

HENRYK JAKUBANIS

Znaczenie starożytnej filozofii dla współczesnego światopoglądu

Kijów

Wydawnictwo Imperatorskiego Uniwersytetu Św. Włodzimierza Spółki Akcyjnej
drukarskiej i wydawniczej N. T. Korczak-Nowickiego. Ul. Meringowska nr 6
1910

Oddano do druku na podstawie decyzji Rady Imperatorskiego Uniwersytetu
Św. Włodzimierza. Odbitka z „Uniwersyteckich Izwiestij”¹

(Wykład wprowadzający wygłoszony w roku akademickim 1908/1909
na Uniwersytecie Św. Włodzimierza)

*Corsi, ricorsi*².
Giambattista Vico

* Wszystkie dopiski w nawiasach kwadratowych w tekście głównym i przypisach pochodzą od tłumacza. [Henryk Jakubanis, „Znaczenie drevnej filosofii dlja sovremennogo miroponimanija” („Znaczenie starożytnej filozofii dla współczesnego światopoglądu”), *Uniwersyteckie Izwiestija* 10 (Kijów, 1910): 1–21 (odbitka). W tytule Jakubanis posługuje się terminem *miroponimanije*, oznaczającym „sposób rozumienia świata”].

¹ [*Uniwersyteckie Izwiestija* (*Uniwersyteckie Wiadomości*) – czasopismo naukowe Imperatorskiego Uniwersytetu Św. Włodzimierza w Kijowie wydawane od 1861 do 1917 r.].

² [Michał Sobeski, *Giambattista Vico, twórca filozofii historii. Metafizyka Libelta* (Poznań: nakładem księgarni M. Niemierkiewicza, 1916), 64. Sobeski nazwał teorię G. Vico „teorią biegu powrotnego”].

Szczególne miejsce logiki w historii nauki charakteryzuje się tym, że niemal w całości jest ona owocem helleńskiego geniuszu. Jeszcze Kant pod koniec XVIII wieku mógł powiedzieć, że logika w ciągu dwóch tysiącleci od czasów Arystotelesa nie była zmuszona do zrobienia nawet jednego kroku wstecz, ale nie posunęła się też ani o krok do przodu³.

Co prawda, nie brakowało prób odnowienia, zreformowania tradycyjnej doktryny. Zdecydowane działania w tym kierunku niejednokrotnie podejmowano zarówno przed Kantem, jak i po nim. W zasadzie pod względem dążeń reformatorskich logika nie tylko nie ustępuje innym dyscyplinom naukowym, lecz także znacznie je przewyższa.

Nieżyjący już moskiewski profesor N. J. Grot w pracy doktorskiej *Pytanie o reformę logiki* zebrał niezwykle bogaty i ciekawy materiał na ten temat. Podkreślając coraz większe rozbieżności między przedstawicielami tej nauki, podaje jako zarys historyczny spis dzieł, których same tytuły wskazują na dążenie do odnowienia i przekształcenia logiki⁴. Spis ten, zaczynający się od 1497 r. i kończący się dziełami powstałymi w czasach życia autora, zajmuje drobnym drukiem niecałe kilka stron. Mówiąc słowami Grota, obok takich „reformatorów jawnych, również progresywnie wzrasta liczba [reformatorów] skrytych, niezważających na zewnętrzny odbiór swoich odnowicielskich tendencji i pragnących sprawić czytelnikowi miłą niespodziankę bezpośrednio w samym tekście swoich dzieł. Pod tym względem od początku lat 70. prawie wszyscy autorzy muszą zostać uznani za... reformatorów i nowatorów”⁵.

Dzieło Grota ukazało się w 1882 r. i ono samo na swój sposób też jest próbą reformy, i to reformy „jawnej”. Jego pełny tytuł brzmi: „Pytanie o reformę logiki. Próba nowej teorii procesów myślowych”! Od tego czasu minęło ćwierć wieku, a stan rzeczy zasadniczo pozostał taki sam: XIX wiek pozosta-

³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Riga: J. F. Hartknoch, 1787), Vorrede zur zweiten Auflage.

⁴ Nikołaj Grot, *K voprosu o reforme logiki. Opyt novoj teorii umstvennyh processov* (Pytanie o reformę logiki. Próba nowej teorii procesów myślowych) (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1882), 7 i n.

⁵ [Jakubanis nie podał źródła cytatu; najprawdopodobniej jest to: Grot, *K voprosu o reforme logiki*, 9].

wił w spadku XX wiekowi szereg przeciwnych punktów widzenia na najbardziej podstawowe kwestie logiki.

W ciągu ostatnich dziesięcioleci wśród tych wszystkich metamorfoz problemu logiki, wśród wszelakich poszukiwań nowych obszarów i dróg dla myśli coraz bardziej jednak wyznacza się i umacnia kierunek wybierający pośrednio lub bezpośrednio jako hasło powrót do Arystotelesa, do rdzennej metafizycznej podstawy jego logiki. Co prawda, ta tendencja jest jeszcze daleka od niepodzielnego panowania, a poza tym w środowisku jej zwolenników wciąż występuje zbyt wiele rozbieżności: wielu z nich jedynie pod pewnymi warunkami można przypisać do jednego obozu. Niemniej jednak podstawowy fakt nie podlega sporowi: posiwały autorytet *Organonu* Stagiryty ponownie pojawia się na horyzoncie myśli i logika najwyraźniej wkracza w nowy okres odrodzenia⁶.

Uwzględniwszy wszystko, co zostało wyżej opisane, siłą rzeczy nasuwa się nadzwyczaj ważne dla zrozumienia współczesnych doktryn logiki i pełne głębokiego filozoficznego znaczenia pytanie: jak należy patrzeć i czego można oczekiwać od takiego „odrodzenia”?

Czy okresowe wskrzeszenie logiki klasycznej jest prostą przypadkowością, zjawiskiem sporadycznym, czy raczej u jego podstaw leży swoiste prawo atawizmu kulturowego, które rządzi procesem historycznym w jego całości, *Corsi, ricorsi* neapolitańskiego historiozofa Giambattisty Vica?

Czy mamy do czynienia w tym przypadku z ulotnym kaprysem historii, czy jest to raczej jeden z poważnych objawów potężnego wpływu tego „Golfstromu antyczności”, który, zgodnie z twierdzeniem zwolenników grecko-rzymskiej starożytności, „cicho i spokojnie wykonuje swoje wielkie, światowe zadanie, przenosząc życiodajne ciepło antycznego południa ku odległym obszarom północnej ludzkości”?

⁶ O tym zob. mój artykuł-wykład *Ocena sylogizmu w głównych momentach jej rozwoju dziejowego*.

⁷ Tadeusz Zieliński, *Iz zhizni idei (Z życia idei)*, t. 1 (Petersburg: M. M. Stasjulewicz, 1905), 207.

Innymi słowy: czy filozofia antyczna jako najwyższy wyraz kultury antycznej w ostateczności ma dla nas znaczenie tylko historyczne, czy jej związek ze współczesnym światopoglądem⁸ jest bliższy i głębszy?

Dzisiejszy wykład poświęcimy możliwej do uzyskania odpowiedzi na to pytanie. Naszym zadaniem nie jest więc dogłębna analiza znaczenia poszczególnych doktryn filozoficznych. Jest to niewykonalne w ramach niniejszego krótkiego zarysu. Sprowadza się ono tylko do wyjaśnienia tych ogólnych i charakterystycznych cech antycznej myśli filozoficznej, które będąc podstawą jej ciągłej żywotności, stanowią wysoce pozytywną wartość, zwłaszcza obecnie.

Jedną z najbardziej cennych zdobyczy naukowych ostatniego stulecia jest nadzwyczajne rozszerzenie i pogłębienie rozumienia historii. Jeśli wiek Oświecenia zasłużył sobie na szumną nazwę *saeculum philosophicum*, to wiek XIX ma pełne prawo do nazwy *saeculum historicum*. Lwia część tego zainteresowania historycznego przypadła światu starożytnemu i chyba rzeczywiście w wyniku tego: „jeszcze nigdy nie byliśmy na tyle bliscy antyczności, jak... teraz”⁹. Bujny rozkwit nauk historycznych i filologii klasycznej, tego *ἑρμῆς* – świętego związku małżeńskiego ducha helleńskiego z germańskim przypomniał nam i naocznie pokazał, że według trafnego określenia Burckhardta, historyka kultury greckiej, „oczywista Hellenów patrzymy i ich słowami mówimy”¹⁰.

Zrozumieliśmy, że teraźniejszość, wszystkie „bólaczki dnia codziennego” związane są przede wszystkim z naszymi dążeniami materialnymi, podczas gdy przeszłość przemawia bezpośrednio do naszego ducha, do naszych wyższych nadziei i oczekiwań. Zrozumieliśmy, że zanurzając się w studiowaniu historii, nie uciekamy od współczesności, ale przywołując do życia przeszłość, nieskończenie poszerzamy obszar teraźniejszości. Zrozumieliśmy wreszcie, że w samym pojęciu minionego tkwi nieścisłość: nie ma czegoś ta-

⁸ [Jakubanis posługuje się terminem *miroponimaniye*, oznaczającym „sposób rozumienia świata”].

⁹ Tamże, 126.

¹⁰ Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, t. 1, oprac. Jakob Oeri (Berlin–Stuttgart, b.r.w.), 11. [W piątej edycji cytat znajduje się na stronie 12].

kiego jak minione, minione jest tylko pozornie „minione”, ponieważ rzeczywistość rozpościera się nie tylko wszcz, ale i w głębi.

Takie poszerzenie i rozświetlenie horyzontu myśli odbiło się na wszystkich sferach działalności duchowej. Postawiło również swoją pieczęć na filozofii. Liczne krytyczne wydania autorów klasycznych, cenne prace z historii filozofii starożytnej [Heinricha] Rittersa, [Christiana] Brandisa, monumentalne dzieło Eduarda Zeller'a i wiele, wiele innych, nie mówiąc już o niewyczerpanej literaturze monograficznej, wywołały z mroku wieków żywe obrazy starożytnych myślicieli i postawiły nas twarzą w twarz z ich mądrością.

Spojrzenie badacza zostało poruszone niezwykłym bogactwem tych skarbów duchowych, a jeszcze bardziej zadziwiającymi poniekąd podobieństwami starożytnego rozumowania i starożytnej nauki do rozumowania i nauki współczesnej. W zapale zaangażowania [badacze] próbowali nawet rozpatrzyć cały bieg rozwoju filozofii nowożytnej jako całkiem podobny do biegu rozwoju [filozofii] starożytnej. Takimi przykładami są wnikliwe monografie: Conrada Hermanna *Związek pragmatyczny w historii filozofii*¹¹ i szczególnie Kunona [Karla] von Reichlin-Meldegga *Paralelizm filozofii starożytnej i nowożytnej*¹².

Inspiracją Meldegga było, przypominające uczenie Hegla, pragnienie, aby stworzyć swoistą „filozofię historii filozofii”. Według jego przekonania „istota filozofii pozostaje niezmienna, a jej odrębne zjawiska podlegają zasadom wynikającym ze szczególnych cech tej istoty... Istota filozofii jest jedna i ta sama we wszystkich czasach i dla wszystkich narodów. Dlatego więc osobne systemy filozoficzne... podobne są do siebie według zawartego w nich ziarna prawdy i tak jak wszystko, co ludzkie, powtarzają się w znanym obiegu”¹³. Dalsze wysiłki autora [w celu] rozwoju idei paralelizmu w szczegółach są czasami niedoskonałe z powodu niedopuszczalnych nadużyć. Niemniej jednak główna myśl [autora] zasługuje na pełną uwagę nie tyle w swej istocie, ile ze względu na znak czasu: jako jedna z najwcześniejszych prób przybliżenia się na gruncie badań historycznych do pojęcia *philosophiae perennis* – ujednoliconego, powszechnie

¹¹ Conrad Hermann, *Der pragmatische Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie* (Dresden: R. Kuntze, 1863).

¹² Karl von Reichlin-Meldegga, *Der Parallelismus der alten und neuen Philosophie* (Leipzig-Heidelberg: C. F. Winter, 1866).

¹³ Tamże, 7.

uznanego systemu zasad filozoficznych wśród całkowitego nieładu współczesnej myśli filozoficznej.

To, jak wielka jest potrzeba takiej filozofii, staje się coraz wyraźniejsze z każdą nową dekadą, a w ostatnim czasie prawie że z każdym rokiem. Epoka, którą przeżywamy, niewątpliwie jest *epoką głębokiego kryzysu filozoficznego*. Co właściwie stanowi treść tego kryzysu i skąd z największym prawdopodobieństwem należy oczekiwać pomocy w celu jego rozwiązania – oto są pytania, na które powinny dać odpowiedź nasze dalsze rozważania.

Znanym faktem jest to, że pojęcie filozofii stanowi jedno z najbardziej zmiennych pojęć, a pytanie, czym jest filozofia, jedno z najbardziej dyskusyjnych pytań. Począwszy od Pitagorasa, a skończywszy na nowoczesnych autorach, pojęcie filozofii i poglądy na jej stosunek do nauki oraz innych dziedzin działalności duchowej wahają się i podlegają modyfikacjom niemal bezustannie. Wyrażono nawet opinię¹⁴, że za pośrednictwem indukcji historycznej nie byłoby możliwe znalezienie ogólnego pojęcia filozofii, tak jak w wyniku znajomości z pojedynczymi osobami o imieniu Paweł niemożliwe jest znalezienie tej wspólnej cechy, na podstawie której nadano im to samo imię. Do osiągnięcia naszego celu wystarczy jednak wskazanie, że przeważająca większość myślicieli zawsze, tak czy owak, była skłonna uznać za główny cel filozofii zbudowanie spójnego i kompletnego światopoglądu¹⁵. Jeśli teraz, wychodząc z takiego pojmowania zadań filozofii, zwrócimy się do otaczającej nas rzeczywistości, od razu stanie się dla nas zrozumiałe wewnętrzny rozdźwięk myśli współczesnej.

Epoka nowożytna ma pełne prawo do dumy z powodu swoich postępów naukowych. W miarę rozwoju nauki coraz bardziej jest odczuwalna potrzeba specjalizacji badań naukowych. Szybko rosnące nagromadzenie faktów i idei doprowadza do tego, że często całe życie naukowca pochłania jedna dyscy-

¹⁴ Wilhelm Windelband, „Chto takoe filosofija?” („Czym jest filozofia?”), w: Wilhelm Windelband, *Preludii*, przeł. S. Frank (Petersburg: D. E. Żukowski, 1904), 9.

¹⁵ [Jakubanis posługuje się terminem *miroszercanie*, oznaczającym „sposób kontemplacji świata”].

plina naukowa, obejmująca jedynie niewielki skrawek rzeczywistości. Takie rozdrobnienie pracy umysłowej jest jednym z niezbędnych warunków postępu naukowego i dlatego zasługuje na wszelki szacunek w przeciwieństwie do bezowocnego dyletantyzmu, tego zażartego wroga prawdziwej nauki. Taki stan rzeczy okazuje się jednak bronią obosieczną i z wewnętrznej konieczności prowadzi do opłakanych skutków.

Opłakane wyniki otrzymujemy zarówno subiektywnie, jak i obiektywnie. *Subiektywnie*, ponieważ dążenie do osiągnięcia chociażby względnej pełni poznania naukowego nazbyt szybko doprowadza do wyczerpania i pesymizmu: mózg człowieka współczesnego jest nierzadko pozytywnie przytłoczony ilością wiedzy; każdy nowy fakt tylko zwiększa to cierpienie i mimo woli trzeba się liczyć z głosem tych, którzy dostrzegając w nadmiernym pobudzeniu aktywności mózgu fizjologiczną podstawę pesymizmu, przypisują powszechnemu wyczerpaniu znaczną część sukcesu mrocznych teorii Schopenhauera i Hartmanna¹⁶.

Obiektywne skutki skrajnej specjalizacji nie są lepsze. Według wnikliwej obserwacji Ernesta Naville'a specjalizacja ma zgubny wpływ w dwóch kierunkach: „W umysłach pasywnych może zagłuszyć wszelką myśl o ogóle i całości. Dla umysłów bardziej odważnych, dążących z natury do jedności i ogółu, jest ona niebezpieczna pod innym względem: staje się tutaj źródłem wąskich systemów i jednostronnych błędnych poglądów, ponieważ w tym przypadku rozwija się skłonność przyjmowania za całokształt bytu tej części rzeczywistości, która zostaje wybrana przedmiotem specjalistycznego badania”¹⁷.

I rzeczywiście, współczesny dociekliwy umysł – stojąc twarzą w twarz z alternatywą: albo wąska specjalność, albo dyletantyzm – znajduje się w nadzwyczaj trudnej sytuacji. Nie można posunąć się ani krok naprzód, nie opanowawszy ogromu literatury przedmiotu, dziedzictwa pracy naukowej ubiegłych stuleci. Z tego powodu najlepsze siły zużywają się na zwykłe przygotowanie do

¹⁶ Przykładem może być zdanie Jean-Marie Guyau, *Irreligioznost' budushchego (Niereligijność przyszłości)*, przeł. W. Fricze (Moskwa: Rosyjskie Towarzystwo Drukarskie i Wydawnicze, 1909), 323 i n.

¹⁷ Ernest Naville, *La définition de la philosophie* (Paris: Félix Alcan, 1894); Ernest Naville, *Chto takoe filosofija? (Czym jest filozofia?)*, przeł. A. I. Wiedeński (Moskwa: Asocjacja Dystrybucji Pożytecznych Książek, 1896), 169.

myślenia, a kiedy przychodzi czas na twórczość, wtedy dotychczasowa energia i siła ducha już znacznie słabną. Stąd niedostatek świeżości, oryginalności, siły i rozmachu, tak powszechny w naszych czasach, nawet u wybitnych z natury umysłów.

Jeśli zaś taki umysł pokonuje spotykane na swojej drodze przeszkody i nie traci niepowtarzalności, to jednak wciąż nie jest chroniony przed groźnymi skutkami tej jednostronności myślenia, którą w tak udany sposób wyartykułował wspomniany przez nas wyżej genewski profesor. Przykłady podobnych błędów widzą wszyscy. Obecnie cały szereg poszczególnych nauk rości sobie prawa do niepodzielnej hegemonii w dziedzinie wiedzy. Badacze przyrody nie chcą znać żadnej innej nauki oprócz nauk o przyrodzie. Psychologowie uważają psychologię za jedyną wszechobejmującą naukę. Gnoseolodzy nie widzą świata poza teorią poznania itd.

Ponieważ podobne ambicje nie wykraczają poza granice indywidualnych skłonności tego czy innego badacza, są, oczywiście, całkowicie uzasadnione i nie wzbudzają niepokoju o los horyzontu filozoficznego. W praktyce jednak jest inaczej: u ich podstaw leżą zwykle wyjątkowość i brak akceptacji, poważnie zagrażające poczuciu wzajemnej solidarności i związku między poszczególnymi dziedzinami wiedzy. Już Schopenhauer zauważył, że poszczególne nauki są podobne do orkiestry, której brakuje kapelmistrza. Rzeczywiście, od momentu upadku prestiżu niemieckiego idealizmu spekulatywnego szlachetna „królowa nauk”, filozofia, straciła swój tron, jej miejsce wciąż nie zostało zajęte, a poprzednie niewolnice zmieniły się w krnąbrne damy, bezceremonialnie przekazujące zdetronizowaną władczynię z rąk do rąk. Jesteśmy oburzeni na scholastykę, dla której filozofia była *ancilla theologiae*, służebnicą teologii. Jednakże rola służki została z nią po dziś dzień. I teraz jedni głoszą: *philosophia physicae ancilla!*, inni, jeśli nie mówią, to mają na myśli: *gnoseologiae ancilla philosophia!*

Jesteśmy dalecy od pragnienia, aby kwestionować wielkie zasługi nauki w ostatnich stuleciach lub umniejszać znaczenie współczesnej filozoficznej pracy myśli. Chcemy jedynie przypomnieć o tym, że nie należy wyolbrzymiać ogólnej wartości wniosków tej myśli, nie należy uważać jej za myślenie filozoficzne κατ'ἐξοχήν, nie należy szukać tylko w niej objawienia prawdy. Bogini mądrości Atena nosiła pancerz na piersi i hełm na głowie. Filozof tak-

że powinien wystrzegać się tak zbytniego zainteresowania kapryśnym uczuciem, jak również ślepej służalczości wobec jednostronnych ogłuszających teorii współczesności.

Dotąd wskazywaliśmy na beznadziejny rozdźwięk w obszarze teoretycznym. Tutaj widocznie nie jesteśmy dalecy od tego cyklopowego wieloznawstwa, któremu według Kanta brakuje jednego oka, a mianowicie: „oka prawdziwej filozofii, aby móc właściwie wykorzystać mnóstwo materiału, ważącego tyle, co setki wielbłądów”¹⁸. Ale to nie wszystko. Beznadziejny dysonans w dziedzinie teorii związany jest niezliczonymi niemi z rozdźwiękiem *wszystkich stron ducha*.

Nasze życie jest na wskroś przesiąknięte swoistą „atomizacją”¹⁹. My wszyscy zanurzyliśmy się w swoją pracę, w swój mały świat, do takiego stopnia, że po prostu nie mamy czasu na myślenie o naszym stosunku do wielkiej jedności ludzkości i wszechświata. Straciliśmy duchowe ognisko życia! Za brakiem wzajemnego zrozumienia i solidarności jak cień podąża osłabienie impulsu do realizacji wspólnych celów i wysokich ideałów: koniec końców platońska „dziurawa beczka”²⁰ szarych powszednich spraw grozi wchłonięciem nas ostatecznie.

I nic w tym dziwnego. Wszystkie nasze naukowe, filozoficzne, religijne, estetyczne i jakiegokolwiek inne dążenia biegną różnymi torami. Szczególnie przeraża radykalne oderwanie teorii i praktyki. Pod tym względem cała epoka no-

¹⁸ [Jakubanis wskazał na myśl Kanta, jednak nie odnotował źródła wykorzystanego cytatu. Najprawdopodobniej było to *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, wyd. 3 (Leipzig: E. Kosch, 1880), 135: „Es giebt aber auch gigantische Gelehrsamkeit, die doch oft cyklopisch ist, der nämlich ein Auge fehlt: nämlich das der wahren Philosophie, um diese Menge des historischen Wissens, die Fracht von hundert Kameelen, durch die Vernunft zweckmässig zu benutzen”].

¹⁹ Por. Józef Gołuchowski, *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen* (Erlangen: J. J. Palm, E. Enke, 1822); polskie tłum. Józef Gołuchowski, *Filozofia i życie*, przeł. Piotr Chmielowski (Warszawa: E. Wende i Sp., 1903), 117.

²⁰ [Jakubanis najprawdopodobniej miał na myśli wypowiedź Sokratesa w *Gorgiaszu* 493 A-B: „Ta część duszy, w której żądze mieszkają, taka jest, że ulega wpływom i chwieje się tam i sam. / Obrazowo ją przedstawił pewien dowcipny mąż [...], nazwał ją beczką, a o tych, którym brak rozumu, mówił, że święceń nie mają. A u tych bez święceń ta część duszy, w której żądze są, ta niepowściągliwość jej i nieszczelność wygląda jakby beczka dziurawa i napełnić jej niepodobna” (Platon, *Gorgiasz*, przeł. Władysław Witwicki (Warszawa: PWN, 1958), 102)].

wej filozofii ogółem skrajnie niekorzystnie różni się od poprzednich stuleci. W tym sensie następujący fakt ma głębokie znaczenie²¹. Nawet ludzie, którzy wysoko cenili twórczy geniusz Leibniza, podejrzewali go o nieszczerść, zakładając, że wielki myśliciel traktował swą „harmonię przedustawną” jako kunsztowną fikcję i nic ponadto. Pogląd ten podzielał na przykład [Johann] Herder. A Schiller wprost ogłasza przedustawną harmonię „kunsztownym wynalazkiem bystrego umysłu, któremu sam autor nigdy nie nadawał poważnego znaczenia”²²!

Ten przypadek jest charakterystyczny dla nowej filozofii: większość jej przedstawicieli budowała swój światopogląd²³ filozoficzny tylko za pomocą rozumu i dlatego nie był to dla nich światopogląd²⁴ w szerszym tego słowa znaczeniu, lecz po prostu zdroworoządkowa konstrukcja myślowa. Ponieważ nie da się żyć tylko rozumem, z konieczności przyszło im żyć poza założeniami własnej filozofii.

Za jedną z ważniejszych przyczyn tego zjawiska należy uznać niestandardowe relacje, które wywiązały się między filozofią a religią jeszcze w epoce średniowiecza. Od czasu, kiedy ideał antycznej *καλοκαγαθία* ustąpił miejsca ideałowi chrześcijanina, filozofia w ciągu tysiącletniego okresu średniowiecznej kultury odzwyczaiła się od wyznaczania sobie wszechobejmujących – teoretycznych i praktycznych – zadań, ponieważ rola ta w całości przypadła przywódcom kościelnym. W ten sposób owo powszechne przekonanie, jako by filozofia powinna przewodzić jedynie w obszarze rozsądkowo-teoretycznym, w swej istocie nie jest niczym innym jak *przeżytkiem scholastyki*.

Na ile zgubny jest ten średniowieczny przesąd i jak usilna jest potrzeba wyemancypowania filozofii spod jego ucisku, tego być może nikt nie odczuwał tak jaskrawo, jak poeta-filozof Schiller. W jednym ze swoich *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka* natchniony neohumanista, gorzko narzekając na rozdarcie naszej kultury, z całą energią pewności swojej racji burzy się

²¹ Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus*, t. 3 (Braunschweig: F. Vieweg & Sohn, 1897), 278.

²² [Tamże].

²³ [Jakubanis posługuje się terminem *mirosozercanie*, oznaczającym „sposób kontemplacji świata”].

²⁴ [Jakubanis posługuje się terminem *miroponimanie*, oznaczającym „sposób rozumienia świata”].

przeciwno temu rozdrabnianiu całości, „które znosi człowieka tylko jako ułamek; zamiast tego, żeby wyrażać w swojej istocie to, co ludzkie, człowiek staje się zwykłym odbiciem swojego zajęcia... – i to wszystko jedynie dlatego, żeby abstrakcyjna całość wiodła dalej swoją żalosną egzystencję”²⁵.

Usprawiedliwiając wąski racjonalizm współczesnej filozofii, przyjęto, że powołujemy się na takie [twierdzenie], że nie przyszła jeszcze jakoby pora na zbudowanie spójnego i kompletnego poglądu na świat oraz życie oparte na nowych założeniach i że byłoby za wcześnie na wyznaczenie takiego zadania²⁶. Podobna przedwczesność, nawet w przypadku faktycznej słuszności tego poglądu, najwyraźniej nie jest jednak tożsama z brakiem możliwości, a tym bardziej z brakiem potrzeby wysiłku w tym kierunku. Kartezjusz dobrze rozumiał tę różnicę, kiedy w swojej *Rozprawie o metodzie* mówił: „Kto na miejscu starego mieszkania buduje nowe, ten nie może ograniczyć się do zniszczenia poprzedniego, ale powinien zadbać o miejsce do życia dla siebie na czas budowy”²⁷.

Podsumowując to, co do tej pory zostało powiedziane, możemy dokładniej określić, na czym polega kryzys współczesnej filozofii, o którym wspominaliśmy wyżej. Istota kryzysu sprowadza się do braku jedności życia duchowego, do głębokich podziałów w jego pojedynczych przejawach. Najprościej moż-

²⁵ Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, szósty list, passim. Pojęcie *connexus idearum* pochodzi od: Friedrich Jodl, *Istorija etiki v novoj filosofii* (*Historia etyki w nowej filozofii*), t. 2, przeł. Władimir Sołowjow (Moskwa, 1898), 48. [We współczesnym polskim przekładzie ten sam tekst brzmi następująco: „Człowiek, wiecznie przywiązany do małego fragmentu całości, sam rozwija się jedynie jako fragment; wiecznie słysząc tylko monotony szmer koła, które sam obraca, nigdy nie rozwinie harmonijnie swej istoty i zamiast odcisnąć w naturze swej piętno człowieczeństwa, sam staje się tylko odbiciem swego zawodu i swej specjalności” – Friedrich Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. Irena Krońska, Jerzy Prokopiuk (Warszawa: Czytelnik, 1972), list szósty, 59–60].

²⁶ Na ten temat wypowiada się np. Hans Cornelius, *Vvedenie v filosofiju* (*Wstęp do filozofii*), przeł. I. A. Kotliar (Moskwa: D. P. Jefimow, 1905), 46.

²⁷ René Descartes, *Discours de la méthode*, część trzecia. [Por. René Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. Wanda Wojciechowska (Warszawa: PWN, 1981), cz. 3, 27].

na to wytłumaczyć, że ten stan wyraża się w *trojakiej dysharmonii*: rozdźwięku w sferze naukowo-teoretycznej; rozdźwięku umysłu, uczuć i woli; wreszcie, jako nieunikniony wynik tego ostatniego – rozdźwięku teorii i praktyki.

Oto męczące wrzody naszej filozofii!

Gdzie szukać od nich zbawienia? Najwyraźniej w świadomym dążeniu do pełnego, organicznego rozwoju, czyli w *dążeniu do żywej harmonii*. A Harmonia, jak wiadomo, jest córką Aresa i Afrodyty! Ona się urodziła w Grecji, nosi imię greckie i mocno zaprzyjaźniła się z filozofią, kiedy ta jeszcze znajdowała się w tak młodzieńczym wieku. To była trwała i aktywna przyjaźń, wypełniona najbardziej wzruszającymi wzajemnymi usługami.

Pitagorejczycy postrzegali ją jako wspaniałą córkę mądrości – cnotę: ἀρμονίαν εἶναι τὴν ἀρετὴν²⁸... Utożsamiali ją z duszą: ἀρμονίαν γὰρ τινὰ αὐτὴν (= ψυχὴν) λέγουσιν²⁹... I nawet nazwali niemal wszechwładną istotą wszechświata, wraz z liczbą: τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν³⁰... A wiedzę o cudownej harmonii ciał niebieskich przekazali światu z taką siłą perswazji, że głos ich doleciał przez przepaść stuleci do wrażliwego słuchu śpiewającego *Fausta*:

„Die Sonne tönt nach alter Weise
In Brudersphären Wettgesang!”³¹...

Ale nie tylko pitagorejczycy. Nawet mroczny mizantrop – Heraklit oddał, co prawda, dość ponury: παλίντροπος ἀρμονίᾳ³²..., a jednak wielki hołd uwielbienia najpiękniejszej harmonii walczących przeciwko sobie prazasad wszechświata: ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν³³... Takim samym szacunkiem cieszyła się harmonia również u wielu innych starożytnych myślicieli. A kiedy filozofia antyczna dobiegła końca, przekazała ustami neopla-

²⁸ Diog. Laert. VIII, 33.

²⁹ Arystoteles, *De Anima* I, 407 b 30. Por. Arystoteles, *Polit.* VIII, 1340 b 18.

³⁰ Arystoteles, *Metaph.* I, 986 a 3.

³¹ Erster Theil, Prolog im Himmel. [Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, przeł. Emil Zegadłowicz (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1953), 55: „W melodii bratnich sfer wszechświata / gra słońce pieśń wieczyste młoda”].

³² Fragm. 45, zgodnie z numeracją Bywatera.

³³ Arystoteles, *Eth. Nic.* VIII, 1155 b 5.

toników³⁴ przyszłym pokoleniom, aby chroniły swoją przyjaciółkę jak źrenicę oka. Niektórzy z nich wypełnili to przymierze, ale było ich stosunkowo niewielu, i biedna harmonia, raz znikając, raz znów pojawiając się na krótki czas, wciąż jeszcze tęskni wśród zimnych barbarzyńców za swoimi niezapomnianymi Hellenami!

Taka była zewnętrzna, jawna historia przyjaźni harmonii ze starożytną filozofią. Jednak jeszcze mędrzec z Efezu zauważył: ἀρμονία... ἀφανής φανερός κρείσσων³⁵... Zwrócimy się zaś do tej „lepszey, wewnętrznej harmonii”, niewidzialnie oświecającej drogę mądrości helleńskiej.

Trudno podać bardziej trafną ze względu na zwięzłość, ścisłość i wyrazistość charakterystykę ateńskiej duszy narodowej okresu klasycznego niż ta, którą znajdujemy u Tukidydesa w mowie pogrzebowej Peryklesa: φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας³⁶. Jeden z najlepszych filologów czasów nowożytnych zauważył, że tłumaczowi chcącemu przełożyć te dwa zdania na język współczesny „opadają ręce”³⁷. Nie odważymy się ich przetłumaczyć. To określenie, przy zastosowaniu delikatnej parafrazy, ma następujący sens: *kochamy piękno bez wyniosłości i miłujemy mądrość, nie wyrządzając szkody sile ducha*.

W słowach tych ukazał się w całości naród-twórca i naród-myśliciel. W nich został utrwalony ukryty duch i wyjątkowe piękno antyku. W nich również, ostatecznie, otrzymają swoje określenia najważniejsze zalety filozofii klasycznej w porównaniu z nową i szczególnie z najnowszą. W przeciwieństwie do wspomnianego wyżej trojakiego rozdzźwięku, trojakiej dysharmonii w głębinach współczesności, znajdujemy tu *trojaką harmonię*: myśli z myślą; myśli z uczuciem i wolą; słowa z czynem. I tak jak każdy rozdzźwięk, wszelka

³⁴ Plotyn, *Enneady* III, 2, 16.

³⁵ Fragm. 47, zgodnie z numeracją Bywatera.

³⁶ II, 40. [Por. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. Kazimierz Kumaniecki, wyd. 2 (Warszawa: Czytelnik, 1957), 107: „Kochamy bowiem piękno, ale z prostotą, kochamy wiedzę, ale bez zniewieściałości”].

³⁷ Tadeusz Zieliński, *Drevnij mir i my (Świat antyczny a my)*, t. 2: *Z zhizni idej* (Petersburg: M. M. Stasjulewicz, 1905), 56.

dysharmonia koniec końców nie jest niczym innym jak niemocą, ociężałością, μαλακία, tak Ateńczyk czasów Peryklesa miałby pełne prawo powiedzieć nam: μαλακοί ἐστέ!, na co nasza filozofia nie wiedziałaby co odpowiedzieć.

W przypadku braku tej μαλακία w rygorystycznej harmonii wszystkich cech ducha ukrywa się właśnie źródło starożytno-helleńskiej energii, świeżości i radości z życia. Jakże zaś były obiektywne rezultaty oddziaływania tych szczęśliwych cech, o tym dość wyraźnie świadczy cała starożytna kultura wraz z jej niewyczerpalnymi skarbami.

Najbliższym skutkiem filozoficznym tej wewnętrznej całości była wielka *idea kosmosu*. Prawdziwe poznanie rzeczywistości możliwe jest tylko pod warunkiem dopuszczenia prawowitego porządku świata: κόσμος ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως³⁸ – Pitagorasa. Idea κόσμος'u jednak jako czynnik obiektywny najwyraźniej może się zrodzić tylko tam, gdzie odpowiada jej czynnik subiektywny – estetyczne poczucie harmonii. Nie jest to przypadek, że Grecja na równi z typem myśliciela-artysty dała ludzkości typ atlety. Myśliciel dla Hellenów jest tym samym atletą, ale atletą duchowym, jest ideałem proporcji form nie zewnętrznych, ale przede wszystkim wewnętrznych. Idea kosmosu zwyciężyła zazdrość czasu i istnieje do tej pory. Jej los całkowicie podziela również inna istotna idea starożytności – *pojęcie organizmu*, z tą tylko różnicą, że ta ostatnia idea, która zrodziła się w duchu helleńskim i została prawie zapomniana przez wiele wieków, weszła na drogę dalszego, owocnego rozwoju dopiero w czasach najnowszych.

Jeśli teraz do tych trzech, rozpatrzonych przez nas do tej pory, kierowniczych zasad myśli antycznej – idei harmonii, kosmosu i organizmu – dodamy następne ukochane przez Greków pojęcia: *pojęcie formy* – μορφή, εἶδος, ιδέα; *liczby* – ἀριθμός; *miary* – μέτρον; *granicy* – πέρας; *współmierności* – συμμέτρησις; *więzi wszechświatowej* – συμπάθεια τῶν ὅλων stoików i Plotyna; *miłości kosmicznej* – φιλία, φιλότης, jak również *kuli* – Σφαῖρος Empedoklesa:

„W ten sposób pod zwartą osłoną Harmonii utrwała się
Zaokrąglony, dumny w swoim doskonałym odosobnieniu Sfajros”³⁹.

³⁸ Stobajos, *Eclog.* I, 21.

³⁹ Henryk Jakubanis, *Empedokl: filozof, vrach i charodej. Dannye dlja ego ponimanija i ocenki* (*Empedokles – filozof, lekarz i czarodziej. Przyczynek do jego zrozumienia i oceny*) (Kijów: „Uniwersitetskie Izwestija”, 1906), 77, fragm. 27 (odbitka).

Jeśli połączymy w całość wszystkie te i wiele innych podobnych im cech, wtedy z łatwością zrozumiemy, gdzie skrywa się tajemnica szlachetnego *uniwersalizmu* starożytnej filozofii. Szczegółowa charakterystyka tego uniwersalizmu nie jest naszym zadaniem. Powiedzmy tylko, że starożytność od początku do końca pozostała wierna temu źródłowemu sensowi terminu φιλοσοφία, jaki legenda przypisała Pitagorasowi, a historia, polegając na Platonie, związała z imieniem Sokratesa: filozofia jest umiłowaniem mądrości, miłością i dążeniem do mądrości w szerokim, zarówno teoretycznym, jak i praktycznym, sensie tego słowa.

Pitagoras... Sokrates... Platon... Te imiona lepiej niż jakiegokolwiek słowa wyjaśniają prawdziwą naturę uniwersalizmu. Kant miał rację, kiedy mówił, że „filozofia – to zazdrosna pani”. Kontemplacja wymaga koncentracji sił duchowych i wyrzeczenia się wielu tak zwanych „dóbr życia”. Jeśli myśliciel jednak nie może zanurzyć się z głową w otchłań życia, to jeszcze nie znaczy, że powinien uciekać od życia. Taka ucieczka nie leży w interesie prawdy. Filozof jako „przyjaciel prawdy” musi wносить do życia te zasady, jakim on służy na polu teoretycznym, musi roztaczać wokół siebie tę duchową atmosferę, którą żywi się i oddycha jego umysł w ciszy jego gabinetu. Jego ascetyzm nie powinien być absolutny.

Wszystko to doskonale odczuwali starożytni mędracy. Rozumieli oni, że ograniczenie zadań filozofii jest równoznaczne z jej zniekształceniem i negowaniem. Dlatego śmiało wkraczali w burzliwy prąd rzeczywistości, nie pozwalając jednak ponieść się jego nurtowi. Mędracy nie dostosowywali teorii do poziomu życia praktycznego, ale próbowali podnieść życie na wysokość naukowo-filozoficznych zasad, podporządkować ludzkie życie w społeczeństwie większemu dobru, największej z nauk – μέγιστον μάθημα⁴⁰. Życie – to walka o dobro!⁴¹ Wielu z nich głosiło ascezę, ale był to rozsądny, zdrowy, filozoficzny ascetyzm. Była to nienaruszalna harmonia teorii i praktyki, kontemplacji i czynnego życia, szlachetnej samotności i pełnej poświęceń służby na rzecz społeczeństwa!

⁴⁰ Por. Wilhelm Windelband, *Platon*, przeł. A. Grombach (Petersburg, 1904), 161.

⁴¹ Por. Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker: eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart* (Leipzig: Veit & Comp., 1890), 47.

Ramię w ramię z takim uniwersalizmem nieuchronnie idzie *szczerłość*. Zresztą, jak może być nieszczerzy ten, u kogo myśl i słowo z potrzeby wewnętrznej natychmiast przekształcają się w czyn? Gdzie szczerłość, tam *arty-styczna prostota, jasność, zupełność i porządek* – wartości tak drogie dla nas z punktu widzenia historycznego, estetycznego i ogólnofilozoficznego wykształcenia.

Gdzie szczerłość, tam również *zdolność do przyjęcia uzasadnionych poglądów*. Jeden ze współczesnych humanistów formułuje przykazanie antycznej zdolności do przyjęcia uzasadnionych poglądów w taki sposób: „Musisz uznać najbardziej nieprzyjemną dla ciebie tezę, jeśli jest ona udowodniona; musisz zrezygnować z najbardziej cennego dla ciebie przekonania, jeśli jest ono obalone – oto kodeks honorowy myśliciela”⁴². Kto zna dzieła pisarzy klasycznych z pierwszej ręki, ten się zgodzi, że ich szczerłość jest ponad wszelkie podejrzenia.

W ścisłym związku z wymienionymi cechami filozoficznego geniuszu Greków stoi jeszcze jedna wspólna i głęboko charakterystyczna cecha: to jest – *plastyczny obiektywizm* całego sposobu ich myślenia, nierozdzielna jedność formy i treści, ducha i natury, samodzielności i posłuszeństwa, elementu osobistego i bezosobowego, życia indywidualnego i światowego⁴³. Żeby przekonać się do tego, wystarczy porównać obiektywny idealizm Platona z subiektywnym idealizmem filozofii nowożytnej we wszystkich jego formach. Grek w żaden sposób nie mógłby pogodzić się na przykład z solipsyzmem, nie zważając na całą swoją zdolność do przyjęcia uzasadnionych poglądów, ponieważ widziałby w nim skrajną pychę – ὑβρίς, a rygorystyczny Anaksymander niewątpliwie oczekiwałby „za nieprawdę” takiej skrajnej arogancji surowej „kary i pokuty zgodnie z postanowieniem czasu”: τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν!⁴⁴

Czasami starożytny obiektywizm tłumaczy się słabością krytyki, brakiem naukowo opracowanej teorii poznania, co z kolei pociągało za sobą błędne

⁴² Zieliński, *Drevnij mir i my*, 91.

⁴³ Por. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cz. 1, wyd. 5 (Leipzig: O. R. Reisland, 1892), 130 i n.

⁴⁴ Simplikos, *In Phys.* 24, 17.

sformułowanie i zawężenie sfery doświadczenia, niemożność pełnej i szczegółowej analizy problemów, przedwczesność podsumowań, stosunkowo słaby rozwój osobistego życia duchowego itd.⁴⁵ Nie podejmujemy się apologii ciemnych stron nauki antycznej. To wykracza poza granicę naszego zadania. My wcale nie proponujemy zamiany filozofii nowożytnej na starożytną, lecz tylko chcemy pokazać, czym ta ostatnia może *uzupełnić i użyźnić* tę pierwszą. Teoretyczno-poznawczy kierunek filozofii nowożytnej przedstawia dużą wartość: daje on wspaniałą szkołę myślenia, kształci umysł; wprowadza nas w tajemnice najskrytszej pracy ludzkiego rozumu. Każdy bezstronny myśliciel powinien jednak zgodzić się z tym, że *sam w sobie* ten kierunek nie prowadzi do mądrości w szerokim antycznym znaczeniu terminu; *nie jest całą filozofią*, jak wielu o tym myśli.

[Harald] Høffding w swojej *Filozofii religii* wypowiada się o nadmiernie jednostronnych krytykach następująco: „Dziadek do orzechów staje się dla nich ważniejszy niż zawartość orzecha, którą dziadek wydobywa”⁴⁶. Ze swej strony chcielibyśmy skończyć tę krótką charakterystykę antycznej mądrości tym, że żywimy głęboką nadzieję, iż krążący nad nią dobry geniusz, Eros, nie dopuści, aby nasza filozofia podzieliła los pochłoniętego ciągłym samouwielbieniem Narcyza! Przed lotem do nieba również Eros powinien pozwolić swoim skrzydłom odpocząć i uważnie obejrzeć ich odbicie w lustrzanym źródle ducha, aby lepiej poznać ich budowę, wytrzymałość i siłę. W tym właśnie jest głęboki sens i ważne znaczenie filozofii nowożytnej. Eros natomiast nie powinien zapominać, że jest Erosem i że skrzydła są mu dane nie tylko po to, by je oglądać, ale przede wszystkim po to, żeby posługiwał się nimi i pociągał dusze ludzkie ku wzniosłym celom. Jednym słowem, Eros może i powinien brać na siebie rolę Narcyza, ale nie może zapominać, że to tylko tymczasowy etap na jego drodze, a nie ostateczny cel: *Eros nie powinien przemieniać się w Narcyza!*

⁴⁵ Por. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 132–136; Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 121.

⁴⁶ Harald Høffding, *Filosofija religii (Filozofia religii)*, przeł. W. Bazarow, I. Stepanow (Petersburg: Obszczestwiennaja Polza, b.r.w.), 272. [W wydaniu tej pracy z 1912 r. cytat ten znajduje się na stronie 262].

W taki sposób odbieramy wartość starożytnej filozofii dla współczesnego światopoglądu⁴⁷. Na czym jednak właściwie polega nasze przekonanie o obiektywnym znaczeniu wyżej wymienionych twierdzeń? To, że nasze nadzieje nie są iluzją, można byłoby udowodnić powołaniem się na ogromną liczbę wymownych faktów. My z konieczności ograniczymy się tylko do niewielkiej ich liczby.

Typowe cechy myślenia antycznego, jak również to, że jest ono bardzo poruszające, nie stanowią już dla nikogo tajemnicy. Byli i są takiego zdania nie tylko filolodzy klasyczni: Friedrich August Wolf, August Böckh, [Ulrich von] Wilamowitz-Moellendorff, żeby przywołać tylko największe nazwiska⁴⁸, lecz również specjaliści-filozofowie. Z trudem można podejrzewać o fanatyczną jednostronność takich myślicieli jak Eduard Zeller, Wilhelm Windelband, Paul Natorp lub Rudolf Eucken. Jednak wszyscy oni, zwłaszcza Natorp i Eucken, w pełni odczuli tęsknotę współczesnego ducha za harmonią antyczną.

Natorp w przemówieniu akademickim *Was uns die Griechen sind?* – „Czym są dla nas Grecy?” – z energią i patosem wzywa ludzi swojej epoki do „wewnętrzznego pogłębiania” [*die zentrale Bertiefung*], w rozsądnej przeciwstawie do „peryferyjnego poszerzania” [*peripherische Erweiterung*] naszego życia umysłowego⁴⁹. Cel studiowania antyku, według jego słów, nie polega na tym, aby „antykować się” [...*uns selbst zu antiquieren!*]⁵⁰, lecz na tym, aby odświeżać nasze siły duchowe, czerpiąc z życiodajnych źródeł kultury europejskiej.

Rudolf Eucken, którego imię stało się znane od ubiegłego roku całemu cywilizowanemu światu, w szeregu gruntownych dzieł: *Światopoglądy*⁵¹ *wielkich*

⁴⁷ [Jakubanis posługuje się terminem *miroponimanije*, oznaczającym „sposób rozumienia świata”].

⁴⁸ Przypis i cytaty zob. Paul Natorp, *Was uns die Griechen sind* (Marburg: R. G. Elwert, 1901), 24 i n. Por. również: Heinrich Struve, *Encyklopedija filosojskich nauk (Encyklopedia nauk filozoficznych)*, cz. 1 [Warszawa 1890] – w pełniejszym polskim wydaniu: Henryk Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*, wyd. 3 (Warszawa: E. Wende i Sp., 1903), § 13: „Filozofia i mądrość życiowa”, 524 i n., *passim*.

⁴⁹ [Natorp, *Was uns die Griechen sind*], 12.

⁵⁰ [Tamże], 5.

⁵¹ [Jakubanis posługuje się terminem *mirosozercanie*, oznaczającym „sposób kontemplacji świata”].

*myślicieli, Prądy duchowe współczesności*⁵² itd., charakteryzując współczesną walkę o ideową treść życia jako stan kryzysu, przełomu, gorzko ubolewa nad naszym „duchowym ubóstwem”. Co prawda, nie brakuje nam tendencji jednoczących: nigdy jeszcze nie było tak wielu dyskusji o monizmie. Problem jednak polega na tym, że wszystkie te dążenia ku jedności są wąskie i jednostronne, jeżeli chodzi o wyjściowy punkt widzenia: współcześni zwolennicy monizmu dają nam „kamień zamiast chleba”!

I oto autor zaprasza tych wszystkich, którzy zachowali jeszcze wycucie tego, co wspólne i kompletne, aby gorliwie studiowali duchową spuściznę starożytnych. I wyraża piękną, głęboką i pełną moralnego zaangażowania nadzieję na pojawienie się nowego człowieka i nowej kultury. Chrześcijaństwo nie może w pełni zastąpić antyku. Radość z życia oraz wiara w siłę ducha i szlachetność natury ludzkiej na zawsze pozostaną niewyczerpalnym źródłem uroku humanizmu. Nawet humanizm Renesansu jednak blaknie przed starożytnym, helleńskim humanizmem. Estetyzm epoki Odrodzenia w gruncie rzeczy był amoralny. Brakowało mu wiążących sił moralnych. W przeciwieństwie do greckiego motta: καλὸν κάγαθόν włoscy humaniści głosili jedynie: καλόν.

Czy jest potrzeba wskazywać dalej na niewątpliwe ukierunkowanie nowocześniejszej etyki w stronę antycznego naturalizmu? Wymienię tylko Höffdinga. Oto jego własne słowa: „Nowoczesna etyka jest powrotem do greckiej i pogłębieniem jej”⁵³. „Nasze zadanie etyczne – rozwój i harmonizacja życia: zarówno życia indywiduum, jak i życia całego społeczeństwa. Zadanie to zostało postawione już przez Greków. Chrześcijaństwo daje możliwość pogłębienia go. Zamiast tego, żeby uzupełniać *Ewangelie* ideami greckimi, należy raczej pogłębiać i poszerzać na gruncie chrześcijaństwa idee greckie”⁵⁴.

Co natomiast można powiedzieć o współczesnym neotomizmie? Jeden z jego wybitnych reprezentantów, Engelbert Lorenz Fischer, w swojej, rok temu wydanej, *Nadfilozofii (Überphilosophie)*, ubolewając nad współczesnym

⁵² Rudolf Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart* (Leipzig: Veit & Comp., 1904). [Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*]. Oba te dzieła miały już kilka wydań. Fragmenty podaję *passim* z obu.

⁵³ Höffding, *Filosofija religii*, 354 [w wydaniu z 1912 r. cytat znajduje się na stronie 338].

⁵⁴ Tamże, 368 [w wydaniu tej pracy z 1912 r. cytat ten znajduje się na stronie 352].

*horror philosophicus*⁵⁵, podejmuje próbę pogodzenia sprzeczności nowoczesnej filozofii w wyższej syntezie. I trzeba przyznać, że w tej próbie, przy całej jej ortodoksji, więcej jest Arystotelesa niż „powszechnego doktora anielskiego” scholastyki: *Doctor Angelicus Universalis*!

Ale to wszystko – filolodzy i filozofowie, rycerze nauk humanistycznych. A co powiedzą nasi naturaliści? Ku naszemu zdziwieniu – to samo! Czy nie wzywał [Emil] du Bois-Reymond⁵⁶ w swoich przemówieniach do przeciwdziałania „amerykanizacji” jednostronnych nauk przyrodniczych za pomocą elementów „humanizmu i hellenizmu”?

Na zakończenie nie mogę nie wymienić gorącego orędownika humanizmu i szczerego przyjaciela antyku – petersburskiego profesora T. F. Zielińskiego. Jego trzynomowy zbiór esejów *Z życia idei* – to znakomita, głęboka i jednocześnie jasna apologia klasycznej starożytności.

„Każdy z nas ma dwie ojczyzny: jedna – to kraj, w którego imieniu nazywamy siebie; druga – to antyk”⁵⁷. Narodowość, antyk i chrześcijaństwo – oto trzy główne siły kulturowe współczesnego człowieczeństwa. Znalazły one swój wyższy poetycki wyraz w nieśmiertelnym dziele Goethego: „Gretchen, Elena i Mater Gloriosa – krok po kroku kierują Fausta przez walkę i cierpienie ku zbawieniu”⁵⁸. Podczas studiowania świata starożytnego nasz wzrok kieruje się w przyszłość, a nie w przeszłość. Antyk powinien być nie wzorem do niewolniczego naśladownictwa, ale „siłą ożywczą kultury współczesnej”, „nie normą, lecz nasieniem”⁵⁹. Ile różnorodnych i cennych owoców może przynieść to nasiono, widać na przykładzie Nietzschego i Lassalle’a, ojców obu głównych idei, którymi żyje nasze społeczeństwo, tj. indywidualizmu i socjalizmu, a którzy byli bezpośrednimi uczniami antyku. Dlatego „jego siła kulturowa nigdy się dla nas nie skończy i nasz z nim związek z każdym stule-

⁵⁵ Ernst Ludwig Fischer, *Überphilosophie* (Berlin: G. Paetel, 1907), Vorwort, XII.

⁵⁶ Emil du Bois-Reymond, *Reden, erste Folge: Litteratur – Philosophie – Zeitgeschichte* (Leipzig: Veit & Comp., 1886), 279 i n.

⁵⁷ [Zieliński, *Drevnij mir i my*, 78].

⁵⁸ [Jakubanis nie podał źródła cytatu. Cytat ten znaleziono w przedruku tekstów Zielińskiego: Tadeusz Zieliński, *Evripid i ego tragedijnoe tvorchestvo: nauchno-populjarnye stat'i, perevody, otryvki (Eurypides i jego dzieła tragiczne: artykuły popularnonaukowe, przekłady, fragmenty)* (Petersburg: Aleteja, 2018), 250].

⁵⁹ Zieliński, *Drevnij mir i my*, 87, passim.

ciem będzie bardziej ścisły i intymny”⁶⁰. Za włoskim Renesansem i niemieckim Neohumanizmem nastąpi trzecie, słowiańskie Odrodzenie!⁶¹

Oto przykłady tych faktów, na których opieraliśmy się w naszych wnioskach. Czy te proroctwa sprawdzą się dokładnie w taki sposób, czy nastąpi nowe Odrodzenie, a jeśli nastąpi, to gdzie, kiedy i w jakich okolicznościach – to pokaże mroczna przyszłość. Jedno nie ulega wątpliwości: w budowaniu nadchodzącego światopoglądu⁶² antyk zajmie zaszczytne miejsce, zwłaszcza z tej swojej strony, którą określiliśmy jako *harmonijną*.

I niech nam nie mówią, że powrót do antyku jest równoznaczny z powrotem do dziecięcej niemocy kultury. Tak, Grecy są niewątpliwie dziećmi! To było znane już temu egipskiemu kapłanowi, „mężowi późnej starości”, który delikatnie pouczał Solona w platońskim *Timajosie*: „O, Solonie, Solonie! Wy, Hellenowie, wciąż jesteście dziećmi, [choć] i nie [da się] Hellenowi sędziwym być! Wciąż jesteście młodzi duchem, ponieważ nie ma w waszych umysłach żadnego starożytnego nauczania, kroczącego od początku drogą mitów, nie ma żadnych wiadomości, posiwiących w upływie czasu”⁶³.

A więc antyk to młodość człowieczeństwa. Ale... „qu'est ce qu'une grande vie? Une pensée de la jeunesse, réalisée par l'âge mur”⁶⁴. Czym jest wielkie życie? Marzeniem młodości, spełnionym w wieku dojrzałym! Jest to niezwykle słuszna myśl: słuszna zarówno dla pojedynczego ludzkiego życia, jak i dla życia ludzkości. Chełpimy się naszym historycznym doświadczeniem, narzekamy na naszą zgrzybiałość. Czyż nie stoimy jednak, w istocie rzeczy, tylko na progu dojrzałego wieku historii? Wciąż poszerzamy i pogłęwiamy wiedzę, którą nabyliśmy w naszej młodości – w świecie starożytnym, ale wciąż jeszcze nie przystąpiliśmy do realizacji najskrytszego marzenia młodości, do ucieleśnienia jej ideału. Wciąż jeszcze przeżywamy „lata uczenia się”, a nie lata twórczości.

⁶⁰ [Tamże, 119].

⁶¹ Zob. np. ostatnia część drugiego tomu: „Vince, Sol!” [w: Zieliński, *Drevnij mir i my*].

⁶² [Jakubanis posługuje się terminem *mirowozzrieniye*, oznaczającym światopogląd].

⁶³ Platon, *Timajos* 22 B.

⁶⁴ [Najprawdopodobniej jest to cytat Alfreda de Vigny].

Antyczna harmonia ducha i natury była naruszona na szkodę natury przez średniowieczny ascetyzm myśli. Nowe czasy, od epoki Renesansu, dążą do odtworzenia naruszonej równowagi, do odbudowy podeptanych praw Władczyni Natury. Zadaniem przyszłości jest osiągnięcie tego celu. Starożytność rozwiązała ten problem w pełni, chociaż i w porównywalnie niewielkim zakresie, dzięki naprawdę cudownemu zbiegowi sprzyjających okoliczności. Zasadniczo problem ten rozwiązała nie starożytność, a sama natura. My z kolei powinniśmy *świadomie samodzielnie stworzyć* ten zestaw niezbędnych warunków, nie tylko zewnętrznych, ale przede wszystkim wewnętrznych.

Rozległ się niezwykły akord harfy eolskiej: to wolny syn natury, sługa antycznego Eola, prześlizgnął skrzydłem po jej strunach. Czujny historyk uchwycił niezwykłą harmonię, a kompozytor, filozof przyszłości, rozwinie ją w majestatyczną symfonię dla potężnej orkiestry naszej wiedzy.

Jaka bezgraniczna perspektywa, jaki przestwór przed nami!...

Mając takie poglądy, wracamy do punktu wyjścia naszego eseju i na pytanie postawione na początku wykładu musimy dać następującą odpowiedź.

Ukierunkowanie najnowszych badań logicznych w stronę starożytnej tradycji i wzywanie współczesnych myślicieli do pierwotnego, arystotelesowskiego rozumienia podstawowych problemów logiki, w sensie organicznego związku logiki z metafizyką, nie są przypadkowym kaprysem mody naukowej, lecz faktem o głębokim znaczeniu: powinno się go traktować jako *jedną z licznych objawów generalnej skłonności współczesnej myśli ku antycznym ideałom*.

Organon Stagiryty jest tylko częsteczką tego magicznego prochu, z którego *cyklicznie* odradza się nieśmiertelny Feniks kultury starożytnej Hellady.

Bibliografia

- Bois-Reymond Emil du. 1886. *Reden*, erste Folge: *Litteratur – Philosophie – Zeitgeschichte*. Leipzig: Veit & Comp.
- Burckhardt Jacob. b.r.w. *Griechische Kulturgeschichte*, t. 1, oprac. Jakob Oeri. Berlin-Stuttgart.
- Cornelius Hans. 1905. *Vvedenie v filosofiju (Wstęp do filozofii)*, przeł. I. A. Kotliar. Moskwa: D. P. Jefimow.
- Eucken Rudolf. 1890. *Die Lebensanschauungen der grossen Denker: eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*. Leipzig: Veit & Comp.
- Eucken Rudolf. 1904. *Geistige Strömungen der Gegenwart*. Leipzig: Veit & Comp.
- Fischer Ernst Ludwig. 1907. *Überphilosophie*. Berlin: G. Paetel.
- Gołuchowski Józef. 1822. *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen*. Erlangen: J. J. Palm, E. Enke.
- Grot Nikołaj. 1882. *K voprosu o reforme logiki. Opyt novoj teorii umstvennych processov (Pytanie o reformę logiki. Próba nowej teorii procesów myślowych)*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Guyau Jean-Marie. 1909. *Irreligioznost' budushchego (Niereligijność przyszłości)*, przeł. W. Fricze. Moskwa: Rosyjskie Towarzystwo Drukarskie i Wydawnicze.
- Hermann Conrad. 1863. *Der pragmatische Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie*. Dresden: R. Kuntze.
- Høffding Harald. b.r.w. *Filosofija religii (Filozofia religii)*, przeł. W. Bazarow, I. Stepanow. Petersburg: Obszczestwiennaja Polza.
- Jakubanis Henryk. 1906. *Empedokl: filosof, vrach i charodej. Dannye dlja ego ponimanija i ocenki (Empedokles – filozof, lekarz i czarodziej. Przyczynek do jego zrozumienia i oceny)*. Kijów: „Uniwersitetskie Izwiestija” (odbitka).
- Jakubanis Henryk. 1910. „Ocena syllogizmu v glavnieshie momenty ee istorii” („Ocena sylogizmu w głównych momentach jej rozwoju dziejowego”). *Uniwersitetskie Izwiestija* 9: 1–18.
- Jodl Friedrich. 1898. *Istorija etiki v novoj filosofii (Historia etyki w nowej filozofii)*, t. 2, przeł. Władimir Sołowjow. Moskwa.
- Kant Immanuel. 1787. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: J. F. Hartknoch.
- Natorp Paul. 1901. *Was uns die Griechen sind*. Marburg: R. G. Elwert.
- Naville Ernest. 1894. *La définition de la philosophie*. Paris: Félix Alcan.
- Naville Ernest. 1896. *Chto takoe filosofija? (Czym jest filozofia?)*, przeł. A. I. Wiedeński. Moskwa: Asocjacja Dystrybucji Pożytecznych Książek.
- Reichlin-Meldegg Karl von. 1866. *Der Parallelismus der alten und neuen Philosophie*. Leipzig–Heidelberg: C. F. Winter.

- Schiller Friedrich. b.r.w. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*.
- Struve Heinrich. 1890. *Enciklopedija filosofskich nauk (Encyklopedia nauk filozoficznych)*, cz. 1. Warszawa.
- Struve Henryk. 1903. *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*, wyd. 3. Warszawa: E. Wende i Sp.
- Willmann Otto. 1897. *Geschichte des Idealismus*, t. 3. Braunschweig: F. Vieweg & Sohn.
- Windelband Wilhelm. 1904. „Chto takoe filosofija?” („Czym jest filozofia?”). W: *Preludii*, przeł. S. Frank. Petersburg: D. E. Żukowskij.
- Windelband Wilhelm. 1904. *Platon*, przeł. A. Grombach. Petersburg.
- Zeller Eduard. 1892. *Die Philosophie der Griechen*, cz. 1, wyd. 5. Leipzig: O. R. Reissland.
- Zieliński Tadeusz. 1905. *Iz zhizni idej (Z życia idei)*, t. 1. Petersburg: M. M. Stasjulewicz.
- Zieliński Tadeusz. 1905. *Drevnij mir i my (Świat antyczny a my)*, t. 2: *Z zhizni idej*. Petersburg: M. M. Stasjulewicz.

Przekład i opracowanie
Mariam Sargsyan
Uniwersytet Zielonogórski
e-mail: m.sargsyan93@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0661-3700