



MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA

Od *imago* do *suity* – zmiana paradygmatu filozoficznego w myśli antycznej Grecji

From Imago to Suite – a Change of Philosophical Paradigm in Ancient Greek Thought

ABSTRACT: In this article, I pay attention to a sentence by Mousaios, which appears in the Orphic literature. It is the main motif of the cosmogenic myths, whose content is surprisingly close to that of Old Indian literature, for example in the Vedic notion of *Tad Ekam*. In the Orphic mythology a theoretical aspect of the one-multiple relationship is embodied by Zeus, while a practical one by his son Zagreus. This uncoincidental coincidence can be proven by means of analysing the formal structure of the respective sentences which appear in the above mentioned literature: they always consist of two coordinating parts, with the present tense, linked by the “and” conjunction. Analogical sentences can be found in the Presocratics, the only difference being that the latter try to determine the meaning of the one as water, air, fire, etc.

This fact is noted by Aristotle. Therefore, the author of *Metaphysics* corrects the Presocratics by adding to their sentences certain prepositions of time. This is by no means a stylistic device.

The reason lies in the fact that the Presocratic vision of the world referred to a paradigm which could be called *imago*. Aristotle, however, used a paradigm which could be compared to a musical work, e.g. a *suite*, all parts of which are consecutive. This cognitive paradigm promotes discursive thinking devoid of contradictions. Certain contemporary philosophers, who are called “the philosophers of difference”, claim that this is the case, and purposely return to the world of *imago*.

KEY WORDS: Orphism • *Hen panta* (all is one) • India • Presocratics • ontical paradigm • Aristotle

Najważniejszym, choć nie jedynym, źródłem współczesnej myśli europejskiej jest filozofia grecka, której początek tradycyjnie łączy się z osobą i twórczością żyjącego w VI w. p.n.e. Talesa z Miletu. Ścisłej mówiąc, w tamtych odległych czasach nie istniało jeszcze słowo „filozofia”, dlatego badacze zwykli określać twórczość Talesa, a także innych mędrców greckich aż do przełomu V i IV wieku p.n.e., mianem myśli presokratejskiej. Presokratycy zaś czerpali natchnienie z jeszcze wcześniejszej indoeuropejskiej

tradycji kulturowej, której serce biło w dalekiej Azji, ale jej najistotniejszym przejawem na terytoriach wokół Morza Śródziemnego były wierzenia oraz protofilozoficzne tezy wyznawców orfizmu (czasem nazywanego też orficyzmem). Nazwę swą orficy wywodzili od mitycznego Orfeusza, domniemanego założyciela ich ruchu. Dzięki docieklwym badaniom filologów klasycznych, historyków i archeologów wiemy dziś o orfizmie całkiem sporo, choć „zagadnienie Orfeusza i w ogóle początków orficyzmu należą do bardzo zawiłych i trudnych”¹. Słuszny ten sąd został wypowiedziany przez polskiego filologa klasycznego, jednego z najwybitniejszych badaczy tej problematyki, Adama Krokiewicza, którego prace będą stanowiły podstawę do prezentacji wstępnych treści niniejszego artykułu².

Orfizm

Prezentację tę zacząć wypada od dookreślenia samego zjawiska orfizmu oraz czasowo-przestrzennych ram jego kulturowego oddziaływania, a następnie warto przypomnieć jego główne twierdzenia doktrynalne, by móc na koniec wyodrębnić spośród nich tę tezę, która najmocniej oddziaływała na mającą się wkrótce narodzić z imienia filozofię. Wreszcie, przyjrząwszy się bliżej oddziaływaniu treści orfickich na myśl presokratejską, trzeba będzie wskazać moment, gdy oddziaływanie to osłabło na tyle, by stracić moc dalszego kształtowania filozofii Zachodu.

Zgodnie z tak nakreślonym planem należy uznać orfizm za prąd religijno-intelektualny przejawiający się w kilku obszarach zjawisk: piśmiennictwa (które prawdopodobnie rozwinęło się po okresie, gdy orfickie opowieści – o charakterze teogonicznym, kosmogonicznym i antropogonicznym – przekazywano sobie drogą ustną), misteriów (które wyłoniły się z prostych rytuałów religijnych i długo występowały obok nich) oraz życia orfickiego (które miało wieść do zbawienia wyzwolone z ciał dusze).

¹ A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 66.

² Oczywiście od publikacji *Studiów orfickich* Krokiewicza ukazało się wiele innych prób syntetycznego ujęcia tego zjawiska kulturowego, by wymienić tylko Karla Poppera, Alberta Bernabé czy Radcliffe'a Guesta Edmonsa. W mojej opinii jednak praca Krokiewicza nadal pozostaje aktualna, a ponadto sytuuje się bardzo blisko moich własnych przemyśleń. W roku 2014 polskie czasopismo naukowe (związane z KUL) opublikowało ciekawy tekst, próbujący dokonać syntezy dwóch przeciwstawnych teorii orfizmu autorstwa Barnabé'go i Edmonsa. Pojawia się w nim nawet pojęcie paradygmatu, ale w zupełnie innym znaczeniu niż to, które nadaję temu terminowi w niniejszym artykule (tam występuje ono jako wzorzec kulturowy powiązany z mitem o Dionizosie-Zagreusie oraz wzorzec mit ten ignorujący). Por. P. Świerszcz, *Some Remarks on Paradigms in the Recent Studies in Orphism*, „Littera Antiqua”, 2014, nr 9, s. 82–96.

Pierwsze gminy orfickie pojawiły się w rejonie Śródziemnomorza już w IX wieku p.n.e. Krokiewicz kojarzy je z wierzeniami prastarych mieszkańców Krety i Tracji³, rzecz pozostaje jednak do ponownego rozpatrzenia, ponieważ zbieżności istniejące pomiędzy treściami doktryny orfickiej a przekazem staroindyjskich zabytków literackich są w świetle współczesnych badań nad kulturą indoeuropejską tak wyraźne, że należałoby raczej uznać, iż orfizm przywędrował do Europy z Azji Południowej albo z terenów, które miały bezpośredni kontakt z kulturą indyjską, a zwłaszcza z literaturą wedyjską i dżinizmem. Nie oznacza to, że źródła kretańskie i trackie należy całkowicie zakwestionować, trzeba tylko pogłębić badania, które rozwikłałyby wreszcie splątany węzeł hipotez na temat początków orfizmu.

Jakieś sto lat później, począwszy od wieku VIII, Grecy sami zaczęli brać udział w orfickich misteriach. W wieku VII nasila się hellenizacja orfizmu: Orfeusz zostaje wprowadzony do grona Argonautów, a tym samym przeniesiony w czasy bohaterskie (wyprawa Argo miała się odbyć przed zburzeniem Troi). Wiek VI to okres szczytowego rozwoju tej religii, kiedy powstał trzon literatury orfickiej w języku greckim. Były to *Hymny*, *Argonautica* oraz *Rapsodie*⁴. Od tego momentu oddziaływanie orfizmu zaczyna jednak słabnąć, a piękno jego zabytków literackich wyradza się w mało wyrafinowaną artystycznie literaturę popularną wieku V. Prawdziwy zmierzch zapada jednak nad kulturą orficką dopiero sto lat później, kiedy jej przedstawiciele zmieniają się w domokrażców oferujących na sprzedaż oczyszczające rytuały, co staje się powodem krytyki ze strony ludzi wykształconych, między innymi Platona. Skądinąd wiadomo, że do starego orfizmu i jego mistycznych aspektów ateński filozof odnosił się zawsze z szacunkiem, a jego przesłanie wpłatał w swoje własne dzieło filozoficzne. Według hellenistycznego biografą Platona, Olimpiodora z Aleksandrii, „Platon wszędzie nuci pieśni Orfeusza”⁵. Odnotowany spadek znaczenia orfizmu począwszy od V–IV w. p.n.e. nie oznaczał jednak ostatecznego końca tej kultury, której pierwiastki zostały zachowane, choć niejednokrotnie twórczo przetworzone, przez neoplatoników w epoce hellenistycznej oraz wczesnych myślicieli chrześcijańskich. Za pośrednictwem chrześcijaństwa niektóre z treści orfickich oddziaływają na nas aż po dzień dzisiejszy⁶.

³ *Ibidem*, s. 72.

⁴ *Ibidem*, s. 36–37; Krokiewicz przyjmuje ewentualność, że *Rapsodie* powstały w czasach hellenistycznych, ale przypuszcza, że istniała też ich dużo wcześniejsza attycka wersja.

⁵ Podaję za: A. Krokiewicz, *Zarys...*, *op. cit.*, s. 54.

⁶ Zdziwiająco podobieństwo z sentencją orficką przejawia formuła, jaką chrześcijanie wciąż żegnają swoich zmarłych „z prochu powstałeś i w proch się obrócisz” (formuła ta używana jest także podczas obrządku pokutnego w Środę Popielcową). Może ona mieć związek

Powyższa chronologia zdarzeń uzmysławia nam również, jak szeroki był zasięg oddziaływania orfizmu w czasach antycznych. Kreta, Tracja, południowa Italia (zwłaszcza Krotona, późniejsza siedziba pitagorejczyków), Grecja macierzysta, Azja Mniejsza – wszystkie te terytoria, zasiedlane przez mniej lub bardziej zwarte gminy orfickie oraz przez zwykłych sympatyków tego ruchu – rozsiane były wokół całego basenu Morza Śródziemnego. Co więcej, w wyniku procesów migracyjnych i kolonizacyjnych szczepów greckich oraz za sprawą rozprzestrzeniania się doktryny chrześcijańskiej orfizm wywarł znaczący, choć dyskretny wpływ na kulturę całej Europy.

W opisanych wyżej okolicznościach – znaczne rozproszenie w czasie i przestrzeni – przedstawiciele kultu, który ponadto nie skupiał się wokół świątyń, co dodatkowo dawało mu bardziej elastyczny charakter, nie mogli dysponować zwartą i koherentną wykładnią swoich wierzeń. Nawet jeśli u ich podstaw znajdowały się jakieś legendarne Księgi⁷, to w toku dziejów opowieści orfików zaczynały ulegać modyfikacjom, mnożyć warianty i niuansować główne motywy tematyczne. Można jednak zrekonstruować podstawowy zarys mitologii orfickiej bez wielkiej szkody dla zawartej w niej całościowej wizji rzeczywistości wraz z jej kosmogonicznymi, teogonicznymi oraz antropogenicznymi aspektami. Pracę tę wykonał już dla nas Adam Krokiewicz, a jej wyniki pozwalają nam zarysować portret Orfeusza i osiągnięcia jego syna Muzajosa, następnie zaś przybliżyć uproszczoną wersję orfickich wyobrażeń na temat pochodzenia świata, bogów i ludzi.

z fragmentem *Genesis* (3,19). Ale – co bardziej prawdopodobne – wywodzi się z Księgi Koheleta (3,20) datowanej najczęściej na III w. p.n.e. W tym drugim przypadku analogia z sentencją orficką jest wprost uderzająca. Sprawę należałoby dokładniej przebadać, biorąc pod uwagę istnienie literatury poświęconej orfickim wpływom na chrześcijaństwo, by wskazać tylko: A. Boulanger, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris 1925 lub J. G. Coman, *Essai sur les rapports de l'orphisme et du christianisme d'après Vittorio Machioro*, Bucarest 1934.

⁷ Por. A. Krokiewicz, *Studia...*, *op. cit.*, s. 55. Krokiewicz rozumie te Księgi (obrazowane w rytualnych artefaktach oraz wspomniane w literaturze orfickiej) jako najstarsze pisma orfików. Tymczasem, czego wybitny filolog nie mógł jeszcze wiedzieć w czasach, gdy prowadził swoje badania, sama forma najwcześniejszych pism orfickich (hymny do bogów) oraz zawarte w nich treści nawiązują ewidentnie do hymnów wedyjskich oraz – w pewnych aspektach (metempsychoza) do późniejszej od nich literatury dżinijskiej, co oznacza, że „Księgi” nie musiały być wcale „legendarne”, ale mogły być całkiem konkretne. Najprawdopodobniej (pomimo powiązań orfizmu z heretyckim dżinizmem powstałym między VIII a VI w. p.n.e.) byłyby to *Wedy*, najstarszy zabytek literacki kultury indoeuropejskiej. Jednakowoż temat związku literatury orfickiej z literaturą staroindyjską wciąż czeka na swoje szersze naukowe opracowanie.

Orfeusz i jego kult w archaicznej Grecji

Najstarszy wizerunek Orfeusza znajduje się na czarze beockiej z VII w. p.n.e.⁸, i choć postać tę wywodzą z pradawnych okrutnych wierzeń, to jednocześnie przypisywano jej łagodną osobowość i dużą wrażliwość na piękno. Miał też być Orfeusz natchnionym poetą i uzdolnionym muzykiem, a jego przepełnione artyzmem melorecytacje uspokajały nie tylko ludzi, ale również żywioły i dzikie zwierzęta, skłaniając wszystkie istoty czujące – nawet bogów – do zadumy i rozmarzenia. Taki wizerunek Orfeusza nie bardzo satysfakcjonował greckie wyobrażenia o bohaterze, dlatego też dość szybko wzbogacono jego portret o przymioty heroiczne, które mógł rozwinąć, biorąc udział w mitycznej wyprawie Argonautów. Zaczęto też twierdzić, że ojcem jego był sam Apollo, a nie – jak powiadano wcześniej – król tracki, Oiargos. Najważniejszy mit związany z Orfeuszem dotyczy jednak jego odważnego zejścia do Hadesu, skąd wyprowadził swą zmarłą żonę, Eurydykę. Jak wiadomo, historia ta nie zakończyła się dobrze: wbrew zakazowi bogów Orfeusz obejrzał się za siebie, niepewny, czy jego ukochana podąży za nim, a to spowodowało, że boskie przyzwoleństwo straciło swą moc i Eurydyka musiała powrócić na zawsze do Krainy Zmarłych. Oszalały z rozpaczy Orfeusz popełnił samobójstwo lub – według innej wersji mitu – rzucił się w ręce ogarniętych amokiem Menad i został przez nie rozszarpany. Nie umarł jednak bezpotomnie, pozostawiając po sobie syna, Muzajosa, w którym orficy widzieli poetę dorównującego talentem ojcu, mistyka i cudotwórcę, zdolnego pieśniami swymi leczyć chorych. On też, według ich przekazu, skomponował ostateczną wersję kosmogonii orfickiej oraz wyraził najgłębsze prawo przyrody, mówiące, że: ἕξ ἑνὸς τὰ πάντα γενέσθαι καὶ εἰς ταῦτὸν ἀναλῦεσθαι (z jednego wszystko powstaje i w tym samym się unicestwia) (DK 2 A 4)⁹. Sentencja ta sugeruje niezwykle starożytne korzenie orfizmu, sięgające nawet głębiej niż trop minojski. Swoją treścią i budową zdanie to

⁸ Por. A. Krokiewicz, *Studia...*, *op. cit.*, s. 69.

⁹ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 59; Krokiewicz cytuje w swojej pracy fragmenty presokratyków według samodzielnej pracy Hermanna Dielsa: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903. W tym artykule wykorzystuję jednak bardziej rozbudowane i cenione wśród współczesnych badaczy VI wydanie tego dzieła uzupełnione przez Walthera Kranza. Oznaczenia dostosowuję do powszechnie przyjętych obecnie zasad: DK to inicjały nazwisk obu autorów, następująca po nich liczba wskazuje na rozdział, a zarazem liczbę porządkową filozofa; litera A mówi, że chodzi o świadectwo pośrednie, litera B, że chodzi o fragment we właściwym sensie, C, że chodzi o fragment wątpliwej autentyczności. Cyfry umieszczone po literze stanowią numer porządkowy przypisany danemu fragmentowi. Jeśli nie zaznaczono inaczej, przekładu dokonuję sama.

nawiązuje bowiem do wypracowanego we wczesnej fazie rozwoju kultury indoeuropejskiej pojęcia jedno-wiele, o którym więcej dowiemy się dalej.

Tymczasem podkreślmy raz jeszcze, że w toku dziejów opowieści o Orfeuszu i Muzajosie były przekształcane, dając życie licznym innym wersjom. Osoby w nich przedstawiane pozostawały jednak przez wieki rozpoznawalne dla wszystkich Greków. Podobnie rzecz się miała z mitami na temat pochodzenia świata, bogów i ludzi¹⁰. Ich ujednoliconą i skróconą wersją przedstawiałaby się zatem następująco:

Orfickie mity kosmo-, teo- i antropogeniczne

Z pierwotnej ciemności, zwanej Nocą, wyłoniło się kosmiczne jajo świata. Następnie rozdzieliło się ono tak, że górna część utworzyła Niebo, a dolna – Ziemię. Pomiędzy nimi ukazał się pierwszy z bogów, światotwórczy Fanes (w innych wersjach: Eros, Protogonos, Erikepaios). Początek tej opowieści zdumiewająco przypomina opis powstania świata zawarty w hymnach wedyjskich (co najmniej XV–XII w. p.n.e.), a zwłaszcza w słynnej *Nasadiyi* (*Rigweda* X, 129; według podziału Hermanna Grassmanna)¹¹, gdzie zarodek bytu (orfickie jajo świata) wyłania się z ciemności Nocy pod postacią Tego Jednego, (तदेकं, *Tad Ekam*), wcześniejszego od bogów źródła oraz bytowej podstawy wszystkiego, co istnieje¹².

¹⁰ Por. A. Krokiewicz, *Zarys...*, *op. cit.*, gdzie na s. 51 czytamy: „Posiadamy dostateczną ilość fragmentów (O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1922), żeby wyróżnić kilka teogonii orfickich, ale zachowane fragmenty nie wystarczają, żeby ustalić treść każdej z nich i dokładnie określić ich wzajemny stosunek do siebie. W tych warunkach będzie może najlepiej – z jednej strony pominąć rozbieżne szczegóły i przedstawić w najogólniejszych zarysach wspólną osnowę teogonii orfickich, a z drugiej oprzeć się zasadniczo na fragmentach poświadczonych bezpośrednio przez pisarzy greckich z V i IV w. p.n.e. Uzyskany obraz nie odtworzy żadnej teogonii orfickiej, niemniej jednak pozwoli nam się zorientować w wytycznych wierzeniach orfickich i ich znaczeniu dla późniejszej filozofii greckiej”.

¹¹ Hermann Günther Grassmann (1809–1877) autor niemieckiego, bardzo popularnego do dziś, przekładu *Rigwedy* z lat 1876–1877. Pierwszym tłumaczem tekstów wedyjskich na żywy język europejski był jego rodak, Friedrich Max Müller (1823–1900), który wydał je w latach 1849–1874.

¹² Hymny wedyjskie były przez tysiąclecia przekazywane wyłącznie drogą ustną, ich pierwsze zapisy pojawiły się najprawdopodobniej dopiero w epoce Guptów (320–720 n.e.), ale najstarszy zachowany manuskrypt, który znajduje się obecnie w Nepalu, pochodzi z XI wieku. Pierwsze przekłady na języki europejskie pojawiły się w wieku XIX. Wybrane hymny *Rigwedy* (pierwszej z czterech części *Wed*) przełożył po raz pierwszy na język polski prof. Franciszek Michalski. W jego tłumaczeniu fragment z hymnu *Początek rzeczy* (*Nasadiya*, *RV* 10.129): *tuchi enābhvapijitam iadā asīt tapasas tan majināyāia taikam* brzmi: „zarodek bytu w pustkowiu zawarty stał się tym jednym mocą swego żaru”; F. Michalski (tłum., opracowanie i komentarz), *Hymny Rigwedy*, Ossolineum, Wrocław 1971, s. 126–127.

Po rządach Fanesa, jak powiadali orficy, władztwo nad światem przejął Uranos, pozbywszy się najpierw dużej części swego potomstwa, później zaś panowanie objął Kronos, popełniając zresztą podobną zbrodnię dzieciobójstwa. Po królowaniu Kronosa zapanował Zeus. Ten potężny bóg miał już jasną świadomość, że władzy nie gwarantuje wyłącznie przemoc fizyczna, trzeba jeszcze dysponować odpowiednią wiedzą. Żądny nieograniczonego, ale również sprawiedliwego władania Zeus zwrócił się – właśnie w celu zdobycia takiej wiedzy – do Nocy z pytaniem: „W jaki sposób będę miał jedno i wszystko, lecz każde z osobna?” (πῶς δέ μοι ἔν τε τὰ πάντ’ ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον)¹³. W istocie Zeus pragnął w ten sposób przeniknąć tajemnicę wszechświata, ażeby – jak można zasadnie przypuszczać – stać się władcą nie tylko silnym, ale i rozumnie rządzącym podług najgłębszych, prymarnych praw natury. Na polecenie Nocy (należy tu zwrócić uwagę, że pierwotnie istniejąca Noc nie przeminęła wraz z upływem czasu, lecz wciąż trwała w porządku świata) Zeus połąkł Fanesa (który również nie zniknął pomimo burzliwych walk o panowanie nad światem kolejnych bogów) i zrodził z Korą (Persefoną, Demeter) Zagreusa. Ogłosił go królem bogów i zapowiedział, że to on właśnie – posiadłszy wiedzę, której brakowało nawet Zeusowi – zostanie niepodzielnym i wiecznym władcą świata. Zagreus przewyższył swego ojca, ale nie było mu dane przepowiedziane władztwo. Zazdrośni o jego potęgę tytani – stwory dorównujące siłą bogom, lecz nieposiadające boskiej nieśmiertelności – urządzili pułapkę, w którą wciągnęli Zagreusa, rozszarpali go i pożarli jego krwawiące członki. Tylko serce uratowała Atena. Zeus, dowiedziawszy się o przerażającej śmierci syna, zawrzał wielkim gniewem i spalił tytanów ogniem swego pioruna. Z ich prochów powstałi ludzie. W ten sposób w każdym człowieku znajdują się dwa heterogeniczne pierwiastki: jeden to spopielałe szczątki tytanów, istot potężnych, ale śmiertelnych i nieprawych; drugi – to nacechowana boskością i nieśmiertelnością pozostałość po Zagreusie, ponieważ w tworzywie, z którego powstałi ludzie, znajdowały się również pożarte przez tytanów szczątki boga. Nietrudno skojarzyć pierwiastek tytaniczny ze śmiertelnym i łatwo ulegającym pokusom ciałem, a pierwiastek zagreusowy z nieśmiertelną i dobrą duszą. Tymczasem zgładzony przez tytanów Zagreus odrodził się z uratowanego przez Atenę serca w postaci Dionizosa, który (podobnie jak wedyjski bóg Agni) zamieszkał w sercach wszystkich ludzi, ucieleśniając samą swą osobą tajemnicę bycia jedno-mnogiego.

¹³ O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, op. cit., frg. 165, s. 198; por. A. Krokiewicz, *Zarys...*, op. cit., s. 51.

Historia ta oddziałała bardzo na wyobraźnię dawnych mieszkańców Grecji. Ale daleko ważniejszy z dzisiejszego punktu widzenia wydaje się fakt, iż zawierała ona nie tylko treści religijne, ale również dwie tezy, które można by nazwać protofilozoficznymi. Jedna z nich przedstawiała człowieka jako złożenie ciała i duszy, druga – i pierwszoplanowa w naszych obecnych rozważaniach – wyrażała nierozzerwalny związek pomiędzy jednością a wielością (*hen kai panta*).

Jedno-wiele

Pojęcie to jest niezwykle stare, jego załączki odnajdujemy już we wspomnianych wyżej hymnach wedyjskich, gdzie wyczuwalnie uosabiał je bóg Agni, będący jednością jako bóstwo, a zarazem wielością jako poszczególne ognie i płomienie¹⁴. Później pojęcie to zostało głębiej ufilozoficznione, to znaczy częściowo zracjonalizowane i poddane stonowanej desakralizacji, w powstających od VIII w. p.n.e. dialogach znanych jako *Upaniszady*¹⁵. W VI rozdziale *Czhandogja-Upaniszady* (ok. VI w. p.n.e.) możemy przeczytać, jak zwięźle streszcza to znany badacz kultury indyjskiej, emerytowany profesor Uniwersytetu Edynburskiego, John L. Brockington: „wszystko w świecie jest jednością, ale równie realna jest wielość świata”¹⁶. Jeszcze bardziej „orficki” charakter ma rozmowa między Bhrigu Waruni a jego ojcem Waruną w *Tajttirija-Upaniszadzie* III.1 (VI–V w. p.n.e.), gdy młodzieniec prosi rodzica o wyjaśnienie rzeczywistości, „z której wszystko wypływa i do której wszystko powraca”¹⁷. Jego pytanie zastanawiająco współbrzmi ze słowami skierowanymi do Nocy przez Zeusa, a jeszcze bardziej przypomina wcześniej cytowaną wypowiedź Muzajosa: „z jednego wszystko powstaje i w tym samym się unicestwia” (abstrahując od tego, że jedna z tych wypowiedzi jest pytaniem, a druga – wieszczym orędziem).

¹⁴ Por. J. L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1990, s. 23 oraz A. L. Basham, *Indie*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1964, s. 301.

¹⁵ *Upaniszady* należą do śruti, świętych tekstów indyjskich, w których tradycyjnie nie rozdzielano treści religijnych i filozoficznych. Są one na wskroś przeniknięte religijnym duchem. A jednak człowiek staje się w nich poznawczo bardziej aktywny i samodzielny. Obdarzenie go tymi przymiotami uważam za równoważne z humanizacją wiedzy i wzmocnieniem jej niezależności od religii. Por. niżej przypis 23.

¹⁶ J. L. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, *op. cit.*, s. 132.

¹⁷ Por. *Upaniszady*, przeł. M. Kudelska, Kraków 2004, s. 257; por. też S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958, s. 182. Jeśli prawdą jest, że *Tajttirija* została spisana najwcześniej w VI w. p.n.e., to działo się to równocześnie z powstawaniem trzonu literatury orfickiej. Albo zatem zbieżność obu tekstów wskazuje na trzecie, wcześniejsze źródło (mogły to być – jak już sugerowałam – *Wedy*), albo komunikacja między Europą a Indiami w tamtych czasach była dużo żywsza niż zakładamy to dzisiaj.

Zwróćmy teraz uwagę na formalną budowę wszystkich przywołanych powyżej zdań. Każde z nich złożone jest z dwóch części. We wszystkich mamy do czynienia z połączeniem dwóch zdań prostych za pomocą paratactycznego spójnika „i”, który wyraża jednoczesne istnienie, równorzędność, równoległość lub też występowanie obok siebie, niejako w jednym planie. Tymczasem w każdej z części analizowanej tu sentencji dochodzi do opisu określonego zdarzenia. W części pierwszej coś powstaje, czyli wyłania się z czegoś, a w drugiej – coś zanika lub też do czegoś powraca. Podstawa dla obu przeciwstawnych zdarzeń jest tylko jedna – to j e d n i a w postaci jakby niezróżnicowanego tła dla rozgrywających się zdarzeń. Jedni tej przeciwstawiona jest – w obrębie każdej składowej zdania – wszystkość, rozumiana jako wielość wyłaniająca się z jedności i do niej powracająca. W źródłowej jedni (czy też na jej tle) dokonuje się zatem symultaniczna multiplikacja i zróżnicowanie wszystkich składników rzeczywistości. Nie jest tak, że najpierw jest jedność, a potem pojawia się wielość. Świat nie wywodzi się z czegoś jednego, by w rezultacie stać się mnogim. Świat jest jeden i mnogi jednocześnie¹⁸. To jest jego najgłębsza tajemnica. Jak już zostało zauważone, Muzajos wypowiada swoje zdanie w formie wieszczącego prawdę orędzia, Zeus zaś zadaje pytanie, kierowany pragnieniem przeniknięcia ostatecznej zagadki natury i ustalenia swoich rządów. Jego pytanie generuje jednak – jako strukturalnie akceptowalną odpowiedź – również dwuczłonową sentencję, przypominającą tę, za pomocą której orficy wyrażali swoje poglądy na temat związku jedności z wielością.

Pogląd ten określono powyżej jako protofilozoficzną tezę, gdyż zawiera on przekonanie co do charakteru całości relacji zachodzących pomiędzy elementami wszechświata, czyli odnośnie do jego struktury. Jedność ta oznacza coś więcej niż samą sumę części uniwersum. Jest to raczej rodzaj ustrojowej czy też organicznej całości powiązań, która podlega innym prawom niż prawa rządzące poszczególnymi częściami. Zależność tę orficy ujmowali symbolicznie w swojej mitologii głównie za pośrednictwem przedstawień dwóch bogów, Zeusa i Zagreusa. Zeus symbolizował właściwy stosunek jedności do wielości¹⁹, podczas gdy jego poprzednicy Uranos i Kronos wyraźnie faworyzowali własną jedność kosztem wielości swego potomstwa, które bez

¹⁸ Przedstawiona tu interpretacja stoi w ostrej niezgodzie z ustaleniami brytyjskiego badacza myśli starogreckiej, Michaela Stokesa. Według niego fragmenty presokratyków świadczą jedynie o tym, iż wyprowadzali oni świat z jakiegoś jednego elementu (woda, powietrze itp.), ale nie twierdzili, że on sam jest jeden; patrz: M. Ch. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Center of Hellenic Studies and Harvard University Press, Washington D.C. – Cambridge Mass. 1971, ss. 66, 249–252 i niżej.

¹⁹ Tu i niżej, por. A. Krokiewicz, *Zarys...*, *op. cit.*, s. 60.

skrupułów unicestwiali. W harmonijnym świecie jedność nie może jednak hamować rozwoju wielości, podobnie jak wielość nie może mnożyć się w nieskończoność i „uciekać niejako coraz dalej od jedności”²⁰. Zeus jako rozumniejszy od poprzedzających go bogów ustanawia pomiędzy jednością a wielością najwłaściwszy stosunek wzajemnej równowagi. Drugim obok Zeusa symbolem związku jedności z wielością był Zagreus²¹. Ten tragiczny bóg sam stanowił wyobrażenie całości, czyli jedni, która w wyniku zbrodni tytanów uległa rozdarciu na części, a następnie rozproszeniu na wielość dusz (serc) ludzkich. Wszystkie one wywodzą się jednak z duszy boskiej, która odradza się w bogu Dionizosie (mającym – przypomnijmy – swój prototyp w wedyjskim bogu Agnim), gdyż ten swą odzyskaną jednością obejmuje i wchłania multiplikację. Dbałość o zachowanie właściwego związku wielości z jednością była nie tylko przejawem teoretycznej rozumności, lecz ponadto stanowiła naczelną powinność orfickiego życia. Oba sposoby przedstawiania związku jedności z wielością – i ten bardziej teoretyczny związany z Zeusem, i ten bardziej praktyczny związany z kultem Zagreusa-Dionizosa – wskazują, że mamy tu do czynienia ze świadomie skonstruowaną strukturą konceptualną, zgodnie z którą rozdysponowana zostaje rzeczywistość. Jest to równocześnie jeden z kluczowych dla zrozumienia kultury indoeuropejskiej motywów konceptualnych, wskazujących na funkcjonalny charakter myślenia jej wczesnych reprezentantów (motyw ten zresztą utrzyma się w filozofii aż do nowożytności²²). Skądinąd daje się zauważyć zbieżność pomiędzy omawianą tu problematyką a rezultatem badań słynnego francuskiego komparatysty, Georgesa Dumézila, który z naciskiem podkreślał, iż odkryta przez niego trójfunkcyjność ideologii indoeuropejskiej miała charakter strukturalny, a nie na przykład opisowy, sumaryczny, mimetyczny, totemiczny itp. Według odkrytej i opisananej przez niego zasady Indoeuropejczycy przez tysiąclecia konsekwentnie porządkowali uniwersum (świat bogów i świat ludzi) na podstawie funkcji wyznaczających wzajemne odnoszenie się do siebie ich

²⁰ *Tbidem.*

²¹ Por. *ibidem*, s. 61.

²² Jeszcze w XIX w. n.e. wybitny filozof niemiecki G. W. F. Hegel rozważał z całą powagą pojęcie jedno-wiele, szukając dla niego miejsca w konceptualnej sieci powiązań między fundamentalnymi pojęciami filozoficznymi. Nie odrzucając poglądów presokratyków (zwłaszcza Pitagorasa i Demokryta) oraz Platona, znalazł dla tego pojęcia miejsce w swoim systemie, uwypuklając (zgodnie z przekonaniem wczesnych myślicieli greckich) jego graniczny charakter: jako jedno-wiele Jedno ma w sobie różnicę, czyli to, w czym strony ograniczane (jedność, wielość) są, jak i nie są; a to czyni zeń nieskończoną, samowytwarzającą się sprzeczność. Patrz: G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 2011, s. 211–220, a zwł. ss. 213 i 219. Zakorzenie filozofii Hegla w myśli przedarystotelesowskiej czeka jeszcze na swoje pogłębione opracowanie.

nośników, a nie na zasadzie ich obecności, osobowości czy też mocy. Również prowadzone w tym miejscu rozważania potwierdzają, że sposób myślenia właściwy przedstawicielom wczesnych kultur indoeuropejskich znamionowała zasadnicza wspólnota oglądu wszechrzeczywistości, polegająca na jego funkcjonalnym i relacyjnym, czyli w sumie strukturalnym charakterze.

Powracając – po uczynieniu tej dygresji – do interesującego nas w tej chwili problemu *hen kai panta*, daje się wiarygodnie wykazać, iż jego mitologiczne sformułowanie przez orfików nie tylko zainspirowało, ale wręcz ukształtowało myśl wczesnojońską, która jednak poddała je dalszej laicyzacji i wprzęgła w procedury poznawcze nieco bliższe współczesnej nauce²³. Jako pierwszy uczynił to według wszelkiego prawdopodobieństwa wspomniany na początku naszych rozważań Tales z Miletu.

Presokratycy

Żadne z dzieł Talesa nie dotrwało do naszych czasów, nie znamy też ani jednej jego niepodważalnie poświadczonej wypowiedzi. Z omówień i komentarzy innych starożytnych myślicieli wiadomo tylko, że wyróżnioną domeną jego badań była szeroko pojęta natura. Tales ujawniał jej tajemniczość, ale i sensowne, nieprzypadkowe zorganizowanie oraz najgłębsze prawo, czyniące z niej zrównoważony stosunek jedności do wielości. Główna Talesowa teza jest dziś powszechnie znana w swym lapidarnym sformułowaniu: *arche* natury stanowi woda. Mało kto jednak zwraca uwagę, że woda wchodzi również w rolę prymarnego elementu, z którego wyłonił się świat w pierwszej i trzeciej strofie wedyjskiego hymnu o stworzeniu świata: कर्मिसीद्गहनं गभीरम्, *kim āsīd gahanam gabhīram* („czym wody były otchłanne, głębokie”)²⁴, सलिलं सर्वमा इदं, *sālīlam sarvām ā idam* („jednym bez cech oceanem”)²⁵ (*Nasadiya Sukta*, RV 10.129, strofy 1 i 3)²⁶. Jest przy tym wysoce prawdopodobne, że grecki myśliciel zapoznał się z tą koncepcją za

²³ Czy przypisywanie presokratykom zamiaru laicyzacji kultury jest zasadne? Oto problem, który rozwiązywany był przez znawców tematu różnorako. Skłonna byłabym odnaleźć złoty środek (gdzieś pomiędzy Jaegerem a Sournią), zgodnie z którym, nie przypisując im dążenia do laicyzacji kultury jako takiej, ukazuje się wszelako dokonaną przez nich demitologizację wiedzy poprzez przyznanie podmiotowi poznającemu zdecydowanie większych uprawnień niż miało to miejsce dotychczas (w obszarze kultury greckiej). To, czy sami presokratycy pozostawali ludźmi wierzącymi, czy nie, jest już inną sprawą. Por. przykładowo: W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007; A. Sournia, *Voyage en pays présocratique*, Publibook, Paris 2007, zwłaszcza s. 57.

²⁴ Przeł. F. Michalski.

²⁵ Przeł. F. Michalski; सलिलं *sālīlam* = woda morska.

²⁶ Por. F. Michalski, *Hymny...*, *op. cit.*, s. 126; u Michalskiego kolejność strofy drugiej i trzeciej jest odwrócona.

pośrednictwem opowieści orfickich i w rzeczywistości posiadała ona u niego rozwiniętą do dwuczłonowej sentencji postać: z wody wszystko powstaje i do wody powraca. Nawet wiedziony badawczą ostrożnością Krokiewicz rozważa możliwe rozwinięcie Talesowego orzeczenia do koniunkcji „wszystko powstaje z wody i wszystko jest wodą”, powołując się na relację Arystotelesa. Polski badacz zbyt jednak zaufał rzetelności opinii autora *Metafizyki*, jak bowiem wkrótce zobaczymy, jego postawa nie była bezinteresowna, a w konsekwencji całkiem wierna myśli Talesa. Lepiej by chyba było, gdyby Krokiewicz poszedł za własną intuicją, którą w swej pracy zasugerował, ale nie wyraził *expressis verbis*²⁷.

Przypuszczenie, że Tales nadał swej wypowiedzi ów charakterystyczny orficki kształt, uprawdopodobnia pośrednio uważna lektura fragmentów pism pozostałych po jego uczniach, myślicielach milezyjskich: Anaksyman-drze i Anaksymenesie.

Anaksymander jest autorem zdania, które uważa się obecnie za najstarsze pełne zdanie greckie o charakterze filozoficznym. Zachowane przez neoplatońskiego komentatora Arystotelesa, Symplicjusza z Cylicji, brzmi ono:

Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν [to, z czego bierze się ród rzeczy, które są, jest również tym, w czym one giną zgodnie z koniecznością, albowiem oddają one sobie wzajemnie sprawiedliwość i naprawiają niesprawiedliwość wedle wyroku czasu] (DK 12 B 1).

Pierwsza część tego zdania wyraźnie nawiązuje w swej formie do orfickiego orędzia na temat związku jedności z wielością i przybiera postać koniunkcji zdań powiązanych spójnikiem „i” (gr. *kai*), ze względów stylistycznych trudnym do oddania w przekładzie na język polski.

Inny milezyjczyk, uczeń Anaksymandra, Anaksymenes miał zaś według Aecjusza uznać za *arche* powietrze, którego również można dopatrzeć się w *Wedach*, gdy czytamy, że „przez własną moc to jedno bez tchu oddychało”²⁸ [आनीदवातं स्वधया तदेकं, *ānīd avātam svadhayā tad ekam*] (*Nasadiya Sukta*, RV 10.129, strofa 2). Na wers ten należy zwrócić szczególną

²⁷ Por. A. Krokiewicz, *Zarys...*, *op. cit.*, s. 74, gdzie czytamy: „Zdaje się, że także Tales nawiązał do wypowiedzi Muzajosa ‘Z jednego wszystko powstaje i w tym samym się pogrąża (*resp.* ginie)’, zadał sobie pytanie, co jest owym jednym, i odpowiedział: jest nim woda”. Autor tych słów zbliża się już maksymalnie do orzeczenia orfickiej formy domniemanej wypowiedzi Talesa, ale woli zaufać Arystotelesowi niż wyrazić swą własną opinię na ten temat.

²⁸ Przeł. F. Michalski. Dosłownie: आनीदवातं = oddychało bez wiatru, bez powietrza.

uwagę również z tego względu, że zawiera się w nim paradoks, łatwo dający się przełożyć na sprzeczność (Jedno oddychało i nie oddychało). Sprzeczność u podstaw świata to właśnie kluczowa prawda *Wed* przechowana w mądrości orfickiej, do której najwyraźniej nawiązuje również Anaksymenes, pisząc o powietrzu, co następuje:

Ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι
[to z niego wszystkie rzeczy się zradzają i do niego znowu powracają]
(DK 13 B 2).

Skądinąd także inni myśliciele jońscy – a nie tylko przedstawiciele szkoły milezyjskiej – po wielokroć nawiązywali do dwuczłonowej, paradoksalnej formuły rozważanej tu sentencji Muzajosa. Można ją bowiem odnaleźć również u Heraklita w opisach ognistych przemian świata:

Ἐκ πυρὸς τὰ πάντα συνεστάναι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεσθαι [z ognia wszystko powstaje i w nim się unicestwia] (DK 22 A 1).

Ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι
[powiadają, że z ognia wszystko się rodzi i w ogniu ginie] (DK 22 A 5).

Abstrahując teraz od sposobu, w jaki Heraklit pojmował naturę ognia (często bowiem wypowiada się o nim tak samo jak o *logosie*), sentencja filozofa z Efezu znów przywodzi na myśl mądrość wedyjską. I to nie tylko za sprawą prostego odniesienia do uosabiającego ogień Agniego, ale również poprzez zaskakującą konwergencję (ale czy tylko konwergencję?) z kolejną strofą *Nasadiyi*, gdzie żar stanowi pierwszy fenomen powstającego świata: „Zarodek bytu w pustkowiu zawarty stał się tym jednym mocą swego żaru”²⁹ [तुच्छयेनाभवपहित्ति यदासीत्तपसस्तन्मह्नि जायतैर्क , *tucchyenābhvapihitam̐ yad āsīt tapasas tan mahinā jāyataikām*].

Dwuczłonowy schemat orędzia Muzajosa występuje również często u myślicieli italskich, o których Krokiewicz powiada, iż wcześniej niż inni Grecy ulegli wpływowi orfickim, a ponadto zakonserwowali je niejako dzięki pitagoreizmowi. Nie dziwi już zatem, że schemat ten występuje u pitagorejczyka, Hippazosa z Metapontu, który zresztą podobnie jak Heraklit dopatrywał się narodzin i kresu istniejących rzeczy w ogniu (patrz wyżej w tekście), co zostało skrupulatnie odnotowane przez Symplicjusza:

Ἴππασος δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ἐν καὶ οὗτοι
καὶ κινούμενον καὶ πεπερασμένον, ἀλλὰ πῦρ ἐποίησαν τὴν ἀρχήν,

²⁹ Przeł. F. Michalski. Kluczowy termin to तपस = ciepło, żar.

καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνῶσει καὶ μανῶσει καὶ διαλύουσι πάλιν εἰς πῦρ, ὡς ταύτης μιᾶς οὐσης φύσεως τῆς ὑποκειμένης· πυρὸς γὰρ ἀμοιβῆν εἶναι φησιν Ἡράκλειτος πάντα [Hippazos z Metapontu i Heraklit z Efezu twierdzili, że Jedno-Mnogie jest w ruchu i ograniczone, ale z ognia zrobili podstawę i z niego tworzą byty poprzez kondensację, i z powrotem rozszczepiają je do postaci ognia poprzez rozpad, ponieważ takie jest podłoże jednej istniejącej natury. Heraklit powiada, że wszystko jest transformacją ognia] (DK 18 B 7).

Z kolei wędrujący po ziemiach italskich Ksenofanes nadawał swoim przymysłom zrytmizowaną poetycką postać, która nie zniweczyła w żaden sposób dwuczłonowej budowy sentencji, wyrażającej prastarą mądrość na temat jednopłaszczyznowej relacji jedno-wiele:

Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα [z ziemi wszystko powstaje i ziemią się staje wszystko] (DK 21 B 27).

Jej osłabione echo słyszalne jest w poglądach innych Italczyków, a pośród nich również u Parmenidesa (pomimo całej jego oryginalności), u którego ciepło i zimno miałyby stanowić podstawę zradzania się oraz ginięcia:

ἐπειδὴ γὰρ πέφυκεν, ὡς φασι, τὸ μὲν θερμὸν διακρίνειν τὸ δὲ ψυχρὸν συνιστάναι καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκ τούτων λέγουσι καὶ διὰ τούτων ἅπαντα τὰλλα γίνεσθαι καὶ φθεῖρεσθαι [następnie, jak mówią, naturą ciepła jest rozszczepiać (się), a naturą zimna łączyć (się), a wszystko pozostałe działa lub jest obiektem działań; mówią też, że z tych elementów i przez te działania wszystko inne rodzi się i umiera] (DK 28 A 35).

Nie jest rzeczą możliwą przedstawienie w jednym artykule kompletnej listy wszystkich sentencji wyrażających związek jedności z wielością według staroindoaaryjskich i orfickich wyobrażeń, a sformułowanych przez przedstawicieli wczesnej filozofii greckiej. Rzecz jednak nie w tym, by skompletować listę, lecz by zsyntetyzować te liczne przykłady i dostrzec, jak rozległe i silne było oddziaływanie indoeuropejskiej tradycji zakonserwowanej w literaturze orfickiej na wizję uniwersum obecną u presokratyków. Większość z nich wysławiała bowiem swoje najgłębsze przekonania za pomocą sentencji wzorowanych na wypowiedzi Muzajosa. Toteż relacjonując ich poglądy, Arystoteles zaznaczył, że w ten właśnie sposób wyrażała się „większość z nich...”. Za chwilę wczytamy się bardzo uważnie w jego słowa.

Arystoteles

Nie wiemy, czy Arystoteles wyraził i uporządkował swoje przemyślenia z zakresu filozofii pierwszej w taki sposób, jak zrobił to Andronikos z Rodos, pierwszy znany nam redaktor jego pism. Przez wieki uznawano jednak zawarte w księdze A (I) *Metafizyki* Arystotelesowe cytowania wypowiedzi wcześniejszych od niego filozofów za wiarygodne (toteż można je odnaleźć w słynnym kompendium Dielsa i Kranza). Tam wszakże, gdzie Stagiryta referuje całościowo presokratejskie zapatrywania na wszechcałość rzeczy, pojawia się zastanawiające zdanie:

τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάν – τῶν οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον [spośród tych, którzy jako pierwsi ukochali wiedzę, większość przyjmowała zasady w formie materii, jako jedyne zasady wszystkich rzeczy; z niej bowiem są utworzone wszelkie byty, z niej najpierw powstają i w nią w końcu po zniszczeniu się obracają] (Aristot. *Metaph.*, 983b)³⁰.

Przy pierwszej lekturze tego zdania uderza formalna wierność, z jaką Arystoteles odtworzył orficki dwuczłonowy schemat (zachowując również czas teraźniejszy w każdej z jego części), faktycznie podtrzymujący liczne wypowiedzi presokratyków – i to wypowiedzi kluczowe dla ich całościowej wizji rzeczywistości. Taka relacja wzbudza zaufanie – i rzeczywiście wielu komentatorów tego fragmentu *Metafizyki* uznaje, że Arystoteles w zasadzie wiernie streścił poglądy poprzedzających go myślicieli³¹. Uważne spojrzenie na wypowiedź Arystotelesa odkrywa jednak, iż znalazły się tam aż dwa określenia czasowe (πρῶτου, τελευταῖον), które razem wyrażają chronologię zdarzeń nieobecną w sentencjach presokratejskich. Gwoli ścisłości należy odnotować, iż w nich również pojawiają się – choć sporadycznie – pojedyncze wyrażenia nawiązujące do czasu, ale nigdy nie wyrażają one następstwa czasowego. Mogą ewokować powtarzalność zjawisk (πάλιν) lub podkreślać ich pełność (jestestwa nie zradzają się ani nie giną częściowo, lecz w całej swej pełni). Toteż u presokratyków wszystko działo się jakby w jednym rzucie, gdy tymczasem u Arystotelesa przeciwieństwa (powstawanie i ginięcie)

³⁰ Przeł. K. Leśniak; przekład zmodyfikowany.

³¹ Między innymi H. G. Gadamer, W. K. C. Guthrie, W. Jaeger, A. Krokiewicz i inni. Współczesną debatę nad wiarygodnością przekazu Arystotelesa na temat myśli presokratejskiej zainaugurował Harold F. Cherniss poprzez mocne zanegowanie autorytatywności w tym względzie jego *Metafizyki*, patrz: H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935 (reprint: New York 1964). Śladem jego poszedł między innymi M. Ch. Stokes, o którym była mowa – i jeszcze będzie o nim poniżej (por. przypis 32).

są od siebie odsunięte, najwyraźniej konsekwentne, następują jedno po drugim. Nie jest to rzecz marginalna. Arystoteles patrzy już na presokratyków z wypracowanej przez siebie perspektywy filozoficznej, która domaga się, by metafizyka odpowiadała rygorom, jakie nauce dyktuje oparcie jej paradygmatu na wzorcu systemu aksjomatycznego³². W konsekwencji przed metafizyką naukową staje zadanie takiego opracowania swoich treści, by zapewnić systemowi: pełność, rozstrzygalność, zupełność, kategoryczność i niesprzeczność. Oczywiście w przypadku domeny wiedzy takiej jak metafizyka nie jest możliwe wypełnienie tych warunków w stopniu, jaki występuje w sformalizowanych systemach aksjomatycznych, niemniej zostaje tu wyraźnie określony ideał systemowy, do którego należy dążyć. Skorelowanie założeń metafizycznych z aksjomatyką prowadzi do wypracowania takiej postaci filozofii, która przyjmuje kształt niejako wypiętrzonych piramidy, na szczycie której znajdujemy pojęcia pierwotne i zdania przyjmowane bez dowodu (aksjomaty), a następnie – kolejne, coraz niższe „piętra” twierdzeń systemowych, o liczbie i stopniu komplikacji wzrastającym w miarę schodzenia ku podnóżu. Zdania o treści sobie przeciwstawnej, jako generujące sprzeczność, muszą być z systemu wykluczane. Nie jest zatem możliwe przyjęcie, że zdradzanie się i zamieranie współwystępują w Jednym. I tu dochodzi do głosu zasadnicza niezgodność między presokratejską a arystotelesowską wizją rzeczywistości. Z przyjętej przez siebie pozycji Arystoteles nie może zgodzić się – prawdopodobnie jest to dla niego wręcz nie do pojęcia – by cokolwiek mogło rodzić się i zamierać jednocześnie. A tymczasem tak właśnie twierdzili presokratycy. Stagiryta uznał zatem, że należy ich myśl skorygować, rozbijając – tak jak rozbija się groźącą eksplozją bombę – zbieganie się faktów kolidujących ze sobą poprzez rozsunięcie ich w czasie

³² Nie oznacza to, że nie rozumiał on presokratyków. Wręcz przeciwnie – poświadczają to inne jego wypowiedzi z *Metafizyki*, np.: „jeśli nawet zgodzimy się z teologami, którzy tworzą świat z Nocy [reminiscencja orfizmu? – pytanie autorki], albo z filozofami przyrody, którzy twierdzą, że ‘wszystko było razem’” (M, Λ, 6, 1071) i nieco dalej: „a gdyby było inaczej, to świat powstałby z Nocy i z ‘wszystkiego razem’” (M, Λ, 1072 a). Arystoteles miał po prostu inny pomysł na filozofię i chciał do niego nagiąć poprzedzających go myślicieli: w ten sposób mógł wykazać, że nie byli oni tak dobrzy jak on sam. W tym miejscu raz jeszcze wyrażę stanowisko odmienne od tego, jakie w swojej słynnej pracy wyraził Stokes, uznając wiele wypowiedzi Stagiryty o presokratykach za błędne i niewarte powtarzania. Wypowiedzi te nie są błędne, ale często świadomie przeformułowane. Z jednym zdaniem brytyjskiego filozofa muszę się jednak zgodzić: *Aristotle’s philosophical purposes often led him to distort their actual views*. Czynnikiem to ze zdecydowanie większym naciskiem na owe „filozoficzne cele” – motyw, który w moim odczuciu nie został przez Stokesa (ani zresztą przez Chernissa) należycie wyeksplorowany. Patrz: M. Ch. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, op. cit., s. 25–26.

lub przestrzeni³³. Należało zapobiec możliwości orzeczenia, że zradzanie jest zradzaniem i równocześnie nim nie jest – i tak samo w drugim przypadku. Poprawiając swoich poprzedników, autor *Metafizyki* uznał za jedynie sensowne stwierdzenie, że najpierw coś się zradza, a dopiero później (i to wyraźnie później) zamiera.

Rygory, jakie nałożył na swoją filozofię Arystoteles (a omawiamy w tej chwili tylko jeden z podstawowych wymogów dla jej ukonstytuowania), nadały jej kształt, który mocno oddziałał na myśl mu współczesną, z biegiem czasu zaś przyczynił się do dookreślenia podstawowego kanonu naukowości w kulturze Zachodu, mimo że nie wszystkie z jego poglądów (głównie tych z dziedziny astronomii, fizyki i przyrodoznawstwa) utrzymały swą żywotność. Oczywiście o karierze arystotelizmu nie przesądziło jedno zdanie z *Metafizyki*. Niemniej jest ono widowym i mocnym świadectwem tego, na jaki szlak wkroczyła filozofia postarystotelesowska oraz tego, że w zasadzie współczesna myśl nie opuściła kolein w nim wrytych. Dziś jeszcze za sprawą Arystotelesa jesteśmy skłonni przyjmować, że nienaukowe filozofowanie presokratyków było pełne „naiwnych i grubych symboli”³⁴, a w konsekwencji nie przedstawiało sobą istotnych walorów poznawczych. Najchętniej spychamy je zatem do dziedziny mitologicznych i literackich dywagacji, nie odmawiając mu co najwyżej wartości estetycznej. Czy postępujemy słusznie? Wbrew pozorom nie jest to pytanie retoryczne, a poważna odpowiedź na nie wymagałaby od nas ponownego i uważnego rozpatrzenia poglądów przedstawicieli myśli presokratejskiej.

Imago

Słowo „imago” (łac. obraz, ale też pozór, widok, wyobrażenie) spełnia w tym studium funkcję symbolu ewokującego wzorzec, który modeluje świat na podobieństwo płaszczyzny pokrytej płasko farbami. Na obrazie bowiem wszystkie budujące go elementy współlistnieją w jednym polu, gdzie bez przeszkód koegzystują przeciwności. Wszystko dzieje się naraz, w jednym rzucie. Rozważmy następujący przykład: załóżmy, że stoimy przed obrazem Jana Matejki *Bitwa pod Grunwaldem*. Jest to ogromne płótno, na którym linie zarysowujące sylwetki walczących rycerzy oraz wyraziste plamy barwne składają się na dynamiczną całość. Pierwszym wrażeniem osoby, która spostrzeże ten obraz, jest z pewnością odczucie niedającego się ogarnąć natłoku,

³³ Neutralizacja sprzeczności poprzez rozsunięcie przestrzenne jest oczywiście możliwa, ale w tym miejscu wiążąca pozostaje dla nas Arystotelesowska wypowiedź z *Metafizyki* i sposób, w jaki dokonuje się w niej korekty presokratyków.

³⁴ A. Krokiewicz, *Zarys...*, *op. cit.*, s. 61.

a nawet chaosu różnobarwnych, pełnych ekspresji kształtów. A jednak osoba ta od razu wie, że to, co widzi, jest malarskim przedstawieniem bitwy, która – jak podpowiada jej tytuł dzieła – rozegrała się w średniowieczu na polach grunwaldzkich. Nie jest przecież tak, że widz najpierw ogląda kawałek obrazu znajdujący się, powiedzmy, w prawym górnym rogu płótna, potem przygląda się kawałkowi o takich samych wymiarach, ale położonemu obok pierwszego i tak po kolei do końca górnego brzegu obrazu, aby potem schodzić piętrowo w dół i wreszcie – ujrzawszy prawy dolny róg płótna – obwieścić: zobaczyłem obraz! Tak się oczywiście nie dzieje. Ogląd obrazu jest natychmiastowy, a wszystkie elementy, które się nań składają, jawią się symultanicznie. Mimo to ogląd taki ma walor poznawczy. Można go uznać za „intuicyjny”, jeśli przez intuicję rozumiemy taką metodę poznawczą, która daje nam właśnie natychmiastowy, bezpośredni i całościowy ogląd rzeczy. Intuicyjna metoda poznawcza będzie szczególnie przydatna wtedy, gdy założymy, że świat stanowi coś, co przypomina Matejkowską *Bitwę po Grunwaldem*, to znaczy zestawia mnogość różnorodnych, niejednokrotnie wchodzących ze sobą w kolizję elementów w obrębie tej samej płaszczyzny. Wszystko tu dzieje się równocześnie. I taka też była presokratejska wizja uniwersum: Zeus rozmawiał z Nocą w obecności Fanesa, chociaż te dwa ostatnie bóstwa nie powinny były dotrzeć do jego czasów, gdyby patrzeć na mitologię orficką z perspektywy Arystotelesa. Tymczasem w oglądzie wczesnych myślicieli greckich świat nie podlegał prawom logiki arystotelesowskiej i postarystotelesowskiej. Nie oznacza to, że był to ogląd bezrozumny. Myśliciele ci także formułowali swoje myśli czytelnie i zrozumiale, stawiając konsekwentnie przed oczyma innych świat nieogarniony, różnobarwny i różnokształtny, stanowiący dynamiczną mieszaninę rzeczy oraz zdarzeń rozgrywających się w jednym planie. „Absolut jako jedność zawierająca w sobie różnicę”³⁵ to coś więcej niż mitologia. Umysł matematyczny łatwo ujmie taką jedność jako granicę, na przykład linię horyzontu. W każdym punkcie tej linii stykają się ze sobą i przenikają nawzajem dobro i zło, prawda i fałsz, piękno i brzydota... Gdyby więc któregoś z tych myślicieli zapytać, w jakim stosunku znajdują się do siebie życie i śmierć, odpowiedziałyby zapewne, że są nierozłączne: każda chwila naszego życia jest jednocześnie chwilą śmierci, ponieważ umierać zaczynamy dokładnie od momentu, w którym się rodzimy. Nic dziwnego, że wyróżnioną przez nich metodą poznania była intuicja: owa nadludzka nieomal siła umysłu wydobywająca z chaosu to, co dla człowieka ważne i prawdziwe.

³⁵ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska...*, *op. cit.*, s. 199.

Świat oparty na paradygmacie *imago* niezwykle celnie i zwięźle (choć nie zawsze w sposób nawiązujący do orfickiej formuły) przedstawiał jeden z najbardziej utalentowanych presokratyków, Heraklit z Efezu. Zanim jednak przypomnimy sobie jego słowa, postarajmy się wpierw zdystansować wobec literalnie narzucającej się interpretacji, przypisującej greckiemu mędrcomi określone sympatie polityczne oraz wolę czynnej walki o wartości tradycjonalistyczne³⁶. Być może w grę wchodziło i to, ale przede wszystkim mamy tu do czynienia z próbą wysłowienia, zobrazowania, a zatem uobecnienia *imago* świata:

εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν [trzeba wiedzieć, że wojna jest powszechna i sprawiedliwość to niezgoda, i wszystkie rzeczy stają się przez niezgodę oraz konieczność] (DK 22 B 80)³⁷.

Liczne sentencje Heraklita („bój wszystkiego ojcem...”, „tym samym jest w nas żywe i umarłe...”, „droga w górę i w dół jedna i ta sama”, „w te same rzeki wchodzimy i nie wchodzimy, jesteśmy i nie jesteśmy”) zakładają źródłową sprzeczność wszechrzeczy. Wszystkie są też nawiązaniem do staroindyjskiej mądrości *Wed* i *Upaniszad*, według której – jak celnie streścił to indyjski historyk filozofii, sir Sarvepalli Radhakrishnan – „poszczególne rzeczy są i nie są”³⁸. Z tego właśnie miejsca tysiące lat temu rozpoczęła się filozofia w swej tradycyjnej indoeuropejskiej postaci.

Suita

Zaczerpnięte z terminologii muzycznej słowo „suita” (z fr. następstwo w czasie, powiązanie, ciąg, szereg) można z kolei wprowadzić w rolę symbolicznego wyobrażenia świata w postaci utworu muzycznego. W muzyce składające się na nią dźwięki następują po sobie w chronologicznym rozpięciu: od „najpierw” (πρώτου) do „ostatecznie” (τελευταίου). Jako zestaw utworów o częstokroć różnym charakterze i pochodzeniu (na przykład suita barokowa składa się z szeregu tańców o odmiennym tempie i metrum) suita przypomina nić, na którą nanizano różne koraliki. A zatem osoba, która

³⁶ Taki kontekst wypowiedzi Heraklita pojawia się zwykle u komentatorów o wyraźnym profilu konserwatywnym, na przykład u polskiego historyka idei i politologa, Adama Wielomskiego; por. <https://konserwatyzm.pl/heraklit-z-efezu-czyli-pierwszy-filozof-kontrrewolucyjny/> (dostęp: 14.04.2018).

³⁷ Przekład tej i poniższych sentencji Heraklita Kazimierz Mrówka; patrz: K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 225 oraz odpowiednio: 167, 244, 184, 155.

³⁸ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska...*, *op. cit.*, s. 209.

udaje się na koncert do filharmonii, musi cierpliwie wysłuchać każdej części utworu oddzielnie, by móc *teleutaion* obwieścić: znam III Suitę Angielską g-moll Jana Sebastiana Bacha! Poznanie utworu muzycznego nie zakłada aktu intuicyjnego, bliższe jest raczej rozumowaniu dyskursywnemu, w którym poznanie ma zawsze parcjalny i pośredni charakter, a intelekt dokonuje operacji poznawczych poprzez logiczne powiązanie faktów. Dyskursywna metoda poznawcza jest zatem faworyzowana w obrębie takiej koncepcji świata, która porządkuje niejako liniowo składające się nań elementy. Świat można sobie wówczas wyobrazić jako zbiór rzeczy i zdarzeń układających się na wertykalnej osi, która przywodzi na myśl linie wyznaczającą wysokość „aksjomatycznej piramidy”. Paradygmat „muzyczny” grupuje składniki rzeczywistości, wychodząc od elementu, który został uznany za najważniejszy (w utworze muzycznym może to być na przykład temat), a tym samym nadaje światu logiczny charakter, eliminując zeń wszystko, co generuje sprzeczność, by uniknąć „ontycznej kakofonii”. Zważywszy na to, co zostało powiedziane wyżej na temat filozofii arystotelesowskiej, można by zasadnie orzec, że muzyka jest najbardziej metafizyczną ze sztuk.

W tym miejscu dobrze by było poczynić pewną dygresję. Otóż w obu powyższych opisach paradygmatów filozoficznych, podobnie zresztą jak i we wcześniej przytaczanych sentencjach greckich, pojawiają się czasem określenia o konotacji czasowej. Nie oznacza to bynajmniej, że rozpatrywana tu problematyka paradygmatyczna jest tożsama z zagadnieniem czasu. To odrębne zagadnienia. Pod pojęciem paradygmatu filozoficznego należy rozumieć siatkę konceptualną, za pomocą której bada się i porządkuje rzeczywistość (w tym miejscu nie rozstrzygamy kwestii, czy jest ona faktycznie wmontowana w świat, czy też arbitralnie nakładana nań przez jego obserwatora). Warto jednak zauważyć, że paradygmat *imago* dobrze współgra w obrębie swego oddziaływania z czasem pojmowanym cyklicznie, natomiast paradygmat muzyczny – z czasem linearnym. Wychowani na arystotelesowskim rozumieniu filozofii, która – jak już wspomniano – nie przestaje wywierać wpływu na kształt współczesnych koncepcji naukowych, skłonni jesteśmy uznać, że czas linearny stanowi najwłaściwsze rozwiązanie problemu czasu w ogóle³⁹. Czas taki oznaczałby zatem nieodwracalne przechodzenie od jednego punktu czasowego do drugiego. Życie rozwijałoby się od momentu narodzin, poprzez dojrzewanie i starzenie się, do momentu śmierci, a więc inaczej niż pojmowali to presokratycy. Koncepcja czasu

³⁹ Myśląc po arystotelesowsku skłonni jesteśmy w przekładach maksym presokratejskich – i tak też czynią wybitni polscy znawcy wczesnej filozofii greckiej Leśniak i Markiewicz – zamieniać występujący w nich czas teraźniejszy na czas przeszły i przyszły, choć nie ma ku temu racji gramatycznych ani znaczeniowych.

linearnego wzmacnia skądinąd naszą optymistyczną wiarę w rozwój świata oraz postęp ludzkości.

I tu rodzi się naprawdę trudne pytanie o to, który z dwóch omawianych tu paradygmatów jest lepszy, właściwszy czy też bardziej prawdziwy? Z punktu widzenia współczesnej nauki z pewnością byłby to drugi. Czy jednak wybór taki jest wiążący dla szeroko pojętej filozofii jako takiej? Czy wyróżniając paradygmat muzyczny, byłibyśmy jednocześnie gotowi uznać, że muzyka jest sztuką doskonalszą od malarstwa?

Przy takim oświetleniu zajmującego nas tu problemu sprawa nie wydaje się wcale oczywista. Nie można bowiem zaprzeczyć, że zastosowaniu paradygmatu *imago* towarzyszą efekty poznawcze, a nawet odkrywcze i twórcze. Ujawniają się wówczas takie aspekty rzeczywistości, które przy użyciu paradygmatu *suity* pozostają zakryte. Czy zatem nie lepiej byłoby uznać oba wzorce za komplementarne?

W tym kierunku, jak się wydaje, podążają wszyscy obrońcy rozumności filozofii przedarystotelesowskiej oraz zasadności jej paradygmatu, który zresztą wykorzystują oni we własnej twórczości. Do ich grona zaliczyć można między innymi Platona, Hegla, Nietzschego, a także zapomnianego dziś, choć niezwykle interesującego reprezentanta tradycjonalizmu integralnego, René Guénona⁴⁰. I od razu każdy z nich oskarżany jest o nienaukowość. Jakże często jednak nie zauważa się, że ich koncepcje nie są absurdalne, a co więcej zazwyczaj wspierają się mocno na kośćcu matematycznym. Jednym z nielicznych myślicieli, który zamiast bezrefleksyjnie zanegować ich pozycje filozoficzne, poddał je głębszemu przemyśleniu, był dwudziestowieczny filozof niemiecki, Martin Heidegger. Ujął on wyobrazeniowo obydwie paradygmaty (w niniejszym tekście występujące pod nazwami *imago* i *suita*) jako krzyżujące się linie, które mogą zamieniać się miejscami, a nawet wzajemnie się w siebie przeistaczać⁴¹. Jako argument na poparcie tej hipotezy wysunął indywidualne doświadczenie wewnętrzne wielkiego muzyka i kompozytora,

⁴⁰ René Guénon (1886–1951) studiował matematykę i filozofię, zanim zajął się różnorodnymi doktrynami religijnymi (zwłaszcza dalekowschodnimi), w których starał się odnaleźć wspólne podłoże pomimo powierzchniowych różnic. Chciał w ten sposób odtworzyć „metafizykę tradycyjną” obecną, jego zdaniem, u podstaw wszystkich – zarówno współczesnych, jak i minionych – wielkich kultur świata. Wychowany w katolicyzmie, w połowie życia przeszedł na islam, któremu pozostał do końca wierny pod imieniem Abd al-Wahid Jahja.

⁴¹ Por. M. Kwietniewska, *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*, Łódź 2009, zwł. ss. 217–242; skądinąd podobną (ale bardziej statyczną) koncepcję znajdujemy u Guénona, który nakreśla schemat ontologiczny uniwersum w postaci krzyża przestrzennego, zob.: R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, Vêga, Paris 1931.

Wolfganga Amadeusza Mozarta. Jedno świadectwo nie przesądza oczywiście sprawy, ale może stanowić żywą zachętę do dalszych badań w tym kierunku. Oto opis tego doświadczenia zawarty w autentycznym Mozartowskim liście:

Kiedy na przykład podróżuję powozem lub kiedy spaceruję po dobrym posiłku, lub nocą, kiedy nie mogę usnąć, wtedy właśnie najłatwiej przychodzą mi do głowy pomysły i mnożą się obficie. Te, które mi się podobają, zatrzymuję w pamięci i zapewne podśpiewuję je sobie nieświadomie, jeśli tylko zawierzyć postronnym osobom. A kiedy już wszystko to mam w głowie, reszta przychodzi szybko, jedno układa się z drugim i widzę, gdzie taki a taki fragment mógłby być pomieszczony, aby skomponować całość zgodnie z zasadami kontrapunktu, barwami dźwięku różnych instrumentów itd. Dusza mi się wtedy rozgrzewa – oczywiście, jeśli nic nie stoi temu na przeszkodzie – idea wzrasta; rozwijam ją, a wszystko staje się coraz jaśniejsze, i kiedy już dany pasaż jest zaprawdę niemal ukończony w mojej głowie (nawet jeśli jest długi), to jawi mi się w taki sposób, że mogę go potem ogarnąć myślą jak jednym spojrzeniem, niby piękny obraz lub miłą oku osobę; chcę przez to powiedzieć, że w wyobraźni nie słyszę w żaden sposób poszczególnych części utworu pojawiających się jedna po drugiej w takim porządku, w jakim potem będą po sobie następowały [w trakcie koncertu]. Słyszę je wszystkie naraz. Niezwykła chwila! Odkrycie i urzeczywistnienie, wszystko to dzieje się we mnie jak w jakimś pięknym i niezwykle wyraźnym śnie. Ale najpiękniejsze jest to, że słyszę w ten sposób wszystko naraz⁴².




Artykuł ten został opatrzony tytułem „Od *imago* do *suity*”. Przejście od jednego z ewokowanych w tym tytule paradygmatów do drugiego z nich zakłada istnienie granicy, która je oddziela i różnicuje. Różnica „od – do” wcale jednak nie wymaga, by odstęp miał postać linearnego postępu w czasie. Presokratycy doskonale to sobie uświadamiali. Wiedzieli też, że różnica o tyle tylko rozdziela, o ile łączy. Zapatrywania te nie są irracjonalne.

Ich głębsze rozpatrzenie przywodzi do wniosku, że wyczuwalną i wskazywaną często w literaturze przedmiotu przemianę w sposobie uprawiania filozofii na Zachodzie, która miała miejsce około IV wieku p.n.e., można ująć w sposób bardziej precyzyjny i zrozumieć głębiej, jeśli uznamy

⁴² Przytaczam i tłumaczę za: M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Günther Neske, Pfullingen 1957, s. 117–118; nie korzystam z istniejącego przekładu polskiego (M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001, s. 93), gdyż jego autor tuszuje (wiedziony najwyraźniej arystotelesowskim nawykiem myślenia) sformułowania dotyczące jednoczesnego słyszenia wszystkich dźwięków w doświadczeniu Mozarta.

za prawdopodobne domniemanie, że myśl presokratyków i myśl Arystotelesa odnoszą się do innych wzorców prymarnie kształtujących przestrzeń ontyczną. Zadaniem, jakie sobie postawiłam, było uprawdopodobnienie tej hipotezy poprzez analizę wybranych wypowiedzi źródłowych z epoki oraz ukonkretnienie domniemania, że interesujący nas filozoficzny przełom dokonał się w sytuacji, gdy już po osadzeniu się tradycyjnego indoeuropejskiego paradygmatu ontycznego za pośrednictwem orfizmu w myśli wczesnogreckiej Arystoteles zdecydował się na odrzucenie go i zastąpienie wzorcem aksjomatycznym.

Wybór Arystotelesa zaakceptowała zdecydowana większość myślicieli europejskich, co miało ogromny wpływ na kształt tak zwanej kultury Zachodu. Nie wszyscy filozofowie byli jednak skłonni ochoczo się z nim zgodzić. Mniej lub bardziej uświadamiana sobie „wczesnoindoeuropejskość” ich zamysłów filozoficznych obecnie, czyli właśnie na gruncie kultury Zachodu, czyni je przeważnie niezrozumiałymi w odbiorze. Nie opowiadając się za żadną ze stron, autorka niniejszego tekstu ma nadzieję niezrozumiałość tę nieco rozproszyć. 

MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA – dr habilitowany, profesor uczelni w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. Dwukrotna stypendystka Rządu Francuskiego na Uniwersytecie w Strasburgu. Zajmuje się filozofią różnicy i jej przejawami w różnych epokach historycznych. Jest autorką dwóch monografii, wielu artykułów naukowych oraz nagradzanych przekładów z języka francuskiego.

MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA – PhD, DSc, Associate Professor at the Institute of Philosophy at the University of Łódź. Two-time holder of scholarship at the University of Strasbourg, granted by the French Government. She deals with the philosophy of difference and its manifestations in various historical periods. She is the author of two monographs, numerous scientific papers and award-winning translations from French.

ORCID: 0000-0003-0942-3459

