

Wojciech Szczerba

Koncepcje apokatastazy kosmicznej w fizyce przedplatońskiej

Filozoficzna koncepcja wiecznego powrotu (gr. *apokatastasis*) oznacza przywrócenie pierwotnej jedności świata, odnowienie pierwotnego stanu rzeczy. Może ona dotyczyć bądź to kosmosu, który na skutek np. zognienia (*ekpyrosis*) powraca z postaci zróżnicowanej do pierwotnej, doskonałej jedności, bądź też całości stworzenia, które — oczyszczone ze zła — powraca do mistycznej jedności z bóstwem. Zazwyczaj te dwie postaci koncepcji powrotu idą ze sobą w parze, *apokatastaza* osobowa zawiera się w kosmicznej, gdy odnowienie stworzenia jest częścią ogólnego odnowienia świata, lub apokatastaza kosmiczna mieści się w osobowej, gdy w danym systemie filozoficznym antropologia odgrywa rolę priorytetową. W fizyce przedplatońskiej, w której kosmos stanowi główny układ odniesienia, zdecydowanie częściej występuje pierwszy, „kosmiczny” model wiecznego powrotu.

U podstaw „koncepcji wielkiego powrotu” w jej aspekcie kosmicznym często leżą określone założenia, warunkujące podobne postaci apokatastazy w systemach różnych filozofów greckich¹. Jednym z nich jest przekonanie, że świat nie znajduje się w stanie doskonałej jedności, w jakim znajdował się pierwotnie i w jakim być powinien. Historia jest procesem degradacji, zróżnicowania świata, równocześnie jednak, tak jak powracające pory roku, niesie z sobą silną nadzieję na odnowienie utraconego stanu rzeczy². Równie częste jest przeświadczenie, że w każdym aspekcie rzeczywistości znajduje się coś boskiego, boskie tworzywo, które *ex definitione* nie może ulec unicestwieniu, ale wcześniej czy później musi powrócić do swego boskiego źródła. Myśli tej towarzyszą też założenia o doskonałości kosmosu w ogóle lub jego *arche*-zasady, o wieczności materii, o stworzeniu świata jako ukształtowaniu z amorficznego tworzywa, o bożej opatrności. Niniejszy artykuł stanowi próbę zwięzłego nakreślenia procesu kształtowania się koncepcji *apokatastazy* w jej aspekcie kosmicznym, w filozofii fizyków przedplatońskich.

¹ Por. M. Eliade, *Aspekty Mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 47-58.

² Tamże, s. 56.

Kosmologia Milezyjczyków — protoapokatastaza kosmiczna

Stawiając pierwsze kroki na drodze racjonalnej myśli, jońscy filozofowie przyrody skupili się głównie na wszechświecie, jego genezie i naturze i w dużej mierze w owym kręgu kosmologii pozostali w swoich rozważaniach. Posługując się dialektyką synoptyczną³, Milezyjczycy zgodni byli w dążeniu do stworzenia opisu całokształtu rzeczywistości alternatywnego wobec religijno-mitologicznych interpretacji rzeczywistości. W opisie zjawisk przyrody szukali naturalnych przyczyn, u podstaw których leżała „naturalna” zasada wszechrzeczy⁴.

Jońscy filozofowie przyrody głęboko wierzyli, że za różnorodnością i zmiennością współczesnego im świata kryje się uporządkowana struktura [*kosmos*], przez co wszechrzeczywistość można sprowadzić do jednego źródła: *arche*-zasady, z którego powstało wszystko, co istnieje, i do którego wszystko powraca⁵. Przy tym, nie znając późniejszego podziału na materię i ducha ani nie będąc świadomymi możliwości przyjęcia koncepcji transcendentnego wobec świata źródła ruchu, Milezyjczycy szukali immanentnej naturze zasady⁶. Wszystko, co istnieje, wywodzi się, w ich przekonaniu, z owej jednej zasady. Wszystko do niej się sprowadza, a ona jest we wszystkim obecna.

Konsekwencją przyjęcia wiecznej *arche*-zasady była konieczność założenia wieczności wszechświata jako całości. W przekonaniu Milezyjczyków nie posiadał on początku, nie powstał *ex nihilo*, istniał bowiem zawsze, choćby w formie pierwotnego substratu. Świat nie posiada również absolutnego końca — nigdy całkowicie nie zniknie, najwyżej powróci do swojego pierwotnego tworzywa. Atrybuty boskiej *arche*-zasady, jej wieczność i niezniszczalność, zostały w ten sposób przeniesione na całokształt kosmosu⁷.

Przyjęcie *arche*-zasady jako jedynego źródła i tworzywa świata, doprowadziło jońskich filozofów przyrody do przeświadczenia o samowystarczalności kosmosu. W ich przekonaniu, immanentnie w materii świata zawarte są wszelkie siły potrzebne do ukształtowania kosmosu z pierwotnego substratu i podtrzymania jego istnienia⁸. Według Talesa i jego następców nie tylko nie istnieje żaden osobowy stwórca świata lub też bogowie porządkujący i kontrolujący

³ J. Gajda, *Między „pierwszym” a „drugim żeglowaniem”. Rola przedplatońskiej fizyki w platońskich dowodach na nieśmiertelność duszy*, w: *O klasycyzmie filozofii*, red. B. Dembiński, J. Gajda-Krynica, Katowice 2000, s. 12-13.

⁴ A. Krokiewicz, *Historia filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971, s. 75; por. frg. A 1, 12-16, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd 1-3, hrsg. H. Diels, W. Kranz, Berlin 1934-1937 (dalej cytowane jako DK).

⁵ W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 29.

⁶ Por. Aetius, 17,13.

⁷ Arystoteles, *Fizyka*, III, 4, 293b.

⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1988, I, 1, 24 (dalej cytowane jako Diogenes Laertios).

kosmos, ale nie ma miejsca (w sensie ontycznym) na cokolwiek poza *arche*-zasadą. Skoro *arche*-zasada, a co za tym idzie — *kosmos*, stanowi pełnię rzeczywistości, to nie jest możliwe, by poza nim istniały inne byty. Wszelkie siły muszą sytuować się w samym kosmosie, a konkretnie: w *arche*-zasadzie. Świat powstaje, porusza i podtrzymuje się sam z siebie, bez żadnej interwencji z zewnątrz, jest on na wskroś materialny, ale i ożywiony. Światotwórcza siła, bez osobnego statusu ontycznego, jest nieodłączną cechą pierwotnej substancji⁹.

Według Talesa podstawowym tworzywem świata jest woda¹⁰. Doksografowie i historycy filozofii wskazują na kilka możliwych podstaw rozumowania filozofa z Miletu. Po pierwsze, woda jawi się zmysłom w kilku możliwych stanach skupienia, jako ciecz, gaz i ciało stałe, które w jakimś sensie odpowiadają głównym stanom skupienia innych ciał fizycznych¹¹. Po drugie, woda często stanowi początek świata w opowieściach mitycznych, np. cywilizacji wielkich rzek, takich jak Babilonia i Egipt¹². Po trzecie, woda od dawien dawna traktowana była jako dawca życia. Wszak wilgoć znajduje się w większości pokarmów, wilgotne jest nasienie istot żywych, od wody uzależnieni są ludzie i zwierzęta.

Świat Talesa, powstały z *arche*-wody, jest tworem ożywionym¹³ i wiecznym, posiadającym nieśmiertelną duszę¹⁴. Jednak jaką formę owa wieczność przyjmuje, pozostaje pytaniem otwartym. Czy ze stwierdzenia Arystotelesa, że *arche*-zasada Milezyjczyków jest „[...] tym, z czego wywodzą się na początku i w co się rozpadają na końcu wszelkie byty” i że jest ona „[...] rzeczywistością, która pozostaje taka sama, choć zmieniają się jej właściwości”¹⁵, można wyprowadzić wniosek o cykliczności wszechświata? Takie właśnie wyjaśnienie zdają się sugerować niektórzy historycy filozofii¹⁶. Dość ryzykowne wydaje się jednak wysnuwanie zbyt kategorycznych wniosków z lapidarnego komentarza, uogólniającego myśl Milezyjczyków, tym bardziej że informacje dotyczące Talesa są bardzo cząstkowe i niejednoznaczne. Bezpieczniejsze wydaje się stwierdzenie, że po prostu pojmował on wodę jako pierwotne pryncypium kosmosu, konstytuujące całość rzeczywistości i będące pierwotną przyczyną ruchu. *Arche*-zasada obecna jest według Talesa we wszystkim, co istnieje, i wszystko, co istnieje, może zostać do niej ostatecznie sprowadzone, bowiem oprócz niej, w sensie

⁹ Por. R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 43-51; W. Jaeger, *Paideia*, tłum. Marian Plezia, t.1, Warszawa 1962, s.177.

¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, 983 b6 i n.; *O niebie*, 294 a28 i n.

¹¹ Por. *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament*, red. J.B. Pritchard, New Jersey 1998, s. 3 (Egipt) i s. 60 i n. (Mezopotamia).

¹² Por. J.Gajda, *Kosmogonie akwatyczne*, w: *Rzeki*, t. 5, red. J. Kułtniak, Katowice 1996.

¹³ Diogenes Laertios, I, 24; Arystoteles, *O duszy*, A5, 411 a7.

¹⁴ Arystoteles, *O duszy*, A2, 405 a19.

¹⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, 983 b9 i n.

¹⁶ M. in. W. Tatarkiewicz (*Historia filozofii*, Warszawa 1990, t. 1, s. 24).

ontycznym, nic innego nie istnieje. Czy można jednak sprowadzić ową tezę do koncepcji cykli kosmicznych, w których wszystko powraca do pierwotnego stanu *arche*-zasady, pozostaje nadal pytaniem otwartym.

Anaksymander, następny z jońskich filozofów przyrody, także poszukiwał materialnej *arche*-zasady, która nie tylko daje początek wszystkiemu, ale również jest we wszystkim obecna — jest źródłem i naturą wszechrzeczy. O ile jednak Tales szukał pryncypium w świecie podlegającym ludzkiej percepcji, o tyle Anaksymander przyjął, że *arche*-zasada nie może być jednym z żywiołów obserwowalnego świata¹⁷. *Arche*-zasadą świata jest, w jego przekonaniu, *apeiron*-bezczas.

„*A-peiron* oznacza [...] coś, co pozbawione jest *peras*, to znaczy granic i determinacji nie tylko zewnętrznych, ale i wewnętrznych. W pierwszym wypadku *apeiron* oznacza coś nieskończonego przestrzennie, nieskończonego co do wielkości, tzn. nieskończoność ilościową; w drugim natomiast — coś nieokreślonego pod względem jakości, a więc nieokreśloność jakościową”¹⁸. Nieograniczoność *apeiron* wskazuje na fakt, że jest on niewyczerpanym źródłem kosmosu. Jakkolwiek wiele światów mogłoby istnieć równocześnie lub następować po sobie, nigdy nie zabraknie tego pierwotnego pryncypium, budulca i siły napędowej każdego ze światów. Koncepcję tę dobrze oddaje Arystoteles mówiąc, że wszystko jest objęte władzą *apeiron*¹⁹. Anaksymander mógł jednak również podkreślać nieokreśloność jakościową *apeiron*, zgodnie z którą nie da się przyporządkować *arche* żadnemu z żywiołów. Jest to nieokreśloność wewnętrzna, w której wszelkie elementy (*stoicheia*) pierwotnie były doskonale wymieszane i dopiero pod wpływem jakiejś wewnętrznej światotwórczej siły oddzieliły się, dając początek istnieniu uporządkowanego świata²⁰.

Niezwykle istotną cechą kosmologii Anaksymandra w kontekście koncepcji wiecznego powrotu jest cykliczność, jaką zakłada on w naturze rzeczywistości, oraz miejsce, jakie przypisuje światu człowieka²¹. Jak stwierdza Symplicjusz, Anaksymander przyjął, że „[...] pryncypium oraz pierwiastkiem rzeczy istniejących jest bezczasne [*apeiron* — W.S.] [...] Powiada dalej, że nie jest to ani woda, ani żaden inny z tzw. pierwiastków, tylko jakaś różna od nich natura bezczasna, z której powstają wszystkie nieba i wewnątrz nich światy, a «z jakich rzeczy powstają rzeczy istniejące, na te muszą także zginąć, albowiem wzajemniają się sobie kolejno karą i pomstą za niesprawiedliwość zgodnie z zarządzeniem czasu». Tak to on mówi raczej poetyckimi słowami”²². Otóż, z powyż-

¹⁷ Symplicjusz, *Fizyka*, 24, 13 i n., tłum. A. Krokiewicz; DK, 12 A 9; por. Arystoteles, *O powstawaniu i ginieciu*, B 5, 332 a19.

¹⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1994, s. 82.

¹⁹ Arystoteles, *Fizyka*, III, 4, 203 b7.

²⁰ O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel 1968.

²¹ Por. G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1971, s. 121-133.

²² Symplicjusz, *Fizyka*, 24, 13 i n., tłum. A. Krokiewicz; DK, 12 A 9.

szej wypowiedzi, zakładając, że jest ona autentyczna i że oddaje intencje Anaksymandra, można wywnioskować, że kosmos, o którym mówi, nie jest jedynym istniejącym światem. Zarówno przed nim, jak i po nim, a zdaniem niektórych uczonych²³ — również równocześnie z nim, istniały i istnieć będą inne światy.

Wielość światów istniejących równocześnie jest — jak się wydaje — logiczną konsekwencją założenia nieograniczonej *arche*-zasady. Jeżeli zaczątkiem świata jest wir światotwórczy, powstający w obrębie *apeiron*, przy czym ów wyłaniający się świat w żaden sposób nie wyczerpuje zasady, a jedynie „zużywa” jej część, to automatycznie nasuwa się pytanie, dlaczego miałby powstać tylko jeden taki wir²⁴? Nieograniczona ilość światów, powstająca z nieograniczonego *apeiron*, wydaje się logicznym wnioskiem, który mógł stanowić istotny argument w „modelowej” kosmologii Anaksymadra.

Inaczej przedstawia się kwestia w przypadku sukcesji światów, gdzie, jak wskazuje Symplicjusz, Anaksymandrowi za inspirację z powodzeniem mogły posłużyć kosmogonie orfickie²⁵. Otóż z cytowanej wypowiedzi Symplicjusza można wyprowadzić wniosek, że świat jest areną walki wrogich sobie przeciwności, na czele których stoi woda i ogień. Owe opozycje rodzą się z bezkresu (*apeiron*)²⁶ i zaczynają dążyć do pełnej dominacji. W toku tej walki wyłaniają z siebie i wchłaniają ciała fenomenalne, a ponad tym wszystkim same: ogień i woda, dążą do wchłonięcia siebie nawzajem. Jednakże to, które zwycięża, staje się z biegiem czasu tym, które zostało zwyciężone, na zasadzie sprawiedliwej odpłaty, „[...] albowiem wywzajemniają się sobie kolejno karą i pomstą za niesprawiedliwość zgodnie z zarządzeniem czasu”. Tak więc pierwotnie woda była panującym elementem świata, zamykając ogień w kosmicznym pierścieniu, ale teraz ogień staje się coraz silniejszy, aż w końcu całkowicie pokona wodę, wysuszy ją i wchłonie. Czas pełni tu rolę sędziego, wyznaczającego granice dominacji jednego żywiołu nad drugim. Dążenie do dominacji ognia i wody traktowane jest jako swego rodzaju niesprawiedliwość, ale również niesprawiedliwość było samo powstanie świata poprzez oddzielenie się przeciwności z „jednorodnego” *apeiron*. Skoro zaś ruch w obrębie *apeiron* nigdy nie zanika, prawdopodobnie po śmierci jednego kosmosu nastąpią narodziny drugiego. W ten sposób Anaksymander konstruuje model cykliczności kosmosu, który można uznać za pierwszy wyartykułowany model protoapokatastazy kosmicznej na gruncie filozofii greckiej.

²³ Np. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1930; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 86-88.

²⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 86.

²⁵ Por. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, s. 21 i n.

²⁶ Symplicjusz, *Fizyka*, 41, 16 i n.

Jońską filozofię przyrody, w takim kształcie, w jakim przetrwała do czasów współczesnych, zamyka uczeń Anaksymandra, Anaksymenes z Miletu²⁷, który — podobnie jak jego mentor — stara się opisać naturę kosmosu w oparciu o koncepcję *arche*-zasady i hylozoistyczne pojęcie wszechrzeczy. Odnosząc się przy tym do modeli kosmologicznych swoich poprzedników, rozwija i modyfikuje je zgodnie z własną percepcją rzeczywistości.

Według Anaksymenesa — jak wynika z zachowanych szczątków jego wypowiedzi — podstawowym budulcem świata jest nie woda ani nieokreślony *apeiron*, ale powietrze. Jako pierwotny substrat zróżnicowanego świata, daje ono początek wszystkim innym rzeczom poprzez rozrzedzanie się i zagęszczanie²⁸. Wybierając powietrze, Anaksymenes stanął niejako pomiędzy Talesem i Anaksymandrem. Z jednej strony, odpowiedział na obiekcje Anaksymandra, że woda nie może być pryncypium świata, bowiem nie może rodzić swojej przeciwności — ognia²⁹. Z drugiej — zbliżył się do koncepcji *apeiron* Anaksymandra, bowiem powietrze jest najbliższe nieokreśloności w świecie obserwowalnym.

Opisując powstanie świata z pierwotnego pryncypium, Anaksymenes podtrzymał hylozoistyczne pojęcie całokształtu rzeczywistości, wypracowane przez swoich poprzedników. *Arche*-zasada jest dla niego czymś boskim³⁰ i żywym, czego namacalnym dowodem jest ciągły, samoistny ruch powietrza³¹. Skutkiem owego ruchu jest powstanie świata poprzez rozrzedzanie i zagęszczanie powietrza.

Czy świat Anaksymenesa jest również wieczny, jak to wynikało z kosmologii Talesa i Anaksymandra? Przyjęcie przez Anaksymenesa wiecznej *arche*-zasady, która zapoczątkowuje istnienie świata i w całości go konstytuuje, logicznie prowadzi do wniosku o wieczności wszechświata; wszak poza *arche*-zasadą, *ex definitione* zaopatrzoną w zdolność ruchu, nie istnieje nic. Świat nie ma absolutnego początku, bo *arche*-zasada nie ma początku, nie ma również końca, bo i pryncypium świata jest niezniszczalne. Najwyżej kosmos może powrócić do swej pierwotnej formy — *arche*-zasady. Taki właśnie stan rzeczy wydaje się sugerować fragment B 2: „Anaksymenes twierdził, że pryncypium rzeczy istniejących jest powietrze, z niego bowiem one wszystkie powstają i w nim znowu giną”. Czy to oznacza cykliczność rzeczywistości, sukcesywne następstwo światów? Na pewno ocalałe szczątki wypowiedzi Anaksymenesa dopuszczają taką możliwość, podobnie jak to miało miejsce w przypadku Talesa i Anaksymandra. Jednak brak potwierdzeń z ust samego filozofa lub wiarygodnych sta-

²⁷ Diogenes Laertios, II, 3.

²⁸ Symplicjusz, *Fizyka*, 24, 26; Hipolit, *Refutatio Omnium Haeresium*, I, 7.

²⁹ Por. Arystoteles, *Fizyka*, III, 5, 204 b22.

³⁰ Aetius, I, 7, 13. Por. Cicero, *de Natura Deorum*, I, 10, 26 oraz Augustyn, *Państwo Boże*, VIII, 2.

³¹ Por. Hipolit, *Refutatio Omnium Haeresium*, I, 7, 1.

rożytnych komentatorów³², zmusza do wielkiej ostrożności w formułowaniu definitywnych wniosków.

Bez wątpienia trudno jest przecenić znaczenie jońskich filozofów przyrody w rozwoju greckiej myśli filozoficznej. Wszak to oni po raz pierwszy spróbowali opisać istotę i strukturę świata w oparciu o własne obserwacje i pierwsze próby dedukcji: „znakowania z rzeczy jawnych na rzeczy niejawne do czasu i na rzeczy niejawne z natury”³³. Koncepcje Milezyjczyków podejmą i rozwiną późniejsi filozofowie. Jedną z nich będzie cykliczność czasu, zakładająca periodyczne odnawianie świata, która w konsekwencji doprowadzi do powstania koncepcji *apokatastazy* kosmicznej. Do takiego modelu rzeczywistości będzie się odwoływał Heraklit, Empedokles, stoicy.

„Zmienna” rzeczywistość Heraklita — *apokatastaza implicita*

Po jońskich filozofach przyrody, Heraklit z Efezu otwiera następny etap w procesie kształtowania się koncepcji *apokatastazy* kosmicznej w filozofii greckiej³⁴. Podobnie jak jońscy filozofowie przyrody, rozpoczyna on badanie natury od postrzeżeń zmysłowych, które poprzez uogólnienia prowadzą do stworzenia pewnego obrazu rzeczywistości. Jednak owej wizji opartej na zmysłach nie nadaje on statusu prawdy obiektywnej, traktuje ją raczej jako subiektywne poznanie świata z perspektywy człowieka podlegającego tym samym procesom, co całokształt rzeczywistości, jako integralna jej część. Wyjście z obszaru subiektywnych, zmysłowych mniemań, do obszaru mądrości — obiektywnego poznania, dokonuje się nie poprzez uogólnienia obserwacji, ale poprzez rozumową dedukcję, całkowicie wykraczającą poza sferę zmysłów. To dopiero prowadzi filozofa z Efezu do odkrycia rzeczywistej *arche*-zasady, elementu obiektywnie niezmiennego w postrzeganej jako zmienna rzeczywistości człowieka, i do modyfikacji obrazu świata uzyskanego drogą percepcji zmysłowej.

Tak więc w filozofii Heraklita wyrastają dwa, ścierające się ze sobą obrazy świata. Fenomenalny świat Heraklita, o ile można go zrekonstruować z zachowanych strzępów jego dzieła³⁵, opiera się na takich samych naturalnych podstawach, jak świat Milezyjczyków³⁶. U podstaw owego tworu kryje się substancjalne pryncypium, które, analogicznie do fizyki Milezyjczyków, jest źródłem i miarą wszelkich zmian zachodzących w świecie. Ową zasadą, zdaniem Herak-

³² Por. Symplicjusz, *Fizyka*, 24,13; Hipolit, *Refutatio Omnium Haeresium*, I, 6, 1-2.

³³ A. Krokiewicz, *Historia filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 90 i n.

³⁴ Por. Diogenes Laertios, VIII, 83.

³⁵ W kwestii dzieła Heraklita *O naturze*, por. G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, dz. cyt., s. 184-185.

³⁶ Arystoteles (*Metafizyka*, I, 984 a), a wraz z nim cała doksografia zalicza Heraklita do filozofów przyrody. Por. np. Diogenes Laertios, IX, 7-11, VIII, 91.

lita, jest ogień jako najczystsza i najdoskonalsza z substancji³⁷. Ogień jest podstawowym elementem wszechrzeczy, z niego — jak twierdzi za Milezyjczykami — wszystko powstaje i wszystko weń się obraca. „Wszystkie rzeczy wymieniają się na ogień, a ogień wymienia się na wszystkie rzeczy, tak jak towary wymienia się na złoto, a złoto wymienia się na towary”³⁸.

Świat w rozumieniu Heraklita nie jest bynajmniej czymś statycznym, posiadającym trwałą i niezmienną strukturę. Raczej ciągle się staje, podlega nieustannym przemianom³⁹, tak jak słońce, które odnawia się każdego dnia⁴⁰. Opisując przemiany zachodzące we wnętrzu świata, Heraklit zbliża się do modelu Anaksymenesa, według którego wszystko powstaje poprzez gęstnienie i rozrzedzanie się powietrza⁴¹. O ile jednak powietrze filozofa z Miletu znajduje się niejako w środku procesu przemian: rozrzedzając się przechodzi w ogień, gęstniejąc staje się wodą i ziemią, o tyle ogień Heraklita jest bytem krańcowym. Może jedynie gęstnieć i przechodzić w ten sposób w wodę i ziemię, nie może jednak rozrzedzać się, bowiem sam jest ciałem najbardziej rozproszonym. Przemiany te Heraklit nazywa metaforycznie drogą w dół (od ognia do ziemi) oraz drogą w górę (od ziemi do ognia), wskazując na cykliczność zmian w obrębie kosmosu⁴².

Inną metaforą, którą Heraklit określa zmienność świata fenomenalnego, jest spór, wojna, walka przeciwieństw: „Należy wiedzieć, że wojna jest wspólna wszystkiemu, a sprawiedliwość jest sporem, i że wszystko przychodzi dzięki sporowi”⁴³. Dążenie do dominacji, ciągle następowanie po sobie dnia i nocy, życia i śmierci, nieustanne ścieranie się opozycji sprawia, że nie istnieje nic stałego. Nawet ogień znajduje się w ciągłym ruchu i ulega nieustannym przemianom⁴⁴. W ten sposób w myśli Heraklita zarysowuje się pierwszy obraz rzeczywistości jako świata, w którym nie ma nic stałego, ale wszystko podlega nieustannym przemianom.

A jednak Heraklit nie poprzestaje na tym dość pesymistycznym opisie i wzorem jońskich filozofów przyrody dąży do odkrycia stałego elementu w zmiennej naturze postrzegalnego świata⁴⁵. Odchodzi przy tym od metodologii Milezyjczyków, starających się zidentyfikować jakąś materialną *arche*-zasadę. Wszak

³⁷ W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Vol. 1, Cambridge 1962, s. 432; Arystoteles, *O duszy*, 405 a25. Za ogniem jako płomieniem opowiada się między innymi A. Krokiewicz, zaś rzecznikiem koncepcji ognia jako obłoku jest m.in. W.K.C. Guthrie.

³⁸ DK, 22 B 90; por. B 66: „Wszystko ogień przeszedłszy rozdzieli i pochłonie” (tłum. R. Zaborowski, podobnie pozostałe cytaty z Heraklita).

³⁹ DK, 22 B 126, 76, 91.

⁴⁰ DK, 22 B 6: „Słońce nowe jest każdego dnia”.

⁴¹ Por. Teofrast w: Simplicjusz, *Fizyka*, 24, 26.

⁴² DK, 22 B 60: „Droga w górę i w dół jest ta sama”.

⁴³ DK, 22 B 80.

⁴⁴ A. Krokiewicz, *Historia filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 138 i n.

⁴⁵ Por. J. Gajda, *Prawo natury a umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986, s. 110-140.

ogień, choć wiecznie żywy, jest symbolem zmienności, nie stałości wszechrzeczy. Jeżeli cokolwiek jest stałe w świecie, to, według Heraklita, jest to jedynie prawo determinujące zmienność fenomenalnej rzeczywistości, miara, która sprawia, że walczące ze sobą przeciwieństwa nie prowadzą do wzajemnej destrukcji, ale są motorem rozwoju świata.

Heraklit dostrzega więc pewną regularność w powszechnej zmianie i przemijaniu rzeczy. Mówi: „Słońce oczywiście nie przekroczyłoby miary, w przeciwnym razie Erynie, służki Dike, wytropiłyby go”⁴⁶, „Wszczęświat [...] był zawsze, jest i będzie ogniem wiecznie żywym, na swą miarę rozpalającym się i gasnącym”⁴⁷. U podstaw przemian musi się kryć jakaś miara, która sprawia, że owe zmiany, choć z pozoru chaotyczne, zawierają w sobie pewną strukturę, umożliwiającą badanie i poznanie świata. Wschodzące każdego dnia słońce do złudzenia przypomina to, które zgasło dnia poprzedniego. Ogień regularnie rozplamienia się i gaśnie. W ten sam sposób przechodzi w wodę i ziemię, a później powraca do swej „pierwotnej” postaci. Zjawiska, jak i rzeczy odgrywają określone role w kosmicznym spektaklu, którego porządku niczym mityczna Dike (B 94) strzeże kosmiczne prawo⁴⁸. Prawo to sprawia, że świat w swojej istocie nie jest miejscem, gdzie dominuje przemijanie i śmierć. Świat jest w gruncie rzeczy miejscem ciągłej wymiany, zastępowania tego, co umiera, tym, co się rodzi⁴⁹. Tylko w ten sposób może być podtrzymane istnienie świata i zachowanie go od całkowitego unicestwienia. Dlatego ogień cyklicznie rozplamienia się i gaśnie, dlatego cyklicznie powtarzają się po sobie przemiany stanów, dlatego śmierć zastępuje życie, a życie śmierć: „Śmiertelni nieśmiertelni, nieśmiertelni śmiertelni, żyjący tamtych śmiercią, zaś tamtych życiem umarli”⁵⁰. Droga w dół, od rzadkiego ognia do najgęstszej ziemi, i droga w górę, od ziemi i wody do ognia, są w gruncie rzeczy tym samym⁵¹.

Kosmos jako całość łączy w sobie wszelkie przeciwieństwa⁵², dzięki nim żyje i utrzymuje swoją naturę. Jego istnienie opiera się na walce przeciwieństw i sukcesywnej dominacji każdego z nich, harmonia jest jedynie chwilowym stanem równowagi w nieustannej rywalizacji. Harmonia — wbrew temu, co głosili pitagorejczycy⁵³ — jest nietrwała, a przy tym straszna, bo jako stagnacja prowadzi do śmierci. To spór naruszający harmonię rodzi życie⁵⁴. Tak jak wszystko

⁴⁶ DK, 22 B 84.

⁴⁷ DK, 22 B 30.

⁴⁸ Por. Ch.F. Kessidi, *K' probleme socialno-političeskich vzgljadov Geraklita Efeskogo*, „Voprosy Filosofii”, 1980, s. 205.

⁴⁹ J. Gajda, *Prawo natury*, dz. cyt., s. 128.

⁵⁰ DK, 22 B 62.

⁵¹ DK, 22 B 60.

⁵² DK, 22 B 51: „[...] Przeciwności odpowiadają sobie, jak przeciwstawne sobie człony łuku lub liry”.

⁵³ Por. np. Aetius, V, 30, 1 (Diels, B 4); Stobajos, *Eclogae*, I, 21, 7 (Diels, B 6).

⁵⁴ Por. G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, dz. cyt., s. 195-196.

inne w świecie Heraklita, tak i harmonia ze sporem następują po sobie w nieskończoność, w nie posiadającym początku ani końca całokształcie rzeczywistości⁵⁵.

Wydaje się, że według Heraklita, wieczność kosmosu dokonuje się poprzez nieskończone, powtarzające się cykle. Takie stanowisko przekazują Arystoteles, Teofrast, Plutarch oraz inni starożytni filozofowie i doksografowie⁵⁶. Dziś pogląd Heraklita o periodycznym niszczeniu świata jest kwestionowany przez niektórych historyków filozofii⁵⁷. Jednak znacząca część współczesnych uczonych przychyliła się do tezy, że Heraklit przyjmował model cyklicznego odnawiania się świata⁵⁸ na wzór pitagorejski lub cyklicznej wymiany wszystkich rzeczy na ogień i ognia na wszystkie rzeczy, tak w mikroskali, jak i w odniesieniu do całego kosmosu. Cykliczność świata nie oznacza odradzania się i zaniku całokształtu rzeczywistości. Kosmos „był zawsze, jest i będzie [...]” (B 30). Nie ma początku, nie ma końca, jest wiecznie realizującym się „teraz”. Trwa nieprzerwanie, choć formy jego egzystencji ulegają zmianie, tak jak regularnie następujące po sobie pory roku. Fragment B 90 sugeruje, że Heraklit wyróżniał dwie główne formy istnienia świata: zróżnicowany kosmos i jednorodny ogień, na przemian wymieniał się w nieskończoność. Tym samym Heraklit przenosi na całokształt rzeczywistości rodzaj przemian, jakie wcześniej przyporządkował poszczególnym bytom i stanom⁵⁹. Ogień nie tylko przechodzi w wodę i ziemię, ale również pochłania i niejako zjada cały świat. Taką cykliczność kosmosu sugeruje np. fragment B 66: „Ogień przyszedłszy rozdzieli i pochłonie wszystko”. Ponadto metafora koła (B 103), na obwodzie którego nie ma początku ani końca, ale każdy punkt może być zarówno punktem wyjściowym, jak i końcowym, może sugerować zamknięty krąg powtarzający się w nieskończoność przy obrotach koła⁶⁰.

Jaką rolę odegrał Heraklit w dyskusji na temat *apokatastazy* w myśli greckiej? Filozof z Efezu nie używa terminu *apokatastasis* w znaczeniu, jakie nadadzą mu np. filozofowie starej Stoi. Jednak mimo to, Heraklit rozwija koncepcje, które łączą się nierozzerwalnie z późniejszym modelem *apokatastazy* filozoficznej, przynajmniej w jej wymiarze kosmicznym. Przede wszystkim przyjmuje

⁵⁵ DK, 22 B 30.

⁵⁶ Arystoteles, *O niebie*, 28 a11; Plutarch, *De Defectu Oraculorum*, 415 n.; Aetius, II, 32, 3; Diogenes Laertios, IX, 8.

⁵⁷ Np. W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, dz. cyt., s. 456-459, G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, dz. cyt., s. 202-204.

⁵⁸ A. Krokiewicz, *Historia filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 143. Tezy tej broni również O. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, s. 134 i n. Por. „Principia” t. XXI-XXII, 1986: G.S. Kirk, *Ekpyrosis u Heraklita. Kilka uwag*; H. Jonas, *Heraklit — fragment 31*; C.D.C. Reeve, *Ekpyrosis i nadrzędność ognia u Heraklita*; R. Mondolfo, *Świadectwo Platona i Arystotelesa odnoszące się do Ekpyrosis u Heraklita*.

⁵⁹ Por. DK, 22 B 31, 6, 76, 91, 62.

⁶⁰ Por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 52.

explicite wieczność świata i dookreśla tę koncepcję⁶¹, która istniała już w myśli Hezjoda i Milezyjczyków. Wieczność kosmosu, według Heraklita, oznacza najprawdopodobniej jego nieskończone, powtarzające się cykle⁶², na wzór orfiko-pitagorejskiej koncepcji cyklicznego odnawiania się świata lub cyklicznej wymiany zróżnicowanego świata na ogień i ognia na zróżnicowany świat⁶³. Kosmos nie ma początku, nie ma końca, trwa nieprzerwanie, choć formy jego egzystencji ulegają zmianie, tak jak regularnie następujące po sobie w nieskończoność dzień i noc. W ten sposób Heraklit konstruuje pierwszy model *apokatastazy* kosmicznej na gruncie filozofii greckiej.

Cykliczność świata Empedoklesa — apokatastaza kosmiczna *explicite*

Filozofem, który po Heraklicie powraca do koncepcji *apokatastazy* kosmicznej i znacząco ją rozbudowuje, jest Empedokles z Akragantu⁶⁴. W jaki sposób Empedokles dochodzi do swojego modelu koncepcji wiecznego powrotu?

Odpowiedź na to pytanie wymaga szkicu tła filozoficznego, w którym przyszło Empedoklesowi tworzyć. Otóż kontekst twórczości Empedoklesa był zupełnie inny niż wcześniej omawianych filozofów przede wszystkim ze względu na ustalenia filozofów z Elei, którzy swoimi logicznymi tezami na temat natury bytu (przełożonymi na język fizyki) ustanowili swego rodzaju kanon, który zmuszał spadkobierców Eleatów do poważnego potraktowania ich ustaleń, na czele z fundamentalną i — jak się wydawało — niezwykle racjonalną tezą, a zarazem podstawą pozostałych ustaleń, że byt jest, zaś nie byt nie jest (DK, 22 B 1). To, co „jest”, a więc byt, istnieje bez początku i końca. Nie do pomyślenia jest jakakolwiek zmiana w obrębie bytu, bowiem proces stawiania się oznacza powstanie z czegoś, czym dana rzecz nie była, i zanik tego, czym była (DK, 28 B 8).

Empedokles, z jednej strony, jest wierny powyższej tezie, że „byt jest a nie-byt nie jest” oraz jej głównym konsekwencjom. Tak więc, za Eleatami twierdzi, że niemożliwe jest, aby cokolwiek powstało *ex nihilo* oraz aby to, co istnieje, mogło zaniknąć⁶⁵. Zgadza się również z twierdzeniem, że niemożliwe jest aby wielość mogła powstać z jedności oraz akceptuje twierdzenie Eleatów, że „nie-byt nie jest”, a przenosząc je w obszar fizyki, utożsamia „nie-byt” z próżnią⁶⁶.

Z drugiej jednak strony, uznając zmysły za prawomocny sposób oglądu rzeczywistości, „zmuszony” jest uznać świat podległy percepcji zmysłowej za świat rzeczywisty. Nie ma w jego myśli miejsca na dychotomię: świat mniemań

⁶¹ DK, 22 B 30.

⁶² Diogenes Laertios, IX, 8.

⁶³ Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996, s. 142.

⁶⁴ Diogenes Laertios, VIII, 51-74; por. Arystoteles, *Metafizyka*, 984 a11 (DK, 31 A 6).

⁶⁵ DK, 31 B 11, 12 (tłum. B. Kupis).

⁶⁶ DK, 31 B 13, 14.

(fenomenalny) *versus* świat rzeczywisty (noetyczny). To, co ukazują zmysły, jest prawdziwe i zasadniczo zbieżne z tym, co postrzega rozum. Jeśli więc postrzeżenia zmysłowe uczą o różnorodności świata, oznacza to, że rzeczywistość jest faktycznie różnorodna. Ponieważ jednak niemożliwe jest, jak tego dowiódł Parmenides, by wielość wyrastała z jedności, zatem sam substrat świata musi być równie zróżnicowany, jak obecny kosmos. Podobnie, skoro zmysły przekonują nas o istnieniu ruchu, oznacza to, że ruch faktycznie istnieje. Przekonanie o istnieniu ruchu, jak się okazało, wcale nie wymagało przesłanki o istnieniu próżni. Empedokles „[...] pojmował ruch na podobieństwo przesuwania się ryby w wodzie, kiedy w miarę ruchu woda zamyka się natychmiast wokół ryby i jest z nią w ciągłym kontakcie na jej całej powierzchni”⁶⁷; uznał zatem, że ruch może odbywać się na zasadzie mieszania się podstawowych elementów w obrębie materii, w wyniku czego „powstają” nowe mieszaniny elementów, które jawią się jako nowe jakości⁶⁸.

Broniąc zróżnicowanej wizji świata, Empedokles wysunął koncepcję czterech *archai* biernych i dwóch czynnych, konstytuujących całokształt rzeczywistości. Elementy (*stoicheia*) bierne⁶⁹, to ziemia, woda, ogień i powietrze⁷⁰. Owe elementy, wieczne w swej naturze, nie stworzone i niezniszczalne, nie podlegają żadnym przeobrażeniom, stanowią absolutną podstawę (substrat) każdej istniejącej rzeczy. Poza nimi żadna rzecz nie posiada osobnej substancji, ale zawsze jest mechaniczną mieszaniną elementów podstawowych. Te cztery podstawowe elementy są w ciągłym ruchu, którego przyczynami sprawczymi są dwa elementy czynne, poetycko zwane Miłością (*Filia*) i Nienawiścią (*Neikos*)⁷¹.

Miłość i Nienawiść, to dwie kosmiczne siły⁷², równe sobie co do mocy, przeciwne co do kierunku, wprawiające w ruch i podtrzymujące nieustanny ruch elementów biernych: łączenie się i rozdzielanie. Tak jak miłość łączy istoty odmiennych płci, tak samo kosmiczna Miłość łączy ze sobą elementy odmiennych rodzajów: wodę, ziemię, ogień, powietrze⁷³. Tak jak nienawiść rozdziela i antagonizuje ludzi, tak kosmiczna Nienawiść rozdziela złączone Miłością heterogeniczne elementy i łączy je według ich rodzajów: wodę z wodą, ogień z ogniem, powietrze z powietrzem, ziemię z ziemią. Przy tym siły te dzia-

⁶⁷ W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy...*, dz. cyt., s. 44.

⁶⁸ DK, 31 B 8,9; por. E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, New York 1960, s. 72.

⁶⁹ Por. DK, 31 B 17, 21-23, 38; Aetius, I, 3, 8.

⁷⁰ DK, 31 B 6, Aetius, I, 3, 20. Por. A. Krokiewicz (*Historia filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 183), Diogenes Laertios, VIII, 54.

⁷¹ DK, 31 B 17; Symplicjusz, *Fizyka*, 158, 6.

⁷² Por. DK, 31 B 17, 21, 27; E. Zeller, *Presocratic Philosophy*, II, s. 138.

⁷³ B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, tłum. Z. Glinka, Warszawa 1966, t. 1, s. 79.

łają nie tylko w mikroskali cząstek⁷⁴, ale również wywierają wpływ na całą rzeczywistość, determinując naturę świata — pole ich rywalizacji⁷⁵.

Miłość i Nienawiść sprawiają, że ruch całokształtu rzeczywistości odbywa się zasadniczo w dwóch kierunkach: od pełnego panowania Miłości do pełnego panowania Nienawiści. Miłość gromadzi drobiny wszystkich czterech elementów razem, tak że łącząc się ze sobą nawzajem, tworzą doskonały, kulisty, pozbawiony odrębnych jakości *Sfajros*⁷⁶. Nienawiść rozdziela przemieszany *Sfajros* i skupia drobiny podstawowych elementów zgodnie z ich rodzajami. W ten sposób cztery elementy tworzą cztery osobne stany skupienia: wodę, ziemię, ogień i powietrze⁷⁷. Miłość i Nienawiść nie zmieniają zasadniczej natury pierwiastków, jedynie modyfikują sposób ich skupienia. „Poza nimi [elementami — W.S.] nic innego nie powstaje ani się nie kończy; gdyby bowiem ciągle ginęły, już by ich wcale nie było. Cóż by mogło powiększyć tę całość i skąd by mogła przyjść? A jak mogłyby zginąć, skoro pełno ich w każdym miejscu? Tylko one same istnieją, ale przenikając się nawzajem stają się raz tym, to znowu czymś innym, pozostają wiecznie i wciąż takie same [podkreślenie — W.S.]”⁷⁸. Miłość i Nienawiść — raz triumfuje jedna, potem druga, bez końca, zaś równowaga między nimi, na wzór harmonii heraklitejskiej, jest jedynie chwilowym stanem. „Przeważają one [elementy i siły] kolejno w obrocie koła, giną jedne w drugich i wzrastają według kolejności wyznaczonej losem. Bo tylko one istnieją, a przebiegając nawzajem poprzez siebie, stają się ludźmi i innymi gatunkami zwierząt; raz zjednoczone miłością w jeden ład [*Sfajros*], to znowu z powrotem każdy z nich jest unoszony oddzielnie [„czwórliwość”] wrogą siłą nienawiści aż do tego momentu, gdy połączone w jedną wszechcałość [*Sfajros*], na nowo ulegają. [...] o ile jednak ich wieczna zmiana nigdy się nie kończy, o tyle zawsze są niezmiennie w kręgu przemian”⁷⁹.

Założenie wieczności wszystkich podstawowych pryncypiów oraz cykliczności świata sprawia, że Empedokles, idąc śladem Heraklita, odchodzi od pytań o początek świata⁸⁰. Wieczne elementy biernie są bez końca poddawane działaniu elementów czynnych: Miłości i Nienawiści. Owe dwie potężne, kosmiczne siły, następujące po sobie w królowaniu nad światem, kształtują cykliczność rzeczywistości.

Tak wyglądają główne zręby kosmologii Empedoklesa, która jest bez wątpienia konstrukcją fascynującą. Na wielki szacunek zasługuje próba dowartoś-

⁷⁴ Por. DK, 31 B 21, A. Krokiewicz, *Historia filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 185.

⁷⁵ Symplicjusz, *Fizyka*, 25, 21; DK, 31 A 28.

⁷⁶ Por. DK, 28 B 8, w. 42-44.

⁷⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, 985 a24: „Gdy [...] pod wpływem nienawiści Wszechświat rozpada się na elementy, wówczas ogień i każdy inny element zbiera się w jedno”.

⁷⁸ DK, 31 B 17, tłum. K. Leśniak; por. B 21.

⁷⁹ DK, 31 B 26; por. również B 17, 27-31, 35, 37 i n., A 28 i n., 34 n., 38, 42 i n.

⁸⁰ DK, 31 B 17; Symplicjusz, *Fizyka*, 158, 6.

ciowania świata postrzeganego zmysłami. Niezwykle istotny jest fakt wprowadzenia koncepcji elementów podstawowych, „korzeni wszechrzeczy”. Model ten wykorzysta i rozwinie m.in. Anaksagoras oraz atomiści greccy. Fizyka Empedoklesa pełni również ważną rolę w procesie oddzielenia źródła ruchu od samej substancji. Co prawda *Filia* oraz *Neikos* zaliczane są do elementów podstawowych, jednak filozof z Akragantu, twierdząc, że „nie zajmują miejsca”, nie pozwala postawić pełnego znaku równości między nimi a elementami biernymi. W końcu należy podkreślić, szczególnie w kontekście dyskusji o *apokatastazie* kosmicznej, że Empedokles jest pierwszym filozofem greckim, który *explicite* formułuje koncepcję cykliczności wszechrzeczy. O ile Orficy swój model powtarzalności światów ubierali w język mitu, Milezyjczycy dwuznacznie zakładali możliwość cykliczności kosmosu, Heraklit czynił do niej mniej lub bardziej jednoznaczne aluzje, o tyle Empedokles po raz pierwszy jednoznacznie założył jej istnienie. Trudno szukać w jego myśli jakiegoś dowodu na cykliczność wszechrzeczy, jest to raczej aksjomatyczne założenie, być może projekcja jego przekonań religijnych, odpowiednio przystosowana do makroskali kosmosu. Bez względu jednak na podstawy tego założenia, nie ulega kwestii, że stanowi ono szkielet kosmologii filozofa z Akragantu i czyni go oficjalnym prekursorem niezwykle ważnej koncepcji *apokatastazy* kosmicznej w myśli greckiej. Koncepcji, którą podejmą i rozwiną dopiero filozofowie starej Stoi i do której powrócą pierwsi filozofowie chrześcijańscy: Klemens z Aleksandrii oraz Orygenes w swoich odważnych próbach przełożenia eschatologii biblijnej na język pojęć filozoficznych.

The Concept of *apokatastasis* in pre-Platonic cosmic physics

The concept of eternal returns (*apokatastasis*) has primarily a cosmic meaning. The author limits his interests even further and studies it in the physical context only. He undertakes to show how representative members of major pre-Socratic schools treated the concept. The Ionian philosophers of nature assumed that ‘everything arises and everything passes away,’ indicating a peculiar cyclic flow of things in the universe. Heraclitus of Ephesus claimed that the eternal world was determined by the divine and rational principle of logos, which opened a possibility of never ending returns, even though Heraclitus himself did not defend the thesis in the extant writings but only obliquely suggested its possibility. Empedocles of Akragas was the first philosopher who explicitly professed the cyclical nature of the world, explaining that the eternal returns arise from the incessant struggle between Love and Hate who alternately win the upper hand and rule the universe for a period of time to reshape it entirely.