

WOJCIECH SZCZERBA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

PROBLEM BOGA I POCZĄTKU ŚWIATA W STAROŻYTNEJ MYŚLI GRECKIEJ - NEGACJA *CREATIO EX NIHILO*

Mówiąc o koncepcji boga w starożytnej Grecji należy rozróżnić dwie główne tradycje funkcjonujące w ojczyźnie Homera i Platona, tradycję mitologiczną i filozoficzną. Choć, nie ulega kwestii, że mit jest starszy od logosu, to jednak przez wiele wieków obie tradycje funkcjonowały równocześnie i oddziaływały na siebie, niekiedy przenikając, inspirując i interpretując, niekiedy zaś złowrogo reagując i krytykując się nawzajem. Trudno jest dzisiaj rozstrzygnąć, która z owych tradycji miała większy wpływ na świadomość religijną przeciętnych mieszkańców Hellady w poszczególnych etapach dziejów starożytności. Dziś bez wątpienia filozoficzne koncepcje bóstwa przyciągają uwagę historyków filozofii bardziej niż wytwory popularnych wierzeń, wszak filozofia grecka uważana jest powszechnie za najwybitniejszy twór ówczesnej kultury. Łatwiej jest docenić dziś wysublimowane koncepcje *Idei Dobra* Platona, *Pierwszego Poruszciciela* Arystotelesa, czy *Jedni* Plotyna niż antropomorficzne wyobrażenia bóstw greckiego panteonu. Nasuwa się jednak pytanie, czy czasem owe piękne filozoficzne koncepcje nie oddziaływały jedynie lub głównie na wąskie grono, toczących między sobą debaty, filozofów starożytnych. Być może nie przenikały one w takim stopniu, w jakim chcielibyśmy to widzieć dziś, na ulice Aten i innych miast greckich. Nawet w epoce hellenistycznej, gdzie nauka i wiedza zostały rozpowszechnione do niespotykanych wcześniej rozmiarów, nasuwa się pytanie jaki wpływ filozofia miała na niższe warstwy społeczne, chociażby niewolników? Być może, ogólnie rzecz biorąc, owe, wyśmiewane i krytykowane już w starożytności, religijne wyobrażenia bóstw, których poetyckie interpretacje zachowały się do dziś w pismach Homera i Hezjoda, odzwierciedlały szerzej świadomość ówczesnych Greków¹.

Nie ulega jednak wątpliwości, że u źródeł obu tradycji kryło się bardzo szerokie pojęcie bóstwa w archaicznej, przedfilozoficznej myśli greckiej. W świadomości ówczesnego Hellena, boskie były przede wszystkim rzeczy nieznanne i niewytluma-

¹ Por. *Dictionary of the History of Ideas*, New York 1968, t. 1, s. 339.

czalne, wykraczające poza ludzką percepcję². Tak więc nieznanne kontynenty zamieszkiwały w wyobrażeniu archaicznych Greków boskie istoty. Niedostępne dla ludzi niebo i gwiazdy posiadały boską naturę. Boskie były moce i żywioły, zadziwiająco człowieka swą potęgą i oddziaływające na niego w różnych okolicznościach. Stąd modlitwy, ofiary przebłagalne i dziękczynne, instytucje kapłaństwa³, wszystko po to, by zjednać sobie moce przewyższające siły człowieka, tak bardzo potrzebne mu szczególnie w trudnych sytuacjach. Boskie były również miejsca gdzie owe siły i żywioły objawiały się ze szczególną mocą i które później miały stać się sanktuariami, miejscami odprawiania misteriiów. Boska w końcu była ogólnie natura, kryjąca się za wszelkimi przyrodniczymi fenomenami⁴. Ową rozległą i trudną do zdefiniowania boskość starożytni Grecy utożsamiali z, postrzeganymi w sposób antropomorficzny, istotami boskimi. Daleko im do późniejszych, doskonałych wytworów myśli filozoficznej. Nigdy nie są postrzegani jako stwórcy świata, nigdy nie sięgają wyżyn doskonałości. Raczej po prostu, będąc integralną częścią rzeczywistości, panują nad siłami przyrody, odpowiadają za burze, trzęsienia ziemi, powodzie, zaćmienia słońca, etc. Władają życiem człowieka i troszczą się o niego lub wykorzystują go do własnych celów. Są jakby większymi, doskonalszymi ludźmi, aktualizując w sobie pragnienia człowieka o wiecznym, niezakłóconym szczęściu i dopełniając niedostatki natury ludzkiej i ludzkiej egzystencji⁵. Powoli z tej masy wyłaniają się pojedynczy bogowie, podporządkowujący sobie rzesze pozostałych. Oni to odegrają decydującą rolę w przyszłych kosmogoniach. Jednak zawsze, obok nich pozostanie nieliczona ilość bezimiennych, anonimowych bóstw przyrody, takich jak bogowie gwiazd, muzy, erynie, nimfy, etc.

Pierwsze zachowane i kanoniczne opisy świata bogów w myśli greckiej przedstawiają dzieła Homera i Hezjoda. Na ile owe eposy odzwierciedlają codzienną pobożność Greków okresu archaicznego, na ile zaś są poetycką interpretacją funkcjonujących powszechnie wierzeń⁶, pozostaje pytaniem otwartym. Jednak, nawet jeśli u źródeł istniała swego rodzaju dychotomia między tymi dwoma płaszczyznami teologicznymi, to musiały one jednak ze sobą w jakiś sposób koegzystować, wpływać na siebie i wspólnie kształtować świadomość grecką. Natomiast szczególna rola dzieł Homera i Hezjoda w greckiej *paidei*, polityce, sztuce zapewniła im bezdyskusyjną pozycję „wzorca” (lub raczej formalnego układu odniesienia) w wiekach późniejszych.

² „Boskie jest wszystko, co poza znaną ludziami Ziemią, a więc (na poziomie myślenia całkiem archaicznego): krańce Ziemi na północy, południu, wschodzie, zachodzie, kraje zamieszkałe przez bogów, albo przez ludy innego gatunku, w sposób nam nieznanymi obcującymi stale i na poufnej stopie z bogami” O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, Warszawa 1996, s. 151.

³ Często ograniczone do funkcji składania ofiar.

⁴ „Dla świadomości Greka martwa natura nie istniała; natura cała była życiem, cała – duchem, cała – bóstwem” T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, Wrocław 1991, s. 42.

⁵ „...co człowiek posiada ułomnie i niedostatecznie, bóstwo ma zawsze i w pełni” O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 151n.

⁶ Por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji...*, s. 38-40.

Bogowie Homera i Hezjoda⁷, posiadający w dużej części indoeuropejskie korzenie, zastąpili najprawdopodobniej pierwotny kult Wielkiej Bogini⁸, głównego bóstwa autochtonicznych plemion egejskich⁹ na Płw. Bałkańskim. Według wielkich eposów greckich, bogowie ci, wciąż kojarzeni z siłami przyrody: gromowładny Zeus, Posejdon – sztorm, Słońce jako złoty powóz Apollina, etc., sprawują swoje rządy nad światem kontrolując go i porządkując, ale nie stwarzając. Z chaosu czynią uporządkowany *kosmos*. Nie są wszechmocni we współczesnym tego słowa znaczeniu, choć ich rządy wykazują olbrzymią arbitralność wobec człowieka¹⁰. Ich władza kończy się tam, gdzie w grę wchodzi *moira*, przeznaczenie¹¹. Nawet Zeus zgina przed nią swój kark, z zalem np. pozwalając umrzeć swojemu synowi Sarpedonowi w wojnie trojańskiej (*Iliada* XVI, 431–461). Być może, przynajmniej teoretycznie, mógłby sprzeciwić się temu, co nieuniknione. Świadom jest jednak – dobitnie przypomina mu o tym Hera – że działanie przeciw przeznaczeniu (*uper moron*), zakłóciłoby równowagę *universum*, chaos znów mógłby zająć miejsce *kosmosu*¹². Tak więc Zeus – choć jest najwyższym władcą, choć jak mówi poeta jest „ojcem bogów i ludzi” – nie jest w pełni suwerennym Bogiem, nie jest też bynajmniej stwórcą świata, tak jak nie jest nim żaden z innych bogów panteonu greckiego. W rzeczywistości nawet nie należy do pierwszego pokolenia bogów.

Bogom olimpijskim, daleko jest do doskonałości. Jako „więksi” ludzie posiadają wszelkie cechy ludzkie, zarówno dobre, jak i złe, często zwiokrotnione. Uosabiając w sobie główne pragnienia człowieka, wiodą wieczne życie w doskonałej szczęśliwości, ale nie są bynajmniej wzorami moralnymi. Brak jest w mitologii greckiej absolutnych norm moralnych, bogowie nie uosabiają dobra, raczej potęgę i hedoniczne szczęście. Życie człowieka zależne jest od woli tychże niezmiennych istot, ale owa relacja ogólnie nie opiera się na trosce, przyjaźni, zaufaniu między bóstwem a człowiekiem. Pomijając jednostki, którym dane było wspiąć się na szczyt Olimpu, większość traktowana jest dość instrumentalnie, dla osiągnięcia własnych celów

⁷ Traktuję obydwa eposy razem z perspektywy ich wpływu na późniejszą umysłowość grecką. Jednakże świadom jestem, że Teogonia Hezjoda była w dużej mierze reakcją na poematy Homera i koncepcje bóstwa epoki heroiczej. O ile u Homera bogowie są potężni, arbitralni, ale w owej arbitralności kapryśni, nieprzewidywalni i amoralni, o tyle u Hezjoda bogowie stają na straży nowego porządku społecznego i politycznego nowej epoki. Stają się stróżami prawa i sprawiedliwości, dbając, by świat nie stracił swej uporządkowanej formy kosmosu i nie stał się znów chaosem. Por. A. V. Stroem i H. Ringgren, *Religie*, Warszawa 1975, s. 405 i 415.

⁸ Por. B. Kupis, *Zarys dziejów religii*, Warszawa 186, s. 339–344.

⁹ „The religion that finds expression in the Homeric literature probably represents a fusion of Indo-European and Aegean traditions; but with the former predominance, for Zeus is essentially the Aryan sky-god” *Dictionary of the history...*, s. 340. Bez wątpliwości część bóstw została zaasymilowana z wierzeń egejskich, część przejęta ze starszych kultur ościennych, część zaś prawdopodobnie ewoluowała w trakcie rozwoju samego kultu plemion helleńskich. Por. np. R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 29.

¹⁰ Por. Homer, *Iliada*, 25, 527–533, Wrocław 2004 (arbitralne przydzielanie dobra i zła ludziom przez Zeusa).

¹¹ Por. A. Krokiewicz, *Historia filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971, s. 38–41

¹² „Greek mythology was very conscious of the forces of chaos in the universe, which it personified under the image of Giants and Titans, whom the Olympian gods had once subdued after a truly titanic struggle”, *Dictionary of the history...*, s. 340.

bogów, względnie dla zachowania ogólnego ładu. Poprzez obcowanie z bogiem, co też w zasadzie jest darem dla wybranych, człowiek nie wznosi się na wyższy poziom egzystencji, nie doświadcza *sacrum*, nie zostaje zbawiony. O ile więc sami bogowie uosabiają egzystencjalne pragnienia człowieka, o tyle w relacji z bóstwem człowiek ma nikłe szanse by wspiąć się na ów upragniony poziom szczęśliwości lub choćby jakiś jego substytut. Doskonałym przykładem tego jest przerażająca wizja Hadesu jako miejsca pośmiertnego ludzi (*Iliada* VI, 654)¹³.

Próbę odpowiedzi na powyższe egzystencjalne niedoskonałości religii tradycyjnej stanowią misteria¹⁴, w których całkowicie zmienia się model relacji między bóstwem a człowiekiem. Bogowie misteriów nie są już niedostępnymi, kapryśnymi istotami z Olimpu. Nie traktują człowieka jako narzędzia do osiągnięcia własnych celów, nie przejawiają tej przerażającej arbitralności wobec ludzi co bogowie homeryccy. Stają się znacznie bliżsi ludziom, starają się ich zrozumieć, jako że sami często doświadczyli podobnych do ludzkich tragedii¹⁵. Bogowie misteriów odpowiadają na najważniejsze pytania egzystencjalne, zagubionego w świecie, człowieka – dają wtajemniczonym szansę doświadczenia *sacrum* oraz nadzieję zbawienia i szczęśliwego życia po śmierci. Jednakże zasadniczo status odczynny bogów misteryjnych nie różni się od bóstw Olimpijskich. Nie są stwórcami świata ani jego absolutnymi władcami, ciągle są jedynie częścią rzeczywistości, do której należy i człowiek. Czy można takim istotom zawierzyć swoje życie? O ile misteria odpowiadają na najważniejsze egzystencjalne pytania człowieka, nie podpierają owych odpowiedzi żadnymi, poza odwołującymi się do emocji i określonych doświadczeń, dowodami prawdziwości, nie zajmują się epistemologią bóstwa. Są krzykiem desperacji i emocjonalnym wołaniem o pomoc, ale nie racjonalną refleksją.

Z problemem tym stara się zmierzyć filozofia grecka, której koncepcje bóstwa wydają się w dużej mierze być reakcją na odczynne aporie i niedoskonałości religii tradycyjnej. Niekiedy filozofowie rozwijają koncepcje mitologiczne, niekiedy je modyfikują, niekiedy znów całkowicie od nich odchodzą, starając się stworzyć najdoskonalsze z możliwych idee bóstwa w kontekście poszczególnych systemów¹⁶. Tak więc *hylodoistyczna* jońska filozofia przyrody traktuje boskość jako integralną część kosmosu, głównego obszaru jej zainteresowania. Dla Talesa boska jest woda, dla Anaksymandra, otaczający światy bezkres (*apeiron*), dla Anaksymenesa powietrze. Boska jest *arche* – zasada, istota wszechrzeczy, z której wszystko po-

¹³ Według Mircea Eliade mit o Prometeuszu, wykradającym ogień bogom jest wyrazem niespełnienia najgłębszych pragnień człowieka przez bóstwo. Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1997, t. 1, s. 168, 169.

¹⁴ Głównie mam tutaj na myśli wczesne misteria greckie: Eleuzyjskie, Dionizyjskie, Orfickie, jednakże świadom jestem, że misteria epok późniejszych odgrywały analogiczną rolę tzn. przybliżały bóstwo do człowieka i opierając się głównie na przeżyciu, na poziomie emocjonalnych dostarczały dowodów swej prawdziwości.

¹⁵ Często sami przeżyli tragedie podobne do ludzkich, jak np. śmierć najbliższych i wiedzą jak olbrzymie może być pragnienie ich odzyskania (por. Demeter, Dionizos Zagreus, Ozyrys), ponadto bogowie owi znają drogę nieśmiertelności.

¹⁶ Poniżej omawiam tylko wybrane, reprezentatywne moim zdaniem, koncepcje boga w filozofii greckiej.

wstaje i do której wszystko powraca oraz w której zawarte są wszelkie siły potrzebne do ukształtowania i podtrzymania kosmosu. Jako immanentna zasada świata, której brakuje cech osobowych, nie może być ona jednak, i nie jest, traktowana jako jego stwórca.

Albowiem wszystko albo jest zasadą, albo pochodzi z zasady. Nie istnieje natomiast zasada nieskończoności, bo gdyby taka istniała, byłaby jej kresem. Co więcej, będąc zasadą jest zarazem niestworzona i niezniszczalna. Wszak to, co powstaje, musi mieć swój koniec, a to, co ginie – swój kres. Twierdzimy wobec tego, że nieskończoność nie ma swej zasady, lecz, że ona sama uchodzi za zasadę innych rzeczy, że obejmuje wszystko i wszystkim rządzi. (...) Większość filozofów przyrody zgadza się z Anaksymandrem, gdy twierdzi, że nieskończoność jest boska, bo jest nieśmiertelna i niezniszczalna¹⁷.

Inaczej do koncepcji bóstwa podchodzi np. Ksenofanes, tworząc swego rodzaju teologię abstrakcyjną, choć generalnie podtrzymuje on kosmologiczną koncepcję boga swoich poprzedników. Wbrew opisom mitologicznym, pojmującym bogów jako wyolbrzymienie człowieka¹⁸, dla Ksenofanesa bóstwo jest przeciwieństwem człowieczeństwa¹⁹. Odrzuca on antropomorficzną²⁰ wizję bogów olimpijskich, atakuje ich ułomność i niemoralność²¹. W zamian stara się stworzyć doskonałą, abstrakcyjną i monoteistyczną (w sensie kosmologicznym²²) wizję bóstwa. „Jeden, bóg, najwyższy pośród bogów i ludzi, ani kształtem, ani myślą niepodobny do ludzi”²³. Jego zdaniem jedyny bóg, kulisty w swym kształcie, stanowiący doskonałą jedność²⁴ jest samym kosmosem. Jako jego integralna część, nie jest wszakże jego stwórcą *ex nihilo*.

Pomiędzy abstrakcyjną teologią Ksenofanesa a mitologiczną wizją bóstwa można dostrzec „deistyczną” filozofię Demokryta, w dużej mierze podtrzymaną i rozwiniętą później przez Epikura. Z jednej strony krytykuje on homerycki sposób pojmowania bogów (chtonicznych i olimpijskich), z drugiej zaś odchodzi od kosmologicznej wizji bóstwa filozofów jońskich czy Ksenofanesa. Demokryt wplata własną koncepcję boskości w atomistyczną wizję świata. Dla niego, tak jak i później dla Epikura, bogowie są organizmami złożonymi z doskonałych, ognistych atomów, z tych samych, z których składają się dusze ludzkie. „Principia mentis quae sunt in eodem

¹⁷ Arystoteles, *Fizyka*, III 4, 203 b 6 nn, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003.

¹⁸ Tzn. bóg jest tym czym człowiek, tylko w większej skali.

¹⁹ H. Diels, *Framgente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Berlin 1960, (dalej: Diels), Ksenofanes B 23, „Jeden, bóg, najwyższy pośród bogów i ludzi, ani kształtem, ani myślą niepodobny do ludzi”.

²⁰ „Gdyby woły, konie i lwy miały ręce i mogły nimi malować i tworzyć dzieła tak jak ludzie, to konie malowałyby obrazy bogów podobne do koni, a woły podobne do wołów i nadawałyby bogom kształty takie, jak ajest ich własna postać. (...) Etiopowie uważają, że ich bogowie mają spłaszczony nosy i są czarni, Trakowie zaś, że mają niebieskie oczy i rude włosy” *Framgente der Vorsokratiker* pod red. H. Diels, W. Kranz, t. 1-3, Berlin 1934-1947 (dalej: DK), 21 B 15-16.

²¹ „Homer i Hezjod przypisali bogom to wszystko, co u ludzi jest uważane za najbardziej nikczemne i haniebne: kradzież, cudzołóstwo i wzajemne oszustwa” DK, 21 B 11.

²² Dyskusja na temat monoteizmu Ksenofanesa wykracza poza zakres niniejszego artykułu. Por. np. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 1994, t. 1, s. 133-136.

²³ Diels, B 23.

²⁴ myśl = wola = czyn

universo does esse dicit²⁵. Żyją oni we własnym świecie, wiecznym i doskonale szczęśliwym życiem, nie zaprzatając sobie zbyt wiele uwagi człowiekiem i jego problemami²⁶. Choć mogą mu się objawiać we śnie czy wizjach i w ten sposób mieć określony wpływ na jego życie²⁷, to dalecy są od świata ziemskiego. Dalecy są również od doskonałości np. boga Ksenofanasa. Są po prostu doskonalszymi od ludzi twórcami tych samych atomów i tych samych praw natury. Takie pojęcie koncepcji bogów, którzy żyjąc we własnej rzeczywistości, będącej jednak tylko doskonalszą wersją świata człowieka, bogów, którzy mają ograniczony wpływ na życie człowieka, nie są w stanie jednak stwarzać ani trwale determinować losów kosmosu, odsuwają Demokryta od abstrakcyjnej teologii Ksenofanasa i Anaksagorasa i przybliżają nieco do mitologicznych bóstw Homera i Hezjoda.

Wydaje się, że istotną rolę, w sposobie postrzegania boga i jego roli w kształtowaniu świata odgrywają w myśli greckiej systemy teleologiczne²⁸, utrzymujące, że świat człowieka został doskonale i rozumnie uporządkowany przez bóstwo. Bez wątpienia szczególną rolę odgrywa tutaj Platon ze swoją wizją dobrego Demiurga²⁹. Wprowadza on koncepcję rozumu/dobra nadającego kształt amorficznej materii, aby połączyć w jakiś sposób doskonały i wieczny świat idei oraz „stający się” (*gegonos*) świat materialny oraz aby opisać powstanie tego drugiego³⁰. Odwołuje się przy tym do mitycznej postaci „twórcy” (*demiourgos*), boskiego rzemieślnika, starającego się stworzyć doskonałą kopię modelu i archetypu, którym się posługuje. Owym modelem jest świat idei³¹, wieczny i doskonały, tak jak wieczny i doskonały jest sam Demiurg. Jednakże ów akt tworzenia nie jest bynajmniej *creatio ex nihilo*, ale raczej uporządkowaniem chaosu, narzuceniem pierwotnej bezładnej mieszaniny (*apeira*) uporządkowanej formy Kosmosu³².

Niewiele wiadomo na temat samego Demiurga, poza tym, że jest bogiem wiecznym, osobowym, jedynym i dobrym. Wszak jego dobroć jest ostateczną przyczyną

²⁵ Ciceron, *O naturze bogów*, I, 43, 120 (Diels, 68 A 74). Por. tłumaczenie polskie, Marek Tulliusz Ciceron, *O naturze bogów*, Warszawa 1960, tłum. W. Komatowski.

²⁶ Epikur powie, rozwijając koncepcję Demokryta, że bogowie nie interesują się człowiekiem, ani nawet nie są świadomi jego istnienia.

²⁷ Z czym znów nie zgadza się Epikur.

²⁸ Na temat źródeł greckiej teleologii por. O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 156n

- „Jońskie konstrukcje kuliste łatwo nasuwają wyobrażenie boskiego konstruktora, rozmyślnie snującego swe plany”

- „Drugie (źródło) płynie z prastarej idei...: skoro człowiek w sposób arcyżałosny ustępuje prawie wszystkim zwierzętom fizycznie, to na przekór temu mniemaniu wydaje się, iż wręcz przeciwnie, strukturę fizyczną człowieka wykopowano tak znakomicie, że aż się prosi wniosek o szczególnej pieczy boga nad człowiekiem”

- „I wreszcie trzecie źródło: powszechne wyobrażenie, implicite wynikające z Homera, gdy nazywa on Zeusa „ojcem bogów i ludzi”. Wiara, że bogowie opiekują się człowiekiem i strzegą go, była z pewnością rozpowszechniona, choć mit stosunkowo mało o tym mówi”.

²⁹ W dyskusji nad bóstwem Platona ograniczam się tutaj do Timajosa, który to dialog traktuję jako reprezentatywny w podejmowanej przeze mnie kwestii.

³⁰ Por. Platon, *Timajos*, 28 A-C, Warszawa 1986.

³¹ Por. tamże 37d-39d.

³² Tamże 52d-53b.

ukształtowania świata fenomenalnego³³. W owym akcie tworzenia Demiurg wykorzystuje wszelki dostępny materiał³⁴ i nadaje światu najdoskonalszy, sferyczny kształt³⁵. Po pierwsze tworzy samoporuszającą się duszę świata, która jest początkiem wszelkiego ruchu w świecie i główną zasadą życia. Zostaje ona umieszczona w środku świata, ale rozprzestrzenia się na całe jego ciało. Jest swego rodzaju pomostem między światem idei a światem materialnym, który porusza swoim własnym ruchem. Z materii, Demiurg formuje świat fizyczny, według wzoru świata idei³⁶. Tworzy tylko jeden kosmos³⁷ jako odzwierciedlenie świata noetycznego. Wszelka organiczna natura jest dziełem Demiurga, wszelkie relacje, liczby i miary są narzucone na ów świat fizyczny, wszelkie formy nadane organizmom zdeterminowane są ich przeznaczeniem i jako takie są optymalne. W ramach ograniczonej materii, jest to najdoskonalsza z możliwych kopii, w której nawet wieczność znajduje swoje odbicie w czasie, „poruszającym się obrazie nieskończoności”, którego miernikami stają się planety³⁸. W owym świecie Demiurg formuje kolejno boskie gwiazdy, stworzenia skrzydlate, stworzenia wodne, oraz istoty naziemne, w tym również człowieka. Bez wątplenia jest on twórcą świata fenomenalnego, ale nie jest *Creator ex nihilo*, wszak posługuje się modelem świata noetycznego oraz substratem, amorficzną materią, którą kształtuje według wzorca.

Od powyższej koncepcji Platona, odcina się jego wielki uczeń, Arystoteles, próbujący stworzyć całkowicie transcendentną wizję bóstwa. Rozwijając teologię Anaksymandra z Kladzomenoi, pojmując Boga jako czysty umysł (*nous*), jako byt najwyższy w hierarchii bytów, jako czysty akt (*energeia* - *Metafizyka* 1072 b 37). Jest on doskonałą formą nie ograniczoną materią, tak jak inne istoty żywe, bowiem materia implikuje możliwość zmiany i ruchu. Jest bytem wiecznie nieruchomym, prostym, oddzielnym od rzeczy zmysłowych, kontemplującym samego siebie, myślącym siebie (*Metafizyka* 1074 b 21; 1072 b 18)³⁹. Myśl Boga Arystotelesa skierowana jest na niego samego, jako najdoskonalszy z możliwych bytów. Owa aktywność „umysłowa” (*theoria*) jest jedyną możliwą aktywnością bóstwa, jest on czystym intelektem, każda inna bowiem aktywność wychodziłaby „na zewnątrz” owego doskonałego bytu i w

³³ „He was perfectly good, and for that very reason did not want to keep his goodness to himself, but to make something like himself” (E. A. Taylor, *Plato, The man and His Work*, London 1969, s. 441).

³⁴ Dzięki temu świat niczego nie wydała, ani niczego nie asymiluje, co chroni go przed wszelkiego rodzaju chorobami, czy starzeniami. Jest wieczny, bo nie istnieje żadna siła, która mogłaby go unicestwić, poza Demiurgiem, jednak ten chroni stworzony przez siebie kosmos.

³⁵ Nie potrzebuje miejsca do poruszania się, istnieje sam dla siebie, jest samowystarczalny.

³⁶ E. A. Taylor, *Plato...*, s. 442: „God and the forms have to be kept distinct in Plato for the reason that the activity of God as producing a world ‚like’ the forms is the one explanation Plato ever offers of the way in which the ‚participation’ of things in forms is effected”.

³⁷ Platon, *Timajos* 30C-31B – contra milezycyzycy, atomiści, etc.

³⁸ Tamże 37d 3-7.

³⁹ „Czy musi istnieć coś, co by było nieporuszalne i trwało w spoczynku na zewnątrz tego, co się porusza, i nie stanowiło żadnej jego części, czy też nie? I czy tak również muszą się mieć rzeczy, gdy mowa o wszechświecie? Chyba byłoby rzeczą niezrozumiałą, aby ruch zaczynał się od wewnątrz”. Arystoteles, *Metafizyka* 1072 b 3-4, opr. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996, tenże, *O ruchu zwierząt* 4, 699b 31-35.

zetknięciu z czymkolwiek mniej doskonałym, ulegałaby skażeniu, przez co i sam Bóg trafiłby swą doskonałość. Paradoksalnie ów nieruchomy Bóg, myślący siebie, staje się Pierwszym Poruszycielem, pierwszym źródłem ruchu w aspekcie ontycznym wszystkiego, co istnieje poza nim⁴⁰. Oddziaływanie na świat nie w ten sposób, że wychodzi poza siebie i kieruje swoją wolę czy myśl na świat, ale ma wpływ na świat poprzez samą swoją egzystencję. Jako byt doskonały, jest ostatecznym celem, do którego zmierzają wszystkie rzeczy⁴¹. Jako źródło i najwyższe dobro, przyciąga do siebie wszystko, co istnieje, wszystko ku niemu zdąża⁴², jest przyczyną celową wszelkiego ruchu w świecie (*Metafizyka* 983 a 8n). Jednak nie jest On stwórcą świata, tworzącego się, tworu skądinąd wiecznego, bez początku i końca, trwającego w wiecznym ruchu. W rzeczywistości wmyślając się sam w siebie Pierwszy Poruszyiciel nie jest świadom istnienia czegokolwiek poza nim.

Bóg Arystotelesa nie jest (...) ani twórcą świata, jak platoński demiurg, ani tym bardziej jego stwórcą, jak Bóg chrześcijański. (...) Jest szczytem wszechświata jako samoistniejący i wieczny akt myślenia, samomyśląca się myśl. (...) Arystotelesowski bóg – pierwsza przyczyna sprawcza i celowa, nie tylko nie stworzył świata, ale nawet nie dostrzega, że różni się od niego. Jest on bowiem samomyślącą się myślą, mającą za przedmiot siebie, nie świat⁴³.

Jeszcze inaczej postrzegają Boga stoicy, w swoim dążeniu do powrotu do immanentnej zasady rzeczywistości, na wzór systemów przedplatońskich. Już w pismach Zenona dostrzec można wieloaspektowe rozumienie Boga. Przede wszystkim jest on postrzegany jako ogień⁴⁴, z którego powstaje świat i w którym się roztopia w sukcesywnie następujących po sobie etapach *ekpyrosis* i *diakosmesis*⁴⁵.

Stoicy przejęli naukę Heraklita, że początkiem i tworzywem wszystkiego, co istnieje, jest boski i inteligentny ogień. Część ognia przemienia się na powietrze, wodę i ziemię i potem znowu w wodę, powietrze i ogień. W ten sposób powstają cztery żywioły, czyli ciała pierwotne. Z żywiołów powstają ciała pochodne, więc bogowie, ludzie, zwierzęta, rośliny i minerały, i w chwili swego zaniku znowu do nich wracają. (...) Wszystkie poszczególne ciała świata, zarówno pochodne, jak i pierwotne, są śmiertelne z wyjątkiem boskiego ognia, bo w okresie 'zognienia' tylko on jeden nie ginie, lecz trwa nieprzerwanie⁴⁶.

Z czasem, obok pojęcia boskiego ognia, pojawia się także idea boskiej pneumy, pojmowanej jako tchnienie, przenikające cały kosmos i wszystkie byty⁴⁷. Tchnienie,

⁴⁰ „(...) porusza się tak, jak przedmiot miłości, a wszystkie inne rzeczy poruszają się, będąc poruszanymi” (Arystoteles, *Metafizyka* 1072 b 3-4...).

⁴¹ E. Zeller, *Outlines of the history of Greek philosophy*, New York 1960, s. 196.

⁴² Arystoteles, *O niebie* 271 a, tenże, *O świecie* 391 b-401 b.

⁴³ T. Fluzański, *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*, Warszawa 1989, s.24.

⁴⁴ Oprócz ognia/eteru Heraklita można dostrzec tutaj także wyraźne wpływy arystotelesowskiego piątego elementu – eteru.

⁴⁵ „Jak u niego, tak u stoików ogień wchłania w siebie kosmos w pożarze świata i później znów z siebie kosmos wyzwała. Bóg jako ogień istnieje na przemian to sam dla siebie tylko, to przenikając cały, rozwinęty już kosmos, a widoczny jest tylko w rejonie gwiazd” O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 161 – J. von Arnim, *Stoicum Veterum fragmenta*, Lipsk 1903-1924, t. 2, s. 596nn, (dalej: Arnim).

⁴⁶ A. Krokiewicz, *Historia filozofii...*, s. 447.

⁴⁷ „Nie wystarczyło podzielenie pierwotnego ognia na dwa rodzaje. Bo w powszechnym odczuwaniu

które łączy istoty żywe, nadaje jakości wszelkim elementom świata i utrzymuje wszystko w tym samym napięciu⁴⁸. Owo tchnienie, ożywiające wszystko, zostaje utożsamione z boskim Logosem⁴⁹ rozumem świata, prawem konieczności i opatrności, częścią boskości w człowieku, zasadą rozumnie porządkującą rzeczywistość, obecną w każdym jej aspekcie. W ten sposób boskie jest prawo kosmiczne, przenikające całą naturę i będące źródłem wszystkich innych praw oraz gwiazdy, pojmowane jako żywe istoty posiadające dusze⁵⁰. Boski w końcu jest sam kosmos, jako „ciało” bóstwa, które samo wprawia się w ruch, bez ingerencji jakiegokolwiek siły z zewnątrz, skoro logos jest immanentnie zawarty w kosmosie⁵¹.

W swoim „panteistycznym” monoteizmie, w którym Bóg jawi się przede wszystkim jako (wg Posejdoniosa) „(...) duch i ogniokształtna pneuma, sam nie mający żadnej postaci, lecz zmieniający się w co chce i upodabniający się do wszystkiego”, stoicy odnosili się również do bóstw homeryckich. Przy użyciu alegorezy, reinterpretowali je jako aspekty jedyne Boga względnie świata⁵², próbując w ten sposób przerzucić pomost między teogonią a filozofią i zrehabilitować bogów religii tradycyjnej. Pomimo jednak tak szerokiej definicji bóstwa, będącego ostateczną przyczyną wszystkiego i kształtującego świat w sposób najdoskonalszy z możliwych, nie jest on stwórcą świata w sensie *Creator ex nihilo*. Jakże mógłby nim być, skoro jest sam istotą materialną⁵³, a kosmos jest ostatecznie z nim tożsamy⁵⁴.

Jak zostało wykazane na wyżej wybranych przykładach, starożytna myśl grecka mitologiczna i filozoficzna obfituje w różnorodne koncepcje bóstwa. Bóg może być pojmowany jako byt osobowy jak np. bogowie mitów, bogowie Demokryta, czy *Demurg* Platona, może być też postrzegany jako nieosobowa moc, czego doskonałym przykładem jest *nous* Anaksagorasa lub boski ogień Heraklita. Może być jeden jak np. Pierwszy Poruszyiciel w *stricte* monoteistycznym systemie Arystotelesa, może też istnieć wielu bogów, równorzędnych (np. System Demokryta i Epikura) lub, szczególnie w opisach mitologicznych, tworzących swoistą hierarchię (np. ostateczna hierarchia bogów olimpijskich w *Teogonii* Hezjoda). Bóg może być doskonałym absolutem niczym nie uwarunkowanym ani nie ograniczonym, sam warunkujący naturę rzeczywistości (Anaksagoras, Arystoteles, stoicy). Może jednak być również ograniczony, podległy prawom kosmicznym, może być po prostu istotą doskonalszą od

i w teorii pewnych szkół medycznych nosicielem życia organicznego było wprawdzie ciepło, ale nie w postaci ognia, tylko ciepłego tchnienia (πνευμα), utożsamianego najpierw z wdychanym powietrzem, potem oddzielonym od niego jako wewnętrzna wrodzona pneuma”. O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 150.

⁴⁸ Jest to jak gdyby drugi aspekt działania zasady czynnej, gdzie Logos tworzy, a pneuma podtrzymuje.

⁴⁹ Arnim II 300, 303

⁵⁰ Reminiscencja nauk wcześniejszych (np. Platon i Arystoteles), gdzie boskość gwiazd tłumaczy regularność i wieczność ich ruchów.

⁵¹ Arnim II 416, 439nn.

⁵² Zgodnie z alegorezą stoicką, taką, jaką spotykamy np. w pismach Heraklita alegorety, Hera pojmowana była jako powietrze, Posejdon – woda, Zeus – Pneuma, Atena – eter, etc.

⁵³ „Nie ma ani materii bez Boga, ani Boga bez materii”, A. Krokiewicz, *Historia filozofii...*, s. 447.

⁵⁴ Arnim II 605: „Substancją boga jest – według Zenona – cały świat i niebo; to samo mówi Chrystyp w pierwszej księdze traktatu *O bogach*”.

człowieka, aczkolwiek porównywalną z nim np. jako złożenie doskonałych atomów, z których również składa się dusza ludzka (Demokryt)⁵⁵. Bóg może być transcendentny wobec świata (Arystoteles), immanentny wobec niego lub wręcz tożsamy z nim (stoicy). Może być bytem koniecznym (Arystoteles), jednak jego istnienie wcale nie musi odgrywać nadrzędnej roli w poszczególnych systemach filozoficznych (np. Demokryt i Epikur). Jedno, czym na pewno nie jest w myśli greckiej: nie jest stwórcą świata w sensie *Creator ex nihilo*.

Równocześnie bóstwu w starożytnej myśli greckiej mitologicznej i filozoficznej przypisywane są różnorodne funkcje. Bóg/bogowie może porządkować pierwotny chaos i tworzyć obecną rzeczywistość (Hezjod, Platon). Może wprowadzać i strzec kosmicznego prawa sprawiedliwości. Może odzwierciedlać i aktualizować najgłębsze ludzkie tęsknoty (bogowie olimpijscy). Może, aczkolwiek funkcja ta dotyczy głównie religii misteryjnych, wypełniać najistotniejsze egzystencjalne potrzeby i pragnienia człowieka w sensie jednostkowym lub społecznym. Może być ostateczną przyczyną istnienia obecnej rzeczywistości (Arystoteles, Platon). Może kierować losem świata i być jego ostatecznym celem (Arystoteles). Może w końcu wieść szczęśliwe życie w swoim boskim świecie i w ogóle nie przejmować się losem istot ludzkich lub nawet nie być świadomym ich istnienia (np. Demokryt). Jedno, czego bóg w myśli greckiej nie może, to nie może stwarzać świata w sensie *creatio ex nihilo*.

Dlaczego tak jest? Dlaczego bóg w mitologii ani w filozofii greckiej nigdy nie jest postrzegany jako *Creator ex nihilo*? Co stoi na przeszkodzie?

Jedną z głównych przyczyn negacji⁵⁶ *creatio ex nihilo* jest bez wątpienia brak pojęcia nicości/nihil w sensie ontologicznym, która mogłaby poprzedzać istnienie świata i być ewentualnie jego źródłem. Z problemem początku świata zawsze w jakiś sposób wiąże się pojęcie wieczności materii/substancji (szczególnie przy przedplatońskim braku podziału na rzeczywistość materialną i duchową), substratu, z którego kosmos mógłby zostać ukształtowany. Zawsze istnieje jakaś *materia prima*. Mogą nią być np. pierwotny *chaos* Hezjoda, boska *arche* – zasada jońskich filozofów przyrody, odwieczne atomy Demokryta, świat idei i mieszanina żywiołów Platona, etc. Czasami też świat może być postrzegany jako twór wieczny, bez rzeczywistego początku i końca, gdzie początek świata⁵⁷ traktowany jest jedynie jako systemowy wymóg formalny⁵⁷. W związku z tym ważniejszym pytaniem dla Greków wydaje się problem, czy świat jest wieczny tak jak jego substrat, czy też powstał z owego wiecznego substratu/substratów w określonym momencie, lub czy ukształtował się sam w oparciu o siły zawarte immanentnie w samej materii, czy też działała nań jakaś siła zewnętrzna. Nikt natomiast nie broni,

⁵⁵ Diels 68 A 74

⁵⁶ Empedokles i Anaksagoras twierdzą, posługując się logiką Parmenidesa, że nie może coś powstać z niczego. „Dzieci! krótki lot mają ich myśli, tych, którzy sądzą, że powstać może coś, czego przedtem nie było, albo że rzecz jakaś ginie zupełnie i się rozpada”. „Jest niemożliwe, aby coś powstało z tego, co zupełnie nie istnieje; i jest rzeczą niemożliwą i niesłychaną, aby zginęło to, co istnieje” Diels, 31 B 11, B 12. Z tego powodu przyjmują oni istnienie wiecznych cząstek, które łącząc się „stwarzają” odpowiednio jakości.

⁵⁷ Arystoteles, *O niebie* 281a-283b, *Meteorologia* 356b, *O powstawaniu i niszczeniu* 322a.

ani nawet nie przejawia inklinacji w tym kierunku aby stać się adwokatem koncepcji *creatio ex nihilo* w odniesieniu do kosmosu.

Tradycja mitologiczna⁵⁸ przyjmuje, że absolutnym początkiem świata był chaos. Bez względu na to, czy jest on traktowany jako bezład, pramateria, pierwotna mieszanina elementów i żywiołów, czy też, jak sugeruje G. S. Kirk i J. E. Raven, autor kosmogonii odnosi się poprzez użycie tego terminu do rozdzielenia już istniejącego nieba i ziemi⁵⁹, *chaos* nie oznacza nicości⁶⁰, ale *coś w sensie substancjalnym z czego kosmos zostaje ukształtowany*. Bogowie w kolejnych pokoleniach porządkują i kontrolują świat, pilnują by nie powrócił do pierwotnego stanu chaosu, jednak nie stwarzają go z niczego. Co więcej, wydaje się, że sam kosmos, pojmowany antropomorficznie, rodzi się lub wyłania się z wcześniejszych pokoleń bogów, do których należy m.in. Gaja (Ziemia), Eros, Tartar, Noc, Eter (górne niebo), Hemera (dzień), Uranos (niebo gwiaździste), Okeanos, etc.

Systemy hyldozystyczne umieszczają wszelkie siły tworzące i kształtujące świat immanentnie w materii. Innymi słowy, świat formuje i podtrzymuje się sam, nie potrzeba transcendentnego stwórcy kosmosu. Wysiłki jońskich filozofów przyrody skoncentrowane były raczej na poszukiwaniu pierwotnej, najprostszej *arche* – zasady, z której reszta rzeczywistości mogła wziąć swój początek. Tales ową zasadę postrzega w wodzie, przez co najprawdopodobniej odnosi się do tradycji kosmogonii akwaticznych, według których rzeka Okeanos otaczała Gaj (Ziemię)⁶¹. Anaksymander,

(...) widząc wzajemną przemianę czterech pierwiastków nie uważał za rzecz właściwą czynić jednego z nich substratem, tylko coś innego poza nimi⁶².

Jako *arche* – zasadę świata przyjął on bezkres⁶³, jakościową i ilościową nieokreśloność, różną od ograniczonej i uporządkowanej struktury kulistego kosmosu oraz od wszelkich elementów/żywiołów postrzegalnych zmysłowo. Być może i dla niego, tak jak i dla Talesa, opowieści mityczne stały się inspiracją, w szczególności zaś Hezjodowy *chaos*, stanowiący początek świata. Anaksymenes rozwija myśl swego

⁵⁸ Należy tutaj zauważyć, że O. Gigon (*Główne problemy...* s. 51) traktuje Hezjoda jako pierwszego filozofa. Podobne stanowisko prezentuje W. Jaeger, mówiąc: „W Hezjodowej Teogonii widać na każdym kroku działanie nie liczącej się z niczym konstruktywnej siły rozumu ze wszystkimi konsekwencjami szukania wszędzie racjonalnego ładu i racjonalnego podejścia do rzeczy”, W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, t.1, s.286, 177.

⁵⁹ The conception that the earth and the sky were originally one mass may have been so common that Hesiod could take it for granted, and begin his account of world formation at the first stage of differentiation. This would be, undoubtedly, a cryptic and laconic procedure; and it seems probable that something more complicated was meant by *chaos genet.* than simply, 'sky and earth separated' – though I am inclined to accept that this was originally implicit in the phrase". (G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1971, s. 29 – pełna dyskusja razem ze wskazaniem potencjalnych źródeł pozagreckich: s.29-34).

⁶⁰ „It is out of the question that Hesiod or his source was thinking of the originative substance as coming into being out of nothing”, G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers...*, s. 29.

⁶¹ *Iliada* 18, 607

⁶² Simplicjusz, in *Phys.*24,13n, w: G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*

⁶³ Arystoteles, *Fizyka*, III 4, 203 b 6nn.

poprzednika, ale zastępuje nieokreślony *apeiron* powietrzem⁶⁴, najbliższym bezkresowi żywiołem w świecie zmysłowym, nieokreślonym co do przestrzeni ale określonym co do jakości⁶⁵. Jednak razem z przyjęciem hylodzoistycznego założenia, że siły wystarczające do ukształtowania i podtrzymania świata kryją się w samej materii, przyjęcie istnienia bogów na wzór teogonii mitologicznych, logicznie traci sens. Jeżeli mimo to hylodzoisci przedplatońscy godzą się na istnienie bogów w swoich koncepcjach, to czynią to raczej ze względów tradycyjnych (utarte wierzenia społeczne, których nie byli w stanie do końca podważyć), psychologicznych (pytania egzystencjalne i eschatologiczne człowieka) lub politycznych (porządek społeczny). Równocześnie jońscy filozofowie przyrody borykali się z problemem nieukształtowanej jeszcze do końca aparatury pojęciowej, którą mieli do dyspozycji. Częstokroć zmuszeni byli odwoływać się do tradycyjnej metaforyki, aby przekazać określone koncepcje filozoficzne. Za doskonały przykład może tutaj posłużyć *arche*-zasada Milezyjczyków, określana terminem boska, nie dlatego, że jest ona bogiem sensu stricto (tak jak bóstwo było np. pojmowane w mitologiach), ale dlatego, że przejmuje funkcje boskie, staje się pierwszą przyczyną wszechrzeczy, tym, z czego i za sprawą czego (*hylodzoizm*) wszystko powstaje oraz do czego wszystko powraca⁶⁶. Sama koncepcja boga, w rozumieniu tradycyjnym, nie jest jednak wymogiem filozofii Milezyjczyków. Ich filozofia prowadzi ich raczej do modyfikacji pojęcia bóstwa jako nieosobowej potęgi, siły spajającej i porządkującej rzeczywistość człowieka, a nie osobowej istoty posługującej się nim lub tym bardziej stwórcy świata, koncepcji nieobecnej w myśli greckiej.

Niektórzy spośród filozofów starożytnych starają się ominąć problem początku świata, jakby zdając sobie sprawę z wagi pytań, jakie kwestia ta rodzi. Z jednej strony Heraklit wysuwa koncepcję cykliczności świata, który regularnie wyłania się z ognia i do niego powraca⁶⁷, mówiąc:

Wszechświat jeden jest dla wszystkich, nie stworzyli go ani bogowie ani ludzie. Był zawsze, jest i będzie ogniem wiecznie żywym, na swą miarę, rozpalającym się i gasnącym⁶⁸.

Z drugiej strony Parmenides logicznie uzasadnia absolutną niezmienność bytu. Jego postulaty, przełożone przez późniejszych filozofów na płaszczyznę fizyki, wykluczają możliwość istnienia pojęcia nihil w sensie ontologicznym, a co za tym idzie pojęcia stwórcy jako *Creator ex nihilo*. *Byt jest a niebyt nie jest*⁶⁹ i pomiędzy tymi dwoma biegunami nie ma drogi pośredniej. Nie ma miejsca na jakiegokolwiek przekształcenia jakościowe, nie ma zaniku czegoś co jest ani powstawania czegoś, czego

⁶⁴ Diels B 2 „Anaksymander twierdził, że zasadą rzeczy istniejących jest powietrze, z niego bowiem one wszystkie powstają i w nim znowu giną”.

⁶⁵ Por. Arystoteles, *O niebie*, 295 a 7n.

⁶⁶ Por. tenże, *Fizyka* III 4, 203 b 6nn.

⁶⁷ Np. frg. 90 (DK, 22 B 90): „Wszystkie rzeczy wymieniają się na ogień, a ogień wymienia się na wszystkie rzeczy, tak jak towary wymienia się na złoto, a złoto wymienia się na towary”.

⁶⁸ DK 22 B 30.

⁶⁹ Por. frg. 2: „Nuże! Będę mówiła, a ty rozgłoś opowieść po wysłuchaniu, jakie jedynie metody badawcze możliwe są do pomyślenia: Pierwsza, że [byt] jest i nie być nie jest (dopuszczalne); To Przekonanie jest szlakiem, gdyż Prawdzie towarzyszy” (DK 28 B 2).

nie ma⁷⁰. W ten sposób rozumiana koncepcja *Parmenidesa* prawie *explicitie* wyklucza możliwość *creatio ex nihilo*. Przeczyłoby ono bowiem podstawowemu prawu niezmienności bytu⁷¹.

Nie sposób przenień wpływu Parmenidesa na późniejszą filozofię grecką. Po pierwsze dostarcza on swoim filozoficznym następcom argumentów logicznych na wieczność bytu, które rozszerzone i przeniesione na inne płaszczyzny filozofii (np. kosmologii), stają się w ustach takich filozofów jak Empedokles czy Anaksagoras dowodami na wieczność materii. Po drugie Parmenidesowy dowód na niezmiennosc bytu, na zasadzie podobnego jak wyżej przeniesienia, sprawił poważne problemy następnym pokoleniom filozofów w uznaniu przemian jakościowych w obrębie materii. Pluraliści (Empedokles i Anaksagoras) oraz atomiści próbowali ominąć ten problem przyjmując istnienie wiecznych i niezmiennych elementów, cząstek i atomów, które łącząc się w różnorodny sposób prowadzą do powstania różnych jakości, jednak dopiero Arystoteles z powrotem *explicitie* zaakceptował przemiany jakościowe w obrębie materii⁷². Po trzecie Parmenides, podtrzymując dychotomię poznania rozumowego prowadzącego do prawdy i poznania zmysłowego, którego efektem są jedynie mniemania, kładzie podwaliny dualizmu kosmologicznego. Dualizmu niezwykle popularnego w późniejszej filozofii, która z jednej strony czuje się związana z logicznymi postulatami Parmenidesa, z drugiej jednak nie chce całkowicie negować rzeczywistości fizycznej. Jest to dualizm, który rozdziela świat bytu, który jest (*to on*) i nie ulega żadnym zmianom, stąd mówienie o jego początku, przemijalności czy końcu jest całkowicie nieadekwatne, od niższego świata zmysłowego, który znajduje się w ciągłym procesie stawania i nigdy nie jest, jako swoista „mieszanina” bytu i niebytu⁷³.

Następcy Parmenidesa, mając świadomość niemożności powstawania bytu z niebytu i rozszerzając tą prawdę na inne aspekty filozofii np. kosmologię, podtrzymują przeświadczenie o wieczności materii, ale też oddzielają od niej przyczyny i zasady

⁷⁰ Por. frg.8 (DK, 28 B 8) „Tylko ta jedna opowieść o drodze, że jest pozostaje. Na niej są bardzo liczne oznaki tego, że byt niezrodzony jest też niezniszczalny, całkowity oraz jedyny, niewzruszony oraz doskonały. Nie był kiedyś ni będzie, gdyż teraz jest wszystek, jeden, rozciągnięty. Bo jakież rodowód szukałbyś dla niego? Jakże i skąd miałby wyrósć? Otóż nie pozwolę mówić tobie i myśleć, że z niebytu, gdyż ani wyrazić, ani zrozumieć nie można owego nie jest. Jakież to przymus by go skłonił z nicości poczynając, prędzej czy później się narodzić? Dlatego albo całkowicie trwać powinien, albo w ogóle nie. I nigdy moc przekonywania nie stwierdzi tego, iż powstaje z bytu cokolwiek poza nim; bo też ani na powstawanie, ani na giniecie nie pozwoliła Dike, mogąc rozluźnić swe więzy, ale je podtrzymuje. A wyrok w ich sprawie na tym polega: jest albo nie jest”.

⁷¹ Oczywiście byt w rozumieniu Parmenidesa nie jest tożsamy ze światem fizyków. Tym niemniej jego logiczne postulaty tacy filozofowie jak Empedokles czy Anaksagoras odniosą również do kosmosu jako takiego. Por. np. „Dzieci! krótki lot mają ich myśli, tych, którzy sądzą, że powstać może coś, czego przedtem nie było, albo że rzecz jakaś ginie zupełnie i się rozpada”, „Jest niemożliwe, aby coś powstało z tego, co zupełnie nieistnieje; i jest rzeczą niemożliwą i niesłychaną, aby zginęło to, co istnieje”, Diels, 31 B 11, B 12.

⁷² Wszak dla niego „Materia jest pierwszym substratem wszystkich rzeczy, immanentnym i trwałym składnikiem, z którego wylania się każdy określony byt materialny; dlatego też do istoty materii należy jedynie „możność” (dynamis), co w języku Arystotelesa oznacza, iż jest ona bytem potencjalnym (*Metafizyka* 1042 i 27; 1071 i 10), zdolnym do przyjmowania wszelkich form” (Arystoteles, *Dziela wszystkie*, Warszawa 1994, t. 7, s. 119n).

⁷³ Por. np. kosmologię platońską.

ruchu. Filozofowie odchodzą do hylodzoizmu, jednak, nie będąc w stanie podważyć osiągnięć swego wielkiego poprzednika, porzucają również koncepcję przemian jakościowych w materii na rzecz koncepcji łączenia się wiecznych i niezmiennych, choć niejednakowych cząstek materialnych w różnych proporcjach⁷⁴. Choć więc mogłoby powstać miejsce dla transcendentnego Boga w myśli filozoficznej oddalającej się od hylodzoizmu, to ciągle nie może on ogrywać roli *Creator ex nihilo*, skoro z jednej strony ciągle nie ma pojęcia *nihil* w sensie ontologicznym, a z drugiej niepodważalna logika Parmenidesa przeczy możliwości przemian jakościowych⁷⁵. Za klasyczny przykład filozofów nowej ery może tutaj posłużyć Empedokles, przyjmujący istnienie czterech, wiecznych, niestworzonych i niezmiennych żywiołów⁷⁶: wody, ognia, ziemi, powietrza. Świat-kosmos jego zdaniem powstaje, kierowany siłami (zewnętrznymi w stosunku do podstawowych elementów) przyciągania (Miłość) i odpychania (Waśń), poprzez mieszanie się owych elementów⁷⁷. Ów model łączenia się różnych elementów w różny sposób przypomina bardziej przemiany ilościowe, choć nie w taki sposób, w jaki pojmowali je np. pitagorejczycy⁷⁸, niż przemiany jakościowe w stylu filozofów⁷⁹ przed Parmenidesem.

Jeszcze dalej w swych dywagacjach idzie Anaksagoras z Kladzomenoi, również próbujący podtrzymać główne wytyczne wywodu Parmenidesa⁸⁰. Wywodu, który choć pierwotnie skupia się głównie na obszarze bytu, to już u Empedoklesa zostaje przeniesiony na płaszczyznę kosmologiczną. Po pierwsze Anaksagoras stwierdza, że istnieje nieskończona ilość elementów, z których każdy odpowiada jakościom/gatunkom występującym w świecie⁸¹. W każdym organizmie znajdują się cząsteczki wszystkich gatunków⁸², jednak cechy danego ciała kształtowane są przez większościowe proporcje cząstek wchodzących w jego skład. Ponadto Anaksagoras ostatecznie oddziela przyczynę ruchu od materii, co już właściwie zarysował Empedokles, i wskazuje, że rzeczywistość jest kształtowana poprzez rozumną, transcendentną wobec materii⁸³, moc – *nous*. Moc ta wprawia materię w ruch, tworzy oraz podtrzymuje kosmos. Ponieważ jednak materia ciągle posiada wieczną, niezmienną

⁷⁴ W zależności od tych proporcji dany obiekt materialny nabiera określonych jakości.

⁷⁵ Co prawda sam Parmenides zajmuje się obszarem bytu, jednak jego wywód, co już wcześniej zostało zaznaczone, został przez jego następców przeniesiony na inne obszary filozofii m.in. kosmologię.

⁷⁶ „Posłuchaj najpierw o czterech korzeniach wszystkich rzeczy: Zeus błyszczący, Hera żyiodajna, a także Aidoneus i Nestis, która łzami zasila źródła rzeczy śmiertelnych” (DK 31 B 6).

⁷⁷ Frg. 8: „Inną rzecz ci powiem: nie ma żadnych narodzin czegokolwiek, co jest śmiertelne, ani nie jest jakimś końcem nieszcześcia śmierć. Jest tylko mieszanie się i wymiana tego, co było zmieszane. Narodziny to tylko nazwa nadana temu procesowi przez ludzi” (DK, 28 B 8).

⁷⁸ Por. np. Stobajos, *Eclogae*, I 21, 7 (Diels, B2-6).

⁷⁹ Np. przemiany arche-zasady we wszystko, co istnieje na świecie.

⁸⁰ „Byt, u Parmenidesa będący jednostką pozbawioną jakości, tu zostaje rozdrobniony na bezgraniczne mnóstwo cząstek wykazujących nieskończenie cech stałych” O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 144.

⁸¹ Frg. 4: „(...) Należy przyjąć, że we wszystkim, co jest połączone, znajduje się wiele i różnorodnych części składowych oraz zarodki wszystkich rzeczy z różnego rodzaju kształtami, barwami i smakami. W ten sposób zostali utworzeni ludzie i inne istoty żywe, mające duszę (...)” (DK 59 B 4).

⁸² Por. tzw. argument „dietetyczny” Anaksymandra, fr.10: „Anaksagoras, przyjąwszy starą opinię, że nic nie powstaje z niczego, eliminuje powstawanie i na miejsce powstawania wprowadza dzielenie

(w sensie jakościowym) naturę, nie może jednak być nous uważany za stwórcę świata w sensie absolutnym.

Atomści: Leukippos i Demokryt w pewnym sensie rozwijają i modyfikują myśl Anaksagorasa. Podtrzymują oni koncepcje filozofa z Klazomenoi o nieskończonej ilości wiecznych, niezmiennych, niestworzonych i niezniszczalnych cząstek, aczkolwiek ograniczają ich zróżnicowanie jakościowe do kształtu (*contra* Anaksagoras). Powstawanie kosmosu i wszelkich struktur tłumaczą odpowiednim łączeniem się owych cząstek – atomów. W ten sposób, podobnie jak i Anaksagoras, starają się stworzyć pewien pomost między logicznymi postulatami Parmenidesa a akceptacją świata zmysłowego⁸⁴. Z drugiej strony jednak atomści implicite sprzeciwiają się istnieniu inteligentnej, transcendentnej wobec materii sile, którą Anaksagoras (Empedokles w pewnym sensie też) wprowadza aby wytłumaczyć ruch świata. Ich zdaniem atomy poruszają się same, odwiecznym ruchem,

(...) ich połączenia dokonują się 'same z siebie' według zasady, którą zależnie od położenia akcentu można nazwać koniecznością lub przypadkiem⁸⁵.

Tym samym atomści wracają do hylodoizmu,

...mówiąc, że ruch bierze się nie skądinąd niż z samego ruchu w tym sensie, że atomy z samej swej natury znajdują się zawsze w wiecznym ruchu⁸⁶.

Poprzez ów powrót czynią zupełnie zbędną koncepcję Boga transcendentnego wobec świata, tym bardziej zaś koncepcję stwórcy owego świata, który istnieje, kształtuje i podtrzymuje się sam w sobie.

A jednak myśl Anaksagorasa z jego koncepcją transcendentnego umysłu nie poszła na marne. Powraca ona i tworzy podstawy do stworzenia nowego pojęcia Boga jako twórcy świata w późniejszych, bardziej teleologicznych systemach filozoficz-

się. Mówił bowiem, że wszystkie rzeczy są ze sobą wymieszane i rosną przez to, że się dzielą. Już bowiem w nasieniu znajdują się włosy, paznokcie, żyły, tętnice, włókna i kości, a nie można ich zobaczyć ze względu na małe wymiary cząstek, gdy jednak rosną, powoli się rozdzielają. „Jak bowiem włos mógłby powstać z nie-włosa albo mięso z nie-mięsa?” A mówi tak nie tylko o ciałach, lecz także o kolorach: w bielei bowiem znajduje się czerni, a w czerni biel; i to samo w odniesieniu do wagi utrzymując, że lekkie zmieszane jest z ciężkim, a ciężkie z lekkim” (DK 59 B 10).

⁸³ Frg. 12: „Wszystkie inne rzeczy mają w sobie część każdej rzeczy, umysł natomiast jest nieograniczony, niezależny i nie zmieszany z żadną rzeczą, lecz jeden tylko istnieje sam w sobie. Gdyby bowiem nie istniał sam w sobie, ale byłby zmieszany z czymś innym, wtedy miałby udział we wszystkich rzeczach, gdyby był z którąś zmieszany. We wszystkim bowiem znajduje się cząstka każdej rzeczy, jak to wcześniej powiedziałem, i rzeczy wymieszane byłyby dlań przeszkodą, tak że nie mógłby panować nad każdą rzeczą tak, jak panuje, gdy istnieje sam w sobie. Jest bowiem najbardziej delikatny i najczystszy ze wszystkich rzeczy i ma pełną wiedzę o wszystkim, i posiada nadzwyczaj wielką siłę. I nad wszelkimi rzeczami posiadającymi życie, nad wielkimi i małymi, nad nimi panuje umysł. Umysł dał też impuls do powszechnego krążenia, tak że od początku się ziszcil ruch wirowy... I to właśnie ruch wirowy wywołał proces formowania się. I przez odłączenie się od rzadkiego tworzy się gęste, od zimnego – ciepłe, od ciemnego – jasne i od wilgotnego – suche. I jest tam wiele cząstek wielu rzeczy(...)” (DK 59 B 12).

⁸⁴ Por. np. Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, A 8, 324 b 35 nn, w: tegoż, *Dzieła wszystkie...*

⁸⁵ O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 145

⁸⁶ G. Reale, *Historia filozofii...*, s. 196

nych. Równocześnie jednak z tym powrotem zostaje dointerpretowane pojęcie materii, jako wiecznego substratu kosmosu. Tak więc Bóg, jakkolwiek jego rola w owych systemach zostaje „dowartościowana”, nie staje się w nich stwórcą kosmosu w sensie *Creator ex nihilo*. Tak jak i wcześniej nie istnieje pojęcie nihil w znaczeniu ontologicznym, zawsze istnieje jakaś *materia prima* – podstawowy budulec świata. Tak i wcześniej, ciągle ważne są postulaty Parmenidesa dotyczące statusu ontycznego bytu, nie może powstać coś z niczego. Tak więc rola Boga ogranicza się do roli demiurga (rzemieślnika), który kształtuje świat z uprzednio dostępnych substratów, w sposób na tyle doskonały, na ile pozwalają mu na to ograniczenia samego budulca, ponadto kontroluje kosmos, strzeże jego porządku i prowadzi w odpowiednim kierunku. Nigdy jednak nie stwarza go z niczego.

Klasyyczny przykład takiego systemu teleologicznego stanowi myśl Platona. Otóż w jego filozofii dość mocno zarysowuje się i nabiera zdecydowanych kształtów dualizm kosmologiczny⁸⁷, do którego zbliżyły się już poprzednie systemy, szczególnie od czasu postulatów Parmenidesa. Platon dzieli rzeczywistość na świat noetyczny czyli świat prawdziwy, świat bytu, który *jest* oraz na świat gignetyczny tj. świat zmysłowy, będący w ciągłym procesie stawiania się, w odniesieniu do którego nie można nigdy powiedzieć że *jest*, ale że *staje się*⁸⁸. Skoro świat noetyczny traktowany jest analogicznie do bytu Parmenidesa (*jest*), jedynie w odniesieniu do świata zmysłowego adekwatne jest pytanie o jego początek. Platon, w ostatnim okresie formowania swego systemu, odchodzi od mechanistycznego wyjaśnienia powstania kosmosu. Twierdzi, że świat zmysłowy jest wynikiem działania osobowego twórcy, kierującego się swoją dobrocią i doskonałością. Ów dobry Demiurg jest swego rodzaju rzemieślnikiem, odtworzającym doskonały świat idei, świat noetyczny w materii, która sama w sobie jest bezkształtnym i bejjakościowym tworzywem⁸⁹. Demiurg nadaje jej kształt i ożywia ją. Tworzy najdoskonalszy, na ile pozwala mu na to sam substrat, świat⁹⁰. Jednakże nie jest to *creatio ex nihilo*, jedynie kopia czegoś (świat idei)⁹¹, co istnieje wiecznie w czymś (materia), co również nie ma początku.

Niewiele tutaj (w kwestii *creatio ex nihilo*) zmienia Arystoteles, który stara się podtrzymać i ugruntować filozoficznie koncepcję wieczności kosmosu⁹². Jego kosmologia jest swego rodzaju dyskusją z platońskim modelem świata, według które go kosmos ma swój początek, ale nie posiada końca, jest nieprzemijalny. Zgadżając

⁸⁷ Por. Platon, *Timajos* 48E-53C.

⁸⁸ Por. tamże 29 B-C.

⁸⁹ Oczywiście niezwykle ważne jest, że Platon dookreśla status ontyczny materii. Nie jest ona, zgodnie z jego opinią bytem, ale wiecznym substratem, który potrzebuje uformowania. W ten sposób Platon wypowiada głośno definicję, która, jak twierdzi O. Gigon, implicite istniała już od samego początku myśli greckiej: „Bez wątplenia ta materia jest zbieżna z tym, co od czasów Hezjoda nazywamy początkiem, Jednym, poprzedzającym wszelkie zróżnicowanie i będącym źródłem wszelkiego zróżnicowania”. O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 146. Por. również E. Zeller, *Outlines of the history of Greek philosophy*, New York 1960, s. 164: "It is described as the shapeless, the invisible, the all-reveiving, as the mother and refuge of what has become, as its nurse, as the 'plastic' mass, which underlines the whole of nature and is moved and shaped by everything which enters into it".

⁹⁰ Por. tamże, s. 165

⁹¹ Platon, *Timajos*, 28 A-C.

się na drugi postulat, Arystoteles wykazuje, że wszystko, co się zaczyna, musi się również skończyć. Stąd nieprzemijalność świata wymaga również braku jego początku⁹². Ta sama prawda dotyczy również wszystkiego, co istnieje na świecie np. istot żywych, które będąc integralną częścią kosmosu również w sensie ogólnym uczestniczą w jego atrybutach, w tym w jego wieczności (brak początku, brak końca – w odniesieniu do stworzeń oczywiście w sensie ogólnym/gatunkowym, nie jednostkowym)⁹⁴. Oczywiście przyjęcie powyższego modelu wieczności świata wyklucza jakąkolwiek możliwość rzeczywistego *creatio*, jak również sprawia, że Bóg staje się ostateczną przyczyną celową świata oraz jego Poruszycielem⁹⁵, podtrzymującym i kształtującym świat, ale nie sensu stricto Stworzycielem.

Filozofowie hellenistyczni, próbując dowartościować świat zmysłowy i odejść od transcendentnej koncepcji Boga, źródła rzeczywistości, tak jak ją przedstawili Platon i Arystoteles. Dlatego też modyfikują platoński dualizm (świat noetyczny a świat *gignetyczny*) oraz reinterpretują rolę Boga w kosmosie. Swoich źródeł szukają w przedplatońskich, modelach filozoficznych, przyjmujących immanentne światu źródło ruchu. Epikur postępuje się fizyką Demokryta jedynie lekko ją modyfikując, stoicy odwołują się do ognia/logosu Heraklita, dla sceptyków inspiracją stają się sofisci. Jednak żadna z owych hellenistycznych filozofii nie odchodzi od koncepcji wieczności materii, żadna z nich również nie wyklucza podstawowego postulatów Parmenidesa, że byt nie może powstać z niebytu, co przeniesione na poziom kosmologii, *a priori* wyklucza możliwość *creatio ex nihilo*. Epikur, za Demokrytem przyjmuje istnienie wiecznych atomów, które łącząc się i rozpadając tworzą światy i wszystko, co na nich się znajduje. Stoicy, za Heraklitem i Empedoklesem⁹⁶, podtrzymują cykliczność kosmosu, w której przeplatają się regularne cykle uporządkowania (*diakosmesis*) i zognienia świata (*ekpurosis*), wylaniania bytów i powrotu do praognia. W procesie kształtowania się świata (*diakosmesis*) część praognia-Logosu gęstnieje i tworzy poszczególne byty. Ów etap jest swego rodzaju procesem wylaniania się bytów z praognia, który jako logos nasienny zawiera w sobie zarodki wszechrzeczy. Niejako zradza je, porządkuje i kształtuje, nadając formę bierniej, amorficznej materii. Tak więc proces ów nie jest żadnym rzeczywistym *creatio ex nihilo*. W okresie zognienia, następującym po *diakosmesis*, wszelkie byty zostają roztopione w praogniu, „utożsamionym z duszą świata, czynną zasadą, Zeusem”⁹⁷. Następuje, powrót do pramaterii⁹⁷ i zanik wszelkiego różnicowania, który nastąpił w czasie rozwoju świata. Dochodzi do momentu, w którym znów istnieje wyłącznie praogień-bóg w zwartej, najsubtelniejszej substancji. Jednakże nie jest to absolutny koniec świata. Po okresie *ekpurosis* znów wszystko zaczyna się różnicować, historia zaczyna się

⁹² Arystoteles, *O niebie*, I, 10,28a28.

⁹³ Por. np. tegoż, *Fizyka*, III.

⁹⁴ Por. E.Zeller, *Outlines of the history...*, s. 199.

⁹⁵ Arystoteles, *Metafizyka* 1072b 3-4.

⁹⁶ Świat, kierowany dwoma przeciwstawnymi i walczącymi ze sobą kosmicznymi mocami: Waśnią (neikos i Miłością (filia), podlega nieskończonym cyklom powstawania (doskonały *sphairos*) i ginięcia (rozpad elementów). Por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany świata*, Wrocław 1995, s.81-97. Por. tamże. ss. 65-66, dotyczące apokatastazy kosmicznej, por. Armi II 625.

powtarzać, ponownie następuje etap kształtowania świata⁹⁷ i tak bez końca. W ten sposób stoicy podtrzymują koncepcję wieczności świata. Utożsamiając kosmos z bóstwem i wprowadzając koncepcję logosu nasiennego wykluczają możliwość istnienia jakiegokolwiek pojęcia *nihil* w sensie ontologicznym, a tym samym negują możliwość *creatio ex nihilo*.

Podsumowując należy jeszcze raz stwierdzić, że koncepcja boga w filozofii greckiej, jakkolwiek by ją interpretować nie może stać się koncepcją *Creator ex nihilo*. Bóg może być Demiurgiem świata, może być jego Opatrznością, może strzec kosmosu, może być jego celem lub po prostu usprawiedliwieniem istnienia wszechrzeczy, nie może jednak stwarzać świata w absolutnym tego słowa znaczeniu. Świat bowiem w myśli greckiej nie wyłania się z nicości. Nie ma pojęcia *nihil* w sensie ontologicznym. Albo świat nie ma początku i zawsze istniał w takiej, czy innej formie, albo też u jego podstaw tkwi wieczny substrat, który kształtując się sam lub będąc przez kogoś ukształtowany może stać się kosmosem. Właściwe wydaje się tutaj podsumowanie O. Gigona⁹⁸:

Co się tyczy biegu dziejów świata, nie wolno zapominać, że w całej starożytności bogowie nie są pojmowani nigdy jako stwórcy kosmosu, lecz zawsze tylko jako ci, którzy go porządkują. Od VI w. filozoficzne ujęcie problemu kosmogonicznego czyniło zbędną wszelką interwencję bogów. Jeden jest początek, z którego wyodrębniło się to, co jasne, i to, co ciemne, to, co lekkie, i to, co ciężkie itd. Pierwiastki porządkują się same i wedle swej natury. Bóstwo odzyskuje swoje znaczenie dopiero tam, gdzie się dla objaśnienia świata przywołuje zasady teleologiczne. Kto mówi o pięknie czy celowości świata, wprowadzał konieczność istnienia jakiegoś planującego ducha, który właśnie tej piękności zapragnął i ją stworzył. Tak tworzy się filozoficzne pojęcie Boga: Boga jako ducha porządkującego świat i jego opatrności, lecz, co znamienne, pojęcie to zostało zawsze ubogie i wyblakłe. Mogli sobie stoicy wielbić swoją wszechmądrą opatrność, dowodzić jej wpływu nawet na robaki, czasem wręcz modlić się do niej, nigdy się ona przecież nie stała osobowością, od starych bogów kultu dzieliła je przepaść.

Nigdy też nie stali się bogowie greccy, czy to bogowie mitu, czy filozofii, stwórcami świata na wzór Boga chrześcijan.

⁹⁷ Nie całkowite unicestwienie, jak często przyjmuje się w popularnej interpretacji stoicyzmu.

⁹⁸ Por. np. Amim II, 190, 19n. Wszystko zostaje odnowione dokładnie tak, jak było wcześniej w niekończących się cyklach.

⁹⁹ O. Gigon, *Główne problemy...*, s. 42.

**The problem of god and the beginning of the world
in the ancient Greek thought: the refutation of the *creatio ex nihilo***

A b s t r a c t

The article shows that the concept of god in Greek philosophy, however interpreted, cannot become the concept of Creator *ex nihilo*. God can be a Demiurge of the world, its Providence, or its guard. God can be the telos of the world or simply a justification of its existence, he cannot however create the world in the absolute sense of the word because the world in the Greek thought does not emerge from nothingness. There is no concept of nihil in the ontological sense. The world has no beginning, has always existed in various forms, or at its roots there is an eternal substratum, which may evolve into cosmos. Olof Gigon's opinion seems very accurate here that the ancient gods are never understood as creators of the cosmos, but always as only those who arrange it. After the 6th century the philosophical understanding of the cosmogony made the intervention of gods unnecessary. One is the beginning from which emerged that which is bright and dark, light and heavy, etc. Elements arrange themselves according to their nature. Deity regains its meaning only where for interpretation of the world teleological principles are referred to. Those who speak about beauty or the purpose of the world introduced the necessity of existence of some kind of planning/arranging spirit, who had wanted this beauty and created it. This is the beginning of the creation of the philosophical understanding of god: god as a spirit assembling the world and being its providence, but, significantly is important, this understanding has always remained underdeveloped.

Greek gods, the gods of myth or philosophy, have never become creators of the world.

