

JANINA GAJDA-KRYNICKA

## PITAGOREJSKI MODEL USTROJU DOSKONAŁEGO

Powstanie filozoficznych modeli ustroju doskonałego w filozofii greckiej zwykle się wiązać zazwyczaj dopiero z filozofią platońską. Platon bowiem uchodzi powszechnie za pierwszego twórcę filozoficznego projektu państwa, zwanego od czasów powstania dzieła Tomasza Morusa utopijnym. Projekt platoński, a właściwie trzy różne projekty, modyfikowane w kolejnych etapach rozwoju myśli platońskiej – przekazane w *Państwie*, *Polityku* i w *Prawach* – znajdują swoje filozoficzne uzasadnienie w platońskiej metafizyce, a wyrosły z głębokiego przeświadczenia Filozofa, że wszystkie znane mu ustroje polityczne państw greckich są złe<sup>1</sup>. Przyczyn tego, że źle się dzieje w greckich πόλεις, upatrywał Platon w złych prawach, a ściślej – w fakcie, że nikt z rządzących w πόλεις, niezależnie od ustrojów w nich panujących, nie pojmuje najważniejszej dla samej instytucji prawa istoty sprawiedliwości<sup>2</sup>. Odpowiedź na pytanie: czym jest sprawiedliwość, jak spełnia się w obszarze takiej struktury, jak πόλις, w życiu społecznym, w działaniu ludzi, a wreszcie w jednostkowej duszy człowieka, zna bowiem tylko filozof – ten, który poświęcił się owej „filozofii prawdziwej”<sup>3</sup>. Tylko filozof zatem może być rządcą i prawodawcą<sup>4</sup>, bo poznał w oglądzie noetycznym wieczne, nie-

---

Prof. dr hab. JANINA GAJDA-KRYNICKA – kierownik Zakładu Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego; adres do korespondencji: ul. Inowrocławska 3/5, 53-653 Wrocław; e-mail: janinaga@uni.wroc.pl

<sup>1</sup> P l a t o n, *List VII*, 326 a: „Wreszcie zrozumiałem, że wszystkie państwa obecnie, wszystkie wzięte razem, ile ich jest, źle się rządzą” (przeł. M. Maykowska: P l a t o n, *Listy*, Warszawa 1987).

<sup>2</sup> Tamże, 326 a.

<sup>3</sup> Tamże, 326 a.

<sup>4</sup> Tamże, 326 b: „od nieszczęść przeto nie wyzwoli się wcześniej ród ludzi, zanim albo ludzie należycie i prawdziwie miłujący mądrość nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiłą istotnie mądrości”.

zmiennie i doskonale byty, które fenomeny świata gignetycznego jedynie – lepiej lub gorzej – naśladują. Filozof może zatem, wpatrzony w wieczne i doskonale paradygmaty, zaprojektować strukturę – ustroj *πόλις* – tak, by była naśladownictwem najlepiej odzwierciedlającym wzór, a w takim ustroju z kolei tylko filozof czy filozofowie mogą sprawować władzę<sup>5</sup>. Platoński model ustroju doskonałego, w którym władzę sprawują filozofowie, znajduje swe uzasadnienie w metafizyce, w owej „prawdziwej filozofii” – filozofii transcendentnej zasady rzeczywistości – w podwójnym aspekcie: statusu ontycznego samego modelu i jego prawidłowej struktury. Dwojaka jest też w owym modelu funkcja i rola filozofa.

W pisanym u schyłku życia *Liście VII* „stary” Platon, który za młodu myślał o karierze politycznej, dzieli się z nami swą młodzieńczą goryczą i rozczarowaniem, których przyczyną były powikłane losy ateńskiej demokracji, przewrotu oligarchicznego, rządów osławionych trzydziestu tyranów, wśród których było przecież wielu jego krewnych, obserwacje rządów sycylijskich tyranów, własne perypetie na dworze syrakuzzańskim, tragiczny los przyjaciela Diona. Przeświadczony, że świat zdąża ku zagładzie<sup>6</sup>, zrezygnowawszy z kariery politycznej, podjął jednak badania nad przyczyną takiego stanu rzeczy, badania, które miały na celu zarówno ustalenie przyczyny zła w *πόλις* – diagnozę, jak i projekt naprawy – terapię. W filozofii platońskiej sytuowały się one w dwóch obszarach: świata fenomenalnego i transcendentnego świata idei czy zasad, a ściślej – koncentrowały się na ustaleniu relacji: fenomeny świata gignetycznego (w którym są przecież *πόλεις*) a byty – idee – wzory – świata transcendentnego. Wiązały się one z koniecznością ustalenia statusu ontycznego *πόλις* w jej zmienności i przemijalności, jak i z ustaleniem jej relacji do świata bytu *prawdziwego*. Ziemska *πόλις* – jak każdy fenomen – jest naśladownictwem (*μίμησις*) lepszym lub gorszym transcendentnego paradygmatu – idei, uczestniczy w nim (w relacji, którą Platon określa mianem *μέθεξις*), i jest on w niej obecny (w relacji: *παρουσία*). Nasuwać się zatem musi pytanie: jaki jest ten paradygmat – przecież Platon nigdy i nigdzie nie wspomina o idei państwa. Filozof musi więc odnaleźć ów właściwy dla *πόλις* wzór i ustalić relacje, by rozpoznać przyczyny degeneracji ustrojów politycznych i praw w nich funkcjonujących. *Πόλις* jest strukturą złożoną, a więc nie naśladuje jednej tylko idei, jak też nie w jednej idei uczestniczy, a złożenie prawidłowe – uczestniczenie z konieczności

<sup>5</sup> Tamże, 328 a-b.

<sup>6</sup> Tamże, 325 d-e.

w różnych ideach, determinujące prawidłowość struktury, podlegać musi określonym regułom. Gdzie szukać tych reguł? Gdzie szukać idei najważniejszej dla struktury  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ ? Platon odnalazł je w idei sprawiedliwości, manifestującej się w sposób jawny w prawidłowej strukturze duszy człowieka, w której część rozumna panować musi nad częściami impulsywną i pożądlivą. Tylko taka dusza, jak pokazuje to piękna metafora rydwanu i mit o wędrówkach dusz w platońskim *Fajdrozie*<sup>7</sup>, może dłużej wędrować za rydwanami bogów i poznawać byty niecielesne, i tylko takiej duszy przeznaczony jest krótszy, niż innym duszom upadłym czas cielesnej pokuty. Paradygmat prawidłowego ustroju odnajduje zatem filozof w sposób zapośredniczony – przez paradygmat właściwie odczytywanej i rozpoznawanej idei sprawiedliwości, manifestującej się w duszy. Ustrój prawidłowy to taki, w którym władają ci, którzy są odpowiednikiem rozumnej sfery duszy, a podporządkowują się ci, którzy są odpowiednikami duszy impulsywnej i pożądliviej. W takim ustroju manifestuje się odczytana i rozpoznana przez filozofa idea sprawiedliwości, a gwarantem jego prawidłowości jest między innymi i to, że – jak dusza w świecie podniebnym – będzie on trwał dłużej, niż inne ustroje. Przyczyn zła trapiącego współczesne filozofowi  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$  szukać należy w niewłaściwym pojmowaniu sprawiedliwości, co sprawia, że w aspekcie platońskiej metafizyki ustroje takie, jak demokracja, oligarchia, czy tyrania, są złym lub gorszym naśladownictwem transcendentnego modelu. Ustrój zaprojektowany przez filozofa znajduje swoje uprawomocnienie w platońskiej metafizyce, a funkcja i rola filozofa polega na jego „odczytaniu” i „przetłumaczeniu” na język stanowień ludzkich.

W platońskim projekcie filozofowi przypada w udziale jeszcze inna rola: wśród rozlicznych postaci ludzkich działań najdoskonalsze jest owo „umiłowanie mądrości” – filozofowanie, zdążające w działalności intelektualnej, wspartej określoną postawą etyczno-moralną, do oglądu „bytu istotnie istniejącego” – idei i zasad. Filozof czy filozofowie zatem – jako odpowiednik duszy rozumnej w państwie idealnym – władają i stanowią prawa, pojmowane przez Platona jako tłumaczenie praw boskich – sprawiedliwości samej na język konstytucji, ustaw i dekretów. I ta funkcja filozofa ma swoje uzasadnienie metafizyczne.

---

<sup>7</sup> 246 b.

Platoński model ustroju doskonałego, w jego dwojakiej funkcji: terapeutycznej i utopijnej<sup>8</sup>, sprowadzić można zatem do czterech najogólniejszych ustaleń:

1. Państwo, podobnie jak prawo, normy etyczne i moralne, nie powstaje w wyniku aktów umowy społecznej<sup>9</sup>, nie jest wynikiem stanowienia ludzkiego; jest zatem „z natury” – φύσει<sup>10</sup>;
2. Jako takie sytuuje się jednak w świecie fenomenalnym, podlegającym zmienności i przemijaniu;
3. Jest strukturą złożoną i w swej złożoności prawidłową;
4. Prawidłowość jego struktury, ujawniająca się w ustroju, ma swój transcendentny argument ostatecznego uzasadnienia.

Dzieje pism podlegają szczególnym kaprysom historii. Trudno racjonalnie wytłumaczyć fakt, że zachowały się do naszych czasów wszystkie lub niemal wszystkie pisma platońskie, podczas gdy niemal całe bogate filozoficzne piśmiennictwo przedplatońskie dostępne jest dla nas jedynie w nielicznych fragmentach i świadectwach doksograficznych. Niemniej jednak nasuwać się musi pytanie: czy w istocie platoński filozoficzny projekt ustroju doskonałego jest pierwszym w dziejach filozofii? Czy filozofia przedplatońska nie wyartykułowała wcześniej modelu ustroju doskonałego?

Odpowiedź na to pytanie przynosi nam już Arystoteles. II księga *Polityki* poświęcona jest omówieniu „tych, którzy pisali o najlepszym ustroju państwa”<sup>11</sup>. Stagiryta, po krytycznym omówieniu projektów platońskich, dokonuje pewnej systematyki modeli ustrojowych, stwierdzając: „Są jednak jesz-

<sup>8</sup> Funkcja terapeutyczna platońskiej πολιτεία polegać miała na „wyzwoleniu z nieszczęść rodu ludzkiego”, jakkolwiek uważny czytelnik platońskich projektów może żywić w tej kwestii wątpliwości (por. m.in. K. R. P o p p e r, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1993; autor upatruje w platońskim projekcie źródło ustrojów totalitarnych), utopijna natomiast na tym, iż platońskiego modelu nie da się sprowadzić do żadnego z funkcjonujących nie tylko w czasach Filozofa ustrojów politycznych, jakkolwiek w *Liście VII* odnajdujemy wiele pochwał pod adresem ustroju panującego w Tarencie za czasów Archytasa pitagorejczyka; nie ulega jednak wątpliwości fakt, iż każda utopia polityczna wyrasta z chęci naprawy istniejącego ustroju.

<sup>9</sup> Platon wpisuje się swoim projektem w określone stanowisko w datującym się *explicite* od początku V wieku przed Chr., a *implicite* od czasów jeszcze dawniejszych sporze: φύσει – νόμος. Por. J. G a j d a, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986.

<sup>10</sup> Platońska koncepcja państwa powstała w dużej mierze w polemice z sofistami, z tym nurtem sofistyki, który przyjmował, że państwo, prawo, normy etyczne i moralne są wynikiem „umowy społecznej” (νόμος, συνθήκη). Por. J. G a j d a, *Sofiści*, Warszawa 1989; P l a t o n, *Sofista*, 246 a nn.; t e n ż e, *Prawa*, 716 c nn.

<sup>11</sup> A r i s t o t e l e s, *Politica*, I, 1260 b.

cze i inne pomysły ustrojów, jedne pochodzące od zwykłych ludzi, inne od filozofów i mężów stanu, które przecież wszystkie bliższe są istniejących ustrojów, regulujących obecnie życie państwowe aniżeli oba poprzednie [scil. platońskie *Państwo* i *Prawa*]”. Jako przykład podaje Arystoteles projekt Faleasa z Chalcedonu, który „jako pierwszy wystąpił z pomysłem, że posiadłości obywateli powinny być równe”<sup>12</sup>. O Faleasie jednak, poza przekazem Arystotelesa, nie mamy żadnych innych informacji. Możemy tylko przypuszczać, że musiał być dużo starszy od Platona<sup>13</sup>. Natomiast omawiany z kolei przez Stagirytę projekt ustroju Hippodamosa z Miletu ma już charakter modelu zdecydowanie utopijnego, krytykowanego zresztą przez Arystotelesa. Hippodamos z Miletu, architekt i twórca zabudowy Pireusu, filozof natury<sup>14</sup>, „był też pierwszym, który nie będąc czynnym mężem stanu, pokusił się o to, by coś powiedzieć o najlepszym ustroju”<sup>15</sup>. Według przekazu Arystotelesa projekt Hippodamosa zakładał podział obywateli na trzy grupy: rzemieślników, rolników i wojowników, jak też podział terytorialny *πόλις* na trzy części: obszar przeznaczony na cele kultowe, na cele państwowe i stanowiący prywatną własność obywateli. Prawo miało rozpatrywać trzy rodzaje spraw: o obrazę czci, uszkodzenie i zabójstwo, które stawały przed jednym sądem najwyższym, składającym się z wybranych starych obywateli. Sprawy publiczne spoczywać miały w rękach wybieralnych przez ogół obywateli urzędników. Pismo, na którego podstawie Arystoteles referuje Hippodamosowy projekt ustroju doskonałego, nie zachowało się do naszych czasów, niemniej jednak utopia architekta i filozofa z Miletu, jak i jej racjonalne uzasadnienie, są nam dobrze znane z innego źródła.

Żyjący w pierwszej połowie V wieku po Chr. Joannes Stobajos w dziele pisanym dla syna *Wypisy, wypowiedzi i nauki w czterech księgach*<sup>16</sup> przekazał nam wybór tekstów ponad 500 autorów greckich, uporządkowany według problemów filozoficznych: fizyka, teoria poznania, etyka, polityka itp.<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Tamże, 1266 a-b.

<sup>13</sup> Można jedynie przypuszczać, że projekt Faleasa dotyczyć musiał zagospodarowania kolonii, nie zaś modelu ustroju.

<sup>14</sup> Arystoteles, *Política*, 1267 b: „chciał ponadto uchodzić za znawcę wszelkich tajemnic natury”; Hippodamos żył w czasach Peryklesa.

<sup>15</sup> Arystoteles, *Política*, 1267 nn.

<sup>16</sup> *Ioannis Stobaei Anthologium*, rec. C. Wachsmuth et O. Hense, vol. I-II: *Eclogae Physicae et Ethicae*, libri I-II, rec. C. Wachsmuth, vol. III-V: *Anthologii libri duo posteriores*, ed. O. Hense, Berlin 1894-1912 [I-II – 1884; III – 1894; IV – 1909; V – 1912] (przedruk: 1958).

<sup>17</sup> Dzieło to zostało podzielone na dwie części: *Ἐκλογαί* i *Ἀνθολογία*. Cytowane dalej fragmenty pism przypisywanych pitagorejczykom uwzględniają ten podział (skrótowo: *Ecl.* i *Flor.*).

Wśród nich odnajdujemy duży zbiór pism i fragmentów przypisywanych pitagorejczykom o znanych nam z innych przekazów imionach<sup>18</sup>, między nimi zaś fragmenty dwóch traktatów autorstwa nazywanego przez Stobajosa pitagorejczykiem Hippodamosa: *O ustroju* (Περὶ πολιτείας) i *O szczęściu* (Περὶ εὐδαιμονίας)<sup>19</sup>.

Czy są to jednak pisma, na których opierał się Arystoteles?

Tradycja starożytna przekazała nam bogatą, w porównaniu ze spuścizną po innych nurtach i szkołach filozoficznych, literaturę pitagorejską. Neoplatonicy i kompilatorzy z okresu późnej starożytności – Porfiriusz, Jamblich, Symplicjusz i Stobajos – przekazali nam wiele fragmentów, sygnując je imionami autentycznych pitagorejczyków, towarzyszy i uczniów Pitagorasa. Do końca XVIII wieku historycy filozofii przyjmowali bezkrytycznie wszystkie zachowane pod imieniem Pitagorasa czy pitagorejczyków teksty i fragmenty<sup>20</sup>. Dzięki ponad dwuwiekowym badaniom ich autentyczność została podważona<sup>21</sup> – z pogromu ocalały jedynie nieliczne fragmenty pism Alkmajona, Filolaosa i Archytasa<sup>22</sup>, cała zaś reszta została zaliczona do apokryfów, które powstawały od początku III wieku przed Chr. poczynając<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Por. I a m b l i c h u s, *De vita Pythagorica*, 36 [dalej cyt. jako VP]. Rozdział ten zawiera tzw. katalog pitagorejczyków.

<sup>19</sup> *Fragmenta* [Sp.], ed. H. Thesleff, *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Åbo 1965, s. 94-102. Wydanie zawiera wszystkie zachowane pitagorejskie teksty apokryficzne. Fragmenty pism pseudopitagorejskich cytowane będą według tego wydania.

<sup>20</sup> Mniemanie o staropitagorejskim pochodzeniu choćby pisma Okelloso z Leukanii *O naturze wszechrzeczy* utrzymywało się właściwie do końca XVIII wieku, a szczególnie popularne było w okresie Renesansu, kiedy traktat ów, jak i inne pisma pseudopitagorejskie, należał do podstawowych lektur humanistów.

<sup>21</sup> Warto tu wspomnieć o pierwszej w dziejach historii filozofii pitagorejskiej: H. R i c h t e r, *Geschichte der pythagoreischen Philosophie*, Hamburg 1826. Jej autor poddał rzeczowej i krytycznej analizie zachowane pisma i fragmenty, wykazując nieautentyczność zachowanych w całości pism Okelloso z Leukanii i Timajosa z Lokroi, jak też nieautentyczność fragmentów traktatów przekazanych przez Porfiriusza, Symplicjusza, Jamblicha i Stobajosa.

<sup>22</sup> Za autentyczne uważa się obecnie fragmenty przekazane w kanonicznym wydaniu H. Dielsa i W. Kranza oraz M. Timpanaro Cardini (H. D i e l s, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von W. Kranz, Zürich–Hildesheim 1989<sup>19</sup> [dalej cyt. Diels FVS]; M. T i m p a n a r o C a r d i n i, *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1958).

<sup>23</sup> Badania H. Thesleffa i W. Burkerta upatrują w owych apokryfach odzwierciedlenie postaci tzw. pitagoreizmu hellenistycznego, który z jednej strony nawiązywał do filozofii staropitagorejskiej z jej nauką o zasadach – ἀρχαί, z drugiej zaś uwzględniał modyfikacje, jakie do nauki o zasadach wprowadziła filozofia platońska i Arystotelesowa. Por. T h e s l e f f, *The Pythagorean Texts of Hellenistic Period*; t e n ż e, *An Introduction to the Pythagorean Writings of Hellenistic*

Kwestia owych apokryfów po dziś dzień stanowi wyzwanie dla badaczy. Rodzą się bowiem liczne pytania, na które nie ma jak dotąd jednoznacznej odpowiedzi: kto i dlaczego pisał owe teksty, dlaczego sygnowano je imionami „starych” pitagorejczyków, w jakim stopniu i na ile przekazują nam koncepcje „prawdziwych” pitagorejczyków, i wreszcie: czy i w jakim stopniu możemy je uznać za wiarygodne źródła dla rekonstrukcji filozofii pitagorejskiej, a raczej: czy wolno nam w próbach rekonstrukcji pitagoreizmu całkowicie je odrzucać.

Pragnę postawić tezę, że apokryfy pitagorejskie są dla nas ważnym źródłem dla rekonstrukcji „starej”, przedplatońskiej filozofii pitagorejskiej, że przekazują jej najważniejsze ustalenia, niezależnie od faktu, iż często ich autorzy w swych, skądinąd doskonałych, „falszerstwach” odwołują się do pojęć i kategorii zaczerpniętych od Arystotelesa i stoików, a nieznanymi „starym” pitagorejczykom<sup>24</sup>. Dlatego też właśnie pisma pseudopitagorejskie mogą być dla nas wiarygodnym źródłem dla odtworzenia pierwszych filozoficznych greckich projektów doskonałego ustroju z ich argumentem ostatecznego uzasadnienia.

Dla rekonstrukcji pierwszych koncepcji utopijnych, które stworzyli filozofowie pitagorejcy, ważny jest nie ulegający wątpliwości fakt, że apokryfy pitagorejskie musiały powstać na podstawie bądź to konkretnych pitagorejskich źródeł, które nie przetrwały do naszych czasów, bądź na podstawie silnej tradycji, przypisującej pitagorejczykom określone teorie. Jest rzeczą oczywistą, że odtwarzanie na ich podstawie całokształtu poglądów pitagorejczyków wymaga dużej ostrożności; eliminować tu należy naleciałości platońsko-arystotelesowskie czy stoickie, w zależności od czasu ich powstania i kręgów, w jakich powstały. Niemniej jednak tradycja starożytna, zachowująca w pamięci działalność pierwszego związku pitagorejskiego

---

*Period*, Åbo 1961; W. Burkert, *Hellenistische Pseudopythagorica*, „*Philologus*” 105 (1961), s. 16-43, 226-246; J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1995.

<sup>24</sup> Nie sposób zgodzić się ze stanowiskiem G. Reale (*Historia filozofii starożytnej*, t. IV, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 381 nn.), który przyjmuje, że apokryfy są jedynie streszczeniami i kompilacjami pism Platona i Arystotelesa, że „brak w nich jakiegokolwiek poważnej próby włączenia doktryn, które usiłuje się przedstawić jako pitagorejskie, do kontekstu teorii liczb i teorii najwyższych zasad” (s. 387). Wystarczy bowiem sięgnąć do pism przypisywanych np. Archytasowi z Tarentu (jak m.in. *Περὶ ἀρχῶν*, *Περὶ νόϋς καὶ αἰσθησεως*), w których autor pisze o dwóch zasadach-ἀρχαί jako o pierwszych *in ordine essendi* postaciach bytu, czy do traktatów przypisywanych Hippodamosowi, Kleiniasowi, by stwierdzić, że nauka o zasadach traktowana jest w nich jako argument ostatecznego uzasadnienia dla teorii państwa, prawa, szczęścia czy nauki o życiu szczęśliwym.

w aspekcie politycznym, przyjmowała, że pierwsi greccy prawodawcy i reformatorzy (νομοθέται, αἰσυνέθαι) byli pitagorejczykami bądź też w związku pitagorejskim pobierali nauki. Tradycja starożytna zgodnie uznawała za uczniów Pitagorasa najstarszych greckich prawodawców – Zaleukosa i Charondasa<sup>25</sup>. Kilkakrotnie wspomina o tym Jamblich<sup>26</sup>, nie pamiętając czy nie zdając sobie sprawy z tego, że np. Zaleukos, działający w Lokroi italskich w połowie VII wieku przed Chr., był niewątpliwie starszy od Pitagorasa. Jamblich opiera się niewątpliwie na przekazach wcześniejszych – Diodora Sycylijskiego, Seneki, lecz źródłem jego przeświadczenia, że Zaleukos i Charondas wyszli z kręgów szkoły pitagorejskiej, była ponadto niewątpliwie lektura apokryfów, znanych jako tzw. προόμια νόμων – wstępy do kodeksów prawnych. Znał je już Cycero, znali Diodor i Plutarch<sup>27</sup>, lecz fragmenty ich przytacza dopiero Stobajos<sup>28</sup>, który musiał korzystać z tych samych, co Cycero i Diodor Sycylijski, źródeł. To właśnie lektura i analiza owych wstępów-apokryfów pozwoliła nie tylko na „odkrycie” zgodności praw Zaleukosa i Charondasa z koncepcjami pitagorejskimi, lecz doprowadziła do uznania przez tradycję, że samo wprowadzenie praw przez określonych prawodawców było wynikiem ich przebywania w kręgu związku pitagorejskiego, który jeśli nie przede wszystkim, to w równej mierze był związkiem polityczno-religijnym, bractwem orfickim i szkołą filozoficzną. (Czytamy u Diodora: „Zaleukos [...] mąż szlachetny i podziwiany z powodu uczciwości, uczeń Pitagorasa filozofa”, u Seneki zaś: „Podziwiane są ustawy Zaleukosa i Charondasa. Oni bowiem nie na forum, nie na zgromadzeniach biegłych, lecz w owym cichym i świętym związku pitagorejskim nauczyli się praw, które zaprowadzali na kwitnącej Sycylii i przez Italię do Grecji”). Niemal wszystkie świadectwa o działalności starego związku pitagorejskiego, zwłaszcza te wczesne – świadectwa perypatetyków: Aristoksenosa i Dikajarchosa<sup>29</sup>, mówią o politycznej działalności związku i o polityczno-wychowawczej roli Pitagorasa. Druga połowa VI wieku przed Chr., kiedy to miał powstać pierwszy związek pitagorejski w południowoitalskiej Krotonie, to

<sup>25</sup> Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, VIII, 16 [dalej cyt. skróto: Diog. Laert.]; Seneca, *Epist.* 89; Diodorus Siculus, VIII, 16.

<sup>26</sup> Iamblichus, *VP* § 30.

<sup>27</sup> Cicero, *De legibus*, II, 6, 14 i III, 2; Plutarchus, *Quaestiones convivales*, VIII, 8, 1.

<sup>28</sup> Stobaeus, *Flor.*, XLIV, 20-21; 40.

<sup>29</sup> F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Basel 1969; tenże, *Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit*, [w:] *Die Philosophie der Antike*, Bd. III: *Ältere Akademie. Aristoteles. Peripatos*, hrsg. von H. Flashar, Basel 1983.



okres, kiedy małoazjatycką Jonię, środkową Grecję, południową Italię i Sycylię ogarniały gwałtowne niepokoje polityczne, jak i poświadczany przez historyków kryzys moralności. W takiej sytuacji z konieczności utraciły swe znaczenie normy prawa zwyczajowego, a jakkolwiek w tym okresie na większości obszarów greckiej *οἰκουμένη* dobiegał już końca długotrwały proces kodyfikacji praw, utrwalenie na piśmie norm powszechnie uznawanego prawa zwyczajowego nie zmieniało jednak faktu, że prawa te powszechnie i jawnie naruszano. Wyłoniła się zatem potrzeba racjonalnego uzasadnienia rangi prawa we wspólnotach politycznych, przede wszystkim jego nienaruszalności i konieczności podporządkowania mu się przez człowieka. W takiej sytuacji, zwłaszcza na terenach Wielkiej Grecji, w świadomości uwikłanych w konflikty polityczne i moralne Greków musiały się rodzić marzenia czy wizje o takim ustroju politycznym, który mógłby zapewnić ludziom życie spokojne, bogobojne i dostatnie<sup>30</sup>. Marzeń tych nie spełniały istniejące struktury polityczne, a problemu, jakie powinno być państwo doskonałe, jaki ustrój jest najlepszy, jakie powinno być prawo, nie podejmowała jońska filozofia natury. Związek pitagorejski pierwotnie w swej instytucjonalnej formie był bractwem orfickim, niemniej jednak bardzo szybko stał się formalnym stowarzyszeniem politycznym (*ἑτερεία, συνεδρία*)<sup>31</sup>, jakkolwiek nie sposób wiązać jego działalności z określoną partią polityczną. Należy raczej przyjąć, że polityka i formy ustrojowe były w związku przedmiotem rozważań teoretycznych<sup>32</sup>, które miały na celu szeroko pojmowane odrodzenie moralności przez poprawę ustroju politycznego. Związek zatem mógł w istocie, jak przekazuje tradycja, stać się szkołą przyszłych władców, polityków i prawodawców. Założeniem wszelkiej działalności reformatorskiej jest jednak zawsze krytyczna ocena istniejącego stanu rzeczy, która została wyżej określona mianem diagnostyki. Terapią natomiast musiały być projekty ustroju doskonałego, oparte na kosmicznych wzorcach sprawiedliwości, wypracowanej już przez jońską filozofię natury<sup>33</sup>, a „przełożonej” na model

<sup>30</sup> W dwa wieki później analogiczną sytuację w greckim świecie przełomu V i IV wieku przed Chr. opisuje Platon w *Liście VII*.

<sup>31</sup> G a j d a, *Pitagorejczycy*, s. 67 nn.

<sup>32</sup> Jak poświadcza Jamblich (*VP* 147), dysputom o różnych formach ustrojowych był poświęcony czas południowych posiłków pitagorejczyków.

<sup>33</sup> Por. koncepcje kosmicznej sprawiedliwości u Anaksymandra (Diels *FVS* B 9) czy Heraklita. U filozofów jońskich wzorem sprawiedliwości jest kosmos, jakkolwiek w ich koncepcjach sprawiedliwość ta spełnia się w obszarze kosmicznym, w obszarze *fizyki*, a manifestuje się w tzw. teoriach wiecznego powrotu świata czy światów.

państwa przez filozofów pitagorejskich<sup>34</sup>. Takie projekty musiały zatem powstawać w już w starym związku pitagorejskim i możemy je w ich ogólnym strukturalnym zarysie odtworzyć, choć nie znamy szczegółowych rozwiązań, nie mamy bowiem zachowanych tekstów autentycznych, na których podstawie można by odtworzyć szczegółowo staropitagorejską *πολιτεία*. Nie ulega zatem wątpliwości fakt, że filozoficzna koncepcja doskonałego ustroju powstać musiała blisko dwa wieki przed modelami platońskimi. W jej szczegółowych rekonstrukcjach opierać się musimy na tekstach apokryficznych, które pokazują nam, jaki powinien być ustrój doskonały, jakie powinno być prawo, jak też formułują dla owego modelu ustrojowego argument ostatecznego uzasadnienia.

Jak wspomniano wyżej, wyprzedzająca filozofię pitagorejską jońska filozofia natury ukształtowała już określoną koncepcję struktury całokształtu rzeczywistości – koncepcję świata i jego natury, pojmowanej jako struktura uporządkowana w swej złożoności i zmienności, której porządek wyznaczała „sprawiedliwość kosmiczna”, spełniająca się w świecie bez interwencji sił zewnętrznych. W filozofii jońskiej jednak nie dostrzegamy prób ustalenia koniecznych relacji między porządkiem natury kosmosu a porządkiem życia ludzkiego, które dla Greków od czasów najdawniejszych jest życiem we wspólnocie państwowej<sup>35</sup>. Problem ten podjęli dopiero filozofowie pitagorejscy, dla których działalność polityczna w jej aspekcie terapeutycznym musiała mieć swój argument ostatecznego uzasadnienia, weryfikujący poprawność projektów ustrojowych, w strukturze kosmosu i prawie natury. Filozoficzny projekt pitagorejskiej *πολιτεία* jako ustroju doskonałego powstać musiał na bazie najważniejszych ustaleń filozofii pitagorejskiej z jej koncepcją zasad-*ἀρχαί*, odbiegającą od ustaleń jońskiej filozofii natury. Najważniejsze z nich to:

---

<sup>34</sup> Można przyjąć, opierając się na powikłanych dziejach starego związku pitagorejskiego i jego tragicznego końca, że pitagorejczycy próbowali swój model wprowadzić w życie w takich miastach, jak Metapont, Chimera, Sybaris, Katana i inne. Próby te jednak kończyły się zawsze niepowodzeniem, podobnie, jak platońskie próby wychowania Dionizjusza II jako władcy-filozofa.

<sup>35</sup> Dla filozofów jońskich fakt, że człowiek podlega prawu natury jako jej część w aspekcie *fizycznym*, był tak oczywisty, że nie widzieli potrzeby jego uzasadniania. Por. G a j d a, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, s. 17 nn.

1. Państwo jest „z natury” – φύσει, a jako takie jest częścią kosmosu i podlega jego prawu – prawu „kosmicznej sprawiedliwości”<sup>36</sup> jako *mikrokosmos*.

2. Państwo w swej strukturze odzwierciedlać powinno strukturę kosmosu, na którą składają się dwie zasady-ἀρχαί: zasada zawierająca w sobie liczbę, miarę i proporcję, zasada rozumna – πέρας, jak też zasada owej liczby, miary i proporcji pozbawiona, zasada nierozumna – ἄπειρον<sup>37</sup>, zharmonizowane w kosmosie przez Harmonię<sup>38</sup>; owo odzwierciedlenie natury kosmosu w kosmosie πόλις sprowadzać się powinno do stanu, w którym rządzi i włada element rozumny, a zatem władzę w πόλις powinni sprawować ci, którzy są politycznym odpowiednikiem zasady πέρας, ci, których już Heraklit z Efezu nazywał „najlepszymi” (ἄριστοι), przewyższający innych nie pochodzeniem czy majątnościami, a wiedzą.

3. Prawa πόλις powinny być odzwierciedleniem prawa natury – prawa „kosmicznej sprawiedliwości”, a ci, którzy je stanowią, powinni, odczytawszy je prawidłowo w strukturze kosmosu, przetłumaczyć odpowiednio na język stanowień ludzkich. Argumentem ostatecznego uzasadnienia dla takiego modelu πολιτεία była wiedza o strukturze kosmosu, sytuująca się jeszcze w filozofii pitagorejskiej w obszarze *fizyki*. Potwierdzenie takiej postaci pierwszego projektu ustroju doskonałego odnajdujemy w politycznym aspekcie funkcjonowania starego związku pitagorejskiego, w jego działalności edukacyjnej i reformatorskiej. W związku pitagorejskim bowiem, zgodnie z przekazami tradycji i zachowanymi opowieściami o Pitagorasie i związku pitagorejskim<sup>39</sup>, wychowywano władców i prawodawców, a wychowanie owo musiało zawierać aspekt filozoficzny.

Jak wspomniano wyżej, potwierdzenie takiego projektu ustroju doskonałego odnajdujemy w apokryfach pitagorejskich. Zanim jednak zostaną przytoczone konkretne przykłady, należy poświęcić nieco uwagi źródłom owych pism apokryficznych i podjąć próbę uzasadnienia, że mogą stanowić one potwierdzenie dla takiej postaci modelu πολιτεία, która wyprzedziła platońskie utopie o ponad dwa wieki.

<sup>36</sup> Można przyjąć, że w relacji: kosmos a części nań się składające państwo jest *mikrokosmosem*; można też przyjąć relację: człowiek-obywatel πόλις jest *mikrokosmosem*, πόλις-wspólnota obywateli – *kosmosem*, a świat – *makrokosmosem*.

<sup>37</sup> Por. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia pitagorejska w nurcie fizyki przedplatońskiej. Pitagorejska koncepcja zasady – arche*, „Przegląd Filozoficzny” 10 (2001), nr 2, s. 37 nn.

<sup>38</sup> Diels *FVS* Philolaus B 1.

<sup>39</sup> Por. *Żywoty pitagorejskie* u Diogenesa Laertiosa, Porfiriusza, Jamblicha, por. też dydaktyczny aspekt działalności Starej Akademii Platońskiej.

Za pierwszego filozofa, który w swych pismach przedstawił systematyczny wykład doktryny pitagorejskiej, uważa się Filolaosa<sup>40</sup>, żyjącego w połowie V wieku przed Chr., a więc niemal wiek później od Pitagorasa. Był on przedstawicielem „młodszej” generacji pitagorejczyków, zaliczany do odłamu tzw. matematyków. Pogląd, że pierwszy zapis doktryny pitagorejskiej powstał tak późno, zgodny jest z tradycją hermetyczności związku pitagorejskiego, przestrzeganej zwłaszcza za życia samego Pitagorasa, kiedy to adeptów obowiązywał nakaz milczenia i przestrzegania tajemnic reguł bractwa. Zgodnie z tą tradycją pitagorejczykom i ich uczniom nie wolno było nie tylko ujawniać niewtajemniczonym tego, czego się nauczyli, czy tego, nad czym pracowali, lecz także „filozofować publicznie”. (Za kradzież i ogłoszenie wykładów Pitagorasa miał być usunięty ze szkoły pitagorejskiej Empedokles<sup>41</sup>, to samo, jak podaje za Neantesem<sup>42</sup> Diogenes Laertios<sup>43</sup>, miało spotkać później i Platona; pitagorejczyk Lysis czyni w cytowanym przez Jamblicha i Diogenesa Laertiosa liście<sup>44</sup> wyrzuty Hipparchosowi, że „filozofował publicznie”, podkreślając, że Pitagoras zabronił tego i uzasadniając zakaz mistrza dążeniem do zachowania czystości doktryny). Tradycja ta jednak nie wyklucza istnienia pism pitagorejskich o charakterze ezoterycznym, przeznaczonych dla wewnętrznego użytku szkoły (np. we wspomnianym wyżej liście Lysis mówi o notatkach Pitagorasa, które mistrz wręczył swej córce Damo z zastrzeżeniem, by nie pokazywała ich nikomu spoza kręgu domowników; Diogenes Laertios<sup>45</sup> wymienia szereg przypisywanych Pitagorasowi dzieł, powołując się m.in. na świadectwo Heraklita<sup>46</sup>, wreszcie potwierdza istnienie tzw. notatek pitagorejskich – Πυθαγορικά ὑπομνήματα, z których korzystał Aleksander Polyhistor<sup>47</sup>, odtwarzający na ich podstawie poglądy Pitagorasa).

<sup>40</sup> Diog. Laert. VIII 84-85, III 9; I a m b l i c h u s, VP.

<sup>41</sup> Diog. Laert. VIII, 55.

<sup>42</sup> Retor, żyjący w drugiej połowie III wieku przed Chr. w Pergamonie.

<sup>43</sup> Diog. Laert. VIII, 55.

<sup>44</sup> I a m b l i c h u s, VP § 75; Diog. Laert. VIII, 42 (por. *Epistolae Socratis et Socraticorum, Pythagorae et Pythagoreorum*, Lipsiae 1815). Jak podaje Klemens z Aleksandrii (*Stromata*, V), Hipparchos za spisanie poglądów Pitagorasa został wykluczony ze związku pitagorejskiego i uznany za zmarłego, co podkreślono wystawieniem mu nagrobka.

<sup>45</sup> Diog. Laert. VIII, 6. Miały to być dzieła: *O wychowaniu*, *O ustroju politycznym*, *O naturze*, *O wszechświecie*, *Święty poemat*, *O duszy*, *O pobożności*, *Helotales* i *Krotona*.

<sup>46</sup> Diels FVS Heraclitus B 129 (fragment ten Diels zalicza do „wątpliwych”).

<sup>47</sup> Diog. Laert. VIII, 24-35. Aleksander Polyhistor, żyjący w I wieku przed Chr., miał zwyczaj dosłownie cytować źródła, z których korzystał. Napisał dwa dzieła: *Φιλοσόφων διαδοχάί* (*Sukcesje filozofów*) oraz *Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων* (*O symbolach pitagorejskich*).

Pisma takie musiały więc istnieć. Na rzeczywiste ich istnienie, poza tradycją i konkretnymi świadectwami, wskazuje i to, że jest rzeczą niemożliwą, by doktryna „starych” pitagorejczyków przetrwała ponad wiek tylko w tradycji ustnej. (Korzystać z nich musiał już żyjący na przełomie wieku VI i V komediopisarz sycylijski Epicharm, który w swoich utworach popularyzował rozważania i sentencje pitagorejskie, co kazało tradycji uważać go za ucznia Pitagorasa<sup>48</sup> i przypisywać mu autorstwo dzieła o problematyce przyrodniczej, etycznej i medycznej). Pierwsze apokryfy powstawały więc na podstawie owych *ὑπομνήματα*. Zaliczamy do nich cytowane przez aleksandryjskiego historyka z II wieku przed Chr. Heraklidesa Lembusa<sup>49</sup> pisma Pitagorasa, wśród których wymienia on poemat *O wszechświecie* oraz *Święty poemat* (Ἐρὸς Λόγος); zaliczamy do nich również dwa zachowane, przypisywane rzekomym pitagorejczykom traktaty: Okelloso z Leukanii *O naturze wszechrzeczy* (Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως)<sup>50</sup> oraz Timajosa z Lokroi *O duszy świata i o naturze* (Περὶ ψυχῆς κόσμου καὶ φύσεως)<sup>51</sup>. Jest to grupa apokryfów, które powstały na długo przed ukształtowaniem się nurtu neopitagoreizmu. (O piśmie Okelloso mamy już wzmiankę u Warrona<sup>52</sup>; W. Howald<sup>53</sup> datuje powstanie traktatu na pierwszą połowę III wieku przed Chr., doszukując się w chęci nadania traktatowi waloru autentyczności genezy cytowanej przez Diogenesa Laertiosa<sup>54</sup> fikcyjnej korespondencji między Platonem a Archytasem. Archytas donosił w listach Platonowi, że szukając, zgodnie z jego poleceniem, pism pitagorejskich, odnalazł już w Leukanii pisma Okelloso, a mianowicie rozprawy *O prawie*, *O królestwie*, *O pobożności*, *O naturze wszechrzeczy*).

Genezy powstania tej grupy apokryfów można szukać oczywiście w dążeniu uczonych i doksografów, szczególnie z kręgu Perypatu, a także z Akademii, do podkreślenia roli, jaką pitagoreizm odegrał w kształtowaniu się systemu Platona. Świadczą o tym często wzmianki u Diogenesa Laertiosa, że Platon szukał pism pitagorejskich, że się na nich wzorował; przy tych

<sup>48</sup> Diog. Laert. VIII 78.

<sup>49</sup> Diog. Laert. VIII 6; H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin 1879, s. 148 nn..

<sup>50</sup> Wydanie: Thesleff, *The Pythagorean Texts of Hellenistic Period*, s. 124-138.

<sup>51</sup> Wydanie: tamże, s. 202-225.

<sup>52</sup> Diels, *Doxographi graeci*, s. 186. Por. Diels *FVS Ocellus* 2. Cytują je Filon (*De aeternitate mundi*, 12) i Lukian z Samosaty.

<sup>53</sup> W. Howald, *Die Briefe Platons*, Zürich 1923.

<sup>54</sup> Diog. Laert. VIII, 80-81

wzmiankach autor powołuje się bądź to na Satyrosa<sup>55</sup>, perypatetyka z początku II wieku po Chr., bądź to na Hermipposa<sup>56</sup>, uczonego aleksandryjskiego, żyjącego mniej więcej w tym samym czasie co Satyros. Wzmianki znajdujące się u Diogenesa Laertiosa dotyczą starań Platona o kupno ksiąg pitagorejskich bądź za pośrednictwem Filolaosa, bądź też od niego samego. Wzmianka druga np. stwierdza wyraźnie, że Platon przepisał swego *Timajosa* z dzieła Filolaosa). Niemniej jednak owo dążenie nie jest i nie może być jedyną przyczyną powstawania apokryfów<sup>57</sup>.

Zobaczymy zatem, jak staropitagorejski model πολιτεία jawi nam się w pismach apokryficznych.

Za jeden z najwcześniejszych apokryfów uznać należy wymieniany już wyżej traktat Okelloso z Leukanii. Zachowany w całości traktat Okelloso *O naturze wszechrzeczy*, jak i fragment przypisywanego mu dzieła *O prawie* (Περὶ νόμου), przekazany przez Stobajosa<sup>58</sup>, są dla nas cennym materiałem dla odtworzenia tych aspektów pitagoreizmu, które dotyczą związków między strukturą wszechświata – kosmosu a strukturą πόλις. Autor traktatu, mimo pewnych zapożyczeń od eleatów i Arystotelesa, z którego pisma *O powstaniu i ginięciu* niewątpliwie korzystał, jest znakomitym naśladowcą zarówno stylu i języka (np. unika późniejszego w literaturze filozoficznej terminu στοιχείον, zamiast którego używa οὐσία), jak i techniki filozofii pitagorejskiej.

Początek traktatu jest następujący: „Tak napisał Okellos Leukańczyk o naturze wszechrzeczy, pouczony zarówno pewnymi wskazówkami wynikającymi z samej natury, jak i mniemaniem poddanym pod osąd rozumu, dając obraz oparty na poznaniu rozumowym. Wydaje się bowiem, iż wszechświat jest niezniszczalny i bez początku, zawsze bowiem był i zawsze będzie”<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Diog. Laert. III, 9.

<sup>56</sup> Diog. Laert. VIII, 85.

<sup>57</sup> Opowiedzieć się tu wypada za słusznością tezy H. Thesleffa, zgodnie z którą nurt filozofii pitagorejskiej nie skończył się wraz ze śmiercią Ksenofilosa z Aten, uważanego przez tradycję za ostatniego z pitagorejczyków. Można ponadto dodać, że w Arystotelesowym Perypacie do grona uczniów Stagiryty należeli pitagorejczycy Aristoksenos i Dikajarchos; filozofia ta musiała mieć swoją kontynuację w filozofii epoki poplatońskiej.

<sup>58</sup> Thesleff, *The Pythagorean Texts of Hellenistic Period*, s. 140 nn.

<sup>59</sup> Wszystkie fragmenty pism pseudopitagorejskich przeł. J. Gajda.

Natura wszechrzeczy jest dla Okelloso tożsama z jednym światem – kosmosem<sup>60</sup>, który nie ma początku ani końca, poza którym nic nie istnieje. Kosmos nie powstał w czasie ani nie może zginąć, jego kresu nie może spowodować przyczyna zewnętrzna, transcendentna, bo taka nie istnieje; nie może go też spowodować żadna przyczyna wewnętrzna, bo pozostaje ona zawsze w zgodzie z wszechświatem jako całością, z jego prawami. Nie może więc oddziaływać destruktywnie. Kosmosem rządzi prawo temuż kosmosowi immanentne, zgodne – tożsame z jego naturą. Kosmos jest wieczny jako całość i nie podlega zniszczeniu, jakkolwiek części nań się składające powstają i giną. Powstawanie i ginięcie dokonuje się jednak według miary kosmicznej sprawiedliwości, zgodnie z wyartykułowaną w filozofii pitagorejskiej zasadą symetrii: powstawanie i ginięcie dokonuje się według takiej miary, że struktura kosmosu jako całości pozostaje niezmienniona i stała. Ludzie, jak i pozostałe istoty żywe, podporządkowują się w swym byciu biologicznym prawom natury – rodzą się, dojrzewają, starzeją i giną. Wszelkie natomiast świadome działania człowieka powinny być dyktowane dążeniem do podporządkowania się naturze, dążeniem, które winno być oparte na zrozumieniu natury, na zrozumieniu wszechświata. Człowiek powinien traktować siebie jako cząstkę wszechświata – jest przecież cząstką rodziny i państwa. Człowiek jest śmiertelny, lecz rodzaj ludzki jest wieczny. Dlatego też człowiek, zgodnie z naturą rzeczywistości, powinien dążyć do uzupełnienia tego, co ginie w ciągłym procesie narodzin i śmierci, wypełniając swój podstawowy „naturalny” obowiązek prokreacji. W płodzeniu potomstwa ważne jest podtrzymanie wieczności rodzaju ludzkiego (po to natura dała człowiekowi możliwości, narządy i chęci), nie przyjemności ani inne korzyści. Człowiek, jako cząstka rodziny, *πόλις* i kosmosu, jest obowiązany uzupełnić to, co z nich ginie, inaczej „będzie dezertorem z wspólnoty rodzinnej, państwowej, a nawet boskiej”. Z ową „naturalną” powinnością człowieka musi się wiązać troska o spłodzenie potomstwa „zdrowego, pięknego i wewnętrznie harmonijnego”. W trosce o potomstwo należy zawierać związki małżeńskie nie dla pieniędzy ani też koligacji (bo może się zdarzyć, że mężczyzna powodowany chciwością czy ambicją ożeni się z kobietą starszą; bogata żona może też – co sprzeciwia się prawu natury – górować na mężem). Z tego samego powodu nie należy obcować z kobietami przed ukończeniem dwudziestego roku życia, w miejscach nieodpowiednich ku temu, z bliskimi

---

<sup>60</sup> Fakt ten jest wart podkreślenia ze względu na jawiące się w jońskiej filozofii natury koncepcje wielu światów równoległych, jak u Anaksymandra, czy też teorii „wiecznego powrotu światów” (Heraklit, Empedokles czy później Anaksagoras).

krewnymi; nie należy wreszcie utrzymywać związków przeciwnych naturze. Z tego samego powodu należy dbać o własne zdrowie i tężyznę fizyczną. Jeśli człowiek będzie tych wszystkich wskazówek przestrzegał, spłodzi piękne potomstwo, które należy następnie starannie wychować.

Z przedstawionych tu pokrótce rozważań Okelloso wynika, że struktura wszechświata opiera się na określonym stosunku jego części do całości, podlegającym nie tylko na prostym podporządkowaniu się części całości; wszechświat-całość jest wieczny, jego części są zniszczalne, giną i rodzą się na nowo. Musi więc istnieć określona, wymierna wręcz (choć Okellos nie mówi *explicite* o wymierności) proporcja ginięcia i rodzenia się, taka, która nie naruszy struktury całości. Propozycję tę w postaci miary wyznacza natura. W związku z tym wszechświat jako całość, natura, obejmuje zasięgiem swego prawa wszystkie jego części, które w swej zmienności, rozumianej przez Okelloso jako powstawanie i ginięcie, muszą zachować określoną miarę.

Dotyczy to również, a raczej przede wszystkim, człowieka we wszystkich aspektach jego życia – w jego życiu osobniczym i społeczno-państwowym. Konieczność zachowania określonej miary determinuje jego postępowanie i całe jego życie winno być temu podporządkowane. Dla Okelloso wykładnikiem podporządkowania się człowieka prawu natury jest każda postać jego działania, zmierzająca do wypełniania ubytków w części wszechświata – do spłodzenia potomstwa, co jest podstawowym warunkiem pomyślności państwa jako struktury nadrzędnej wobec człowieka. Okellos przyjmuje następujące szczeble hierarchii struktury wszechświata, uznając za umowny w pewnym sensie punkt wyjścia człowieka: człowiek (jako szczebel najniższy) – rodzina – państwo – kosmos. Przestrzeganie prawa natury – zachowanie miary – na szczeblu niższym warunkuje prawidłowość struktury wyższej, która jednocześnie prawidłowość tę determinuje w sposób konieczny. Naruszenie prawa natury – przekroczenie miary (dla Okelloso będzie to uleganie żądzy płciowej, żądzy bogactw, żądzy zaszczytów) – musi pociągać za sobą naruszenie prawidłowości struktury rodziny czy państwa. Jedno z podstawowych założeń etyki pitagorejskiej – troska o zdrowe potomstwo, którą Jamblich<sup>61</sup> w swej wizji pitagoreizmu uważa za religijny obowiązek człowieka, dla Okelloso jest obowiązkiem wynikającym z konieczności podporządkowania się prawu natury.

---

<sup>61</sup> Iamblichus, *VP* § 211.



W zachowanym u Stobajosa<sup>62</sup> pod imieniem Okellosoa fragmencie pisma *O prawie* (Περὶ νόμου) autor wraca do zagadnień struktury wszechświata, formułując *explicite* problem: wszechświat a państwo: „Życie jest warunkiem istnienia ciała, jego przyczyną jest dusza; harmonia jest warunkiem istnienia wszechświata, jej przyczyną jest bóg; warunkiem istnienia rodzin i państw jest zgoda, jej przyczyną jest prawo. Jakaż jest więc przyczyna i co sprawia, iż wszechświat jest we wszystkim pełen harmonii i nigdy nie popada w zamęt, państwa zaś i rodziny mają byt krótkotrwały?”

Zachował się, tylko początek odpowiedzi na to pytanie. Okellos powtarza krótko swą koncepcję struktury wszechświata, znaną nam już z traktatu *O naturze wszechrzeczy*, podkreślając szczególnie to, że wszechświat składa się z części zrodzonych i z natury swej śmiertelnych, co właśnie jest przyczyną ich przemijania. Są elementy zmienne i bierne („wieczniedoznające” – ἀειπαθείς), lecz „ginięcie rzeczy zrodzonych jest ocaleniem rodzącego je wszechświata”. W całości struktury rzeczywistości wyodrębnia on dwa elementy: czynny, będący w wiecznym ruchu, rządzący, oraz bierny (co nie znaczy nieruchomy), doznający ruchu, podlegający rządzeniu; pierwszy jest boski, rozumny, obdarzony świadomością, drugi – zrodzony, bezrozumny i zmienny. Element pierwszy – to wszechświat jako całość, ale i jego rozumna zasada – πέρας; element drugi – to zasada ἄπειρον.

W zachowanym fragmencie zrekonstruować możemy odpowiedź na postawione na początku pytanie. Państwo czy rodzina to części kosmosu podlegające prawu całości, drugi człon Okellosowej „tabeli przeciwieństw”. Lecz ich przemijanie i zmienność mają charakter względny z punktu widzenia całości i wieczności wszechświata. Tytuł pisma *O prawie* i fakt, że Okellos uważa prawo za najistotniejszy czynnik w państwie, warunkujący jego istnienie, pozwala przypuszczać, że pismo poświęcone było istocie i roli prawa. Można więc, jak się wydaje, stwierdzić, że Okellos, uzasadniwszy względność przemijania i zmienności tej części kosmosu, jaką jest państwo, zajął się następnie, zmieniawszy punkt widzenia, tym, co może z kolei stanowić o prawidłowości struktury państwa, a więc o jego względnej stałości. Biorąc pod uwagę ustalenia Okellosoa w piśmie *O naturze wszechrzeczy*, stwierdzić możemy, że dla niego prawo, jako czynnik warunkujący prawidłowość struktury państwa, musi być zgodne z prawem natury.

<sup>62</sup> Stobaeus, *Ecl.* I, 13.

Największa ilość pism pseudopitagorejskich została nam przekazana pod imieniem Archytasa. Poza uznanymi za autentyczne fragmentami<sup>63</sup> dzieła *O matematyce* i *Diatryb*, z przekazów Jamblicha, Simplicjusza i Stobajosa znamy fragmenty przypisywanych mu traktatów, które podzielimy na dwie grupy. Do pierwszej z nich zaliczymy pisma o charakterze moralno-etycznym i politycznym: *O mężu dobrym i szczęśliwym* (Περὶ τοῦ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ εὐδαίμονος)<sup>64</sup>, *O wychowaniu moralnym* (Περὶ τῆς ἠθικῆς παιδείας)<sup>65</sup>, *O mądrości* (Περὶ σοφίας)<sup>66</sup>, *O prawie i sprawiedliwości* (Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης)<sup>67</sup>, *O naukach* (Περὶ μαθημάτων)<sup>68</sup>. Drugą grupę będą stanowiły pisma poświęcone teorii zasad-ἀρχαί i poznaniu: *O matematyce* (Περὶ τῆς μαθηματικῆς)<sup>69</sup>, *Rozprawy* (Διατριβαί)<sup>70</sup>, *O rozumie i poznaniu zmysłowym* (Περὶ νοῦ καὶ αἰσθησίου)<sup>71</sup>, *O zasadach* (Περὶ ἀρχῶν)<sup>72</sup>, *O bycie* (Περὶ τοῦ ὄντος)<sup>73</sup>, *O przeciwieństwach* (Περὶ τῶν ἀντικειμένων)<sup>74</sup> i wreszcie tzw. *Kategorie* (Περὶ τοῦ παντός)<sup>75</sup>.

Archytas, współczesny Platonowi, był jednym z ostatnich greckich pitagorejczyków, znanym nie tylko jako autor dzieł z dziedziny matematyki, muzyki, mechaniki, lecz również jako znakomity polityk i wódz, piastujący siedmiokrotnie funkcję stratega w demokratycznym Tarencie<sup>76</sup>. Był on więc, rzec by można, „żywym” przykładem filozofa-polityka. Jego działalność mogła być oceniana przez tradycję późniejszą jako pozytywny efekt wprowadzenia w życie ustaleń szkoły pitagorejskiej, co niewątpliwie przyczyniło się do tego, że *ex post* przypisywano mu dzieła o treści etyczno-politycznej.

<sup>63</sup> Diels *FVS* Archytas B 1-4

<sup>64</sup> Stobaeus, *Flor.* I, 72-81; III, 76; CXV, 27.

<sup>65</sup> Stobaeus, *Flor.* I, 70-71.

<sup>66</sup> Iamblichus, *Protreptikos*, ed. Kiessling, Lipsiae 1815 – IV 39 nn.

<sup>67</sup> Stobaeus, *Flor.* XLIII, 129, 132-134; XLVI, 6.

<sup>68</sup> Stobaeus, *Flor.* XLIII, 135.

<sup>69</sup> Porphyrius, *Comment. ad Ptolemaei Harmonica*, III 236-238; Nicomachus, *Arithm.* I, 3.

<sup>70</sup> Stobaeus, *Ecl.* I, 1, 4.

<sup>71</sup> Stobaeus, *Ecl.* I, 40, 317.

<sup>72</sup> Stobaeus, *Ecl.* I, 35.

<sup>73</sup> Stobaeus, *Ecl.* II, 2, 521; Aristoteles, *Problemata*, XVI, 9, 915.

<sup>74</sup> Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium*, 97 β-ε, 99 β nn., 100 γ nn., 104 β, 105 β-δ, 110 δ, 111.

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> Diog. Laert. VIII, 79.

Na podstawie całokształtu fragmentów wymienionych wyżej pism Pseudo-Archytasa można z powodzeniem, jak się wydaje, dokonać rekonstrukcji filozoficznych ustaleń związków między kosmosem a państwem, między prawem natury a prawem państwowym. Dla Pseudo-Archytasa istnienie tego rodzaju związków jest rzeczą oczywistą; wynikają one ze struktury całokształtu rzeczywistości. Rzeczą ważniejszą jest dlań odkrycie, zbadanie i uświadomienie sobie tych związków przez człowieka, jak też i konsekwencje natury teoriopoznawczo-etyczno-politycznej, jakie odkrycie to za sobą pociąga. Punktem wyjścia więc dla jego rozważań nad istotą prawa i sprawiedliwości, nad zagadnieniem prawidłowego ustroju, będzie próba określenia natury człowieka, charakteru, celu i rodzaju jego działań teoriopoznawczych. Tą problematyką zajmuje się w pismach *O mądrości*, *O matematyce*, *O rozumie i poznaniu zmysłowym*.

Pseudo-Archytas w zachowanym fragmencie pisma *O mądrości* zajmuje się naturą człowieka, a przede wszystkim jednym jej aspektem. Za to, co wyróżnia człowieka spośród innych istot żywych, uważa możliwość poznawania natury kosmosu i zdobywania wiedzy. Te możliwości są mu dane z natury, którą Pseudo-Archytas określa mianem boskim (τὸ θεῖον). Z natury więc człowiek został obdarzony systemem języka, w którym są zawarte wszystkie obrazy bytu i znaczenia słów. W późniejszych etapach rozwoju filozofia pitagorejska musiały niewątpliwie zająć określone stanowisko wobec problemu, czy język, związek nazw z przedmiotami przez te nazwy oznaczanymi, jest „z natury” (φύσει) czy „z umowy” (νόμῳ). Nie dziwi nas więc przypisanie Archytasowi stwierdzenia, że język jest „z natury”. Człowiek ze względu na swą budowę fizyczną – gardło, usta, nos – rodzi się jako narzędzie dźwięków, które odpowiadają nazwom i słowom; z tego samego powodu jest obdarzony przez naturę możliwościami poznawczymi – rodzi się jako badacz mądrości ukrytej w rzeczach, które postrzega. Fakt, że natura obdarzyła człowieka możliwościami poznawczymi, determinuje – według autora – przeznaczenie człowieka; „Człowiek jest zrodzony i ukształtowany, by badał rozumne prawidłowości natury wszechrzeczy i jej mądrość po to, by tę mądrość sobie przyswajał. Jest to jego obowiązkiem”.

Poznanie „rozumnych prawidłowości natury wszechrzeczy” umożliwia racjonalną ocenę stosunków w państwie i racjonalną oceną prawa. Odkrycie prawa natury w wyniku „naturalnej” działalności teoriopoznawczej człowieka jest dla Pseudo-Archytasa równoznaczne z ustaleniem nadrzędnego, wiecznego i niezmiennego kryterium, jakiemu winno odpowiadać prawo państwowe. We fragmentach traktatu *O prawie i sprawiedliwości* daje odpowiedź na pytanie, jakie powinno być prawo, jak powinna wyglądać prawi-

dłowa struktura państwa. Podkreślenia wymaga fakt, że przekazane nam fragmenty utrzymane są w formie parenetycznej („Trzeba, by prawo ...”), która nawiązuje, być może, do moralizatorskich sentencji popularyzujących etyczne ustalenie pitagorejczyków. Zachowany fragment zaczyna się od stwierdzenia, że prawa ludzkie (prawa „pisane”) winny wzorować się na prawach boskich. („Prawom złym i bezbożnym przeciwstawić należy niepisane prawa boskie, nakładające karę i zsyłające zły los tym, którzy się im nie podporządkowują, prawa, które są rodzicami i władcami praw stanowionych przez ludzi”). Dalej autor porównuje rolę prawa w życiu i w duszy człowieka z rolą harmonii, jeśli chodzi o słuch i głos. Pseudo-Archytas ustala następnie prawidłowy, według niego, schemat struktury wszelkiej wspólnoty ludzkiej (κοινωνία), która składa się z władcy – rządzącego, poddanych – rządzonych i praw jako czynnika determinującego prawidłowe relacje między władającym i podwładnymi. Prawo funkcjonuje w dwóch postaciach: jako prawo żywe – władca oraz jako prawo nieożywione – prawa pisane. Przestrzeganie prawa jest warunkiem szczęścia całej wspólnoty πόλις. Jeśli chodzi o władcę, Pseudo-Archytas rozróżnia władcę „prawnego” (νόμιμος) i tyrana, który zmienia tych, którymi rządzi, w niewolników. Władca dobry to w mikrokosmosie πόλις odpowiednik zasady rozumnej. Schemat struktury wspólnoty πόλις jest dla Pseudo-Archytasa oparty na strukturze duszy ludzkiej, w której rządzi część rozumna, podporządkować zaś winna się część pozbawiona rozumu<sup>77</sup>.

Odpowiedź na pytanie, jakie powinno być prawo, zawiera się dla Pseudo-Archytasa w stwierdzeniu: „Prawo powinno być zgodne z naturą, sprawne w działaniu, pożyteczne dla wspólnoty politycznej”. Zgodność z naturą polega na naśladowaniu sprawiedliwości natury, tj. przede wszystkim jej miary; sprawność w działaniu zapewnia prawu zgodność z obyczajami i istniejącymi już ustanowieniami (ten pewnego rodzaju kompromis wyjaśnia autor ułomnością natury ludzkiej. Większość ludzi bowiem nie potrafi pojąć, że najważniejsze jest nadrzędne dobro natury, szukając raczej tego, co ich dotyczy bezpośrednio, co leży w granicach ich możliwości, tak jak chory szuka lekarstwa leczącego objawy, a nie samą chorobę); prawo wreszcie będzie pożyteczne dla wspólnoty państwowej wtedy, kiedy będzie służyło pożytkowi wszystkich, nie jednego czy nielicznych. Prawo winno uwzględniać

<sup>77</sup> Diogenes Laertios (VIII, 30) – za Aleksandrem Polyhistorem – przypisuje pitagorejczykom koncepcję podziału duszy na trzy części: umysł (νοῦς), rozum (φρόνεις) i pożądliwość (θυμός), wraz z przeświadczeniem, że umysł i pożądliwość mają wszelkie istoty żywe, rozum zaś tylko człowiek.

naturalną hierarchię wartości; podporządkowanie tego, co pożyteczne, temu, co jest godne czci, wtórnego – pierwotnemu z punktu widzenia struktury całości wszechświata. Przede wszystkim więc winno sankcjonować nie tylko konieczność oddawania czci bogom, demonom, rodzicom, lecz samo uznanie tych spraw za najważniejsze i pierwsze. Wiąże się z tym konieczność kształtowania w człowieku swoiście pojętej świadomości prawa. Ma temu służyć racjonalna koncepcja kary. „Prawa winny być zapisane nie na domach i bramach, lecz w sercach obywateli” – taki stan świadomości prawnej może zaistnieć wtedy, gdy jednakowa dla wszystkich kara za naruszenie prawa nie będzie dotyczyła materialnie sfery życia człowieka, lecz jego sfery moralnej, gdy nie będzie to np. grzywna czy utrata majątku, lecz hańba i zniewaga. Wtedy bowiem obywatele, bojąc się kary, będą dążyć do prawości i uczciwości. Gdyby bali się kary pieniężnej, nade wszystko ceniliby pieniądze, uważając je za uniwersalny środek odkupienia wszelkich win. Tak więc prawo powinno stać się niejako immanentne duszy człowieka. Taki stan świadomości prawa porównuje Pseudo-Archytas z państwem pod każdym względem samowystarczalnym, takim, które nie potrzebuje żadnej pomocy z zewnątrz. Najlepsza jest bowiem, według niego, struktura, która zawiera w sobie swą regulującą i kierującą zasadę. (W tak pojętej koncepcji kary za przekroczenie prawa dostrzegamy wyraźnie oddźwięk teorii kary, którą stworzył sofista Protagoras w V wieku przed Chr.: kara przestaje być zemstą czy też środkiem wyrównania krzywd, a staje się narzędziem wychowania człowieka i obywatela). Pseudo-Archytas natomiast uzasadnia obalenie dawnych norm przez ustalenie, jaka powinna być funkcja kary.

Z kolei Pseudo-Archytas podejmuje zagadnienie właściwego władcy, próbując ustalić cechy „władcy prawdziwego”. Należy tutaj podkreślić fakt, że zarówno dla Pseudo-Archytasa, jak i dla autorów innych pism pseudopitagorejskich, „prawdziwość”, termin „prawdziwy”, „zgodny z prawdą” (ἀληθινός), według ustaleń pitagorejskiej gnozeologii, oznacza zgodność z naturą, z prawem natury. (Poznanie prawdziwe to poznanie, którego przedmiotem jest struktura rzeczywistości – kosmosu; wykładnikiem tej struktury jest zasada-liczba, która jest „prawdą kosmosu”, której „natura darzy poznaniem”: poznanie to dokonuje się przez rozum – λογισμός; to, co jest zgodne z prawdą, jest zgodne z naturą rzeczywistości). „Władca prawdziwy” to władca doskonały z punktu widzenia prawa natury. Cechy władcy „prawdziwego” są więc dla Pseudo-Archytasa determinowane przez naturę.

Właściwie sprawowanie władzy wymaga nie tylko mądrości i siły, lecz i miłości do poddanych (φιλανθρωπία). Lecz wszystkie te cechy zapewniają sprawne i należyte wykonywanie władzy tylko wtedy, gdy będą podporząd-

kowane rozumowi, gdy wszelkie działania władcy, wymagające posiadania wiedzy, siły i dobroci, będą wykonywane stosowanie do miary wyznaczonej przez rozum (ποτὶ τὸν λόγον). Taki stan rzeczy może zaistnieć tylko wtedy, gdy panujący będzie władcą „na mocy prawa” (νόμιμος). Określenie to nie oznacza bynajmniej usankcjonowania sprawowania władzy przez określonego człowieka mocą prawa państwowego – „pisanego”, stanowionego czy też np. władzy dziedzicznej (przydomek Νόμιος przysługuje Dzeusowi – władcy bogów i ludzi). Odnosi się ono do prawa nadrzędnego – do prawa natury, które wyznacza określony porządek rzeczywistości, w tym i rzeczywistości społecznej, a tym samym wyznacza panujących i poddanych. Stąd wynika konieczność podporządkowania się temu prawu przez całą wspólnotę ludzką. Gdy zostanie ono naruszone, gdy np. władzę sprawuje czy po nią sięga ten, komu nie przysługuje określenie νόμιμος, nie jest on władcą, lecz tyranem, jego rządy są nierozumne, a cała struktura społeczna popada w nieszczęście. Władca z mocy prawa natury posiada, według Pseudo-Archytasa, charyzmat władzy, umożliwiający mu rozumne jej sprawowanie we wszystkich aspektach. Rozumność sprawowania władzy pozostaje dla Pseudo-Archytasa w ścisłym związku z prawem natury: wyznaczony przez to prawo władca rządzący wspólnotą ludzką jest na gruncie społecznym odpowiednikiem rozumnej zasady rządzącej rzeczywistością kosmiczną; jego rozum, określający miarę wszelkiego działania, jest pokrewny rozumowi natury wszechrzeczy.

Sprawdzianem tego, że władca jest „z mocy prawa”, jest dla Pseudo-Archytasa takie sprawowanie władzy, które ma na celu zawsze dobro poddanych, jako że i prawo natury „istnieje nie dla siebie i nie z powodu siebie, lecz z powodu i dla tego, czym rządzi”. Poza ogólnymi ustaleniami dotyczącymi genezy prawa stanowionego i kryteriów, jakim winno odpowiadać, próbuje Pseudo-Archytas ustosunkować się do znanych mu struktur politycznych, ujawniając właściwe pierwszemu związkowi pitagorejskiemu zdecydowane sympatie prospartańskie. (Już od VI wieku przed Chr. Sparta, jako strażniczka praworządności arystokratycznej, cieszyła się sympatią poetów i polityków).

Dla Pseudo-Archytasa państwo i prawo są zdecydowanie tworamami „naturalnymi” – w sporze „natura a umowa” opowiada się wyraźnie przeciwko znanym niewątpliwie „prawdziwemu” Archytasowi koncepcjom sofistów. Niemniej jednak dostrzega on zjawisko zależności praw stanowionych od warunków obiektywnych, dostrzega również zależności zmienności praw od zmienności warunków obiektywnych („nie każda bowiem ziemia przynosi takie same plony i nie wszystkie dusze ludzkie zdolne są do takiej samej

dzielnosci-ἀρετή”). Biorąc to pod uwagę, stwierdza, że „prawdziwe” prawo stanowione, czyli prawo, które jest zgodne z prawem natury, musi uwzględniać specyfikę kraju i miejsca. Winno ono, tak jak „prawdziwa”, a więc doskonała struktura polityczna, zawierać w sobie różne formy ustrojowe – winno mieć coś z demokracji, oligarchii, monarchii i arystokracji”, tak jak to jest w Sparcie, państwie o najlepszej, według Pseudo-Archytasa, strukturze politycznej, w której królowie i ich władza reprezentują monarchię, eforowie – najwyżsi urzędnicy – arystokrację, zgromadzenie Spartiatów natomiast – demokrację. Podany przykład jest dla Pseudo-Archytasa ilustracją twierdzenia, że prawo doskonałe powinno być swego rodzaju jednością przeciwieństw („[...] winno być nie tylko dobre i piękne, ale i pozostawać w stosunku nadrzędności do swych części, tak jak kosmos w stosunku do bytów nań się składających, tzn. że ta sama władza winna panować i jednocześnie podlegać panowaniu”). W Sparcie bowiem władza królewska pozostaje w sprzeczności do władzy eforów, a ta z kolei do władzy wolnego zgromadzenia Spartiatów. Obywatele zaś w chwili, gdy władza przechylać się zacznie bądź to na stronę królów, bądź to eforów, przyłączają się dla równowagi do strony przeciwnej. W ten sposób jest zachowana równowaga wewnętrzna i właściwa miara władzy w πόλις. Prawo doskonałe więc jak i państwo doskonałe powinno być jednością przeciwieństw jako wierne odzwierciedlenie natury kosmosu, jego harmonii, powstałej ze złączenia różnorodnych elementów – zasad.

Wspominani już wyżej autorzy *προοίμια νόμων*, których autorstwo przypisuje Stobajos Zaleukosowi i Charondasowi, wiążąc działalność pierwszych prawodawców ze związkiem pitagorejskim, nie tylko dawali wyraz tradycji, lecz wręcz formułowali tezę, że właśnie pitagorejczycy podjęli pierwszy racjonalny wysiłek zmierzający do wyjaśnienia na gruncie filozofii mechanizmów stosunków politycznych, wysiłek zmierzający jednocześnie do sformułowania projektu ustroju doskonałego. Teza ta była równoznaczna ze stwierdzeniem, że odpowiedzi na pytanie, jakie ma być państwo i kto ma nim rządzić, jakie powinno być prawo, szukać należy w filozofii.

Zachowanie u Stobajosa *προοίμια* mają charakter rozpraw moralizatorskich. Nakazy i zakazy, które zawierają, są całkowicie zgodne z duchem i treścią etyki pitagorejskiej, lecz podkreślenia wymaga przede wszystkim to, że treść i charakter prawa „pisanego”, jego poszczególne ustalenia, ich waga i siła są uzasadnione związkami tego prawa z nadrzędnym prawem natury, tożsamym dla autorów czy autora *Wstępów* z prawem boskim. Punktem wyjścia dla ustalenia rangi prawa w państwie jest w obu *Wstępach* pitagorejska koncepcja struktury kosmosu, którego ład i porządek istnieją za

sprawą immanentnej mu zasady, traktowanej jako bóg – τὸ θεῖον. Człowiek, wspólnoty ludzkie, państwa są częścią kosmosu i podlegają temu samemu prawu natury, które spisane przybiera formę prawa państwowego. Ci jednak, którzy biorą na swe barki trud i odpowiedzialność przełożenia prawa natury na język stanowień ludzkich, mogą się mylić lub niewłaściwie jej interpretować; stąd przy formułowaniu nakazów czy zakazów prawa „pisanego” zachodzi stała konieczność odwoływania się do nadrzędnego prawa natury czy też, co jest równoznaczne, do bóstwa. (Dlatego właśnie *Wstęp Zaleukosa* dopuszcza możliwość zmiany prawa stanowionego; każdy jednak człowiek, który stawiał konkretny wniosek o zmianę jakiegoś nakazu czy zakazu, przedstawiał swą propozycję zgromadzeniu obywateli z pętlą na szyi – jeśli zgromadzenie głosowaniem przyjmowało jego wniosek, uznając nową wersję danej ustawy za dobrą i słuszną, odchodził cały i zdrowy, jeśli jednak w wyniku głosowania została odrzucona, wnioskodawca, po zaciągnięciu pętli, śmiercią przepłacał samą intencję zmiany prawa). Tak więc nawet podstawowe dla Greków, przejęte z prawa zwyczajowego normy, jak część dla bogów, rodziców i starców, są uzasadnione przez odwoływanie się do struktury wszechświata i prawa nim rządzącego. W ten sam sposób uzasadnione są nakazy i zakazy ze sfery moralno-etycznej (konieczność powstrzymywania się od występków, postępowania zgodnego z miarą, opanowywania afektów i namiętności), jak i politycznej (przekładanie dobra państwa nad dobro osobiste i dobro rodziny, ujawnianie wszelkich postępków naruszających dobro państwa), przy czym obie te sfery łączą się harmonijnie, bo przestrzeganie ustalonych przez prawo norm moralnych kształtuje dobro obywatela. Z samej już genezy prawa stanowionego wynika konieczność bezwzględności wobec niego posłuszeństwa, którego egzekwowanie spoczywa w rękach państwa, tak że naruszenie prawa staje się przestępstwem wobec państwa właśnie („Tych, którzy naruszają prawa, należy karać jako źródło największego w państwie zła – anarchii”). Państwo jest więc punktem odniesienia wszelkich działań ludzkich. Dlatego zgodnie z kodeksem Charondasa za największe zbrodnie uważać należy lekceważenie bogów, złe obchodzenie się z rodzicami, umyślne niepodporządkowywanie się prawom i władzy oraz pogardę dla sprawiedliwości. Za najlepszego zaś i żyjącego w największej zgodzie z prawem natury (ὁσινότατος) obywatela uważany jest ten, kto przestrzega tych norm, a fakty ich naruszania ujawnia przed władcami i współobywatelami.

W obu *Wstępach*, przypisywanych Zaleukosowi i Charondasowi, podobnie jak w trakcie Pseudo-Archytasa *O prawie i sprawiedliwości*, dostrzegamy dążenie do kształtowania u obywateli świadomości prawa, zrozumie-



nia konieczności podporządkowania się mu. Nie wystarczy ślepe posłuszeństwo wobec prawa, podporządkowanie mu się ze strachu przed karą. Takie posłuszeństwo jest godne niewolnika. Stąd też wynika potrzeba wiedzy o strukturze wszechświata. Dla człowieka, któremu taka wiedza nie będzie obca, jasne się staną związki prawa stanowionego z prawem natury, a tym samym konieczność podporządkowania się prawu będzie racjonalnie uzasadniona. Będzie wtedy posłuszny prawu nie jak niewolnik ze strachu przed karą, a jak człowiek wolny – przez rozumienie konieczności. Wtedy też będzie mógł postępować rozumnie w tych wypadkach, których prawo nie uwzględnia. Będzie mógł sam wyznaczyć i określić to, co najważniejsze – miarę we wszelkim działaniu. Tak pojmowane prawo wyznacza człowiekowi bliższy niż natura punkt odniesienia wszelkich jego działań, całokształtu jego postępowania. Staje się nim państwo – struktura podrzędna wobec kosmosu, nadrzędna jednak wobec człowieka, państwo, które w świadomości człowieka zaczyna przejmować funkcję kosmosu – natury – jako źródła norm życia i postępowania. Anonimowy autor przypisywanych najstarszym prawodawcom *Wstępów* z godną podziwu wnikliwością odtworzył w nich *ex post* bardzo istotny z punktu widzenia filozoficznej analizy koncepcji prawa natury historyczny moment, w którym utrwalone na piśmie prawo zwyczajowe staje się prawem państwowym, to zaś prawo, uważane za odzwierciedlenie prawa natury, wyznacza nowy punkt odniesienia całokształtu ludzkiego postępowania – państwo. Jest to moment, w którym jeszcze oba punkty odniesienia: natura i państwo funkcjonują równolegle, a raczej łącznie. Definicja dobrego obywatela mieści w sobie konieczność przestrzegania norm, jakie wyznacza, i dopiero zaczyna, i to w niektórych tylko aspektach, nabierać rangi bytu transcendentnego, a pojęcie dzielności (*ἀρετή*) nie ma jeszcze w pełni charakteru dzielności obywatelskiej.

Jak wspomiano wyżej, do kręgu pitagorejczyków tradycja starożytna zaliczała Hippodamosa z Miletu. Zarówno na podstawie przekazanych przez Stobajosa fragmentów, jak i świadectw Arystotelesa, stwierdzić możemy, że Hippodamos podjął pierwszą znaną nam dokładniej i w szczególności próbę stworzenia koncepcji państwa idealnego. Nie był on politykiem. Jego wizja ustroju idealnego musiała więc być oparta na spekulacjach filozoficznych i pozostawać w związku z uprawianą przez niego filozofią natury. Problem, czy rzeczywisty Hippodamos był pitagorejczykiem, jest chyba niemożliwy do rozstrzygnięcia. Z faktu, że Hesychiusz<sup>78</sup> nazywa go „meteorologiem”,

<sup>78</sup> Hesychiusz z Miletu, druga połowa VI wieku; zob. S u i d a s, s.v. Ἰπποδάμου νέμεσις.

i twierdzi, że pochodził z Miletu, można by wyciągać raczej wnioski o związkach Hippodamosa z milezyjską filozofią natury. Poza świadectwem Hesychiusza, i to przekazanym nam za pośrednictwem Suidasa, nie mamy jednak na to żadnych innych dowodów. Tradycja przypisuje Hippodamosowi poglądy pitagorejskie, co potwierdza analiza zachowanych u Stobajosa fragmentów.

Potwierdza to niewątpliwie funkcjonujące w starożytności przekonanie, że – jak już wspomniano – pitagoreizm właśnie podjął pierwsze próby filozoficznego uzasadniania zasad struktury państwa, uzasadniania, że koncepcja ustroju prawidłowego, a więc doskonałego, wynika bezpośrednio z koncepcji struktury kosmosu. Tak więc zgodnie z tym przekonaniem tradycja umieszcza w kręgu związku pitagorejskiego pierwszych prawodawców i zgodnie z tym przekonaniem pierwszą koncepcję ustroju idealnego musiał stworzyć pitagorejczyk. Na podstawie przekazanych nam przez Stobajosa fragmentów pism *O szczęściu i O ustroju* (będziemy je rozpatrywać łącznie, ponieważ stanowią treściową i logiczną całość) stwierdzić musimy, że ich autor potrafił uchwycić i przekazać w przypisywanych żyjącemu w V wieku przed Chr. Hippodamosowi pismach istotne zmiany, jakie dokonały się w tym, co zwykle się określać mianem przedmiotu filozofii: przeniesienie punktu ciężkości dociekań filozoficznych z kosmosu na człowieka i jego sprawy.

Dla Pseudo-Hippodamosa punktem wyjścia wszelkich dociekań i ustaleń natury społeczno-politycznej jest człowiek, jego natura, jego miejsce w rzeczywistości kosmicznej i społecznej, przede wszystkim jednak jego dążenie do szczęścia. „Spośród istot żywych tylko obdarzone rozumem mogą być szczęśliwe, ponieważ nie może istnieć szczęście bez dzielności (*ἀρετή*), dzielność zaś jest pierwszą cechą istot posiadających rozum”. Przedmiotem zainteresowań Pseudo-Hippodamosa staje się „człowiek doskonały” (*καλοκἀγαθὸς ἄνθρωπος*), a raczej sam stan owej doskonałości (*καλοκἀγαθία*), który – jak przekazuje nam tradycja<sup>79</sup> – pozostawał w kręgu badań i dociekań pitagorejczyków. Ową doskonałość człowieka należy, według Pseudo-Hippodamosa – traktować w sposób względny: wobec doskonałości bytów, które istnieją same przez się, jak kosmos, bóstwo, człowiek jest z konieczności, zgodnie z hierarchią determinowaną przez reguły kosmicznej sprawiedliwości, bytem niedoskonałym; doskonałym natomiast może stać się we wspólnocie ludzkiej, w środowisku równych sobie statusem ontycznym, ale

<sup>79</sup> Iamblichus, *VP* § 180 nn.

do tego, poza wewnętrznymi, „naturalnymi” predyspozycjami i dobrą wolą, potrzeba jest mu jeszcze pomoc „z zewnątrz”, mianowicie poznanie reguł praworządności i dobry przewodnik – nauczyciel. Stan doskonałości może dotyczyć natury człowieka (doskonały jest człowiek, który posiada dzielność – ἀρετή) lub też jego życia (człowiek, który realizuje ową dzielność w działaniach, będzie nie tylko doskonały, lecz i szczęśliwy). Dla Pseudo-Hippodamosa dzielność jest doskonałością natury człowieka, szczęście zaś doskonałością życia, pojmowanego jako całość działań. Ich celowość i skuteczność jest uzależniona od szczęścia, ale przewodnią w nich rolę odgrywa dzielność. Dzielność więc decyduje o samym działaniu, szczęście zaś o jego pomyślnym skutku. Lecz dzielność i szczęście nie przysługują człowiekowi „z natury”. Ich osiągnięcie wymaga nauki i mądrości. Dzielność może człowiek uzyskać dzięki rozumowi, tożsamemu w pewnym stopniu z rozumem boskim, szczęście zaś dzięki tej sferze rozumu, która dotyczy spraw ludzkich, bo całość spraw ludzkich i ziemskich jest uzależniona od nadrzędnej struktury kosmosu. Stąd też i w dążeniach, i w działaniach ludzkich musi być zachowana hierarchia ważności, którą wyznacza struktura wszechświata. Dlatego różnorodność skłonności i działań ludzkich, które składają się na życie człowieka, sprowadza Pseudo-Hippodamos do dobrych lub złych. Skłonności i działania dobre nie mogą się obejść bez dzielności. Stąd wynika potrzeba zdobywania dzielności oraz wykorzystywania jej dla bezpieczeństwa, pomyślności i – co wydaje się najważniejsze – dla poprawy i ulepszenia rodzin i państw, jako że samo posiadanie dzielności nie ma takiego znaczenia, jak jej celowe wykorzystywanie i pożytek z niej płynący. Tak pojmowaną dzielność może osiągnąć człowiek wtedy, gdy będzie żył w państwie praworządnym, tj. w państwie o właściwym ustroju, „na praworządności bowiem opiera się wszystko; bez niej największe dobro natury ludzkiej nie może się zrodzić, trwać ani rozwijać”. Tylko na gruncie prawidłowej struktury państwa może rozwijać się dzielność i dobre strony natury człowieka, mogą kwitnąć dobre obyczaje i nauki, najlepsze prawa, pobożność; tylko prawidłowa struktura państwa może ukształtować w człowieku zrozumienia właściwej hierarchii wartości, co wyraża się m.in. w oddawaniu czci temu, co jest tej czci najbardziej godne.

Prawidłowość struktury państwa zależy jednak i od człowieka, który jako część wspólnoty winien być jej „dobrą częścią”. Powyższe założenie uzasadnia Pseudo-Hippodamos przez odwołanie się do struktury wszechświata, podkreślając współzależność i związek całości jej części: „Struktura i ład całej natury utrzymuje w określonym porządku wszystkie jej części, zaś porządek każdej części dopełnia porządku natury”. Analogia między kosmosem

a państwem wymaga jednak, by człowiek w całokształcie swych dążeń podporządkowywał się całkowicie państwu, bo zgodnie z prawem natury całość jest pierwotna wobec części, a tym samym warunkuje ich istnienie. „Gdyby nie istniał kosmos, nie byłoby słońca ani księżyca, ani planet, ani gwiazd stałych [...] gdyby nie istniała istota żywa, nie byłoby oka ani uszu”. Określony więc stosunek części do całości, stosunek, którego modelem jest struktura wszechświata, warunkuje prawidłowość struktur podrzędnych wobec kosmosu: państwa, rodziny, a nawet człowieka w jego bycie biologicznym. „Gdyby wszechświatem nie rządziła harmonia, zostałby naruszony jego porządek; bez praworządności w państwie obywatele nie mogliby być dobrzy ani szczęśliwi; bez zdrowia ciała nie mogłaby być silna ani sprawna ręka ani noga”. Harmonia jest więc dla Pseudo-Hippodamosa dzielnością kosmosu, praworządność – państwa, a zdrowie i siła – ciała.

Te ustalenia traktuje Pseudo-Hippodamos jako wstęp do konkretnego projektu ustroju idealnego (projekt ten, jak stwierdzono wyżej, przekazał nam Arystoteles, poddając go zresztą dość ostrej krytyce). Wynika z nich, że swoją teorię państwa jako bytu „naturalnego”, niejako pierwotnego wobec człowieka: tak jak kosmos jest pierwotny wobec swoich części, wyznaczającego w sposób prawidłowy całokształt działań ludzkich, tak jak natura wszechświata utrzymuje w określonym porządku wszystkie byty na wszechświat się składające, ukształtował Pseudo-Hippodamos nie tylko na bazie koncepcji pitagorejskich, lecz i w polemice z poglądami filozoficznymi sofistów, z ich koncepcją państwa jako tworu „umowy społecznej”. Dla Pseudo-Hippodamosa państwo jest tworem natury, ukształtowanym przez nią na wzór doskonałej struktury kosmosu, a jako takie zapewnia obywatelom szczęście, polegające zarówno na umożliwieniu im osiągnięcia stanu „doskonałości” (*καλοκἀγαθία*), jak i na efektywnym działaniu. Państwo więc nabiera dla człowieka rangi i wymiarów kosmosu, przejmując w stosunku do obywateli porządkującą i konstruktywną funkcję, taką jaką pełni kosmos w stosunku do wszystkich bytów, które się nań składają. Taki stan rzeczy dotyczy jednak nie każdej struktury państwowej, lecz struktury doskonałej. Już sama próba stworzenia projektu ustroju doskonałego jest odpowiedzią na podyktowane koniecznością historyczną pytanie: dlaczego państwem wstrząsają rewolucje i zmiany? Odpowiedź ta, zawarta *implicite* w przytoczonych wyżej ustaleniach, sprowadza się u Pseudo-Hippodamosa do stwierdzenia: wszelkie odchylenia od prawa natury powodują naruszenie struktury państwa ze wszystkimi konsekwencjami obejmującymi jej części, a więc obywateli.

W jaki sposób następuje naruszenie prawa natury w państwie, jakie są tego przyczyny, jak można tego uniknąć? Te problemy porusza autor w dalszej części traktatu, omówiwszy postulowany w ustroju idealnym podział obywateli na trzy stany i funkcje każdego z nich<sup>80</sup>. Podkreśla on przede wszystkim, że państwo, podobne w swej strukturze do instrumentu muzycznego, wymaga nie tylko właściwej konstrukcji, lecz i znajomości zasad harmonii, jak też i umiejętności posługiwania się nim. Trzeba więc ustalić, na czym polega i od czego zależy harmonia i jedność państwa. Zważywszy ustalenia poprzednie, dotyczące związku i współdziałania części z całością, nie będzie Pseudo-Hippodamos szukał zewnętrznych, transcendentnych wobec państwa przyczyn jedności i harmonii. Jest ona całkowicie uzależniona od obywateli, od ich dzielności i działań, od zrozumienia przez nich dyktowanej przez prawo natury konieczności zachowania właściwej relacji między częściami a całością.

Dla Pseudo-Hippodamosa harmonia wspólnoty politycznej opiera się na trzech czynnikach: naukach, obyczajach i prawach. One to bowiem kształtują obywatela tak, że może wypełnić obowiązki wynikające z uczestniczenia we wspólnocie, warunkujące jej harmonię. Te trzy czynniki kształtujące oddziałują w różny sposób: nauki odkrywają przed człowiekiem strukturę kosmosu i prawo nim rządzące, pozwalają mu zrozumieć istotę struktury państwa, miejsce i rolę człowieka w państwie, pozwalają mu zrozumieć konieczność powściągnięcia namiętności i regulowania własnych działań zgodnie z miarą stosunku części do całości; prawa oddziałują przez system kar i nagród; obyczaje wreszcie kształtują duszę, rozwijając przez ukierunkowane pozytywnie działania i przykłady naturalne skłonności. Współdziałania tych trzech czynników w kształtowaniu człowieka-obywatela jest konieczne dla osiągnięcia rzeczy najważniejszej, jaką dla Pseudo-Hippodamosa jest zgoda w państwie, harmonijne współdziałanie wszystkich jego części, co sprawia, że państwem nie wstrząsają bunty ani przewroty polityczne.

Z kolei autor szuka przyczyn naruszenia stanu równowagi między częściami a całością na gruncie państwa, upatrując je w degeneracji owych trzech czynników kształtujących obywatela: w upadku obyczajów i złych naukach, co z kolei powoduje niepodporządkowanie się prawom. Toteż państwo winno sprawować kontrolę nad całokształtem tych zagadnień. Upadek obyczajów może nastąpić zarówno z przyczyn wewnętrznych (unikanie trudu i pracy, zamiłowanie do uciech), jak i zewnętrznych (zły przykład państw

<sup>80</sup> Por. Aristoteles, *Politica*, II, 1267 b – 1268 b.

sąsiednich). Dlatego też władcy i prawodawcy powinni temu zapobiegać zarówno przez odpowiednie ustawy hamujące dążenia do zbytku i nadmiernych bogactw, jak i przez regulowanie stosunków, m.in. handlowych, z państwami sąsiednimi. Jeśli chodzi o nauki, państwo winno szczególnie baczyć, czy ów ród sofistów uczy rzeczy pożytecznych dla prawa, państwa i życia prywatnego. Nauki sofistów bowiem przynoszą ogromną szkodę duszom ludzkim przez to, że ważą się naruszać ustalone pojęcia dotyczące zarówno rzeczy boskich, jak i ludzkich; nie przyczynia się to ani do prawdy, ani do bezpieczeństwa, ani do sławy, natomiast wnosi zamęt i bezład do wspólnoty ludzkiej.

Za szczególnie niebezpieczne uważa Pseudo-Hippodamos te z nauk sofistów, które głoszą, że nie istnieje żaden byt „boski” (τὸ θεῖον), a więc transcendentny wobec człowieka, a gdyby nawet istniał, człowiek nie byłby od niego w żaden sposób zależny. (Aluzja ta dotyczy prawdopodobnie bezpośrednio pisma Protagorasa *O bogach*, jak również poglądów Prodikosa. W sposób pośredni natomiast odzwierciedla stosunek Pseudo-Hippodamosa do propagowanych przez sofistów koncepcji, że państwo, prawo, normy etyczne i moralne, a nawet religia jest wynikiem aktów umowy społecznej). Niebezpieczeństwo takich nauk polega przede wszystkim na tym, że człowiek wyrwany w swej świadomości spod władzy bóstwa czy natury przestaje widzieć w sposób właściwy swe miejsce i rolę w państwie, jak i przestaje uznawać konieczność podporządkowania się prawu. Takie właśnie koncepcje są dla Pseudo-Hippodamosa przyczyną anarchii, jako że obalają schemat struktury państwa i prawa, ukształtowany przez prawo natury, czynią z państwa twór stanowienia ludzkiego, co sprawia, że człowiek przestaje podporządkowywać całokształt swych działań państwu, nie zachowując w nich miary stosowanej dla utrzymania właściwego stosunku części do całości.

Jeśli chodzi o określone formy ustrojowe, Pseudo-Hippodamos dzieli je na zgodne i niezgodne z naturą. Za niezgodne z wyznaczonym przez prawo natury schematem struktury politycznej uważa tyranie i oligarchię. Ustrojem, który najbardziej odpowiada owemu schematowi, jest ustrój arystokratyczny ze względu na to, że rządy sprawuje wiele osób, przy czym termin ἀριστοί odnosi się do ludzi górujących nad innymi wiedzą i dzielnością (ἀρετή). Realna rzeczywistość, czyli wspomniana już niedoskonałość ludzi, sprawia, że degeneracji ulega również ustrój demokratyczny, teoretycznie dla Pseudo-Hippodamosa zgodny ze schematem (uważa on, że każdemu obywatelowi jako części państwa przysługuje coś z zaszczytów i dostojęstwa całości). Dla Pseudo-Hippodamosa stałość państwa idealnego, takiego,

w którym zachowany byłby właściwy stosunek części do całości zgodnie z prawem natury, jest stałością jednocześnie względną i bezwzględną. Πόλις w swej określonej formie jest tylko częścią kosmosu, a jako taka koniecznie musi podlegać zmianom, tak jak inne części wszechświata, a więc powstawać, rozwijać się i ginąć w powtarzających się ciągle procesach. (Z podobną koncepcją spotkaliśmy się już u Okelloso). U Pseudo-Hippodamosa jednak, choć podkreśla on wyraźnie, że „wszystkie byty z konieczności natury podlegają zmianom”, że πόλις podlega prawu natury, dostrzegamy zmianę punktu widzenia na całokształt rzeczywistości społeczno-politycznej. Patrzy on bowiem na nią nie przez pryzmat wszechświata, wobec którego πόλις jest strukturą podrzędną, lecz przez pryzmat człowieka, dla którego państwo jako struktura wobec niego nadrzędna nabiera wymiarów i rangi kosmosu, a więc stałości i niezmienności. Człowiek dostrzega nieuchronność własnego przemijania nie tylko w aspekcie biologicznym, lecz i w odniesieniu do trwałości pierwszego bytu nadrzędnego, jaki jawi się jego poznaniu – w odniesieniu do państwa. W takim więc aspekcie strukturze politycznej może przysługiwać walor stałości, pod warunkiem oczywiście, że będzie to struktura doskonała.

Znany nam tylko ze wzmianki u Jamblicha<sup>81</sup> Euryfamos z Metapontu jest, według Stobajosa, autorem traktatu *O życiu* (Περὶ βίου)<sup>82</sup>, zdradzającego pewne podobieństwo z omawianymi wyżej pismami Pseudo-Hippodamosa przede wszystkim w ustaleniach dotyczących dzielności i szczęścia, stanu „doskonałości” (καλοκαγαθία) człowieka, w przeświadczeniu, że zarówno dzielność, jak i doskonałość nie przysługują człowiekowi z natury, co świadczy o tym, że autor traktatu *O życiu* musiał korzystać z tego samego źródła, co i Pseudo-Hippodamos.

Przedmiotem dociekań Euryfamosa jest miejsce człowieka w rzeczywistości przyrodniczej i społecznej. Człowiek jest wprawdzie bytem podległym władzy natury, określanej przez Euryfamosa mianem boskiej, lecz jednocześnie, naśladując ową boską naturę, funkcjonując na gruncie rzeczywistości społecznej jako „oko” porządku wszechrzeczy”, przenosząc niejako prawidłowości struktury wszechświata na płaszczyznę wspólnot ludzkich. Realizując swą „naturalną” funkcję „oka porządku wszechrzeczy”, człowiek nadał wszelkim czynnościom nazwy zgodne z ich naturą, wynalazł pismo jako „skarbiec pamięci”, wreszcie dokonał największego, najbardziej „godnego

<sup>81</sup> Iamblichus, *VP* § 30.

<sup>82</sup> Stobaeus, *Flor.* CIII, 27.

bogów” dzieła: upodobił wspólnotę ludzką do harmonijnej struktury wszechświata przez wprowadzenie praw. Ten aspekt działalności człowieka uważa Euryfamos za jawny dowód pokrewieństwa jego natury z rozumną, a więc boską sferą natury kosmosu. Owo „uporządkowanie” (*διακόσμησις*) struktury wspólnoty ludzi dokonuje się przez wprowadzenie praw, przy czym prawo funkcjonuje u Euryfamosa w podwójnym aspekcie: jako *δίκη* – prawo natury i jako *νόμος* – prawo stanowione lub też „pisane”, które nie tylko na prawie natury się wzoruje, lecz jest wręcz jego „przekładem” na język stanowień ludzkich. „Przekładu” tego dokonuje człowiek. Z traktatu Euryfamosa nie wynika, czy może tego dokonywać każdy, czy tylko ten, który posiada ku temu specjalne predyspozycje, czy jest to jeden człowiek, czy akt „przekładu” dokonywany jest wspólnie. Z jego ustaleń wynika raczej, że każdy człowiek może osiągnąć dzielność, szczęście, stan doskonałości. Ponieważ nie porusza on w ogóle problemu władzy i władcy, można przypuszczać, że umiejętność przekładania prawa natury na język stanowień ludzkich przysługuje człowiekowi z natury.

W omawianych wyżej apokryfach pitagorejskich prawo – zarówno prawo natury jak i prawo stanowione – określano terminem *νόμος*. W traktacie Euryfamosa spotykamy się ze zróżnicowaniem terminologii. Autor nawiązuje niewątpliwie do racjonalnych ustaleń myślenia przedfilozoficznego, jakim daje wyraz już Hezjod w *Theogonii* i w *Pracach i dniach*, zgodnie z którymi immanentna strukturze politycznej zasada porządku i sprawiedliwości, funkcjonująca jako prawo boskie, wyznaczająca konieczność następstw przyczyn i skutków, była określana mianem Dike, początkowo jako personifikacja sprawiedliwości (Dike, córka Themis), potem zaś oderwana od olimpijskiej genealogii, przybierająca postać normy i miary. Z chwilą spisania praw zwyczajowych *δίκη* zaczyna być określana mianem *νόμος*. Na etapie jednak kodyfikacji praw, który nie przebiegał bynajmniej jednocześnie na gruncie wszystkich państw greckich, oba te terminy musiały przez pewien czas funkcjonować jednocześnie dla określenia praw „pisanych”, co dawało, jak u Euryfamosa, wyraz przekonaniu, że *δίκη* jest nie tylko wzorcem i modelem, lecz i źródłem *νόμος*.

Dla Euryfamosa, podobnie jak dla Pseudo-Hippodamosa, człowiek może żyć i działać jedynie we wspólnocie, której jest częścią, jako że nie może istnieć część bez całości. Prawidłowo funkcjonować może człowiek tylko we wspólnocie harmonijnej, a więc praworządnej (Euryfamos nie przeprowadza, jak Pseudo-Hippodamos, całego dowodu na konieczność współdziałania części z całością. Konieczność ta jest dla niego rzeczą oczywistą, stanowiącą punkt wyjścia dla ustalenia miejsca człowieka w rzeczywistości przyrodni-



czej i społecznej). Podkreślenia wymaga przyznawanie przez Euryfamosa człowiekowi czynnej roli w „porządkowaniu” struktury społecznej, do której predestynuje go podobieństwo jego natury z rozumną sferą natury wszechświata. Dla Pseudo-Archytasa przeznaczeniem i powinnością człowieka było badanie i odkrywanie „mądrości ukrytej w rzeczach postrzeganych”, co pozwalało mu na odkrycie wzorca-modelu, według którego mógł kształtować pewne sfery rzeczywistości społecznej. Dla Euryfamosa kształtowanie tejże rzeczywistości według „naturalnego” modelu, „porządkowanie” jej, jest przeznaczeniem człowieka, jest jego „naturalną funkcją. Euryfamos nie wspomina o tym, że pełnienie takiej funkcji wymaga np. określonych działań teoriopoznawczych, mądrości, wiedzy, odpowiednich nauk, kształcenia umysłu. Można więc wnioskować, że możliwość „porządkowania” rzeczywistości społecznej przysługuje człowiekowi z natury, tak jak umiejętność określania każdej rzeczy czy czynności nazwą, oddającą jej naturę. A zatem stan doskonałości (*καλοκαγαθία*), do którego człowiek dąży i który nie przysługuje mu z natury, jest czymś różnym od owej naturalnej funkcji człowieka, wynikającej z jego miejsca w rzeczywistości przyrodniczej, funkcji „oka porządku wszechrzeczy”. A więc dopiero połączenie naturalnej funkcji człowieka ze stanem doskonałości sprawia, że funkcja ta będzie wypełniana w sposób prawidłowy.

Pod imieniem Aresasa, jednego z kolejnych przywódców szkoły pitagorejskiej po śmierci Pitagorasa, żyjącego ok. 500 r. przed Chr.<sup>83</sup>, zachował się u Stobajosa fragment dzieła *O naturze człowieka* (*Περὶ ἀνθρώπου φύσεως*)<sup>84</sup>. Fragment ten jest poświęcony strukturze duszy ludzkiej z jej podziałem na część rozumną, impulsywną i pożądlivą. (Zaznaczono już wcześniej, że podział ten tradycja przypisuje Pitagorasowi). Punktem wyjścia dla wymienionego podziału, jak i dla przeświadczenia Aresasa, że część impulsywna i pożądliva winny podporządkowywać się części rozumnej, jest przekonanie, że człowiek jest jednym bytem w kosmosie, który może świadomie „uczestniczyć w prawie” zarówno przez zrozumienie konieczności prawa, jako zasady regulującej i podporządkowującej wszelką rzeczywistość, jak i przez podporządkowanie się prawu, jak też i przez to, że jest „tłumaczem” prawa natury (*δίκη*) na język stanowień ludzkich (*νόμος*). Jest tak dlatego, że „natura ludzka jest miarą i normą (*κάνων*) prawa natury i prawa stanowionego, jest miarą i normą rodziny i państwa”. Dla Aresasa nie ulega wątpliwości tożsa-

<sup>83</sup> The s l e f f, *The Pythagorean Texts of Hellenistic Period*, s. 48-50.

<sup>84</sup> S t o b a e u s, *Ecl*, I 52.

mość prawa natury i prawa stanowionego, wszelako uzasadnień słuszość i siły prawa, a więc i konieczności podporządkowania mu się, nie musi człowiek szukać w strukturze wszechświata, jak to miało miejsce u autorów omawianych wyżej apokryfów pitagorejskich. Zarówno *δίκτη*, jak i *νόμος* odnajduje człowiek w sobie samym, w ukształtowaniu swego ciała, a przede wszystkim duszy. Można by więc przypuszczać, że w przypisywanych pitagorejczykom pismach mamy do czynienia po raz pierwszy z koncepcją człowieka-mikrokosmosu.

Przyjmując, że natura człowieka jest normą i miarą prawa, rodziny i państwa, Aresas jednak ma na myśli przede wszystkim jeden aspekt prawidłowości natury kosmosu: harmonię, polegającą na podporządkowaniu się nierozumnej sfery rzeczywistości sferze rozumnej. Na pytanie więc, jakie nasuwa się przy analizie przypisywanych „staremu” pitagorejczykowi fragmentów: czy koncepcja człowieka-mikrokosmosu mogła mieć swe źródła w teoriach pitagorejskich?, odpowiedź – moim zdaniem – brzmi: w pewnych aspektach niewątpliwie tak, z tym że koncepcja człowieka-mikrokosmosu w filozofii pitagorejskiej była w pewnym sensie efektem zarówno nauki, szczególnie matematyki (przypomnimy choćby postulat Filolaosa, dotyczący kształtowania rozumu przez matematykę, jak i *λογισμός* – kategorię Archytasa, oznaczający rozum ukształtowany przez matematykę), jak i wcielania w życie opartej na matematyce etyki pitagorejskiej, wymagającej zachowania miary i powściągnięcia namiętności. Dla „prawdziwych” pitagorejczyków człowiek-mikrokosmos jest więc pewnego rodzaju postulatem, docelowym wzorem osobowym, podczas gdy w przypisywanym Aresasowi fragmencie jawi nam się jako byt realny, obdarzony właściwościami mikrokosmosu przez naturę. (Zaznaczyć należy, że wzmiankę o pitagorejskiej koncepcji człowieka-mikrokosmosu spotykamy w anonimowym *Żywocie Pitagorasa*, przekazanym nam przez Focjusza<sup>85</sup>. Anonimowy Autor, opierając się niewątpliwie na pismach pseudopitagorejskich, stwierdza, że według Pitagorasa „człowiek jest mikrokosmosem”, bo jednoczy w sobie wszystkie „możliwości” (*δυνάμεις*) kosmosu: siłą boską, czyli rozum, naturę czterech elementów, siłą roślin i zwierząt).

Pod imionami uważanych za pitagorejczyków Diotogenesa, Sthenidasa i Ekfantosa przekazuje nam Stobajos fragmenty pism noszących tytuł *O władzy* (*Περὶ βασιλείας*)<sup>86</sup>. Nieznany nam z żadnych, poza Stobajosem,

<sup>85</sup> Anonymus apud Photium, *De vita Pythagorae*, ed. Th. Kiessling, Lipsiae 1815, § 14-16.

<sup>86</sup> Stobaeus, *Flor.* XLIII, 95, 130; XLVIII, 61-65; V 69.

przekazów Diotogenes przyjmuje za punkt wyjścia w swym traktacie konieczność kształtowania w człowieku i obywatelu świadomości prawa. (Ten sam problem poruszał i Pseudo-Archytas, jego echa odnajdywaliśmy w Προοίμια νόμων Zaleukosa i Charondasa). Stawia on ten sam co i Pseudo-Archytas postulat: „Prawa winny być wyryte nie na bramach i domach, lecz w sercach obywateli”. Za środek do tego wiodący uważa przede wszystkim odpowiednie wychowanie młodzieży. („[...] i winna latorośl dobrze pielęgnowana daje piękne owoce. Ludzie zaś, którzy troszczą się o swe winnice, zapominają o pracy nad sobą; winna latorośl zaś nie ma wpływu na losy państwa, państwem rządzi człowiek”). Wychowanie powinno polegać przede wszystkim na kształtowaniu dobrych obyczajów i regulowaniu namiętności przez sprowadzanie całokształtu ludzkich dążeń i działań do harmonii i miary. Dlatego też pierwsi prawodawcy, którym Diotogenes przypisuje rolę pierwszych wychowawców ludzkości, wprowadzili jako środek wychowawczy taniec, który porządkował według określonej miary i rytmu ruchu człowieka, nadawał im harmonię, łączył ludzi, wywierając w ten sposób pozytywny wpływ na dusze. Dlatego też wprowadzili oni muzykę na uczty, by harmonia muzyki z jej porządkującą funkcją ograniczała obżarstwo i pijaństwo, zmuszając w ten sposób do zachowania miary.

Punktem wyjścia dla ustaleń Diotogenesa dotyczących genezy, funkcji i roli sprawowania władzy w państwie jest w zasadzie ta sama koncepcja, którą reprezentował Pseudo-Archytas: władzę może sprawować tylko ten, kto jest νόμιμος, a więc ten, kto sam jest „żywym prawem”, kto na gruncie społeczności jest odpowiednikiem rozumnej zasady rządzącej wszechświatem. Władcę więc wyznacza prawo natury. Określenie νόμιμος u Diotogenesa nabiera jednak jeszcze innego znaczenia. Użyte w stopniu najwyższym (νομιμότατος) oznacza jednocześnie człowieka najbardziej przestrzegającego praw, najsprawiedliwszego, posiadającego i z natury, i dzięki własnym wysiłkom największą świadomość prawa. Ustalając więc zarówno cechy, jakimi winien się oznaczać władca doskonały, jak i najważniejsze funkcje władcy, autor traktatu odwołuje się stale do związków rządcy πόλις z rozumną zasadą wszechświata, do związków struktury πόλις ze strukturą wszechświata.

Dla Diotogenesa πόλις, struktura, na którą składa się wiele różnorodnych elementów, naśladuje „z natury” strukturę i harmonię kosmosu. Różnorodność elementów, składających się na kosmos, utrzymuje w ładu i harmonii władza kosmosu – rozumna zasada, utożsamiana z bóstwem; tę samą rolę w πόλις, reprodukcji modelu, jakim jest kosmos, odgrywa władca. Diotogenes kilkakrotnie podkreśla analogię relacji: bóstwo – kosmos i władca – państwo. („Jak bóg ma się do kosmosu, tak władca w stosunku do πόλις; jak

państwo ma się do kosmosu, tak władca do boga”). Jak już wspomniano wyżej, Diotogenes, omawiający cechy władcy „prawdziwego” (νόμιμος), analizuje je bardziej szczegółowo niż Pseudo-Archytas. Wspólnym mianownikiem tych wszystkich cech, ich warunkiem i podstawą jest rozum. Dla Pseudo-Archytasa sprawowanie wszelkich funkcji związanych z władzą zgodnie z miarą wyznaczoną przez rozum (ποτὶ τὸν λόγον) wynikało bezpośrednio z samego charakteru władzy, z tego, że władca jest νόμιμος. Dla Diotogenesa natomiast władca musi uzasadnić, że określenie to mu przysługuje, musi niejako wykazać swoje „pokrewieństwo” z rozumną zasadą rzeczywistości.

Diotogenes w całości kształcie sprawowania władzy wyodrębnia trzy jej główne aspekty: wojskowy, sądowniczy i kultowy. Każdy z nich wymaga od władcy pewnych umiejętności, opartych na rozumie. Sprawowanie władzy wojskowej pociąga za sobą nie tylko konieczność znajomości zasad strategii i taktyki, lecz i umiejętność rozróżniania wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych, jak też dbałość o tych, którzy w wojnie narażeni są na niebezpieczeństwa. („Obowiązkiem sternika jest dbałość o zachowanie w bezpieczeństwie okrętu, woźnicy – wozu, lekarza – chorego, władcy zaś i wodza – tych, których wojna naraża na niebezpieczeństwo”). Sprawowanie władzy sądowniczej wymaga od władcy zrozumienia natury prawa i sprawiedliwości, zrozumienia, które musi być oparte na znajomości struktury kosmosu, które wymaga uchwycenia przez rozum związków między prawem natury a prawem państwowym. Ten aspekt władzy wymaga od władcy, by zgodnie z istotą prawa natury działał zawsze w interesie poddanych. (Podobna interpretacja istoty prawa natury jawiła się u Pseudo-Archytasa). Obowiązki kultowe wreszcie wymagają od władcy zrozumienia „naukowego” (władca winien być ἐκλεγεῖσάμενος) natury i istoty bóstwa, co ponadto pozwala mu uświadomić sobie swoją rolę na gruncie πόλις oraz obowiązki nie tylko wobec poddanych, lecz i wobec samego siebie. Polegają one przede wszystkim na ukształtowaniu w sobie samym „najsprawiedliwszego celu i porządku prawa”, opartego na harmonii, która z kolei jest wynikiem przestrzegania miary w każdej czynności czy afekcie. „Prawdziwy” władca nie powinien więc ulegać rozkoszom, chciwości, popędom, powinien natomiast zachowywać godność w postawie, ubiorze, unikać pychy i wyniosłości, żądać wreszcie od poddanych czci i hołdu nie dla swej osoby, lecz dla godności władzy. Wszystkich tych zaleceń winien przestrzegać, pamiętając, że „harmonia państwa, której jest demiurgiem, powinna zaczynać się od niego”. W πόλις rządzonej przez takiego władcę obywatele mogą prowadzić życie „najbardziej

zgodne z prawem natury i z prawem państwowym”, a ten rodzaj życia według Diotogenesa jest najlepszy.

Podstawową i najważniejszą cechą, jaką winna cechować władcę, jest – według autora kolejnego traktatu *O władzy*, Sthenidasa – mądrość i wiedza. Podobnie jak Pseudo-Archytas i Diotogenes, dostrzega Sthenidas analogię między państwem a kosmosem, władzą i rozumną zasadą, uważa jednak, że funkcja władcy przypada określonemu człowiekowi w udziale zarówno na mocy prawa natury, jak też i dzięki temu, że „naśladuje ona naturę bóstwa”. Dla Sthenidasa władca nie jest więc tożsamy z rozumną zasadą; między zasadą a władcą zachodzi stosunek: model – reprodukcja, z tym że naśladownictwo nie jest stanem czy jednorazowym aktem, lecz ciągłym procesem. Stwierdza on wyraźnie, że zasada jest rozumna z samej swej istoty, natomiast władca „zdobywa wiedzę w czasie”. Ważnym elementem owego naśladownictwa jest „wielkoduszność, ograniczanie potrzeb, ojcowski stosunek do poddanych”, dzięki czemu władca staje się na gruncie wierną reprodukcją prawa natury w jego działaniu.

Z kolei Ekfantos w piśmie *O władzy* przyjmuje za punkt wyjścia definicji władcy „prawdziwego” zgodność struktury psychofizycznej człowieka ze strukturą całokształtu kosmosu. „Natura każdej istoty żywej jest ukształtowana stosownie do kosmosu i jego części”. Kosmos jest dla Ekfantosa strukturą doskonałą ze względu na ład i harmonię, która sprawia, że funkcjonuje w nim zgodnie i prawidłowo ogromna ilość różnorodnych części, elementów zarówno ograniczonych jak i bezkresnych. Człowiek dla Ekfantosa jest jakby odbiciem kosmosu ze względu na dwoistość struktury: ciała, utworzonego z materii, i duszy – elementu rozumnego, boskiego. Człowiek jako odbicie kosmosu góruje nad innymi istotami żywymi, nad ludźmi zaś góruje ten, kto jest najwierniejszym odbiciem rozumnej zasady – bóstwa – przez wierność odbicia w pewnym sensie jej pokrewny, władca. Z tego samego zaś powodu sprawowanie władzy w państwie jest odbiciem – reprodukcją funkcji, jaką pełni rozumna zasada we wszechświecie. Z tego też powodu instytucja władzy jest zgodna z naturą, a jako taka jest nienaruszalna. Dla Ekfantosa ważniejsza jest sama instytucja władzy niż osoba władcy. Władca musi dorosnąć do sprawowania władzy, musi kształtować w sobie i utrzymywać takie cechy, by swymi wadami nie plamił rzeczy najistotniejszej i najświętszej. Ten, kto ma stać na czele państwa, musi mieć naturę bez skazy i rozumieć, że harmonią i podporządkowaniem się prawu natury winien górować nad innymi. Z tego powodu władca, zrozumiałwszy genezę i źródło instytucji władzy, musi stać się nauczycielem swoich poddanych, pouczając ich przede wszystkim o związkach struktury  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$  ze strukturą kosmosu. Z nauk tych

ma wynikać, że poddani muszą kochać swego władcę i podporządkowywać mu się, przyczyniać się do zgody i harmonii w πόλις. Za sprawą nauk władcy musi więc wśród obywateli ukształtować się świadomość tego, że żaden obywatel nie żyje dla siebie i swego zadowolenia, że punktem odniesienia wszelkich działań i dążeń człowieka jest państwo.

Nie ulega wątpliwości fakt, że pisma pseudopitagorejskie są dla nas dowodem, iż tradycja starożytna przypisuje pitagorejczykom podjęcie pierwszych filozoficznych badań nad zagadnieniami państwa i prawa na podstawie ustaleń dotyczących zarówno zasady-ἀρχή, jak i struktury kosmosu. Dokonana *ex post* synteza owych badań w apokryfach przyjmuje za punkt wyjścia pitagorejską koncepcję zasad-ἀρχαί i oparty na niej obraz harmonijnej struktury całokształtu rzeczywistości, jak również na koncepcji zasad oparty stosunek wszelkich bytów składających się na kosmos do całości kosmosu. Autorzy pism pseudopitagorejskich uznają taki obraz struktury wszechświata za niepodważalny, nie wymagający dowodu ani też bardziej dogłębnej analizy. Wychodząc więc z takiego założenia, za rzecz oczywistą i nie wymagającą dowodów uważają podległość πόλις jako części kosmosu jego całości. Te ustalenia są dla nich podstawą wniosków dotyczących zarówno rozciągnięcia zasięgu prawa natury na πόλις, utożsamienia prawa państwowego z prawem natury, jako jego źródłem i wzorcem, jak i ustalenia miejsca i roli człowieka w państwie na zasadzie relacji: całość – część. Człowiek więc na gruncie owej syntezy pitagoreizmu zaczyna funkcjonować w podwójnym aspekcie: jako cząstka kosmosu i jako członek πόλις – obywatel, z tym że uwaga autorów apokryfów koncentruje się zdecydowanie na drugim aspekcie. Pierwszy aspekt „widzenia” człowieka mieści się w owym założeniu filozoficznym – wizji struktury wszechświata. Jak już wspomniano przy analizie poszczególnych apokryfów, ich autorzy, zwłaszcza Pseudo-Hippodamos, dokonują świadomej w pewnym sensie zmiany punktu widzenia w stosunku do państwa: z obiektywnego, w którym πόλις w stosunku do kosmosu jest strukturą podrzędną, częścią całości, na subiektywny, patrząc na państwo z pozycji człowieka, dla którego πόλις jest strukturą nadrzędną, całością, której częścią jest obywatel. Autorzy apokryfów potrafili więc uchwycić historyczny moment, w którym πόλις przejmuje w stosunku do obywateli rangę, wymiar i funkcję kosmosu, stając się punktem odniesienia wszelkich działań człowieka. Pociąga to za sobą szereg obowiązków dla obywatela, lecz ich wypełnienia wymaga przede wszystkim wiedzy o strukturze całokształtu rzeczywistości, co warunkuje świadome zachowania właściwej relacji: całość – część. Wiedza ta winna przede wszystkim cechować prawo-

dawców – tych, którzy przekładają prawo natury na język stanowień ludzkich, oraz władców.

Wiele miejsca w apokryfach pitagorejskich zajmuje problem władzy i władcy. Sama instytucja władzy wynika ze struktury kosmosu, którym rządzi zasada, mająca walor rozumności, utożsamiana z bóstwem ( $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ) lub też określona boskim mianem ( $\tau\acute{o} \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ ). Jest ona przyczyną i demiurgiem porządku i ładu w kosmosie, warunkuje jego wieczność i trwałość jako całości, a tym samym prawidłowe funkcjonowanie bytów składających się na kosmos. Jest więc tożsama z harmonią. Skoro  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$  nabiera dla człowieka-obywatela rangi kosmosu, zachodzi konieczność istnienia w jej obrębie rządzącej nią rozumnej zasady, pełniącej wobec  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$  te funkcje, które pełni zasada wobec kosmosu. Funkcje te na gruncie  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$  pełni władca, pokrewny zasadzie boskiej w dwojaki sposób: przez analogię funkcji oraz rozumność.

Dla autorów pism pseudopitagorejskich nie ulega wątpliwości, że władca góruje nad współobywatelami. (Żaden z autorów poza Pseudo-Hippodamosem nie używa wprawdzie określenia  $\xi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ , zastępując je określeniem  $\nu\acute{o}\mu\iota\mu\omicron\varsigma$  albo  $\nu\omicron\mu\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$ , lecz określenia te dokładniej precyzują istotę władcy). Nasuwa się jednak pytanie, czy owa przewaga władcy wynika z natury, czy jest nabyta drogą nauki i pracy nad sobą. Daje się tutaj zauważyć pewną rozbieżność poglądów. Dla Pseudo-Archytasa władca jest niejako desygnowany przez prawo natury ( $\nu\acute{o}\mu\iota\mu\omicron\varsigma$ ); gdy funkcję władzy przejmuje ktoś samozwańczo, nie jest władcą, a tyranem, naruszając prawidłowość struktury państwa, co pociąga za sobą negatywne konsekwencje zarówno dla całości  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ , jak i dla jej części. Dla Diotogenesa jednak, poza naturalnymi predyspozycjami, władca musi stale kształtować w sobie wewnętrzną harmonię i uzasadniać (sobie i poddanym), że jest godny tej funkcji. Sthenidas z kolei wyraźnie podkreśla, że dla sprawowania władzy niezbędna jest mądrość i wiedza, którą władca zdobywa „w czasie”, nie ma jej z natury i sam przez się, jak rozumna zasada – bóstwo. Ekfantos wreszcie, stojąc na stanowisku związku nie tyle władcy, ile samej instytucji władzy z rozumną zasadą, sugeruje, że władcę można odpowiednio do „naturalnej i świętej” instytucji władzy wychować, która to koncepcja jest najbliższa założeniom szkoły – związku pitagorejskiego.

Poza ustaleniem miejsca człowieka w strukturze kosmosu i  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$  autorzy apokryfów wiele miejsca poświęcają naturze człowieka. Złożoność jego natury – odrębny status ontyczny ciała i duszy – nie podlega dla nich wątpliwości, niemniej jednak na problem duszy patrzą przede wszystkim przez pryzmat jej rozumności. Rozumność ta jest dla nich dowodem pokrewieństwa natury człowieka z rozumną zasadą. Dusza więc przez swą rozumność

wyróżnia człowieka spośród innych istot żywych, sprawia, iż może on zarówno „badać boską mądrość w rzeczach postrzeganych”, jak twierdzi Pseudo-Archytas, lub też przenosić prawidłowość struktury wszechświata na płaszczyznę wspólnot ludzkich, jak sądzi Euryfamos; dzięki rozumności człowieka może jawić się na tle innych istot żywych jako mikrokosmos (Aresas).

Krótki z konieczności przegląd apokryfów pitagorejskich pozwala odnaleźć w nich potwierdzenie i dookreślenie rekonstruowanego na podstawie staropitagorejskiej nauki o zasadach-*ἀρχαί* pierwszego w dziejach filozofii greckiej projektu ustroju doskonałego. Potwierdza on, że o ustroju idealnym filozofowie rozprawiali i pisali dwa wieki przed Platonem, jakkolwiek wzorem dla idealnej *πολιτεία* był dla nich kosmos i prawa nim rządzące. Niezależnie od faktu, że dla platońskiej *πολιτεία* argument ostatecznego uzasadnienia sytuował się w obszarze metafizyki, dla pitagorejskiej zaś w obszarze zwanym od czasów Arystotelesa *fizyką*, projekty te są w istocie podobne. Można zatem przyjąć, że w filozofii greckiej od czasów starego związku pitagorejskiego ukształtował się zanegowany dopiero przez sofistów schemat filozoficznej diagnostyki i terapii ustrojów politycznych.

#### BIBLIOGRAFIA

- Burkert W.: Hellenistische Pseudopythagorica, „Philologus” 105 (1961), s. 16-43, 226-246.  
 Diels H., Kranz W.: Die Fragmente der Vorsokratiker, Zürich-Hildesheim 1989<sup>19</sup>.  
 Diels H.: Doxographi graeci, Berlin 1879.  
 Gajda J.: Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej, Wrocław 1986.  
 — Sofiści, Warszawa 1989.  
 Gajda-Krynicka J.: Filozofia pitagorejska w nurcie fizyki przedplatońskiej. Pitagorejska koncepcja zasady-arche, „Przegląd Filozoficzny” 10 (2001), nr 2, s. 37 nn.  
 Ioannis Stobaei Anthologium, rec. C. Wachsmuth et O. Hense, vol. I-II: Eclogae Physicae et Ethicae, rec. C. Wachsmuth, vol. III-V: Anthologii libri duo posteriores, ed. O. Hense, Berlin 1894-1912 [I-II – 1884; III – 1894; IV – 1909; V – 1912] (przedruk: 1958).  
 Reale G.: Historia filozofii starożytnej, t. IV, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999.  
 Richter H.: Geschichte der pythagoreischen Philosophie, Hamburg 1826.  
 Thesleff H.: An Introduction to the Pythagorean Writings of Hellenistic Period, Åbo 1961.  
 — The Pythagorean texts of the Hellenistic period, Åbo 1965.  
 Timpanaro Cardini M.: Pitagorici. Testimonianze e Frammenti, Firenze 1958.  
 Wehrli F.: Die Schule des Aristoteles, Basel 1969.  
 — Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit, [w:] Die Philosophie der Antike, Bd. III: Ältere Akademie. Aristoteles. Peripatos, hrsg. von H. Flashar, Basel 1983.



## PYTHAGOREAN MODEL OF THE PERFECT POLITICAL SYSTEM

## Summary

In history of philosophy the origin of the first plans of the perfect political system, called an ideal one, or – from the time Thomas More's *Utopia* was published – a utopian one, is usually associated with Plato's philosophy in which the model of the perfect state has its justification in a transcendent principle of reality: in *The State* – in the supersensible world of ideas; in *Laws* – in the world of the principles that are inaccessible to the sensual inspection, i.e. ἀρχαί. However, already Aristotle's testimony points to the fact that the perfect state was written about long before the times of Plato. Studies of the Pythagorean philosophy that originated before Plato, allow the statement that its followers saw the imperfection of the political systems that they knew, and also they knew its causes, which they perceived in infringement by political structures of the principle of *universal justice* that is omnipresent in the universe. The first plans of the perfect system must have been originated already in the first, so-called old Pythagorean union; however, the state of the writings by the Pythagorean philosophers does not allow their detailed reconstruction. On the basis of fragments and the doxographic evidence that are preserved and recognized as authentic we can only infer that they thought that the state-polis as a *microcosmos* in its structure should imitate the structure of the universe – the model and pattern of perfection for all beings constituting the universe, which can be reduced first of all to the conviction that in all the aspects of its functioning it should be subjected to the measure, harmony and proportions determined by universal justice.

We find a confirmation of such a conception of the perfect system in the collection of the so-called Pythagorean apocryphal works preserved to our times – works that were written towards the end of the 4<sup>th</sup> or at the beginning of the 3<sup>rd</sup> century B.C., and popularized under the names of "old" Pythagoreans (like Charondas, Zaleukos, Archytas of Tarentum, Ocellus, Hippodamus of Miletus, Aresas, Diotogenes, Sthenidas, Ecphantus, Euryphamus of Metapontum), transmitted by late philosophers and compilers, like Porphyrius, Iamblichus or Stobaeus. Since the standpoints of various researchers as to the dating and origin of those writings differ from one another, it should be accepted that they were written either as imitations of the old-Pythagorean writings that have not been preserved, or they developed, according to Pythagorean teaching on the principles and the universe, findings included in the so-called Πυθαγορικά ὑπομνήματα. Among those apocryphal works we find a lot of writings explicitly or implicitly devoted to the question of the perfect political system: the very form of *politeia*, the authority, status and obligations of the ruler, laws and their sources, the status and obligations of citizens, education, ethical and moral norms. All these writings share acceptance of a definite model for the perfect system: it is the universe and its structure. According to the old-Pythagorean teaching about two principles-ἀρχαί, the universe consists of the rational principle containing proportion and measure (πέρας), and the principle devoid of this measure and proportion (ἄπειρον). In the structure of the universe the rational principle puts its measure and proportion on the irrational principle – which is manifested in the proper numerical relations, in the harmony of oppositions, in the equilibrium of coming into existence and disappearance of all the beings the universe consists of, as well as in the eternal existence and invariability of the very universe. Disturbance of the proper proportions of the structure causes its disintegration. The authors of the pseudo-Pythagorean writings perceive the causes of political upheavals and falls of states in such disturbances of the proper proportions and relations in the field of *polis*. Hence the perfect political system is one that in the micro scale imitates the correctness of the structure of the universe, which should be manifested in proper relations between the ruler or the authority and the citizens, and in passing proper laws that should be a "translation" of the law of universal justice into the language of human decisions in citizens' ethical and moral actions.

Hence Pythagorean apocryphal works are a proof that long before Plato philosophers wrote about the perfect political system.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*

**Słowa kluczowe:** utopia, państwo doskonałe, ustrój polityczny, sprawiedliwość, Platon, pitagoreizm, pitagoreizm hellenistyczny, *arche*-zasada, miara, proporcja, Archytas, Okellos z Leukanii, Hippodamos z Miletu, Zaleukos, Charondas, Theagenes, Euryfamos z Metapontu.

**Key words:** Utopia, perfect state, political system, justice, Plato, Pythagoreanism, Hellenistic Pythagoreanism, *arche*-principle, measure, proportion, Archytas, Ocellus Leucanus, Hippodamus of Miletus, Zaleucus, Charondas, Theagenes, Euryphamus of Metapontum.