(*γινώσκειν*). — Jestto rzeczą nieodwołalnie pewną. — Lecz cóż powiemy o owych, którzy każdą z tych rzeczy badają w jej jistocie, to jest o jile rzeczy te są stałe i niezmiennie? Że ci właśnie wiedzą, a nie mniemają? — Jestto również niezaprzeczoną prawdą. Ci więc upodobali sobie w przedmiocie wiedzy, tamci w przedmiocie mniemanie. — A teraz, czy przypominasz sobie, cośmy rzekli o ostatnich, jako lubiących słuchać pięknych dźwięków i bawić oko pięknymi barwami, a niecierpiących wykładu o pięknie samym w sobie, jako oddzielnie bytującej jistocie? — Pamiętam to. — Nie obrazimy więc nikogo, gdy ludzi tych raczej *przyjaciółmi mniemanie* (*φιλόδοξους*), niż *przyjaciółmi 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* (*ἔκαστον τὸ ὄν*)? — Bezwątpienia (1).

Z tych ustępów nie tylko jasno przebija różnica, zachodząca między mniemaniami 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 niezmiennie.

Lecz jakże się dochodzi do tej 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 światła odbiera promienie.

Najpierwszym warunkiem poznania jest obecność w duszy ludzkiej pewnego pierwiastku bożego, który ją unosi ponad krąg rzeczy zmysłowych i zmiennych, i jednoczy ze światem duchowym

(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 wznieść się aż do rozważania samego słońca. Wychowanie więc duszy nie polega bynajmniej, jak sobie niektórzy wyobrażają, na wprowadzeniu w nią wiedzy, przez obdarzanie 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 swą duszę władzę i organ ku poznaniu. Z tym organem postępować należy tak, jak się postępuje z okiem, gdy niepodobna odwrócić go od ciemności ku światłu jinaćej, 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 najświeńsze wśród bytu (*τοῦ ὀρθοῦ τὸ ἀνότατον*) to jest, podług nas, na Dobro. Czyż nie tak? — Zapewne. — W tym przeruchu, któremu się poddaje dusza, cała sztuka polega na najprostszym i najużyteczniejszym jej zwrocie. Nie jidzie tu o to, aby jej dać zdolność widzenia (*οὐ τοῦ ἐμποῖσθαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν*); ona ją już ma; lecz organ jej zły przyjął kierunek, i nie tam, gdzie trzeba, spogląda (*οὐκ ὁρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἱ ἔδει*). — Sądzę, że nie ma tu już jinniej 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 jinnymi — wpływa początku, i przez to téż nigdy siły swój nie traci; jeno staje się użyteczną i korzystną, lub nieużyteczną i szkodliwą, według nadanego sobie kierunku (*ὑπὸ τῆς προαγωγῆς*) (1)^a.

Ustęp ten zaznaczamy jako bardzo godny uwagi. Te same poglądy powtarzają się w różnych miejscach platonowej Rzeczy-

(1) Rzeczposp. ks. VII, 518.

pospolitej. 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 materialne, tak drugie przeniknąć jasno jest w stanie świat duchowy, jedno za sprawą świecznika dobra, króla światów niewidzialnych. Posłuchajmy kilku słów, zasługujących jistotnie na wzmiankę. „Wszak wiesz, że gdy zwracamy oczy ku przedmiotom oświeconym nie dziennym, lecz nocnym światłem, wtedy za ledwo je rozróżnić jesteśmy w stanie i zdaje nam się, jakobyśmy z poza mgły na nie patrzeli. Lecz, gdy światło słoneczne oświeci te same przedmioty, rozróżniają się one wtedy jasno, i czyste dla oka rysują obrazy. — Bez wątpienia. — Wiedź tedy, że i z duszą to samo się dzieje. Gdy zatrzymuje swe wejrzenie na rzeczach opromienionych przez prawdę i byt, wtedy je widzi, poznaje, i błyszczy umem. Lecz gdy się zwraca ku niższemu krajinom, gdzie światło walczy z cieniem, — wzrok jej miesza się i zaciemnia, a dusza sama, na poły bezumna, z każdą chwilą nabywa jeno zmiennych mniemań. Prawdę głosisz. — Upewnij się więc, że to, co rozléwa światło prawdy na przedmioty wiedzy, co duszy udziela władzy poznania, jest jideją dobra; pojmij, że jestto przyczyna wiedzy i prawdy, o jile tę ostatnią poznać można (1).“ Będziemy jeszcze mieli sposobność powiedzieć, jak Platon pojmuje dobro, w jego jistocie i ustosunkowaniu wśród duchowego świata.

W *piérwszym Alcibiadesie* Platon, objaśniając słynną wyrocznię delficką: *poznaj siebie samego*, położył, jako zdanie naczelne, jż poznać *samego siebie* jestto poznać swą duszę, w jej najpodnioślejszej stronie; potym dodaje, że strona ta jest stolicą wiedzy i mądrości, i że w sobie zamyka pierwiastek boski (2); mówi

(1) ... ὅταν μὲν οὐ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσθεται, ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ τοῦν ἔχειν φαίνεται. ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκαμμένον, τὸ γιγνόμενον τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυάττει ἄνω καὶ κατω τὰς δόξας μεταβάλλον καὶ ἔοικεν αὐτοῦν οὐκ ἔχοντι. — τοῦτο τοῖνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δῖναιμ ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδεάν γάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὥς γιγνωσκομένης μὲν διαροοῦ. 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 najczystsza z nich nadaje Bóg każdemu z nas, jako ducha bożego (ὡς αὐτὸ θεῖον). 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.

Zobaczmy nieco później, przy wykładzie nauki platonowej o naturze i początku duszy ludzkiej, że *przyczyna*, którą Platon widzi w obecności w nas pierwiastku bożego, jest urojoną 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 krainą, 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 dydaktyka platoniczna będzie się opierać na tej podwalinie. Jestto zaprawdę, czysty fakt, obey jeszcze ceniom i błędom, których tu Platon nie omieszkiał przymieszać; jestto właśnie to, co w nowoczesnym naszym języku zowie się *wrodzonością* (*pierwotnym wianem*) *fidei*, a co my mianowicie uważamy za punkt wyjścia i podstawę wszelkiej poważnej teorii poznania.

(1) Tamże., 134.

(2) ... πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἶρειν ὡς ὄντας φνὸν οὐκ ἔγγειον, ἀλλὰ οὐράνιον, ὁρθοτάτα λέγρότεσ. *Tim.*, 89, 90.

Zapytajmy teraz Platona, jaką drogą — (gdy przypuścimy już tę pierwotną jedność duszy ze światem duchowym) — postępować winien człowiek dla zdobycia wiedzy.

§. III.

Moralny warunek poznania. — Oczyszczenie duszy. — Konieczność wyzwolenia jęz 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 teorii filozoficznych. Oczyszczenie, wyrwijając duszę z pod przemożnego władztwa ciała, uwalniając ją z pod jarzma namiętności, pozwala jęz z pełną swobodą rozwinać władzę wpatrywania się w świat duchowy i ustalania względu na wieczystą prawdę; jím czystsza jest dusza, tym bardziej opuszczają ją cielesne więzy, tym łatwiej z ogniskowyywa się sama w sobie, aby w swęj szczytnęj, z Bogiem granicznęj krajinie rozważać wszystko, co boskie, niewzruszone i wieczne.

Sokrates w *Fajdonie*, rozprawiając o swęj bliskięj śmierci i starając się pocieszyć przyjaciół, określa oczyszczenie duszy, bez któregó niemożliwą jest wszelka filozofia, jako rodzaj uprzednięj śmierci. „Czyliż *oczyszczenie* (κάθαρσις) duszy powiada, nie polega na najmożliwszym oddzieleniu jęz od ciała, na przywyknięciu do zamykania się samęj w sobie, do samojistnegó, obcegó więzom cielesnym jistnienia w tym i w przyszłym życiu? — Bez wątpienia“. (1). Tak więc, czymże jest śmierć, dodaje

(1) Κάθαρσις... τὸ χωρῖσθαι ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ'αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγεῖσθαι τε καὶ ἀπορρίσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν... μόνῃ καθ'αὐτὴν, ἐκλυομένην ὥσπερ 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 dawnięj powiedzieli, oddalać ją jak najwięcej od ciała, przyzwyczajając, aby sama się wszystkim od ciała odrywała, w sobie sama jednoczyła, i jile być może teraz i potym sama w so-

Sokrates, jeśli nie rozłączeniem duszy z ciałem? Filozof, pracując nad oczyszczeniem swęj duszy uczy się umierać, a *filozofia jest przygotowaniem na śmierć* (1). — Myśl to, zaprawdę, szczytna, którą wiesz duch ateńskiego mędrca, tylko w przeblasku 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 shodowania dwojga niższych dzielnic duszy względem owęj najpiérwszęj 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 ψυχρότερον*) chwytła wszystko, ku czemu się zwróci? Wzrok jich nie jest zupełnie wątlým; lecz, ponieważ siłą się obracać go na usługi swęj złośliwości, tedy jim bardziej staje się przenikliwym, tym więcęj 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, przywiązane go do przyjemności stołowych i jinnych jaskrawszych tegoż rodzaju roskoszy, od owego brzemienia, chylące go 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, pod brzemieniem zmysłowych namiętności. Zwycięzać więc należy te niskie siły, aby władza szlachetna rosła w moc polotu, aby swobodnie zwracać się mogła ku właściwemu przedmiotowi. Należy się więc oczyszczać — przez umartwienie. Ludzie, dusz swych nie oczyszczający, wznoszą się leniwo — śród życia — z niziny ku pośredniej dzielnicy duszy, i stamtąd znów ku nizinie spadają, nie budząc nigdy owęj szczytnęj strony, w której się Bóg zwykł objawiać. „Ludzie — dalecy od mądrości i enoty, żyjąc ustawicznie śród uczt i jinnych zmysłowych roskoszy, spadają, koniecznym następstwem, w najniższą dzielnicę duszy (*κάτω*), i, od czasu do czasu dźwigają się ku pośredniej (*πρὸς τὸ μετὰ*) całe życie błędząc śród tych dwojga granic. Nie wznoszą się jednak nigdy ponad zakres tęj dzielnicy pośredniej, nie wpatrują się w górną prawdę (*πρὸς τὸ ἀληθὺς ἄνω*) i nie wzlatują, aż ku jęj przybytkom. Dlatego też nigdy jich nie nawiedza światło jistotnego bytu, nigdy jich nie napełnia trwała i czysta radość (1). Ustawicznie, jako zwierzęta pochyleni ku ziemi, z okiem utkwionym w swęj paszy, oddają się bezmyślnie trawieniu i miłostkom, a zawodząc spory o posiadanie dóbr, płodzących roskosz, podnoszą broń przeciw sobie i zabijają się wzajem.... Wiernie odnotowałeś żywot więkšej liczby ludzi.... — Lecz, czyż to samo nie dzieje się i z pobudek, biorących początek w tęj dzielnicy duszy, gdzie gości odwaga (*τὸ θυμοειδές*), — gdy żądza zaszczytów rozdmuchana jiskrą zazdrości, duchem sporu, gwałtownością uniesień, a dziki humor — płomieniem gniewu, popychają człowieka, obranego z rozwagi, za *kłamaną pełnią zaszczytów i zwycięstw*, za karmią urojeń? — To samo tu koniecznie nastąpić musi (2).“

Skoro tylko, mówi dalęj w Timeosie Platon, odda się człowiek na pastwę żądzy zmysłowych, uniesień gniewu lub słabostki do rozpraw (*περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλοφροσύνης*) i gdy uzbroji ewiczeniem te dwie swoje władze (dwie niższe dzielnice duszy), wysnuwa jedno śmiertelne, skończone myśli, i taki człowiek — ko-

(1) Οὐδὲ τοῦ ὄντος τῷ ὄντι ἐπληρώθησαν οὐδὲ βεβαίον τε καὶ καθαρῶς ἡδονῆς ἐρεῖσαστο.

(2) πλησμονὴν τιμῆς τε καὶ νίκης καὶ θυμοῦ διώκων ἀνευ λογισμοῦ τε 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 poddane wyższej. Jestto najpiękniejszy wymagalnik mądrości. Wtedy jedynie um staje się wolnym i włącza się ku duchowemu, a boskiemu światowi.

Do dyjalektyki właściwej należy zbudować dzieło wiedzy na tej podstawie.

§. IV.

Dyjalektyka właściwa — Przypomnienie — Jindukcyja i dedukcyja.

Platon, jak to już wiemy, rozróżnia dwa rodzaje poznania: mniemanie i wiedzę; owo ma za przedmiot rzeczy zmysłowe, niestałe i zmienne; 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 naczelne, moralne wymagalniki. 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 rozmajitość rzeczy przemiennych *nasuwa* myśl o innym 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.

jich do siebie stosunku nasuwa nam myśl o równości w jistocie bytu, o równości duchowej a bezwzględnej; wyobrażenie przedmiotów pięknych lub brzydkich, czynów złych lub dobrych, sprawiedliwych lub niesprawiedliwych, świętych lub bezbożnych, pobudza nas do rozważania piękna, dobra, sprawiedliwości i świętości samej w sobie. „Wszak równość (ισοτις) jest czymś przecię, pyta Sokrates w *Fajdonie*; nie mówię ja tu o równości, jakoby zachodzącej między drzewem a drzewem, kamieniem a kamieniem, lub tym podobnemi szczegółowemi przedmiotami, lecz o równości która bytować winna poza niemi, o równości samej w sobie (αὐτὸ τὸ ἰσόν); odpowiedzmy, *jestże ta równość czym lub niczym?* (1).“ — Tak, na Jowisza, jest ona czymś, czymś o cudownej postaci. — Lecz czyż my ją znamy? — Zapewne. — Skąd zaczępnęliśmy to poznanie? Czyżby z przedmiotów, o którychśmy dopiero-co wspomnieli (2)? Czyż drzewa równe, równe kamienie i inne rzeczy tej samej natury, dostarczyły nam gotowej jideji równości, czy też jest ona wpływem *jiniego* 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, czyż nie przedstawiają się nam, jużto równemi, jużto nierównemi? — Bezwątpienia. — Lecz przedstawiało 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 tej ostatniej, wszakże-to przez nie zdobyłeś wiedzę? — Nie nad to prawdziwszego... Lecz, gdy widzimy drzewa, lub inne rzeczy, o których wspominaliśmy, — równe, to czyż my w nich spostrzegamy tę samą równość, co i w *równości jistotnej*, lub, czy jim mało albo też wiele potrzeba aby jich równość dosięgła owej równości jidealnej? Zaprawdę, wiele jim jeszcze ku temu nie dostaje.“ — Niepodobna wszakże, mówi dalej Sokrates, wydawać sądu, iż rzecz jakaś zostaje w stosunku

(1) *ᾧ μὲν τι εἶναι ἢ μὴ εἶναι.*

(2) Takie jest stałe założenie starożytnego i nowoczesnego empiryzmu, określające początek wyobrażeń.

(3) ... *ἐκ τούτων ἐκείνο ἀνεροήσαμεν ἕτερον ὅν τούτων.*

(4) *οὐ ταύτων ὅτι ἐστὶν ταῦτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον.*

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 ideałowi równości, lecz go nie dosięgają (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 dyalogu mędrzec, nie tylko 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 ἄρ' ἡμᾶς προσεῖδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου, ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐκείνοισαμεν, ὅτι ὁρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δ' ἐνδεστέρω.

(2) Ἀρ' οὐχ ὃ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν ἀν εἶη; τοῦτο δὲ πον ἀναμνησέσθαι λέγοντες ἰσθῶς ἂν λέγοιμεν; πάν γε... ἢ μάθησις ἀνάμνησις ἀν εἶη. Fajdon, 74, 75, 76. P. F. Kozłowski jinać 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 czymś więcej podobieństwo, niżeli jakie między kamieniem a kamieniem, drzewem a drzewem, i jinnymi rzeczami podobnymi? Czy nie powiemy, że samo w sobie jest czymś, lub niczym? Powiemy, że jest czymś. — A czy znamy czym jest? — Pewno. — Skąd więc

Oto słynna teoryja przypomnienia, którą Platon przyjmuje w znaczeniu prostym i dosłownym, w przekonaniu, iż dusze nasze żyły przed ożywieniem ciała, z którymi się połączyły na tój zie-

znamy? 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 jinać. — Dobrze, mówił Sokrates, albo powiedzmy tak, co na jedno wychodzi, zobaczysz rzecz jaką czy nie pomyślimy zaraz o jinniej, że do niej jest podobna lub niepodobna; jestto własnością przypomnienia. — Tak. — Powiedz, proszę, rzekł Sokrates, czy na widok drzew podobnych, lub jinnych rzeczy, o którycheśmy mówili, nie dzieje się toż 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 mu czegoś brakuje do zupełnego podobieństwa? Dlatego wypada poznać pićw to, do czego jest podobne lub brakuje do zupełnego z niemi podobieństwa? — Koniecznie. — Nie dziejeż się to samo z tym, co podobne, a samym podobieństwem? — To samo. — A więc musimy już pićw 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 przsz zmysł widzenia, lub który jinny? A co tu mówię względem jednego, to się rozumić 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 przedjstnienia dusz, zdaniem naszym jest niewzruszone; po wszystkie czasy filozofia 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; zwycięsko dowodzi, iż rzeczy szczegółowe, zmienne a niedoskonałe, *następczające nam powód* do ponownego zdobycia tych pojęć, mogą je tylko wzniecić, obudzić, lecz nigdy nie są w stanie ich 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, jstnieją wprzód dla duszy w stanie wątpliwym i pomieszany, nim je rozum *jasno wyróżni* i okréśli. 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-okréślonego poznania; ponieważ zaś przeniknął on je już uprzednio w sposób zawily 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 uspięne 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 ἄρα, ὡ συμμία, αἱ ψυχαὶ 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 dopatruje stopnie, i te dusza kolejno winna przebrodzić, zanim dosięgnie owego szczytu jidealnej krajiny, owęj naczelnęj, wspinałej jideji, zasady i źródła wszech-bytu, jideji dobra. Tu-to dopiero zatrzymuje się ów, tak nazwany, *pochód dyjalektyczny* Platona (πορεία διαλεκτική). — „W świecie duchowym, mówi Platon, najwyższą jideją jest jideja dobra, którą zaledwo dostrzedz można; lecz dość ją raz ujrzeć, aby zawnioskować, że jest przyczyną wszelkiego dobra i piękna (1); że w świecie widzialnym wydała ona władzę — światło, w świecie zaś duchowym, którego 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 skrupowana, lecz wyzwalająca się możliwie, dąży postępowo ku tym szczytom. Nad szczegółami temi jednak zastanawiać się już nie będziemy.

Prócz tego naczelnego pochodłu myśli, opartego na twórczym przeczuciu zasady bytowej, a stanowiącego główne postępowanie dyjalektyki platonicznej, jstnieje jeszcze jinny pochod, również 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 naczelných, winien je rozebrać, rozwinąć w następstwach, i, z możliwą jasnością wyłożyć krzyżujące się między niemi stosunki. Jestto strona logiczna dyjalektyki, której p. Janet daje nazwę *zstępnęj* (descendante). „Dyjalektyka, mówi on, nie jest prostym czynem ducha, jestto pochod (πορεία), spełniający się według podwójnego prawa. Z jednéj strony wzrasta ona siłą przypomnienia, od jidej ku jidejom, aż do najwyższego jidealu — bezwzględ-nego dobra. Z drugieję — zstępuje, za pomocą rozumowania i rozbioru, po stopniach duchowej krajiny, którą swym światłem przejrzała; wiąże między sobą jideje, wyjaśnia je, dzieli, rozwija i bro-

(1) Ἐν τῇ πρῶτῃ τελειότητι ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁραῖσθαι, ὁφθεῖσθαι δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὥς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτῇ ὁρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία.

(2) ἐν τε ὁρατῇ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν 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 bezpośredniej jintuicyji (*ρόησις*), 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 wcale nie rozdziela; one stale się łączą i mieszają w jego dyjalogach. „Skoro tylko *ρόησις*, jak to trafnie objaśnia p. Janet, zdobyła jideję, *διαβολία* stosuje do niej swą siłę, aby ją wyjaśnić, rozwinać 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 pierwszorządów niewidzialnego świata.

Jestto punkt niesłychanie dla nas ważny w filozofiji... Jeśli jistota rzeczywistość nie została nam daną w pierwotnym przeżuciu, rozbiór i droga wywodowa nigdy nas do niej nie zawieździe i będziemy ustawicznie a bezowocnie pracować śród złudnej próżni. A jednak tego-to nie zrozumiał ani Kant, ani cała panteistyczna szkoła niemiecka, uznająca go za swego mistrza; starszy Fichte, Szelling, 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 następcza względem ontologii, nie zaś, jako poprzednica i pierwotna.

(1) *Essai sur la dialectique de Platon*. Paryż. 1848, str. 109–110.

(2) m. przyt.

Platon, jakeśmy-to dopióro-co widzieli, oznacza niejednokrotnie dwa zasadnicze kierunki postępowania dyjalektycznego jimionami *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 wykręśla nadto jinne podrzędne, szczegółowe ścieżyny, któreimi posiłkuje się w celu bliższego wyjaśnienia i uporządkowania zdobytej wiedzy. Najważniejszymi z pomiędzy nich są: okръślenie (definicja) i podział. Definicja okръśla w każdym przedmiocie myśli ogólny a jistotny pierwiastek; wyraża ona duchowe jestestwo (treść), pojęcie rzeczy rozwija. Platon, za przykładem Sokratesa, najwyższą do okръślenia przywiązuje wagę. Za pośrednictwem podziału umysł rozróżnia pojęcia, jedne od drugich, według jich wewnętrznych własności. Klasyfikacyja nakoniec szykuje i współrzednia wszystko.

Dyjalektyka w téj postaci, w jakiej ją dopióro-co przedstawiliśmy, wprowadza nas w samo serce teoryji jidej: zamyka w sobie jideje i stale się na nich opiera. Wreszcie dodajemy, że cała filozofija Platona zostaje w ścisłym związku z tą teoryją; jestto nawet, rzec można główne ognisko jego doktryny. Trudno bo zaprawdę wyłożyć jakikolwiek jej dział nie potracając jednocześnie o jideje. — Niezwykła doniosłość teoryji i zasłużona jej sława, śród dziejów myśli ludzkiej, nie upoważniają nas bynajmniej do traktowania jej zlekka; zadaniem więc naszym będzie wyłożyć ją *ex professo* i z pewnemi szczegółami. Teoryja jidej dostarczy nam zresztą sposobność ku wyjaśnieniu i uzupełnieniu rysów nauki poznania.

ROZDZIAŁ II.

Teoryja jidej.

Będziemy tu mówić kolejno: 1^o o bycie i jistocie jidej; 2^o o rozlicznych rodzajach jidej, oraz o panującym między niemi porządku; 3^o 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 filozoficznymi doktrynami poprzedników: „Nadto rozumny, aby mógł przeznaczyć zapatrywać się na ruch i rozciągłość, i uznawać wyłącznie, jakto uczynił Parmenides, jeden byt nieruchomy, bez udziału czynności, umu i życia; a zatrwożony znów wynikami systemu Heraklita, który we wszystkim widział jaskrawą rozciągłość 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, wpływowym 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 przeznacząco 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.

słowy (duchowy). Za pomocą zmysłów czujemy bytność przedmiotów, noszących miano: pięknych, dobrych, równych...; lecz, jeżeli zwracamy uwagę na jich piękność, dobroć, równość, dzieje się to skutkiem tego, że umysł nasz ogląda jednocześnie: piękno, dobro i równość w jich czystym, jidealnym pojęciu; rzeczy zaś owe są jedno o tyle takimi, o jile uczestniczą w pierwowzorze piękna, dobra i równości. Są więc dwa światy: widzialny i duchowy. —

Mysli te napotkać łatwo na każdej karcie platonowych dyalogów; są one tam wyrażone pod wszelkimi, możliwymi 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 pierwszy rzut oka, uważamy za mnogość; czyli, że każda z owych szczegółowych rzeczy wiąże się z jakąś jideją ogólną (*κατ' ιδέαν 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 porównywając następnie świat widzialny (*κόσμος ὁρατός*) z krajiną niewidzialną (*κόσμος νοητός*), mówi, że słońce jest królem pierwszego, Dobro zaś — wieńcem i władcą drugiego. Krajina więc duchowa (umysłowa) jest krajiną jidej, między którymi pierwsze miejsce trzyma Dobro.

Jideja u Platona (*ιδέα, εἶδος*) oznacza zawsze typ, wzór, postać pierwotną rzeczy pochodnej. Jestto więc rzeczywistość przedmiotowa: — wieczna, niewzruszona, niezmienna; można ją nazwać ogólnym mianem *τὸ ὄν, wszechjестestwa, bytu*, wreszcie — mianem substancji wieczystej a trwałej, w przeciwieństwie do mnóstwa rzeczy widzialnych, stanowiących pewien rodzaj ustawicznego przypływu. „Z *Timeos'a* widzimy, mówi H. Martin, że umysł przenika jideje z nieodpartą siłą przekonania; że jideje te *samojistnie bytują*, zawsze jedne, niezmiennie, niezależne od czasu i przestrzeni; że nie sama przeszłość, teraźniejszość 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 przerwy, nosząc w sobie zaledwie jakiś odeień bytu, o tyle tylko, o ile uczestniczą, w pewnej mierze, w jistocie jistot przedwiecznych (1).^a

Taką jest na przekonaniu oparta, niezachwiana nauka Platona.

§. II.

O rozlicznych rodzajach jidej, oraz o porządku wśród nich panującym.

Jideje są, jakieśmy to dopióro-co widzieli, przedwiecznemi i niewzruszonemi wzorami rzeczy; ponieważ zaś wszystko urobiło się podług pewnego typu, — wszystkim więc jistniejącym rzeczom odpowiadają właściwe jideje. Nietylko zatem 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, liezb 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 ciekawą z tego względu ustęp. Parmenides temi słowy zwraca uwagę do Sokratesa: „Powiedz mi, uznajeszże w samej rzeczy, jak to mówiłeś, z jednej strony, pewne czyste jideje, samojistnie bytujące (*ἡαυτὰς μὲν εἶδη αἰτὰ ἑαυτά*), z drugiej zaś — to co w nich bycie tylko uczestniczy (*ἡαυτὰς δὲ τὰ τοῦτων αὖ μετέχοντα*)? czyż sądzisz, że odpowiedniość sama w sobie jistnieje niezależnie od odpowiedniości stosunkowej, jaka n. p. zachodzi między nami, że, słowem, toż samo powiedzieć można o jedności (*ἓν*), mnogości (*πολλὰ*) i wszystkim tym, co dopióro w obec ciebie Zenon wymówił? Tak, odpowiada Sokrates. — Jest więc także pewna czysta jideja sprawiedliwości, piękna, dobra i jinnych podobnych rzeczy (stosunkowych objawów)? Bezwątpienia. — Jakto! byłaby również, ponad nami bytująca, jideja człowieka

(1) m. przyt., str. 5-6.

i wszystkich jednostek ludzkich, wreszcie czysta jideja (*αἰτὴν τοῦ εἶδους*) człowieka w ogóle, jideja ognia lub wody? — Zaprawdę, wątpiłem często, Parmenidesie, czy o tych rzeczach, podobnie, jak o owych, w tym względzie, myśleć należy. Wątpiłeś równie, Sokratesie, i o tych wszystkich rzeczach, które zwykle uważamy za wstrętne i podłe, jak n. p. skórne wyrosty, błoto, odchody a wyziwy, nakoniec wszystko, co najwstrętniejszego, i najnikczemniejszego pomyśleć można? czy sądzisz, że należałoby dla każdej z nich przypuścić pewną jideję, różną od tego, co pod zmysły nasze podpada? — Bynajmniej; przedmioty te są rzeczywiście takie, jakimi je widzimy; przypisywać jim jakąś jideję byłoby zapewne zbyt nierozsądnym. Wszakże nieraz miotła mną myśl, że *wszystko zarówno mogłoby mieć swą jideję*. Jilekroć jednak wpadam na ten przedmiot, uciekam odeń copledziej, z obawy, by się nie zgubić w bezdemnej otchłani. Pomykam wówczas umysłem ku kołu owych jinnych spraw, których jideje — w jistotnym bycie — uznaliśmy już, i całą duszą a bezpodzielnie, oddaję się jich badaniu. — Dowodzi to, że jesteś jeszcze młodym Sokratesie, że filozofja niezapanowała jeszcze nad tobą, w tej sile, w jakiej, jeśli się nie mylę, zawałdnie kiedyś w przyszłości; przyjdzie bowiem chwila, że z tych rzeczy zdejmiesz piętno pogardy. Dziś, będąc młodzińcem, zważasz na opinią ludzi. — Lecz powiedź mi, czyż w jistocie sądzisz, że jistnieją jideje, od których rzeczy, względnie z niemi pokrewne, biorą swe jimiona; że n. p. to, co stosunkowo dotyka odpowiedniości jest odpowiednie; — wielkości — wielkie; — piękna i sprawiedliwości, — sprawiedliwe i piękne? Tak, zaprawdę (1).^a

Widzimy stąd, że Sokrates, pod którego jimieniem Platon własną swą myśl wykłada, jakkolwiek waha się w przedmiocie pytania, 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 chwieje 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 ich mieć nie mogą, dając przez to Arystotelesowi broń przeciwko sobie, a ten, na podstawie drobnych usterek mistrza odejmował godność prawdy i powagi całej cudownej tkaninie teorii jidej.

Platon naucza, że w łańcuchu jidej, panuje pewien porządek, pewna jistota hierarchija: są bowiem jideje wyższe i niższe, a te ostatnie zależą od pierwszych i przez nie się tłumaczą. 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 inne wieńczą i jednoczą.

Dyalektyka, jakto już mieliśmy sposobność wyłożyć, wznosi się i schodzi po stopniach tego świata duchowego, którego rzeczywistości ściśle się ze 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 innych podobnych umiejętności, jako pochodny i dostępny dopiero umysłowi przez pośrednictwo rozumowania, słabszym jest od światła pierwotnego, które bezbrzeżnym potokiem zaléwa 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 matematyce przyjmują — w ogóle — za punkt wyjścia: dwójakiego rodzaju liczbę: parzystą i nieparzystą, — figury, trzy odmienne kąty, i inne, tym podobne, wstępne pojęcia, według potrzeb wywołanych różnym charakterem dowodzenia. Przyjmują je oni za punkt wyjścia (*ὑποθέσεις*) dalecey od zdawania z nich sprawy, tak przed samymi sobą, jak i przed innymi, z zasady, że są dla wszystkich widoczne. Z nichto, jako z zasad pierwotnych (*ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι*), drogą następstwa i widocznej tożsamo-

ści wysnuwają wszelkie pochodne prawdy (*διεξιόντες τελευταίον ἀμολογούμενως*) 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 *przyróżnieniami* (*ὑποθέσεις* = rzekomo zasadniczymi, wstępnymi punktami, uznanymi za widoczne), nie dociera więc do samej zasady (*ἐπ' ἀρχήν*) nie mogąc przekroczyć zaklętego koła przyjętej hipotezy... — Tak, jestto metoda, którą geometryja i inne podobne jej umiejętności w badaniach swych przyjmują. — Dowiedz się więc teraz, co rozumiem przez dział drugi, zwany krajina duchową. Do niej jedno czysty rozum dociera (*οὐ αὐτὸς ὁ λόγος ἀπειται*), za środek służy mu potęga dyalektyki (*τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει*), a punkt wyjścia nie leży tu już w zasadzie dedukcyjnej, lecz jest ściśle prostym punktem wyjścia (*ὑποθέσεις ποιοῦμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὅτι ὑποθέσεις*), niby punktem oparcia i podstawą rozlotu (*δίων ἐπιβάσεις τε καὶ οἰμὰς*), z której rozum wznosi się aż do zasady (obecnej jeszcze tej podstawie), — do powszechniej szczytowej zasady (*μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τῇ τοῦ παντός ἀρχῇ 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 tej prawdy, że dyalektyka dosięga i ogląda byt i duchowość bezpośredniej i jaśniejszej (*σαφέστερον*), niż geometryja i podobne jej sztuki, posługujące się hipotezami w znaczeniu określonym powyżej, jako zasadami (*ὥς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί*); że w sztukach tych wprawdzie 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, iż te trzymają środek między mniemaniem a czystą wiedzą (*ὥς μεταξύ*

τι δόξης τε καὶ τοῦ τῆν διάνοιαν οὐσαν). — Zaprawdę bardzo dobrze myśl moję pojąłeś (1)“.

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 krainie — dla umu i przedmiotów, które um bezpośrednio poznaje (πρὸς τε τοὺν καὶ 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 (αὐτὰρ δ' ἐπιστήμης ὄντων καὶ ἀληθείας), o jile ta człowiekowi dostępną być może. Piękne 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 swéj 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 ὁραμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τῆν τοῦ ὁρασθαι δύναμιν παρέχειν ἡγήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὐξήν καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.

w obec czystego rozumu — światło, lecz nadto swe jistnienie i swą wewnętrzną treść a jestestwo, jakkolwiek Dobro, przewyższające jestestwo godnością i potęgą, samo jestestwem już nie jest (1)“.

Stosunek między Dobrem czyli jideją Dobra, a jinnymi jidejami jest tu w całej pełni wyjaśnionym. Jideja ta dla Platona jest nie tylko 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 przemennych. — Lecz gdzież one bytują? — W Bogu, czy poza Bogiem i niezależnie od Niego? — Co, w tym względzie, postanawia myśl Platona? Jestto pytanie sporne i żywo a rozmaicie przez różnych myślicieli objaśniane. — Jeśli mamy dać wiarę filozofowi ze Stagiry, Platon usnułby dla jideji siedlisko całe oddzielne i bezwzględnie niezawisłe. Mniemanie to podziela wielu nowoczesnych uczonych. — Henryk Martin, który, jak się zdaje, poważnie i wytrwale nad rozwiązaniem téj kwestyi pracował, sądzi zgodnie z Arystotelesem, że Platon przypisywał jidejom własne, odłączne jistnienie. „Nie znajduję żadnej wskazówki, mówi on, ani w arystotelesowych o nauce mistrza świadectwach, ani w autentycznych dziełach samego Platona, coby upoważniało mię do sądzenia, wraz z Plutarchem (2) i platończykiem Alcynousem (3), którego pogładowi hołduje nie tylko Stallbaum (uczony wydawca i objaśniacz *Timeos'a*) lecz całe, liczne grono starożytnych, i no-

(1) Καὶ τοῖς γιγνώσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τῆν οὐσίαν ὑπ' αὐτοῦ αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπὶ κείνῃ τῆς οὐσίας προσβέβηκα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. 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 swe 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).⁴ 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).

Nowoplatonicycy 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 badaczów 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 ojczyzny 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 przyjąć poza nim rzeczywiste, odeń niezawisłe pierwowzory.

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-

myślami Boga; owszem, uznajemy — wraz z Henrykiem Martin'em, że ta jich psychologiczna barwa, jeśli się wolno tak wyrazić, mówiąc o umyśle bożym, wcale się nie objawia w dyalogach platonowych, a nadto, wyrzec jesteśmy gotowi, że próżnym byłoby szukać tam czystego, dokładnego i ścisłego określenia sposobu, w jaki *jideje* z Bogiem się jednoczą i zeń wpływają. 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 jinnymi, rozwiązuje pytanie nasze: „Wzory duchowe zawdzięczają Dobru, nietylko rozjaśniające je wobec umysłu ludzkiego światło, lecz nadto — byt swój i jestestwo, jakkolwiek Dobro, godnością i potęgą przewyższające wszelkie jestestwo, samo jestestwem już nie jest.“ „Więć zatem, powiedziano dalej na tymże samym miejscu, że *jideja* Dobra jest przyczyną wiedzy i prawdy (1)⁴. 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 swjej zasady i źródła. Jestto punkt już niepodległy sporowi. Całe więc pytanie 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, nietylko 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 nietylko właściwą jim jasność, lecz, krom tego, — byt i jestestwo wewnętrzne, słońce rzeczy widzialne — widzialnemi czyni, poczyną je i wzro-

(1) *Études sur le Timée*, I, 67.

(2) *Philosophie des Christenthums*, str. 82-98.

(1) *Rzeczposp.* ks. VI, 508, 509.

(2) τοῦτον (ὁ ἥλιος) τοίνυν φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἐκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀτάλογον ἑαυτῷ. *Rzeczposp.*, ks. VI, 508.

stu jich jest przyczyną (1). Przymioty Dobra — przystożą jedno samemu Bogu, który, jak to później obaczmy, jest — dla Platona najwyższym rozkazodawcą świata, zasadą wszelkiego piękna, wszelkiej harmoniji i dobra wszelkiego.

Znakomity myśliciel, przy końcu VII księgi swój *Rzeczypospolitej*, 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 duchowej wznosząca się krajiny (*εἰς 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, zawyrokowuje natychmiast, że jest przyczyną piękna i prawności we wszech rzeczach; że w świecie widzialnym wydała światło i władzę światła; w krainie 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 *Rzeczypospolitej* 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 ujrzenia 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) ... καὶ μόρις ὁραῖσθαι.

(3) Οφθεῖσα δὲ συνλογιστέα εἶναι, ὥς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτῇ ὁρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῇ φᾶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῇ ἀντὶ κρεία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρὰσχόμενη. *Rzeczposp.* ks. VII, 517.

(4) τὸν μὲν ὄν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ 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. „Powiedzmy więc, dlaczego sprawca wszech 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 miało, 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 najlepszych czynów (2).“

Według ustępu tego, Bóg czyli sprawca wszechświata jest Dobrem, Dobrem bezwzględny i nieskażony; jest jistotą najlepszą (*ὁ ἀριστός*), ogniskiem wszelkiej doskonałości, jak jideja Dobra zamyka w swych 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, ἀγαθὸν δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόρος· τούτου δ' ἐκτὸς ὦν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια εαυτῷ.

(2) ... θείμις δὲ οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστι τῷ ἀριστῷ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον. *Tim.*, 29, 30.

bytem *żyjącym* (1), nieśmiertelnym, twórca przyłożył trudu, aby i świat takimże samym uczynić (2).^a 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 duchowemu, 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 sobowtorem (3).^a Czyż ta żyjąca, duchowa doskonałość, to koniecznie jedyne wszechjidej ognisko może być czym jinym, 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 ἐκείνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὼν ἔχει, καθάπερ ὁδὲ ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα ξυνέστηκεν ὁρατὸ· τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τέλει μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσάμενος βουλευθεὶς, ξῶν ἐν ὁρατῶν πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν ξυγγενῇ ζῶα ἐντὶς ἔχον ἑαυτοῦ ξυνέστησε... τὸ περιέχον πάντα ὅποσα νοητὰ ζῶα, μεθ' ἑτέρων δευτέρων οὐκ ἂν ποτ', εἴη. Tamże, 30, 31.*

(4) *νοῦς ἐρούσας ἰδέας τῷ, ὁ ἔστι ζῶον, οἷα τε ἐνεῖσι καὶ ὅσαι, καθ' ὅσα. 39.*

Wszystkie te teksty jasno, jak sędzę, dowodzą, że Platon utożsamia jideję najwyższą, jideję Dobrą, z Bogiem, na jinne zaś jideje pogląda, w ogóle, jako na bytujące w Bogu.

ROZDZIAŁ III.

Dalszy ciąg teorii jidej.

Jideja piękna. — Estetyczne zasady Platona.

Przeglądając platonową teorię jidej, należy choć na chwilę zatrzymać się przy jideji piękna, którą umysł księcia filozofii greckiej pod szczególną wziął pieczę. Platon słusznie uchodzi 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 przemijającemi. Świat widzialny zamyka w sobie wprawdzie mnóstwo pięknych rzeczy; lecz te, rozliczne i wielorakie, są pięknemi tylko, jako odtwory, jako widma jedyne, niezmiennego piękna, w którym mają pewne uczestnictwo, jako ułomne obrazy, gdzie się piękno pojawia jedno z przymieszką brzydoty, niby wahając się między najwyższą pięknoscią, a jęj zaprzeczeniem, między bytem a niebytem — (1). „Wiele jest rzeczy, które nazywamy pięknemi i wiele takich, które dobrými zowiemy, a każdą 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' ἰδέαν μίαν*) z którą się wiąże, to wszystko — w jideele — 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)^a.

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 dźwiękami, 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 wprowadzie zna piękne rzeczy, lecz nie ma pojęcia o pięknie czystym, samym w sobie (*αὐτὸ καλὸς*), nie będąc przytym zdolny jsić w ślad za temi, 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).^a

Nie nadto słusniejszego. Na nieszczęście, jak to spostrzega sam Platon, przeważna liczba ludzi jedno marzeniem karmi swą duszę.

Myśliciel nasz spisał w *Biesiadzie* postępowanie, przez które wznosimy 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 ujzieniu i umiłowaniu piękna dusz; potym należy piękno upostaciować w ustawach, prawach, umiejętnościach, wznosząc się tak aż do szczytu, gdzie piękno samo w sobie, którego wszystkie te rzeczy jedno bładym 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 pożałowania 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 jednym ciele, jest siostrą piękna goszczącego 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 podniosłejsze od cielesnej, tak, aby jakaś piękna dusza, nie obdarzona skądjinąd wielu zewnętrzniemi 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 widnokręgu piękna... a zagłębiany w tym świetnym 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).^a

Skoro Platon, zgłębiwszy cały szereg stopniowanych, skończonych objawów piękna, staje nareszcie przed obliczem piękna najwyższego — duch jego, drżąc w podniosłym, świętym natchnieniu, następne wypowiada słowa: „Kto, zgłębiając tajnie miłości, wzniósł się aż do wyżyn, na których my stajemy jeno przez postępowe, sumienne rozmyślanie, ten, dosięgłszy ostatniego stopnia czyli szczytu wszech-początków, ujrzy nagle, objawione oczom 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 tej 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, i 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 ὅν ἐν ἐτέρω τι*), w żadnej ożywionej jistocie, na ziemi lub niebie;

sły 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 samą, niezawisłe, niezmiennie (1); w której zogniskowują się, w której uczestniczą wszystkie inne piękna, tak jednak, że ich poczęcie 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 człowieczeń, obce tysiącu próżnych złud, podległych zagubie, któremu by dano, pod jedną 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 zlewał? 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 przywężuje 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 ktokolwiek bądź jinny, ma prawo do nieśmiertelności (3).

Zaprawdę, świetne to słowa; niepodobnaby było nawet nie nad to powiedzieć o naczelnym doskonałym pięknie, owym źródle i wzorze piękna więzionego w świetle 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 natehniej miłości (4)“.

Lecz piękno nieskończone — to nie prosty eteryczny jideal, — to żyjąca i olbrzymio-działająca rzeczywistość. Platon nie

(1) 'Ἀλλ' αὐτὸ καὶ αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ἔν.

(2) ... εἰ τῷ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινὲς, καθαρὸν, ἀμικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεον σαρκῶν ἢ ἀνθρώπων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο 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 bezwzględne 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, najzaczniejszym ze wszystkich, jestestwem pięknym nad wszystko (*τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν*); działa w nim protwórcza przyczyna: jakaś dusza królewska, jakiś um królewski (1). „Piękno, mówi Lévêque, jest dla Platona, o tyle cechowym znamieniem duszy, że nie waha się nawet wyrzec, iż nie ma piękna, którego by nie było w duszy.“ „Jako, nie jestże niedorzecznością, gdy nie ma nie zgoła dobrego i pięknego w ciałach i nigdzie, czego by nie posiadała dusza, utrzymywać, jakoby rozkosz jedyne stanowiła jej mienie (2)?“ — Dalecy jesteśmy, zajiste, od tego czystego jidealu, z którego nowocześni sofisci zrobili prostą kategorię rozumu, a którą bez rumienia wstydu chrzczą jimieniem Boga.

Piękno samo w sobie jest więc *duszą* o życiu nieskończonym, naczelnie-umną przyczyną. Skutki tej przyczyny doskonałej noszą na sobie piętno jedności połączonej z bogaetwem: 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 jidealne, jakie pojmował Platon, byłoby obcym tym wszystkim szczegółom, które rozum jnoczy i ogniskuje w jedynej jideji porządku? Bynajmniej. Żaden naród, lepiej od greckiego, nie pojał głębokiej treści słowa *κόσμος*, wyrażającego ład doskonały; wśród tego narodu zaś nikt nie prześcignął Platona w ogarnieniu całej pełni tej jideji, oraz w ścisłym jej zespoleniu z jideją piękna i Boga. W *Timeos*ie czytamy, iż Bóg dlatego tylko jeden świat zdziałał, aby świat ten był pięknym i doskonałym: jedność jest więc, według Platona, jistotnym znamieniem piękna (3). To samo powiedzieć 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 ψυχὴν, βασιλικὴν δὲ τοῦ ἀγγέλλεσθαι διὰ τὴν τῆς ἀτιμίας δυνάμιν. *Fileb*, 30.

(2) *Fileb*, 55.

(3) *Timeos*.

bez piękna, a piękna bez harmoniji¹. (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, pojmijmyż je pod trzema: pod jideją piękna, ustosunkowania (proporcji) i prawdy (2)². Wyżej nieco jaśniej-szy jeszcze wyraz tego samego sądu czytamy: „W każdej rzeczy miarę i ustosunkowanie stanowi piękno i enota (3)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)⁴.”

Takie są — w streszczeniu — znamiona piękna platonowego. Naukę tę, w podstawowych jej pierwiastkach, można śmiało potwierdzić i przyjąć; nie sądzimy nawet, aby Estetyka mogła się kiedykolwiek bezkarnie pozbyć tych zasad.

Przypisują zwykle założycielowi Akademiji następne określenie piękna: *piękno — to odbłask prawdy*. Atoli nie znajdujemy tego określenia w żadnym z dyalogów ateńskiego myśliciela. Więcej powiemy: jako stosujące się do bezwzględnego piękna, określenie takie przeczyłoby poniekąd hierarchicznemu porządkowi platonowych jidej. Dla niego bowiem, jak to już wiemy, nie jideja prawdy, lecz jideja Dobra stoi na wyżynie wyżyn; bo „jakkolwiek piękniemi są wiedza i prawda, *jideja dobra piękniejszą jest jeszcze*, wyższą ma od nich doniosłość (5)⁵”. Dobro-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 μὴ δυνάμεθ' ἰδέα τὰ καθ' ὅν θηρεύσαι, σὺν τοῖσι λαβόντες, κάλλει καὶ ἑνμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ. Filebos, 65.*

(3) *μετρίότης γὰρ καὶ ἑνμετρία κάλλος δηπὼν καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ ἐμβαίνει γίγνεσθαι.*

(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 rozwekli w wykładzie; gdyż to, cośmy rzekli o sposobie pojmowania jidej przez filozofa, odkrywa zarazem przeważnie myśl jego o Bogu, przybytku jidej, o owej jideji Dobra, źródle wszech jinnych.

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 obecą 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 (*εἰκὼν κινήτων*) wieczności, i jednocześnie, stanowiąc ładu w niebie (niebo jest synonimem świata); tworzy, na wzór wieczności, niewzruszonej w swój jedni, obraz jej, podług prawidła liczby (*κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν*) 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 (*ὅν ὁρθῶς*) do jistności przedwiecznej. Tak więc orzekamy powszechnie, iż była, jest i będzie, lecz ściśle i zasadniczo mówiąc, jedynego tylko wyrażenia *jest* użyć-byśmy byli w prawie (*τῇ δὲ τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσέκει*); *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 αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον ἀκινήτως*) nie należy oceniać, jako młodszego lub starszego w różnych momentach czasowych. jako: byłego, obecnego lub przyszłego... są to bowiem szczególne postacie czasu, obraz wieczności, rozwijający się pod pra-

widłem liczby (1)⁴. 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 bytowa 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. Zaznaczamy 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 swęj 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)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 téj osobowej najrozumniejszej i najmiłościwszej władzy czynnej, Bóg utworzył świat na wzór jidej, na wzór własnych swych doskonałości. W *Sofistice* odrzuca jeszcze Platon mniemanie, które nazywa gminnym, a które wszystkie rzeczy widzialne czyni „wypływem bezplanowej, ślepej, nieświadomej

(1) *Tim.*, 37, 38.

(2) *Τὶ δαὶ πρὸς Διός; ὥς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ γόρρησιν ἢ ὁμοίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἄριον τοῦν ὅντα ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;*

(3) *οὐ μὴν ἐν ψυχῇ γε φήσομεν αὐτὸ ἔχειν πάντα;*

(4) *Sofista*, 248, 249.

siebie przyezyny“ (*ἀπὸ τῶος αἰτίας ἀντομάτης καὶ ἀνεν διαβολῆς φροσύνης*)⁴, i twierdzi, że świat jest „dziełem Boga, w rozumie i bożej wiedzy, przezeń wydanym (*μετὰ λόγον τε καὶ ἐπιστήμης θείας*) (1)⁴.

Bóg ten *bezwzględnie bytujący*, żywy, osobowy, najmędrzy 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, mówiąc o stosunku Boga do świata, co założyciel Akademiji rozumie przez bogów widzialnych a nieśmiertelnych.

Wielu Ojców Kościoła, zbierając troskliwie, lecz ze zbyt nienależnym zaufaniem, śmiałe i zajmujące wyrzeczenia Filona i neoplatonczyków, 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 neoplatonską szkołę (2), i, wkrótce potem w najdziwniejszy i najrozliczniejszy sposób rozwijanego przez owych filozofów synkretystów którzy, w mózgowym swym labiryncie, przy współudziale nierządnej wyobraźni, zamalgamowali to jest stopili wszystkie filozoficzne teoryje i wszystkie religije, bez poprzedniego jich zrozumienia (3)⁴.

(1) *Sofista*, 265.

(2) Wielu Ojców Kościoła, a między niemi i św. Augustyn przyjął to mniemanie od neoplatonczyków.

(3) *Études 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 κόσμου — τοῦ παντός), to wyrażenie powtarza Platon, bezustannie, pod rozlicznymi postaciami. Lecz, jak je rozumić 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. Probujmy go odtworzyć.

Na początku i pierwotnie jistniała tylko wieczysta materja, w stanie chaosu, czyli ruchu pomieszanego i bezładnego. Lecz czymże jest ona wieczysta materja, i skąd się począł w niej ów ruch?

Platon odróżnia w tym przedwiecznym chaosie dwa rodzaje materji, które możnaby nazwać: *pięrszą i drugą materję* świata. Materja pięrsza jest czymś zgoła biernym, miejscem (τόπος, χώρα) przybytkiem, przechowem wszystkiego; jestto podstawowa, nieujęta *rozłoga* (1), (ἀπειρον), w ramach której rzeczy widomych okręśla się i w rozliczne ubiera postacie. Wykład tej pięrszej materji, rozrzucony po różnych ustępach *Timeos'a*, wnet tu przedstawimy. — Materja druga — jestto właściwie chaos, czyli zbiorowisko pierwiastków, skłóconych w ruchu bezprawidłowym.

Zacznijmy od przytoczenia tekstów, wyjaśniających myśl Platona o owęj pięrszej materji. „Teraz, powiada, uważaam za konieczne pokusić się o odkrycie waszemu duchowi, za pośred-

(1) Wyraz ten, szczęśliwszy owoc rozmysłu autora „Chowan-ny“, nieźle, naszym zdaniem, maluje to szczególne pojęcie. (Przyp. tłum.).

dnictwem słów, trudnego do pojęcia i dość ciemnego ogólnobytowego rodzaju. Jakąż siłę znamioną (δύναμιν κατὰ φύσιν) możemy mu więc przyznać? Oto, że jest przytułkiem i niejako żywicielką wszelkiego wypłodu (czyli ogółu rodzących się rzeczy) (1). Jestto rys zamkniętej w nim prawdy; lecz należałoby ją wyjaśnić i wzbogacić szczegółami, a to zaprawdę, rzecz trudna... (2). Dalej znów mówi: „Rozłoga przyjmuje (δέχεται) ciągle wszystkie przedmioty, nie biorąc na się żadnej postaci (μορφήν), wydatniejszej 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, to 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 τριτά): rzeczy wytworzone (τὸ μὲν γιγνόμενον), 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) porównałoby można do matki, to, co dostarcza typu (świat jidej) — do ojca, to wreszcie, co w znamionach swych pośredniczy między niemi, — do dziecka; pojąć przytym należy, iż, 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 (pięrsza materja) jest więc zgoła nieujęta, 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 ὑποδοχήν αὐτὸ, διὸν τιθήνην.

(2) *Tim.*, 49.

(3) Mowa tu o formie ściśle oznaczonej i stałej.

(4) Tamże, 50.

rodzaj bytu, miejsce przedwieczne (τὸ τῆς χάρας αἰὲν) daje, wieczystym będąc, podstawę wszystkim rodzącym się rzeczom, a niezależnie od zmysłów, i przez pośrednictwo jakiegoś wyrozumowanego przeczucia dostępne duchowi (αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἀπὸν λογισμῶν τῷ νόθῳ), 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).^a

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 materyję 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 rozmyśłu: trzy są odmiany pierwotnych jistnień: byt, miejsce i wyród (ὅν τε καὶ χάραν καὶ γένεσιν), a jistniały one przed ukształtowaniem nieba (καὶ πρὶν ὄψαν γενέσθαι).“ — Platon, jakieśmy to już mieli sposobność zauważyć, używa częstokroć wyrazu niebo, (ὄψαν) jako wyrazu bliskoznacznego z wyrazem świat (κόσμος), 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, rozplamieniana, piętnowana kształtami ziemi i tchnieniem 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 najbezładniej poruszana przez wszystkie te siły, i nawzajem w podobny sposób, wzruszała je sama... Tak więc, zanim wszechświat (τὸ πᾶν) został złożony i uporządkowany (διακοσμηθὲν) z pierwiastków swoich, stan jich obeym był zgola rozumowi i mierze (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως). W chwili, gdy Bóg przedsięwziął utworzenie wszechświata (κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν), ogień, woda, ziemia i powietrze, posiadały już konturowe zarysy właściwej jim postaci (ἔχοντα ἀντὶν αἴτια), były jednakże w tym stanie, w jakim musi zostawać każda rzecz bez Boga (ὅσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ τινὸς θεός) (1).^a — Dziwnie piękną jest ta myśl ostatnia: wszystko, czego się dłoń boża nie dotknie pogrążone być musi w bezładzie i zamieszaniu.

Te pomieszane i w stanie bezładu pozostające pierwiastki, bytujące wiecznie w przestrzeni, dalekiemi były od spoczynku, i 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 bezładnie-wpływowa dusza chaosu, pozbawiona kierowniczego umu, ustępująca przyrodzonemu żądżom, podszeptom ślepej konieczności (2).^a Dusza ta jest więc tylko siłą wzruszającą i pobudzającą, przywiązaną do drugiej materyji ciał. Wszystko wtedy, jak powiada Platon, poruszało się według praw ślepej konieczności.

Oto, co jistniało, jako wieczne, przed wszelkim wdaniem się Boga, przed pierwszym objawem czynności bożej.

W jakim więc sposób, gdy przypuścimy z góry to wszystko, Bóg utworzył świat (κόσμος)? 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 substancji pośredniej, wydanej przez skrzyżowanie dwóch poprzednich. „Bóg, mówi nasz filozof, wytworzył duszę świata. Z niezmiennej i niepodzielnej jistności i z jistności, stającej się podzielną w ciałach (καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γινωμένης μεριστῆς) (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 visibile intorno ai corpi.“

trzeci rodzaj, pewną jistotę czyli substancją pośrednią, uczestniczącą jednocześnie w jego własnej naturze (*τῆς τε τὰντοῦ φύσεως*) i w naturze drugiej, to jest jistności przemiennej (*τῆς μεταβολῆς*), mieszcząc ją, tym samym, na rozstaju między bytem niepodzielnym, a podzielnym, w mnogości ciał. Podjąwszy te trzy gatunki jistnień, pomieszał je wszystkie w jednym gatunku złożonym (*συνεζεύχασατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν*), 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 jedność, 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 τὰντοῦ καὶ μεταβολῆς καὶ τῆς οὐσίας μεμυγμένην*) (1). — 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 przedjistniejących pierwiastków, z pierwiastków, które wybiera, już to w swą własną naturę, już to 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, rozlewać — 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 określona i ładu pełną wśród miejsca, będącego przytułkiem, 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 (*ζῷον*), 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, coby słusznie mogło być nosić jedną z nazw rzeczy skończonych i rzeczywistych, jak nazwę ognia, wody i jim podobnych. Bóg, dotknięciem swą dłoń, zaprowadził najprzód w mnóstwie rzeczy ład; a następnie utworzył z nich wszechświat, jedno, olbrzymie zwierzę (*ζῷον ἓν*) zamykające w swym łonie wszystkie zwierzęta śmiertelne i nieśmiertelne (1).“ Świat jest jedyny, jako utworzony według jedynego wzoru, zawierającego w sobie wszystkie żyjące (*ζῶα*) 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, mówiąc o sprawcy świata nasz myśliciel, jest tylko budowniczym bożych, nieśmiertelnych żywotworów (*τῶν μὲν θεῶν αὐτὸς γίγνεται δημιουργὸς*); wyrób (*δημιουργεῖν*) (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 nie tylko 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 bezwzględne i najwyższego Boga lecz — jego bezpośredniego potomstwa.

Oto główne, podstawowe rysy kosmogoniji Platona. Wobec tej, dziwnego pomysłu mozaiki, 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 wznosił się na tę wyżynę. 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 nieskończonej, szczytowej; 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 ich 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 hellenckiego filozofa nie domyślał się nawet tej jideji. Lecz czyż nie może to nam posłużyć za dotykálny dowód, że rozum ludzki, po upadku pierworodnym, nie ma już, jak powiada Fenelon, 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?

nie nie tracąc ze swęj 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, jakieśmy 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 żądż materyjalnych. Oto, co w tym przedmiocie, mówi nasz filozof w *Timeosie* 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 stolice jinnej dzielnicy duszy (*ἄλλο τε εἶδος... ψυχῆς*), stolice duszy śmiertelnej, noszącej w sobie zarody strasznych i nieuniknionych uczuć (*δαιμόναι ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον*); zarody przyjemności, owęj wielkiej przynęty złego; — bólów, złowróźbnych przyczyn ucieczki dobra; dalej — zuchwalstwa i bojaźni (*θάρρος καὶ φόβος*), owych szalonych doradców; wreszcie, zarody nieprzebranego gniewu, i nadziei, dającej się łatwo uwieść bezrozzumnemu wrażeniu, oddanej na łup miłości wszech przedmiotów. Mieszając wszystkie te czucia 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 śmiertelnej zasady oddzielne, w jinnej części ciała leżące siedlisko, ustanawiając w tym celu, jakoby rodzaj przesmyka i granicy między głową, a pierśią, 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 pośredku, na wzór pokojowej przegrody, utkano przeponę (diaphragma). Tak więc dusza, objawiająca się w męskiej sile i energicznej namiętności (τὸ μέτερον... τῆς ψυχῆς ἀνδρῆος καὶ θύμου)... 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 rozbijały i szemrzące, opierałyby się wyrokom, które jim władea — 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)“.

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 łęcznik 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 κελεῖν) obok jinniej, zakazującej (ἐνεῖναι δὲ τὸ καλῶν πιεῖν), 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, sku-

(1) *Tim.*, 69, 70.

sznie, rozumującą, nazwiemy rozumnym pierwiastkiem duszy (τὸ μὲν ᾧ λογίζεται, λογιστικὸν τῆς ψυχῆς); tę zaś, przez którą dusza kocha, cierpi głód, pragnienie oraz jinnych żądz doświadcza, pierwiastkiem bezumnym i pożądlwym (ἄλογιστικὸν τε καὶ ἐπιθυμητικὸν), niewolniczym przyjacielem rozkoszy... Lecze, czyż to, co obudza w nas gniew i odwagę, trzecią już zasadę stanowi?... Tak, jestto nieodwołalnie trzecia odmiana duszy, trzecia zasada (ἀνάγκη τρίτη) (1)“.

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-tęż tylko trzy władze jednej i tej samej duszy? Myśl filozofa nie zdaje się być dość czystą i silną przy rozwiązywaniu węzła 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 swój jasnej nie tracąc natury, stowarzysza się i jednoczy z pierwiastkami niższego rzędu: ziemskimi i niedoskonałymi, stanowiącymi 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 cnota (2)“.

Wielki zajiste i ciężki błąd w swój psychologii popełnił Platon przez wyłączenie podniesienie umu w górnej dzielnicy duszy, a niewyświetlenie 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; popolicie zaś przedstawia ją, jako odcień uczucia.

ROZDZIAŁ VII.

Platonowa Etyka.

Etyka, jak wiadomo, na dwa rozpada się działy: 1^o obejmuje przedmiotowe zasady porządku moralnego; 2^o zastosowanie tych zasad do życia, a stąd: obyczajową działalność człowieka, oraz jej wyniki i następstwa. Przedmiotowymi zasadami etycznej dziedziny są dla Platona jideje: Sprawiedliwości, Świętości, Dobra, jideje niezależne od człowieka i ponad nim żyjące, jideje, które *w tosamości* z Jistotą Najwyższą i *w niej* bytujące, 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 dyalogami Platona, z jakim-to, w sieczną broń dowcipu uzbrojonym, zapalem dowodzi Sokrates wieszczbiarzowi Eutyfronowi, w dyalogu tegoż imienia, że świętość nie jest bynajmniej tym, co się bogom podoba, że nie zależy zgoła od ślepej i chorobliwej woli bóstw olimpijskich, że wreszcie 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 enoty, 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 obec niego upodrzednia, a etyka stanowi jedno wie-dzę szczęścia, a raczej *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 platonowej etyce kwestya szczęścia w szerokich rozwija się ramach, a jednak nie przeszkadza to myślicielowi z właściwą mu siłą podnieść pytania enoty, całą swą bezwzględnością błyszcząc. Szczęśliwość przedstawia Platon jako wynik i nagrodę spełnionego dobra, nagrodę, której zupełna wypłata w pozagrobowym dopiero nastąpi życia. Okażemy to, przedstawiając naukę wielkiego filozofa o enocie i szczęściu, gdzie jednocześnie odkryjemy również myśl jego o cieniach tych światów, czyli o nieszczęściu a błędzie.

§. I.

Platonowy pogląd na enotę.

Platon naucza, że enota w ogóle polega na możliwie bezwzględnym naśladowaniu Boga; (*ὁμοιωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνάτον*); aby zaś odpowiadała swę zasadzie i celowi, zamykać winna cztery pierwiastki, niby cztery odmiany i rodzaje enót. Tęmi czterema składnikami doskonałej enoty są: 1^o roztropność (*σοφία*; *φρόνησις*); 2^o męstwo (*ἀνδρεία*); 3^o umiarkowanie (*σωφροσύνη*); 4^o sprawiedliwość (*δικαιοσύνη*). Podstawą tego podziału jest psychologia Platona. Widzieliśmy już, że Platon rozróżnia trzy dzielnice czyli sfery duszy: dzielnicę szczytową, będącą przybytkiem umu, dolną stanowiącą wyrobniczą jistotę żądz materyjalnych i zmysłowych; i pośrednią, przedstawiającą ognisko uniesień gniewu i męskich namiętności. Każdej z tych dzielnic duszy odpowiada szczegółowa jakaś enota. Tak, 1^o roztropność czyli mądrość jest enotą dzielnicy górnej, i polega na znajomości tego, co każdej po szczegółole dzielnicy duszy i wszystkim w ogólności przystoji; można by ją zatym nazwać enotą kierowniczą. „Człowiek, mówi Platon, jest mądrym, dzięki tylko tej małej cząstce swęj duszy, która znając wymiar właściwości każdej z trzech dzielnic i wszystkich

razem, rządzi w nim i wyrokuje (1).² 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 θυμοειδὲς*) jidzie ustawicznie przez roskosze i trudy za wyrokami rozumu, tak w obec spraw bezpiecznych, jak i niebezpiecznych (*δεινὸν τε καὶ μὴ*).³ Umiarkowanie polega na ujarzmieniu pod władzę najwyższej dzielnicy średniej i najniższej, lecz, przedewszystkim tej ostatniej dzielnicy duszy. „Umiarkowanym (*σωφρονεῖν*) nazwiemy tego, w którym zapanała zgoda i harmonija między różnymi dzielnicami duszy, co ma miejsce wtedy, gdy część rządząca i rządzone (*τὸ ἀρχὸν καὶ τὸ ὑποκείμενον*) uznają, że pierwiastkowi rozumnemu (*τὸ λογιστικὸν*) przystoi rozkazywać, jinnym zaś, bez szemrania przyjmować jego wyroki.“ Platon wszakże pod umiarkowaniem rozumu zwykle i przedewszystkim rozumnie ujarzmienie najniższych popędów pod władztwo rozumu. ⁴ Co się tyczy sprawiedliwości, to mianem tym założyciel Akademiji oznacza ład i harmoniją, jaką się wieńczy połączona praktyka trzech dopiero-co określonych cnót; czyn zaś, który spowodowywa i ustala w nas pożądaną zgodę nazywa Platon *sprawiedliwym*; zresztą sprawiedliwość, według niego, jest zachowana wtedy, gdy każda rzecz odpowiednio sobie zajmuje miejsce. Oto, jakiemi słowy myśliciel nasz opisuje tę enotę: „Tak więc, kochany Glaukonie, skoro wymagamy od powoźnika, 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 (*δίκαιον*) i pięknym każdy czyn, który obudza w niej i ustala pożądaną ład, nadając wiedzy, twórczej przewodnicząc owych spraw, miano rostopności i mądrości (*σοφίας*); żeby, natomiast, wszelki jinnny czyn, burzący w niej tę harmoniją zwała *niesprawiedliwym*, a *mniemanie rodzące go — nieuctwem* (*ἀμαθίαν*) (1).⁴

Sprawiedliwość jest więc ogólną enotą, która wszystkiemu właściwie naznaczając miejsce, troszczy się o zaprowadzenie ładu i harmoniji między różnymi dzielnicami duszy i całego organizmu człowieka; działa ona podobnie i w zbiorowej budowie państwa, zarządzając ściśle określoną wzajemność między pojedynczymi jego członkami.

Niesprawiedliwość (*ἀδίκη*) natomiast jest ogólnym błędem, drżnięciem w zamieszaniu i przeciwieństwie trzech różnych dzielnic duszy: „Może być ona czym jinnym, jak buntem tej lub owej dzielnicy duszy, przekraczającej 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 γένους ὄντι*)? Powiemy przecie nakoniec, że z tego-to bezładu i zamieszania rodzi się niesprawiedliwość i rozstrój moralny (*τὴν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν*), techórzostwo i nieświadomość, (*δειλίαν καὶ ἀμαθίαν*) i w ogóle, wszystkie błędy i występki (2).“ Techórzostwo i rozstrój moralny zachodzi wtedy, gdy pośrednia i najniższa dzielnica duszy podejmują nieudolnie berło panowania.

Oto ogólny rys platonowej nauki o enocie i występku. Widoeczna, jakie stanowisko w tej nauce zajmuje wiedza (mądrość): i jest ona zasadą wszelkiej enoty, 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 przedsięwzię, to tylko dlatego, że je poczytuje za dobro. Błąd więc widocznie płynie z niewiedomości. 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 przełamać znany sobie obowiązek: wszak ma wolny wybór między dobrem a złem, cnotą a występkiem, życiem a śmiercią! — Platon, jakśmy to już zauważyli przy wykładzie psychologii, zbyt wielkim cieniem obsłonił swobodę woli ludzką; a tu zdaje się, jakoby zgola o niej wiedzieć nie chciał. — Ten-to ciężki błąd, dotyczący się woli, oraz niedostatek ścisłego i jasnego poglądu, określającego stosunek człowieka do Boga, postawiły naszego myśliciela w niemożności podania dokładnej charakterystyki dobra a zła moralnego, cnoty a występku.

§. II.

Platonowa nauka o szczęściu i nieszczęściu, następstwach cnoty i błęd. —
O życiu przyszłym.

Platon, jakśmy to już mieli sposobność nadmienić, szczęście i nieszczęście uważa za konieczny wypadek cnoty. Przekonanie to wygłasza bardzo często i silnie gromi materialistyczną teorią Demokryta, który cnotę zaniedbując, najwyższe Dobro zakładał na rozkoszy: najwyższe Dobro, czyli prawdziwe szczęście, jest, według niego, tylko wynikiem cnoty. Cnota-to, zespalać duszę ludzką z tym, co bezwzględnie *bytuje*, przypuszcza ją do uczestnictwa w dobrach jistotnych, które są jedynie i prawdziwie rzeczywistymi, i przez to darzy ją szczęściem. Występek natomiast, zwracając duszę ku temu, co mija, przywiązując ją do złudnych, z każdą chwilą ginących cieni, może jej dostarczyć jeno pustego widma prawdziwej rozkoszy. Cnota zaprowadza w duszy ład doskonały, dzięki któremu wszystko właściwe sobie zajmuje miejsce, i harmonija panuje między wszystkimi dzielnicami

duszy; skąd naturalnie wynikać musi spokój i zadowolenie. Występek przeciwnie, sieje wszędzie zamieszanie i niezgodę; rodzi koniecznie kłopot i trud. — Przytoczmy te myśli zawarte w pięknym ustępie IX księgi *Rzeczypospolitej*: „Gdy cała dusza postępuje za wskazówkami rozumu, i gdy nie podnosi się w jej łonie bunt, a każda z jej dzielnie pilnuje granic obowiązku i sprawiedliwości, kosztuje ona wtedy właściwych sobie uciech i rozkoszy, rozkoszy możliwie najwyższych i najjścieńszych. — Bezspornie. — Gdy natomiast jedna z jej niższych dzielnie przywłaszczy sobie stér rządu, to wynika stąd najprzód, że w tym stanie traci możność zdobywania uciech sobie należnych, a następnie, że buntownicza zniewala inne sfery duszy do ubiegania się za kłamliwymi i niewłaściwymi przyjemnościami. — Zgadzam się na to. — Lecz czyż to, co się bardziej oddala od filozofii i rozumu, jest też bardziej sposobne do wydania tych złowrogich skutków? — Niejinaczaj. — A to, co wykacza przeciw porządkowi i prawu (*νόμον τε καὶ τάξιν*) czyż wykacza 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 bogaetwami, zaszczytami lub wdziękami ciała; tego, czyje serce młode a szalone pożera pyszne, ambitne żądze, tak, że mniema, iż mu nie potrzeba ni mistrza ni przewodnika, i, że sam już w stanie nad jinnymi panować, takiego Bóg porzuca i własnej zostawia niemocy (*καταλείπεται ἐρημος θεῶν*). Samotny, łączy się z podobnymi sobie pyszałkami, zrywa wszelką zależność i wszystko wprawia w zamieszanie. — W oczach tłumu jest on czymś niezwykłym, lecz sprawiedliwość nie omieszka zażędz w nim zemsty piorunnej: kończy więc, gubiąc siebie, ród swój i ojczyznę (2)“.

Porządek moralny nosi więc w sobie samą własną uświęcenie: 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 tłumaczenie *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, spozstrzedz, że prawdziwe szczęście i nieszczęście nie z tego jest świata; że na tej ziemi człowiek enotliwy, 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; napotykaemy 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.

Rzućmy choć pobieżnie okiem na to, co nasz filozof naucza o życiu przysłym.

Platon wyznaje dogmat nieśmiertelności duszy i sądzi, że poza grobem enota będzie wynagrodzoną a występki 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 zmazanych 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 występní, — *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 Acheruzyjadu, 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 wielkimi i licznymi świętokradztwami, mordami, przeciwnymi sprawiedliwości i bożemu prawu, lub jinými, ciężkimi przestępstwami, mocą zasłużonego a niezłomnego przeznaczenia, wstępują do Tartaru, z którego już nigdy nie wychodzą (*ὅθεν οὐποτ' ἐξβαίνοισιν*). Ci znowu, których błędy, jakkolwiek ciężkie, uznano za *dające się zagładzić* (*ἱάσιμα*), którzy n. p., w gniwnym ducha nastroju, poinieśli rękę przeciw ojcu lub matce, lub pozbawili kogokolwiek życia, lecz, przez resztę dni ziemskiej pielgrzymki, zmywali winę pokutą, ci także, koniecznym prawem, zstąpić muszą do Tartaru; lecz, po upływie roku, fala wyrzuca i unosi zwyczajnych morderców ludzi do Koeytu, ojcobójców, do Puriflegietronu. A, gdy — jak jedni, tak drudzy — dopłyną do jeziora Acheruzyjadu, głośnym wołaniem — owi zabitych, ci, zelżonych przez siebie — wzywają, aby jim przebaczyli winę, i, pozwoliwszy przebyć jezioro, do swych przybytków przyjele. 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 piekielnej próby; kolej 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 (*διαγερόντως*), 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 (*ἀρεν τε σωμάτων ζῶσι τὸ παρῶν εἰς τὸ ἔπειτα χρόνον*) (2). Nie tak łatwo opisać te przy-

więc miejsce *oczyszczenia*, czyli pewien rodzaj *czyśca*. Należy w tym ustępie zwracać wyłączną uwagę na podstawowy grunt myśli platońskiej, pomijając mitologiczne marzenia, w które się myśliciel, jako w szatę poetyczną stroji.

(1) *ἀντὶ δ'εἰς τὴν καθάρσιν δίκην ἀποινοῦμεν καὶ ἐπὶ τῆς γῆς διαζόμεναι*.

(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 mądrości; *bo piękno — ceną 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 zbrodniarzy, wznawia Platon w *Gorgiaszu* i *Rzeczypospolitej*. „Ci, powiada przy końcu *Gorgiasza*, którzy największe popełniali przestępstwa, jako nieuleczeni (*ἀνίατοι γένεσθαι*), 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 swój polityce stosuje tylko do państwa

(1) Platon wkłada te słowa w usta Sokratesa, który za chwilę ma przyjąć cykutę.

(2) *Καλὸν γὰρ τὰ θάνατον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη. Fajdon, 113, 114.*

(3) ... καὶ οὗτοι αὐτοὶ μὲν οὐκέτι ὀνείρωται οὐδὲν, ἀλλ' ἀνίατοι ὄντες. *Gorg.*, 525.

(4) *τις τῶν ὄντως ἀνιάτως ἐχόντων εἰς πονηρίαν. Rzeczposp. ks. X, 615.*

i rozprawdza 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 pożądanemi 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 rozróżnia 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 kupców, 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 owiej przewodniej wiedzy, która jedynie zasługuje na miano mądrości (1).“ Wojownicy uosabiają odwagę państwa, a od-

(5) *Rzeczposp.*, ks. IV, 428, 429.

waga jest energią, czyli siłą męską, poświęconą obronie rzeczypospolitej i kierowaną prawami. Odmawia się jej imienia męstwa i odwagi sile „związanej 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 (*σωτηρία*). — Czego? — Poglądu (mniemania), jaki tej odwadze państwowej udzieliły prawa za pośrednictwem wychowania, poglądu, dotyczącego 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 jistota, zaprawdę, jest niewielką. Jakże tu ma zapanować umiarkowanie? Powinno zapanować przez bezwzględne upodrzedzenie owego brudnego kłębu, stanowiącego najniższą rozczłon rzeczypopolitej, względem najwyższego stanu, który władnie mocą rozkazywania. „Umiarkowanie jest nieczym 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 nately umiarkowanie. Lecz, gdy, błędem wychowania, lub złego nałogu, niższa dzielnica duszy nad wyższą przewodzi, mówimy wtedy o ludzkiej jednostce, iż jest nierządną i niewolnicą samej siebie; człowiek taki zowie się nieumiarkowanym. Rzuć teraz okiem na naszą nową rzeczypopolitą, a ocenisz, jak słusznie można ją nazwać panią samej 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 swymi rządzi i jest panią

(1) *Rzeczposp.*, ks. IV, 429, 430.

samej siebie, to przedewszystkim o tej. — Bez wątpienia. — 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 wtedy, gdy idzie o liczbę i pieniężne zbiory obywateli, albo o cokolwiek bądź innego. 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 jednostki, która jednej dzielnicy powierza władzę nad drugą (2).“ Tak pojęte umiarkowanie jest jakoby przedświtem sprawiedliwości, która naznacza pełnię 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 αὐτοῦ πράττειν*). Jestto cnota, 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 Rzeczypopolita czyni sprawiedliwą i mądrą (3).“

Oto cnoty, 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 zgoda żadnej nie zaprowadza zmiany w podstawowym sposobie rządu, który będąc jednym, nie ulega przejściowemu. „Sposób rządu (*πολιτείας τρόπος*), dopiero — co przez nas wyłożony, mówi Platon, jakkolwiek jedyny, dwie nazwy otrzymać może. Jeśli jedna z pośród naczelnich głów panuje, nazwiemy rząd monarchiją, jeśli zaś władzę najwyższą podzieli 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.

rzędu (*ἔν εἶδος*); bo, czy władza naczelna będzie w rękach jednego czy wielu, to podstawowe prawa żadnej zgoda nie ulegną odmianie, jeżeli tylko zasady wychowania, któreśmy powyżej podali, stosowaniami będą (1).^a

Ten wzór politycznej budowy, ta postać jedyna (*ἔν εἶδος*), mocą której najmędrsi stanowią rządzące czoło państwa, jest, dla Platona, jidealem rządu. Lecz, czymże są prawdziwi mędracy? Założyciel Akademiji już nam to poprzednio wyłożył. Mędracami, czyli filozofami są ci, którzy znają *być jistotny*, i umieją rozróżnić prawdziwe i niewzruszone rzeczywistości od próżnych, błędnych cieni, za którymi pospolici ludzie gonią bezrozumnie, jakby - za czymś wyjątkowo-jistotnym. „Nakreślony przez nas plan doskonałego państwa wtedy tylko ukaże się na ziemi, wtedy światło dzienne ujrzy, gdy, albo filozofowie obejmą stér rządu, albo ci, których dziś zowiemy królami i władcami, staną się w całym znaczeniu tego wyrazu — filozofami (2).^a

Nigdy téż wymarzony przez Platona jideał państwa nie ubrał się w żywe kształty, czego, zaprawdę, i nie należałoby żałować. Głębokie natomiast budzi współubolewanie widok olbrzymiego, świetnego gienijuszu, rozpraszającego się w niemoralnych, przeciwspółecznych, bliskich szaleństwa marzydłach. Winniśmy jeszcze dorzucić słów kilka o państwowym jideale księcia filozofii greckiej; winniśmy okazać, na jak smutne zstępuje niziny ten, tak czysty w obłocznej sferze ogólnych zasad moralista, skoro tylko wchodzi w zakres stósowań i życia praktycznego.

§. II.

Jideał państwa. — Jednostka — nieczym, państwo wszystkim. —
Wspólność dóbr, kobiet i dzieci. — Nieuznanie godności kobiety i dziecka. —
Platon na krańcach materyjalizmu.

W politycznym ubudowaniu platonowej Rzeczypospolitej, państwo jest wszystkim, jednostka nieczym: osobistość człowieka goreje na ofiarnym ołtarzu rzeczypospolitej. Pogańska jideja państwa do swych ostatecznych dochodzi tu granic; jestto, rzec mo-

(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 ojezyny. 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 wykształcania 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 przyzwoitości społecznej. Oto główne tło myśli naszego filozofa, w wierzonym słów jego własnych przekładzie: „Najlepsze (*ἄριστοι*) 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, którymi 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 *Rzeczypospolitej* 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 téj czytelnik, z tego, co przytoczymy, będzie mógł powziąć wyobrażenie.

ni praw lepszych, ni kierunku mądrzejszego i sprawiedliwszego.... Nie trzeba więc gdzieindziej 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 ma być ze stosunków życia wygnane. Ta zaś piękna modła społeczna płynęłaby z nakazu wodzów rzeczypospolitej i jich potęgą byłaby utrzymana. Mała liczba nowoczesnych komunistów posunęła aż do tego punktu wybujałość swych zasad.

Platon wyznaje wprawdzie, iż 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 zbliżyć się zaleca*. W Vój księ-dze *Rzeczypospolitej* rozprawia założyciel Akademiji dość szcze-gółowo o wychowaniu kobiet, o jich roli w państwie, o mał-żeństwie i dzieciach. Są tam smutne karty. Myśliciel mówi prze-ważnie o kobietach z wojowniczego czyli obrończego stanu; krę-śląc zaś prawidła wychowania, ma w ogóle na widoku jedno-dwie wyższe warstwy społeczne; klasa najemnicza, odarta z wszelkiego politycznego prawa, i poświęcona wyłącznie zaopa-trywaniu materyjalnych potrzeb państwa, nie zasługiwała widać na uwzględnienie w żywotnym przedmiocie téj części rozprawy.

Stan obrońców ma być przedewszystkiem plemieniem wy-trwałym i walecznym. Całą jego cnotą — męstwo i odwaga. Oto prosty pogląd, służący Platonowi za punkt wyjścia przy kręśle-niu prawideł wychowania ludzi oręża i jich towarzyszek. Są oni *jakoby stróżami stada*, a obowiązkiem żon jest pomagać jim w wy-pelnianiu tego posłannictwa i, w miarę sił, podzielać straż nad stadem. Powinny więc one odbierać to samo, co i mężczyźni te-go stanu, wychowanie; nietylko zatym muzyce mają się poświę-cać, lecz, odrzucając na bok urojone uczucie wstydu (2), i cwi-

(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, ćwiczą-cych swe ciała w chwalebnym celu (*τοὺ βελτίστον ἔνεκα γυμναζομέ-ναις*), 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 zapano-wała skończona jedność, by uczucia rodzinne nie miękczyły jich męstwa, dobra materyjalne, żony i dzieci — mają być wspólne między niemi. „Prawo, które przedstawię, mówi z zupełną słu-sznością Platon, wiąże się ściśle, jak sądzę, z poprzedzającym i jinnémi mego systematu. — Jakież ono? Oto, aby żony wojowni-ków naszych wspólnym jich były mieniem, aby żadna z nich z żadnym pojedynczo nie mieszkała, aby dzieci, będąc także wspólnémi, nie znały swych rodziców i nawzajem nie były jim znane (2). Daleko więcej będziesz miał trudu w przeprowadze-niu tego, niż poprzedzającego prawa, i nie tak łatwo przyjdzie ci okazać, że zamyka ono w sobie pierwiastki możliwości i uży-teczności. — Nie sądzę, by mi zaprzeczono, iż społeczeństwo ze wspólności kobiet i dzieci osiągnie korzyści, gdyby tylko mo-żebnym było wykonanie tego filozoficznego układu. Lecz myślę już mi możliwości jego zaprzeczą (3).“ Każdy trzeźwy człowiek zaprzeczy jednocześnie podobieństwa i pożytku takiemu systemato-wi, co popuszczając swobodnie ude wszem namiętnościom, oddał-by państwo na łup zwierząt, gotowych każdej chwili pożreć się wzajemnie. Lecz nie jestto kwestyja, którąbyśmy się obecnie zajmować powinni. Wspólność kobiet jest poprostu hańbą spóle-czną. Sąd nasz nie ulega sporowi. Zauważymy tylko, że wspól-ność kobiet jest bezwzględny zaprzeczeniem rodziny, owéj nie-zbędnej 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 swéj sile? Niezym jinnym, jak związkiem wśród stada. Chce on, aby rządzą-cy sami kojarzyli małżeństwa, i pozwala jim, dla łatwiejszego

sznym i na zawsze słusznym będzie — twierdzić, że *wszystko, co uży-teczne, 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, ἰδίᾳ δὲ μηδενὶ μηδεμίαν σπουδαίειν, καὶ τοὺς παῖδας αὐτῶν κοινούς, καὶ μήτε γονεῖα ἑκγονοῦ εἰδέναι τὸν ἄνθρωπον μήτε παῖδα γονεῖα.*

Tamże, 457.

dopięcia celu, chwytając się podstępów i kłamstwa (1): jedyną zaś ich kierowniczą myślą i pobudką na tej drodze ma być kwestyjawydawania 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 materjalizm, do najsmutniejszych posunięty krańców. Przytoczmy na dowód kilka ustępów. „Należy się starać, zgodnie z naszymi zasadami, aby stosunki płciowe poddanych rasy wyborowej były jak najczęstsze, — rasy pośredniej bardzo rzadkie. *Należy zaś żyć 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 wodom jedynie znane, jeśli jest życzeniem aby zgoda gościła wśród stada stróżów* (3). „Urządującym, mówi on dalej, pozostawimy troskę około regulowania liczby małżeństw; przez co utrzymają oni potrzebną, stałą ilość 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 ich 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 ἔργα τρέφειν, τῶν δὲ μὴ, εἰ μέλλει τὸ ποίμνιον οὕτως ἀκρότατον εἶναι. Tamże, 459.

(3) Tamże.

(4) Porów. *Prawa*, ks. V, 740.

(5) Tamże, 460.

eym osobną poza miastem, dzielnicę. Co się zaś tyczy dzieci pośredniego 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, a uczynią to w ten sposób, że żadna z nich nie będzie mogła poznać swego dziecka“. A więc i uczucie macierzyńskie burzy 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 rzeczpospolitej, osądzimy go winnym niesprawiedliwości i świętokradztwa (2).“ 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, jeśli się mimo ostrożności urodził, gdyż państwo nie bierze na się obowiązku żywienia takiej jistoty (3).“

Otóż więc ród ludzki strącony zostaje na ostateczną nizinę namiętnej zwierzęcości, i to przez księcia filozofji, najbardziej duchowego pośród myślicieli, jakich kiedykolwiek starożytna wydała Grecyja! Jest zaprawdę coś groźnego w tym moralnym zachodzie tak czystego skądinąd 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 materjalistą, równym ostatniemu z Greków, tym gorszym od całej jich rzeszy, iż rozwija logikę materjalistyczną, 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 χειρόνων, καὶ ἐὰν τι τῶν ἐτέρων ἀνάπικρον γίγνηται, ἐν ἀπορρήτῳ τε καὶ ἀδύλῳ κατακρύψουσιν ὥς 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 też, zwracając się do prześladowców chrześcijan, bez wahania wyrzeka: „Powiedźcie, 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?*” Porównyując zaś to postępowanie w związku z rodzącymi je maksymami do zasad chrześcijańskiego ustawodawstwa, wymowny kartagiński kapłan dodaje: „Nietylko wzbronionym jest u nas zabójstwo dzieci, lecz nadto gubienie płosu 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 niemowlęctwo.

Wiadomo, że państwo w platonowym rozumieniu jest tylko miastem czyli niezależną gminą w bardzo nawet ciasnych zamkniętych 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.

kiemu 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 wzorowe państwo, jistnieją, koniecznym prawem, niewolnicy. Platon nie pojmuje doskonałego państwa bez niewolników. Pod tym względem podziela on ogólnogreckie przesady; chociaż, co sprawdzamy z radością, zaleca łagodne obchodzenie się z niewolnikami. Uderzony ważnemi zamieszkami, wynikającymi u wielu greckich 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. „Są ludzie, powiada, którzy w niczym nie ufając swoim niewolnikom, obchodzą się z niemi, jakoby z dzikimi zwierzętami, i, przy pomocy uderzeń batoga i rzemienną poganiaczki, czynią jich duszę nie trzykroć, lecz dwadzieścikroć bardziej, niż jest, służyć; jinni natomiast trzymają się wprost przeciwnego zwyczaju postępowania... Jakąż więc mamy przyjąć normę dla naszego miasta odnośnie do posiadania i poprawy niewolników? — Wido-czną jest rzeczą, że człowiek, zwierzę, którym nie łatwo kierować, z nieskończonym trudem poddaje się koniecznemu rozróżnieniu (*πρός τὴν ἀναγκαίαν διόρισιν*) między wolnym a niewolnikiem, panem a sługą. Niewolnik jest więc przykrym i trudnym mieniem (*χaleπὸν τὸ πῆμα*). Nieraz doświadczenie przekonało nas o tej smutnej prawdzie; a częste bunt, wybuchające w Mese-niji, nieszczęścia jakim podlegają państwa, obciążone wielką liczbą niewolników, jednym mówiących językiem... są nadto wymownemi jej świadectwami. W obec tych zamieszkań, nikogo pewno nie zadziwi, gdy kto okaże się niepewnym, jaką tu w postępowaniu przyjąć myśl przewodnią. Co do mnie, dwa tylko, zmierzające do celu, widzę środki: pierwszy — nie gromadzić razem niewolników jednej 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 (*τρέφειν δ' αὐτοὺς ὁρθῶς*), (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 przede wszystkim w sposobie postępowania z temi, których trapić bezkarnie możemy, przejawia się miara przyrodzonego a szczeręgo umiłowania sprawiedliwości, oraz rzetelnego wstrętu dla wszystkiego, co nosi znamię jjej przeczenia. Ten więc, kto nie będzie miał sobie do zarzucenia nie zbrodniczego lub niesłusznego, w swych z niewolnikami stosunkach, stanie się dla nich jistym 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 wchodźmy 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 pojmowane i stosowane było śród społeczeństw greckich, jest samo w sobie uprawnionym; zapytując tylko, jak z niewolnikami obchodzić się mamy, odpowiada na to natychmiast, że 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 służenie jinteresom a choćby i przywidzeniom swego władcy. Jakżeby zresztą Platon mógł ujrzyć w niewolniku osobę, jednostkę, poddaną własnym jjej prawom i obowiązkom, on, który

() Oderwana ta część zdania, w dosłownym przekładzie, zna czy: *żyć jich należy*; 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 *τρέφειν*. (Przyp. tłóm.).

(2) *ἡ δὲ τροφή τῶν τοιούτων μήτε τινα ὕβριν ὕβριζεν εἰς τοὺς οἰκέτας, ἤ τινα δὲ, εἰ δυνατόν, ἀδικεῖν, ἢ τοὺς ἐξ ἴσου.*

(3) *κολάζειν γε μὴν ἐν δίκῃ δούλους αἰεὶ, καὶ μὴ ρουθετοῦντας ὡς ἐλευθέρους θροῦπεσθαι ποιεῖν....* Tamże, ks. VI, 776-777.

w swęj dziwnej ustawie prawodawczęj dla państwa nie nie chciał wiedziēć o moralnej jednostkowości obywatela? Prawo rzymskie z właściwą sobie, mierniczą dokładnością wyrzekło, jż niewolnik, będąc *rzeczą*, nie *osobą*, żadnych praw używać nie może. Taki-tęz 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 różnej mierze we wszystkich prawodawstwach pogańskich pojawia, jest nieuznawanie — poza obywatelem — człowieka. Człowiek, przez ateńskiego myśliciela jimieniem swobodnego ozdobiony, a odarty ze swęj osobistości moralnej, 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 raczēj, że jinteres rzeczypospolitéj, któremu, w sposób konieczny, wszelkie jinne się upodrzędniają, 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 słusnością wyrzec można, że obowiązki człowieka są najlepszą praw jego strażnicą. Jesteśmy poddani obowiązkowi 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 tēj-to świadomości własnych obowiązków, leży najpewniejsza tarcza praw naszych. Lecz, na nieszczęście, w roczni-

kach filozofii przedchrześcijańskiej dział obowiązków moralnych człowieka najgorzej został pojęty. Pochodzi to stąd, że świat pogański miał albo kłamliwą, albo niezupełną wiadomość o Bogu i o jego stosunku do świata. Człowiek, jego jistota, cel jistnienia i wiodąca doń droga, wszystkie te zagadki nosić musiały nieprzenikliwą zasłonę, w obec nieznajomości prawdziwego Boga. Dokładnego i zupełnego poznania Jistoty najwyższej i jej stosunków z człowiekiem, samemu Platonowi nawet nie stało. Umysł ten nieśmiertelny wznosił się ponad jinnych greckich myślicieli w czystym badaniu natury i przymiotów Boga, lecz nie dojrzał okiem ducha, że Jistota najwyższa, będąc nieskończenie 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 człowieka, w szczególności zaś — na jego prawa i obowiązki. Nie należy zapominać, że bez rzetelnego pojęcia o Bogu nie jesteśmy w stanie wyjaśnić nie, ni w porządku moralnym, ni bytowym. Bóg — to alfa i omega wszechrzeczy.

Filozofia grecka nie utrzymała się na wysokości, do której wznosił ją gienijusz Platona. Z grona uczniów tego mistrza tylko Arystotelesa z nim porównać można. Ten, jakkolwiek częstokroć nie tylko dorównywał założycielowi Akademiji, lecz nawet prześcigał go, niższym jest nieskończenie od niego w przedmiocie pytań, dotyczących stosunków Boga ze światem, oraz jistoty i przeznaczenia człowieka. Arystoteles, jako wkrótce zobaczymy, jest niewiernym uczniem, który bierze sobie za cel — przeczyć swemu mistrzowi, i który, pomimo niezaprzeczonego gienjuszu i świetnych zasług, poniża nadto czasem filozofją, sądząc, że ją do szczytu wznosi. Myśliciel ze Stagiry stanie się głową nowej szkoły. Zanim przystąpimy do wykładu nauk założyciela Liceum, należy nam poświęcić krótkich słów kilka, następcom Platona w Akademiji.

Uczniowie Platona w Akademiji.

Szkoła założona w Akademiji przez Platona, nie zginęła, z 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 półsceptyków, których Cyceron niesłusznie mieści w rzędzie 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 szczegółów ich nauk, jako próżne przedsięwzięcie, krzyżowałoby tylko pochod dziejowy, nie przynosząc nikomu korzyści. Bardzo się 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 CVIIIej Olimpijady, czyli 349go roku przed Chrystusem. Przez ośm lat stał na czele szkoły (1). Dyjogenes 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 światło dzienne. Dyjogenes spis jich podaje. Żadne wszakże z tych pism do naszych nie przetrwało czasów. W dyjogenesowym 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. Dyjogenes, 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 Dyjogenesa, 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 ścisłe zbliżenie do filozofiji wszystkich uprawianych w Greeyji

(1) Dyjog. z Laerty, ks. IV.

(2) Tamże, por. Athen., ks. VII, 140.

(3) *Διάλογοι τὰν περὶ τὴν πραγματείαν ὁμοίων ἔ.*

(4) M. przyt., 5.

(5) *Οὗτος πρῶτος... ἐν τοῖς μαθήμασιν ἐθεάσατο τὸ κοινόν, καὶ συνεκείωσε καθόσον ἦν δυνατὸν ἀλλήλοις.* Dyjog. m. przyt., 2. *Μαθήματα* 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 ten 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 krynią jidej, oraz wszystkiego, co w świecie odbłask 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 pitagorejczykowi, 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 mylą się wielce, nasienie bowiem pochodzi od twórców doskonałych, uprzednio już jistniejących, a zasada sama nie jest nasieniem, lecz bytem doskonałym. Tak samo rzecby można, że człowiek uprzedza jistnieniem swój zarodek, lecz nie ten

(1) ὥστε μηδὲ ὃν τι εἶναι τὸ ἐν αὐτό. *Met.*, XIII, 5. Por. XI, 7.

bezwątpienia człowiek, który z nasienia powstał, lecz ten, od którego ono pochodzi (1)“. „Nie ma słuszności ten, mówi jeszcze Arystoteles, kto zasady wszechświata ($\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\delta\lambda\omicron\nu$) porównywa do zarodków roślin i zwierząt, i kto utrzymuje, że zawsze to, co w pewnym względzie doskonałym nazwane być może, pochodzi od pierwiastku nieoznaczonego ($\epsilon\tilde{\varsigma}\ \alpha\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$) i niedoskonałego. Taką jest, mówi on, natura zasad pierwotnych; Jedność sama w sobie nie jest nawet bytem określonym. Lecz zasady, z których zwierzęta i rośliny powstają, są doskonałymi: człowiek rodzi człowieka. Nie nasienie - to zatem *pięć* pierwotnie jstnieje (2)“. Niedorzeczne założenie, które tak stanowczo odparł Arystoteles, przyjęli, za dni naszych, panteiści filozoficzni.

Ksenokrates, Polemon, Krates i Krantor.

Ksenokrates, jak się zdaje, podobnie, jak Spajzyp, wyróżnił się od platonizmu w kierunku pitagorejskim. Urodzony w Chalcedonii, pierwszego roku XCVIej Olimpiady, 394go roku przed Chrystusem, uczęszczał w latach ranniej młodości na wykłady Platona. Umysł jego nie odznaczał się wielką żywością. Platon, porównując go z Arystotelesem, mawiał, że jeden z nich potrzebuje ostrogi, a drugi — wędzidła (3). Ksenokrates przyjął po Spajzypie filozoficzne berło w Akademiji w 339 roku, i dzierżył je przez całe lat dwadzieścia pięć. Surowość jego obyczajów i łagodność charakteru chwalili współcześni (4). Bardzo wiele podobno pisał (5), lecz ani jedno z dzieł jego nie doszło do nas.

Ksenokrates, o jile o jego dokrynach sądzić możemy z niedokładnych wskazówek, kuśił się o wyjaśnienie wszech zagadnień przez liczby i formuły geometryczne. Platon, jakto już wi-

(1) $\omicron\sigma\omicron\iota\ \delta\epsilon\ \epsilon\upsilon\tau\omicron\lambda\omicron\mu\beta\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu\sigma\iota\nu\ \omega\sigma\pi\epsilon\rho\ \omicron\iota\ \pi\upsilon\theta\alpha\gamma\omicron\rho\epsilon\iota\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \Sigma\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\pi\pi\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \kappa\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \mu\eta\ \epsilon\upsilon\ \alpha\omicron\rho\chi\eta\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\ \tau\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \zeta\epsilon\phi\omicron\nu\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\omicron\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\iota\tau\iota\alpha\ \mu\epsilon\upsilon\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \tau\omicron\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\lambda\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu\ \epsilon\upsilon\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \nu\epsilon\kappa\ \omicron\rho\theta\omega\varsigma\ \omicron\delta\iota\omicron\rho\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\ \epsilon\tilde{\varsigma}\ \epsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\upsilon\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \pi\iota\omicron\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\upsilon\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \pi\acute{\rho}\omega\tau\omicron\nu\ \omicron\upsilon\ \sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \tau\omicron\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu\ \kappa.\ \tau.\ \lambda.\ Met., XI, 7.$

(2) Met., XIII, 5.

(3) Dyjog., ks. IV, 6.

(4) Tamże, 7.

(5) Tamże.

dzieliśmy, umieścił 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 równa jest wszędzie samej sobie; rzeczy śmiertelne — do trójkąta złożonego z nierównych linii; i wreszcie gienijusze czyli demony ($\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha$), 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 ($\tau\omicron\nu\ \iota\pi\alpha\tau\omicron\nu$) i niższego ($\tau\omicron\nu\ \delta\epsilon\ \rho\epsilon\alpha\tau\omicron\nu$) (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 dwóją (dyjadą), żeńskim Bogiem, matką bogów i duszą wszechświata ($\psi\upsilon\chi\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$) (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 wyklada w tym ustępie starożytne znaczenie wyrazu $\iota\pi\alpha\tau\omicron\varsigma$; oznacza on, powiada, tego, którzy na wyżynach przebywa i pierwszym jest: $\tau\omicron\ \alpha\upsilon\omega\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\rho}\omega\tau\omicron\nu$.

(6) Stob., Eclog., I, 62.

(7) $\tau\eta\ \nu\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\iota\omicron\nu\ \epsilon\upsilon\upsilon\omicron\iota\alpha\upsilon\ \nu\epsilon\kappa\ \alpha\pi\epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\iota\varsigma\ \zeta\omicron\omega\iota\varsigma$. 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 najsłynniejsi uczniowie założyciela Akademii nie okazali się godnymi swego mistrza, i że, tym samym, dłuższa o nich gawęda byłaby nużącą i próżną naukowego pożytku.

W gronie wodzów starożytnej Akademii 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 filozofią, rozwiozłego życia, jakie prowadził (2). Poświęcił się zaś etyce, zaniedbując dyalektykę (3). Przypisują mu przedewszystkiem ową maksymę, przejętą i rozwiniętą później przez Stojików, że dobro najwyższe polega na życiu według natury (4). Następcą Polemona, w przywództwie nad Akademią, był Krates (5), po którym berło władzy przyjął Krantor (6), ostatni przedstawiciel starożytnej Akademii. — Słynna ta szkoła utraciła wkrótce wszelki swój blask i wpływ. Uczeń Krantora, Arkiesilas obudził ją z martwych, lecz jednocześnie zmienił z gruntu podstawowy jej kierunek. Filozof ten jest twórcą nowej Akademii, 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 enim 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 PIERWSZEGO.

SPIS RZECZY TOMU PIERWSZEGO.

	Stronnica.
List autora do tłumacza	VII
Przedślowie	IX
Wstęp	XI
Rozdz. I. — Ogólne uwagi nad dziejami filozofii	1
§. 1szy — Przedmiot i cel dziejów filozofii	tamże
§. 2 — Jak należy badać dzieje filozofii	4
Rozdz. II. — Poprzedniki filozofii, których, pominąć nie podobna	9
Objawienie pierwotne. — To objawienie wznowione i wiernie dochowane na łonie ludu hebrajskiego. — Żaden jinny naród w starożytność nie posiadał czystego symbolu religii naturalnej. — Dlatego też nie należy mówić o doktrynach religijnych jinnych ludów wschodnich. — Na Wschodzie, jedynie tylko Chinom i Jindyjom należy dać miejsce w dziejach filozofii	tamże
Rozdz. III. — O źródłach do dziejów filozofii greckiej i o dziejopisarzach nowożytnych filozofii w ogóle	27
§. 1. — Źródła do dziejów filozofii greckiej	tamże
§. 2. — Nowożytni dziejopisarze filozofii. — Dzieje ogólne	32

FILOZOFIJA POGAŃSKA.

Księga I. — Filozofia wschodnia.

CHINY I JINDYJE.

Chiny.	38
LAO-DZE.	40

<i>Rozdz. I. — Metafizyka Lao-dze'go. — Natura i przymioty</i>	
Boga; stósunki jego ze światem	41
<i>Rozdz. II. — Zasady i maksymy moralności. — Bezczynność. — Piękne maksymy o skromności i pokorze.</i>	44
O uczniach Lao-dze'go	50
KONFUCYJUSZ	51
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 zasadzie filozoficznej. — Konfucyjusz nie zasługuje na nazwę filozofa	tamże
Uczniowie Konfucjusza w starożytności. — Men-dze i Sun-dze	55
Jindyje.	58
Wstęp	tamże
Systematy filozoficzne jindyjskie	67
Filozofia Sankija	68
Sankija Kapili	tamże
<i>Rozdz. I. — Pojęcie i cel filozofii. — Źródła poznania. — Pojmowanie, jinduceja i twierdzenie. — Jestto metoda empiryzmu</i>	70
<i>Rozdz. II. — Przedmioty poznania. — Pierwiastki rzeczy. — Jest dwadzieścia pięć pierwiastków. — Wieczna przyroda, pierwotne źródło rzeczy. — Rozum. — Ja. — Dusza ludzka. — Jój właściwa natura</i>	74
<i>Rozdz. III. — Uwolnienie od wędrówki dusz i zbawienie wieczne, najwyższy wyraz filozofii. — Na czym polega bezwzględne wyswobodzenie się</i>	81
Sankija teistyczna Patandżali'ego	86
Systemat Nijaja, Gotamy	88
<i>Rozdz. I. — Cel filozofii. — Oswobodzenie. — O dowodach czyli środkach poznania. — Pojmowanie i jinduceja. — Jestto czysty sensualizm. — O rozumowaniu. — Zarys dydaktyki. — Nijaja i Organon Arystotelesa</i>	90
<i>Rozdz. II. — Przedmioty umysłowej próby czyli poznania. — Jest ich dwanaście. — O duszy ludzkiej, jój jistocie i przeznaczeniu</i>	96
Atomistyczna filozofia Kanady	99
<i>Przedmioty próby umysłowej czyli kategoryje. — Jest</i>	

jich sześć: jistność, jakość, czynność, wspólność, różność i zbiorowość. — Atomizm Kanady. — Atomizm ten określa tylko ciała	tamże
Filozofia Wedanta czyli druga Mimansa	103
Doktryna Wedanty	105
<i>Rozdz. I. — Bóg. — Jego natura i przymioty. — Jego stósunki ze światem. — Emanatyzm</i>	tamże
<i>Rozdz. II. — Człowiek. — Dusza ludzka. — Jój natura. — Jój przeznaczenie. — Pielgrzymka. — Jakim sposobem dusza od niej się uwalnia? Najwyższe szczęście polega na pogrążeniu się w Bogu</i>	109
O Buddyzmie	113
Szakija-Muni. — Nauka jego ma czysto praktyczny charakter. — Brak filozoficzności. — Droga zbawienia czyli wyzwolenia. — Jistota oswobodzenia czyli Nirwany buddyjskiej	tamże

Księga II. — Filozofia grecka.

Tradycyje religijne Greków, jako przedwstęp jich filozofii	123
Początek filozofii greckiej. — Podział jój na trzy okresy	129
Okres pierwszy. — Filozofia grecka przed Sokratesem: — Szkoła jońska. — Szkoła włoska. — Szkoła eleacka. — Szkoła atomistyczna czyli abderyecka. — Sofiści	132
Szkoła jońska	tamże
<i>Oddział I. — Filozofowie dynamisci</i>	133
TALES z MILETU.	tamże
Nauka Talesa o początku i materialnej przyczynie 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
DYJOGENES z APOLONIJI.	138
Postęp myśli filozoficznej na drodze, utworowanej przez Talesa. — Dyjogenes stara się dowieść, że może być jeden tylko pierwiastek zasadniczy czyli substancja	

rzeczy. — Powietrze. — Konieczność rozumu dla wyjaśnienia porządku świata. — Powietrze obdarzone rozumem. — Panteizm materjalistyczny . . .	tamże
HERAKLIT z EFEZU.	141
Filozofia Heraklita. — Panteizm silnie sformułowany. — Jedyne pierwiastek: ogień, obdarzony rozumem. — Logika panteizmu. — Tożsamość wprost przeciwnych i sprzecznych. — Byt i niebyt, dzień i noc. — <i>Stawanie się</i> powszednie. — Heraklit jest poprzednikiem Hegla. — Rozum ogólny i rozum jednostkowy. — Logika panteizmu, obalona przez Arystotelesa . . .	142
Oddział II. — Filozofowie mechanicy	147
ANAKSYMANDER.	tamże
Zasadą 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
Rozdz. I. — Wiadomość historyczna o Pitagorasie i jego szkole. — Źródło, z których krytyka czerpać może poznanie doktryn pierwotnego pitagorejizmu	154
Rozdz. II. — Doktryna filozoficzna pitagorejczyków. — Ogólny charakter tej doktryny. — Liczby i harmonija muzyczna. — Zasadnicze żywioły liczby i harmoniji	158
Rozdz. 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.	161
Rozdz. IV. — O naturze duszy ludzkiej. — Jej przeznaczenie. — Metempsychoza. — O nagrodach i karach po tym życiu	167
EMPEKLES 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
Rozdz. I. — Zasady Demokryta o naturze rzeczy. — Pełnia i próżnia. — Niedziałki czyli atomy	198
Rozdz. II. — Psychologija Demokryta. — Natura duszy ludzkiej i charakter jej poznania. — Skieptycyzm powszechny	202
Rozdz. III. — Etyka demokrytowa. — Nie ma bezwzględnego dobra ni zła. — Wszystko jest względne do naszych własnych potrzeb; moralność sprowadza się do rachuby użytku	205
SOFISTI	207
PROTAGORAS	209
Jest materjalistą równie jak Demokryt. — Wrażliwość zmysłowa miarkuje i ogranicza wszystkie rzeczy. — Przeciwne zasady	tamże
GORGIJASZ	212

Księga III. — Filozofia grecka.

Okres drugi.

SOKRATES	216
Filozofia sokratesowa	219
Rozdz. I. — Ogólny charakter filozofiji sokratesowej	tamże

Rozdz. II. — Metoda Sokratesa	221
Rozdz. III. — Sokratesowa doktryna o Bogu i człowieku	224
SZKOŁA MEGARYJSKA	227
EUKLIDES. — EUBULIDES. — ALEKSYNUS. — DYJODOR. —	
STYLPON	228
PLATON	234
Filozofija Platona. — Ogólne pojęcie filozofiji	237
Rozdz. 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 jej z pod jarzma	
namiętności zmysłowych i żądz. — Umartwienie. —	245
§. 4. Dyjalektyka właściwa. — Przypomnienie. — Jin-	
dukeyja i dedukeyja	248
Rozdz. II. — Teoryja jidej	256
§. 1. — O bycie i jistocie jidej	tamże
§. 2. — O rozlicznych rodzajach jidej, oraz o porządku	
śróđ nich panującym	258
§. 3. — O miejscu bytowania jidej	263
Rozdz. III. — Dalszy ciąg teoryji jidej. — Jidea piękna. —	
Estetyczne zasady Platona	269
Rozdz. IV. — Nauka Platona o Bogu. — Bóg jest jistno-	
ścią najdoskonalszą i osobową. — Jest on jedynym	275
Rozdz. V. — Kosmologija, czyli nauka Platona o początku	
i jistocie świata	278
Rozdz. VI. — Nauka Platona o duszy ludzkiej	285
Rozdz. VII. Platonowa Etyka	288
§. 1. — Platonowy pogląd na cnotę	289
§. 2. — Platonowa nauka o szczęściu i [nieszcześciu,	
następstwach cnoty i błędu. — O życiu przyszłym. —	292
Rozdz. VIII. — Polityka Platona	296
§. 1. — W państwie są trzy stany, odpowiadające trzem	

dzielnicom duszy. — Cnoty trzem stanom właści-	
we. — Mędrycy powinni panować	297
§. 2. — Jideał państwa. — Jednostka — niezym, pań-	
stwo wszystkim. — Wspólność dóbr, kobiet i dzie-	
ci. — Nieuznanie godności kobiety i dziecka. — Pla-	
ton 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.
Biblijoteka ordynacji hrabiów Zamoyskich w Warszawie.
Biblijoteka jimienia narodowego Ossolińskich we Lwowie.
Biblijoteka gimnazjalna 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 Zebrzydowskiej.
Wny Brudziński Antoni w Warszawie 2 egz.
JWny Buliński Melchijor ks. prałat w Sandomierzu.
Wny Bułgarowski Stanisław w Ust'Urozańskiej Rezydencji Towarzystwa Przemysłowego, wydobywającego złoto (Syberyja).
„ Celmerowski Walery ksiądz w Brochowie (Król. Polskie).
JWny Chełmicki Jignacy, obyw. w Warszawie.
„ Chojewski 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 Milejskach (Król. Polskie).
„ Dąbrowski Antoni ks. prof. w Krakowie.
JWny Dębicki hr. Zygmunt Ludwik w Krakowie.
„ Dzieduszycki 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 Formanijesz Michał ks. proboszcz we Lwowie.
 „ Gabryjelski Antoni ks. dziekan w Łodzi.
 „ Garbiński Aleksander, ksiądz w Skrzyżynie (Król. Polskie).
 „ Gwroński 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 Koropeu (dyj. przemys.).
 „ Jahner Cyryll, ks. kanonik w Tarnopolu.
 „ Janicki Józef, ks. prałat w Wąchocku (dyj. sandomiér.).
 Wny Jankowski Romuald, ksiądz w Mławie.
 Wna Jełowicka Maryja, obyw. w Tarnopolu.
 Wny Jędrkiewicz Roman, ksiądz w Górze św. Małgorzaty (arch. warsz.).
 „ Jungowski Leon ks. regens 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. Kazimierz w Warszawie.
 Wny Kosiarkiewicz Jignacy, ks. kapelan „Przytuliska“ w Warszawie 2 egz.
 JWny Kossowski Henryk ks. kanonik i rektor akademiji duchownej w Warsz.
 Wny Kotecki Wawrzyniec ksiądz w Dolsku (arch. pozn.).
 JWny Kremer Dr. Józef prof. uniw. jag. i Członek akad. Umiejęt. w Krakowie.
 Wny Kreżelski 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.
 „ Leśniak 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.
 „ Małachowska 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 Tyflisie (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 Pizuński 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.
 „ Purysko 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 Rembienińska 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. regens i prof. sem. archidyj. w Warszawie.
 „ Sakowicz Wincenty, ks. wikary w Wilkowyskach (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 Słotwiński, 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 Przemyślu.

- Wny Surmacki, obyw. w Radomiu.
 JEks. Symonowicz ks. arcyb. obrz. orm. we Lwowie.
 Wny Szóstakowski ksiądz w Permie (Rosyja).
 " Szprycowski w Warszawie.
 " Tymczakowski Zygmunt ks. wikaryjusz w Miechocinie (dyj. przemyska).
 Wny 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 Głównej, Członek akad. Umiejęt.
 w Warszawie.
 Wny Walichnowski ksiądz w Warszawie.
 " Wierciszewski Władysław ks. kanonik w Krakowie.
 " Włodzikowski Jgnacy ksiądz w Jimbranowicach (Król. Polskie).
 Wna Wolffowa Eugenija 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. Stanisław 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. płocka).



68338/1

(Seryjną IIgą przedpłacieli umieścimy przy końcu tomu IIgo).