

ARTUR PACEWICZ

ORCID: 0000-0001-8863-7900

Uniwersytet Wrocławski

Medioplatonizm epoki cesarstwa — Eudoros z Aleksandrii

Medioplatonism of the Imperial Age — Eudoros of Alexandria

Abstract: This article presents an outline of the views of a little-known but apparently extremely important and influential in antiquity Medioplatonic philosopher — Eudoros of Alexandria. Factual material in the form of translations of surviving testimonies and fragments is also included.

Keywords: Platonism, Medioplatonism, Eudoros of Alexandria

Już starożytna historiografia filozofii, jak wspomina Diogenes Laertios (I 19), dzieliła pod względem czasowym działalność Akademii na trzy fazy. Pierwszą stanowi Stara Akademia, z jej pierwszym przedstawicielem i założycielem — Platonem oraz kolejnymi czterema diadochami — skoncentrowanymi na matematycznej metafizyce Speuzypposem, Ksenokratesem i kładącymi większy nacisk na etykę Polemonem i Krantorem¹. Średnią Akademię miał zapoczątkować Arkesilaos z Pitane (IV/III wiek p.n.e.), niebędący już bezpośrednim uczniem założyciela szkoły, który podjął próbę nowego odczytania dzieł Platona, koncentrując się raczej na metodzie aporetycznej stosowanej przez Sokratesa wobec rozmówców, a nie na rekonstrukcji systematycznej nauki. W efekcie sformułował koncepcję sceptyczną, zgodnie z którą wiedza pewna jest niemożliwa, a poszukiwanie pew-

¹ Więcej zob. np. J. Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 BC)*, Oxford 2003; H.J. Krämer, *Ältere Akademie*, [w:] *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 3. *Ältere Akademie — Aristoteles — Peripatos*, H. Flashar (Hrsg.), Basel 2004, s. 1–165; B. Dembiński, *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010.

ności zawsze kończy się popadnięciem w aporię. Według Arkesilaosa tak należy odczytywać myśl Platona, który nie opowiadał się za żadną koncepcją filozoficzną, lecz poddając namysłowi rozmaite intelektualne propozycje przedstawiane przez różnych myślicieli, demaskował je jako reprezentujące pozór wiedzy². Podwaliny Nowej Akademii miał stworzyć Lakydes z Kyreny (III wiek p.n.e.), którego dzieła się nie zachowały, ale na podstawie zachowanych informacji przyjmuje się, że kontynuował w Akademii nastawienie sceptyczne.

We współczesnej historiografii dzieje wspomnianej szkoły także dzieli się na trzy okresy, jednakże przyjmowana rozpiętość czasowa wygląda odmiennie — Stara Akademia według dzisiejszych badaczy to przede wszystkim pięciu wymienionych już powyżej scholarchów, Średnia Akademia obejmuje czas od I wieku p.n.e. do III wieku n.e.³, a następnie następuje okres neoplatoński, który trwa aż do VI wieku n.e., kiedy to cesarz Justynian nakazuje jej zamknięcie (529 rok). Warto pamiętać, iż I wiek p.n.e. nie jest wskazywany przypadkowo, lecz za podstawę służą tu wydarzenia historyczne — przede wszystkim fakt, że w 86 roku p.n.e. Lucjusz Korneliusz Sulla Felix oblegał, zdobył i spustoszył Ateny⁴. Tradycja medioplatońska obejmuje zarówno autorów związanych Atenami, jak i z innymi ośrodkami intelektualnymi starożytnego świata; w jej obszarze pisano dzieła nie tylko w języku greckim, lecz także myśl filozoficzną wyrażano w języku łacińskim. W obu przypadkach historia nie potraktowała twórczości filozofów łagodnie — dzieła wielu z medioplatoników nie zachowały się, poglądy niektórych filozofów dostępne są jedynie w formie fragmentów, parafraz lub świadectw, a w całości przetrwały wyłącznie dzieła Plutarcha, Maksymosa z Tyru, Theona ze Smyrny i Apulejusza z Madaury⁵.

Trudno określić dokładne daty życia Eudorosa — jeśli weźmie się pod uwagę stwierdzenie Strabona (ok. 63 p.n.e.–24 n.e.), który wskazuje, iż filozof ten pisał w jemu współczesnych czasach, oraz to, że streszczenia jego poglądów znajdują się również u Areiosa Didymosa (I wiek p.n.e.), można pokusić się jedynie o ogólne stwierdzenie, że okres jego działalności w Aleksandrii przypadła na czas rządania cesarza Oktawiana Augusta⁶. Co zaś do wykształcenia, to można przypuszczać, że

² To sceptyczne nachylenie w Akademii kontynuowali Karneades z Cyreny, Filon z Laryssy i Antiochos z Askalonu. Więcej zob. np. A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki. (Od Pirrona do Karneadesa)*, Warszawa 1964; A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki. (Od Filona do Sekstusa)*, Warszawa 1966; J. Annas, *Plato the Sceptic*, [w:] *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, J.C. Klagge, N.D. Smith (eds.), Oxford 1992, s. 43–72; C. Lévy, *The Sceptical Academy: Decline and Afterlife*, [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, R. Bett (ed.), Cambridge 2010, s. 81–104; R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Toruń 2013, s. 63–77.

³ Zob. J. Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, New York 1996.

⁴ Warto wspomnieć, iż w ten sposób do Rzymu dostała się biblioteka Apelikonta z Teos, zawierająca m.in. dzieła Arystotelesa i Teofrasta, które Sulla umieścił we własnych zbiorach i udostępnił innym osobom — zob. Strabon, *Geografia*, XIII 1, 54.

⁵ Fragmenty i świadectwa zostały zebrane i wydane w kilku zbiorach, np. S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, vol. 1, Indiana 1986; *Filosofi medioplatonici del II secolo D.C.*, A. Gioè (cur.), Napoli 2003 (*non videtur*); *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, E. Vimercati (cur.), Milano 2015.

⁶ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. III 1, Leipzig 1880, s. 611; J. Dillon, *The Middle Platonists*, s. 115.

Eudoros słuchał wykładów Antiochosa z Askalonu, który przełamał sceptyczną dominację w Akademii i zapoczątkował — jak uważa się współcześnie — okres medioplatonizmu. Będąc jednak o pokolenie młodszy od Antiochosa, nie trzymał się niewolniczo jego wykładni, lecz w znaczący sposób odchodził od nich⁷. Jeśli chodzi o filozoficzną twórczość, to wiadomo, że napisał dzieło *Podział wywodów filozoficznych* [*Diairesis tou kata philosophian logou*], z którego zachował się wyciąg dotyczący etyki (frg. 1 Mazarelli), a także komentował najpopularniejszy dialog Platona w starożytności — *Timajosa* oraz Arystotelesowskie *Kategorie*. Oprócz tego ze świadectw wynika, że miał w rękach i emendował tekst *Metafizyki* Arystotelesa, aby uzgodnić przekaz Arystotelesa na temat nauczania Platona z koncepcjami pitagorejskimi rozwijanymi w czasach Eudorosa⁸, zajmował się kwestiami astronomicznymi oraz geograficznymi.

Stosowanie podziału jako metody eksplikacji filozoficznej sięga prawdopodobnie filozofii Heraklita, a pełny wymiar uzyskało w filozofii Platona⁹, jednakże wprowadzenie u Stobajosa, poprzedzające streszczenie nauki Eudorosa wskazuje, że dotyczy ono nieco innego aspektu, a mianowicie systematyzacji dziedzin filozoficznych (czy też dziedzin wiedzy — *epistēmē*), a więc zasadniczo ma charakter metafizyczny. Ta metafizyczna kwestia z perspektywy historycznej stała się istotna wraz z przejściem filozofii w epokę hellenistyczną, kiedy to Zenon z Kition — założyciel szkoły stoickiej — podzielił filozofię na fizykę, etykę i logikę, a z nim mieli podążać między innymi Chryzyppos, Diogenes z Babilonu, Poseidonios czy współczesny Eudorosowi Kornutus¹⁰. Warto jednak wskazać na kolejność, w jakiej wymienia się dyscypliny, ponieważ w przypadku Eudorosa pierwszą jest etyka, po niej występują kolejno fizyka i logika — sztyk ten jest taki jak w *Topikach* Arysto-

⁷ H. Dörrie, *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, „Hermes” 79 (1944), s. 26. Jak zaznacza M. Bonazzi (*Pythagoreanising Aristotle: Eudorus and the systematisation of Platonism*, [w:] *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, M. Schofield (ed.), Cambridge 2013, s. 160–161), jedną z niewielu pewnych rzeczy, jakie można wydobyć ze świadectw starożytnych na temat Eudorosa, jest ta, że identyfikowano go jako filozofa przynależącego do Akademii.

⁸ E.R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, „Classical Quarterly” 22 (1928), s. 139. J. Mansfeld (*Heresiography in Context: Hippolytus’ Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden–New York–Köln 1992, s. 276) mówi o twórczym interpretowaniu uwag Arystotelesa zawartych w rozdziałach 5–6 pierwszej księgi *Metafizyki*, a z kolei A. Gioé (*Aspetti dell’esegesi medioplatonica: la manipolazione e l’adattamento delle citazioni*, „Rendiconti dell’Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Filologiche e Storiche” IX 7, 1–2 (1996), s. 289–290) mówi wręcz o manipulowaniu tekstem Arystotelesa.

⁹ Zob. A. Pacewicz, *Metoda podziału (diairesis, divisio) w starożytności*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 10 [45] (2012), s. 63–76.

¹⁰ Zob. DL VII 39 (= SVF II 37 ; SVF III 16; Posidonius frg. 252a Theiler = F87 Edelstein/Kidd; przekład polski: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1968); Corn. *De natura deorum*, 15, 4–5 (przekład polski: Pseudo-Cornutus, *Przegląd greckich poglądów na bogów (Epidrome)*, tłum. M. Wojciechowski, Olsztyn 2016). Warto wspomnieć, że już próbowano trójpodział filozofii przypisywać *implicite* Platonowi, a *explicite* Ksenokratesowi (S.E. VII 16 = Ksenokrates frg. 82 Isnardi Parente; przekład polski: Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, tłum. I. Dąbmska, Warszawa 1970), a Cynceron (*O najwyższym dobru i złu*, IV 4; przekład polski W. Kornatowskiego w: Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1961) sugeruje, że właśnie od dawnych akademików przejął ten podział Zenon.

telesa, który mówi jednak o podziale przesłanek [*protaseis*] i kwestii [*problēmata*]¹¹. Zastosowanie i powielenie tego podziału widać w dziełach między innymi Cycerona (*De leg.* I 58–62) i Seneki (*Ep.* LXXXIX 9). U Stobajosa zwraca się również uwagę na to, że podejście Eudorosa miało charakter systematyczny [*problēmatikōs*] oraz że od tego należy zaczynać [*arkteon tōn problematōn*], a co oznacza nic innego jak właśnie uporządkowanie rodzajów [*protattein ta genē kata diataksin*]¹². Całość podziału etyki wygląda następująco (przytaczam terminy greckie, gdyż przekład dostępny jest w dalszej części tekstu):

1. *theōretikon*
 - 1.1. *peri skopōn kai telōn*
 - 1.1.1. *peri ton agathōn kai kakōn*
 - 1.1.1.1. *peri ton legomenōn kai proēgmenōn*
 - 1.1.1.1.1. *peri philias*
 - 1.1.1.1.1.1. *peri erōtos*
 - 1.1.1.1.1.2. *peri sumposiōn*
 - 1.1.1.1.2. *peri hēdonēs*
 - 1.1.1.1.3. *peri doksēs*
 - 1.1.1.1.4. *peri euphuias*
 - 1.1.1.2. <...>
 - 1.1.2. [...]
 - 1.2. *peri ton sumballomenōn*
 - 1.2.1. *peri aretōn kai kakiōn*
 - 1.2.1.1. *idion — peri dikaiosunēs, peri andreias, peri sōphrosunēs, peri phronēseōs, etc.*
 - 1.2.1.2. *koinon — to protreptikon*
 - 1.2.2. *peri ton kata tas aretas poiōn*
 - 1.2.3. *peri technōn*
 - 1.2.4. *peri epitēdeumatōn*
2. *ho peri tēs hormēs logos*
 - 2.1. *peri eidikēs hormēs*
 - 2.2. *peri pathōn*
3. *ho peri prkseōs logos*
 - 3.1. *peri tōn oikeiountōn pros tinas prakseis*
 - 3.1.1. *ho upothenikos logos*
 - 3.1.2. *ho protreptikos logos*
 - 3.2. *peri allotrountōn apo tinōn prakseōn*
 - 3.2.1. *ho paramuthētikos logos*

¹¹ Arist. *Top.* 105b19–29 (przekład polski: Arystoteles, *Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1978).

¹² Hahm uważa, że koncepcję Eudorosa przytacza Arejos Didymos i zgadza się z nią, ponieważ, po pierwsze, przeciwstawia ją teorii sceptyka Filona, a po drugie, odpowiada ona jego metodologii Didymosa, która zaleca zajęcie najpierw substancją, a następnie jakością i ilością. Definicja wskazuje na substancję, a podział wskazuje na to, jakie są rodzaje i ile ich jest; zob. D.E. Hahm, *The Dialectic Method and the Purpose of Arius' Doxography*, [w:] *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, W.W. Fortenbaugh (ed.), New Brunswick-London 1983, s. 28–29.

3.3. *ho tōn aitiōn apodotikos tōn epitelountōn timas scheseis ē kinēseis [logos]*

3.4. *peri tēs askēseos*

3.5. *peri tēs idiōs legomenēs prakseōs*

3.5.1. *peri tōn kathēkontōn*

3.5.2. *peri tōn katorthōmatōn*

3.5.2.1. *peri tōn kath' hauta*

3.5.2.2. *peri tōn kata tēn pros tous plēsion schesin*

3.5.2.2.1. *peri tōn charitōn*

3.5.2.3. *peri suntheton*

3.5.2.3.1. *peri biōn*

3.5.2.3.2. *peri gamou*

3.5.2.4. *peri asunthetōn*¹³.

Uwagę zwraca nie tylko bardzo obszerny i szczegółowy podział, lecz także terminologia, która ma wyraźnie pochodzenie platońsko-stoickie, dominujące w ówczesnej twórczości filozoficznej, a ponadto to, iż znajdują się w nim luki, wynikające nie tylko z tradycji przekazu samego tekstu, lecz także z tego, jak dokonano streszczenia już w starożytności¹⁴.

Trzy świadectwa (3–5 Mazarelli) odnoszą się do koncepcji zasad pitagorejczyków, ale prawdopodobnie dotyczą one zasad przyjmowanych w tak zwanej późnej filozofii Platona i jego nauce niespisanej [*agrapha dogmata*]¹⁵. Zgodnie z tym, co przekazuje Simplikios, Eudoros miał wyróżnić „najwyższy wywód” [*anotato logos*] oraz „drugi wywód” [*deuteros logos*]. W pierwszym stwierdzano istnienie tylko jednej zasady wszystkich [bytów], którą była jedność [*to hen*], natomiast w drugim — dwóch zasad, jedności utożsamianej z monadą [*monas*] oraz tego, co jej przeciwne, a mianowicie nieokreślonej dyady [*aoristos duas*]. Te dwie zasady, określane też mianem „elementów” [*stoicheia*] lub „zasad elementarnych” [*stoicheiōdeis archai*],

¹³ Podział przytaczam za: H. Dörrie, M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Eine grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, s. 210–212. Por. M. Giusta, *I dossografi di etica*, Torino 1964, s. 156, 160. Giusta wskazuje też (s. 181 n.), że podział Eudorosa odzworowany jest w pierwszym rozdziale *Wychowawcy Klemensa Aleksandryjskiego* (przekład polski: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2012).

¹⁴ Zob. W. Theiler, *Diotima neuplatonisch*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 50 (1968), s. 31; J. Dillon, *The Middle Platonists*, s. 122; A.A. Long, *Arius Didymus and the Exposition of Stoic Ethics*, [w:] *On Stoic and Peripatetic Ethics*, s. 54; M. Frede, *Epilogue*, [w:] *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, K. Algra et al. (eds.), Cambridge 1999, s. 788; M. Hatzmichali, *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge 2011, s. 58. O ile jednak terminologia i podział ma charakter stoicki, o tyle — jak zauważają Dörrie i Baltes — Eudoros nie wydaje się trzymać niewolniczo wykładni stoickiej; zob. H. Dörrie, M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus*, s. 212–213. Z kolei M. Bonazzi uważa, że koncepcja Eudorosa zasadniczo odbiega od stoickiej — zob. M. Bonazzi, *Eudorus' Psychology and Stoic Ethics*, [w:] *Platonic Stoicism — Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, M. Bonazzi, C. Helmig (eds.), Leuven 2007, s. 109–132.

¹⁵ Więcej na ten temat zob. np. H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen Und Zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963; B. Dembiński, *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Katowice 2003; G. Reale, *Per un nova interpretazione di Platone alla luce delle „dottrine non scritte”*, Milano 2010.

stanowiły z kolei zasady bytów wytworzonych i porządkowanych wedle przeciwności. W tej interpretacji dostrzec można uwypuklenie dwóch porządków zasad — wyższego i niższego, a co za tym idzie wydaje się podkreślona monistyczna tendencja rozumienia nauki wywodzącej się od Platona. Tak więc dwa zhierarchizowane porządki wywodu rozwijały dwa zhierarchizowane porządki zasad, dzięki czemu uwidaczniała się przede wszystkim różnica między jednością a monadą i podporządkowanie tej drugiej¹⁶. Można jednak zadać pytanie, czy oprócz podporządkowania wzajemny stosunek między jednością a monadą charakteryzuje coś jeszcze? Wydaje się, że odpowiedź nie jest jednoznaczna, a można jej udzielić w perspektywie filozoficzno-teologicznej. Eudoros miał uznawać jedność za boga, którego określał przysłówkiem *huperanō*, który oznacza „powyżej”, który w relatywnym użyciu dopełniany jest drugim przypadkiem (*genetivus*), jak na przykład: „mieszkać powyżej świątyni Heraklesa [*huperanō tou Hērakleiou*]” (Hp. *Epid.* III 3, 3), „[Arystoteles] powiedział, że są dwie zasady — bóg i materia, a bytom powyżej Księżycy [*huperanō tēs selēnēs*] przypada boska opatrność, natomiast poniżej Księżycy...” (Epiph. *Adv. haeres.* III 31), „wzniesić się ponad mniemanie [*tēs [...] doksēs huperanō*] wielu ludzi” (DL II 96). Natomiast w użyciu nierelatywnym można znaleźć następujące użycie: „stapianie się i zlewianie się [ma miejsce wtedy], gdy poprzez przechodzenie w całości przez siebie ciało, wytwarza się jedna nadrzędna jakość [*mia huperanō [...] poiotes*], jak w przypadku czwórskładnikowego lekarstwa [*tetrapharmakon*]” (Anon.Lond. XIV 16–20). Tekst u Stobajosa (frg. 4 Mazzarelli) odnoszący się do Eudorosa sugeruje drugi kontekst, ale by lepiej go zinterpretować w świetle przytoczonego cytatu z traktatu *De medicina*, trzeba wziąć pod uwagę, czym jest owo lekarstwo. Według Galena jest to substancja złożona z wosku, żywicy, smoły i łoju, którą cechuje coś innego „oprócz” albo „ponad” [*para + acc.*] poszczególne składniki, a co powstało w wyniku tak dokładnego zmieszania, iż niemożliwe jest wyizolowanie żadnego ze składników¹⁷. Wydaje się, iż Galen może przedstawiać w ten sposób intuicję dotyczącą tego, co określamy dzisiaj mianem emergentyzmu i superweniowania, gdzie za warunki można uznać: (1) zależność — „to, co superweniennie zależy od tego, na czym superwenuje” oraz (2) nieredukowalność — „zależność superweniennie nie może pociągać redukowalności tego, co superweniennie, do jego subweniennie bazy”¹⁸. W tym kontekście można by interpretować koncepcję Eudorosa tak, że uznawał on, iż zasada i elementy przynależą

¹⁶ Ze względu na charakter zachowanych przekazów na temat Aleksandryjskiego mówię o tendencji monistycznej, ale w literaturze można znaleźć mocniejsze twierdzenia. Na przykład F.-P. Hager (*Gott und das Böse im antiken Platonismus*, Würzburg-Amsterdam 1987, s. 124–125) mówi o „systemie” Eudorosa i o „syntezie dualizmu i monizmu zasad”. W literaturze wskazuje się, że najwyższy wywód stanowić może odpowiednik hipotezy I z Platńskiego *Parmenidesa*, natomiast wywód drugi — odpowiednik hipotezy II — zob. np. J. Whittaker, ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ, „Vigiliae Christianae” 23 (1969) s. 98; J. Halfwassen, *Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons „Parmenides”*; [w:] EN KAI ΠΛΗΘΟΣ. *Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag*, L. Hagemann, R. Gleiß (Hrsg.), Würzburg-Altenberge 1993, s. 252–253.

¹⁷ Zob. Galen, *De elementis*, 452, 4–5; *De simplicium medicamentorum*, 328, 8–9; *In Hippocratis de natura hominis*, 18, 3–4; 32, 4–8; *Adv. Lycum*, 240, 8–9.

¹⁸ J. Kim, *Superweniencja jako pojęcie filozoficzne*, tłum. R. Poczobut, „Roczniki Filozoficzne” 49 (2001), s. 204–205.

do tej samej sfery rzeczywistości, w której elementy są podporządkowane zasadzie, ale zarazem zasada jest zależna od i nieredukowalna do elementów. Jednak przy takim rozumieniu nie ma mowy o tym, że zasada ma charakter transcendentny, a więc można też podać w wątpliwość, czy koncepcja Eudorosa spełnia jeden z warunków, jakie na systemy medioplatońskie nałożył G. Reale, ale wpasowuje się w ujęcie neopitagorejskie¹⁹.

Można jednak zauważyć, że to, co zostaje wymienione i ułożone w postaci przeciwieństw, podobnie do tego, jak filozofię pitagorejską przedstawił w pierwszej księdze *Metafizyki* Arystoteles (*Met.* 986a22–26), chociaż widać kilka różnic, na przykład w dziele Stagiryty nie pojawiają się pary: „wyborne [*asteion*]” – „nędzne [*phaulon*]”, „uporządkowane [*tetagmenon*]” – „nieuporządkowane [*ataktion*]” oraz „poznawalne [*gnōston*]” – „niepoznawalne [*agnōston*]”, a są takie, których nie uwzględnia Aleksandryczyk). Jeśli zinterpretuje się jednak pierwszą parę — „wyborne [*asteion*]” – „nędzne [*phaulon*]” — jako odpowiednik pary „dobro” – „zło” i wskaże, że jedność znajduje się nie tylko ponad tym, co powstało i jest, lecz także ponad dobrem, to otwiera się perspektywa takiego rozumienia statusu ontologicznego jedności, wedle którego jest ona ponadbytowa i jest czymś transcendentnym względem dobra²⁰. Stanowiłoby to, oczywiście, nawiązanie do rozważań z „metafory Słońca” zawartej w *Politei* Platona, w której o Dobru mówi się, że nie stanowi ono istoty [*ousia*], lecz jest czymś ponad wszelką istotę [*epekeina tēs ousias*] (*R.* 509b)²¹. Oba odczytania mogłyby znaleźć swoje odzwierciedlenie również na płaszczyźnie teologicznej. Aleksandryczyk mówiliby więc albo o najwyższym bogu, który znajduje się w obszarze kosmosu, albo o najwyższym transcendentnym bogu. W obu przypadkach jednak napotyka się pewną trudność, a mianowicie interpretacja przysłowka *huperanō* jako wyrażającego „bycie najwyższym” wskazuje na hierarchiczną wielość, a więc może pojawić się pytanie o to, czym są owe niższe istoty boskie — czy są nimi monada i nieokreślona dyada? Możliwe rozwiązanie tej kwestii może opierać się na *Timajosie* Platona, w którym mamy do czynienia z transcendentnym Demiurgiem oraz immanentnymi światu bóstwami oraz rozróżnieniem na wyższe i niższe zasady rzeczywistości²².

Z zachowanych informacji dotyczących Eudorosa wiemy, że zajmował się on nie tylko interpretacją wspomnianego powyżej dialogu, lecz także interpretacjami,

¹⁹ O transcendencji boga mówią m.in. J. Dillon (*Middle Platonists*, s. 127–128), O. Kaiser (*Studien zu Philo von Alexandrien*, Berlin-Boston 2017, s. 37). Ujęcie neopitagorejskie zob. np. F.-P. Hager, *Gott und das Böse im antiken Platonismus*, s. 124–125. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 330–333.

²⁰ Zob. np. M. Trapp, *Neopythagoreans*, [w:] *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, R. Sorabji, R.W. Sharples (eds.), vol. 2, London 2007, s. 352.

²¹ Na ten temat zob. np. H.J. Krämer, 'ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. *Zu Platon, Politeia 509 B*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 51 (1969), s. 1–30; R. Ferber, *L'idea del bene è o non è transcendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, [w:] *Platone e tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, M. Bonazzi, F. Trabattini (cur.), Milano 2003, s. 127–149; R. Ferber, G. Damschen, *Is Idea of the Good Beyond Being? Plato's epekeina tēs ousias Revisited (Republic 6, 509b8–10)*, [w:] *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, D. Nails, H. Tarrant (eds.), Helsinki 2015, s. 197–203.

²² Zob. J. Mansfeld, *Heresiography in Context*, s. 276; H. Dörrie, M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus*, s. 476. M. Bonazzi, *Pythagoreanising Aristotle*, s. 173.

które już były obecne w filozofii, o czym informuje nas Plutarch (frg. 6–8 Mazzarelli). Informacja o stanowisku Aleksandryczyka wpleciona zostaje przez Plutarcha w dyskusję nad tym, jak powstawanie wszechświata interpretowali Ksenokrates i Krantor, którzy powstania wszechświata oraz powiązania duszy świata ze sferą materialną nie pojmowali jako procesu czasowego (innymi słowy uznawali, że wszechświat jest wieczny), lecz zostało to przedstawione przez założyciela Akademii tylko ze względów poznawczych. W tym kontekście Eudoros uznawał tę interpretację za prawdopodobną, ale niestety nie wiemy, w jaki sposób mógł on jej bronić²³.

Co się tyczy ustaleń, jakie poczynił Eudoros w zakresie badań nad poszczególnymi aspektami świata fizycznego, to przede wszystkim zwraca uwagę metanaukowe stanowisko względem relacji między matematyką a fizyką, które Aleksandryczyk prawdopodobnie przejął (i zaakceptował) od stoika Diodora z Aleksandrii²⁴, będącego uczniem mediostoika Poseidoniosa. Miał on wskazywać, że obie nauki wzajemnie się wspierają, ale różnica polega na tym, iż matematyka zajmuje się własnościami towarzyszącymi danemu bytowi, natomiast fizyka substancją danego bytu²⁵. Akceptacja koncepcji stoickich uwidacznia się też w akceptacji tylko czterech elementów tworzących materialne podłoże rzeczywistości i odrzucaniu perypatetyckiej koncepcji, iż eter stanowi materię nieba (frg. 9 Mazzarelli). Eudorosowi nieobce były także rozważania o charakterze geograficznym, a jak wiadomo ze wstępu do *Geografii* Strabona, tę dziedzinę wiedzy uznawano za część filozofii²⁶. To właśnie naukowiec z Amasei wskazuje, że Eudoros prawdopodobnie napisał rozprawę o rzece Nil, której treść częściowo miała pokrywać się z podobną pracą Aristona z Chios, a częściowo wchodzić z nim w polemikę. Wydaje się możliwe, że obaj filozofowie albo znali rozprawę Arystotelesa, albo przynajmniej wyjaśnienie, jakie on przedstawił w odniesieniu do zachowania się wspomnianej rzeki, i podobnie jak Strabon to wyjaśnienie ich satysfakcjonowało²⁷.

²³ M. Bonazzi, *Pythagoreanising Aristotle*, s. 168. Podobną zresztą niepewnością interpretacyjną nacechowane są spekulacje arytmetyczne Eudorosa przedstawiane w dalszych partiach dzieła filozofa z Cheronei. O starożytnych interpretacjach *Timajosa* zob. M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, t. 1, Leiden 1976.

²⁴ O tym starożytnym naukowcu niewiele wiadomo. Poza przytoczonym rozróżnieniem wiemy, że definiował też pojęcia kosmos, gwiazda, prowadził rozważania nad naturą gwiazd oraz Drogi Mlecznej; zob. O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin-Heidelberg 1975, s. 840–841.

²⁵ P. Moraux (*Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Bd. 2. *Der Aristotelismus im I. und II Jh. n. Ch.*, Berlin-New York 1984, s. 514) zauważa, że rozróżnienie to odpowiada Arystotelesowskiej różnicy między substancją a przypadłością, jednak nie uwzględnia się w tym passusie tego, że według Stagiryty matematyka zajmuje się aspektem ilościowym substancji; a jeśli odnieść się do przedstawianych w tym ustępie przykładów, to astronomia matematyczna, w której to, co matematyczne, splata się najściślej, jest matematyką, w odróżnieniu od matematyki „czystej”.

²⁶ Zob. Strabon, *Geografia*, I 1; więcej np. J. Engels, *Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, Stuttgart 1999, s. 40 n.

²⁷ Chodzi o dzieło, które zachowało się tylko w przekładzie łacińskim, a zatytułowane było *Peri Neilu katabaseōs* — zob. frg. 694 Gigon (*Aristotelis opera*, vol. 3. *Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin 1987); więcej wraz ze wskazówkami bibliograficznymi można znaleźć np. w P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, s. 516–517; S. Radt, *Strabons Geographika*, Bd. 8. *Buch XIV–XVII: Kommentar*, Göttingen 2009, s. 406–407.

Wreszcie wspomnieć należy o tym, że przedmiotem rozważań Eudorosa z Aleksandrii było również zagadnienie kategorii oraz traktat Arystotelesa tak właśnie zatytułowany, który w tradycji perypatetyckiej uważany był za dzieło dotyczące kwestii językowych. Tymczasem Eudoros wydaje się skłaniać raczej ku interpretacji ontologicznej (frg. 17 Mazzarelli). W zachowanych fragmentach dostrzec można wyraźny rys krytyczny względem ustaleń poczyniony w kwestii kategorii przez Stagiurytę, wskazując między innymi na to, że pomija w rozważaniach to, co samo w sobie (frg. 15 Mazzarelli), czy w pewien specyficzny sposób redukując liczbę kategorii do pięciu — substancji, jakości, ilości, czasu i miejsca (frg. 17 Mazzarelli). Specyfika tej redukcji mogłaby polegać na tym że uznaje się, iż faktycznie Stagiuryta nie mówi o tym, co samo w sobie, ponieważ tym są w koncepcji Platona byty poznawalne umysłowo, ale wszystkie dziesięć perypatetyckich kategorii filozof z Aleksandrii dzieliłby na dwa zbiory: (1) pięć, które już tu zostały wymienione, stanowiłyby po prostu relatywy, natomiast (2) pozostałe pięć określałyby relacyjność pomiędzy bytami zmysłowymi²⁸.

* * *

Przytoczone dalej przekłady fragmentów przedstawiane są w układzie Mazzarelego, powielonym w zbiorze Vimercatiego²⁹. Podtytuły zostały wprowadzone przeze mnie.

Fragmenty

[Podział etyki]

1. Stobajos II 7, 2 (42, 7–45, 10)³⁰

Istnieje [dzieło] Eudorosa z Aleksandrii, filozofa z Akademii, *Podział wywodów filozoficznych* [*Diairesis tou kata philosophian logou*], księga godna posiadania, w której wyklada on w sposób systematyczny [*problēmatikōs*] całą wiedzę, a na podstawie którego to *Podziału* wyłożę to, co właściwe dla etyki. A ma się to następująco. Rozważania filozoficzne dzielą się na trzy części: etykę, fizykę i logikę.

²⁸ Taką rekonstrukcję podejścia Eudorosa do kategorii proponuje Boys-Stones (*Are We Nearly There Yet? Eudorus of Aristotle's Categories*, [w:] *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100BCE–100CE*, T. Engberg-Pedersen (ed.), Cambridge 2017, s. 77. To krytyczne podejście Eudorosa nie oznacza z pewnością, że całkowicie odrzucał on Arystotelesowską koncepcję kategorii — zob. M. Bonazzi, *Eudorus of Alexandria and Early Imperial Platonism*, [w:] *Greek and Roman Philosophy 100BC – 200 AD*, vol. 2, s. 376, przyp. 44.

²⁹ C. Mazzarelli, *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte prima: testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 77 (1985), s. 197–209; *idem*, *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte seconda: testo e traduzione delle testimonianze non sicure*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 77 (1985), s. 535–555; *Medioplatonici*, s. 74–135.

³⁰ = frg. 101.3 Dörrie & Baltés.

W etyce jedna [część] odnosi się do rozważania wartości indywidualnych [*theōria tēs kath' hekaston aksia*], <druga — dążenia [*hormē*]>, a trzecia — działania [*praksis*]. Większe dziedziiny [*eidē*] etyki są takie: rozważenie wartości rzeczy, którą zamierzamy wybrać, gdyż niemożliwe jest, aby dążenie stało się rozumne [*eulogos*], jeśli nie towarzyszy mu rozważanie, a rozważanie jest osądem [*periskepsis*] rzeczy i jak gdyby oceną wedle własnego rozumowania [*epikrisis kata ton peri autou logismon*]; druga: dodanie dążenia do tego, co pięknie wszechstronnie przemyślane; trzecia: powiązanie z nimi działania. Takie są pierwsze części wywodu etycznego — to, co dotyczy rozważania, to co dotyczy dążenia, i to, co dotyczy działania. Każdy z nich podlega dalszemu podziałowi.

Albowiem co do rozważania wartości indywidualnych, to są: (1) [część] dotycząca celów [*skopoi*] i tak zwanych celów ostatecznych [*teloī*] życia, (2) [część] dotycząca tych [rzeczy], które przyczyniają się [*ta sumballomena*], jeśli cele ostateczne mają zostać osiągnięte <...>, (3) [część] dotycząca cnót [*aretai*] i wad [*kakia*], (4) [część] dotycząca czynów zgodnych z cnotami (a co również nazywa się charakterologią), (5) [część] dotycząca umiejętności [*technai*], (6) [część] dotycząca sposobów życia [*epitēdeumata*]. Co do [części] dotyczącej cnót, to [jedna] jest swoista, [druga] jest wspólna — swoista, jak na przykład dotycząca sprawiedliwości [*dikaiosunē*], dotycząca odwagi [*andreia*], umiarkowania [*sōphrosunē*], roztropności [*phronēsis*] i innych [cnót]; wspólna zaś to [część] zachęcająca, ponieważ ona jedynie pokazuje cnotę i wadę.

Wywód dotyczący rozważania wartości indywidualnych, rozdziela się na takie zakresy rodzajowe, ponieważ [część] dotycząca dóbr i nieszczęść [*kaka*] zawiera wiele podziałów, na przykład dotyczący tak zwanych [rzeczy] godnych wyboru [*proēgmena*], czy dotyczący przyjaźni, przyjemności [*hēdonē*], sławy [*doksa*], talentu [*euphuia*]. [Część] dotycząca przyjaźni wedle podobieństwa [*kata geitniasin*] obejmuje [część] dotyczącą miłości [*erōs*] i dotyczącą sympozjonów. Jednakże wszystkie te [części] podporządkowuje wywodowi dotyczącemu dóbr i nieszczęść jako najwyższemu rodzajowo.

Co do wywodu dotyczącego dążenia, to są: (1) dotyczący dążenia specyficznego [*eidikē ormē*], (2) dotyczący emocji [*pathē*]. Albowiem wszelka emocja jest dążeniem przekraczającym granicę [*pleonadzousa*] albo też najczęściej jest tak, że wraz z dążeniem są [związane] słabości moralne [*arrōstēmata*].

Co do wywodu dotyczącego działania, to są: (1) dotyczący tych [rzeczy], które czynią odpowiednim do jakichś działań, (2) dotyczący tych [rzeczy], które odstręczają od jakichś działań, (3) podający przyczyny [rzeczy] skuteczniających jakieś właściwości [*scheseis*] albo ruchy, (4) dotyczący ćwiczeń, (5) dotyczący działania w sposób odrębny [*idiōs*] i homonimicznie do rodzaju. Wywód dotyczący tych [rzeczy], które czynią odpowiednim do jakichś działań, dzieli się na (1) zalecający i (2) zachęcający. Niektórzy bowiem podporządkowują to temu. Wywód dotyczący [rzeczy] odstręczających nazywa się „pocieszającym”, a u niektórych jest nazywany „rozprawiający się z namiętnościami” [*pathologikos*]. Co do [części] dotyczącej tak zwanego działania w sposób homonimiczny i specyficznego, to (1) dotyczy powinności [*kathēkonta*], a (2) dotyczy [działań] moralnie słusznych [*kathorthōmata*]. A ponieważ spośród powinności i [działań] moralnie słusznych jedne są same w so-

bie, drugie zaś ze względu na osoby bliskie, to ogólnie przyjęty pogląd na temat dobrodziejstw [*charitēs*] ukształtował się na podstawie wywodu wynikającego ze względu na osoby bliskie. A z kolei, ponieważ spośród powinności i [działań] moralnie słusznych o jednych orzeka się „złożone”, o innych „niezłożone”, to wywód dotyczący żywotów ukształtował się na podstawie niezłożonych, a jego część dotycząca małżeństwa ustanowił odrębną [dziedzinę] ze względu na wielość zagadnień [*dzētēmata*] w nim. Tak więc wszystkimi ogólnie przyjętymi poglądami w obrębie wywodu dotyczącego działania są: <zalecający, zachęcający>, pocieszający <albo> rozprawiający się z namietnościami, <poszukujący przyczyn>, dotyczący ćwiczenia, dotyczący powinności, dotyczący [działań] moralnie słusznych, dotyczący dobrodziejstw, dotyczący żywotów, o małżeństwie. Tak więc wywód etyczny można podzielić na takie i tyle części.

Trzeba jednak zacząć od zagadnień [*problēmata*], porządkując naprzód rodzaje wedle takiej kolejności, jaka mi się jawi, a co do której jestem przekonany, że może dzielić w sposób najbardziej jasny.

[Korygowanie tekstu „Metafizyki” Arystotelesa]

2. Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 58, 25–59, 8³¹

Badane są przez nas zasady i przyczyny bytów. Tak więc o zasadach Platon mówi, co następuje. „Z tego, co powiedziano, oczywiste jest, iż [Platon] posługiwał się tylko dwoma przyczynami”³². Twierdzi [Arystoteles], że spośród czterech przyczyn, które wyodrębnił, użył Platon dwóch: materialnej i formalnej [*kata to eidos*], ponieważ formy i idee [*ideai*], są — według niego — przyczynami zdolnymi wywołać formę, tak jak dla tych form oraz idei przyczyną formy jest jedność [*to hen*], gdyż dyada pełni w nich rolę materii. W niektórych [rękopisach] podawana jest taka lekcja: „formy bowiem dla innych [bytów] są przyczynami tego, czym [*tou ti estin*] są, a dla tych, którzy wiedzą, jedność [jest przyczyną] nawet dla materii”³³. I według tej lekcji [tekst] informowałby nawet nieznających przekonań Platona o zasadach, że jedność i będąca podłożem materia są zasadami, oraz że jedność dla idei jest przyczyną tego, czym jest [*tou ti estin*]. Jednakże lepsza jest pierwsza lekcja, wykazująca, że formy są dla innych [bytów] przyczyną tego, czym są, a dla form [jest to] jedność. Aspasios wspomina, że jest to starsza lekcja, zmieniona później przez Eudorosa i Euarmostosa³⁴.

³¹ = *Testimonia Platonica* XV.8 Arana (*Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, Bilbao 1998).

³² Arystoteles, *Metafizyka*, 988a8.

³³ Zob. P. Moraux, *Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der Metaphysik des Aristoteles*, [w:] *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, R. Stiehl, H.E. Stier (Hrsg.), Berlin 1969, s. 492–504.

³⁴ J. Dillon (*The Middle Platonists*, s. 116) stwierdza ostrożnie, że Eudoros mógł komentować *Metafizykę*, z tym nie zgadza się M. Bonelli (*Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Napoli 2002, przyp. 12, s. 25–25).

[Zasady pitagorejczyków]

3. Simplicios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 181, 7–17³⁵

Również pitagorejczycy nie tylko [bytów] naturalnych [*phusika*], lecz także po prostu wszystkich, które są po jedności [*to hen*], którą nazywali zasadą wszystkiego, ustanawiali przeciwieństwa jako zasady drugie i elementarne, którym podporządkowali dwa szeregi, nie będące w sensie ścisłym zasadami. A pisze o nich Eudoros tak:

Zgodnie z najwyższym wywodem należy stwierdzić, że pitagorejczycy mówią, iż jedność jest zasadą wszystkich [bytów], ale zgodnie z drugim wywodem, że są dwie zasady [bytów] wytworzonych — jedność i natura jej przeciwna. Spośród wszystkich [bytów] pojmowanych wedle przeciwieństwa to, co wyborne [*to asteion*] umieszczone jest po jednym [*hen*], a to, co nędzne [*to phaulon*] pod naturą jemu przeciwną. Dlatego według tych mężów one ogólnie nie są zasadami, ponieważ jeśli jedna jest zasadą jednych [bytów], a druga — innych, to nie są wspólnymi zasadami dla wszystkich [bytów], tak jak jedność.

4. Simplicios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 181, 17–19³⁶

A następnie:

Dlatego — twierdzi [Eudoros] — [pitagorejczycy] stwierdzili, że jedność jest zasadą wszystkich [bytów] w inny sposób, ponieważ z niej miałyby powstać materia i wszystkie byty. Jedność zaś jest najwyższym bogiem [*huperanō theos*].

5. Simplicios, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 181, 19–30³⁷

A dalej wyrażając się ściśle, Eudoros mówi, że pitagorejczycy przyjęli jedność jako zasadę, twierdzi zaś, że elementy powstają z jedności, a je oni określali wieloma nazwami [*onomata*]. Mówi bowiem:

Twierzę więc, że zwolennicy Pitagorasa uznali jedność za zasadę wszystkich [bytów], ale w inny sposób wprowadzili ponadto dwa najwyższe elementy. Określają zaś te dwa elementy wieloma nazwami [*prosegoria*]; albowiem jeden z nich nazywa się „uporządkowanym” [*tetagmenon*], „określonym” [*hōrismenon*], „poznawalnym” [*gnōston*], „męskim”, „nieparzystym”, „prawym”, „światłem”, natomiast przeciwny jemu „nieuporządkowanym” [*ataktion*], „nieokreślonym” [*aoriston*], „niepoznawalnym” [*agnōston*], „żeńskim”, „lewym”, „parzystym”, „ciemnością”, ponieważ z jednej strony jako zasadę [przyjęli] jedność, a z drugiej jako elementy — jedność i nieokreśloną dyadę, ale z kolei oba jedna są zasadami. Jasne też jest, że czymś innym jest jedno jako zasada wszystkich [bytów], a czymś innym jedno przeciwstawione dyadzie, które nazywają „monadą”.

[Interpretacje *Timajosa*]6. Plutarch, *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, 1012D–1013B

[1] [...] Niezmiernie [trudnym] zadaniem byłoby obecnie wyszczególnienie wszystkich różnic, jakie od początku co do tego ustępu³⁸ pojawiły się u interpre-

³⁵ = *partim* frg. 122.1 Dörrie & Baltés (*Die philosophische Lehre des Platonismus*, s. 174–177).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ To znaczący Platon, *Timajos*, 35a1–b4.

tatorów, a ponieważ z większością już się zetknęliśmy, to jest to również zadanie zbędne. Skoro zaś spośród najbardziej wiarygodnych mężów jednym przewodzi Ksenokrates³⁹, który twierdzi, że istotą duszy jest to, iż jest liczbą sama się poruszającą, a innym [przewodzi] Krantor z Soloi⁴⁰, według którego dusza jest zmieszana z substancji poznawalnej w rozumie i oraz poznawalnej w mniemaniu dotyczącej [bytów] zmysłowych, przypuszczam, że jasność [wynikająca z] ich przedstawienia zapewni nam dobry punkt wyjścia.

[2] W obu przypadkach wywód jest krótki. Jedni bowiem uważają, że okazuje się, iż dzięki zmieszaniu bytu [*ousia*] niepodzielnego i podzielnego [ma miejsce] nic innego jak powstanie liczby, ponieważ niepodzielnym jest jedność [*to hen*], a podzielnym licznosc [plēthos], z nich zaś gdy licznosc zostaje określona jednością i narzuca nieskończoności [*apeiria*] granicę, powstaje liczba, którą nazywają nieokreśloną dyadą [*aoriston dyas*] (a Zaratas, nauczyciel Pitagorasa nazywa ją matką liczb, natomiast jedność — ojcem; dlatego też [mówił], iż spośród liczb lepsze są te, które przypominają monadę), ale to nie jest jeszcze dusza, bo brak temu zdolności do poruszania i bycia poruszonym. Kiedy zmieszano to, co tożsame, i to, co różne, spośród których jedno jest zasadą ruchu i zmiany, a drugie trwania [*monē*], powstała dusza, która ma nie mniejszą moc do stabilności i bycia ustabilizowaną niż do poruszania i bycia poruszaną. Zwolennicy Krantora, przyjmując, że właściwym [*idios*] działaniem duszy jest rozróżnianie [*krinein*] bytów poznawalnych umysłem i bytów zmysłowych — ich różnic i podobieństw tkwiących w nich oraz między nimi wzajemnie, twierdzą, że aby poznać wszystkie [byty], dusza musi składać się ze wszystkich, a jest ich cztery: natura poznawalna umysłem, która jest zawsze tożsama i tak samo, [natura] związana z ciałami — bierna i zmienna, a ponadto [natura] tego samego i różnego, ponieważ każda z tamtych uczestniczy w różnicy [*heterotes*] i tożsamości [*tautotes*].

[3] Wszyscy oni bez wyjątku myślą, że dusza nie powstała w czasie ani nie została stworzona, ale ma wiele możliwości, na które rozkładając w wywodzie ze względu na ogład [*theōria*] jej substancję [*ousia*], Platon założył, iż jest zrodzona i złożona; są oni przekonani, że Platon] myślał tak samo o wszechświecie, który jest wieczny i niezrodzony, a podążył tą drogą, ponieważ to, iż [wszechświat] jest w ten sposób uporządkowany i rządzony, niełatwo jest zrozumieć tym, którzy nie przyjmowali od początku jego zrodzenia ani zespolenia [przyczyn] rodzących [*genētika*]. A spośród tych ogólnych wypowiedzi Eudorosowi wydaje się, że żadna nie uczestniczy w prawdopodobieństwie. Mnie również się wydaje, że obie mijają się z przekonaniem Platona, jeśli musimy korzystać z wiarygodnego prawidła [*pithanos kanōn*] — nie wygłaszać własnych nauk, lecz zgadzać się z tym czymś, co chciał powiedzieć⁴¹.

³⁹ Ksenokrates frg. 80 Heinze (*Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892) = frg. 188 Isnardi Parente (Senocrate – Ermodoro, *Frammenti*, Napoli 1982 [komentarz s. 385–388]).

⁴⁰ Krantor frg. 10 Mette (*Zwei Akademiker Heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane*, „Lustrum” 26 (1984), s. 24–25). Plutarch prawdopodobnie czerpał informacje o Krantorze z Eudorosa — zob. W. Theiler, *Diotima neuplatonisch*, s. 30.

⁴¹ „Wszyscy oni...” = frg. 138.1 Dörrie & Baltes (*Die Philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, s. 122–123).

7. Plutarch, *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, 16, 1019E–F

Eudoros prosto i jasno wykazuje sposób, w jaki [pitagorejczycy] przyjmują wspomniane [średnie]⁴². Rozważa najpierw [średnią] arytmetyczną. Jeśli wybrawszy skrajne [wartości], wzięłbyś z każdej połowę i dodał [do siebie], to suma będzie jedną średnią jednaką [*homoiōs*] wśród [liczb] podwojonych, jak i potrojonych. W przypadku podprzeciwnych [*hupenantia*], jeśli w [liczbach] podwojonych założysz [wartości] skrajne — przyjąwszy trzecią część tego, co mniejsze, i połowę, tego, co większe — to suma będzie stanowić średnią. Z kolei w [liczbach] potrojonych, gdy trzeba przyjąć połowę tego, co mniejsze, i trzecią [część] tego, co większe, powstała w ten sposób suma stanowi średnią. Niech bowiem w proporcji [liczb] potrojonych [*en triplasiōi logōi*] 6 będzie wartością mniejszą, a 18 większą, to biorąc połowę z 6, czyli trzy, i dodając trzecią część z osiemnastu, czyli 6, otrzymasz 9, które o tyle samo przewyższa i jest przewyższane przez [wartości] skrajne. W ten sposób uzyskiwane są średnie⁴³.

8. Plutarch, *O powstaniu duszy w „Timajosie”*, 1020C

Eudoros, podążając za Krantorem⁴⁴, najpierw wziął [liczbę] 384, która powstaje z 6×64 ; skłaniali się do niej, ponieważ 72 stanowi $9/8$ liczby 64 ⁴⁵.

[Świat fizyczny]

9. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 2

Eudoros filozof twierdzi, że Diodoros z Aleksandrii, matematyk, mówi, iż tym się różni matematyka od fizyki [*phusiologia*], że matematyka bada [cechy] towarzyszące [*ta parepomena*] substancji — skąd i jak powstają zaćmienia, natomiast fizyka bada substancję — jaka jest natura Słońca, czy jest rozżarzoną bryłą, jak sądzi Anaksagoras⁴⁶, czy też ogniem, jak sądzą stoicy, albo jak sądzi Arystoteles⁴⁷, piątą substancją, niemającą nic wspólnego z czterema elementami, niezrodzoną,

⁴² „Eudoros...” = frg. 81.4 Dörrie & Baltes (*Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, s. 48–49).

⁴³ Inny przekład zob. Plutarch z Cheronei, *Pisma Egzegetyczne: O powstaniu duszy w „Timajosie”. Dociekania Platońskie. Rozważania biesiadne (VIII 2)*, tłum. J. Komorowska, Kraków 2012, s. 87–88.

⁴⁴ Krantor *partim* frg. 5 Mullach (*Fragmenta philosophorum Graecorum*, vol. 3, Paris 1881) = *partim* frg. 11a Mette (*Zwei Akademiker heute...*, s. 26).

⁴⁵ Inny przekład w: Plutarch z Cheronei, *Pisma Egzegetyczne*, s. 89.

⁴⁶ Wypowiedź ta nie jest ujęta w żadnym zbiorze fragmentów Anaksagorasa, natomiast informacja o tym, czym było Słońce według filozofa z Kladzomenoi jest dość dobrze poświadczona w tradycji starożytnej i znaleźć ją można również w: DL II 8; 12; 15 (= *partim* DK 58 A 1); Harpokrates, *Lexicon*, s.v. *Anaxagoras* (= DK 58 A 2); J. Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, II 265; oraz Olimpodoros, *Komentarz do „Meteorologików” Arystotelesa*, 17, 19 (= DK 58 A 19); Scholia do *Ody Olimpijskiej* Pindara (I 91), 38, 6 (= DK 58 A 20a); Platon, *Obrona Sokratesa*, 26d (= DK 58 A 35); Hippolitos, *Refutationes omnium haeresium*, I 8, 6 (= *partim* DK 58 A 42); Aetios II 20, 6 (= DK 58 A 72); Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV 7, 7 (= *partim* DK 58 A 73).

⁴⁷ Arystoteles, *O niebie*, 270b20.

niezniszczalną i niezmienną. Chociaż [te nauki] się różnią, to w badaniach się łączą — jedna potrzebuje drugiej.

10. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 13

Istota żywa [dzōion] jest według Eudorosa substancją obdarzoną duszą [emp-suchon]. Ani Anaksagoras⁴⁸, ani Demokryt w *Wielkim uporządkowaniu*⁴⁹, ani Epikur w *Streszczeniu dla Herodota*⁵⁰ nie mniemają, że gwiazdy są istotami żywymi, ale mniemają tak Platon w *Timajosie*⁵¹, Arystoteles w drugiej księdze *O niebie*⁵² i Chryssippos w *O opatrności i bogach*⁵³. Epikurejczycy twierdzą, że nie są znakami zodiaku [dzōidion], bo <nie>⁵⁴ trzymane razem przez ciała, natomiast stoicy przeciwnie. Poseidonios⁵⁵ rzekł, że Epikurejczycy mylą się, ponieważ to nie ciała zawierają dusze, lecz dusze ciała, tak jak klej trzyma siebie i [byty] zewnętrzne.

11. Anonim I, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 6

Jest pięć stref na Ziemi i niebie. Z nich tylko dwie są zamieszkałe — jedna pomiędzy kołem arktycznym a zwrotnikiem Raka, a druga pomiędzy zwrotnikiem zimowym aż do antarktycznego. Natomiast pozostałe są niezamieszkałe, dwie z powodu zimna — te pod kołem arktycznym i antarktycznym, a jedna z powodu gorąca — ta pod równikiem albo nazywana strefą gorącą. My zamieszkujemy ponad zwrotnikiem Raka, czego dowodzi to, że po prawej stronie od strefy zamieszkałej mamy na północ strefę niezamieszkaną z powodu zimna, a po lewej strefę gorącą; gdybyśmy bowiem zamieszkiwali pod zwrotnikiem zimowym, po prawej mielibyśmy strefę gorącą, a po prawej chłodzącą z południa. Niektórzy — a wśród nich Panaitios Stoik⁵⁶ i Eudoros z Akademii, twierdzą, że strefa gorąca jest zamieszkała z powodu temperatury powietrza, silniejszych tam wiatrów okresowych i ponieważ tam wyziew wielkiego morza miesza opar zimna z rozgrzewaniem gorąca.

12. Anonim II, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 2

Podobnie jest też z Koroną Ariadny⁵⁷. Ją bowiem ów [Aratos] przedstawił w swoim utworze jakby ozdobioną przez Dionizosa i samą Koronę, ponieważ jako pierwszy przekazał opowieść. O takim układzie gwiazd informują ludzie, a nie takim, o jakim pouczył Jowisz. Berossos⁵⁸ bowiem w *Stworzeniu (Procreatio)* mówi,

⁴⁸ Anaksagoras DK 59 A 79.

⁴⁹ Demokryt DK 67 B 1.

⁵⁰ Zob. DL X 76–77.

⁵¹ Platon, *Timajos*, 40b.

⁵² Arystoteles, *O niebie*, 292b.

⁵³ Chryssippos SVF II 687.

⁵⁴ Uzupełnienie Sandbacha.

⁵⁵ Poseidonios frg. 149 Edelstein & Kidd.

⁵⁶ Panaitios frg. 158 Alesse (Panzio di Rodi, *Testimonianze*, Napoli 1997).

⁵⁷ Aratos z Soloi 71, 2.

⁵⁸ *Partim* Berossos FGxH 680 F 17 = F21 Verbrugghe & Wickersham (*Berosos and Manetho: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor 2001). *Procreatio* (prawdopodobnie po

że takich nazwach i znaczeniach gwiazd [ustanowiono] nieco później, w ten sposób wyjaśniając, niczego nie wytłumaczył w odniesieniu do stworzonej przez niego [Jowisza] struktury świata. Takie też inne [rzeczy] mówił Eudoros⁵⁹.

13. Strabon, *Geografia*, XVII 1, 560

Ale zostawiam to, ponieważ wielu to omówiło, spośród których wystarcza wspomnieć o dwóch, którzy w naszych czasach napisali księgę o Nilu — Eudorosa i Aristona Perypatetyka⁶¹, albowiem z wyjątkiem układu pozostałe [rzeczy] pod względem sposobu wyrażania się i argumentacji tak samo są przedłożone u obu. A ja potrzebowałem kopii dla porównania, porównując jedno [dzieło] z drugim; a który z dwóch był tym przywłaszczył sobie cudze [poglądy], można odkryć w [świątyni] Ammona. Eudoros oskarżał Aristona. A sposób wyrażania jest raczej Arystonowy.

[Nauka o kategoriach]

14. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 159, 23–160, 262

Ponieważ Arystoteles używa liczby mnogiej, określając takie [byty] relatywnymi [*pros ti*], zwolennikom Achaikosa i Sotiona⁶³ wydawało się, że jak orzekamy „substancja”, „substancje”, „tyle” [*poson*] i „tyle” [*posa*], w liczbie pojedynczej i mnogiej, tak też nie orzeka się o [bytach] relatywnych „względny” [*to pros ti*] i „względne” [*ta pros ti*], ale wyłącznie w liczbie mnogiej⁶⁴. Jak jedna substancja jest istotą żywą, tak [byty] relatywne nie są w czymś jednym, lecz w wielu, jak ojciec – syn, połowa – podwójne. [Byty] bowiem wzajemnie relatywne [*ta pros allēla*] nie są jednym ani nikt nie może orzec [był] wzajemnie relatywny [*to pros allēla*], ale tylko [byty] wzajemnie relatywne; w ten sposób więc nie [był] względny, ale tylko [byty] względne.

grecku *Kosmogonia*) jest być może tytułem fragmentu pierwszej księgi dzieła Berossosa *Babyloniaka*, w którym przedstawiano powstanie wszechświata; zob. G.P. Verbrugghe, J.M. Wickersham, *Berossos and Manetho*, s. 15. P. Schnabel (*Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig 1923, s. 18) uważa, że anonimowy autor nie miał w ręku dzieła Berossosa, lecz informacja ta jest zapośredniczona: Poseidonios → Diodor z Aleksandrii → Eudoros → Anonim; zob. też P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, s. 513.

⁵⁹ Podążam za interpretacją tego fragmentu przez Theilera — zob. Poseidonios, *Die Fragmente*, W. Theiler (Hrsg.), Bd. 2, Berlin-New York 1982, s. 180.

⁶⁰ Eudoros FGh 650 T 1 = *partim* Arystoteles frg. 694 Gigon. Fragment ten jest również ciekawy z powodu wątków niefilozoficznych, np. poświadcza porównywanie przez badaczy różnych egzemplarzy tekstów, a to, jak Strabon przedstawia spór między filozofami i oskarżenie o plagiat, można odczytywać wręcz jako wyraz humoru autora z Amasei; zob. S. Radt, *Strabons Geographika*, s. 409.

⁶¹ O problemach z identyfikacją tego filozofa u Strabona zob. D. Hahm, *In Search of Aristo of Ceos*, [w:] *Aristo of Ceos: Text, Translation, and Discussion*, W.W. Fortenbaugh, S.A. White (eds.), London-New York 2006, s. 203–205.

⁶² = *partim* frg. 86.1 Dörrie & Baltes.

⁶³ Zob. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Bd. 2, Berlin 1984, s. 211.

⁶⁴ Zob. C. Luna, *La relation chez Simplicius*, [w:] *Simplicius: sa vie, son oeuvre, sa survie*, I. Hadot (ed.), Berlin-New York 1987, s. 136–137.

Rozpoznawszy to, krytykują oni dawnych komentatorów *Kategorii* — Boethosa, Aristona, Andronikosa, Eudorosa i Athenodorosa⁶⁵, że nie zwrócili uwagi ani nie wskazali, lecz używają nazw beładnie i czasami wyrażają się w liczbie pojedynczej [był] relatywny, chociaż Arystoteles zawsze wyraża się w liczbie mnogiej.

15. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 174, 14–16

Eudoros krytykuje: dlaczego, chociaż to, co samo w sobie, przeciwstawia się temu, co relatywne, Arystoteles rozprawia tylko o tym, co relatywne, a o tym, co samo w sobie nie.

16. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 187, 10–15

Eudoros z Akademii czyni zarzut, że skrzydło [*to pteron*] nie jest ściśle związane z tym, co upierzone [*to pteroton*]; „skrzydło” bowiem orzeka się w akcie, a „to, co upierzone” w możności, ponieważ [dotyczy] w możności bycia uskrzydłym [*pterōthenai*]; gdyby zaś było w akcie, to nie orzeka „to, co upierzone”, lecz „to, co uskrzydłone” [*epeterōmenon*]. Podobnie określa się w odniesieniu do steru [*pēdalion*], że nie o „tym, co sterowane” [*pedalioton*], ale można orzekać o „tym, co ma ster” [*pepedaliōmenon*], oraz o głowie [*kephalē*] — o „tym, co ma głowę” [*kekephalōmenon*].

17. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 206, 10–15

Również Eudoros twierdzi, że argument dotyczący substancji łączy się z wywodem o jakości [*poiotes*], a po tym o ilości [*to poson*], ponieważ substancja współistnieje z jakością [*poson*] i ilością [*poion*], po nich następują kategorie czasu i miejsca, ponieważ wszelka substancja, oczywiście [substancja] zmysłowa, jest gdzieś i kiedyś.

18. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 236, 28–33

Euodoros zarzuca, że [Arystoteles] mówiąc, iż szczególną cechą [*idion*] dyspozycji [*diathesis*] jest łatwość zmieniania się [*eukinēton*], twierdzi znowu, iż stany [*heksis*] i dyspozycje są gatunkami [*eidē*]:

Łatwość zmieniania się nie będzie już cechą szczególną dyspozycji, ponieważ również stan jest tym, co się łatwo zmienia; albowiem jeśli cechą szczególną zwierzęcia [*dzōion*] jest racjonalność [*to logikon*], to pies, będąc nieracjonalny, nie byłby zwierzęciem. A jeśli wszelki stan jest też dyspozycją, a żadna dyspozycja nie jest stanem, jak nie wyciągnąć wniosku, że stany nie są stanami?

19. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 246, 22–24

Eudoros krytykuje, że ten gatunek „jakość” jest tożsamy z wcześniejszym:

Możności fizyczne bowiem, jeśli zdarza się, iż są łatwe do zmiany, będą dyspozycjami, a jeśli będą trwale, to będą stanami.

⁶⁵ Zob. J. Dillon, *The Middle Platonists*, s. 114–135.

20. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 256, 16–18

„Ale dlaczego — twierdzi Eudoros — w pierwszym gatunku jakości, wymienia ciepłość, zimno, chorobę i zdrowie wśród dyspozycji, a tutaj zalicza je do innego gatunku — jakości biernej [*pathētikē potiotēs*]?”

21. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 263, 19–22, 27–28

Andronikos wprowadza piąty rodzaj, do którego przyporządkowuje rzadkość [*manotēs*] – gęstość [*puknotēs*], lekkość [*kouphotēs*] – ciężkość [*barutēs*], rozrzedzenie [*leptotēs*] – spoistość [*pachutēs*], ale pod względem ciężaru, lecz tak jak mówimy o powietrzu, że jest rozrzedzone i bardziej rozrzedzone od wody; [...] Eudoros przyporządkowuje rozrzedzenie do innego rodzaju, a inne nie.

22. Simplikios, *Komentarz do „Kategorii” Arystotelesa*, 268, 13–14

Eudoros wskazuje na trudność, jak w końcu rzadkie, gęste, gładkie, szorstkie, oznaczają układ [*thesis*], a okrągłość [*kampulotēs*] i prostota [*euthutēs*] nie.

Fragmenty wątpliwe

23. Seneka, *Listy*, LXXXIX, 14–15

Tak więc skoro filozofia ma trzy części, zacznijmy najpierw opisać jej pierwszą część — moralną. Ją z kolei postanowiono podzielić na trzy części, tak że pierwsza jest rozważaniem [*inspectio*] różniącym, co jest korzystne dla każdego, oraz oszacowującym, ile warte jest każde coś, [jest to] najbardziej pożyteczna [część] — cóż bowiem jest tak konieczne jak ustalenie wartości rzeczy?; druga [część] dotyczy pragnienia [*impetus*], a trzecia — działań. Po pierwsze bowiem, musisz osądzić, ile warte jest każde coś, po drugie, musisz powziąć względem nich uporządkowane i zrównoważone pragnienie, po trzecie, musi mieć miejsce zgodność między twoim pragnieniem a działaniem, abyś w tych wszystkich był zgodny z sobą. Którejkolwiek z trzech brakuje, zakłóca pozostałe. Czemu bowiem służy oszacowanie wzajemnej wartości wszystkich [rzeczy], jeśli będziesz nieumiarkowany w pragnieniu? Czemu służy to, że powstrzymałeś pragnienie i masz w swojej mocy swoje pożądanía [*cupiditates*], jeśli w samym działaniu nie dostrzegasz stosownego momentu [*tempus*] ani nie wiesz, kiedy, co, gdzie i jak należy postąpić? Czym innym bowiem jest znać wartość [*dignitates*] i cenę [*pretia*] rzeczy, a czym innym pohamować członki ciała, czymś innym [pohamować] pragnienia i podejmując działanie, nie działać bez zastanowienia. Wtedy więc żyje się w zgodzie z sobą, gdy działanie nie jest pozbawione pragnienia, a pragnienie jest wywołane wartością każdej rzeczy, a więc łagodniałoby lub stawałoby się silniejsze zgodnie z tym, ile warte są [rzeczy].

24. Stobajos II 7, 3c, 4–6

Lecz on [Homer] wprowadził cel o charakterze publicznym, a Platon w *Timajosie* i *Protagorasie* wyróżnił jako pierwszy [cel] wedle człowieka i życia.

25. Stobajos II 7, 3f, 9–28

Sokrates i Platon [uznają] to samo, co Pitagoras — że celem jest upodobnienie do boga [*homoiōsis theōi*]. Platon jednak wyraził to jaśniej, dodając: „wedle możliwości”⁶⁶, a możliwe to jest tylko zgodnie z rozumem [*phronēsis*], a to było <życie> zgodne z cnotą. W bogu bowiem jest [zdolność] tworzenia świata i rządzenia światem; w mędrцу natomiast stałość żywota [*katastasis biou*] i kierowanie życiem [*diagōgē zōēs*]. Do tego właśnie czyni aluzję Homer, mówiąc: „śladał bogini podążał”⁶⁷. Pitagoras mówi ponadto: „Podążaj za bogiem”; jasne jest, że nie [odnosi się] do [boga] widzialnego i niesionego na czele [procesji], lecz do intelligibilnego i wprowadzającego zgodę do porządku kosmicznego. U Platona mówi się to w odniesieniu do trójdzielności filozofii, w *Timajosie* na sposób fizyki⁶⁸ (a można dodać na sposób pitagorejski), wyjaśniając bez zawiści wspomnianą jego [opinię]; w *Politei* natomiast w sposób etyczny⁶⁹; w *Teajtecie* w sposób logiczny⁷⁰; a w czwartej księdze *Praw* podążanie za bogiem rozważa jasno i wszechstronnie⁷¹. Platon wypowiada się na wiele sposobów, ale <nie ma wielu przekonania>. Mówi się u niego u celu na wiele sposobów. Różnorodność wypowiedzania wynika z uczoności i podniosłości, a zmierza do tego samego i zgodności nauki, a tym jest życie zgodne z cnotą, a to z kolei oznacza posiadanie i używanie doskonałej cnoty. To, że uznaje ją za cel, wyłożył w *Timajosie*, wypowiadając również jej nazwę. Przytoczę także zakończenie ustępu, które ma się tak:

a upodobniwszy się, osiągnie cel danego na teraz i przyszłość przez bogów ludziom najlepszego życia⁷².

26. Stobajos II 7, 3g, 18–20

Tym więc jest cel; to samo jest u Platona synonimem „szczęścia”⁷³.

27. Stobajos II 7, 3g, 29–31

Przyjemność jest właściwym doznaniem wspólnym dla duszy i ciała, prowadzący od tego, co przeciwne naturze, do tego, co zgodne z naturą, jak Platon określił to w *Timajosie*⁷⁴.

28. Stobajos II 7, 3i, 1–28

Demokryt i Platon wspólnie umieścili szczęście w duszy. Pierwszy napisał tak: „Szczęście i nieszczęście jest własnością duszy”⁷⁵, „Szczęście nie tkwi w pożywie-

⁶⁶ Platon, *Teajtet*, 176b.

⁶⁷ Homer, 193.

⁶⁸ Platon, *Timajos*, 90a–d.

⁶⁹ Platon, *Politeia*, 585b n., 608c n.

⁷⁰ Platon, *Teajtet*, 176d–e.

⁷¹ Platon, *Prawa*, 716a n.

⁷² Platon, *Timajos*, 90d5–7.

⁷³ Platon, *Gorgias*, 470e.

⁷⁴ Platon, *Timajos*, 64d.

⁷⁵ DK 68 B 170.

niu ani w złocie; dusza jest domem daimona⁷⁶. Szczęście nazywa „zadowoleniem” [*euthumia*], „dobrobytem” [*euestō*], „harmonią”, „ślusznym umiarem” [*summetria*] oraz „spokojem” [*ataraksia*], a powstaje w wyniku zdefiniowania i rozsądzenia przyjemności i to jest tym, co najpiękniejsze oraz najkorzystniejsze dla ludzi. Platon, zgadzając w tym z Demokrytem, pisze o najważniejszej [*kuriōtaton*] spośród elementów w nas, trzeba przyjąć, że „bóg dał nam go jako daimona”⁷⁷ i w niej tkwi szczęśliwość [*to eudaimon*]. Mówi, że w naczelnej części duszy [*hēgemonikon*] jest jakaś jakościowy nawyk [*heksis*] i dyspozycja [*diathesis*]; namiętności [*pathē*] zaczynają od tego dobra, a granicą i kresem jest rozumowanie [*logismon*]. Można więc przeczytać:

Dwa bowiem są naturalne źródła swobodnie płynące (to znaczy przyjemność i cierpienie), z których ten, kto czerpie, [wie] skąd trzeba, kiedy i ile [wziąć], jest szczęśliwy⁷⁸,

a ten, kto nie [wie], ten przeciwnie. A więc w wyszczególnieniu przyjemności i przykrości przedstawił zasadę, że zasada szczęścia pochodzi od namiętności, a w [wyszczególnieniu] tego, że ten, kto czerpie, skąd trzeba, jak i kiedy — jest szczęśliwy, powiedział, że tym, co wyróżnia szczęście, jest rozumność [*logistikon*]. W tym obaj zgadzają się z sobą; jednak według Platona na rozprawie [*eulogistia*] zasadza się naczelne i pożądane samo w sobie dobro, a na przyjemności [dobro z niej] wynikające, a o którym przypuszcza się, że jest synonimiczne z radością [*chara*] i spokojem [*ataraksia*] i w konsekwencji różnią się.

28. Stobajos II 7, 4a, 14–29

Platon korzysta z takiego podziału, który zacytuję z pierwszej księgi *Praw* z powodu piękna wyrażania się i jasności:

Dobra są dwojaki — boskie i ludzkie, a te ostatnie zależą od boskich; a jeśli ktoś otrzymuje większe, ma i mniejsze; a jeśli nie, to brak mu obu. Takie są mniejsze: przewodzi im zdrowie, drugie jest piękno, trzecie — siła w biegu i innych ruchach ciała, czwartym jest bogactwo, ale nie ślepe, lecz ostro patrzące, czyli muszące słuchać rozumu [*phronēsis*]. Pierwszym i naczelnym spośród boskich dóbr jest rozum; drugim jest sprawność duszy — roztropność wraz z umysłem; z nich to, zmieszanych z odwagą, trzecim byłaby sprawiedliwość, a czwartym — odwaga. Te wszystkie z natury są umieszczone przed tamtymi i prawodawca musi je w ten sposób umieszczać⁷⁹.

30. Stobajos II 7, 4a, 30–46

Ponadto rozważę to w ten sposób; Platon, wypowiadając się na wiele sposobów, ale — jak przypuszczają niektórzy — nie mając wielu przekonań, dobra dzielił rozmaicie. Dwojako wedle rodzaju: spośród dóbr jedne są boskie, a drugie — ludzkie; boskimi określa cnoty dotyczące duszy, a ludzkimi dobry stan [*euexia*] części cielesnej i dobrobyt [*euporia*] z tak zwanych rzeczy zewnętrznych. Trojako [dzieli] wedle miejsc. Spośród dóbr bowiem jedne dotyczą duszy, inne ciała, a jeszcze inne

⁷⁶ DK 68 B 171.

⁷⁷ Platon, *Timajos*, 90a3–4.

⁷⁸ Platon, *Prawa*, 636d7–e1.

⁷⁹ *Ibidem*, 631b6–d2.

w tak zwanych zaletach zewnętrznych — dobrym stanie zdrowia i dobrobycie. Wedle gatunków [dobra] podzielił na pięć. Pierwszym okazuje się dobro jako sama idea, które jest ono boskie i oddzielone [*chōriston*]; drugim zaś złożenie rozumu i przyjemności, które niektórym wydaje się ono samo być celem ludzkiego życia; trzecim rozum sam w sobie; czwartym złożenie wiedzy i umiejętności, a piątym przyjemność sama w sobie. Rozróżnień tych dokonuje w pierwszej księdze *Praw*, a w szczególności w *Filebie*.

31. Stobajos II 7, 4a, 47–55

Inaczej; tylko piękno jest dobre; jak spośród bytów żaden nie jest dobry, jeśli jakoś nie uczestniczyłyby w cnocie, tak jak głownia i żelazo w odniesieniu do ognia, bez którego nic po prostu nie staje się ciepłe; te dwa dobra — cielesne i zewnętrzne, o ile uczestniczą w niej, są wraz z innym dobrami z trzech rodzajów. Jak bowiem substancja Księżyca jest sama w sobie całkowicie pozbawiona światła [*aphōtistos*], a świeci dzięki uczestnictwu w promieniach Słońca, tak nic, co nie uczestniczy w cnocie, nie jest dobrem. W [bytach] ludzkich zdolność przynoszenia korzyści pochodzi z bytów boskich.

32. Stobajos II 7, 4b, 1–13

Czy wszelkie piękno jest samo z siebie godne wyboru [*haireton*]? Według Platona wszelkie, ponieważ [jest taka] wszelka cnota, szlachetna dyspozycja wedle każdej [cnoty] i aktywność [*energeia*], która jest działaniem [*praksis*] wraz z rozumem [*logos*]. Nazywa więc pięknem, ponieważ wzywa samo w sobie [*klētikos eph' hauto*]. Arystoteles jest przekonany, że dyspozycje nie są same w sobie godne wyboru, ponieważ są ze względu na coś innego — ze względu na aktywność. Wszelka bowiem dyspozycja jest ze względu na aktywność jak to ze względu na coś, a to jest już godne wyboru samo z siebie, jako praktyka [*chrēsis*] i cel życia. On też głosi, że szczęście pochodzi z praktyki, Platon zaś również z posiadania [*ktēsis*]. Ale starszy określił to w *Prawach*, *Timajosie* i niektórych innych [pismach], a młodszy w *Etyce*.

33. Papirus z Oksyrynychos 1609, kol. 2

Wydaje się bowiem, że tam się pojawiaasz; bo nie [ciebie] widać na lustrze w odniesieniu do widzącego, lecz odbicie [*anaklasis*]; o nich to mówi się w komentarzu do *Timajosa*⁸⁰, a nie należy tego obrazu [*eidōlon*] pojmować tak jak u Epikura albo Demokryta, albo Empedoklesa, który powiedziałby, że są to wypływy [*aporroai*] wychodzące z każdego odzwierciedlanych [bytów] [...] i trwające...

34. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 4

Pięknie byłoby zaufać Chryssipposowi⁸¹, ponieważ twierdzi, iż struktura całości [*sustasis tōn holōn*] powstała z czterech elementów, a przyczyną ich trwania [*monē*]

⁸⁰ = frg. 81.5 Dörrie & Baltes (*Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, s. 48–49).

⁸¹ SVF II 555.

jest równowaga ciężaru [*isobares*]. Spośród bowiem substratów dwa są ciężkie — ziemia i woda, dwa lekkie — ogień i powietrze, a ich zmieszanie [*sugkrisis*] jest przyczyną porządku wszystkiego [*taksis tou pantos*] (jak bowiem, jeśli wszechświat jest ciężki, byłby ciągnięty w dół, tak też, gdyby był lekki — w górę; utrzymuje się w miejscu, zachowując równowagę między tym, co ciężkie, i tym, co lekkie), a eter i niebo — czy są tym samym, czy też różnym — ma na zewnątrz kształt kulisty. Po nim, wewnątrz niego jest powietrze i ono kuliście z zewnątrz otacza Ziemię. Jeszcze bardziej wewnątrz tegoż znajduje się trzecia kula — wody, otaczająca Ziemię, a pośrednia między powietrzem a Ziemią. W samym środku jest Ziemia, zajmująca porządek i wielkość centrum. Pozostałe trzy albo cztery sfery poruszają się po okręgach, a jedynie Ziemia stoi w miejscu.

Na zewnątrz jest sfera ognia i bardziej wewnątrz, a po tej, zwolennicy Archidemesa przyznali, że porusza się po kole sfera powietrza, w środku zaś jest sfera wody, a w niej sfera wody z tego samego powodu; gdyby bowiem ktoś — twierdzą — wziąłby najcięższe z ciał, jak na przykład ołów, i z kolei lżejsze, jak na przykład korek, odmierzyłyby we wzajemnie równej ilości, uczyniłby równoważnymi i połączył, okazałoby się, iż żadne nie ciągnęłoby drugiego; na przykład gdyby ktoś wrzucił je do morza, okazałoby się, że korek nie byłby ciągnięty w dół ku dnu przez ołów ani ołów nie byłby wyciągany przez korek ku powierzchni wody, lecz ołów i korek w równowadze, ciągnąc się nawzajem, znajdują się pomiędzy powierzchnią wody a dnem. Skoro więc istnieją cztery elementy, ogień i powietrze, będąc najlżejszymi, dążą ku górze i poruszają się po okręgu. A ponieważ ogień i powietrze są najlżejsze i poruszają się w górę, jasne jest, że na pierwszy rzut oka, ale i z baniek lekarskich, w których widzimy, że ogień wzięty wraz z powietrzem wyciąga krew z głębi, ale również z ognia w latarniach, który niesiony w górę wyciąga oliwę w zagłębieniu latarni. Ale gdyby ktoś, wzniosłszy głownię, odwrócił ją, ogień nie byłby zdolny podążać w dół, ponieważ cechuje go dążenie do kierowania się ku górze. A z kolei, gdyby ktoś wypełnił bukłak powietrzem, mocno związał, wrzucił do wody, to niemniej jednak bukłak będzie unosił się na powierzchni. Co zaś do tego, że ziemia i woda są ciężkie i opadają, nie trzeba argumentować, bo poucza o tym doświadczenie.

35. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 5

Diodor twierdzi, że wszechświat [*kosmos*] pojmuje się na sześć sposobów, i sens [*ennoia*] każdego oddaje tak: „wszechświat jest strukturą [*sustēma*] złożoną nieba i ziemi oraz natur pośrednich”; a następnie: „wszechświat jest siedzibą bogów”. Teraz więc mówi, że doskonałość znajduje się poza bytami w nim. Po trzecie, „wszechświat jest strukturą złożoną z bogów i ludzi”. To jest podobne do życia, jak gdyby ktoś powiedział: „polis jest złożona z rządzących i rządzonych”. Po czwarte, „wszechświat jest eterem”. Ten jednak ogień, będąc czystym, znajduje się powyżej fizycznego wszechświata. Po piąte, „wszechświat jest kulą z gwiazd stałych”. O tym wspomina Platon w *Timajosie*. Po szóste, „wszechświat jest tym, co uporządkowało wszystkie [byty]”. Wydaje się teraz mówić o opatrności [*pronoia*].

36. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 21

Dawni nazywali wszechświat [*kosmos*] strukturą całości ze względu na uporządkowanie [*diakosmēsis*] i porządek [*eutaksia*], jak również Homer: „uporządkował [*kosmēsai*] konie i mężów w tarcze wyposażonych”, a także „atoli kiedy każdy uporządkował wraz z wodzami”, mówi o porządku. „Eter” [*aithēr*] wywodzi się z „płonać” [*aithesthai*] (jest bowiem ognisty) albo z „zawsze biegnący i się spieszący” [*aei thein kai orman*], ponieważ zawsze krąży wokół, natomiast „powietrze” od *aein* (*aein* bowiem oznacza „oddychać”), „niebo” zaś, skąd się wywodzi, powiedziałem wcześniej.

37. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 5

„Niebo” [*ouranos*] etymologicznie wywodzi się: albo ponieważ jest starożytną granicą, albo ponieważ będąc kulistym, z wnętrza samego siebie czuwa nad nami, czyli strzeże, albo ponieważ jest najwyżej (wyjaśnianie tego, co na górze granicą [*oros*] jest szczególnie dla Frygów, jak Neoptolemos w pieśniach Frygów), albo ponieważ jest widoczne [*orasthai*], albo ponieważ wznosi się [*orouein*] (albowiem się porusza), albo ponieważ jest granicą [*ouros*], a także ostateczną granicą [*eschatos oros*]. Orzeka się więc na wiele sposobów. Niebo jest kulą z gwiazd stałych... A Zenon z Kition⁸² tak je określił: „niebo jest krańcem eteru, z którego i w którym wyraźnie wszystkie [byty istnieją]. Ono otacza wszystkie [byty] z wyjątkiem samego siebie”, bardzo dobrze się wyrażając, ponieważ nic nie obejmuje samego siebie, lecz obejmuje coś innego. O tak określonym niebie wspominają Platon i Arystoteles w drugiej księdze *O niebie*. „Niebo” orzeka się także sferę każdej z planet, a zgodnie z tą definicją [*logos*] mówimy, że są one na niebie. A ponadto niebem jest całe miejsce ponad powietrzem tak duże jak czysty jest eter. A ponadto „niebo” orzeka się o wszystkim, co widziane w górze wzrokiem nie skierowanym na coś istniejącego i dlatego o niebie [*ouranos*] mówimy *oranos*. On to za każdym razem jest widziany inaczej, w zależności od tego jak ostry ma ktoś wzrok. A ponadto „niebo” orzeka się o wszechświecie [*kosmos*], który nazywamy domostwem Zeusa, o którym wspomina Platon, odnosząc do Słońca, mówiąc: „wielki na niebie Zeus”⁸³. Epikur⁸⁴ zakładał, że jest wiele wszechświatów, a jego nauczycielem był Metrodoros.

38. Anonim I, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 3

Poza tymi elementami na zewnątrz jest niebo otaczające wszystkie [byty], piąta sfera, ani ciężka, ani lekka, lecz mieszanina [*krasis*] zmieszana ze wszystkich (dlatego też struktura z powodu zmieszania jest trwała) i nazywa się ją od „wznosić się” [*ourein*], czyli „poruszać się szybko” [*orman*], niebo bowiem poruszało naprzód inne elementy.

⁸² SVF I 115.

⁸³ Platon, *Fajdros*, 246e4.

⁸⁴ Epikur *partim* frg. 301 Usener (*Epicurea*, Leipzig 1887).

39. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 6

Jasne jest również z tego, że pod Ziemią jest sześć znaków zodiaków, a sześć ponad Ziemią. Taki porządek i obrót nie powstaje w żadnym innym kształcie jak kulistym [*sphairikon*]. Przypisują kształt kulisty [*sphairoeides*] wszechświatowi, ponieważ niebo jest sferą [*sphaira*], a ziemia ma kształt kulisty. Jest różnica między nimi — to, co jest kulistego kształtu, ma wypukłości i zgłębienia, a kształt kuli jest z każdej strony równy, a proste poprowadzone od środka ku powierzchni są równe, tak jak wino i winne uczestniczą w istocie wina. Niebo jest więc sferą, dlatego wytwarza ruch kolisty, i takim [ruchem] porusza się Słońce („Heliosie, wraz z twymi szybkimi końmi wirują promienie”⁸⁵ — albowiem widzimy go wschodzącego z Oceanu — „Helios zaczął wędrówkę, porzucając przepiękne morze”⁸⁶ i z powrotem zanurzającego się w Oceanie — „Do Oceanu wpadło jasne światło Heliosa”⁸⁷). Nie miałyby to miejsca, gdyby nie poruszało się ruchem kołowym. Pitagorejczycy natomiast, ponieważ utrzymywali, że wszystkie [byty] składają się z liczb i linii, twierdzili, że Ziemia ma kształt sześciianu, ogień — czworościanu, powietrze — ośmiościanu, woda — dwudziestościanu, a struktura całości jest dwunastościanem.

40. Anonim I, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 3

Diodor, Kodratos oraz mój nauczyciel Isidorianos twierdzą, że sfera różni się od kształtu kulistego tym, że w sposób kulisty z każdej strony wykończona jest gładko, natomiast to, co ma kształt kulisty, jest kulą, która nie jest równa, lecz ma wgłębienia i wypukłości. Tak więc Ziemia ma kształt kulisty, obniżająca się na zagłębieniach i wznosząca się na wzniesieniach. Ziemia, którą zamieszkujemy, jest pagórkami i jakby szczytem całej [Ziemi], widzimy, że jak gdyby wyspy na środku morza wynurzają się z wody. Twierdzą w ten sposób, że cała zamieszкана ziemia jest jak wyspa wynurzająca się ponad masę wypukłości; zdarza się bowiem, że woda w niektórych częściach ziemi, gdzie to się dzieje, czasem przelewa się, czasem ustępuje, tak że ziemia, która pływa, porusza się, a właściwość nie dotyczy tego, co doznaje, ale tego, co wznosi, tak jak ma to miejsce w przypadku morza; woda <bowiem> poruszana przez wiatry ukazuje nierówną powierzchnię, kiedy fale nabrzmiewają z powodu szybkości tchnienia [wiatru], a następnie z powodu konieczności naturalnej rozpraszają po płaskiej [powierzchni]. Jeśli więc zdarzy się, że wysoka fala podbiegnie pod statek, to podnosi go do góry, ale gdy się rozproszy, to też ciągnie statek w dół. A ruch statku nie angażuje tylko jego naturę, lecz także naturę pozostałych i nie jest wolne od uczestnictwa pozostałych.

41. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 10

Gwiazda (*astēr*) według Diodora jest to boskim, niebiańskim ciałem, które ma tę samą substancję (*ousia*) co miejsce, w którym się znajduje; jest to ciało lśniące, nigdy nieznajdujące w spoczynku, lecz zawsze poruszające się po okręgu.

⁸⁵ Eurypides, *Fenicjanki*, 3.

⁸⁶ Homer, *Odyseja*, III 1.

⁸⁷ Homer, *Iliada*, VIII 485.

Przed nim tak samo zdefiniował to także stoik Poseidonios. [Wyrażenie] „nigdy nieznajdujące się w spoczynku” wydaje się powiedziane w ten sposób o planetach [planētes], ale też o gwiazdach, wbrew tym, którym zdarza się niepięknie twierdzić, że ta teza nie jest słuszna; te, w rzeczywistości, nigdy nie znajdują się w spoczynku, ponieważ obracają się pod wpływem wszechświata, ale pozostając wraz z nim w spoczynku. Spośród bowiem gwiazd jedne — osadzone w niebie nazywa się „stałymi” [aplaneis], drugie zaś, poruszające się w przeciwnym kierunku — „wędrującymi” [planētes]. Planety, których jest siedem, poruszając się po okręgu ponad niebem i eterem w kierunku przeciwnym do obrotu nieba, prowadzą wyścig, jak gdyby, gdy statek porusza się na północ, żeglarz, biegnąc <na> samym statku, biegł na południe. Ich ruchy są dwojakie: wszechświatowy i właściwy. Dlatego nazywano je również „wędrującymi” (planetes) w porównaniu do [gwiazd] stałych, albo dlatego, że zmuszają nasze oczy do wędrówki (w rzeczywistości poruszają się skośnie i czasem zwracają — gdy przesuwa się zbyt daleko do przodu), albo dlatego, że same wędrują i nie odbywają takiej samej drogi jak gwiazdy stałe. Dlatego Aratos drogę, którą podąża Słońce, nazywał również jego „wędrówką” [planē] i „ścieżką” [alēsis]: „Otóż niektóre [konstelacje] rozciągają się między północą a ścieżką Słońca”. Natomiast pitagorejczycy postanowili, że nie tylko gwiazdy wędrujące mają własny ruch, lecz także [gwiazdy] stałe obracają się wokół własnej osi i poruszają się po kole, podobnie jak wszystko [to pan], które nie przemieszcza się z miejsca na miejsce, lecz obraca się wokół tego samego miejsca.

42. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 11

Stoicy mówią, że są one [gwiazdy] z ognia, a z ognia boskiego, wiecznego i nie podobnego do tego w nas, ponieważ ten jest niszczący i niecałkowicie klarowny.

43. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 12

Stoicy mówią, że [gwiazdy] mają kształt kulisty, tak jak Słońce i otaczające niebo.

44. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 13

Co do tego, że gwiazdy są istotami żywymi [dzōia], stoicy wykorzystują następujący dowód: „wszystkie [byty] na niebo są ogniste z natury i przez bardzo długi czas poruszają się po okręgach. Tak więc posiadają zdolność do odróżniania [krisis], a jeśli mają zdolność do odróżniania, to i są istotami żywymi”. A także poruszają się różnymi ruchami, a to przysługuje istotom żywym. A także, ponieważ wszystkie elementy posiadają istoty żywe. Absurdalne jest mówienie, że najlepsze spośród elementów były pozbawione istot żywych.

45. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 14

Gwiazda [astēr], jak ta Chronosa czy ta Hermesa, jest tylko jedna liczbowo, natomiast konstelacja [to astron], to układ wielu gwiazd, jak Andromeda czy Centaur. Aratos również znał różnicę, mówiąc: „rozdzielając konstelacje [astra], przez rok myślał o gwiazdach”. Natomiast Diodoros i inni matematycy prywatnie i publicznie

nie nazywają znaki zodiaku „konstelacjami” i „gwiazdami”, cytując Platona, który w *Timajosie* nazwał siedem planet „konstelacjami”. Jednak Psa, który jest gwiazdą, nazywamy w życiu „konstelacją”. Ale gwiazda jest również nazywana konstelacją, natomiast nie na odwrót. W ten sposób Kallimach: „przed gwiazdą Berenice” mówi o Warkoczku, który składa się z siedmiu wyraźnie widocznych gwiazd (Aratos jednak nie znał tego Warkoczka, ale obserwował go matematyk Konon). Ciałami jednolitymi są te, które są zdominowane przez jeden stan [*heksis*], jak kamień czy drewno, a czynnikiem spajającym byłoby tchnienie [*pneuma*] ciała; natomiast złączonymi te, które nie są związane jednym stanem, jak na przykład statek i dom (pierwszy z nich składa się z wielu desek, drugi z wielu kamieni); rozdzielone zaś takie, jak chór. A różnice wśród tych są dwojakie, ponieważ jedne składają się z ciał określonych i uchwytywalnych liczbowo, jak chór, inne natomiast składają się z ciał nieokreślonych, jak motłoch. Gwiazda zatem będzie ciałem jednolitym, natomiast konstelacja będzie się składać z ciał odrębnych i określonych: w przypadku każdej z gwiazd można wskazać liczbę. Natomiast Pindar nazywa gwiazdę „konstelacją”, mówiąc, jak to jest w zwyczaju: „Nie szukaj innej, jasnej gwiazdy gorętszej niż Słońce”.

46. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 21

Trzeba jednak wiedzieć, że poeci zacierają różnicę między „konstelacją” [*astron*] i „gwiazdą” [*astēr*], ponieważ planety nazywają czasami konstelacjami [*astrā*], a czasami „gwiazdami” [*asteres*]. Tak więc Syriusza, który jest gwiazdą, nazywają „konstelacją”. Pindar czyni to jasno, nazywając Słońce „konstelacją” w tych wersach: „Jeśli chcesz śpiewać o wyścigach, duszo moja, nie szukaj na samotnym niebie innej jasnej gwiazdy jaśniejszej od Słońca”⁸⁸. [Poeci] rzeczywiście, [odnosząc się] do [gwiazd] stałych, <z powodu> intensywności ich światła nigdy nie nazywają ich „konstelacjami”.

47. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 20

Twierdzą, że rozmiar Słońca jest większy niż Ziemi. Według jednych ma wielkość stopy, według innych ośmiokrotnie większą, a według jeszcze innych dziewiętnastokrotnie większą, i że porusza się przeciwnie do ruchu gwiazd stałych, zgodnie z właściwym ruchem z zachodu na wschód, podąża pod [sferą gwiazd] stałych od [części] wschodnich do zachodnich, jak twierdzi Eurypides:

Wskazawszy gwiazdom szlak w odwrotną stronę,
Dom ocaliłem i królem się stałem⁸⁹.

Atreus bowiem odkrył przeciwny ruch planet, tak jak Słońce, które porusza się, tocząc się ze wschodu na zachód — jak bowiem, jeśli zdarzyłoby się, że mrówka znajdzie się na zewnętrznej powierzchni kuli, idąc z zachodu na wschód, podążając w kierunku przeciwnym do kierunku koła, to będzie prowadzona ze wschodu na zachód przez obrót koła, ale z zachodu na wschód przez swój własny ruch; i zdarza się nam, że jej specyficzny ruch jest trudny do uchwycenia, ponieważ jest mały

⁸⁸ Pindar, *Oda olimpijska*, I 3–6.

⁸⁹ Eurypides, *Tyestes*, frg. 9, tłum. M. Borowska (Eurypides, *Tragedie*, t. 5 (Fragmenty), Wrocław 2015).

(dlatego ruch mrówki umyka naszemu wzrokowi, bo ruch koła jest szybszy). Myśli, że to samo dotyczy Słońca: niech koło będzie niebem, a mrówka Słońcem. Ten przykład można dostrzec na samej sferze: jeśli bowiem założymy, że Baran wschodzi jako pierwszy, a Słońce przebywa w tym [gwiazdozbiore] przez trzydzieści dni, odkryjemy, że Słońce przesuwa się od [gwiazdozbioru] Barana do [gwiazdozbioru] Taurusa (Słońce jest po Baranie). W ten sposób odkrywamy, że Słońce porusza się od [części] zachodnich do wschodnich, a nie odwrotnie — od wschodnich do zachodnich. Jest więc jasne, że porusza się i podąża od [części] zachodnich do wschodnich zgodnie ze swoim specyficznym ruchem.

48. Anonim I, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 6

Niebo porusza się od [części] wschodnich ku zachodnim, natomiast Słońce i inne planety poruszają się w kierunku przeciwnym, czyli od zachodnich ku wschodnim, tak że ich ruch jest dwójaki: jeden o ile się poruszają, drugi o ile są niesione, jak w przypadku koła i mrówki, a także w przypadku statku i żeglarza, który porusza się na nim w kierunku przeciwnym do niego. Dokonał tego demiurg, aby wszystko [to pan], niesione z rozpędem, nie przechyliło się na jedną stronę, ponieważ ma jeden szybki ruch, a ciągnięte w przeciwnym kierunku i spowalniane w gwałtownym ruchu przyciąganiem planet w przeciwnym kierunku, otrzymało bardziej kontrolowany impuls [ormē] do ruchu. Jak z rozbawieniem opowiadają mity, gwiazdy te zawróciły, <a z powodu> uczył Tiestesesa i trwały w wędrówce.

49. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 24

O Drodze Mlecznej mówi się, że jest widzialna i jako jedyna postrzegalna na sferze niebieskiej, podczas gdy wszystkie inne są pojmowane rozumowo [noeta]. W *Katamerismos* Eratostenes mówi o niej w tonie wyraźnie mitologicznym, że Droga Mleczna narodziła się z mleka Hery; kiedy bowiem Herakles był jeszcze niemowlęciem, pociągnął mocno za pierś Hery, ona zaś pociągnęła w przeciwnym kierunku, i tak z rozbryzganego i stężałego mleka narodziła się Droga Mleczna. Ale Eratostenes mówi, że to samo miało miejsce w przypadku Hermesa, a więc że tak naprawdę to Hermes ssal Hery pierś. Inni jednak mówią, że powstała ona w wyniku spotkania dwóch półkul. Inni zaś twierdzą, w tym Oinopides z Chios⁹⁰, że najpierw Słońce poruszało się po niej, ale potem, z powodu uczył Thiestesa, zawróciło i podążyło po orbicie przeciwnej do tej, którą to opisuje obecnie zodiak. Ta mitologiczna opowieść jest jednak nieprawdziwa; cóż bowiem ci, którzy to twierdzą, mówią o Księżycu i pięciu planetach? Z pewnością nie zawrócili z powodu uczył Thiestesa. Inni zaś twierdzą, że Droga Mleczna składa się z bardzo małych, blisko siebie położonych gwiazd, które wydają się nam zjednoczone ze względu na odległość nieba od ziemi, jak gdyby ktoś posypał coś wieloma małymi ziarenkami soli.

50. Anonim I, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 5

Drogę Mleczną nazywa się tak, jak mówi się w mitach, według jednych <z powodu> Heraklesa, według innych <z powodu> Hermesa, kiedy to zbliżył się do

⁹⁰ Oinopides DK 41, 10, 2.

nich Zeus do piersi Hery, dzięki czemu bóg wykradł dla dzieci pokarm nieśmiertelności. Hera jednak rozgniewana kradzieżą, wstała i siłą wyrwała mu sutek z ust, gdy dziecko jeszcze ssało, tak że mleko, które wypłynęło <z> sutka, rozproszone dookoła na niebie, pozostawiło jako odcisk kształt wyznaczoną przez jego wypływ. Tak naprawdę jednak otrzymała odpowiednią nazwę ze względu na swoją biel. Jest tym, co posypane białym woskiem na sferę niebieską.

51. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 30

Wśród tych, którzy zamieszkują dwie strefy umiarkowane — żeby dokonać wyraźniejszego podziału — jedni są „dookołamieszkającymi” [*perioikoi*], inni „przeciwmieszkającymi” [*antoikoi*], jeszcze inni są „przeciwiemcami” [*antichthones*], a jeszcze inni „antypodowcami”. „Dookołamieszkającymi” są wszyscy ci, którzy zamieszkują ten sam obszar geograficzny — na przykład ci, którzy zamieszkują region północny, są nawzajem dla siebie „dookołamieszkającymi” i odwrotnie, ci, którzy zamieszkują region południowy, są względem siebie „dookołamieszkającymi”. „Przeciwmieszkającymi” są ci, którzy zamieszkują strefę południową, w przeciwieństwie do tych, którzy zamieszkują strefę północną — strefa północna jest przeciwstawiona strefie południowej, a południowa strefie północnej. „Przeciwiemcami” są ci, którzy wedle średnicy zamieszkują podobne strefy — na przykład w strefie północnej na półkuli nad ziemią, i podobnie również w strefie południowej. „Antypodowcami” są ci, którzy wedle średnicy mieszkają w przeciwnych strefach: na przykład ci, którzy mieszkają wzdłuż zwrotnika Raka, są „antypodowcami” względem tych, którzy mieszkają wzdłuż zwrotnika Koziorożca. A więc „dookołamieszkający” zawsze mają identyczną noc, dzień i pory roku. Natomiast „przeciwmieszkający” mają odpowiednio identyczny dzień i noc, ale nie mają takich samych przesilen [tropai]: kiedy Słońce jest w Raku, u nas, którzy jesteśmy dalej na północ, jest lato, podczas gdy u tych dalej na południe jest zima. Kiedy zaś [Słońce] znajduje się w Koziorożcu, u nas, którzy jesteśmy dalej na północ, jest to zima, natomiast u tych na południu — lato. I odwrotnie: skoro są dwie równonocy, to gdy Słońce jest w Baranie, u nas, zamieszkujących region północny, wyznacza równonoc wiosenną, natomiast mieszkającym naprzeciw nas wyznacza równonoc jesienną. Gdy natomiast znajduje się w Szczypcach⁹¹, wyznacza u nas równonoc jesienną, podczas gdy u mieszkających naprzeciw nas wyznacza równonoc wiosenną. Wznosząc się wtedy z równonocy Barana, która jest u nas równonocą wiosenną, do Raka, Słońce u nas wytwarza lato, wydłużając dni i skracając noce; kiedy natomiast jest w równonocy, tej wiosennej w Baranie, u nas tworzy wiosnę, a u nich jesień. A kiedy jest w Szczypcach i zstępuje w kierunku Koziorożca, u nas skracają dni i wydłużają noce, wytwarzając zimą, podczas gdy u nich wydłużają dni i skracają noce, wytwarzając lato. Mówiąc ogólnie: to, co u nas jest wytwarzane przez Raka, u nich jest wytwarzane przez Koziorożca; to, co u nas jest wytwarzane przez Koziorożca, u nich jest wytwarzane przez Raka; to, co u nas jest wytwarzane przez Barana, u nich jest wytwarzane przez Szczypce (Skorpiona) i odwrotnie. „Przeciwiemcy” mają odwrócone noce i dni: dla tych, którzy mieszkają nad Ziemią,

⁹¹ To znaczy w znaku Skorpiona.

Słońce, kiedy wschodzi, wytwarza dzień, podczas gdy dla tych, którzy mieszkają pod Ziemią, wytwarza noc. I odwrotnie, kiedy Słońce u nas zachodzi, wytwarza noc, u tych w dole, wschodzi, wytwarzając dzień. Natomiast mieszkańcy północy, zarówno ci, którzy mieszkają powyżej, jak i ci, którzy mieszkają poniżej — czyli ich „przeciwnicy” — mają te same przesilenia i równonoc. „Antypodowcy” natomiast mają wszystkie przeciwne i sprzeczne [warunki], ponieważ gdy u nas jest noc, u nich jest dzień, a gdy u nich jest lato, w obszarze zamieszkałym przez nas jest zima. Ogólnie: kiedy u tych, którzy mieszkają w strefie południowej, jest zima i dzień, to u tych, którzy mieszkają w rejonie północnym, jest lato i noc. Tak więc „Przeciwnicy” mają przeciwne noce, dni, przesilenia, równonoc i okolice.

52. Anonim I, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 6

Tych, którzy zamieszkują te strefy, nazywa się „dookołamieszkającymi”, „przeciwnymieszkającymi”, „przeciwnicami” i „antypodowcami”: „dookoła mieszkającymi” są ci, którzy zamieszkują tę samą strefę, ponieważ mieszkają w tym samym miejscu; „przeciwnymieszkającymi” są ci, którzy zamieszkują strefę Koziorożca, i ci, którzy zamieszkują strefę Raka; „przeciwnicami” są ci, którzy zamieszkują półkulę znajdującą się prostopadle poniżej, zamieszkują zwrotnik letni lub zimowy. Powyżej nazywa się ich „antypodowcami”, ale „przeciwnicami”, ponieważ leżą zarówno nad, jak i pod, a „antypodowcami”, ponieważ są prostopadle naprzeciw siebie. Krótko mówiąc, „dookołamieszkający” mają te same [warunki] względem siebie — te same pory roku, te same noce i te same dni. „Przeciwnymieszkający” mają część dni identycznych, ale część nie. „Antypodowcy” nie mają identycznych dni ani identycznych pór roku. „Przeciwnicy” różnią się także tym — ci, którzy mieszkają poniżej, mają krótsze dni niż ci, którzy mieszkają powyżej, mający długie dni. Przyczyną tego jest nierówność okręgów.

53. Achilles Tatios, *Wprowadzenie do „Fenomenów” Aratosa*, 32

Między ciałami niebiańskimi [*meteōra*] a ciałami powietrznymi [*metarsia*] zachodzi różnica, ponieważ ciała niebiańskie znajdują się na niebie i w eterze, jak Słońce, pozostałe ciała, niebo i eter, natomiast powietrzne znajdują się pomiędzy eterem a ziemią; jak na przykład wiatry, chmury, deszcze, błyskawice [*astrapai*], grzmoty [*brontai*], komety [*komētai*], meteory [*dokiedes*], meteoroidy [*pōgōnes*], grzywy ognia [*lampades*], tęcze [*irides*], aureole [*halōes*], spadające gwiazdy [*diaittones rhumoi*] i strumienie ognia [*rhuaikes*].

Bibliografia

- Annas J., *Plato the Sceptic*, [w:] *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, J.C. Kluge, N.D. Smith (eds.), Oxford 1992, s. 43–72.
- Arana Marcos J.R., *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, Bilbao 1998.
- Arystoteles, *Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1978.
- Baltes M., *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, t. 1, Leiden 1976.

- Bonazzi M., *Eudorus of Alexandria and Early Imperial Platonism*, [w:] *Greek and Roman Philosophy 100BC – 200 AD*, R.W. Sharples, R. Sorabji (eds.), vol. 2, London 2007, s. 365–377.
- Bonazzi M., *Eudorus' Psychology and Stoic Ethics*, [w:] *Platonic Stoicism — Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, M. Bonazzi, C. Helmig (eds.), Leuven 2007, s. 109–132.
- Bonazzi M., *Pythagoreanising Aristotle: Eudorus and the systematisation of Platonism*, [w:] *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, M. Schofield (ed.), Cambridge 2013, s. 160–186.
- Bonelli M., *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Napoli 2002.
- Boys-Stones G., *Are We Nearly There Yet? Eudorus on Aristotle's Categories*, [w:] *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100BCE–100CE*, T. Engberg-Pedersen (ed.), Cambridge 2017, s. 67–79.
- Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, Warszawa 1961.
- Dembiński B., *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Katowice 2003.
- Dembiński B., *Późny Platon i Stara Akademia*, Kęty 2010.
- Dillon J., *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 BC)*, Oxford 2003.
- Dillon J., *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, New York 1996.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1968.
- Dodds E.R., *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, „Classical Quarterly” 22 (1928), s. 129–142.
- Dörrie H., *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, „Hermes” 79 (1944), s. 25–39.
- Dörrie H., Baltes M., *Die philosophische Lehre des Platonismus. Eine grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- Dörrie H., Baltes M., *Die Philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.
- Dörrie H., Baltes M., *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
- Engels J., *Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, Stuttgart 1999.
- Eurypides, *Tragedie*, t. 5 (Fragmenty), tłum. M. Borowska, Wrocław 2015.
- Ferber R., *L'idea del bene è o non è transcendentale? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, [w:] *Platone e tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, M. Bonazzi, F. Trabattini (cur.), Milano 2003, s. 127–149.
- Ferber R., Damschen G., *Is Idea of the Good Beyond Being? Plato's epekeina tēs ousias Revisited (Republic 6, 509b8–10)*, [w:] *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, D. Nails, H. Tarrant (eds.), Helsinki 2015, s. 197–203.
- Filosofi medioplatonici del II secolo D.C.*, A. Gioè (cur.), Napoli 2003.
- Frede M., *Epilogue*, [w:] *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, K. Algra et al. (eds.), Cambridge 1999, s. 771–797.
- Gaiser K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963.

- Gersh S., *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, vol. 1, Indiana 1986.
- Gigon O., *Aristotelis opera*, vol. 8. *Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin 1987.
- Gioé A., *Aspetti dell'esegesi medioplatonica: la manipolazione e l'adattamento delle citazioni*, „Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Filologiche e Storiche” IX 7, 1–2 (1996), s. 287–309.
- Giusta M., *I dossografi di etica*, Torino 1964.
- Hager F.-P., *Gott und das Böse im antiken Platonismus*, Würzburg-Amsterdam 1987.
- Hahn D.E., *The Dialectic Method and the Purpose of Arius' Doxography*, [w:] *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, W.W. Fortenbaugh (ed.), New Brunswick-London 1983, s. 15–37.
- Hahn D.E., *In Search of Aristo of Ceos*, [w:] *Aristo of Ceos: Text, Translation, and Discussion*, W.W. Fortenbaugh, S.A. White (eds.), London-New York 2006, s. 179–215.
- Halfwassen J., *Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons „Parmenides“*, [w:] EN KAI ΠΑΗΘΟΣ. *Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag*, L. Hagemann, R. Gleiß (Hrsg.), Würzburg-Altenberge 1993, s. 339–373.
- Hatzmichali M., *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge 2011.
- Heinze R., *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892.
- Kaiser O., *Studien zu Philo von Alexandrien*, Berlin-Boston 2017.
- Kim J., *Superweniencja jako pojęcie filozoficzne*, tłum. R. Poczobut, „Roczniki Filozoficzne” 49 (2001), s. 195–227.
- Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2012.
- Krämer H.J., *Ältere Akademie*, [w:] *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 3. *Ältere Akademie — Aristoteles — Peripatos*, H. Flashar (Hrsg.), Basel 2004, s. 1–165.
- Krämer H.J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen Und Zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959.
- Krämer H.J., ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. *Zu Platon, Politeia 509 B*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 51 (1969), s. 1–30.
- Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki. (Od Filona do Sekstusa)*, Warszawa 1966.
- Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki. (Od Pirrona do Karneadesa)*, Warszawa 1964.
- Lévy C., *The Sceptical Academy: Decline and Afterlife*, [w:] *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, R. Bett (ed.), Cambridge 2010, s. 81–104.
- Long A.A., *Arius Didymus and the Exposition of Stoic Ethics*, [w:] *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, W.W. Fortenbaugh (ed.), New Brunswick-London 1983, s. 41–65.
- Luna C., *La relation chez Simplicius*, [w:] *Simplicius: sa vie, son oeuvre, sa survie*, I. Hadot (ed.), Berlin-New York 1987, s. 113–147.
- Mansfeld J., *Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden-New York-Köln 1992.
- Mazzarelli C., *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte prima: testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 77 (1985), s. 197–209.

- Mazzarelli C., *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte seconda: testo e traduzione delle testimonianze non sicure*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 77 (1985), s. 535–555.
- Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, E. Vimercati (cur.), Milano 2015.
- Mette H.J., *Zwei Akademiker Heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane*, „Lustrum” 26 (1984), s. 7–94.
- Moraux P., *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Bd. 2. *Der Aristotelismus im I. und II Jh. N. Ch.*, Berlin-New York 1984.
- Moraux P., *Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der Metaphysik des Aristoteles*, [w:] *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, R. Stiehl, H.E. Stier (Hrsg.), Berlin 1969, s. 492–504.
- Mullach F.G.A., *Fragmenta philosophorum Graecorum*, vol. 3, Paris 1881.
- Neugebauer O., *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin-Heidelberg 1975.
- Pacewicz A., *Metoda podziału (diairesis, divisio) w starożytności*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 10 [45] (2012), s. 63–76.
- Plutarch z Cheronei, *Pisma Egzegetyczne: O powstaniu duszy w „Timajosie”. Dociekania Platońskie. Rozważania biesiadne (VIII 2)*, tłum. J. Komorowska, Kraków 2012.
- Poseidonios, *Die Fragmente*, W. Theiler (Hrsg.), Bd. 2, Berlin-New York 1982.
- Pseudo-Cornutus, *Przegląd greckich poglądów na bogów (Epidrome)*, tłum. M. Wojciechowski, Olsztyn 2016.
- Radt S., *Strabons Geographika*, Bd. 8. *Buch XIV–XVII: Kommentar*, Göttingen 2009.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Reale G., *Per un nova interpretazione di Platone alla luce delle “dottrine non scritte”*, Milano 2010.
- Schnabel P., *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig 1923.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, tłum. I. Dąbmska, Warszawa 1970.
- Senocrate – Ermodoro, *Frammenti*, M. Isnardi Parente (cur.), Napoli 1982.
- Theiler W., *Diotima neuplatonisch*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 50 (1968), s. 29–47.
- Trapp M., *Neopythagoreans*, [w:] *Greek and Roman Philosophy 100BC – 200 AD*, R.W. Sharples, R. Sorabji (eds.), London 2007, s. 347–363.
- Usener H., *Epicurea*, Leipzig 1887.
- Verbrugghe G.P., Wickersham J.M., *Berosos and Manetho: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor 2001.
- Whittaker J., ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ, „Vigiliae Christianae” 23 (1969) s. 91–104.
- Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. III 1, Leipzig 1880.
- Ziemińska R., *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Toruń 2013.