

**Jadwiga Skrzypek-Faluszczak**  
Instytut Socjologii, Uniwersytet Rzeszowski

## **Źródła refleksji filozoficznej. Irracjonalność jako podłoże racjonalności**

Powstanie filozofii w starożytnej Grecji jest fenomenem, który zapisał się „złotymi literami” na kartach historii ludzkości. Nie ma dziś wątpliwości, że filozofia jest wielkim dobrodziejstwem zarówno jako szkoła myślenia, jak i podłoże nauki. Problemem, który pojawia się w związku z poszukiwaniem źródeł filozoficznego myślenia, jest znalezienie istotnej determinanty spośród wielu czynników kształtujących ową myśl. W swych refleksjach powołuję się na dorobek uznanych badaczy starożytnej religii i filozofii jak K. Kerényi, W. Jaeger, W. Burkert, J. P. Vernant, E. Zeller, M. P. Nilsson, W. Otto, J. Burnet. Akcentują oni zarówno rolę religii jak i przemiany społeczne w kształtowaniu mentalności starożytnych Greków.

J. Burnet w swojej monumentalnej pracy „Early Greek Philosophy” odnosi się do religii jako zjawiska, które wpłynęło na stworzenie nowego stylu myślenia, a które jako myślenie spekulatywne jest na przeciwnym biegunie myślenia mitycznego. Filozofia już u początku swej drogi jest zerwaniem z religią; w jej mitycznym aspekcie. Boskie epitety, które kształtują myśl spekulatywną takie jak „ponadczasowy”, „nieśmiertelny” są zapożyczone z religii. Jak pisze Burnet: „W swym religijnym znaczeniu słowo ‘bóg’ zawsze oznacza przede wszystkim najważniejszy obiekt kultu, ale już u Homera przestał mieć tylko takie znaczenie”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Burnet, *Early Greek philosophy*, London 1920, s.11.

Filozofia nie tylko zrywa z myśleniem mitycznym, ale też z praktycznym wykorzystaniem matematyki, którą przyjmuje od Egipcjan. Intelktualny wysiłek wczesnych filozofów greckich owocuje teorią, która z czasem stanie się pewnym stylem życia. Poglądy E. Zellera i J. P. Vernanta, dotyczące powstania filozofii, zdają się być zbieżne. Obaj badacze akcentują przemiany społeczne dające możliwość zaistnienia myśli spekulatywnej. J. P. Vernant ukazuje źródła filozofii w kontekście społeczno-politycznym, gdyż jego zdaniem powstanie *polis* jest czynnikiem decydującym w kwestii powstania filozofii jak i różnych form religijności. W konstruowaniu teorii dotyczącej początków filozofii dla E. Zellera ważny jest element religijny. Zarówno rodzima wiara w bogów Olimpijskich, jak i rozprzestrzeniający się z Tracji na teren całej Hellady kult Dionizosa dał silny impuls do myślenia według praw *logosu*<sup>2</sup>. Opowieści mityczne Homera, gdzie aż nazbyt ludzcy bogowie jako produkt wyobraźni artystycznej muszą słuchać nakazów Moiry jako niezmiennego przeznaczenia nasuwają wnioski dotyczące prawa naturalnego<sup>3</sup>. Hezjod, twierdzi E. Zeller, przekonuje współczesnych sobie Greków, że błogosławieństwo boże zależy od ich pracowitości i umysłu. W swoich dziełach odsłania się jako ten, który chce powiedzieć ludziom prawdę i poprawić ich moralność. Jest postacią, która stoi na pograniczu dwóch epok i jawi się jako prekursor myśli spekulatywnej<sup>4</sup>.

Drugim skrzydłem, na którym myśl ludzka mogła się wzbić, by tworzyć filozoficzne teorie, jest kult boga życia i śmierci – Dionizosa. Zarówno jego Duch jak i praktyka, która była zupełnie obca w homeryckim świecie, spotkała się z energiczną opozycją, ale zdobyła sobie w miarę upływu czasu odpowiednie miejsce wśród rodzimych bogów. Ścieranie się dwóch opcji religijnych stworzyło pewien ferment intelektualny, który w tamtych czasach dał nowy impuls do my-

---

<sup>2</sup> E. Zeller, *Outlines of the history of Greek philosophy*, tłum. L. R. Palmer, NfW York 1955, s. 15-23.

<sup>3</sup> Tamże, s. 15.

<sup>4</sup> Tamże, s.16.

ślenia<sup>5</sup>. Rekonstruując fragment rzeczywistości, jakim jest myślenie filozoficzne u swoich początków, nie można stracić z oczu złożonego i wieloznacznego tła społeczno-kulturowego.

Moim celem jest wydobyć z tego tła dwóch istotnych czynników: religii niosącej indywidualne doświadczenie oraz znaczenia pewnych idei, które w tej kulturze są obecne. Pojęcia, które w istotny sposób tworzą myśl filozoficzną, nie mogły powstać na bazie empirii. Świat społeczny *polis*, choć stwarza warunki do zaistnienia takich pojęć jak nieśmiertelność, nieskończoność, niezmiennosc, wieczność, nie-złożoność itp., sam z siebie ich nie generuje. Dlatego teza, iż myśl filozoficzna jest skutkiem laicyzacji, musi być fałszywa. W sposobie pojmowania religii jako takiej, a w tym greckiej, posiłkuję się koncepcją R. Otto. W centrum każdej religii jest *numinosum*, które nie można sprowadzić do niczego znanego w zastanym świecie. Zdaniem R. Otto *sacrum* objawia się jako realność całkiem innego porządku niż realności naturalne. Nasz język jest skazany na wyrażenie tylko tego, co odpowiada naszemu doświadczeniu zmysłowemu. Dlatego jedynie przez analogię możemy wyrazić to, co przekracza owo doświadczenie, co znajduje się poza nim. Rzeczywistość religijna dana jest człowiekowi w sposób aprioryczny i dlatego nie można jej uzasadnić za pomocą rozumu ani logicznego wnioskowania. Irracjonalizm religijny nie jest więc przeciwieństwem racjonalizmu. Wskazuje on na inne niż racjonalne źródło swego pochodzenia. Jedynie w doświadczeniu religijnym obecny jest element irracjonalności, który prowadzi do przeżycia niezwykłości<sup>6</sup>. Elementy racjonalne sprawiają, że owo przeżycie może stać się w pełni doskonałe, uzgodnione z zasadami moralnymi. Filozofia jako myślenie racjonalne jest zupełnie nową jakością w kulturze starożytnych Greków. Pojawia się w VI wieku przed Chr. jako całkiem nowy sposób myślenia o świecie, bogach i człowieku, a powstaje dzięki atmosferze intelektualnej jaką stwarza *polis*.

<sup>5</sup> Tamże, s. 18-21.

<sup>6</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. Bogdan Kupis, Wrocław 1993, s. 22n.

## Struktura greckiej *polis* a początki refleksji moralnej

Należy się zgodzić z Vernantem, że upadek państwa mykeńskiego i różnego rodzaju kryzysy sprzyjały przemianom społecznym, które z kolei przyczyniały się do zmiany w sposobie myślenia Hellenów<sup>7</sup>. Rekonstruując historię Hellenów, epoki archaicznej i klasycznej, bez wątpienia natrafiamy na różnorodne zjawiska, które stanowiły istotny czynnik powstania pewnego sposobu myślenia o świecie i człowieku. Władza królewska ustępuje miejsca państwu arystokratycznemu, co oznacza, że król – władca zmienił nie tylko nazwę, ale też naturę<sup>8</sup>. Władza zatem ze względu na funkcje zostaje rozproszona, co było krokiem do ścierania się różnych sił w społeczeństwie. I tak wyobrażeniem ładu społecznego VI wieku jest proporcja i zrównoważenie. Choć nadal istnieje bogata grupa arystokratów i znaczna grupa ludzi ubogich, to właśnie klasa średnia odgrywa rolę „umiarkowania”, wprowadzając równowagę między dwoma skrajnościami<sup>9</sup>. Prawodawca Solon jest człowiekiem „środka”, który czyni z *polis* harmonijny *kosmos*.

W starożytnej Grecji mamy do czynienia raczej z łańcuchem przyczyn; czynników, które wpływają na siebie, powodują reakcje i nowe zjawiska. Polityka ulega desakralizacji, ale w zamian przesiąka refleksją moralną. *Dike* i *Sofrozyne* sprowadzone zostają z nieba na ziemię, by obrać sobie za siedzibę agorę. Są istotnymi czynnikami kształtującymi obraz społeczeństwa. Znamienne jest to, iż klasa średnia (*hoi mesoi*), która równoważy siły w społeczeństwie, sama reprezentuje pewien ideał obywatelski. Ucieleśniają oni nowe wartości – umiaru i zrównoważenia w społeczeństwie. *Nomos* ma zabarwienie religijne, ale zostaje aplikowana do wszelkich warstw społecznych, by wprowadzać i regulować porządek społeczny. Jest to świadectwo swoistego „racjonalizmu” politycznego. Przemiany społeczne przynoszą jeszcze

<sup>7</sup> J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, przeł. Jerzy Szacki, Warszawa 1969, s. 26-56.

<sup>8</sup> Tamże, s. 32.

<sup>9</sup> Tamże, s. 70.

jedno ważne zjawisko – stosunek do mowy i pisma. Struktura *polis* kształtująca się między wiekiem VIII a VII zakłada przede wszystkim niezwykle przewagę słowa nad innymi narzędziami władzy. Grecy robią z niej bóstwo – *Peitho*. Uosabia ono siłę przekonywania i skuteczność wyrazów<sup>10</sup>. Mowa u Greków ma nie tylko znaczenie informacyjne. K. Narecki w obszernym dziele na temat pojęcia *logosu* wskazuje na jego racjonalno-deklaratywną wartość. Zanim przedostało się do filozofii, w dziełach poetów oznaczało „wartość, uznanie” (Tyrtajos), „argumenty” (Stezychor i Teognis), „relacja, proporcja” oraz „zdolność rozumowania i myślenia”(Teognis), „liczba, istota, uzasadnienie” (Pindar)<sup>11</sup>. Jak widać na przykładzie poetów, mowa w znaczeniu *logosu* jest w swej istocie racjonalna i właśnie dlatego może sprawować właściwe rządy. Każdą racjonalną wypowiedź można uzasadnić, podać właściwe argumenty. Choć zawiera ona element ekspresyjny, to może stać się pouczeniem, nauką jak i orzeczeniem winy, czyli wyrokiem. Nic zatem dziwnego, że takie rozumienie mowy (*logosu*) uzasadniało w poezji jej dydaktyczny charakter, natomiast w przypadku kwestii spornych uzdalniało do właściwego osądu. Wszystkie doniosłe kwestie, dawniej określane przez władcę, zostają poddane sztuce oratorskiej i mają być rozwiązywane w wyniku dyskusji. Dlatego też przybierają formy dowodów czy argumentacji. „Między polityką a *logosem* (słowem) istnieje tedy ścisły związek, wzajemna więź. Sztuka polityczna polega w gruncie rzeczy na władaniu mową, *logos* zaś przez swą funkcję polityczną zaczyna zyskiwać jakby świadomość siebie, swoich reguł, swojej skuteczności”<sup>12</sup>. Nie tylko słowo mówione stało się narzędziem polityki i ośrodkiem kultury, która była twórcą i nośnikiem idei kształtującej określone postawy. Pismo pełni w *polis* funkcję ujawniania tak samo jak język mówiony. Ono pozwala na trwanie tych prawd, które były ważne dla społeczeństwa Helleńskiego. *Logos* podobnie jak prawa był dobrem wspólnym społeczności

<sup>10</sup> Tamże, s. 39.

<sup>11</sup> K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 50n.

<sup>12</sup> J.P. Vernant, dz. cyt., s. 40.

*polis*. W tej intelektualnej atmosferze mądrość mogła nabrać charakteru obiektywnego adresowanego do wszystkich. Nie we wszystkich sferach słowo ma wymiar obiektywny i powszechny. *Logos* mędrców, polityków, poetów, dramatopisarzy staje się wspólnym dziedzictwem Hellenów, zaś *logos* objawiony w misteriach jest skierowany do konkretnej jednostki. W jednym i drugim wypadku *logos* ma wymiar boski. Mędrzec, przekazując boską wiedzę, jest pośrednikiem pomiędzy bogami a ludźmi. W chwilach zagrożenia *polis* zwraca się do mędrca, bo w nim widzi szczególną, wyjątkową osobę, która zna środek zaradczy. Paradoksalny charakter tego zjawiska wyraża się w opozycji elitaryzmu i egalitaryzmu. Wiedza, którą przekazuje mędrzec, ma powszechny charakter, ale zarazem jest zrozumiała i przeznaczona dla nielicznych. To jest punkt styczny z objawioną w misteriach prawdą. Elitaryzm wynika z kosztów, jakie trzeba ponieść za mądrość. Objawienie w misteriach musi pozostać ukryte przed oczami wielu, a objawia się tym, którzy opłacili ją trudami, uczestnictwem w stosownych obrzędach. Można ją ująć w słowa, ale one nie będą zrozumiałe dla wszystkich. *Logos* powszechny, który dociera w przestrzeń publiczną, domaga się nie tylko przemiany członków wspólnoty, ale dyskusji. Wyniesiony na agorę staje się ważnym elementem budującym kulturę Hellenów. Odtąd rywalizacja o wieniec zwycięstwa toczyć się będzie ze względu na mądrość; jej różne aspekty. Stanie się ona nie tylko prawdą – *teoria*, ale prawdą, wedle której należy kształtować siebie – *praxis*. Już nie królewskość (jak było to w epoce mykeńskiej), ale wiedza wynosi człowieka ponad innych.

Kryzys gospodarczy a potem społeczno-polityczny przyczynia się do wzrostu znaczenia mądrości rozumianej jako sztuka życia. Zostaje poddany krytyce dotychczasowy porządek świata oparty na wierzeniach i określonych ideach. W sytuacji chaosu i dezintegracji należy przemyśleć organizację społeczeństwa, nadać jej nowy porządek. Ideał *habrosyne* (wspaniałości), który jest właściwy dla bogaczącej się arystokracji, znamionuje przede wszystkim świat wschodni. Również grecka arystokracja VII wieku popisuje się bogactwem i w ten sposób zaznacza swoją przewagę. To oczywiście budziło niezgodę, wywoły-

wało zazdrość i w konsekwencji podział. Arystokracja bogaci się nie tyle na ziemi, co na handlu. Rozwijają się zatem opozycja mieszkańców miasta i wsi. To zjawisko obecne jest w basenie Morza Śródziemnego, w fenickich miastach już od IX wieku. Jednak właśnie na ziemi Hellenów reakcja na niesprawiedliwość społeczną zaowocowała zmianą myślenia o mnożeniu bogactw. Stworzyła nowy ideał obywatela, który „czerpie korzyść” z umiarkowania. Arystokracja, która wyraźnie zaznaczała swoją przewagę poprzez samowolę i niesprawiedliwość, musiała budzić sprzeciw. Nowy ideał jest reakcją na zbytek i brutalność bogaczy. Warto zaakcentować, że ten ideał będzie głoszony przez ugrupowania religijne. „Środowiska sekt przyczyniły się zapewne w ten sposób do ukształtowania nowego wyobrażenia *arete*. Arystokratyczna cnota była cechą przyrodzoną, związaną ze znakomitością urodzenia, a ujawniającą się poprzez wartość bojową oraz okazałość sposobu życia. W ugrupowaniach religijnych *arete* nie tylko traci swój aspekt wojowniczy, lecz kształtuje się w opozycji do tego wszystkiego, co jako postępowanie i forma wrażliwości reprezentuje ideał *habrosyne*: cnota jest wynikiem długiej i ciężkiej ascezy, twardej i surowej dyscypliny (*mele*); wprowadza ona (*epimeleia*) czujną kontrolę nad sobą, nieustające czuwanie, by nie ulec pokusom rozkoszy (*hedone*), powabowi zniewieściałości i zmysłowości (*malachia*) i (*tryfe*), by przedkładać nad nie życie oddane bez reszty znajomemu wysiłkowi (*ponos*)”<sup>13</sup>. Postawa, która budzi w społeczeństwie sprzeciw, bo przyczynia się do zachwiania równowagi społecznej, jest eliminowana. Bogactwo niesie w sobie niebezpieczeństwo swawoli. W przeciwieństwie do innych dóbr daje ono świadomość nieograniczonej potęgi, bo nie ma momentu osiągnięcia pełni. To właśnie należy do jego istoty; dążenie do powiększania go. Kształtuje ono jedną z cech, o której Grecy powiedzą, że jest przyczyną wielu nieszczęść tj. *hybris*. Grecy utożsamiają ją z nieograniczonym pragnieniem, brakiem umiaru, zaślepieniem, obłudą. Ów obłęd pcha człowieka do zbrodniczych czynów, do niepoohamowanej agresji, która jednak koń-

<sup>13</sup> Tamże, s. 69.

czy się klęską, tłumaczoną jako kara zesłana przez bogów. *Hybris*, jak wierzą Grecy, może mieć swoje źródło w braku pobożności. Taką prawdę w V wieku przekazują swoim widzom Ajschylos i Sofokles. W czasach kryzysu to właśnie głos Mędrców – poetów, dramaturgów, filozofów, a nawet polityków, stanowił przeciwagę ideału bogatej arystokracji. Głos literatów staje się inspiracją dla kształtowania określonych postaw w *polis*. Solon piętnuje bogactwo, widząc w nim zagrożenie dla moralnej postawy obywatela. Zatem zakłada, że dobrem są granice, a trzymanie w ryzach swoich żądz pozwala uniknąć pułapki *hybris*. Widać wyraźnie, jak te sentencje, które weszły w powszechny obieg w społeczeństwie, stanowią załączek teorii łączącej właściwą postawę z poznaniem. *Hybris* jako obłęd czy nawet zaślepienie jest największym nieszczęściem. Zatem wniosek nasuwa się następujący – jedynie ten, który widzi jasno, może postępować słusznie. Człowiek owładnięty *hybris* staje się sprawcą niegodziwych i najgorszych czynów. Jeśli pieniądz, a za nim władza, tworzą człowieka, to nie tylko on, ale społeczeństwo jest wystawione na niebezpieczeństwo degradacji. Warto w tym miejscu przytoczyć poetę Teognisa: „Ci, którzy mają dziś najwięcej, pożądają dwa razy tyle. Bogactwo, owe *chremata*, staje się u człowieka obłędem, *aphrosyne*”<sup>14</sup>. *Sophrosyne* jest przeciwieństwem *aphrosyne*, czy też *hybris*. Choć w zakresie życia społecznego ujawniają się tendencje zrównania obywateli i zharmonizowania grup społecznych jako elementów całości, jaką jest *polis*, to w obrębie życia religijnego niezależnie od oficjalnego kultu można zauważyć tendencję do hierarchizacji członków sekt czy grup. Społeczeństwo *polis* jest podzielone ze względu na urodzenie, majątek i funkcję. Z jednej strony mamy tendencję do pokonywania różnic przynależnych urodzeniu (stanowi), zaś z drugiej strony dążenie do zajmowania dobrego miejsca w społeczeństwie, a więc znów ustaleniu pewnej hierarchii ze względu na jakieś cechy. Jak powie Hezjod, istnieje dobra walka tj. zmaganie (ang. *strife*), która śmiertelnikom przynosi korzyść. Jedynie równi mogą ze sobą rywalizować; sąsiad z sąsiadem, cieśla

<sup>14</sup> Teognis, w: J.P. Vernant, dz. cyt., s. 69.



z cieślą, żebrak z żebrakiem i pieśniarz z pieśniarzem, gdyż wszelkie współzawodnictwo może się odbywać tylko pomiędzy równymi sobie ludźmi<sup>15</sup>. Pojęcie *isonomii* jest dobrym odzwierciedleniem stanu społeczeństwa *polis*, gdzie ścierają się i równoważą różne elementy. *Isonomia* jest wyrazem ducha reform Klejstenesa<sup>16</sup>. To nie co innego jak prawo jest przyczyną równowagi *polis*. Bowiem wszyscy obywatele są równi wobec prawa. Społeczeństwo *polis* znamionuje pewien dynamizm. Zajmowanie szczytnego stanowiska może być udziałem tych, którzy są najlepsi. Filozofia jako myśl spekulatywna ma swoje źródło w Jonii, gdzie wierzenia w bogów olimpijskich nie miały mocnej pozycji. Dlatego też błędem byłoby poszukiwanie początków nauki Jończyków w mitologii Homera. To zjawisko, zdaniem Burneta, wyjaśnia świecki charakter najwcześniejszej filozofii przyrody. Jednak zaraz dodaje, iż jońscy myśliciele stosowali boskie epitety do określenia „podstawowej substancji” świata<sup>17</sup>. Fakt, że pierwsi filozofowie nie czerpali z Homerowej tradycji religijnej, nie przesądza o zupełnym zerwaniu filozofów z jakąkolwiek formą religijności. Należy jednak zgodzić się z Burnetem, że w przypadku filozofów jońskich to ciekawość daje impuls do tworzenia różnorodnych koncepcji kosmosu, czym różnią się od późniejszych filozofów, którym przyświeca aspekt praktyczny; pewien model życia.

W VI wieku rozwijają się stowarzyszenia oparte na tajemnicy. Desakralizacja życia politycznego sprawia, że dążenia grup religijnych, tj. wyznawców orfizmu, są skierowane na świat pozaziemski, a człowiek religijny pragnie uczestniczyć w sferze boskiej. Orfizm był odnogą religii Dionizosa i jako taki przybył z Tracji. W religii Dionizyjskiej przekonania religijne opierały się na zjawisku *extazy*, co miało miejsce „poza ciałem”, gdzie dusza ujawniała swoją prawdziwą naturę. Choć nie był to efekt podwójnej jaźni, to w tym doświadczeniu religijnym człowiek mógł siebie postrzegać jako boga, który może

<sup>15</sup> Hesiod, *Theogony. Works and days*, trans. M. L. West, Oxford, New York 1988, s. 23-26.

<sup>16</sup> G. Vlastos, *Studies in Greek philosophy*, Princeton, New Jersey 1996, s. 94n.

<sup>17</sup> J. Burnet, dz. cyt., s. 11.

zostać przywrócony do swej posiadłości przez system oczyszczania i sakramentów<sup>18</sup>. Ujawnia się zatem ta sama tendencja, która jest obecna w przestrzeni publicznej – nowa hierarchizacja ze względu na sposób życia lub na stopień wtajemniczenia. Jak twierdzi A. Krokiewicz, orfizm rytualny istniał już w VII wieku<sup>19</sup> i od tego czasu na przestrzeni stuleci inspirował literaturę i filozofię, ale też sam przez nie został wzbogacony. Orfikom towarzyszyła bowiem tęsknota do nadczłowieczeństwa i nagrody w zaświatach. Te rzeczy można było osiągnąć, uczestnicząc w rytuałach bądź stosując się do pewnych reguł. Orficy posiadali naukę, którą pogłębili pitagorejczycy, ukazując związki jednego z wielością. W ten sposób w myśli filozoficznej *logos* (w sensie treści wiary) religijny zamienia się na *logos* powszechny, obiektywny; jest czymś o czym można dyskutować. Teogonia orficka zbiega się z kosmogonią, przekazując prawdę o stosunku jedności do wielości<sup>20</sup>. W orfickiej mitologii Zeus jest symbolem jedności, ale tuż obok niego ważnym bóstwem jest Zagreus – Dionizos, który zdaje się również być symbolem związku jedności z wielością. Zagreus po rozszarpaniu przez tytanów istnieje przecież podwójnie: raz w osobie odrodzonego Dionizosa, a raz w wielości dusz ludzkich. Jedność kojarzy się z dobrem, zaś wielość ze złem. Na tej podstawie można ułożyć abstrakcyjny związek jedności, jako harmonii i miłości, z wielością, jako gwałtem i dysharmonią. Do właściwego postępowania tylko samo zachęcała nagroda po śmierci, co odstraszał lęk przed karą. Krokiewicz zauważa, że te podstawowe prawdy wywodzą się z kultury minojskiej<sup>21</sup>. Wiemy, że zorganizowane w VI wieku misteria dające oczyszczenie duszy posiadały trzy stopnie wtajemniczenia. Warto wspomnieć, że początkowo orfizm rozwija się na peryferiach *polis*, co oznaczałoby, że jest religią popularną wśród tych, którym doskwiera trud codziennego życia. Arystokracja chłonie i rozwija idee zawar-

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 66.

<sup>19</sup> A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, t. II, Warszawa 2000, s. 17.

<sup>20</sup> Tamże, s. 418.

<sup>21</sup> Tamże, s. 48.

te w poezji Homera. Ponieważ po upadku królestwa Mykeńskiego nieustannie mamy do czynienia ze ścieraniem się sił różnych warstw społecznych; chęcią stabilizacji opartej na równowadze, zaś z drugiej strony dążeniem do dominacji jednych kosztem drugich, idee obecne i żywe w jednym kręgu kulturowym mogą przenikać do innego. W ten sposób stają się powszechnie znane, co z kolei powoduje możliwość ich przekształcania i rozwoju. Dobrym tego przykładem jest powszechna praktyka sympozjonu, która tak znamienita dla arystokracji (od VIII do VI w. przed Chrystusem) aktywnie kształtuje wyobrażenia zbiorowe<sup>22</sup>. Mistéria orfickie, jak i eleuzyńskie mają wspólny korzeń, a jest nim duch dionizyjski. Filozofowie tacy jak pitagorejczycy, eleaci, Empedokles, Heraklit, Anaksagoras, w końcu Platon, inspirując się wierzeniami orfików, tworzą teorie nieco odmienne od nauk orfickich. Jeśli nawet celem jest jakiś rodzaj zbawienia, jak w przypadku sekty pitagorejczyków, to ich koncepcje mają charakter racjonalny. Myśl filozofów nie stanowi czystego odwzorowania dogmatu orfików. Dla przykładu posłużę się koncepcją Parmenidesa, który z jednej strony stosuje alegorię uprawianą przez wyznawców, z drugiej zaś obala istnienie wielości. Pitagorejczycy przyjęli i pogłębili naukę o związku wielości z jednością, ale poznaniu rzeczywistości przypisali najwyższą wartość. Studia matematyczne wprzęgli w naukę o wędrówce dusz i potrzebie czystego życia na ziemi. W rywalizacji z naukami filozofów, nauki orfików utraciły swoje pierwotne znaczenie i siłę. Kultury misteryjne, popularne w starożytnym świecie *polis*, proponowały swoim członkom pewien rodzaj zbawienia. Kult nie zapewnia władzy czy funkcji w państwie, nie powoduje żadnych skutków politycznych, ale zapewnia duchową przemianę, dzięki której człowiek staje się podobny bogom. Los uczestnika misterii jest wyjątkowy. Zapewnia on sobie błogosławieństwo w przyszłym życiu. Kiedy kult zostaje odseparowany od funkcji, jaką sprawuje się w państwie, łatwiej zwrócić

---

<sup>22</sup> M. Węcowski, *Sympozjon, czyli wino jako źródło kultury*, w: Włodzimierz Lengauer, Paweł Majewski, Lech Trzcinkowski, (red.) *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2011, s. 399-408.

uwagę na duchowy aspekt życia. Skutkiem wtajemniczenia *epoptes* jest głębokie wewnętrzne doświadczenie. Dzięki niemu człowiek jest przekonany, że uczestniczy w życiu bogów; że dotyka sfery *sacrum*. W ten sposób zmienia się perspektywa widzenia. Wtajemniczony pozbywa się tego balastu, jakim jest ziemski skończony żywot, bo należy już do innego świata. Kultury misteryjne prowadzą bowiem do przemiany świadomości. Człowiek, bez względu na urodzenie czy stanowisko, osiąga pełnię szczęścia i obietnicę nieśmiertelności; coś, co kiedyś było jedynie przywilejem królewskim. To oznacza, że egalitaryzm przy jednoczesnym dążeniu do elitarności jest obecny w przestrzeni publicznej jak i religijnej. W misteriach prawda, jaka jest dana człowiekowi, nie nadaje się do publicznego rozgłaszania. „W odróżnieniu od jawności kultu oficjalnego, misterium nabiera więc szczególnego znaczenia religijnego; jest religią osobistego zbawienia zmierzającą do przekształcenia jednostki niezależnie od porządku społecznego, do urzeczywistnienia jej nowych, jak gdyby narodzin, które wyzwalają ją z położenia pospolitego i pozwalają rozpocząć zupełnie inne życie”<sup>23</sup>. Można zatem wstawić znak równości między literaturą dydaktyczną – mądrościową a objawieniami misteriów w tym sensie, że celem jednych i drugich miała być wewnętrzna przemiana.

Mity podkreślają dystans między bóstwem a człowiekiem, oraz zależność człowieka od boga. Misteria mają na celu zniwelować ową przepaść, dając odczucie posiadania bóstwa czy też dotykania sfery boskiej. W obszarze religii daje się zauważyć napięcie między monoteizmem a politeizmem. Bogów jest wielu, ale jeden jest wyróżnionym bogiem; często przedstawiany jako król wszystkich, posiadający największą władzę. Rodzimą religię cechuje spójny antropomorfizm, u podłoża którego leży prawdziwie grecki racjonalizm. Bogowie Olimpu tworzą najwyższej klasy antropomorficzne zgromadzenie przypominające klasę arystokratów. Każdy z nich, otrzymując od Zeusa stosowny obszar, realizuje swój własny projekt<sup>24</sup>. Zeus jest

<sup>23</sup> J.P. Vernant, dz. cyt., s. 47.

<sup>24</sup> M.P. Nilsson, *A history of Greek religion*, trans. F. J. Fielden, Oxford 1949, s. 143.

bogiem potężnym z racji siły, która dała mu zwycięstwo i ostatecznie zapewniła panowanie. Jednak taka potęga nad wszystkim, co jest, zdaje się wykraczać poza ramy bóstwa osobowego. Nie mamy zatem spójności ni jasności co do nazwania tej najwyższej potęgi. Zeus wraz z innymi bogami musi „słuchać” nakazów Mojry, musi „liczyć się” z koniecznością (*Ananke*), która ostatecznie zdaje się władać światem, a czasem powinien ulec sile Dike, która to z kolei stoi na straży porządku. Antropomorfizm bogów Olimpu doprowadził w ostateczności do krytyki religii, co utorowało drogę myśli spekulatywnej<sup>25</sup>. Samo zjawisko nieśmiertelności, które przypisuje się bogom, nie wyczerpuje się w nieustannym trwaniu. Boskość to coś więcej niż nieśmiertelność i władanie światem. Odwołując się do tradycji mistycznych Wschodu, można powiedzieć, że boskość jest ponad Bogiem, wolna od wszelkiego sposobu, wszelkiego „jak” a także wszelkiego działania<sup>26</sup>. Nie może być zatem utożsamiona z bogiem. Mityczne opowiadania wprzęgnięte w kult odsłaniają nieograniczoną wielkość a zarazem inność bóstwa, a dzięki temu umożliwiają jakieś uczestniczenie w tajemnicy, która przekracza śmiertelników.

## Elementy irracjonalne w kultach misteryjnych

Zdaniem M. Eliadego misteria w Eleusis, obrzędy dionizyjskie oraz orfizm są zjawiskami nieskończenie złożonymi. Mają wielkie znaczenie w religijnej i kulturowej historii Grecji<sup>27</sup>. Nie możemy marginalizować znaczenia rytu i obrzędów, bo jak podkreśla W. F. Otto, różnorodne formy kultu to w rzeczywistości najważniejszy aspekt religii Hellenów<sup>28</sup>. Nie możemy zatem oddzielić mitu od kultu, bo one

<sup>25</sup> Tamże, s.169 n.

<sup>26</sup> R. Otto, *Mistyka wschodu i zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. Tomasz Duliński, Warszawa 2000, s. 24.

<sup>27</sup> M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, przeł. Krzysztof Kocjan, Kraków 1997, s. 160.

<sup>28</sup> W.F. Otto, *Dionysus. Myth and cult*, London 1965, s. 24-25.

odzwierciedlają moc boga; jego naturę<sup>29</sup>. Znamienne w rytach jest przybycie bóstwa kojarzone jako „łamanie normalności”, bo doświadczenie religijne ma spowodować zmianę świadomości, która często stoi na początku wewnętrznej przemiany. Misteria dają nie tylko poczucie przynależności do pewnej grupy wtajemniczonych, ale przede wszystkim przynależność do innego świata. W kulcie Dionizosa dochodziło do przemiany świadomości, gdyż wprowadzenie się w trans pozwalało na odmienny stan świadomości, co mogło wzmocnić przekonania o trwałości *psyche*. M. Czerwiński we wstępie do dzieła Eliadego tak oto charakteryzuje zjawisko ekstazy: „Ekstaza ujawnia ten aspekt przeżywania *sacrum*, który nazwać trzeba *communio*, zjednoczeniem z bytem”<sup>30</sup>. Historię kultu Dionizosa wyczerpująco przedstawia K. Kerényi w swym dziele „Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego”. Na potrzeby tej pracy ograniczę się tylko do kilku ważnych uwag. Kult tego boga pochodzi z Tracji. Przyczyną wejścia Dionizosa w poczet bogów rodzimych jest pewien kryzys wierzeń w bogów Olimpu. Jak twierdzi E. Zeller, stare popularne kultury nie spełniają nowych oczekiwań, tj. doświadczenia silnych emocji i konieczności osobistego stosunku człowieka z bóstwem. Zmiany społeczne przyniosły większą niż dotychczas świadomość przemijalności wszystkich ziemskich rzeczy i to właśnie mogło spowodować, że człowiek poszukiwał nadprzyrodzonego wsparcia, które zapewniałoby mu bezpieczeństwo i stałość pośród niestałości rzeczy<sup>31</sup>. Ponadto, jak zauważa Nilsson, Dionizos jako obcy bóg, którego kult był w konflikcie z rodzimym zwyczajem, wzbogacił religie Apollina. Jest to najsilniejszy dowód, że obca religia dionizyjska miała moc<sup>32</sup>. Kult boga wegetacji jest bardzo stary i dlatego już Homer mógł nazwać Dionizosa „szalejącym” (*mainomenos*), co oznacza stan jego czcicieli. W trakcie kultu uczestników ogarniał szal zwany też obłędem. Wierzono, że to bóg zsyłał wy-

<sup>29</sup> Tamże, s. 71-75.

<sup>30</sup> M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, przeł. Anna Tatariewicz, Warszawa 1993, s. 11.

<sup>31</sup> E. Zeller, dz. cyt., s. 18.

<sup>32</sup> M.P. Nilsson, dz. cyt., s. 194.

rażony również słowem *thyia*. Jak twierdzi Kerényi słowo to można rozumieć jako ekstazę erotyczną<sup>33</sup>. W obchodach na cześć Dionizosa życie i śmierć mieszają się ze sobą, a bóg, który się w nich objawiał, był obecny nie tylko w pochodzie czy obrzędach, ale i w czciocielach. „Bóg pojawiał się był obecny. Bez względu na formę tej obecności była ona paruzją *zoé*”<sup>34</sup>. Znane były wizjonerskie zdolności bachantek, które oglądały pośród siebie albo na czele gromady boga w kształcie cielesnym. Menadyczne podniecenie znamionowało nie tylko kobiety, chociaż głównie one wprawiały się w ten szczególny stan. Dionizos jako bóg wegetacji i zarazem śmierci stoi u podstaw kultu Demeter. Duch Dionizosa pochodzi z „niezmierzonej głębokości”, gdzie życie i śmierć są splecione jak sam bóg, który łączy te dwa zjawiska<sup>35</sup>. Nie ma bowiem życia (*bios*) bez śmierci. W. F. Otto widzi śmierć jako ważny czynnik pochodzenia Dionizosa i objawienia go w świecie. Ten bóg sprzeciwów, bóg życia i śmierci jest wzorem dla swych wyznawców<sup>36</sup>. Z łatwością można zauważyć, iż przez swoją naturę łączy się zarówno z Persefoną jak i Orfikami. Pojawiające się w kulcie symbole mają za zadanie przybliżyć, a nie wytłumaczyć naturę bóstwa. Wszystko to wskazuje na pewien wymiar rzeczywistości, ale nim nie jest, gdyż tajemnicę należy przeżyć, a nie rozwiązać.

Misteria sprawowane w Eleusis na cześć bogini Demeter i jej córki Persefony sprawiają, iż jej uczestnicy stają się „widzącymi” (*epoptei*), a zarazem obywatelami „nieba”. Ich „przewaga” nad resztą niewtajemniczonych, polega na „wiedzy”. Ten, który uczestniczył w kulcie, zobaczył „wewnętrznym okiem” rzeczywistość niedostępną dla śmiertelnych. Niestety, nie wiemy dokładnie, w jaki sposób misteria się odbywały, jaki był ich przebieg i, co najważniejsze, jaka była wiedza, którą *epoptei* posiadł. Tajemnica misteriów w Eleusis była mocno strzeżona. Wiemy jednak, że dochodziło w niej do gruntow-

<sup>33</sup> K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1997, s. 158.

<sup>34</sup> Tamże, 173.

<sup>35</sup> W.F. Otto, *Dionysus. Myth and cult*, dz. cyt., s. 177-182.

<sup>36</sup> Tamże, s. 124-132.

nej przemiany świadomości i jakiegoś rodzaju oświecenia. Można się domyślać, że istotą było przełamanie tajemnicy życia i śmierci. Ten, który uczestniczył w świętych obrzędach, mógł umierać z nadzieją na lepsze życie po śmierci. Człowiek stawał się równy bogom tak, że mógł z radością powiedzieć, iż należy do sfery nieśmiertelnych. Nie przez pouczenie, ale przez pewność płynącą z jego wnętrza, pewność, którą nabył w misteriach. Umowne hasło wtajemniczonych przekazane przez Klemensa Aleksandryjskiego brzmiało: „Pościłem, piłem *kykeon*, wyjąłem przybory z kosza [*kiste*] i wykonawszy pracę odłożyłem je do koszyka, skąd przełożyłem je z powrotem do kosza”<sup>37</sup>. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że odnosiły się one do Małych Misteriów (wiosną), które stanowiły konieczny warunek dopuszczenia *misty* do Misteriów w Eleusis (jesienią). Poszczególne rytuały służyły najpierw oczyszczeniu, a rozpoczynała je ofiara ze świni<sup>38</sup>. Jedynie ci, którzy są uwolnieni od skazy powstałej na skutek niegodziwości, mogą dostąpić błogosławionej wizji wieńczącej misteria. Znamienne jest to, że dokonuje się alegoryzacja natury. Wszystko ma przypominać związek życia ze śmiercią. Ofiara ze świni mogła symbolizować uśmiercanie dziewczyny (świnka to wulgarna nazwa kobiecego sromu)<sup>39</sup>. W drugi dzień Wielkich Misteriów składano prośną maciorę jako symbol Demeter odnoszącej się do płodności. Post w Małych Misteriach trwał dziewięć dni. Dziesiątego dnia przerywało go picie *kykeonu*, mieszaniny kaszy jęczmiennej, wody i łagodnej mięty, a miał on służyć wzmocnieniu<sup>40</sup>. Do czynności rytualnych należało mieszanie przedmiotów, które budziły skojarzenia z genitaliami męskimi i żeńskimi. Przedmioty te ułożone w koszu poddane rytualnym czynnościom musiały nasuwać skojarzenie życia; jego źródła. Kosz jest opleciony przez węża, co nasuwa skojarzenie z dionizyjskimi misteriami. *Mista*, manipulując przed-

<sup>37</sup> Clemens Alexandrinus, *Protreptikus* II 1212.

<sup>38</sup> K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 2014, s. 89.

<sup>39</sup> L. Kolankiewicz, *Eleusis: oczy szeroko zamknięte*, w: A. Juźwienko, J. Miodek, L. Kolankiewicz (red.) *Między teatrem a literaturą*, Wrocław 2004, s. 7.

<sup>40</sup> K. Kerényi, *Eleusis*, dz. cyt., s. 225.



miotami, wierzył, że jednoczy się z bóstwem. Wiemy także, że silne przeżycia trwogi, której towarzyszył mrok miało być etapem nasuwającym skojarzenia dotyczące zniszczenia i śmierci. Zatem siedzenie na stołku z nakrytą głową oraz kilkudniowy post służyły stwarzaniu warunków, które wprawiają człowieka w stan grozy i przerażenia, co było zabiegiem pozwalającym przeżyć stan błogości. W Eleusis nocą hierofant wykrzykuje słowa: „Pani urodziła świętego chłopca. Brimo urodziła Brimosa! To znaczy: Silna porodziła Silnego”<sup>41</sup>. Oznacza to, że z życiem przychodzi również śmierć i zagrożenie. Brimo to straszne bóstwo, istota piekielna na wzór Eryinii czy głowy Gorgony. Świat jako taki posiada w sobie pierwiastek zła: chaosu i zniszczenia. Pojedyncze życie (*bios*) jest narażone na siły ciemności i destrukcji. Ale w tym umieraniu i odradzaniu się przejawia się życie, które trwa – *zoé*. Hierofant miał ukazać przez to, że śmierć nie jest złem, ale dobrem. Czynności rytualne doprowadzały do pewnych przeciwnych sobie stanów. Stan niewysłowionej radości musiał być poprzedzony strachem i niepewnością. Psychiczny stan jest pozorowaniem śmierci. Jak twierdzi M. Eliade, śmierć inicjacyjna jest początkiem życia duchowego, są to narodziny do wyższego sposobu bycia<sup>42</sup>. Przejście przez ten etap daje w sposób naturalny stan zupełnie przeciwny. Jemu towarzyszy, jak wierzą uczestnicy, objawienie boskich tajemnic. Kulminację stanowiło ukazanie zżętego kłosa zboża, zapalenie ogniska i pokazanie oświetlonej statuy bogini<sup>43</sup>. Obrazy nie są tu jednak tak ważne jak pewne skojarzenia, które pogłębiają przeżycie, owo „wewnętrzne widzenie”. *Epoptei* powinien widzieć boginię w swoim wnętrzu. Ogień zaś przywołuje skojarzenia o nieudanej próbie zaadoptowania człowieka przez bóstwo i uczynienia go nieśmiertelnym. Jednak jedynie przejście przez śmierć może dać nieśmiertelność. Mamy tu do czynienia z kompleksem mityczno-rytualnym i paralełą do egipskich rytuałów. Szaman przez swe praktyki panuje nad ogniem. Przekracza

<sup>41</sup> Tamże, s. 130.

<sup>42</sup> M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, dz. cyt., s. 12.

<sup>43</sup> K. Kerényi, dz. cyt., s. 132n.

kondycję ludzką, by uczestniczyć w kondycji duchowej. Podobnie uczestnicy misteriiów nie są wrażliwi na rzeczy i zjawiska zewnętrzne, nawet te najbardziej zagrażające człowiekowi, bo wypełnia ich „mityczne ciepło”. Inicjacja, jaką przechodzą, zdolna jest przemieniać ludzi w bogów. Wszystkie czynności, łącznie z przekazywaniem niektórych mitycznych opowieści, służą przedarciu się z tego świata ku niezwykłemu doświadczeniu. Dwoistość postaci mitycznych, czasem ich tożsamość, ma prowadzić ku sferze transcendentnej<sup>44</sup>. Zatem naśladowanie bogini Demeter w jej rozpaczy po to, by stać się jej córką, ma wzmocnić doświadczenie innego, czasem upiornego, ale z całą pewnością transcendentnego świata. Boskość może dotyczyć tego, co nieznanne na tym świecie; co przeraża i pociąga<sup>45</sup>. Możemy się jedynie domyślać, że to przekonanie wtajemniczonych o ich boskim pochodzeniu i zapewnieniu sobie miejsca w tamtym świecie po śmierci dotyczy „rozumienia” nieśmiertelności, wieczności, zupełnej „inności” rzeczywistości, która była im dana w tym doświadczeniu. To wszystko pozwala doświadczyć wiecznego życia – *zoé*. Persefona, porwana do małżeństwa, które przypomina śmierć, rodzi świętego syna. To on jest jasną gwiazdą misteriiów, a jego narodziny oznaczają wyjście z ciemności – nagle oświecenie. Zżęty kłos ucieleśnia ten cud istnienia, który zawsze wychodzi z niebytu. Misteria w Eleusis dają jakieś zrozumienie natury rzeczywistości nieprzerwanego cyklu stawania się i umierania. Jedynie wejście w sferę absolutnie inną, „boską” mogło dawać ogląd życia w jego źródłowym wymiarze. Ujrzana w jednym błysku święta wizja miała przecież moc zmiany całej egzystencji<sup>46</sup>. Konwersja, która staje się naturalną konsekwencją czynnego udziału w misteriach, musiała wpłynąć na mentalność Greków. Burkert przytacza świadectwo jednego z uczestników misterium: „Kilkadziesiąt lat później matka Ajschynesa uczestniczyła razem ze swym synem w obrzędach inicjacyjnych Dionizosa Sabazjosa, co zjadliwie opisu-

<sup>44</sup> Tamże, s. 193.

<sup>45</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, s. 40-44 i s. 59-67.

<sup>46</sup> L. Kolankiewicz, dz. cyt., s. 51.

je Demostenes. Wtajemniczany w końcu wykrzyknął: uniknąłem zła, znalazłem to, co lepsze!<sup>47</sup> Choć treść objawienia osłonięta zostaje tajemnicą, ci, którzy „uczestniczyli w boskim życiu”, mogli istotnie wpłynąć na kształtowanie się refleksji filozoficznej. W filozofii jak i w kultach misteryjnych mamy do czynienia z próbą wykroczenia poza sferę tego, co śmiertelne i skończone.

Mity opowiadają o zdarzeniach, w których uczestniczą konkretni bogowie. Opowiadania nie mogą wyjść poza dany czas i określoną przestrzeń. Bogowie są nadludźmi, a ich historie w swojej formie nie różnią się od opowiadań o śmiertelnikach. Wszystko, co istnieje, jest skończone, tak jak i wszystko ma swój początek. Natomiast doświadczenie religijne daje innego rodzaju wiedzę. Osiągnięty w obrzędzie stan „odmiennej” świadomości może prowadzić do otwarcia się na inną formę opisu rzeczywistości. Pewność dotycząca istnienia innej sfery (niż ta dotychczas znana), znamionuje wtajemniczonych. Symptomatyczne wydaje się przejście z mroku do światła. Wiedza jest religijnym doświadczeniem, której celem jest pewien rodzaj zbawienia, a ściślej błogosławieństwa w przyszłym życiu<sup>48</sup>. Silne emocjonalne przeżycie, które prowadziło do uszczęśliwiającej wizji, czyniło wtajemniczonego zdolnym do kontemplacji.

## Irracjonalne podstawy tego, co racjonalne

Jedynie irracjonalność rozumiana jako coś, na co można wskazać a nie wyjaśnić, może prowadzić do kształtowania się idei boskości. Jak słusznie zauważa W. Otto, droga do bogów nigdy nie zaczyna się od teologii<sup>49</sup>. Bóstwo jest przede wszystkim obecne w kulcie i jest rozpoznane jako sfera zupełnie odmienna od tej, która dana jest w doświadczeniu zmysłowym. Jak dowodzi Jeager, słowo *to theion*

---

<sup>47</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. Krzysztof Bielawski, Kraków 2007, s. 66.

<sup>48</sup> Tamże, s. 68.

<sup>49</sup> W.F. Otto, *Dionysus. Myth and cult*, dz. cyt., s. 12.

występowało w języku filozoficznym myślicieli przedsokratejskich. Kritiasz twierdzi, że ten, kto wynalazł religię wprowadził ideę bóstwa, a dosłownie „wprowadził bóstwo” i wyposażył go w cechy nieśmiertelnego życia i widzenia, i słyszenia mocą własnego umysłu. Ta istota posiada boską naturę czy raczej niosący w sobie boską naturę. Człowiek, który jest wynalazcą religii, jest również przekazicielem mądrości, bo posiada wiedzę na temat tego, co boskie. Przypieczęto-ują to słowa Demokryta o mądrych ludziach w dawnych czasach, którzy uważali Zeusa za potężnego wszechwiedzącego władcę<sup>50</sup>. Stąd jasno można dowieść, że przekonania religijne Hellenów, choć niejasne i niespójne, będą tworzyły podwaliny filozoficznego myślenia. Jak zauważa E. Zeller, dwa nurty religijne Homerowy i Dionizyjski, oraz indywidualizm połączony z moralnym odcieniem mądrości, stanowią wytłumaczenie powstania greckiej filozofii. Jest ona darem narodu greckiego, w którym zrozumienie i wyobrażenie; element racjonalny i instynktownej siły, były zjednoczone w taki sposób, że mogły zaowocować osobliwym tworem jakim jest myśl spekulatywna<sup>51</sup>. Warto zauważyć, że religia starożytnych Greków nie była organem żadnej doktryny. Dlatego też ożywienie religijne mogło zainspirować filozofię, ale nie mogło zaszczyć w niej doktryn<sup>52</sup>. Zatem nie dogmaty, ale irracjonalne przekonania, powstałe na kanwie doświadczenia religijnego, stają się filarem racjonalnej budowli, tj. filozofii, która jako myśl spekulatywna odrzuca to, co konkretne i przypadkowe na rzecz tego, co ogólne i konieczne. Stąd boskość jako istotny element świata, ukazujący się w doświadczeniu religijnym jako absolutna „odmienność” zostaje oddzielona od tego, co jednostkowe. Jeśli Zeusa czy Dionizosa uczynimy niedookreśloną boską siłą, która jest źródłem wszystkiego co jest, wówczas możemy tą boską rzeczywistość opisać językiem zobiektywizowanym, w którym można stosować pojęcia uniwersalne. Takie próby przedstawiania Zeusa jako nieokreślonego, ale najwyż-

---

<sup>50</sup> W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. Jerzy Wocial, Kraków 2007, s. 69.

<sup>51</sup> E. Zeller, dz. cyt., s. 22n.

<sup>52</sup> J. Burnet, dz. cyt., s. 67.

szego boga znajdujemy u Ajschylosa w sformułowaniu „Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν (Zeus, kimkolwiek jest)”<sup>53</sup>. Nilsson zakłada, że antropomorfizm w wydaniu Homera doprowadził do pewnej krytyki religii, a zatem do rozwoju greckiej myśli. Homerowi bogowie byli jedynie odbiciem klasy arystokratów. Dlatego próba wyznaczenia etycznej granicy kończy się krytyką antropomorficznych bogów<sup>54</sup>.

Nakładające się na siebie dwie warstwy mitu i obrzędu torują drogę trzeciej płaszczyźnie jaką jest refleksja filozoficzna. Właśnie dlatego, że mit nie jest myśleniem według praw *logosu*, a obrzędy misteryjne dają szczególnie rodzaj doświadczenia, to właśnie one mogą stanowić grunt myślenia źródłowego i racjonalnego. Wiedza pochodząca z objawienia nie jest efektem dedukcji ani skutkiem obserwacji świata. Promocja do innego świata, jaką dają misteria, daje możliwość namysłu nad kształtem dotychczasowego życia. Przedmioty, istoty żywe czy rytualne czynności są przejawem boskości w rzeczywistości, w jakiej przyszło żyć śmiertelnikowi. Jednak tylko za pomocą rytuału śmiertelnik może zmienić swój status, sięgając po udział w boskości. Filozofia, choć inspiruje się religijnymi czy węższym zakresie misteryjnymi objawieniami, to nie jest prostym przekładem przeżyć wtajemniczonych. Jeśli nałożymy na tą religijną warstwę drugą, o zasięgu szerszym, tj. kulturowo-społeczną, to zrozumiemy powszechne pragnienie dążenia do przemiany wewnętrznej. Duch agonistyczny, który zostaje zaszczepiony m.in. dzięki ścieraniu się sił w społeczeństwie, podsycany przez słowo poetów, wyraża się także na poziomie duchowym. Dlatego też oprócz misteriów dionizyjskich i eleuzyńskich to właśnie orfizm staje się dobrym gruntem szerzącej ideę właściwej postawy i dbania o jakość życia. Sam ten nurt związany z kultem Dionizosa niesie nie tylko przeżycie religijne (kulty misteryjne), ale pewną naukę. Nic więc dziwnego, że w tej atmosferze wyłaniania się idei najwyższych mogło dojść do próby przekroczenia własnej śmiertelnej kondycji, by w końcu poddać weryfikacji dotych-

<sup>53</sup> Aeschylus, *Agamemnon*, Cambridge 1900, 161.

<sup>54</sup> M.P. Nilsson, dz. cyt., s. 143-170.

czasowe idee i wzorce. Chęć dorównania bogom, osiągnięcia boskości na miarę śmiertelnika stała się przedmiotem refleksji, która znajduje swój wyraz w literaturze i filozofii. Z łatwością można uzasadnić konieczność sięgania po wyższe wartości, mając na uwadze perspektywę wiecznego szczęścia.

Boskość jako oś budowanych koncepcji filozoficznych jest zupełnie odmienna niż rzeczy znane z doświadczenia. Dla jednych jest ona nieogarniona, ale ogarniająca wszystko dla innych, zaś ograniczona harmonijna i doskonała. Religia jak i filozofia poszerzają zakres znaczeniowy pojęcia boskości. Jak wiadomo, w filozofii nie będzie chodziło o doświadczenie za sprawą kultu, ale za sprawą intelektu, zaś pierwiastkiem boskim uczyni ona umysł. Jednak to właśnie wewnętrzne doświadczenie każe szukać związku człowieka ze światem wyższym – pozazmysłowym – boskim. Teoria boskiego charakteru duszy jak i teoria (boskiego) kosmosu jest punktem zwrotnym w historii dziejów. Tak oto przedstawia tę kwestię Jaeger: „Od czasów Platona i Arystotelesa teologia filozoficzna zawsze uzupełniała swój rozumowy dowód na istnienie Boga przez podkreślanie realności wewnętrznego doświadczenia bóstwa przez duszę; jednakże rozwój tej idei zaznacza się już w doktrynach i obrzędach misterii. (...) Dobrze wiadomo, że orficka doktryna wędrówki dusz występuje również u Pitagorasa, który w sposób godny uwagi łączy je ze swymi badaniami matematycznymi. Pitagorejska reguła życia przypomina nam bóg wspólnoty orfickiej, aczkolwiek nie jest doń podobna w każdym szczególe, a pitagorejczycy mają poza tym wiele cech swoistych dla nich. Parmenides, Heraklit i Empedokles prezentują się jako dobrze zaznajomieni z orficką teorią duszy”<sup>55</sup>. Należy jasno sobie uświadomić, że pojęcie boga jest już nieco inne niż to, które było znane w epoce Homera. Cechą boskości jest nie tylko władanie światem czy poszczególnymi jego częściami, ale zdolność wszechogarniania wszystkiego, życie i świadomość. Jest to absolutna odmienność, która może mieć takie cechy jak nieograniczoność i nieskończoność, lub

<sup>55</sup> W. Jaeger, dz. cyt., s. 150.

wieczne niepodzielne trwanie w swoich granicach. Wystarczy przywołać koncepcję Anaksymenesa, gdzie powietrze było tożsame z boskością. Ono obejmowało wszystko, stanowiąc źródło wszystkiego. Z niego rzeczy pochodzą i do niego powracają. Boska podstawa świata zawiera w sobie życie i świadomość<sup>56</sup>. W tej teorii można zauważyć wpływy orfizmu, gdyż śmierć nie jest niczym innym jak powrotem do boskiego źródła, by przyjąć nową formę. Nie znaczy to oczywiście, że filozofia stanowiła jedynie narzędzie odkrywania boskiej obecności w świecie.

Refleksja filozoficzna jest nową teologią, zupełnie inną od tej, którą zawierają mityczne opowiadania. Na tej drodze do znalezienia istoty rzeczywistości nie możemy pominąć geniuszu jednostki, który niesie ze sobą nową intuicję *fizys*. Bogowie czy też raczej boskość może być ujmowana intuicyjnie, bo jest własnością tej rzeczywistości. Dlatego filozofowie zajmują się strukturą świata, dociekając jej ukrytej postaci i zadając sobie pytanie, w jaki sposób osiągnęła ona postać obecną. Co najważniejsze, świat jawi im się jako całość. Dzięki temu ciemne siły, które trwożyły człowieka, „pierzchają” pod wpływem intelektu. Holistyczne ujmowanie świata jest znakiem tryumfu intelektu nad światem dzikich i bezkształtnych mocy. Jest to zupełnie nowa perspektywa widzenia i opisywania rzeczywistości. Zarówno w micie jak i w misteriach obecna jest bezkształtna sfera „niebytu”, siła destrukcji. Nawet jeśli filozofowie będą przypisywać rzeczywistości siły powodujące destrukcję i destabilizację to tylko po to, aby pokazać ich konieczność w tworzeniu takiej a nie innej natury świata. Taki sposób widzenia rzeczywistości kieruje nas bardziej w stronę głębokiego doświadczenia religijnego, sprzężonego z racjonalnością, niż w stronę mitu. Widmo ciemnych mocy znika za sprawą wewnętrznego „widzenia” podczas misterium. W filozofii za sprawą intelektu dokonuje się odsłonięcie tajemnicy boskości, a wraz z nią rzeczywistości. Szukanie podstaw czysto logicznych umożliwia rozróżnianie, odseparowywanie, w końcu odrzucanie błędnych tez. I tak Anaksyman-

---

<sup>56</sup> Tamże, s. 146.

der na podstawie czysto logicznej odrzuca założenie Talesa, że woda mogłaby spowodować istnienie czegokolwiek, co umożliwiałoby istnienie rzeczy o odmiennej budowie, jak ogień czy ziemia. Początek zatem musi być zupełnie odmienny od rzeczy, które wyłaniają się z niego. Właśnie w tej zdolności rozróżniania widać przejście od mitycznego sposobu myślenia do racjonalnego. Cechą istotną dla Anaksymandra musi być odmiennosc od tego, co jest. Początek świata zatem musi być absolutnie odmienny od zastanej rzeczywistości. Dlatego jest on określony mianem *apeiron*. Arystoteles twierdzi, że *apeiron*, czyli nieskończoność jest boska, bo jest nieśmiertelna i niezniszczalna<sup>57</sup>. Świat zawdzięcza swoje istnienie zasadzie, którą możemy jakoś nazwać, określić, ale to nie znaczy, że odebrać jej boskość (inność). Chociaż J. Burnet twierdzi, że filozofia Jończyków miała świecki charakter, to przyznaje, iż podstawowa substancja Anaksymandra jako początek i koniec wszystkich rzeczy jest od nich odmienna, bo nieskończona. Filozof stworzył pewien obraz nieskończonej masy, różnej od rzeczy, rozciągniętej bez ograniczeń na wszystkie strony świata<sup>58</sup>. Wydaje się zatem, że owa teologia, która ma racjonalne podstawy, podlega nieustannym badaniom i zmianom.

Wprowadzenie pojęcia nieskończoności jest bardzo ważne dla rozwoju refleksji filozoficznej dotyczącej kosmosu. *Apeiron* nie tylko jest dla niego początkiem (*arche*), ale też kresem (*teleute*). Podobną myśl wyraża też wers orficki: „Zeus jest początkiem, środkiem i końcem”. Nurt religijny jak i filozofia nawzajem się ubogacają, podążając jednak swoimi torami. Nie sposób w tym miejscu nie wspomnieć o Parmenidesie. Prawdziwa mądrość pochodzi „nie z tego świata”; jak relacjonuje filozof – dana jest od bogini. Jest to tajemnicza wizja w królestwie światła i jest ona autentycznym doświadczeniem na wzór doświadczenia misteryjnego. „Jest to jakieś doświadczenie, dla którego brak miejsca w religii kultów oficjalnych. Jego pierwowo-

<sup>57</sup> Arystoteles, *Fizyka* III, 4, 203b6, w: *Zachęta do filozofii. Fizyka*, przekł. Kazimierz Leśniak, Warszawa 2010.

<sup>58</sup> J. Burnet, dz. cyt., s. 40.



ru należy szukać raczej w modlitwach, jakie spotykamy w misteriach i obrzędach inicjacyjnych; a ponieważ te w czasach Parmenidesa rozwijały się z pewnym dynamizmem w południowej Italii, jest prawdopodobne, że filozof tam właśnie je poznał<sup>59</sup>. Parmenides bowiem przyjął formy z obszaru religii i przeniósł je na grunt filozofii. Byt Parmenidesa jest absolutnie odmienny od jakiegokolwiek znanej rzeczywistości. Ale to nie jakiś rodzaj rytuału stoi u podstaw objawionej Prawdy. Rozum zmusza go do pewnej logicznej spójności, a ona prowadzi do krytyki ludzkiej wiedzy – mieszania bytu z niebytem. Parmenides nie zna logiki formalnej jako narzędzia racjonalnego myślenia, jednak logiczna konieczność prowadzi do pojęcia bytu. Filozof „uświadamia sobie” to, co jest, czyli „będące”. Na mocy tego uświadomienia bierze w nawias uniwersum ludzkiego doświadczenia. Podobnie jak Hezjod, ogłasza we własnym imieniu to szczególne „objawienie”. „Będące” nie może być takie jakim widzą je nasze zmysły – musi być całkowicie różne od niego. Nie utożsamia „Będącego” z Bogiem. Odsłania jedynie tajemnicę bytu, która jest zupełnie odmienna od tego, co odbierają nasze zmysły. Dlatego pierwiastek religijny dotyczy raczej sposobu dochodzenia do Prawdy – owo zamknięcie oczu na świat zewnętrzny, a nie kategoryzacja przedmiotu badanego jako boskiego. To, co zdecydowanie pomogło umysłowości greckiej łączyć się z boskością, to przekonanie, iż „Będące” przez swoje cechy (wiecznie trwałe Jedno, które jest ograniczoną kulą podobną do światła) jest doskonale<sup>60</sup>.

## Podsumowanie

Nie sposób w niniejszej pracy omówić wszystkich starożytnych koncepcji filozoficznych, nawet chcąc ograniczyć je do myśli przed-sokratyków. Na przykładzie Parmenidesa i Anaksymandra pokazałam jedynie nowy styl myślenia o rzeczywistości z zaznaczającymi się po-

<sup>59</sup> W. Jaeger, dz. cyt., s. 157.

<sup>60</sup> Tamże, s. 171.

dobieństwami czy ściślej elementami obecnymi w religii. Ponieważ dość dobrze znana jest refleksja filozoficzna, pragnę naszkicować jedynie pewien schemat, który ukazuje sposób ujmowania rzeczywistości. Odpowiedź na pytanie o źródła filozoficznego myślenia nie wyczerpuje się we wskazaniu na sferę polityczno-społeczną ówczesnych czasów ani na idee, które niosą ze sobą mity czy refleksja moralna. Irracjonalne elementy, które stały u podłoża nowej, racjonalnej myśli są również wynikiem doświadczenia jakie dawało uczestnictwo w misteriach. Elementy religijne mogły służyć jako pewien impuls do opisywania tego, co stanowi istotę *fizys*. Myślenie według *logosu* stało się zarówno narzędziem jak też istotą ujawniania tego, co przekracza ramy zmysłowości. Podsumowując, należy przyjąć co następuje: kultury misteryjne stanowią istotne źródło filozoficznego myślenia. Należy przy tym pamiętać, że jedynie w łonie *polis* mógł się zrodzić ideał mędrca i obywatela, jak też religia zorientowana na indywidualne doświadczenie. Grecka *polis*, stwarzając warunki swoim obywatelom do realizacji ideału bez względu na zajmowaną w społeczeństwie pozycję społeczną, jednocześnie toruje drogę nowemu stylowi myślenia. Zrównoważenie, które powinno być cechą dobrego obywatela, jest też istotą społeczeństwa. Wysoko pozycjonowana mądrość jako refleksja moralna zabarwiona religijnością umożliwia upowszechnianie myślenia spekulatywnego. Wreszcie doświadczenie, jakie dają kultury misteryjne, prowadzi do przekształcenia własnej egzystencji i wykształcenia się odmiennego niż dotychczas sposobu ujmowania rzeczywistości. Niezaprzeczalnie wszystkie wymienione przeze mnie elementy związane ze strukturą *polis* z jej ideałami przyczyniają się do powstania nowego stylu myślenia w postaci filozofii. Stosunek czynnika społecznego do kosmologicznego jest wzajemny. Filozofia wykorzystuje czynnik społeczny, zaś ten przedstawia się jako porządek kosmiczny. Można zatem powiedzieć, iż filozoficzny obiektywizm poprzedzony zostaje subiektywizmem, zaś racjonalność swym korzeniem sięga do irracjonalności.

## Bibliografia:

### Teksty źródłowe

- Aeschylus, *Agamemnon*, Macmillan and Bowes, Cambridge 1900.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak, PWN, Warszawa 2010.
- Hesiod, *Theogony. Works and days*, trans. M. L. West, Oxford University Press, Oxford New York 1988.
- Clemens Alexandrinus [Titus Flavius] Protreptikus, (Protrepticos pros Hellenas) (II 1212)

### Opracowania

- Burkert Walter, *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. Krzysztof Bielawski, Homini, Kraków 2007.
- Burnet John, *Early Greek philosophy*, A&C Black London 1920.
- Eliade Mircea, *Sacrum, mit, historia*, przeł. Anna Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1993.
- Eliade Mircea, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. Krzysztof Kocjan, PWN, Warszawa 1994.
- Eliade Mircea, *Inicjacja, obrzędy stowarzyszenia tajemne*, przeł. Krzysztof Kocjan, Znak, Kraków 1997.
- Jaeger Werner, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. Jerzy Wocial, Homini, Kraków 2007.
- Krokiewicz Adam, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, t. II, Aletheia, Warszawa 2000.
- Kerényi Karl, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. Ireneusz Kania, wyd. Baran i Suszyński, Kraków 1997.
- Kerényi Karl, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przeł. Ireneusz Kania, Homini, Kraków 2014.
- Kolankiewicz Leszek, *Eleusis: oczy szeroko zamknięte* w: Adolf Juźwenko, Jan Miodek, Leszek Kolankiewicz (red.) *Między teatrem a literaturą*, Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum, Wrocław 2004, s. 39-99.
- Narecki Krzysztof, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, KUL, Lublin 1999.
- Nilsson Martin P., *A History of Greek Religion*, translated by F. J. Fielden, Clarendon Press, Oxford 1949.
- Otto Rudolf, *Mistyka wschodu i zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. Tomasz Duliński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

- Otto Rudolf, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. Bogdan Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993.
- Otto Walter F., *Dionysus. Myth and cult*, Indiana University Press, London 1965.
- Vlastos Gregory, *Studies in Greek philosophy*, University Press, Princeton, New Jersey: 1996.
- Vernant Jean-Pierre, *Źródła myśli greckiej*, przeł. Jerzy Szacki, PWN, Warszawa 1969.
- Węcowski Marek, *Sympozjon, czyli wino jako źródło kultury*, w: Włodzimierz Lengauer, Paweł Majewski, Lech Trzcinkowski, (red) *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2011 s. 399-413.
- Zeller Eduard, *Outlines of the history of Greek philosophy*, translated by L. R. Palmer, Meridian Books, NfW York 1955.

### **Sources of philosophical reflection. Irrationality as a substrate of rationality**

#### Summary

Nowadays, there is no doubt that philosophy is a great benefit both as a school of thinking and scientific base. This work is an attempt to reconstruct the culture that contributed to the philosophical way of thinking. My goal is to extract two important factors: religion carrying individual experience and the importance of certain ideas which are present in that culture.

Sources of philosophical thinking can be found in the structure of *polis*. Only on its basis could the idea of the wise man and citizen as well as religion-oriented individual experience be raised. Greek polis paves the way for a new style of thinking by creating the conditions for its citizens to follow the ideal, regardless of the position they occupy in society. Sustainability, which should be a feature of a good citizen is also the essence of society. Highly positioned wisdom as moral reflection tinged with religiosity allows thinking according to the laws of logos. Finally, the experience offered by the mystery cults leads to the transformation of their own existence and the emergence of a different way than before recognition of reality. Undeniably all of my elements related to structure policies with its

---

ideals contribute to the emergence of a new way of thinking in the form of philosophy. You could say that the philosophical objectivity is preceded subjectivity and rationality of its roots dating back to irrationality.

Key words: irrationalizm, divinity, structure *polis*, philosophy, religious experience.