

Bravo, Benedetto

Philologia : przyczynek do badań nad kulturą intelektualistów antycznych od Tukidydesa do Synezyusza i św. Augustyna

Przegląd Historyczny 59/3, 367-405

1968

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

BENEDETTO BRAVO

Philologia

Przyczynek do badań nad kulturą intelektualistów antycznych od Tukidydesa do Synezyusza i św. Augustyna *

Według definicji leksykografa starożytnego, którą W. Jaeger cytuje jako *motto* na początku drugiego tomu angielskiej edycji „*Paidei*”, wyraz *philologos* oznacza: „kochający *logoi* i starający się zdobyć *paideię* (*ὁ φιλόλογος καὶ σπουδάζων περὶ παιδείαν*). Wiadomo powszechnie, że terminy: *logos* (w liczbie mnogiej *logoi*)¹ i *paideia* (lub *paideusis*)² odgrywają doniosłą, kluczową rolę w języku i myśli starożytnych Greków. Natomiast słowa *philologos*, *philologia* i *philologeîn* znacznie rzadziej przyciągały uwagę uczonych, mimo że również wyrażają istotne aspekty kultury antycznej. Można by zaś twierdzić, że pole semantyczne, do którego należą wyrazy *philologos*, *philologia* i *philologeîn* powstaje na przecięciu pola semantycznego, do którego należy wyraz *logos* oraz tego, do którego należy wyraz *paideia*. W każdym razie wyraz *philologos* i spokrewnione z nim wyrazy pojawiły się w okresie, gdy pola semantyczne wyrazów *logos* i *paideia* już się częściowo pokrywały, co nastąpiło w epoce sofistów i dzięki dzia-

* Artykuł tłumaczyli z języka francuskiego: Edward Zwolski i Andrzej Wyro-bisz. Teksty źródłowe tłumaczył z oryginału greckiego autor.

¹ W sprawie znaczenia terminu *logos* warto zacytować uwagi H. Fränkla odnośnie używania tego słowa przez Heraklita (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, München 1962, s. 423—424): *Logos ist ein Ausdruck der gewöhnlichen Umgangssprache; die älteren Philosophen legten keinen Wert darauf, eine Fachsprache zu entwickeln. Mit Logos bezeichnete man unter anderm den Inhalt oder Gehalt von Äusserungen, und das „Motiv“ oder den Zweck von Handlungen; wenn man einer Sache Logos abspricht, so besagt das, dass sie keinen Sinn oder keine Bedeutung hat. Logos ist auch die „Aufrechnung“; oder die „Rechenschaft“ die man gibt, das heisst die rechtfertigende Aufklärung über die eignen Handlungen oder Behauptungen. Da der Logos Erklärungen liefert, ist er erstens rationaler Natur (vgl. „logisch“); zweitens liegt er oft nicht direkt am Tage, sondern er muss in und hinter den Erscheinungen erst gesucht werden; wenn es glückt ihn zu finden, wird er das scheinbar Verworrene ordnen und das scheinbar Disparate einsichtig verknüpfen. Heraklits Logos ist der Sinn und Grund der Welt; die Norm und Regel, die alles bestimmt und deren Begreifen alles verständlich macht...*

² Oczywiście idzie tu o stosowanie terminów: *paideia* i *paideusis* poczynając od epoki sofistów. Możemy przetłumaczyć te słowa — w sposób niedoskonały — przez termin wprowadzony w czasach Oświecenia: kultura. Przed sofistami — jak wiadomo — *paideia* oznaczała tylko „wychowanie dzieci”. Mając na uwadze znaczenie i wpływ dzieła Jaegera, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* (tłumaczonego częściowo na polski) wypada zasignalizować krytyczne uwagi o jego pierwszym tomie: B. Snell, „Göttingische Gelehrte Anzeigen” t. 197, 1935, s. 329—353; R. Pfeiffer, „Deutsche Literatur-Zeitung” 1935, zes. 49—51, col. 2126—2134, 2169—2178, 2213—2219; por. także książkę B. Snella cytowaną niżej w przyp. 10.

łałości sofistów. Bez uświadomienia sobie tego faktu nie zrozumie się naprawdę sensu wyrazów *philologos*, *philologia*, *philologeîn*.

Problem znaczenia tych wyrazów jest od dawna rozstrząsany w filologii klasycznej³. Niemniej do chwili ukazania się hasła *Φιλολογος* w „Real-Encyclopädie der Altertumswissenschaft” t. XIX, 1938, kol. 2510—2514, pióra K. M. A b b o t t a, wyrazy *philologos* i *philologia* badano zawsze marginesowo, w związku z historią filologii bądź lingwistyki⁴ — punkt widzenia, który miał swe uzasadnienie, lecz ograniczał i zawęzał możliwości ich analizy semantycznej. Dopiero Abbott zajął się wyrazem *philologos* jako takim. W jego ślady podążyli w oparciu o szerszą bazę materiałową dwaj autorzy rozpraw doktorskich, poświęconych temu zagadnieniu: Gabriel R. F. M. N u c h e l m a n s z uniwersytetu w Nijmegen (1950 rok)⁵ i Heinrich K u c h z uniwersytetu imienia Humboldta w Berlinie (1965 rok)⁶.

Badacz, który szuka w historii wyrazów *philologos*, *philologia* i *philologeîn* aspektu dziejów kultury antycznej, znajdzie w pracach Abbotta, Nuchelmansa i zwłaszcza Kucha wartościowy zbiór uporządkowanych materiałów, lecz nie będzie zadowolony z ich interpretacji. Zarówno Abbott jak Nuchelmans i Kuch rozpatrują swój przedmiot ze zbyt wąskiego punktu widzenia. Nie przeprowadzają zgoła badań semantycznych według wymogów dzisiejszej filologii. Analizują po prostu wszystkie ustępy, w których pojawia się wyraz *philologos*, *philologia* czy *philologeîn*, lecz nie badają równie systematycznie innych wyrazów z tego samego pola semantycznego — pola, które należałoby we wstępnej fazie określić prowizorycznie, a czynność tę powtarzać w miarę postępu i uściślenia interpretacji. Metoda Abbotta, Nuchelmansa i Kucha jest w zasadzie jeszcze metodą filologów z XVII wieku. Należy przyznać, że jedynie ta metoda pozwala napisać artykuł w encyklopedii bądź niemiecką czy holenderską rozprawę doktorską o historii wyrazu. Chcąc przeprowadzić badania semantyczne według nowoczesnych metod nad dziejami wyrazu *philologos* trzeba by napisać grubą książkę, po latach wyteźonej pracy. Toteż należy się cieszyć, że na razie posiadamy zbiory materiałów; rozprawy doktorskie według tradycyjnych metod filologicznych są jeszcze dziś niezbędne.

Należy podkreślić, że zbiór Kucha jest pełniejszy od zbioru Nuchelmansa⁷ (i naturalnie Abbotta), jak również znacznie dokładniejszy⁸.

³ W załączkowej formie postawił go już Joannes van Wouweren, drugorzędny erudyta, który wszakże żył jakiś czas w pobliżu Casaubona w Montpellier i utrzymywał kontakty również z Józefem Justusem Scaligerem, w swej *De polymathia tractatio*, wydanej w Hamburgu w 1604 r., a przedrukowanej w *Thesaurus Graecarum Antiquitatum* Jakuba Gronoviusa, t. X, Lugduni Batavorum 1701.

⁴ Bibliografię podają prace cytowane w przypisach 5 i 6.

⁵ G. R. F. M. N u c h e l m a n s, *Studien über φιλόλογος, philologia und philologeîn*, Zwolle 1950.

⁶ H. K u c h, *ΦΙΛΟΛΟΓΟΣ. Untersuchung eines Wortes von seinem ersten Auftreten in der Tradition bis zur ersten überlieferten lexikalischen Festlegung*, Berlin 1965.

⁷ K u c h bierze pod uwagę 50 ustępów nie uwzględnionych przez Nuchelmansa. Zapewne można jeszcze znaleźć kilka tekstów pominiętych przez Kucha, ale nie można mu mieć za złe, że nie zauważył wszystkiego. Z mojej strony chciałbym zaszyfalgizować teksty epigraficzne cytowane przez L. Robert, „Revue Archeologique” 1933, nr 2, s. 132; „Hellenica” t. IX, 1955, s. 74, przyp. 1: „Hellenica” t. XIII, 1965, s. 45—58. Dorzuciłbym też passus z Seneki, *Nat. Quaest.* VI, 26, 2 (wyd. A. Gercke), w którym wyraz *philologi* został przywrócony dzięki Rossbachowi w sposób całkowicie pewny. W rękopisach figuruje: *philosophi*, lekcja oczywiście

Niemniej zbiór Nuchelmansa jest również pożyteczny, ponieważ obejmuje dłuższy przeciąg czasu: Kuch zatrzymuje się na końcu II wieku n.e., Nuchelmans zaś dochodzi do końca V wieku. Obie cezury mają swe uzasadnienie: z końcem II wieku znajdujemy się w przededniu kryzysu kultury hellenistyczno-rzymskiej⁹, z V wiekiem stajemy u progu średniowiecza. Niemniej cezura przyjęta przez Nuchelmansa jest lepsza, ponieważ otwiera przed badaczem niezmiernie ciekawe perspektywy: pozwala zobaczyć, w jaki sposób przekształca się *philologia* hellenistyczno-rzymska w epoce radykalnych przemian całego świata starożytnego, co z kolei rzuca światło na *philologia* z epoki poprzedniej.

W niniejszym artykule nie zamierzam naturalnie przeprowadzać studium semantycznego w sensie omówionym wyżej. Zamierzam jedynie przedstawić, w sposób bardzo pobieżny i prowizoryczny, „idealny typ” czy model kultury, której istotny aspekt wyrażają terminy *philologos*, *philologia*, *philologeîn*, podobnie jak termin *paideia*, a która jest kulturą większości intelektualistów antycznych, od IV w. p.n.e. do końca II w. n.e.; mam zamiar ponadto pokazać z jednej strony genezę tego wzoru kulturowego, a z drugiej jego losy w późnej starożytności. Wykorzystuję i podaję nową analizę materiały zgromadzone przez Nuchelmansa i Kucha, lecz nie ograniczam się do tekstów, w których pojawiają się omawiane przez nich wyrazy. Moja baza źródłowa jest znacznie szersza. Pragnąłbym, by mój artykuł mógł posłużyć za punkt wyjścia do badań nad zakresem semantycznym wspomnianych wyżej terminów. Nie zamierzam przygotować podobnego studium w przyszłości; zamierzam natomiast pracować dalej, aby lepiej określić, zróżnicować i zweryfikować „idealny typ” kultury intelektualistów antycznych, który dziś szkicuję z grubsza i prowizorycznie¹⁰.

Z pierwszymi przykładami użycia wyrazów *philologos* czy *philologia* spotykamy się u trzech mniej więcej współczesnych autorów z IV wieku p.n.e.: Platona, sofisty Alkidamasa, który był uczniem Gorgiasza, i retora Isokratesa, również ucznia Gorgiasza, rywala Alkidamasa i Platona. Ustęp Isokratesa z wyrazem *philologia* jest późniejszy od najstarszych tekstów Platona zawierających termin *philologia* czy *philologos*. Tekstu Alkidamasa nie potrafimy datować dokładnie. Zresztą nie jest ważne, czy ustęp Alkidamasa jest starszy od najstarszego ustępu Platona. Nic bowiem nie wskazuje na to, by Platon zapożyczył termin *philologia*

błędna. Znamy podobne wypadki, kiedy kopiści zastępowali *φιλόλογος* lub *φιλολογεîn* przez *φιλόσοφος* lub *φιλοσοφείν*; zob. H. Kuch, op. cit., s. 85, przyp. 13. (por. s. 33, przyp. 9); Nuchelmans, op. cit., s. 70—72; wyjaśnienie tego faktu przez Nuchelmansa (s. 70—71) wydaje mi się całkowicie fałszywe (nie może być zastosowane do zamiany *φιλόλογος* przez *φιλόσοφος*; cytowany fragment Seneki daje dodatkowy argument przeciwko temu wyjaśnieniu).

⁸ Kuch między innymi wyeliminował przykry błąd Nuchelmansa dotyczący datowania IG IV², 1, 126; H. Kuch, op. cit., s. 29, przyp. 4.

⁹ Tego uzasadnienia nie podał sam Kuch. Mówi on, że przestudiował historię terminu *philologos* aż do momentu, w którym leksykografowie (Pollux i Phrynichos) po raz pierwszy określili jego znaczenie. Nie jest to właściwe uzasadnienie; wdanie się leksykografów nie stanowi ważnego momentu w historii terminu *philologos*.

¹⁰ Wiele zawdzięczam trzem studiom B. Snella zawartym w jego podstawowym dziele *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1955 (*Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen*, s. 333—352; *Ueber das Spielerische bei Kallimachos*, s. 353—370; *Arkadien. Die Entdeckung einer geistigen Landschaft*, s. 371—400). Moja perspektywa i wyniki badań różnią się od Snella, ale jego książka była dla mnie ważnym bodźcem do podjęcia pracy.

od Alkidamasa czy Alkidamas od Platona bądź Isokrates od Platona czy Alkidamasa. Możliwe, że każdy z trzech autorów stworzył wyraz *philologia* samodzielnie. Prawdopodobnie jednak istniał on już przed nimi¹¹. W każdym razie — co przede wszystkim ma znaczenie dla nas — pojęcie „zamiłowania do *logoi*” jest starsze od Platona, Alkidamasa i Isokratesa. Uczeń sofistów, Tukidydes, przedstawia je jako istotną cechę Ateńczyków w przeciwieństwie do pogardy pod adresem *logoi*, żywionej przez antytezę Aten, ich naturalnego rywala, Spartę. Myśl tę wyraża w mowie pogrzebowej włożonej w usta Peryklesa (II 39—41), którą trzeba porównać z przemówieniem króla spartańskiego Archidamosa (I 84), z mową Kleona na temat miasta Mytilene (III 37, 3—5; 38, 4—7; 40, 3) i z odpowiedzią Diodota (III, 42). Zwraca uwagę fakt, że w tekstach Tukidydesa pojęcie: „zamiłowanie do *logoi*” wiąże się z problemem stosunków między *logoi* i *erga*, czyli między przemówieniami—informacją—rozumowaniem z jednej strony, a dziełami, akcją, sprawnością praktyczną z drugiej; inaczej mówiąc, z problemem czy *logoi* są użyteczne, nieużyteczne bądź szkodliwe z punktu widzenia interesów państwowych. Samo pojęcie „zamiłowania do *logoi*” jak również problem, z którym to pojęcie się wiąże, należą w sposób oczywisty do sytuacji, stworzonej przez potężny wpływ kultury sofistycznej na życie polityczne greckich miast-państw, szczególnie Aten.

Rozpatrzmy teraz najstarsze teksty, w których pojawiają się wyrazy *philologia* czy *philologos*. Ich analiza ukazuje tę samą sytuację, co analiza mów u Tukidydesa.

U Platona spotykamy tylko jedno miejsce, w którym wyraz *philologos* wiąże się w niedwuznaczny sposób z koncepcją *logos* samego autora: „Państwo” 581 C — 582 E. „Filologiem” jest człowiek, który kocha *logos* w sensie, w jakim go rozumie Platon, czyli filozof. Użycie wyrazu *philologos* jest w tym wypadku raczej przypadkowe; rozróżniając trzy części duszy (580 D—E): przez którą się pożąda, przez którą się gniewa i przez którą się uczy i trzy typy ludzi, autor nazywa *philokerdēs* człowieka, w którym dominuje to *epithymētikon*, *philotimos* bądź *philonikos* człowieka, w którym dominuje *thymos*, i analogiczne *philologos* człowieka, w którym dominuje *logos*. Przez to jednak nie zamierza wcale wprowadzić nowego terminu filozoficznego, który mógłby współzawodniczyć z terminem *philosophos*. Píše bowiem (582 E): *ὁ φιλόσοφος τε καὶ ὁ φιλόλογος* kładąc wyraźnie znak równości między obu wyrazami („człowiek, który jest filozofem i zarazem filologiem”) i dając do zrozumienia, że człowiek, którego w toku szczególnej argumentacji nazwał filologiem, nosi w rzeczywistości miano filozofa¹².

¹¹ H. Kuch (op. cit., s. 16—20) zdając sobie sprawę ze znaczenia, „które *logos* w swych różnorodnych postaciach miał [...] dla sofistyki czy retoryki”, wysunął hipotezę, iż wyrazy *philologos*, *philologia* i *philologeîn* mogły być stworzone przed Platoniem przez sofistykę bądź retorykę. Jego hipoteza jest nie tylko prawdopodobna lecz, naszym zdaniem, nieodzowna; bez niej nie sposób przeprowadzać badań nad pojęciem *philologia*. Niestety Kuch nie dostrzegł perspektyw, które otwierała jego hipoteza, ani możliwości uzasadnienia jej w sposób dostateczny. Zrezygnował z niej oświadczając (s. 20), że „z braku świadectw jest [...] wskazane ograniczyć się do stwierdzenia, że *philologos* w przekazach źródłowych pojawia się po raz pierwszy u Platona”. Gdyby zaś poddał ustępy Platona, Alkidamasa i Isokratesa bardziej wnikliwej analizie, byłby się łatwo przekonał o słuszności swego spostrzeżenia.

¹² H. Kuch (op. cit., s. 8—9) źle zrozumiał ten fragment. Rozumie on słowa: *philosophos* i *philologos*, jakby chodziło o dwa odrębne typy ludzi. Stąd zrodził się dla niego szereg problemów, całkowicie fałszywych.

Poza omówionym tekstem wyrazy *philologos* i *philologia* u Platona nigdy nie łączą się w jednoznaczny sposób z jego filozofią. W „Fajdroście” 236 i w „Teajtecie” 146 A, 161 A—B mamy opisaną rozmowę między platońskim Sokratesem i ludźmi przepojonymi kulturą sofistyczną. Używając wyrazu *philologos* bądź *philologia* w tym kontekście Sokrates może myśleć w duchu o platońskim *logos*, lecz na pewno wie doskonale, że jego partnerzy rozumieją wyraz na swój sposób, czyli odniosą go do *logoi* sofistycznych. W każdym razie nie wygląda na to, by używał wyrazu nowego dla swoich rozmówców¹³. W najstarszym z interesujących nas ustępów Platona, czyli w dialogu „Laches” (188 C—E), autor przedstawia dyskusję między Sokratesem, politykiem Nikiaszem i strategiem Lachsem. Nikiasz zapytuje Lachesa, czy ma ochotę prowadzić rozmowę z Sokratesem. Strateg odpowiada, że to zależy: „Można mnie uważać za *philologos* jak również za *misologos*” w zależności od tego, czy *logoi* odpowiadają bądź nie odpowiadają *erga* (czynom), czy zachodzi zgodność bądź niezgodność między człowiekiem, który mówi i tym, co mówi. Dorzuca na koniec, że nie zna jeszcze *logoi* Sokratesa. Strateg wyraża punkt widzenia człowieka czynu, przeciwnego badaniom i dyskusjom intelektualnym. Nie twierdzi, że jest im wrogi z zasady, lecz pragnie podkreślić, że oprócz *logoi* istnieją *erga* i że ludzi należy osądzać według *erga*. Ustęp z „Lachesa” przypomina pod pewnymi względami najpóźniejszą z interesujących nas wypowiedzi Platona, spotykaną w „Prawach” (641 E). Autor przedstawia rozmowę między Ateńczykiem, Kreteńczykiem i Lacedemończykiem. Zapytany o swój pogląd na rolę wychowawczą sympozjów i mając zamiar wdać się w liczne i długie *logoi* dotyczące *paidei* jako całości i praw, „cudzoziemiec ateński” pragnie najpierw wypróbować teren, aby się upewnić, że nie spotka się z dezaprobatą rozmówców. Wie bowiem doskonale, że według opinii „wszystkich Hellenów” jego ojczyzna jest „*philologos* i *polylogos*”, podczas gdy Sparta uchodzi za *brachylogos*, a Kreta za „bardziej oddaną *polynoia* niż *polylogia*”. Jak widać, również tym razem wyraz *philologos*, użyty przez Platona, nie ma nic wspólnego z jego filozofią. Autor podaje go jako wyraz powszechnie używany przez „wszystkich Hellenów” na określenie Ateńczyków w przeciwieństwie do Spartan i Kreteńczyków. Można przypuszczać, że Hellenowie nastawieni wrogo do Sparty (Platon do nich się nie zaliczał), a przychylnie do *philologia* ateńskiej, przypisywali Spartanom nie *brachylogia* lecz *misologia*.

Rozpatrzmy z kolei tekst Alkidamasa, który przytacza Arystoteles, „Retoryka” II 23 (p. 1398 b 9—19) jako przykład *topos* retorycznego, który nazywa *ex epagōgēs*¹⁴. Alkidamas miał się posłużyć następującym *topos*: „Wszyscy ludzie czczą *sophoi*. Paryjczycy czcili Archilocha, mimo że złorzeczyl; Chioci czcili Homera, mimo że nie był obywatelem; Mytilenńczycy czcili Safonę, mimo że była kobietą; Lacedemończycy, chociaż nie są zgola *philologoi*, dali Chilonowi miejsce w geruzji; Italioci [choć nie są *philologoi*?] [czcili ?] Pitagorasa; Lampsakeńczycy urządzili pogrzeb [publiczny] Anaksagorasowi, mimo że był cudzoziemcem,

¹³ Warto może w związku z tym przytoczyć fragment z Platona, gdzie wprowadzie termin *philologia* nie występuje, ale umiłowanie *logoi* wyrażone jest w sposób bardzo jasny: na początku dialogu o „Państwie” (328 c—d) stary Kefalos zaprasza Sokratesa do częstszych odwiedzin mówiąc: „Musisz wiedzieć, że u mnie, im bardziej wiedzna inne przyjemności cielesne, tym bardziej rosną pożądania i rozkosze związane z inteligentną rozmową” [*logoi*] (tłum. W. Witwickiego).

¹⁴ Prawdopodobnie Arystoteles nie cytował Alkidamasa w sposób dokładny, ale zapewne zachował on najbardziej znamienne zwroty oryginału.

i częściej do dziś; Ateńczycy przestrzegając praw Solona byli szczęśliwi, podobnie Lacedemończycy przestrzegając praw Likurga; w Tebach naczelnicy byli zarazem naczelnikami i *philosophoi* i państwo było szczęśliwe”. Podobnie więc jak u Tukidydesa i Platona, Lacedemończycy Alkidamasa nie kochają *logoi*. W jego wypadku zasługuje też na uwagę sofistyczny charakter pojęcia *sophos* i *sophia*: uczeń Gorgiasza, Alkidamas wymienia jako przedstawicieli *sophia* trzech poetów, trzech typowych *sophoi*, czyli mędrców i trzy przykłady prawodawców bądź naczelników w państwie¹⁵. Zarówno dla sofistów z drugiej połowy V wieku¹⁶ jak i dla Alkidamasa *sophia* była wszelkiego rodzaju sprawnością intelektualną — obejmującą poezję, „naukę” i politykę — dzięki której jednostka może wyróżnić się spośród innych ludzi (pokonując bariery klas społecznych), zdobyć uznanie i aprobatę otoczenia dla swej działalności. Jednak *sophia*, której sofisci podejmowali się nauczać, była przede wszystkim umiejętnością intelektualną typu politycznego, dzięki której jednostka może narzucić współobywatelom swoje decyzje i swoje plany. Niemniej w praktycznym nauczaniu sofisci posługiwali się na swój sposób, czyli w duchu „oświeconym” i utylitarnym, całą intelektualną spuścizną grecką, a więc dawnymi *sophoi*-poetami, dawnymi *sophoi*-mędrcami i dawnymi *sophoi*-prawodawcami, przede wszystkim zaś *sophoi*-poetami, którzy od wieków stanowili podstawę wykształcenia greckiego. *Sophia* sławnych mężów z przeszłości zamieniała się w rękach sofistów w narzędzie *paidei*, wychowania całkiem nowego typu, obliczonego nie, jak dotąd, na przekazanie pewnych postaw moralnych, uważanych za zgodne z tradycją, lecz na wyrobienie biegłości w dziedzinie *logoi* celem zdobycia przewagi nad współobywatelami.

Sięgnijmy wreszcie po Isokratesa, „*Peri antidoseōs*” 295—296. Broniąc i chwając zarazem swój zawód, retor tłumaczy Ateńczykom, że Ateny „uczą” (*paideuei*) wszystkich Hellenów sztuki *logoi*: „uważa się, że nasze miasto stało się nauczycielem [*didaskalos*] wszystkich, którzy potrafią mówić lub nauczać; i słusznie”, albowiem Hellenowie widzą, że wynagradza hojnie osoby uzdolnione w tym kierunku, że stwarza warunki do ćwiczenia się wszystkim, którzy pragną poświęcić się tej karierze; „uważają poza tym, że sam charakter wspólny [*koimotēs*] i pośredni [*metriotēs*] języka [attyckiego] jak również wszechstronna giętkość [*eutrapelia*] i *philologia* przyczyniają się w niemałym stopniu do nauki [*paideia*] *logoi*”. Warto przypomnieć, że już Perykles Tukidydesa nazwał był Ateny szkołą (*paideusis*) całej Hellady.

Na czym polegają *logoi*, których umiłowanie jest, zdaniem Isokratesa, cechą charakterystyczną Ateńczyków w oczach wszystkich Greków? W innym miejscu tej samej mowy (45—48) autor wyjaśnia, że „rodzaje [*tropoi*] *logoi* są tak samo liczne jak rodzaje utworów poetyckich”. Zastrzegając się, że nie zamierza sporządzać pełnej listy wszystkich postaci (*ideai*) *logoi* (ponieważ „wymagałoby to niemałej pracy”) wylicza postaci

¹⁵ Już J. Vahlen (*Der Rhetor Alkidamas*, [w:] *Gesammelte philologische Schriften* t. I, Leipzig-Berlin 1911, s. 129) zauważył, że Alkidamas podaje najpierw triadę poetów, potem triadę filozofów. H. Kuch (op. cit., s. 22) posłużył się tą obserwacją Vahlena.

¹⁶ Wiadomości o sofistach czerpię przede wszystkim z I rozdz. klasycznego dzieła H. von Arnima, *Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*, Berlin 1898. Posługiwałem się także rozdziałami dotyczącymi sofistów z dzieł: W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, t. I, Berlin 1934; H. - I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1960.

następujące: *logoi* osób, które przez całe życie studiują rody (*genē*) półbogów (czyli *genealogiai*); *logoi* osób prowadzących badania nad poetami (*περὶ τοὺς ποιητὰς ἐφιλοσόφησαν*); *logoi* osób zbierających i opisujących czyny wojenne (czyli *historiai*); *logoi* osób zajmujących się „pytaniami i odpowiedziami” zwanych *antilogikoi* (czyli *logoi* erystyczne); *logoi* wygłoszane w czasie procesów rozpatrujących *symbolaia*, czyli sprawy poszczególnych obywateli ateńskich; i wreszcie *logoi*, które uprawia sam Isokrates i które nie traktują o sprawach poszczególnych obywateli ateńskich, lecz są „helleńskie, polityczne i panegiryczne”, „bardziej przypominające utwory napisane z muzyką i rytmem niż mowy wygłoszane na procesach sądowych: przedstawiają bowiem fakty w języku bardziej poetyckim i bardziej barwnym, usiłują posługiwać się argumentami [*enthymēmata*: termin retoryczny] bardziej ważkimi i bardziej nowymi i również pod względem innych figur [*ideai*] budują cały *logos* różnorodniej i bogaciej. Wszyscy, którzy ich słuchają, doznają przyjemności nie mniejszej niż gdyby słuchali utworów poetyckich i wielu pragnie zostać uczniami w przekonaniu, że osoby, które celują w tych *logoi*, są bardziej *sophoi*, lepsze i użyteczniejsze od dobrych mówców sądowych”. Należy dodać, że naukę i studium tego rodzaju *logoi* „helleńskich, politycznych i panegirycznych” Isokrates bardzo często nazywa *philosophia* zgodnie z sofistycznym sposobem pojmowania *sophia*. Ponadto zauważmy, że — dla swej korzyści — Isokrates nie wspomina o *logoi* politycznych wygłoszanych na *ekklēsia* lub na *bulē*, chce on sprawić wrażenie, że tylko jego *logoi* są „polityczne”. Jest to oczywiście sztuczka retora.

W sumie przytoczone teksty wskazują, że „zamiłowanie do *logoi*” było powszechnie znanym pojęciem w epoce Platona i Isokratesa, że Grecy z ich czasów rozumieli przez nie postawę intelektualną dotyczącą bezpośrednio dziedziny politycznej i że same *logoi* były pochodzenia sofistycznego.

Spróbujmy teraz określić związki między kulturą sofistów, życiem politycznym miast i „zamiłowaniem do *logoi*” jako postawą, którą obywatel może przyjąć lub odrzucić w życiu politycznym i którą od czasów Tukidydesa większość Ateńczyków, jak się wydaje, przyjmowała.

Powróćmy jeszcze do mowy pogrzebowej Peryklesa, która — odzwierciedlając może w pewnej mierze jego poglądy — na pewno wyraża w pełni przekonania samego Tukidydesa. Oto parę szczególnie znamienitych zwrotów: „Kochamy piękno [*philokalein*: tj. *to kalon philein*] z prostotą [*euteleia*], kochamy mądrość [*philosophhein*: tj. *to sophon philein*] bez miękkości [*malakia*]”. „Uważamy za rzecz szkodliwą dla czynów [*erga*] nie *logoi*, lecz raczej fakt, że ktoś nie nauczył się z góry przez *logos*, zanim przystąpił do zrealizowania czynem [*ergon*] zadań, którym winien sprostać. Albowiem także pod tym względem różnimy się od innych, że wykazujemy największą odwagę lecz zarazem zastanawiamy się [*eklogizesthai*] nad tym co mamy przedsięwziąć; u innych natomiast niewiedza [*amathia*] rodzi śmiałość, rachuba zaś [*logismos*] wahanie”. „Mówiąc jednym zdaniem, twierdzą, iż nasze miasto w całości jest szkołą [*paideusis*] Grecji, a co zaś tyczy się jednostki, każdy człowiek u nas [w porównaniu z przedstawicielem innych miast] wykazałby jak sądzę, że jego osoba [*sōma*] jest zdolna rozwinąć najwięcej form działalności [*eidē*] z największą giętkością [*malista eutrapelōs*] i wdziękiem [*meta charitōn*]”.

Logoi i *logos*, o których mówi Tukidydesowy Perykles, są w sposób oczywisty mowami debat politycznych, pozwalającymi obywatelom zdać

sobie sprawę z sytuacji państwowej i przedsięwziąć odpowiednie kroki; zarazem też są „rachubami”, „rozumowaniami” nad sytuacją polityczną i wojskową, do których jest zobowiązany obywatel, zwłaszcza zaś kierownik nawy państwowej, każdy w swoim zakresie. Celem *logoi* jest obiektywne poznanie układu sił politycznych i militarnych w danej chwili. Z tych samych *logoi* Tukidydes zbudował swój *logos*, swoje sprawozdanie, swoją relację z wielkiej wojny ateńsko-spartańskiej, stwarzając podstawowy wzór całej historiografii starożytnej. Dążność do obiektywnego poznania odróżnia Tukidydesa od sofistów, którzy wątpili w możliwość poznania obiektywnego i pojmowali *logoi* niemal wyłącznie jako narzędzie wywierania wpływu na ludzi, jako środek „perswazji” (*peithō*) uciekający się zarazem do chwytów logicznych, powabów estetycznych i bodźców natury uczuciowej¹⁷. Z drugiej strony dziedzina, do której odnoszą się *logoi* u Tukidydesa, jest dziedziną określoną przez sofistów: dziedziną układu sił „pozytywnych” między jednostką i grupą, jak również między różnymi grupami ludzkimi. Wystarczy porównać konsekwentną jednostronność opisu Tukidydesowego ze złożonością opowiadania Herodota, u którego mechanika sił „pozytywnych” nie uwolniła się jeszcze od sfery religijnej i wszelkiego rodzaju zainteresowań nieużytecznych, by się przekonać natychmiast o rozmiarach długu Tukidydesa względem sofistów.

Ale pod innym istotnym względem Tukidydes odbiega od sofistów. *Logoi* sofistów miały destrukcyjny wpływ na więzy etniczne i religijne, za pośrednictwem których jednostka brała udział w określonej wspólnocie obywatelskiej czy określonej tradycji państwowej. *Logoi* Tukidydesowego Peryklesa natomiast są całkowicie zintegrowane w kulturę uznającą bez zastrzeżeń pewne wartości tradycyjne, z których jedne są związane z postawą moralną państwa hoplitów, inne zaś z postawą moralną i estetyczną dawnej arystokracji. Inaczej mówiąc, jego *logoi* są elementem składowym syntezy kulturalnej, której inne składniki tworzy tradycja państwa hoplitów i tradycja arystokratycznych rodów (*genē*) i która jako całość tkwi korzeniami w konkretnym państwie, w państwie ateńskim¹⁸.

Perykles, którego Tukidydes przedstawia w swoim dziele (nie tylko w mowie pogrzebowej) i który jest najwyraźniej wzorem doskonałego Ateńczyka (Ateńczyka całkiem różnego od Kleonów, Alkibiadesów i posłów z dialogu melijskiego), posiada w najwyższym stopniu podstawową cnotę obywatela państwa hoplitów, *sōphrosynē* (umiarkowanie, trzeźwość w dążeniach, równowaga), którą król Archidamos niesłusznie przypisuje hoplitom spartańskim, a odmawia jej Ateńczykom. Tukidydesowy Perykles

¹⁷ Nie mogę przyjąć zaproponowanej przez L. Gerneta (*Thucydide et l'histoire*, AHES, 1965, s. 570—575) interpretacji „rozumu” Tukidydesa i jego stosunku do „rozumu” sofistów; przyznaję jednak, że nie mam również całkowicie pewnych argumentów przeciwko jego tezie.

¹⁸ Przedstawiona tu przeze mnie koncepcja syntezy kulturalnej, która pojawiła się po raz pierwszy u Tukidydesa, a potem — w innej postaci — w *paidei* w IV w., jest — o ile mi wiadomo — nowa. Muszę jednak zaznaczyć, że bodźcem do tych badań były dla mnie uwagi wielu innych badaczy: J. Hasebroek, *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit*, Tübingen 1931, s. 188, 216—217, 232—247; W. Jaeger, op. cit. t. I, s. 367; L. Gernet, *Les nobles dans la Grèce antique*, AHES, 1938, s. 42—43; J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962, s. 75—87 który wyzyskuje tu myśli wypowiedziane przez Gerneta w wykładach z 1951 r.; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*³, s. 337—341. Moja koncepcja nie jest oczywiście sumą tych wszystkich uwag, gdyż zresztą uwag tych nie dałoby się mechanicznie zsumować.

uznaje jako zrozumiałą samą przez się zasadę służby jednostki w interesie państwa, „poszanowanie praw”, na które zarówno Archidamos jak i pseudo-demokrata Kleon powołują się występując przeciw osobom zbyt biegłym w dziedzinie *logoi*. Jak gdyby odpowiadając — i w sferze myśli Tukidydesowej faktycznie odpowiadając — na zarzuty Archidamosa, „że inni”, czyli Ateńczycy, są „zbyt inteligentni w sprawach bezużytecznych” i Kleona, że Ateńczycy zebrani na zgromadzeniu ludowym nie myślą o zadaniach praktycznych, lecz „przypominają słuchaczy sofistów”, urzeczonych przez „przyjemność uszu”, Perykles Tukidydesa twierdzi, że *philosophia* ateńska jest „bez miękkości”. Wiadomo zaś, że *malakia* jest jednym z grzechów głównych, które rodzące się państwo hoplitów zarzucało dawnej arystokracji¹⁹. „Umiłowanie piękna” (zob. *philokalein*), o której wspomina Tukidydesowy Perykles, wchodzi w skład arystokratycznej tradycji kulturowej, podobnie jak „wdzięk” (*charites*); lecz przede wszystkim według niego w *philokalia* mają udział wszyscy Ateńczycy i na wszystkich spływa blask *charites* (naturalnie *charites* pozbawionych już wszelkich zabarwień religijnych); następnie „umiłowaniu piękna” towarzyszy *euteleia*, „prostota”. Należy zaś pamiętać, że przeciwieństwem *eutelei* jest *polyteleia* lub *tryphē*, „zbytek”; że potępienie arystokratycznej *tryphē* stanowi część składową tradycyjnej etyki miasta hoplitów²⁰; zwłaszcza zaś, że według samego Tukidydesa (VI 15,3—4) właśnie *polyteleia* Alkibiadesa — arystokraty, ucznia sofistów, który nie posiadał *sōphrosynē* i nie szanował zwyczajów i praw, na które się powoływał demagogicznie (VI 18,7) — jego „zbytek” doprowadził Ateny do katastrofy (lud bowiem znając zbyt kowny tryb życia Alkibiadesa dał się przekonać, że inicjator wyprawy sycylijskiej dąży do tyranii i stąd pozbawił go stanowiska stratega w chwili, gdy wyprawa już doszła do skutku).

Naturalnie, trzy różnorodne elementy kulturowe — *logoi* sofistyczne, tradycja państwa hoplitów i tradycja rodów arystokratycznych — ulegają głębokim przemianom zespalając się w ściśle określoną syntezę.

Synteza, którą spotykamy u Tukidydesa, jest przede wszystkim tworem samego autora, opierającego się prawdopodobnie na przykładzie Peryklesa. Obraz Ateńczyków, który maluje w swej mowie pogrzebowej Tukidydesowy Perykles, jest obrazem idealnym. Wielki współczesnik Tukidydesa, Arystofanes, widzi nieprzewycięzoną sprzeczność między *logoi* sofistów i tradycją państwa hoplitów (zob. zwłaszcza „Chmury”).

Niemniej to, co jeszcze w ostatniej ćwierci V wieku jest odosobnionym zjawiskiem, ideałem stworzonym przez wielkiego myśliciela, staje się w krótki czas później zjawiskiem masowym. Paideja i ideał paidei, który zdobywa przewagę w Atenach IV wieku i którego głównym przedstawicielem jest Isokrates, również stanowi syntezę trzech elementów kulturowych, spotykanych w idealnym obrazie Ateńczyków z mowy pogrzebowej Peryklesa, jakkolwiek syntezę na pewno częściowo odmienną od syntezy Tukidydesowej. W IV wieku sprzeczność między biegłością w dziedzinie *logoi* i ideałem obywatela demokratycznego już się zatarła. Isokrates chcąc chwalić swą *philosophia*, swą „paideję słów, *logoi*”, musi

¹⁹ Wyzyskuję tu i przekształcam myśl L. Gerneta i J.-P. Vernanta wypowiedzianą w J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, s. 76—77, umiejscawiając ją w ramach koncepcji historii gospodarczej Grecji w VI w. wypowiedzianej przez J. Hasebroeka i kontrastującej z myślą Gerneta.

²⁰ Por. poprzedni przypis.

udawać (w „*Peri andidoseōs*”), że jest oskarżony przed trybunałem sądowym o psucie młodzieży przez swą naukę; w rzeczywistości nie istniał już i nie mógł istnieć w Atenach żaden Anytos, który by wysunął pod adresem Isokratesa oskarżenia, jakich ofiarą kiedyś padł Sokrates. *Logoi* Isokratesa nie mają też nic z antytradycyjnej siły, przepajającej *logoi* sofistów z V wieku. Zarazem zaś ideał obywatela demokratycznego, przynajmniej w bogatych i średniozamożnych warstwach społeczeństwa attyckiego, zostawia wiele miejsca kulturze intelektualnej pochodzenia sofistycznego.

W społeczeństwie attyckim z czasów Isokratesa potęguje się zróżnicowanie majątkowe. Wielu drobnych właścicieli ziemskich znacznie się bogaci kosztem innych i dołącza do ocalałych jeszcze dawnych rodów arystokratycznych. Powstała w ten sposób nowa górna warstwa społeczna w swej większości pielęgnuje wzór kulturowy, który jest przedstawioną przez nas wyżej syntezą. Jest to zespół wartości łączący demokratyczne wymogi *koinotēs*, *mesotēs*, *metriotēs*, *sōphrosynē*, służby na rzecz państwa i poszanowania praw, z kulturą dawnej arystokracji, kładącą nacisk na blask zewnętrzny, zbytek, piękno i wdzięk, i z kulturą intelektualną „oświeconych” *logoi* sofistów. Wyrazem, który najpełniej oddaje ten wzór kulturowy, jest wyraz *paideja*. Z innych wyrazów o dużym ładunku znaczeniowym należy wymienić przymiotniki: *charieis*, *asteios*, *philanthrōpos*, *philomusos*, *musikos*, *philologos* (lub odpowiednie rzeczowniki: *charis* itd.), jak również ich przeciwieństwa: *phortikos*, *agroikos*, *sklēros*, *amusos*, *amathēs* (i odpowiednie rzeczowniki).

Pod tym względem sytuacja w dużej części przedstawia się podobnie w niemal wszystkich ważnych ośrodkach helleńskich. Rozwój ekonomiczny stworzył w większości miast greckich liczną warstwę obywateli-właścicieli ziemskich, bogatych lub średniozamożnych, która niebawem miała stać się na przeciąg wielu wieków warstwą dominującą na płaszczyźnie politycznej, rdzeniem organizacji państw-miast w dobie hellenistycznej i rzymskiej, zarazem zaś „nosicielem” specyficznej kultury intelektualnej w tych okresach. Równocześnie i bez wątpienia w ścisłym związku z powstaniem wspomnianej warstwy społecznej, ateński wzór *paidei* rozprzestrzenia się niemal we wszystkich miastach greckich. Już w czasach Isokratesa wzór *paidei*, przedstawiony przez nas wyżej, zdobywa uznanie w całym świecie helleńskim. Rzecz jasna, zdobywa je nie jako wzór ateński lecz jako wzór panhelleński. Krytycy demokracji ateńskiej i zwolennicy idealizowanej Sparty mogą być z powodzeniem gorącymi orędownikami *paidei*; typowym przykładem pod tym względem jest Teopomp.

Nowa *paideja*, w przeciwieństwie do *paidei* wędrownych nauczycieli, sofistów, nie zerwała więzów z tradycjami i instytucjami poszczególnych miast, lecz mimo to stała się wspólnym dobrem Greków. Ideał polityczny Isokratesa zakłada tę wspólnotę; jego punkt widzenia nie jest ściśle ateński lecz panhelleński. Na tym między innymi polega podstawowa różnica między wzorem kulturowym Isokratesa i Tukidydesa.

Paideja z czasów Isokratesa jest uważana za istotny element w działalności politycznej. Dowodzi tego zarówno dzieło samego Isokratesa jak i to, co zostaje z dzieł najważniejszych historyków tej epoki Efora i Teopompa, z których pierwszy był być może osobiście związany z Isokratesem, a drugi prawdopodobnie z nim rywalizował (takie jest przynajmniej zdanie F. Jacobyego). Twórczość historiograficzną Teopompa —

która jest naturalnie, za wzorem Tukidydesa, opowiadaniem o zdarzeniach wojennych i politycznych — przepaja idea panhelleńskiej paidei, jak wykazał A. Momigliano²¹. Również dzięki Momigliano²² wiemy, że Efor posługuje się ideą paidei, by rzucić światło na polityczne i wojenne zdarzenia z historii greckiej; i tak krótkotrwałość hegemonii tebańskiej tłumaczy faktem, że Tebanie nie posiadali paidei ni *aretē*, którą daje paideja, lecz wyłącznie *aretē* żołnierską; sam Epaminondas odnosił wielkie sukcesy, ponieważ w odróżnieniu od swych współobywateli posiadał paideję.

Lecz w przeciwieństwie do Tukidydesa *logoi*, które stanowią część składową paidei z IV wieku, nie są nastawione jednostronnie na poznanie obiektywnego układu sił w określonej sytuacji politycznej. Przede wszystkim uznaje się prawowitość wielu typów *logoi*, jak w wypadku Isokratesa; na przykład *logoi* o rodach półbogów czyli erudycyjne badania nad dawną tradycją mityczną. Wielka różnorodność *logoi*, którymi sofisci z V wieku posługiwali się w swej nauce, obliczonej na wykształcenie mędzów stanu, rozwija się teraz i stopniowo przeradza w serię autonomicznych studiów.

Poza tym *logoi* dotyczące kwestii politycznych stawiają sobie za cel raczej perswazję, wpływ na ludzi, *psychagōgia* niż odkrycie obiektywnej sytuacji. Isokrates sądzi, że nie sposób osiągnąć pewnej wiedzy przekraczając granicę przypuszczenia (*doxazein* i *stochazesthai*). *Logoi* polityczne mają dla niego cel zasadniczo praktyczny: dążą do perswazji²³, jak *logoi* sofistów. Tak rodzi się koncepcja wymowy, która miała królować nie zagrożona przez nikogo w epoce kultury hellenistycznej i rzymskiej.

Co więcej, uważając mowy polityczne za narzędzie perswazji, a nie poznania obiektywnego, Isokrates rozwija i podkreśla ich stronę estetyczną wstępując tym sposobem w ślady sofistów, zwłaszcza swego mistrza, Gorgiasza. Zrozumiałe więc, że stawia na tym samym poziomie przyjemność, którą dają mowy „helleńskie, polityczne i panegiryczne” i przyjemność, którą daje recytacja lub śpiewanie poezji. Pod tym względem także cała starożytność podąży za Isokratesem wysuwając zawsze na pierwszy plan estetyczny aspekt wymowy. Przy tej sposobności należy zaznaczyć, że *logos* historyków, który od czasów Tukidydesa pozostanie dla Greków pokrewnym gatunkiem z *logoi* politycznymi²⁴, w IV wieku jest również opanowany przez troskę o perswazję, a co za tym idzie w parze, przez troskę o przyjemność. Widać to w każdym razie na przykładzie Teopompa, który chociaż naśladuje Tukidydesa w wyborze przedmiotu historii, dba, jak się wydaje, bardziej o efekty retoryczne swego opowiadania niż o obiektywne, naukowe przedstawienie opisywanych zdarzeń. Późniejsi historycy starożytni będą pod tym względem naśladować Teopompa, nie Tukidydesa — poza wyjątkami, zwłaszcza z wyjątkiem Polibiusza.

²¹ A. Momigliano, *Teopompo*, „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica”, NS. t. IX, 1931, s. 230—242, 335—353, przedruk w: *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* t. I, Roma 1966, s. 367—392.

²² A. Momigliano, *L'egemonia tebana in Senofonte e in Eforo*, „Atene e Roma”, Serie III, 3, n. 2, 1935, s. 101—117, przedruk w: *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* t. I, s. 347—365; w tym ostatnim wydaniu zob. s. 361—365.

²³ F. Zucker, *Isokrates Panathenaios*, Berlin 1954, s. 29.

²⁴ A. Momigliano, *L'eredità della filologia antica e il metodo storico*, „Rivista Storica Italiana” t. LXX, 1958, s. 442—458, przedruk w: *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960; w tym ostatnim wydaniu zob. s. 465.

Warto wreszcie zwrócić uwagę na ciekawy ustęp z „Peri antidoseōs” Isokratesa (203—204). Autor przypomina w nim Ateńczykom, że wielu wychowanków szkoły „sofistów”, nawet jeśli prowadzi życie zwykłych obywateli (*idiōteuein*), „jest w rozmowach i kontaktach z ludźmi [*homiliai*] bardziej pełnych uroku [*chariesteroi*] niż uprzednio”. *Logoi* „sofistów” z IV wieku i naturalnie przede wszystkim *logoi* samego Isokratesa, przyczyniają się zatem do zadzierzgnięcia przyjemnych i „wdzięcznych” stosunków z ludźmi. Stoimy jedynie o krok od pojęcia, na wyrażenie którego Latynowie stworzyli wyraz *humanitas*; dla Cycerona wymowa będzie najdoskonalszym wyrazem i najskuteczniejszym narzędziem *humanitas*.

Pod jednym istotnym względem paideja z epoki Isokratesa zgadza się całkowicie zarazem z sofistami V wieku i z Tukidydesem: *logoi*, *sophia* bądź *philosophia* nie zmierzają w żadnym przypadku do poznania podstawy czy metafizycznego sensu świata. Odkąd sofiści zarzucili w radykalny sposób metafizyczny kierunek filozofów z VI i początków V wieku²⁵, problem podstawy czy sensu świata nie istnieje ani dla Tukidydesa, ani dla Isokratesa, ani dla jego współczesnych, którzy wypracowują taki sam typ paidei co on. Heraklit²⁶ posługiwał się zaczerpniętym z potocznego języka wyrazem *logos* na określenie „sensu” świata (świata, w którym człowiek i jego wartości nie są jeszcze oddzielone od natury, *physis*²⁷), a zarazem też na określenie „mowy”, która „zdaje sprawę” z „sensu” świata. Z drugiej strony zmienił tradycyjne znaczenie wyrazu *sophos* mówiąc (fr. 32 Diels - Kranz): „jedna rzecz, jedynie mądra, *sophon*, nie chce i chce być nazywana imieniem Zeusa”. Przeznaczał więc przymiotnik *sophos* wyłącznie dla boskiego *logos*, dla bóstwa jako jedyne i niezmiennego substratu wszystkich rzeczy, które rodzą się i giną, i prowadzą walkę między sobą. Heraklit prawdopodobnie też wymyślił wyraz *philosophos*, by zastąpić nim przymiotnik *sophos*, który jego zdaniem nie mógł być zastosowany do człowieka²⁸. Żadnego śladu tych spekulacji nie spotykamy w terminologii sofistów, Tukidydesa czy Isokratesa, którzy posługują się wyrazami *logos*, *sophos*, *philosophos* (bądź *sophia*, *philosophia*, *philosophiein*) tak, jak gdyby Heraklit w ogóle nie istniał.

Lecz należy przeprowadzić jeszcze jedno rozróżnienie. Sofiści z V wieku zerwali z wizją świata filozofów z poprzedniej epoki, dla których świat ludzi i świat natury, ład wartości i praw ludzkich z jednej strony i ład natury z drugiej, stanowiły jedną całość. Sofiści pojmowali świat wartości i praw ludzkich jako „umowę” w przeciwieństwie do *physis*. Wartości i prawa ludzkie utraciły w ten sposób wiążący charakter, a *physis* utraciła boski sens. Pod tym względem ni Tukidydes, ni Isokrates nie podążają w ślady sofistów. Tukidydes nie wątpi przez chwilę w absolutną wartość wzoru kulturowego, który sobie stworzył. Podobnie Isokrates nie myśli bynajmniej traktować paidei jako zbioru „umów”; również wierzy w jej wartość absolutną. Naturalnie idea, że wartości, które nadają sens światu, zostały stworzone przez grupy ludzkie, że są tworamii społecznymi, historycznie uwarunkowanymi, względnymi, zmiennymi i prze-

²⁵ H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophie-geschichtliche Studien*, hrsg. von F. Tietze, München 1960, s. 237: *Das Hauptanliegen der frühgriechischen Philosophen war die Metaphysik.*

²⁶ H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*², s. 423 n.

²⁷ Tamże, s. 293 n.

²⁸ Por. komentarz H. Dielsa do fragmentu 35 Diels Heraklita, [w:] Diels - Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I¹², s. 159.

mijającymi, a mimo to nie przestają być wartościami — ta idea nie mogła narodzić się w umyśle Tukidydesa, Isokratesa czy w ogóle jakiegokolwiek przedstawiciela starożytności; dziś jeszcze jest ideą stosunkowo nową, przyjmowaną nie bez oporów wewnętrznych. W epoce starożytnej, kiedy ktoś sądził, że wartości są „umową”, negował ich charakter jako wartości. Ponieważ Tukidydes i Isokrates są całkowicie przekonani o wartości swych wzorów kulturowych, mamy prawo twierdzić, że odrzucają rozdział i przeciwieństwo między kulturą i naturą, wprowadzone przez sofistów, i że są przekonani o podstawie metafizycznej swych wzorów kulturowych, mimo że to przekonanie nie osiąga poziomu ich świadomości dyskursywnej, mimo że obaj zdecydowanie stronią od wszelkich problemów metafizycznych.

Dochodzimy tutaj do sedna paidei, która zaczyna się zarysowywać u Tukidydesa, osiąga coraz szerszy zasięg społeczny w IV wieku, by panować niepodzielnie w epoce hellenistycznej i rzymskiej: jest to kultura uboga w zainteresowania metafizyczne, nastawiona głównie na ziemski świat ludzi, stosunków ludzkich, lecz tworząca zarazem bogaty wszechświat wartości z przekonaniem, że uznane przez nią wartości mają podstawę, rękojmię metafizyczną²⁹. Kultura metafizycznie nasycona, w podwójnym sensie: przepojona metafizyką, a jednocześnie bardzo daleka od nienasyconia metafizycznego, które cechuje późniejszą kulturę od III wieku n.e.

Rzecz jasna, rekonstruowany przez nas „idealny typ” paidei z epoki Isokratesa pomija świadomie cały zespół bardzo ważnych faktów. Przede wszystkim nie uwzględniamy Platona i Arystotelesa. Rywalizacja między Platonem i Isokratesem ma swój ścisły odpowiednik w radykalnej sprzeczności pomiędzy ich postawami intelektualnymi. Platon jest głęboko zainteresowany sprawami metafizyki; nie zadawała się odrzuceniem wprowadzonego przez sofistów podziału między światem wartości i praw a światem natury, lecz jest nim głęboko zaniepokojony i stara się go usunąć nawiązując, w nowej sytuacji określonej przez sofistów, do spekulacji metafizycznej myślicieli presofistycznych. W jego ujęciu *sophia* staje się znów poznaniem boskiej podstawy i boskiego sensu świata, ale sama podstawa i sens świata nabierają cech transcendentnych, podczas gdy u Anaksymandra czy Heraklita miały charakter immanentny. Wyraz *philosophos* traci też u Platona swe już obiegowe znaczenie zyskując nowe, pod pewnymi względami prawdopodobnie bliskie — jakkolwiek pod innymi bardzo dalekie — znaczeniu, które posiadał u Heraklita: „filozofem” według Platona jest człowiek, który przez całe życie kroczy naprzód nieskończoną drogą prowadzącą do poznania wiecznych, niezmiennych „form” i ich boskiego ładu³⁰. *Logos* bądź *logoi* stają się narzędziem w procesie poznania „filozoficznego” czyli metafizycznego. Paideja, jakiej należy udzielać w idealnym państwie zarówno mężczyznom jak kobietom, jest paideja, kierowana przez naukę o ładzie transcendentnym, zogniskowana całkowicie wokół bóstwa. Mimo poważnych modyfikacji to

²⁹ Myśl moja, wedle której ta kultura zakładałaby przekonanie o metafizycznych podstawach wartości, przeciwstawia się koncepcji proponowanej przez B. Snella (por. przyp. 10 oraz tegoż, *Dichtung und Gesellschaft. Studien zum Einfluss der Dichter auf das soziale Denken und Verhalten im alten Griechenland*, Hamburg 1965, s. 175—194).

³⁰ H. von Arnim przypisuje Sokratesowi przełamanie tradycyjnego, sofistycznego sposobu używania terminu *philologos* (*Leben und Werke des Dio von Prusa*, s. 17 n.). Zob. jednak co ten sam autor pisze w tym samym dziele na s. 64—67.

nastawienie metafizyczne spotykamy również u Arystotelesa. Właśnie Arystoteles rozwija systematyczne badania nad „bytem” jako takim³¹. Nie przez przypadek wyraz „metafizyka” narodzi się później z przypadkowego tytułu jednego ze studiów Stagiryty.

W perspektywie dziejów paidei, które tutaj śledzimy, Platon i Arystoteles stanowią wyjątek. Fakt, że nasza konstrukcja „idealnego typu” paidei dopuszcza wyjątek o takim ciężarze gatunkowym, nie musi zakrawać na absurd. W IV wieku wzór kulturowy, z którym łączymy wyraz paideja, dopiero się tworzy; stoją jeszcze otworem liczne możliwości. Platon i Arystoteles wybrali możliwość kultury nastawionej na metafizykę świata transcendentnego. Większość ludzi wykształconych z ich epoki wstąpiła na drogę całkiem odmienną. W około pięćdziesiąt lat po śmierci Arystotelesa wzór kulturowy paidei, spotykany już u Isokratesa, w formach znacznie bardziej złożonych i rozwiniętych ustali się definitywnie i zyska niemal powszechne uznanie. Nie przejawia żadnych wyjątków w rodzaju filozofii metafizycznej Platona i Arystotelesa do chwili wkroczenia w fazę kryzysu, co nastąpi dopiero w II i znacznie bardziej wyraźnie w III wieku n.e.

Nasz „idealny typ” paidei pozostawia też na uboczu inną postawę intelektualną, która wszakże nie stanowi „wyjątku”, lecz współistnieje ze wzorem paidei od jego narodzin do upadku. Mamy na myśli postawę, którą można określić z grubsza — operując się na jej najbardziej jaskrawym i radykalnym przejawie — postawą cyniczną.

Nauka Sokratesa, która posłużyła za punkt wyjścia dla badań metafizycznych Platona, odegrała analogiczną rolę względem prądu myślowego, całkowicie przeciwnego zarazem filozofii w sensie platońskim i arystotelesowskim, jak również filozofii w ujęciu Isokratesa: prądu myślowego, który zapoczątkował Antystenes³², sofista nawrócony na sokratyzm. Ze swej szkoły sofistycznej Antystenes zachował przekonanie, że wszystko, co grupy ludzkie uważają za dobro, piękno, sprawiedliwość i powinność, innymi słowy uznane społecznie wartości i prawa różnych grup ludzkich są po prostu „umową” bez żadnej podstawy w „naturze”; zachował też indywidualizm, związany z sofistyczną koncepcją stosunków między kulturą i naturą. Zamiast jednak, wzorem sofistów, zachęcać oświecone jednostki do zdobywania władzy nad współobywatelami, Antystenes nakłaniał je do rezygnacji z wszelkiej dążności do potęgi i z wszelkich potrzeb będących tworem kultury tłumacząc, że każdy człowiek powinien jedynie zabiegać o „cnotę” — *aretē*, w istocie swej czysto negatywną, polegającą przede wszystkim na wyzbyciu się dążności do potęgi i do zaspakajania potrzeb, wyrosłych na tle życia społecznego. *Philosophia* posiada dla Antystenesa funkcję czysto praktyczną: prawda jest równoznaczna z cnotą.

Szkoła, założona przez Antystenesa i od przydomka Diogenesa „psa” nazwana cyniczną, nie mieści się rzecz jasna w naszym wzorze paidei; co więcej stanowi jej całkowite zaprzeczenie. Prąd cyniczny będzie istniał obok paidei i będzie na nią wywierał znaczny wpływ. Pewne kierunki w filozofii z epoki hellenistycznej i rzymskiej, które trudno byłoby wykluczyć całkowicie z „idealnego typu” paidei, zbliżają się bardzo do cy-

³¹ P. Aubenque. *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962.

³² Interesujące spostrzeżenia o Antystenesie i Diogenesie u H. von Arnima, op. cit., s. 32—40.

nizmu; należy do nich filozofia Epikura (szkoła epikurejska też, mimo że znacznie więcej łączy ją ze wzorem paidei), „nowy” stoicyzm (Epiktet, Marek Aureliusz i — ze znacznymi oscylacjami — Seneka), wreszcie „filozofia popularna” (na przykład Diona z Prusy)³³.

Wzór paidei i jego negacja, uosobiona najwyraźniej przez cynizm, stanowią dwa podstawowe typy, określające widnokrąg intelektualnej kultury epoki hellenistycznej i rzymskiej.

Powróćmy teraz do naszych badań nad formowaniem się wzoru paidei. Jak pamiętamy, paideja z czasów Isokratesa wiąże się z życiem politycznym poszczególnych miast lecz zarazem jest panhelleńska. Późniejsza ewolucja zmierza do podkreślenia charakteru panhelleńskiego i do osłabienia więzów z interesami poszczególnych ośrodków państwowych. Co prawda w ciągu całej epoki hellenistycznej i rzymskiej paideja zachowa związek z życiem miasta, które mimo różnych modyfikacji pozostanie zawsze życiem politycznym; jej „nosicielem” będzie zawsze warstwa społeczna, zazwyczaj nazywana umownie (i niewłaściwie) „burżuazją” miast, gdy chodzi o epokę hellenistyczną i „arystokracją municypalną”, gdy chodzi o epokę rzymską. Niemniej — co należy znać za jej zasadniczą cechę — paideja przekroczy granice miast, stając się najpierw panhelleńską, a później cesarską, wspólną wszystkim wykształconym ludziom w cesarstwie rzymskim. Zarazem osoby, które nie będą nastawione jedynie na przyswajanie sobie paidei lecz będą przyczyniać się do jej tworzenia, mają taki charakter, że należy je uznać za odrębną kategorię społeczną, złożoną z jednostek i grup rozproszonych w całym świecie hellenistycznym i w całym cesarstwie rzymskim; będziemy je nazywać „intelektualistami”.

O ważnej fazie w rozwoju paidei intelektualistów świadczy attycka komedia „nowa”, zwłaszcza jej najwybitniejszy przedstawiciel, jedyny, pod którego imieniem zachowały się liczne fragmenty i niemal pełne utwory: Menander.

Chcąc zrozumieć komedię Menandra należy przede wszystkim zdać sobie sprawę z dwu par przeciwstawnych kategorii, z pomocą których Grecy z jego epoki dzielą i porządkują rzeczywistość. Z jednej strony uznają przeciwieństwo, ustalone od niepamiętnych czasów i wspólne wszystkim znanym społeczeństwom, między rzeczami sakralnymi (*ta hiera*) i świeckimi (*ta hōsia*), z drugiej przeciwieństwo, narodzone równolegle z organizacją miast greckich, między rzeczami publicznymi (*ta koina* bądź *ta dēmosia*) i prywatnymi (*ta idia*). „Stara” komedia z V wieku, przynajmniej zaś komedia Arystofanesa, tkwiła korzeniami w sferze spraw publicznych i zachowywała ze swoich początków jakieś pokrewieństwo ze sprawami sakralnymi; ciągnęła korzyści z przeciwieństwa między sprawami publicznymi i prywatnymi, czasami zaś (zob. „Żaby” Arystofanesa) również z przeciwieństwa między sprawami sakralnymi i świeckimi czyniąc z zacieraania tych przeciwieństw jedno z głównych źródeł komizmu: chcąc ukazać w komicznym świetle sprawy państwowe bądź sprawy sakralne, przedstawia je często jako prywatne lub świeckie — maskarada, odczuwana jako taka i nie przynosząca żadnej ujmy poważnemu stosunkowi poety i jego słuchaczy do miasta i jego bogów. Inaczej przedstawia

³³ Wg H. von Arnima (op. cit., s. 256—260) „dawna rozprawa” „niejakiego Sokratesa”, którą Dion przedstawia w swej XIII mowie, § 14—28 i która krytykuje wychowanie muzyczno-gramatyczno-gimnastyczne, jest jednym z trzech *protreptikoi* Antystenesa.

się sytuacja w wypadku Menandra. Tematy jego sztuk nie dotyczą ni sfery publicznej, ni sakralnej: są zarazem na wskroś prywatne i świeckie. Ale punkt widzenia poety wykracza poza ramy sfery prywatnej i świeckiej. Mimo że sięga do znanych od wieków kategorii „publiczny-prywatny” i „sakralny-świecki”, aby określić tworzywo komiczne Menander wznosi się ponad tradycyjne podziały. Jeśli wybiera za przedmiot motyw ni publiczny, ni sakralny, czyni to dlatego, że tak określony przedmiot jest najmniej obciążony wartościami tradycyjnymi, społecznie najbardziej neutralny i amorficzny, a przez to nadający się najlepiej do niczym nieskrępowanej obróbki poetyckiej w celu budowy nowego świata wartości: świata *paidei*, który nie odrzucając tradycyjnej wizji świata, społecznie dominującej, wznosi się ponad nią, ponad miasto i jego bogów, ponad życie prywatne i jego kulty prywatne. *Idiōtai* czyli jednostki „prywatne” Menandra, pochłonięte bez reszty kłopotami miłosnymi i pieniężnymi, niechęciami lub sympatiami do bliźnich, zgoła nie troszczące się o sprawy państwa, bogów czy demonów, są naturalnie tworem fantazji poetyckiej: ludzie tego pokroju nigdy nie żyli w Atenach. Lecz przez ukazanie stosunków między fikcyjnymi postaciami Menander wyraża wizję nowych wartości, które w jego przeświadczeniu stanowią to, co jest najbardziej wzniesłego w naturze ludzkiej, będąc w tym sensie zgodne z naturą i ogólnoludzkie: inteligencja, która dostrzega granice i słabości każdego człowieka i swoje własne; współczucie, wrażliwość, zainteresowanie osobą innego, delikatność, subtelna ironia i wdzięk, rodzące się z tej świadomości; szacunek dla niepojętego pierwiastka boskiego, który kieruje określonym i wiecznie stałym ruchem gwiazd, jak również hałaśliwym „jarmarkiem” (*panēgyris*), jakim jest życie ludzi, nieprzewidziane, bolesne i burzliwe kłębowisko ludzkich przeznaczeń³⁴. Zazwyczaj Menander wyraża swój światopogląd w sposób pośredni i dyskretny, przez akcję bohaterów sztuki, a nie przez deklaracje wprost, aby nie niweczyć stylu komicznego; czasami jednak wypowiada go w formie bezpośredniej, w urywkach w stylu „tragicznym” (*paratragōidia*) wkładanych w usta niewolników, zatem osób najmniej wykształconych, niwecząc styl komiczny lecz niwecząc go właśnie w sposób komiczny. Rzecz jasna, należy brać jak najbardziej serio owe wypowiedzi, które pobudzają do śmiechu. Nie tworzą one zespołu tez filozoficznych, należących do ściśle określonego systemu filozoficznego lecz mimo to wskazują na szereg możliwości filozoficznej interpretacji świata, które poeta widzi przed sobą.

Cały świat, świat gwiazd i ludzi zarazem, jest według Menandra kierowany przez bóstwo. Przypadek rządzący życiem ludzi — *tychē* lub to *automaton*³⁵ — jest przypadkiem jedynie dla naszego ograniczonego umysłu. *Tychē* jest w rzeczywistości boginią, bóstwem. Pod tym względem poeta zgadza się z wieloma swymi współczesnymi, skoro Epikur walczący z tą opinią mówi, że podziela ją „większość ludzi” („Epistula ad Menoceanum” 134). Lecz Menander posuwa się znacznie dalej niż „większość ludzi”: *tychē* — to, co nam się wydaje *tychē* — jest w rzeczywistości „władzą duchową i przezornością” (*phrenes kai pronoia*), podczas gdy „przezorność śmiertelna” jest „dymem i czczym gadulstwem”; *tychē* jest „tchnieniem bożym” (*theion pneuma*) bądź „myślą” (*nus*), która

³⁴ Por. zwłaszcza Menander, fr. 416 a+b i 417 Körte.

³⁵ Fr. 249 i 417 (także 395) Körte. Co do wizji świata Menandra zgadzam się tylko częściowo z Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II: *Le dieu cosmique*, Paris 1949, s. 162—168.

kieruje wszystkim. „Wszystko, co myślimy, mówimy lub czynimy — mówi Menander, na pewno ustami niewolnika — jest *tychē*; tylko, że nasze imiona są w to wpisane”³⁶.

Perspektywa rządów *tychē*, uwzględniana przez Menandra jako możliwość interpretacji świata, nie pozbawia sensu stworzonej przez niego wizji wartości ludzkich; dodaje jej raczej podstawy metafizycznej, co prawda zakrytej przed oczami człowieka. Podobnie przedstawia się sprawa z perspektywą, którą bierze pod uwagę Menander, kiedy w „Epitrepontes”³⁷ każe wygłaszać niewolnikowi imieniem Onesimos tyradę „tragiczną” o roli bogów w życiu ludzi: bogowie — mówi Onesimos — nie mogą na pewno troszczyć się o to, co czynią ludzie, lecz dają każdemu człowiekowi w chwili urodzenia pewien *tropos*; który winien mu służyć za „strażnika” (*phrurarchos*); jeśli człowiek słucha swego *tropos* jest szczęśliwy, w przeciwnym wypadku naraża się na zgubę. Jak stąd widać, *tropos* nie jest całkiem tym, co dziś nazywamy charakterem; jeszcze w mniejszym stopniu odpowiada naszemu pojęciu osobowości; przypomina raczej jednostkowego demona Sokratesa; jest głosem sumienia, służącym za pośrednika między człowiekiem i bóstwem — bóstwem dalekim, z którym człowiek nie może wejść w żaden kontakt bezpośredni, osobisty³⁸. Tutaj również, w sposób jeszcze bardziej wyraźny, wartości ludzkie zyskują podstawę metafizyczną, której człowiek nie może poznać i nie ma zgoła potrzeby poznawać.

Utożsamiając wartości ludzkie z tym, co jest najbardziej wzniosłego, najbardziej boskiego w naturze człowieka, Menander odnosi je zarazem do życia ludzi w społeczeństwie, dokładniej — jak należało oczekiwać po Greku — do życia miejskiego, do kultury w ramach *polis*. Jedynie w ramach kultury miejskiej natura ludzka rozwija w pełni swój pierwiastek autentycznie ludzki czyli boski. „Jak wdzięczną rzeczą [*hōs charien*] jest człowiek, gdy jest człowiekiem!”³⁹ „Uczyć się unikać niesprawiedliwości, oto moim zdaniem kulturalne zajęcie [dosłownie — miejskie zajęcie *asteion epitēdeuma*] w życiu”⁴⁰. Tutaj widać szczególnie dobitnie, jak biegunowo wizja świata Menandra różni się od poglądów cynicznych na naturę ludzką i cnotę.

Sztuki Menandra, pisane z myślą o przedstawieniach teatralnych w ramach agonów komicznych, zakładają, że wśród publiczności musiała istnieć elita intelektualna i że duża część słuchaczy musiała reagować na kształtujący się nowy typ kultury intelektualnej. Fragment sztuki innego przedstawiciela komedii „nowej”, Aleksisa, pozwala zapoznać się z atmosferą sympozjów ateńskich z tej epoki: „Wino czyni filologami [*philologoi*] wszystkich, którzy go dużo piją”⁴¹. Sympozja czyli uroczyste biesiady prywatne były kiedyś dla Greków z dobrego towarzystwa okazją do śpiewania lub recytacji improwizowanych wierszy bądź sławnych utworów poetyckich, wyuczonych na pamięć, do słuchania i oglądania chórów mło-

³⁶ Fr. 417 Körte.

³⁷ Wiersze 726—741.

³⁸ Brak lub ubóstwo czynników „osobistych” w religijności Menandra, podobnie jak w całej kulturze hellenistycznej lub hellenistyczno-rzymskiej, jest rysem wspólnym tej religijności i religii greckiej epok wcześniejszych. Zob. J.-P. Vernant, *Aspects de la personne dans la religion grecque*, [w:] *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris 1965, s. 267—282. Bodźcem dla moich spostrzeżeń o historii „osoby” były wykłady I. Meyersona.

³⁹ Fr. 484 Körte.

⁴⁰ *Citharista*, fr. 4 Körte.

⁴¹ Fr. 284 Edmonds (por. fr. 283).

dzieżowych, śpiewających i tańczących na cześć jakiegoś boga⁴². W czasach komedii „nowej” na sympozjach, organizowanych przez attyckie sfery wyższe, życie intelektualne nabiera nowej formy, co niekoniecznie pociąga za sobą wykluczenie dawnych form: uczestnicy uprawiają „miłość *logoi*”, całkiem podobnie jak w „Uczcie” Platona. Na *logoi* składają się bez wątpienia, przynajmniej częściowo, uczone dyskusje o dawnych poetach, o opowiadanych przez nich mitach, o problemach związanych z warsztatem poetyckim i muzycznym, w sumie *προβλήματα μουσικά και κριτικῶν φιλόλογα ζητήματα, λόγοι περί μουσικῶν και ποιητικῶν προβλημάτων*, których według Plutarcha Epikur nie chciał dopuścić „nawet w czasie, kiedy się pije”⁴³, czyli w czasie sympozjów, widocznie stwarzających znakomitą okazję do tego rodzaju *logoi*. Warto dodać, że w niedługi czas później Kallimach nada uczone opowiadaniom w swych „Aitia” ramy sympozjum; w tym kontekście można jeszcze przytoczyć Horacego „Carmina” III 19: *Quantum distet ab Inacho ...* i Plutarcha „Symptomika zētēmata”, czy „Deipnosophistai” Atenajosa.

Niebawem po komedii „nowej” kolejny etap podstawowy w rozwoju wzoru *paidei*, który będzie obowiązywał całe wieki, jest poświadczony przez poetów z końca IV i początków III wieku, zwłaszcza przez najznakomitszych spośród nich: Kallimacha, Teokryta, Apolloniusza z Rodos i Arata. W przeciwieństwie do komedii „nowej”, skrajnie jednostronnej w wyborze tworzywa, wspomniani poeci biorą na swój warsztat materiał bardzo różnorodny: sprawy prywatne i świeckie odnoszące się do ich życia, do życia osób, z którymi mają lub mogą mieć do czynienia (zob. epigramy) bądź do środowisk społecznych całkiem odmiennych od ich własnego środowiska (zob. zwłaszcza pewne idylle Teokryta⁴⁴); prywatne ceremonie religijne (zob. „Pannychis” Kallimacha); części publicznie ceremonie religijne i związane z nimi mity (zob. hymny Kallimacha); jeszcze częściej mity nie związane z ceremoniami religijnymi; od czasu do czasu tematy „naukowe” (astronomiczne, biologiczne, techniczne); czasami chwałą książąt, królów, królowe, ministrów królewskich czy bardziej znanych obywateli. Często też różne tematy mieszają się z sobą. Podobnie przedstawia się sprawa z formami metrycznymi i dialektami literackimi. Lecz przy całej swej różnorodności tematycznej i formalnej omawiana poezja posiada pewien aspekt ogólny, przez który rozwija i posuwa naprzód dzieło poetów komedii „nowej”, przynajmniej zaś Menandra. Bez względu na tworzywo i tradycyjną formę literacką poeta z epoki hellenistycznej przenosi swój punkt widzenia zawsze poza sferę doświadczenia, z którego czerpie swe tworzywo i swe wzory metryczne czy lingwistycz-

⁴² To, że odbywały się sympozja, w czasie których chóry dziewcząt (lub dziewcząt i chłopców) tańczyły i śpiewały na cześć jakiegoś bóstwa (zatem sympozja, które były prywatnymi świętami religijnymi), wynika z konfrontacji świadectwa Krytiasza o Anakreoncie (Critias fr. 8 Diehl = fr. 1 Diels-Kranz) oraz *Pannychis* Kallimacha (fr. 227 Pfeiffer). Zamierzam omówić to w osobnym artykule.

⁴³ Epikur, fr. 9 Arrighetti = fr. 5 Usener.

⁴⁴ Jest to również wypadek mimiambów Herondasa, jedynie na znacznie niższym poziomie poetyckim i intelektualnym niż u Teokryta. Nie przekonała mnie interpretacja Herondasa zaproponowana przez B. Snella, *Dichtung und Gesellschaft*, s. 189—194. Zwracam uwagę między innymi (wbrew Snellowi, op. cit., s. 190 n.), że scena przedstawiona w III mimiambie wydaje się „moralnie oburzająca”, „odrażająca” jedynie dla spontanicznej wrażliwości dzisiejszego czytelnika; w oczach Herondasa i jego współczesnych była ona po prostu zabawna; widziałem podobną scenę wyobrażoną na gemmie należącej niewątpliwie do rodzaju „pełnego wdzięku” (jest ona reprodukowana u F. A. G. Becka, *Greek education 450—350 B. C.*, London 1964, pl. 14).

ne. Kiedy mówi o własnym życiu prywatnym, o epifanii boga bądź o micie, nie wyraża doświadczenia, przeżycia autentycznego w dziedzinie, o którą potraça. Przeżycie, które dochodzi do głosu w tej poezji, różni się od przeżycia poety w prywatnych stosunkach z ludźmi, w stosunkach z miastem czy królem, wreszcie od przeżycia wynikającego z jego stosunku do religii, kultu czy filozoficznej religijności. Co więcej, obie płaszczyzny doświadczenia nie przejawiają żadnej tendencji do zespalania się. Mówiąc innymi słowami, poeta nie czuje potrzeby, by je zespałać. Można dodać mimochodem, że dopiero od drugiej połowy XVIII wieku (od czasów Rousseau, okresu „burzy i naporu” i romantyzmu) intelektualści czują potrzebę zespalania wszystkich sfer swego życia duchowego, szukania swej autentycznej i oryginalnej jaźni — potrzeba, której rzecz jasna człowiek nigdy nie sprostał całkowicie, która tworzyła i nadal tworzy napięcia różnorakie, mniej lub bardziej dramatyczne.

Doświadczenie, przeżycie, które dochodzi do głosu w poezji hellenistycznej, przypomina przeżycie, które się wyrażało w sztukach Menandra. Mamy na myśli sposób widzenia i oceniania wszystkiego według pewnych wartości, jak umiar, sympatia i zainteresowanie dla istot ludzkich, równowaga, humor, wdzięk, harmonijne piękno — wartości, odczuwanych jako ogólnoludzkie w tym sensie, że stanowią najbardziej wzniosły aspekt natury ludzkiej.

Podobnie jak Menander, poeci hellenistyczni nie krytykują wierzeń, kategorii myślowych, zwyczajów czy istniejących instytucji społecznych; przeciwnie, sami podporządkowują się im w pewnej mierze odrzucając jedynie wszystko, co należy do mitu. Lecz uznając panujące formy życia i myśli, zachowują względem nich całkowitą niezależność o tyle, o ile żyją w nowej sferze życia intelektualnego, do której budowy sami przyczyniają się w zasadniczym stopniu i do której ma dostęp każdy, kto potrafi zdobyć paideję.

Zrozumiemy łatwiej nakreśloną wyżej sytuację, porównując ją z analogiczną sytuacją „uczonych” europejskich z XVII wieku (zob. prace R. Pintarda⁴⁵ oraz K. Pomiana⁴⁶). Niemniej między obiema sytuacjami zachodzą też istotne różnice. W epoce hellenistycznej, podobnie jak w epoce rzymskiej, nie istnieje kościół, z którym poeci i w ogóle intelektualści musieliby się liczyć; również czynniki polityczne — miasta, królowie czy cesarze — okazują bez porównania większą tolerancję niż czynniki państwowe w XVII wieku, nie próbując sprawować kontroli nad życiem intelektualnym. W rezultacie podczas gdy „uczni” z XVII wieku muszą rozwijać swą działalność oględnie, w atmosferze konspiracji, a w pewnych wypadkach nawet hipokryzji, intelektualści z epoki hellenistycznej i rzymskiej nie potrzebują uciekać się do tych wybiegów.

Poeci hellenistyczni — podobnie jak poeci rzymscy z I wieku p.n.e., którzy w sposób oryginalny kontynuują tę samą kulturę — nie podzielają panujących wierzeń religijnych w ich oficjalnej postaci i nie uznają zgoła tradycyjnej myśli mitycznej, która zresztą od dawna już przeżywa ostry kryzys. Jak zatem wyjaśnić fakt, że ich utwory w dużej części są poświęcone tradycyjnym mitom i religii? Jaki sens ma mit i kult w ich poezji?

Nie można mówić, że poeci z obu epok chcą tłumaczyć alegorycznie („symbolicznie”, rozumiejąc ten wyraz w sensie miarodajnym do począt-

⁴⁵ R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle* t. I—II, Paris 1943.

⁴⁶ Rozprawa doktorska pt. *Doświadczenie historyczne i porządek rozumu*.

ków XIX wieku) mit i kult. Alegoryczna interpretacja mitu, uprawiana od dawna przez filozofów i rozpowszechniona szeroko pod koniec kultury antycznej, była nieznaną zarówno poezji hellenistycznej jak poezji łacińskiej z I wieku p.n.e.; zacznie przenikać do poezji dopiero w I wieku n.e.: w każdym razie pojawia się u Stacjusza ⁴⁷.

Nie można również mówić, że poeci hellenistyczni pragną zrozumieć obiektywnie religię i mity Greków z dawnych czasów bądź warstw ludowych swej doby. Nie należy im przypisywać postawy „romantycznej”, jak często czynią filologowie. Podstawy intelektualne, na których, poczynając od końca XVIII wieku, rozwinęła się nasza potrzeba i nasza zdolność obiektywnego rozumienia kultur odmiennych od naszej, są całkiem obce intelektualistom hellenistycznym.

Poeci hellenistyczni i rzymscy z I wieku p.n.e. zbierają i wykorzystują w celach poetyckich elementy religii i mitu Greków z dawnych czasów bądź warstw ludowych swej doby, które uważają za piękne — zwłaszcza gdy wiedzą, że posłużyły za tworzywo poezji lub sztuce plastycznej w minionych epokach — bądź za ciekawe ze względu na pewną osobliwość czy dzikość.

Elementy religii i mitu, w których dostrzegają wewnętrzną wartość estetyczną, są elementami najbliższymi ich wizji wartości ludzkiej, ogólnoludzkiej. Rozwijają więc, przerabiają, podkreślają dobitniej „ludzkie” aspekty starożytnej imaginacji poetycko-mitycznej przedstawiając bogów i herosów w świetle „ludzkim, zbyt ludzkim”. To „uczłowiczenie” ma zupełnie inny charakter niż ukazywanie bogów w szatach śmiertelnych, spotykane czasem w „starej” komedii. Kiedy Arystofanes wprowadza na scenę Dionizosa jako strachliwego pocziwca, nie zamierza absolutnie podawać w wątpliwość tradycyjnej wiary; bawi się sam i pragnie bawić swych słuchaczy traktując w błazeński sposób to, co w rzeczywistości traktował bardzo poważnie. Poeci hellenistyczni natomiast z upodobaniem podkreślają aspekty „ludzkie”, pełne wdzięku i humoru, w mitach, które lubią, lecz którym odmawiają jakiegokolwiek prawdy.

Jeśli idzie zaś o pierwiastki osobliwe i dzikie w mitach czy kulcie, to sami oni podnoszą je do sfery ogólnoludzkiej przez to, że patrzą na nie z pobłażliwym uśmiechem, świadomi samych siebie, podziwiając zaskakującą różnorodność przejawów natury ludzkiej, z konieczności ograniczonej i omylnej, zdumiewającą różnorodność złudzeń i błędów człowieka ⁴⁸.

Przez swą miłość do starodawnej poezji i do starodawnej imaginacji poetycko-mitycznej, przez zaprawione kulturą i pogodą zainteresowanie dla najbardziej surowych błędów w religii i mitach ludowych, poeci hellenistyczni zostają popchnięci do studiów o charakterze erudycyjnym, zamieniają się w poetów-erudytów. Równocześnie ich poezja staje się potężnym bodźcem do studiów erudycyjnych ⁴⁹, uprawianych od epoki

⁴⁷ C. S. Lewis, *The allegory of Love. A study in medieval tradition*, New York 1958, s. 49—56.

⁴⁸ Wyzyskuję tu i dowolnie przekształcam, umieszczając je w odmiennej konstrukcji, niektóre myśli B. Snella, *Die Entdeckung des Geistes* ³, s. 356—366.

⁴⁹ R. Pfeiffer dojrzał — aczkolwiek jednostronnie — aktywną rolę poezji hellenistycznej w stosunku do erudycji w tejsze epoce. Zob. jego ważne studium *Von den geschichtlichen Begegnungen der kritischen Philologie mit dem Humanismus. Eine Skizze* (1938); przedruk w: *Ausgewählte Schriften. Aufsätze und Vorträge zur griechischen Dichtung und zum Humanismus*, hrsg. von W. Bühler, München 1960, s. 160; zob. ponadto jego książkę *History of classical scholarship. From the beginnings to the end of Hellenistic age*, Oxford 1968, passim.

sofistów, czyli *logoi* dotyczących starodawnych poetów, *logoi* dotyczących starodawnych *logoi* mitycznych, wreszcie *logoi* o obrzędach czy sprawach godnych uwagi w różnych krajach greckich.

Studia tego rodzaju, tego rodzaju *logoi*, zyskują od początku epoki hellenistycznej główną rolę w życiu kulturowym. Jeśli zamiłowanie do wszelkiej działalności intelektualnej, tudzież samą działalność intelektualną można nazwać w tej epoce „filologią”, mianem tym określa się szczególnie przedstawioną wyżej erudycję i zamiłowanie do tej erudycji. „Filologiem” z epoki hellenistycznej jest „intelektualista” w ogóle; szczególnie jednak wyraz ten odnosi się do „erudyty”. W rzeczywistości też większość przejawów kultury hellenistycznej jest nierozzerwalnie związana z erudycją.

Erudycja zespala się tak dalece z twórczością poetycką, a później również z retoryką, że nie powstaje przeciwieństwo między literaturą i erudycją tego rodzaju, jakie spotykamy w XVII i XVIII wieku i jakie nadało erudytom miano „pedantów”. Kiedy w starożytności krytykuje się erudycję, nie czyni się tego w imię dobrego smaku czy wrażliwości estetycznej, lecz — jak zobaczymy poniżej — w całkiem innej płaszczyźnie.

Zasługuje też na uwagę fakt, że ponieważ erudycja poprzez naukę „grammatyków” (*grammatikoi*) jest wraz z retoryką podstawą wykształcenia szkolnego na poziomie średnim, do którego mają dostęp wszyscy synowie bogatych i średniozamożnych rodzin w świecie hellenistycznym, a później rzymskim, poezja hellenistyczna, później zaś poczynając od I wieku p.n.e. również poezja łacińska mogą zwracać się do bardzo szerokiego grona publiczności. Często słyszy się opinię, że poezja hellenistyczna przemawiała do wąskiej elity. Sąd tego rodzaju odpowiadałby prawdzie, gdyby chciano przez to powiedzieć, że publiczność poetów hellenistycznych w poszczególnych miastach była znacznie mniej liczna od publiczności teatrów ateńskich w V i IV wieku p.n.e. Zazwyczaj jednak zapomina się, że przed XVIII wiekiem w historii cywilizacji europejskiej oświecona publiczność, do której mogła zwracać się twórczość literacka o najwyższym poziomie, nigdy nie była tak liczna jak w epoce hellenistycznej i rzymskiej⁵⁰.

Podobnie jak poeci, *philologoi* epoki hellenistycznej i rzymskiej, którzy studiują zawodowo dawne teksty i wszelkiego rodzaju „starożytności”, nie stawiają sobie za cel poznania przeszłości w typie naszego poznania historycznego. Dążą po prostu do zebrania i uporządkowania, z podziałem na gatunki, wiadomości o życiu i twórczości poetów, o życiu i twórczości filozofów z dawnych czasów, o mitach i faktach historyczno-mitycznych z najbardziej zamierzchłych dziejów miast i ludów według przekazów poetów i starodawnych kronik, o wyrazach wyszłych z użycia, o kuchni, naczyniach i rozrywkach dawnych ludzi; analizują język grecki (lub łaciński), aby ustalić jego kategorie gramatyczne lub odkryć pojęte na swój sposób związki etymologiczne; porównują różne lekcje tekstu słynnego pisarza, by ustalić wiarogodną edycję; komentują głośnych poetów z punktu widzenia słownikowego, gramatycznego, mitologicznego itd. Przedmiotów swoich studiów nie rozpatrują na tle historycznego

⁵⁰ E. Auerbach bardzo trafnie podkreślił szeroki zasięg warstwy ludzi wykształconych w cesarstwie rzymskim w pierwszych dwóch stuleciach naszej ery, a także wagę tego faktu dla zrozumienia kultury owjej epoki. Zob. jego *Das abendländische Publikum und seine Sprache*, [w:] *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958, s. 177—259.

życia jakiegoś społeczeństwa czy ściśle określonej kultury po prostu dlatego, że nie posiadają żadnego pojęcia, które by było choć częściowo podobne do naszego pojęcia społeczeństwa, kultury czy procesów historycznych⁵¹. Są przekonani, że studiowane przez nich fakty kulturowe są faktami ludzkimi, lecz nie widzą zupełnie ich związku z jakąkolwiek całością kulturową o ścisłych ramach historycznych, tak jak nie dostrzegają twórczej działalności grup ludzkich w czasie. W ich ujęciu twory ludzkie są wytwarzane według pewnych *eidē*, danych z góry, naturalnych i wiecznych, a każdy gatunek twórczości wydaje się wyizolowany. Koncepcja życia historycznego społeczeństwa jest zresztą obca również historykom, którzy opowiadają w porządku chronologicznym zdarzenia militarne i polityczne, pojmując je jako czyny wybitnych jednostek, pobudzanych przez bodźce natury ludzkiej i często oświecanych przez rozum, lecz zawsze uzależnionych i w gruncie rzeczy zdominowanych przez *tychē*. Myśl z epoki hellenistycznej i rzymskiej nie zna tego, co dziś nazywamy rzeczywistością historyczną.

Większa część pracy erudytów z omawianych epok jest poświęcona interpretacji głośnych autorów i studiom z zakresu „starożytności”, a więc faktom z dziedziny kultury, lecz pewna część dotyczy również „historii naturalnej”. Obie dziedziny nie są wyraźnie rozgraniczone w działalności erudytów; metoda badań też nie jest wyraźnie zróżnicowana. Astronomia wprawdzie stanowi odrębną gałąź; jej badacze stosują metodę matematyczną. Tak więc ruchy gwiazd zgłębia się według kryteriów matematycznych, lecz pozostała część świata natury pozostaje *le monde de l'à-peu-près*⁵². Eksperymentowanie nie wchodzi w ogóle w rachubę. Często przeprowadza się bezpośrednią, osobistą obserwację zjawisk naturalnych (kamienie, rośliny, zwierzęta, wiatry, przypływy morza itd.), lecz częściej zbiera się bez sprawdzenia, jako dane naukowe, opinie autorów wcześniejszych, nawet poetów. Zasada autorytetu słowa pisanego panuje nie mniej wszechwładnie w dziedzinie „historii naturalnej” niż w badaniach nad „starożytnościami”.

Co więcej, w przeciwieństwie do praktyki świata nowożytnego, poczynając od Galileusza, uczeni z epoki hellenistycznej i rzymskiej prowadząc badania z zakresu świata natury nie myślą o ustalaniu między zjawiskami stosunków ilościowych, wyrażonych matematycznie; szukają jedynie, by użyć terminu kantowskiego, „rzeczy w sobie”; ściślej mówiąc, odnoszą zjawiska do „istoty”, „formy” bądź „siły”, które się w nich przejawiają. Starożytna *naturalis historia* nie zerwała więzów z myślą metafizyczną. W tym kontekście warto przypomnieć znamienne i słynne słowa Arystotelesa, który we wstępie do traktatu „*De partibus animalium*” pragnąc uzasadnić swą tezę, że opracowany przez niego przedmiot jest godny uwagi uczonych, cytuje rzekomą wypowiedź Heraklita o ogniu w piecu (ogniu świeckim, różnym od sakralnego ognia z ogniska domo-

⁵¹ Być może mają oni jakieś wycucie tego, co nazywamy społeczeństwem, kulturą; ale to wycucie nigdy u nich nie staje się pojęciem, które może organizować prace badawcze. O starożytnej erudycji zob. także moją książkę *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Etude sur J. G. Droysen historien de l'antiquité*, Wrocław 1968, s. 29—40 (ale to, co napisałem tam — s. 34, przyp. 4 — w sprawie imienia *Philologos* przyjętego przez Eratosthenesa nie wydaje mi się już trafne).

⁵² Formuła stworzona przez A. Koyré i przejęta przez J.-P. Vernant, *Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs*, [w:] *Mythe et pensée chez les Grecs*, s. 234. Zaznaczam, że moje uwagi o naukach przyrodniczych w starożytności odbiegają nieco od koncepcji Vernanta.

wego): „tutaj również są bogowie”⁵³. Wynikający z tej świadomości stosunek do świata natury będzie leżał u podstaw większości starożytnych badań nad *physis*, nad *rerum natura*. Nawet astronomia — dziedzina, w której z reguły stosowano matematykę — nie jest całkiem wolna od wpływów metafizyki: zachowuje związek z religijnością filozoficzną, uznając boski charakter gwiazd i czasami zespalając się z astrologią. Również samej matematyce mogą towarzyszyć spekulacje metafizyczne.

Brak przyrodoznawstwa o charakterze fizykalno-matematycznym, brak nauki o świecie historycznym i wreszcie brak wyraźnego rozgraniczenia między badaniami nad faktami kulturowymi a badaniami nad faktami przyrodniczymi tłumaczy postawę sceptyków starożytnych, którzy odrzucając możliwość poznania „rzeczy w sobie” poza zjawiskami, uderzają nie tylko w filozofów o nastawieniu metafizycznym lecz również w badania „gramatyków”, geometrów, mistrzów retoryki i astronomów: krótko mówiąc we wszystkie badania „filologów” (zob. Sextus Empiricus, „Adversus mathematicos”).

Tym sposobem wkroczyliśmy już częściowo w dziedzinę filozofii z epoki hellenistycznej i rzymskiej. Wyżej mówiliśmy, że orientacja „filozofii” Platona i Arystotelesa w kierunku nauki metafizycznej o ładzie transcendentnym nie znalazła zwolenników wśród późniejszych myślicieli do czasów neoplatonizmu. Tezę tę postaramy się teraz uściślić.

Przed wszystkim należy od razu zaznaczyć, że mimo wszystko przykład Platona i Arystotelesa wywarł ogromny wpływ na wszystkich, którzy po nich postanowili poświęcić się filozofii. Rozgraniczenie pomiędzy *philosophia* i retoryką przeprowadzone przez Platona i potwierdzone przez Arystotelesa, utrzyma się w świadomości intelektualistów przez długi czas⁵⁴; osłabi je dopiero eklektyzm I wieku p.n.e. (zob. Cynceron) i renesans sofistyki zaczynający się w I wieku n.e. (zob. Kwintyliusz i „sofiści” z następnych wieków⁵⁵), lecz nie zdoła go zatrzeć zupełnie. Rozgraniczenie to jest szczególnie wyraźne u samych filozofów, zwłaszcza u tych, którzy rozwijali działalność tuż po Arystotelesie i opowiadali się zarówno przeciw jego szkole jak i szkole Platona. Sposób używania słów *logos* i *philologos* jest pod tym względem bardzo znamienne. Epikur, który potępia *logoi* retorów i sofistów, chwali *philologos syzētēsis*, czyli „badanie wspólnie”, prowadzone przez „kochających rozumowanie”, przez filozofów⁵⁶. Zenon z Kition dzieli swych uczniów na dwie przeciwstawne grupy: *philologoi* i *logophiloi*⁵⁷. Drugi wyraz, stworzony niewątpliwie przez samego Zenona, oznacza prawdopodobnie kochających *logoi* retoryczne, podczas gdy pierwszy oznacza kochających *logos* bądź *logoi* filozoficzne, dotyczące *logos* świata⁵⁸.

⁵³ Trafną interpretację tego powiedzenia Heraklita dał L. Robert, *Héraclite à son fourneau. Un mot d'Héraclite chez Aristote (Parties des animaux, 645 A)*, „Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes, IV^e section, Sciences historiques et philologiques”, 1965/1966, s. 61—73.

⁵⁴ H. von Arnim, op. cit., s. 18, 63—72 oraz cały rozdz. I.

⁵⁵ Znamienym przykładem jest Arystydes 46 (II 407 Dindorf).

⁵⁶ Epikur, fr. 6, 74 Arrighetti (Gnomologium Vaticanum, 74).

⁵⁷ H. von Arnim [J. de Arnim], *Stoicorum veterum fragmenta*, I, fr. 300.

⁵⁸ Autor fars Sopatros, współczesny Zenona z Kition, wysmiewając się ze stoików mówi, że wybierają oni φιλοσοφείν φιλολογείν τ'... καρτερείν δ. (G. Kaibel, *Comicorum Graecorum fragmenta*, I, 1, s. 193, fr. 6 = H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, fr. 18). Tutaj φιλολογείν oznacza „dyskutować filozoficznie” lub „naukowo” (nie zapominajmy, że od Platona *philosophia* obejmuje wszystko to, co jest badane naukowo). Antigonos z Karystos (III w. p.n.e.) przeciwstawia życiu Peripa-

Lecz *logoi* filozofów hellenistycznych przeciwstawiając się *logoi* rektorów nie mają przez to tego samego charakteru, co *logoi* Platona i Arystotelesa.

Philosophia, głoszona przez stoę „starą” i „średnią”, jest na pewno filozofią metafizyczną, lecz metafizyczną w sensie immanentnym, panteistycznym⁵⁹. Podczas gdy zdaniem Platona i Arystotelesa pierwiastek boski, Bóg, jest całkowicie oddzielony od świata (mimo, że według Arystotelesa wieczne „formy” są nierozzerwalnie związane z materią), stoicy epoki hellenistycznej szukają elementu boskiego, Boga, *logos* wyłączonej i ściślej nauki o pierwiastku boskim, lecz poprzestają na odczuciu boskiego charakteru świata, kosmicznego ładu. Nawiązują, w nowej sytuacji i z nowymi perspektywami, do dawnej, intuicyjnej i immanentnej metafizyki Heraklita, do heraklitejskiej wizji *logos*⁶⁰.

„Fizyka”, erudycyjne studium natury, jest dla stoików istotną częścią filozofii, ponieważ w ładzie fizycznego wszechświata przejawia się *logos*. Zarzucenie przez stoików metafizyki o kierunku transcendentnym na rzecz immanentnej nie pociąga za sobą natychmiast zmiany w koncepcji ładu świata, wyrażonej przez Arystotelesa; według niego ładem świata jest *taksis*, porządek na podobieństwo porządku w falandze hoplickiej ruszającej do boju⁶¹; koncepcję tę zachowują pierwsi stoicy. Natomiast u Posejdoniosa, filozofa-erudyty, który doprowadza do końca stoicką zasadę immanentnego *logos*, ład świata pojawia się — jak wykazał K. Reinhardt — w całkiem nowej postaci: jako powszechna „sympatia” organicznej, żyjącej całości świata⁶². A *propos* Posejdoniosa przytoczmy spostrzeżenie K. Reinhardta⁶³, służące naszemu celowi: „U niego [Posejdoniosa] wszystko jest metafizyką lub nic nią nie jest, w zależności od użycia tego terminu. Lecz podobnie jak nie jest w zwyczaju mówić o pismach metafizycznych Chryzypa, nie należałoby również mówić o pismach metafizycznych Posejdoniosa”.

Poświęcając się z jednej strony erudycyjnym studiom nad naturą świata fizycznego, by wykazać w nim obecność boskiego *logos*, z drugiej strony filozofowie stoicy prowadzą badania erudycyjne nad dawną poezją, nad mitami opowiadanyimi przez poetów, by wykazać w nich alego-

tosa pod kierunkiem Lykona, które byłoby „obce wobec *logos* i *philosophia*” a którego cechami były *polyteleia*, *tryphe*, *peristasis*, *exoinia*, *alazoneia*, życie członków Akademii za Platona i Speusipposą, którzy zbierali się, by „czcić to co boskie”, by „utrzymywać między sobą kulturalne kontakty” (*μουσικῶς ἀλλήλοις συμπεριφερόμενοι*), a zwłaszcza *ἐνεκεν ἀνάσσεως καὶ φιλολογίας*. Tutaj także *philologia* oznacza „dyskusję filozoficzno-naukową”; co do *amesis* (wypoczynek) przypuszczam, że wyraz ten oznacza tu spokój wynikający z nieobecności nieumiarkowanych rozkoszy i trosk dotyczących form zewnętrznych, życia światowego, przepychu: wyraz ten należy rozumieć jako przeciwstawienie tego, co zostało powiedziane o Peripatosie pod Lykonem. Oba teksty (Sopatros i Antigonos z Karystos) są rozpatrywane przez Kucha, op. cit., s. 28—31.

⁵⁹ Fakt skonstatował prawidłowo Festugière, op. cit., s. 153—154. Nie zgadzam się z jego interpretacją. M.in. autor ten nie odróżnia intelektualistów od reszty społeczeństwa.

⁶⁰ H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*², s. 453.

⁶¹ W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, s. 414—416.

⁶² K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München 1926, s. 34—54, zwłaszcza s. 41—54. Nie wydaje mi się, aby rekonstrukcję myśli Posejdoniosa proponowaną przez Reinhardta przewyższyła M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris 1964.

⁶³ K. Reinhardt, *Poseidonios*, RE XLIII, col. 624.

rycznie wyrażone prawdy stoickie. W mitycznych *logoi* filozofia stoicka widzi niedoskonałe wyrażenia filozoficznych *logoi* swej szkoły.

Należy wreszcie zwrócić uwagę na pewien ważny fakt. Stoicy czują wprawdzie wszędzie obecność boskiego *logos*, lecz nie czują żadnego bodźca, by nawiązać z nim osobisty, mistyczny stosunek, podobnie jak nie dostrzegają potrzeby stworzenia nauki metafizycznej mającej za przedmiot *logos* sam w sobie, poza jego konkretnymi przejawami empirycznymi.

Filozofia epikurejska jest pod wieloma względami antytezą stoickiej. U Epikura *logoi*, *philologos syzētēsis*, *dialogismoi* — dyskusje filozoficzne, swym wspomnieniem cieszące go w ostatnich godzinach życia⁶⁴ — zmierzają do obalenia nie tylko religii i moralności mas ludowych, lecz przede wszystkim wiary w pierwiastek boski czyli religijności filozoficznej, która — w sposób świadomy lub nieświadomy — leży u podstaw kultury sfer intelektualnych, u podstaw *paidei* jego epoki. Odrzucenie platońskiej i arystotelesowskiej metafizyki o kierunku transcendentnym jest wspólne dla Epikura i jego współczesnych, lecz w odróżnieniu od nich Epikur uderza w podstawę metafizyczną wartości uznanych przez intelektualistów swej epoki. Natura, *physis*, jest jego zdaniem czysto mechaniczna, pozbawiona jakiegokolwiek sensu, a wartości *paidei* fałszywe. „Uciekaj na pełnych żaglach od wszelkiego rodzaju *paidei*, szczęśliwczel!” — woła do swego ucznia imieniem Pythokles⁶⁵. Swemu dawnemu nauczycielowi imieniem Nausiphanes — nauczycielowi, którego poglądów nie aprobuje — zarzuca między innymi to, że „zajmował się sprawami, które nie prowadzą do *sophia*” czyli bez wątpienia tym, co się nazywało *mathēmata*, a przede wszystkim problemami retorycznymi⁶⁶. Walce z retorami poświęcił specjalne dzieło, „*Peri rhētorōn*”, w którym świadomie przeciwstawiając się omawianemu przez nas wyżej urywkowi z „*Peri antidoseōs*” Isokratesa uznaje użyteczność mów w sprawie *symbolaia* w sądach i mów w sprawach publicznych na zgromadzeniach państwowych, lecz potępia mowy, stanowiące główną dumę retorów, wygłaszane z okazji *deikseis* i *panēgyreis*⁶⁷. Przy innej sposobności w cytowanym już wyżej piśmie⁶⁸ oświadcza, że lepiej jest, by podczas sympozjów królewskich prowadzono raczej rozmowy prostackie i rubaszne niż *logoi* na tematy muzyki czy poezji. Epikur pragnie przede wszystkim wyrobić w sobie i w swoich uczniach postawę spokoju, boskiej niewzruszalności, opartej na naukowym poznaniu czysto mechanicznego charakteru wszechświata, w szczególności zaś życia psychicznego. Postawa, do jakiej dąży, ma trochę wspólnego z postawą cyników. Różni się jednak od niej przez to, że przypisuje wyzwolicielską funkcję naukowym *logoi*, poza tym przez to, że nie wyrzeka się pewnych przyjemności życia społecznego i towarzyskiego, życia cywilizacji miejskiej, które nie wzbudzają duszy, wreszcie przez w pewnym sensie arystokratyczną świadomość samego siebie, którą posiada *sophos*, poczucie, że jest podobny do boga niezniszczalnego, nieśmiertelnego.

⁶⁴ Epikur, fr. 45 Arrighetti = 138 Usener.

⁶⁵ Fr. 82 Arrighetti = 163 Usener.

⁶⁶ Fr. 95 Arrighetti = 114 Usener. Interpretację tego fragmentu sugeruje nam autor, który go przekazał, tj. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, I, 1—4. O Nausiphanes zob. H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, s. 43—63.

⁶⁷ Fr. 19, 4 Arrighetti = 53 Usener.

⁶⁸ Fr. 9 Arrighetti = 5 Usener.

Podczas gdy Epikur i epikurejczycy krytykują metafizykę swej epoki stawiając się na marginesie paidei, inny kierunek filozoficzny krytykuje ją od wewnątrz paidei⁶⁹, przyjmując na wstępie kierunek, który reprezentuje *philologos*, erudyta, lecz wskazując zarazem, że kierunek ów nie prowadzi do niczego; mamy na myśli prąd sceptyczny, zapoczątkowany przez Pyrrona, rozwinięty następnie przez „średnią Akademię” i zamykający się dla nas w II wieku n.e. dziełem Sekstusa Empiryka. Sceptycyzm, jak już wspominaliśmy, uderza we wszelkiego rodzaju poznanie metafizyczne, którego przedmiotem jest „rzecz w sobie”, we wszelkie dziedziny paidei, lecz nie stanowi elementu dynamicznego, nie wnosi ożywczo fermentu do samej paidei. Wynika to stąd, że we współczesnej mu kulturze nie istnieje żaden typ poznania, który by mógł uznać za naprawę naukowy, aby go przeciwstawić poznaniu typu metafizycznego filozofów i erudytów⁷⁰.

Jedyny skutek sceptycyzmu to zapewne wzmocnienie eklektycznej tendencji w filozofii; tłumaczą ją pokazane już cechy paidei. U wielu intelektualistów, zwłaszcza od końca II w. p.n.e., różne „dogmaty” szkół filozoficznych współistniały w myśli filozoficznej, która nie dążyła do filozoficznego poznania lecz — jak mówi K. Reinhardt⁷¹ — do „budowania ludzi” (*Erbauung*). „By zostać ogarniętym przez [filozofię] — pisze Reinhardt mówiąc o eklektyzmie — nie trzeba teraz już wybierać jakiegoś *bios*, jakiegoś określonego sposobu życia, przysięgać na słowa twórcy określonej szkoły. Wystarczy dążyć do wzniesienia się do wyższej sfery. Filozofie kończą się na eklektyzmie, tak jak religie kończą się na religijności [*Religiosität*]. A źródłem samego eklektyzmu jest religijność. Zarówno eklektyzm jak i religijność dochodzą wreszcie do tego samego zjawiska charakterystycznego dla epoki — jeśli prawdą jest, że religijność jest religijną formułą filozoficznego agnostycyzmu (pierwsza księga *Tusculanae*) i że ten ostatni z kolei jest filozoficznym wyrazem tego co — dla człowieka wykształconego tych czasów — pozostało ze wszystkich religii, z filozoficzną religią stoików włącznie: religijności”.

Ta religijność — podobnie jak owa starej i średniej stoi (także dla określenia postawy stoików używamy raczej terminu „religijność” niż stosowanego przez Reinhardta słowa „religia”) — nie stanowi ani nie poszukuje osobistych więzów między jednostką a bóstwem. Eklektyzm — według Reinhardta — wyraża potrzebę, „by człowiek czuł się dzięki filozofii podniesionym, a nawet ubóstwionym bądź to jako osobnik uprawiający cnotę, bądź jako *politikon zōion* (*de legibus* I), bądź jako mieszkaniec kosmosu (*de nat. deor.* II, 153), bądź jako osobnik przewycięzający świat, jako dusza nieśmiertelna, wyzwolona od śmierci (*Tusc.* I)”. Należy dodać, że w żadnym z tych wypadków potrzeba upodobnienia się do bóstwa nie ma charakteru osobistego, nie wyraża procesu indywidualizacji, wzmocnienia jaźni. Człowiek, który się czuje podwyższonym to filozof jako nieosobowy przedstawiciel tego, co jest ogólnoludzkie.

Filozof-eklektyk — pisze dalej Reinhardt — „podchodzi do szkół filozoficznych z zewnątrz” i pragnie wydobyć z nich wszystko to, co posiada

⁶⁹ To Sextus Empiricus na wstępie *Adversus mathematicos*, I, 1—7, podkreśla różnicę między postawą epikurejską i sceptyczną wobec *mathēmata* czyli kultury.

⁷⁰ Nie było — jak widzieliśmy — nauki przyrodniczej typu fizyko-matematycznego. O sceptycyzmie starożytnym interesujące uwagi poczynił W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), *Gesammelte Schriften* t. I, Leipzig—Berlin 1923, s. 235—241.

⁷¹ K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, s. 159—161.

wartość, co stanowi chwałę filozofii; „jego zadaniem jest bronić, podkreślać, wyrównywać, zdobić”, wszystko to — jak widzieliśmy — aby zaspokoić nową potrzebę „budowania”. Oczywiście ten rodzaj myśli jest nieodłączny od erudycji: filozofia eklektyczna jest jednym z aspektów erudycji w tych czasach. Równocześnie — ponieważ nie dąży ona do odkrywania prawd lecz do budowania umysłów — filozofia eklektyczna jest nieodłączna od elokwencji, retoryki. Określmy to dokładniej: jest ona związana z dominującym aspektem retoryki hellenistyczno-rzymskiej — nie ze sztuką wymowy bezpośrednio zaangażowaną w życie polityczne i sądowe lecz z elokwencją jako częścią składową *paidei* specyficznie intelektualnej, częścią *humanitas*, jako zajęciem intelektualnym wyższym nad codzienne konflikty, jako czynnością, która tworzy stosunki naprawdę ludzkie w dziedzinie *scholē, otium*, a nie *pragmata, negotia*. Te rozważania (erudycyjny charakter eklektyzmu, stosunek do sztuki wymowy albo dokładniej: do elokwencji należącej do dziedziny *otium*) pozwolą nam zrozumieć przymiotnik *philologos* wtedy, gdy Cyncero używa go na określenie swych lub studiów filozoficznych⁷². Inny filozof-eklektyk, Plutarch, stosuje również terminy: *philologos, philologia* mówiąc o filozofii; tych samych słów używa na określenie dyskusji wokół zagadnień erudycyjnych⁷³.

Równocześnie z rozprzestrzenianiem się eklektyzmu pod koniec II w. i w I w. p.n.e. retoryka, która była już poprzednio podstawowym składnikiem hellenistycznej *paidei*, rozwija się gwałtownie zarówno na greckim Wschodzie, jak i w Italii, a potem i na łacińskim Zachodzie. W I w. n.e. ten ogromny rozwój retoryki w całym imperium rzymskim zaczyna nabierać cech „renesansu” sofistyki, zaczyna świadomie nawiązywać do sofistyki z V w. p.n.e. Teraz i przez wiele stuleci sofista, retor lub orator jest głównym przedstawicielem całej *paidei*, *logoi par excellence* są to odtąd *logoi* retoryczne⁷⁴.

Ta „druga sofistyka” nie miała nic z antytradycjonalistycznej siły sofistyki dawnej. Wręcz przeciwnie, jest ona głównym wyrazem inercji właściwej wzorowi kulturowemu *paidei*. Żywi się przede wszystkim naśladownictwem form retorycznych i języka autorów „klasycznych”⁷⁵. Posługuje się zawsze językiem w mniejszym lub większym stopniu archaizowanym. W pewnym sensie nowi sofisci stali się spadkobiercami tradycji stworzonej przez poetów hellenistycznych III w. p.n.e.; brak im jednak dynamicznego, twórczego stosunku do dziedzictwa przeszłości, takiego, jaki widzieliśmy u poetów hellenistycznych.

Oczywiście ta retoryka była ściśle związana z erudycją filologiczno-antykwarską, która dostarczała jej wiedzy o słownictwie autorów „klasycznych” oraz o formach dawnej retoryki, o tematyce historycznej i mitologicznej. Termin *philologia* oznacza teraz najczęściej zamięłowanie do *logoi* neosofistycznych i równocześnie zamięłowanie do filologiczno-antykwarskiej erudycji, na której oparte były owe *logoi*.

⁷² Teksty, w których Ciceron używa tego słowa, zostały starannie przebadane przez Kucha, op. cit., s. 60—72.

⁷³ Zob. teksty zebrane przez Kucha, op. cit., s. 79—99.

⁷⁴ H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, s. 88—114, 117—120, 126—138.

⁷⁵ O genezie i istocie pojęcia „klasyczny” w starożytności zob. J. Stroux, *Die Anschauungen vom Klassischen im Altertum*, [w:] *Das Problem des Klassischen und die Antike. Acht Vorträge...*, hrsg. von W. Jaeger, Leipzig—Berlin 1931, s. 1—14.

Cofnijmy się nieco w czasie. W epoce, kiedy retoryka była już bardzo potężna, kiedy narodziła się tendencja archaizująca i kiedy eklektyzm był dominującą modą filozofowania, w drugiej połowie I w. p.n.e., nowy kierunek *paidei* kształtuje się w dziedzinie filozofii. Najpierw wśród perypatetyków (Andronikos, lata czterdzieste p.n.e.), potem w czasach Augusta wśród stoików rodzi się tendencja, która — jak mówi H. von Arnim⁷⁶ — „interesuje się więcej zrozumieniem i wyjaśnieniem ksiąg dawnych autorów [danej szkoły] niż poszukiwaniem prawdy”. Jest to kierunek studiów erudycyjnych inspirowanych przez zainteresowania filozoficzne; jest to typ erudycji, który początkowo nie wyróżnia się — w oczach współczesnych — od erudycji tradycyjnej, ale który stanie się później, w III w. n.e., terenem, na którym zrodzi się filozofia odmienna i przeciwstawna tradycyjnej *philologia*: filozofia neoplatońska.

Z drugiej strony przeciwstawny kierunek powstaje w tym samym czasie (I w. n.e.) w łonie szkoły stoickiej: odrzucający wszelką *philologia*, zarówno filozofów trudzących się, by wytłumaczyć klasyków filozofii stoickiej, jak i retorów-sofistów. Ten nowy kierunek, w pewnej mierze reprezentowany przez Senekę⁷⁷ i w sposób zdecydowany przez Epikteta⁷⁸ i Marka Aureliusza⁷⁹, łączy tradycyjną religijność stoicką, tj. metafizykę *logos* immanentnie tkwiącego w świecie, z cynicką tradycją odrzucania wszelkiej *paidei*⁸⁰. Połączenie to jest znamienne. Odrzucanie *paidei* u dawnych cyników oraz u Epikura szło w parze z negacją boskiego sensu *physis*, świata. Ale ci stoicy z I i II w. n.e., którzy odrzucają *paideję*, są przekonani, że świat posiada sens boski i że człowiek w nim uczestniczy. Wobec tego odrzucenie przez nich *paidei* ma inne znaczenie niż u cyników lub u Epikura: pokazuje, że wzór kulturowy *paidei* zaczyna pękać. Jeżeli boski *logos* świata nie służy już jako podstawa *paidei*, jak to było u „starych” i „średnich” stoików, to dlatego, że sama *paideja* przeżywa kryzys. I rzeczywiście „druga sofistyka”, która od połowy I w. n.e. dominuje w *paidei*, jest wyrazem wyjałowienia tego wzoru kulturowego. Zauważmy także, że poezja nie stworzyła po Owidiuszu żadnych dzieł na wyższym poziomie i że Owidiusz wedle opinii jednego z najinteligentniejszych filologów klasycznych naszego wieku, Hermanna Fränkla, był poetą *between two worlds*⁸¹.

II w. n.e., ów złoty wiek „drugiej sofistyki” i wielkich erudycyjnych kompilacji, był też epoką, w której sporadycznie zaczyna się ujawniać u niektórych intelektualistów wizja świata orientująca się ku transcendentowi, a jednocześnie zupełnie nowa potrzeba bezpośredniego, osobistego stosunku do transcendentu⁸². Najbardziej interesującym przykładem tego nowego zjawiska jest Justyn Męczennik (męczennik z czasów Hadriana). W swym „Dialogu z Żydem Tryfonem” Justyn przedstawia swoją

⁷⁶ H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* t. I, Lipsiae 1905, praefatio, s. XVII; tenże, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, s. 112.

⁷⁷ *Epist. ad Lucil.* 88 i 108.

⁷⁸ Arrian, *Epicteti dissertationes*, II, 4, 1—11; III, 2, 13—18; 10, 6—13; IV, 4, 1—22.

⁷⁹ *Eis heauton*, I, 16, 17; 17, 8; II, 2—3.

⁸⁰ Świadectwo o postawie cyników wobec *paidei* w II w. n.e. dał Atenajos, *Deipnosophistai*, XIII, 610 b—611 b. Być może Atenajos brał pod uwagę także postawę stoików.

⁸¹ H. Fränkel, *Ovid: A poet between two worlds*, Berkeley—Los Angeles 1945.

⁸² Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, I: L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950, s. 1—18.

drogę do chrystianizmu⁸³. Najpierw więc próbował uczyć się filozofowania u mistrzów różnych szkół filozoficznych: u perypatetyka, u stoika, u pitagorejczyka. Te próby zawiodły go i zniechęciły z wielu powodów, m.in. stoik rozczarował go, gdyż nie miał wiedzy o Bogu i twierdził, że jest ona zbędna; pitagorejczyk zniechęcił go stwierdzeniem, że po to, by filozofować, trzeba najpierw poznać muzykę, astronomię i geometrię. Tak wreszcie zbliżył się do szkoły platońskiej i tu zaczął uczyć się i czynić tak szybkie postępy, że wkrótce uznał, że jest *sophos* i miał nadzieję „urzeć niedługo Boga”. Justyn tak kontynuuje swą opowieść: „W czasie, gdy znajdowałem się w tym stanie umysłu, postanowiłem pewnego dnia napełnić się wielkim spokojem [*ēremia*] i unikać ścieżek ludzkich. Skierowałem się więc w pewną okolice, niedaleko morza. Gdy byłem już blisko tego miejsca, gdzie chciałem zajmować się samym sobą [*pros emautōi esesthai*], pewien posunięty w latach starzec o wyglądzie nie pozabawionym godności, o łagodnym i poważnym charakterze, szedł tuż za mną. Zwróciwszy się ku niemu i zatrzymawszy wlepiłem weń wzrok. On zaś spytał mnie: 'Znasz mnie?' Odparłem, że nie. 'Dlaczego więc — rzekł — patrzysz na mnie w ten sposób?' 'Dziwię się — odpowiedziałem — że znalazłeś się w tym samym miejscu, co ja: nie spodziewałem się bowiem widzieć tu ludzi.'” Starzec wyjaśnił mu, co tu robi i ze swej strony zapytał, co on tu robi. „Lubię — odpowiedziałem mu — bawić w takich miejscach, gdyż tu mogę oddawać się bez przeszkód rozmowie [*dialogos*] z samym sobą i miejsca tego rodzaju bardzo sprzyjają *philologia*'. 'Jesteś więc *philologos* — rzekł — a nie *philergos* ani *philalēthēs* i nie próbujesz być raczej *praktikos* niż *sophistēs*?' 'Ale jaki *ergon* — odparłem — można by wykonać większy od tego, który polega na przekonaniu, że *logos* panuje nad wszystkimi rzeczami, i na chwytaniu go, na wsiadaniu nań i na obserwowaniu z jego wysokości błędzenia [*planē*] innych i ich zajęć, na spostrzeganiu, iż nie czynią nic zdrowego ani takiego, co podoba się Bogu? Bez filozofii i bez właściwego *logos* nie można osiągnąć praktycznej mądrości [*phronēsis*]. Oto dlaczego każdy człowiek powinien filozofować'” itd. Potem odbyła się dyskusja między Justynem i starcem. Ten ostatni pokazał mu, że filozofia platońska, która obiecuje swym adeptom wzniesienie do oglądu Boga poprzez intuicję noetyczną, nie jest dobrą drogą: jeszcze przed filozofami ludzie szczęśliwi, sprawiedliwi i mili Bogu, prorocy, głosili prawdziwą drogę. Justyn rozważył następnie — jak opowiada — słowa starca i nawrócił się na chrześcijaństwo.

Tekst pokazuje początki zupełnie nowego układu kulturalnego. Przede wszystkim dowodzi, że od II w. n.e. — na długo przed Plotynem — metafizyczno-religijne poszukiwania Platona, zarzucone przez wiele stuleci, poczęły znajdować kontynuatorów w szkole platońskiej. To przejście metafizycznego wysiłku Platona jest równocześnie znaczącym przekształceniem jego samego. Platon tylko bardzo wstrzemięźliwie napomynał o możliwości osiągnięcia przez filozofa w tym życiu bezpośredniego oglądu bóstwa, jego kontynuatorzy w II w. n.e. (widzimy ich poprzez Justyna) umiejscawiają mistyczny ogląd Boga w centrum swej doktryny, swego nauczania, swoich wysiłków w kierunku filozoficznej ascezy. Z drugiej strony zdają się przypisywać znacznie mniejszą wagę niż Platon do badań

⁸³ Justinus Martyr, *Opera*, wyd. Io. Car. Th. de Otto, t. I, pars II, Ienae 1877, s. 6—32. O nawróceniu Justyna pisał A. D. Nock, *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1952, s. 255—256. Zob. także Festugière, op. cit., I², s. 10—14; H. Kuch, op. cit., s. 113—114.

matematycznych. Podczas gdy na bramie starej Akademii widniał napis: „Niechaj nie wchodzi tu nikt, kto nie zna geometrii”, Justyn wstępuje do szkoły platońskiej właśnie dlatego, że tutaj nie żądano odeń — jak u pitagorejczyków — aby nauczył się matematyki zanim przejdzie do filozofii. Ponadto — i fakt ten odpowiada podkreśleniu potrzeby i nadziei na wizję mistyczną — platończycy II w. akcentowali znacznie silniej niż to czynił Platon potrzebę samotności [*erēmia*] i spokoju [*ēremia*]⁸⁴, który umożliwia samotność, potrzebę duszy rozmowy z samą sobą izolując się jak tylko można od wszelkich kontaktów z ludźmi. W tym właśnie „dialogu” z samym sobą platończyk Justyn szuka poznania *logos*, który panuje nad wszystkimi rzeczami, i ma nadzieję wreszcie „zobaczyć Boga”. Właśnie wchodząc w samą siebie dusza może spodziewać się osiągnięcia wizji mistycznej. Ci platończycy II w. odczuwają potrzebę osobistego kontaktu z Bogiem; potrzeby tej brakowało nie tylko w tradycyjnej *paidei*, ale także u Platona. Występuje u nich nowy etap kształtowania się osobowości. Wprawdzie mistyczny ogląd Boga, do którego dążą, powinien unicestwić indywidualność, ale jak to później będzie się często zdarzało w dziejach europejskiego mistycyzmu, potrzeba unicestwienia osobowości w Bogu jest dialektycznie związana z wzmocnieniem osobowości.

Należy ponadto zauważyć, że epoka owego „renesansu” platonizmu zbiega się z początkami penetracji chrześcijaństwa wśród intelektualistów. Mamy do czynienia równocześnie z pokrewieństwem i kontrastem między tym nowym platonizmem i chrystianizmem takim, jaki był przyjmowany przez intelektualistów, jak tego dowodzi duchowe *curriculum* Justyna. Od II w. zaczynają się zarysowywać stosunki między neoplatonizmem i chrześcijaństwem, które staną się jednym z głównych czynników historii intelektualnej w następnych stuleciach.

I jeszcze: neoplatonizm, jak to wynika z rozpatrywanego tekstu, odróżnia się wyraźnie od *philologia*, jeśli rozumieć ten termin w ówczesnym potocznym jego znaczeniu, które było bliskie starcowi rozmawiającemu z Justynem. Co do chrystianizmu: wedle tegoż świadectwa odnosi się on krytycznie do *philologia* i *paidei* opanowanej przez retorykę, przez „drugą sofistykę”. Starzec Justyna krytykuje *philologia* przyjmując postawę przypominającą kierunek cynizmu lub stoicyzmu zmieszanego z cynizmem (Epiktet, Marek Aureliusz), ale równocześnie różniącą się odeń radykalnie. Przeciwwstawiając retorycznym *logoi* „dzieła” (*philergos*, *praktikos*) i „prawdę” (*philalēthēs*), starzec Justyna zdaje się po prostu powtarzać to, co mówili cynicy i Epiktet; ale „prawda” dla chrześcijanina jest czymś zupełnie różnym od „prawdy” w rozumieniu cyników i stoików: dotyczy ona rzeczywistości transcendentnej, która jest równocześnie rzeczywistością ziemską dzięki pośrednictwu Chrystusa; jako naśladowanie Chrystusa, Boga-człowieka, działanie praktyczne jest dla chrześcijanina równocześnie działalnością na tym świecie i wznoszeniem się ponad niego. Wprawdzie Justyn podkreśla stronę praktyczną, niefilozoficzną chrześcijaństwa, polemizując z intelektualizmem platończyków. Ale chrześcijańscy intelektualiści tych czasów mieli również możliwość podkreślenia strony intelektualnej, filozoficznej, spekulatywnej chrystianizmu: np. Klemens z Aleksandrii, niewiele późniejszy od Justyna Męczennika, i w stuleciu następnym Origenes; w IV w. św. Atanazy urzęczywił w swojej twórczości zarówno możliwość chrystianizmu spekulatywnego, jak i chrystianizmu akcentującego praktykowanie cnót

⁸⁴ O roli tych dwóch słów w tej epoce zob. Festugière, op. cit., I², s. 45.

ascetycznych: albowiem Atanazy stał się z jednej strony wnikliwym teologiem, który opracował dogmatykę Trójcy, z drugiej — pierwszym autorem biografii świętego eremity, twórcą literackiego gatunku hagiografii⁸⁵. Chrześcijaństwo będzie mogło kontynuować i przekształcać równocześnie tradycję cyniczną oraz metafizyczną spekulację neoplatońską.

W III w. kryzys wzoru kulturowego retoryczno-erudycyjnej paidei zarysowujący się już od I w. n.e., pogłębił się równoległe z kryzysem struktury gospodarczej, społecznej i politycznej cesarstwa rzymskiego, w szczególności zaś z osłabieniem szerokich warstw społecznych będących równocześnie podstawą organizacji politycznej miast oraz bazą paidei intelektualistów⁸⁶. Te warstwy społeczne pod koniec III w. zostały pozabawione kierowniczej roli przez bardzo wąską grupę wielkich posiadaczy ziemskich oraz przez cesarską biurokrację, grupę specjalistów od administracji, którzy — jak to z goryczą skonstatował Libanius⁸⁷ — wyżej cenili znajomość prawa rzymskiego i tachygrafii niż tradycyjną paideję. Właśnie na III w. datuje się zwycięstwo neoplatonizmu (z Plotynem) i teologii chrześcijańskiej (zwłaszcza z Origenesem, który wyszedł z tej samej szkoły Ammoniosa Sacca co Plotyn) w kulturze intelektualnej.

Tymczasem jednak tradycyjna retoryczno-erudycyjna paideja (lub *humanitas*) istniała nadal, a nawet nadal była potęgą kulturalną i społeczną nie do zastąpienia. Jaka była wobec niej postawa neoplatonizmu i chrześcijaństwa poczynając od III w.?

Plotyn jest świadom różnicy między filozofią a retoryczno-erudycyjną paideją; o swym rywalu, Longinusie, mówi⁸⁸, iż nie jest on filozofem lecz *philologos*, tzn. retorem i gramatykiem. Podobne przeciwstawienie *philologia* filozofii pojawia się później u Proklosa⁸⁹. Było ono dość rozpowszechnione wśród neoplatonczyków: Synezjusz — jak zobaczymy — mówi, że filozofowie (niewątpliwie filozofowie neoplatonscy) krytykują go za jego umiowanie *logoi*. Oczywiście kiedy neoplatonczycy przeciwstawiają filozofię *philologia* i retoryczno-erudycyjnej paidei, nie może być mowy o takiej postawie, jaką widzieliśmy u niektórych pisarzy I i II w. n.e. i jaką wiązaliśmy z tradycją cyniczną; nie może być mowy o postawie antyintelektualnej. Neoplatonizm jest filozofią o nastawieniu zdecydowanie intelektualnym, powstał na gruncie szczególnego typu *philologia*, polegającej na studiowaniu tekstów filozoficznych Platona i Arystotelesa. Plotyn nie mógłby powiedzieć do siebie tego, co mówił Marek Aureliusz: „Rzuć książki!” W jeszcze mniejszym stopniu Hypatia, córka uczonego z Muzeum w Aleksandrii, sama będąca „geometrą”. Jeszcze mniej Proklos, wielce uczony komentator Platona.

W oczach intelektualistów chrześcijańskich III—V w. tradycyjna paideja przedstawiała się często jako kultura fałszywa i niebezpieczna, którą należy zwalczać. „Homilie” pseudoklementyńskie atakują *philosophoi* z Aleksandrii zarzucając im, że w rzeczywistości nie są *philalêtheis philosophoi* lecz *philologoi* (*eikēi philologoi* — na próżno miłujący *logoi*);

⁸⁵ O roli Atanazego jako twórcy rodzaju hagiograficznego zob. A. Momigliano, *Pagan and Christian historiography in the fourth century A. D.*, [w:] *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, s. 102—103.

⁸⁶ E. Auerbach, op. cit., s. 256.

⁸⁷ P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1955, s. 359—370.

⁸⁸ Wypowiedź tę przytacza Porphyrius, *De vita Plotini*, XIV, 19; por. Proclus, *In Timaeum*, 21 a, s. 86, wyd. Diehl.

⁸⁹ Por. przypis poprzedni; ponadto *In Timaeum*, 17 a, s. 14.

a w ogólności „Homilie” podtrzymują tezę, że wszyscy filozofowie helleńscy, tzn. pogańscy, są *philologi*⁹⁰; zakłada to oczywiście negatywną postawę wobec retoryczno-erudycyjnej paidei. Dla św. Hieronima głębokie umiłowanie, jakie żywił dla *litterae gentilium*, było przyczyną wewnętrznego rozdarcia, gdyż Hieronim umiłowanie to potępiał; podczas pobytu na pustyni usłyszał we śnie głos boskiego sędziego, który go oskarżał, iż jest cyceronistą, a nie chrześcijaninem; płacząc przyrzekł on wtedy nie czytać więcej *codices saeculares* — a przecież udał się na pustynię dzwigając ze sobą komedie Plauta i dzieła Cycerona⁹¹. Św. Augustyn widział — jak to zauważył A. Momigliano⁹² — w antykwarystach, poetach i komentatorach poetów idealizujących przeszłość Rzymu „źródło nowego oporu przeciw chrześcijaństwu, który stał się widoczny pod koniec [IV] wieku”; dlatego sięga do źródeł tej kultury antykwarskiej — owej *philologia* — a zwłaszcza do Warrona, aby podważyć podstawy pracy współczesnych mu *philologi* (zob. „De civitate Dei”).

Ale ani chrześcijańscy intelektualisci, ani neoplatonicy nie byli w stanie zastąpić retoryczno-erudycyjnej paidei. A nawet więcej: nie umieli obejść się bez niej, potrzebowali jej. Napięcie między neoplatońską lub chrześcijańską filozofią-teologią a tradycyjną paideją doprowadziło do skonstruowania wzoru kulturowego złożonego i zhierarchizowanego, obejmującego retoryczno-erudycyjną paideję, której przypisywano rolę propedeutyczną i pomocniczą wobec filozofii-teologii chrześcijańskiej lub neoplatońskiej.

Fakt ten jest dobrze znany od strony chrześcijańskiej. Wszyscy ojcowie Kościoła, greccy i łacińscy, są skończonymi retorami, którzy w oryginalny i twórczy sposób stosują tradycyjną retorykę w kaznodziejstwie, apologetyce, dyskusjach dokrynalnych⁹³. Niektórzy z nich lubili wymieniać ze swymi świątobliwymi przyjaciółmi małe liściki całkowicie przypominające tonem i stylem listy Pliniusza Młodszeo: np. św. Grzegorz z Nazjanzu; nie znajdował on trudności w łączeniu *ta logika* (tj. tego wszystkiego, co dotyczyło *logoi* z tradycyjnej paidei) z *ta pneumatika* (z tym wszystkim, co odnosiło się do „ducha” czyli z życiem religijnym)⁹⁴. Św. Augustyn — dawny profesor retoryki — opracował systematyczną koncepcję stosunków między studiami tradycyjnymi a wykształceniem chrześcijanina⁹⁵.

Hierarchiczne połączenie paidei z filozofią spekulatywną jest mniej znane — o ile mi wiadomo — w odniesieniu do neoplatonizmu. Na podstawie znanej mi literatury mogę przytoczyć tylko jeden przykład, za to bardzo znamienity, mianowicie Synezjusza, niemal współczesnego Augustynowi. Zatrzymajmy się na chwilę przy tym autorze, który dostarcza nader instruktywnego świadectwa dotyczącego zarówno nowej kultury jego czasów, jak i dawniejszej paidei.

W jednym z listów do Hypatii, owej kobiety-filozofa (*hē philosophos*) będącej stale jego mistrzynią i przewodniczką, Synezjusz wyjaśnia⁹⁶ ge-

⁹⁰ *Die Pseudoklementinen, I: Homilien*, wyd. B. Rehm, J. Irmscher, Berlin 1953, I, 11, 7; II, 8, 3. Por. H. Kuch, op. cit., s. 36—37.

⁹¹ Hieronymus, *Epist.* 22, 29—30.

⁹² A. Momigliano, *Pagan and Christian historiography in the fourth century A. D.*, s. 108—109.

⁹³ Zob. zwłaszcza wspaniałe studium E. Auerbacha, *Sermo humilis*, op. cit., s. 25—53.

⁹⁴ Terminy te znajdują się w liście 167, *Patrol. Gr.* XXXVII, col. 277.

⁹⁵ H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938.

⁹⁶ Synesius, *Epist.* 153, *Patrol. Gr.* LXVI, col. 1553—1556.

nezę i zamierzenie swego dzieła pt. „Dion”. Krytykowali mnie — pisze — zarówno filozofowie (neoplatonicy) jak i mnisi chrześcijańscy. Jedni i drudzy zarzucają mi, że „nie jestem w zgodzie z filozofią, gdyż znam się na pięknie doboru słów i na rytmie oraz uważam, że mam coś do powiedzenia o Homerze i formach retorycznych, jak gdyby filozof powinien być *misologos* i zajmować się tylko sprawami boskimi”. „Diona” napisał, aby odpowiedzieć na tę krytykę; dzieło to „ma być nie tylko popisem [*epideixis*] *polymatheia*, ale także jej pochwałą”. Rozważmy jeden z ustępów tego utworu⁹⁷. Synezjusz utrzymuje, że dobrze jest przeplatać poważne i trudne studia filozoficzne (*theōrēmata epistēmōnika*) lekturą komedii i rozpraw retorycznych, dzieł, „które ludzie-towarzysze Muz napisali dla rozrywki [*rhathymein*] i igraszki [*paizein*]”; że należy w czasie lektury na przemian igrać (*paizein*) i pracować poważnie (*spudazein*). „Sądzę bowiem, że filozof powinien unikać wszelkich przywar, a zwłaszcza starać się nie być gburem [*agroikos*], lecz powinien być wprowadzony w misteria Charyt i być Hellenem w ścisłym znaczeniu tego słowa, tzn. umieć utrzymywać stosunki z ludźmi [*tois anthrōpōis exomilēsai*] poprzez to, że zna wszystkie znakomite dzieła. Wydaje się, że nie ma innego dostępu do filozofii jak ciekawość [*polypragmosynē gnōseōs*]; u dzieci zamiłowanie do mitów [*philomythos physis*] jest zapowiedzią spełnienia się filozoficznego [*philosophon telos*]” (zadziwiająca i pouczająca wariacja na temat z Arystotelesa, *Metaphys.*, I, 2, 982 b 11—21. Filozofia — kontynuuje Synezjusz — nie potrafiłaby istnieć bez rozmaitych *technai* i *epistēmai*, którymi rządzi jak królowa. Owe *technai* i *epistēmai* nie mogłyby być od siebie oddzielone. „Czyż nazwa Muz nie pokazuje, że są one razem?” (Synezjusz wywodzi etymologię nazwy *Musai* z *homu usai* = będące razem). „I tworzą one chór właśnie dzięki temu, że są razem”. „Tymczasem niektórzy, na skutek ułomności swej natury, dzielą na części ich [Muz] zespół, którego nie można dzielić, i jeden bierze jedną Muzę, inny drugą. Ale filozofia jest tym, co rządzi całym zespołem Muz. To właśnie symbolizuje [*ainittesthai*] owa opowieść, wedle której gdy Muzy śpiewają chórem, przyłącza się do nich natychmiast Apollo. Ta opowieść [*logos*] nazywa artystą i uczonym tego [*technitēs kai epistēmōn*], który dla siebie samego odcina tę lub ową wiedzę należącą do tej lub owej bogini; filozofem nazywa tego, który powstał z akordu śpiewu wszystkich bogiń i który z wielości uczynił jedność; nie, jeszcze nie tego; trzeba, aby filozof pełnił ponadto funkcję własną, nadrzędną nad chórem; opowieść mówi, że Apollo raz śpiewa z Muzami intonując śpiew i nadając mu rytm, raz zaś śpiewa solo; otóż ten ostatni byłby śpiewem świętym, niewysłowionym. Podobnie filozof taki, jak ja go rozumiem, będzie obcował z sobą samym [*syneinai*] i z Bogiem poprzez filozofię, podczas gdy stosunki z ludźmi będzie utrzymywał poprzez niższe władze *logos*; jako *philologos* będzie wiedział [*epistasthai*], podczas gdy jako filozof będzie osądzał każdą rzecz z osobna i w całości”.

Znajdujemy tu przede wszystkim tradycyjną koncepcję *paideia*⁹⁸ (wy-

⁹⁷ *Synesii Cyrenensis opuscula*, wyd. N. Terzaghi, Romae 1944, s. 244—247. Istnieje dobry komentarz (ze wstępem) do tego dzieła: K. Treu, *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem „Dion“*, Berlin 1958. Praca Chr. Lacombrade, *Synesios hellène et chrétien*, Paris 1951 jest użyteczna, ale bardzo powierzchowna.

⁹⁸ Zwróćmy uwagę na bliski związek między stosunkami z ludźmi a znajomością utworów klasycznych; ponadto sprzeciw wobec specjalizacji — postawę, która leży u źródła *enkyklios paideia*. Pamiętajmy choćby o Petroniuszu, *Sat.*, 39, 3—15: Tri-

rażoną w bardzo znamienych sformułowaniach), a następnie wyraźne podporządkowanie jej filozofii neoplatońskiej⁹⁹.

Zapoznajmy się z innym tekstem Syneezjusza: listem 105. W liście tym Syneezjusz wyjaśnia swemu bratu oraz pośrednio publiczności uczonych (*scholastikoi*) i w szczególności patriarsze aleksandryjskiemu Teofilowi, dlaczego opiera się przyjęciu godności biskupa, którą chce mu powierzyć patriarcha¹⁰⁰. Píše między innymi: „Dziękuję mój czas między dwa zajęcia: igraszkę [*paidiá*] i poważne studia [*spudē*]. Gdy studiuje, należę do samego siebie [*idios eimi*], zwłaszcza gdy studiuje sprawy boskie [lub: zwłaszcza w tym, co dotyczy spraw boskich?]. Gdy igram, należę do wszystkich [*koinotatos eimi*]. Wiesz bowiem, że gdy podnoszę głowę znad książek, jestem skłonny do wszelkiego rodzaju igraszek. Jeśli idzie o troski polityczne, jestem ich pozbawiony przez naturę oraz przez ćwiczenie [*meletē*]. Otóż kapłan [*hiereus*, tutaj: biskup; Syneezjusz nie chce używać nieklasycznego terminu *episkopos*] powinien być człowiekiem boskim, koniecznym niechętnym — jak Bóg — wobec wszelkiego rodzaju igraszek [...]. Co do stosunków z Bogiem nie powinien on [*hiereus*] należeć do samego siebie lecz do wszystkich [*ὄν ἄν ἴδιος, ἀλλὰ κοινότητος εἶη*] będąc nauczycielem zakonu i głosząc to, co jest społecznie uznane [*nenomismena*]. Ponadto powinien załatwiać tyle spraw, co wszyscy razem wzięci”.

„Wszelkiego rodzaju igraszki”, o których Syneezjusz mówi w tym liście, to między innymi powabna i światowa konwersacja (*homilia*) z ludźmi jego środowiska, uczestnikami *paidei* (choć pod koniec listu, col. 1488, wspomina tylko polowanie). Ale owa *homilia* zakłada, jak to Syneezjusz wyraził w „Dionie”, że zna się wszystkie znakomite dzieła — wszystkie, których znajomość i zrozumienie jest podstawą *paidei*. Mimo iż w cytowanym liście Syneezjusz odróżnia „igraszkę” od lektury, to jednak nie lektura w ogóle jest przeciwstawieniem „igraszki” lecz tylko lektura dzieł filozoficznych odnoszących się do spraw boskich. Wobec lektury dzieł tego rodzaju lektura utworów należących do dziedziny *paidei* niefilozoficznej, do *philologia*, jest sama „igraszka” wedle tego, co Syneezjusz powiedział w „Dionie”; a w liście 105 Syneezjusz precyzuje, że „zwłaszcza kiedy studiuje sprawy boskie” jest *idios*, tzn. należy do samego siebie. Jeśliby chciał wyrazić swą myśl do końca, jak to uczynił w „Dionie”, powiedziałby prawdopodobnie, że właściwie jest *koinotatos* (należący do wszystkich) nie tylko, kiedy podnosi głowę znad książek, ale także kiedy czyta dzieła z zakresu *philologia*. Mogłby też powiedzieć, że jest *koinotatos* i że „igra”, gdy pisze utwory retoryczne (np. „Pochwałę łysiny”) z wyjątkiem może wypadków, gdy dzieła te mają cel polityczny, gdy są zaangażowane w sprawę jego miasta (Cyrene) i cesarstwa.

Podobnie jak w „Dionie”, ale jeszcze wyraźniej w liście 105 *paideja* — ujęta tym razem z punktu widzenia konwersacji z ludźmi wykształcony-

malchion cytuje Wergiliusza, potem popisuje się wiedzą astrologiczną i zauważa: *Oportet etiam inter cenandum philologiam nosse. Patrono meo ossa bene quiescant, qui me hominem inter homines voluit esse.*

⁹⁹ Już przeciwstawiając *paideję* jako „igraszkę” filozofii traktowanej jako „poważna praca”, Syneezjusz ustala stosunek podporządkowania pierwszej tej drugiej. Tymczasem nie wolno zapominać, że „igraszka” (por. terminy *paizein*, *paignion*, *ludere*, *lusus*, *lusor*, *nugae*) jest podstawowym aspektem kultury hellenistycznej i hellenistyczno-rzymskiej; Kallimach pierwszy potraktował poezję jako „igraszkę”, jako czynność „dziecięcą”; por. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*³, s. 361.

¹⁰⁰ *Patrol. Gr.* LXVI, col. 1484—1488.

mi — została scharakteryzowana jako dziedzina, w której jednostka jest „wspólna” (*koinos*) lub identyfikuje się ze wspólnotą ludzi wykształconych, w przeciwieństwie do filozofii (neoplatońskiej) jako dziedziny, w której jednostka wraca do siebie samej i w samotności swej duszy wchodzi w kontakt z Bogiem. Raz jeszcze te dwie przeciwstawne postawy zdają się w oczach Synezyjusza móc współżyć i godzić się pełniąc dwie funkcje różne i zhierarchizowane wewnątrz tego samego wzoru kulturowego (pomimo iż Bogu jest wstrętny wszelki rodzaj „igraszki”). Ale ponadto ukazuje się nowe przeciwieństwo, którego Synezyjusz nie umie przezwyciężyć: stanowisko chrześcijańskiego biskupa przeciwstawia się równocześnie „igraszce”, a więc *paidei*, oraz filozofii (neoplatońskiej). Biskup jest „wspólny”, ale w sensie całkowicie różnym od tego, który dopiero co poznaliśmy. Podczas gdy człowiek wykształcony jest „wspólny” o tyle, o ile nie troszczy się o Boga lecz oddaje się „igraszce” i utożsamia się ze wspólnotą ludzi wykształconych, biskup, który odrzuca wszelką formę „igraszki”, jest „wspólny” przez sposób obcowania z Bogiem: jest „wspólny” w tym sensie, że wierzy w Boga tak, jak wierzy gmina chrześcijańska w ogólności, a w szczególności konkretna gmina chrześcijańska, na której czele stoi; jest ponadto „wspólny” w tym sensie, że obcuje z Bogiem za pośrednictwem kościoła. Wspólnota chrześcijańska jest czymś zupełnie różnym od tej, której częścią jest człowiek wykształcony jako taki, gdyż składa się ona zarówno z chrześcijan wykształconych jak i niewykształconych; i grozi filozofowi (neoplatońskiemu) pozbawieniem go samotności, doskonałości intelektualnej, uprzywilejowanego stosunku do Boga, zdobytego przez wysiłek spekulatywny.

W dalszym ciągu tego listu Synezyjusz próbuje pokonać tę przeciwstawność w płaszczyźnie praktycznej, przez pewien praktyczny kompromis: oświadcza, że jest skłonny przyjąć godność biskupa pod warunkiem, że uzna się za możliwe, iż publicznie będzie wyznawał dogmaty chrześcijańskie, natomiast prywatnie będzie filozofował. Dogmaty chrześcijańskie według niego są „mitami”, „użytecznymi kłamstwami” niezbędnymi dla ludu. „Cóż ma wspólnego lud i filozofia? Prawda rzeczy boskich winna pozostać ukryta; lud potrzebuje innego do nich stosunku [*hexis*]”.

Wzór kulturowy Synezyjusza ustanawia więc wyraźny rozdział między tymi, którzy mają dostęp do tego wzoru — i resztą, ludem. W ten sposób utrwała on przeciwieństwo między ludźmi wykształconymi (*pepaideumenois*, *philologoi*, *scholastikoi*) i niewykształconymi (*apaideutoi*, *amatheis*), właściwe dla tradycyjnego modelu *paidei*. Utrwała też przeciwieństwo między filozofami i niefilozofami, istniejące już u Platona i Arystotelesa, wraz z koncepcją „mitu” jako „użytecznego kłamstwa” dla ludu¹⁰¹; ale przeciwieństwo to podkreśla znacznie energiczniej, przekształca je podkreślając „samotność” każdego filozofa i jego bezpośredni stosunek do Boga.

Przeciwnie natomiast wzór kulturowy intelektualistów chrześcijańskich tego okresu, chociaż jest pod niektórymi względami bardzo zbliżony do Synezyjusza, nie odcina się od ludu w sposób nieprzejednany. Intelektualiści chrześcijańscy w czasach Synezyjusza nie widzą przeciwieństwa między ich „prywatnym”, osobistym poznaniem Boga a „wspólnym” poznaniem Boga właściwym dla wspólnot chrześcijańskich, do których należą i którymi często kierują jako biskupi. Wskazywał na to E. A u e r -

¹⁰¹ Por. szczególnie Arystoteles, *Metaph.*, XI, 1074 b 1—14.

bach w odniesieniu do św. Augustyna¹⁰². Dla Augustyna Biblia została napisana w *sermo humilis*, tzn. została ona napisana nie w języku literackim lecz w języku dostosowanym do inteligencji ludzi niewykształconych. Język ten dopuszcza i wymaga ze strony osób wykształconych głębszej interpretacji przenikającej przez sens dosłowny. Ale głębszy sens zgadza się ze znaczeniem dosłownym. Biblia jest to *res velata mysteriis*; ale owe tajemnice, owe zasłony nie są „mitami”, „użytecznymi kłamstwami” kryjącymi prawdę dostępną jedynie dla filozofów; są [to formy, które — jeśli mogą być zrozumiane jedynie przez niewielu ludzi — „ćwiczą” tymczasem wszystkich, nawet *indocti*, przez „prawdę ukrytą”, ponieważ Biblia „ma tę samą treść w partiach jawnych jak i ukrytych [*hoc in promptis quod in reconditis habens*]”.

Wedle złożonego i zhierarchizowanego wzoru kulturowego zbudowanego u schyłku starożytności przez greckich i łacińskich ojców kościoła chrześcijański *doctus*, filozof-teolog chrześcijański, który opanował i posługuje się jako narzędziem *bonae litterae*, retoryczno-erudycyjną *paidejā*, określony jest trojako: przez swoje stosunki z ogółem *docti*, *pepaideumenoi*; przez swoje stosunki z Bogiem; przez swoje stosunki z wspólnotą chrześcijańską, z kościołem (natomiast wedle wzoru hellenistyczno-rzymskiego intelektualistę określały jedynie stosunki pierwszego typu, a wedle wzoru Synezyjusza — dwóch pierwszych typów). Stosunki z ogółem *docti* dla intelektualisty chrześcijańskiego są drugorzędne; prymat należy do stosunków z Bogiem i kościołem; istotne jest stwierdzenie, że owe stosunki z Bogiem odbywają się za pośrednictwem kościoła.

Ten wzór będzie panował w kulturze intelektualnej średniowiecza co najmniej do czasów powstania literatur w językach „ludowych” (co wprowadzi doń pewien nowy i bardzo dynamiczny czynnik¹⁰³). Jeszcze później, w XIV w., od Petrarki, wzór ten zacznie się załamywać, retoryczno-erudycyjne *bonae litterae* wyemancypują się z filozofii-teologii. Renesans będzie przede wszystkim odrodzeniem retoryczno-erudycyjnej hellenistyczno-rzymskiej *paidei* lub *humanitas*, w ramach kultury bez porównania bogatszej i bardziej złożonej od kultury hellenistyczno-rzymskiej — kultury, która nie zapominała o tradycji filozofii-teologii chrześcijańskiej i która miała obok literatury w języku uczonym także literaturę w językach „ludowych”. Pod koniec XVI i na początku XVII w. doszedł do tego pewien całkowicie nowy czynnik, który przyspieszył proces dyferencjacji kultury intelektualistów: fizyka matematyczno-eksperymentalna. Tradycja retoryczno-erudycyjna istniała nadal, mimo głębokich przemian, aż do połowy XVIII w. Ludzie Oświecenia, potem Rousseau, wreszcie i nade wszystko to, co nazywa się *deutsche Bewegung* w drugiej połowie XVIII w., zredukują ją do roli staroświeckiego grata.

Бенедетто Браво

PHILOLOGIA. K ВОПРОСУ О КУЛЬТУРЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛИСТОВ
АНТИЧНОСТИ (ОТ ФУКИДИДА ДО СИНЕЗИЯ И СВ. АВГУСТИНА)

В течение IV в. до н. э. в Афинах начал созревать совершенно новый тип духовной культуры ставшей тотчас общегреческим. К исходу того же столетия и в начале последую-

¹⁰² E. Auerbach, op. cit., s. 34—43, który cytuje teksty Augustyna odnoszące się do tej sprawy.

¹⁰³ Por. E. Auerbach, op. cit., zwłaszcza s. 242—255.

щего он развивается и обогащается создавая образец культуры занявшей общепризнанное положение на протяжении многих столетий в сфере интеллектуальной жизни высшего порядка. Имеется в виду культура, которая обращается не к совокупности граждан либо более или менее замкнутым общественным группам, определителем которых являлись экономические, религиозные, кровные либо политические узы, но адресована общности вызванной к жизни отношениями созданными самой этой культурой: адресована идеальной общности „словесных” образованных людей (*οἱ πεπαιδευμένοι*) т. е. применяя современную терминологию, интеллектуалистам всех городов эллинистического мира а затем римской империи. Разумеется, что „словесные” люди выводились в большинстве из состоятельных и зажиточных кругов городского населения, из тех слоев, которые в эллинистический и римский период являлись в городах подпорой как политических, так и административных учреждений. Но общность „словесных людей” не совпадала с общественными группами правившими отдельными городами.

Этот образец культуры мыслителей-интеллектуалистов сосуществовал и наслаивался на другие модели культуры являвшиеся показателем совокупности общественного быта. Интеллектуалисты эллинистической и римской эпох приобщаются к обиходным идеям и нормам, но в тоже самое время остаются вне их в той степени, в какой их поглощает сфера специфически интеллектуального быта.

В основу этой модели культуры вошел синтез, совершившийся в IV в. до н. э., трех противоположных себе элементов:

1) софистической культуры основанной на λόγος и подвергавшей сомнению все ценности, верования и традиционные узы;

2) наследие аристократической культуры с присущими ей увлечениями красотой и изяществом;

3) морального наследия полис гоппитов, славившего вопреки аристократической традиции, сдержанность (чувство меры), трезвость, подчинение личности государству. Подобный в некоторых отношениях синтез (но в других существенно отличный) создан был уже к исходу V в. Фукидидом (см. надгробная речь приписанная им Периклу).

Созревший к исходу IV в. модель культуры интеллектуалистов связанной с софистической культурой, хотя последовательно признает главное место любви к словесности (*φιλολογία*) т. е. любви к ученым беседам, занятиям и литературной деятельности, не воспринимает однако обосновываемого софистами противоречия между человеческими ценностями и правами а природой — противоречия, которое впервые лишило человеческие права и ценности всякой метафизической основы и следовательно (по мнению греков) всякого оправдания, и одновременно целиком отказывались признавать за природой божественный смысл. Модель культуры интеллектуалистов эллинистической и римской эпохи покоится на убеждении, что сложившиеся на нее ценности коренятся в природе, воспринимаемой как божественная и проникнутой „божиям началом”. Убеждение это чаще всего выражено нечетко — *implicite*. И у философов оно выступает неявно, особенно у стоиков; оно принимает также форму имманентной метафизики, форму мысли, которая выражает присутствие божественного начала в осязаемом мире. В целом культура интеллектуалистов этих эпох проникнута имманентной метафизикой.

Наряду с этим образом культуры, с самого зарождения до конца этого века выступала его полная противоположность: направление киников располагавшее большой силой притяжения для интеллектуалистов особенно для философов (см. прежде всего эпикуреизм). В основе этого течения положена софистами противоположность между природой и человеческими ценностями, следовательно отрицание каково бы то ни было метафизического фундамента ценностей, значит отрицание ценностей как таковых.

Во II в. н. э. модель культуры интеллектуалистов попадает в кризис, усугубившийся в последующем столетии, когда ослабевают экономические, социальные и политические структуры, на которых в течении веков жила эта культура.

В недрах этого кризиса зарождается культура интеллектуалистов, стремящаяся к тран-

сцендентности и воспринимающая в новом виде метафизические усилия Аристотеля и Платона покинутые было эллинистической и римской культурой.

Однако традиционная культура, древнее просвещение, образованность (*παιδεία*) или любовь к словесности (*φιλολογία*) не перестает существовать. Ее не заменил ни неоплатонизм, ни христианство, наоборот, она была воспринята и усвоена обоими образцами культуры, являвшимися комплексными и иерархическими моделями.

И у неоплатоника Синезия и у св. Августина находим модель культуры, в которой древняя *παιδεία* воспринимается и ставится в подчинение философии — богословию поглощенному исключительно трансцендентной целью. Но для Синезия философ в своей привилегированной обособленности входит в непосредственное общение с Богом, тогда как для св. Августина сношения философа с Богом опосредствованы церковью, причем их сущность не отличается от общения с Богом остальных верующих.

Интеллектуалист эллинистической и римской эпох как мыслитель осознавал свою принадлежность к общности людей-просвещенных, образованных. Интеллектуалист типа Синезия чувствовал свою связь с одной стороны с Богом, с другой с общностью образованных людей. Интеллектуалист типа св. Августина с одной стороны осознает свою связь с общностью ученых (*docti*), с другой же с самим Богом посредством узов с общиной верующих, объединявшей и уравнивавшей ученых (*docti*) и неученых (*indocti*).

Benedetto Bravo

PHILOLOGIA. CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DE LA CULTURE
DES INTELLECTUELS ANTIQUES, DE THUCYDIDE À SYNÉSIOS
ET À SAINT AUGUSTIN

Au cours du IV^e siècle avant n.è., à Athènes, commence à se former un type de culture entièrement nouveau, qui devient aussitôt panhellénique et qui vers la fin du même siècle et au début du siècle suivant s'élabore et s'enrichit ultérieurement, créant un modèle culturel qui s'imposera presque universellement, pendant plusieurs siècles, dans la sphère de la vie intellectuelle la plus élevée. Il s'agit d'une culture qui ne s'adresse ni à l'ensemble des citoyens, ni à des groupes sociaux plus ou moins restreints, constitués par des liens économiques ou religieux ou familiaux ou politiques, mais à une communauté constituée par des liens qui sont créés par cette culture même: à la communauté idéale des „gens cultivés” (*hoi pepaideumenoi*) ou, pour employer un terme moderne, des „intellectuels” de toutes les cités du monde hellénistique et plus tard de l'empire romain. Certes, les „gens cultivés” appartiennent pour la plupart aux couches riches et moyennement aisées des habitants des villes — aux couches qui à l'époque hellénistique et à l'époque romaine soutiennent cette organisation politique et administrative qu'est la cité. Mais la communauté des „gens cultivés” ne coïncide pas avec les groupes sociaux qui régissent les cités particulières.

Ce modèle culturel des intellectuels coexiste avec, et se superpose à, d'autres modèles culturels qui dominent l'ensemble de la vie sociale. Les intellectuels des époques hellénistiques et romaine acceptent les idées et les normes courantes, mais en même temps ils sont hors de celles-ci, dans la mesure où ils vivent dans la sphère de la vie spécifiquement intellectuelle.

A l'origine du modèle culturel en question nous trouvons une synthèse, qui s'est effectuée au IV^e siècle av.n.è., de trois éléments contrastants: de la culture sophistique, fondée sur les *logoi* et qui mettait en question toutes les valeurs, les croyances et les liens traditionnels; de la tradition de la culture aristocratique, caractérisée entre autres par l'amour de la beauté éclatante et de la „grâce”; de la

tradition morale de la cité des hoplites, qui exaltait, contre la tradition aristocratique, la „mesure”, la sobriété, la subordination de l'individu à l'Etat. Une synthèse à certains égards semblable (mais à d'autres égards très différente) avait été déjà conçue vers la fin du V^e siècle par Thucydide (voir l'oraison funèbre qu'il fait prononcer à Périclès).

Si le modèle culturel des intellectuels qui se cristallise vers la fin du IV^e siècle est lié à la culture sophistique et s'il accorde par conséquent une place centrale à l' „amour des logoi” (philologia), il n'accueille pas l'opposition que les sophistes avaient établie entre les valeurs et lois humaines et la nature — opposition qui avait pour la première fois privé les valeurs et les lois de tout fondement métaphysique, et donc (aux yeux des Grecs) de toute justification, en même temps qu'elle avait privé la nature de tout sens divin. Le modèle culturel des intellectuels des époques hellénistique et romaine repose sur la conviction que les valeurs dont ils se compose s'enracinent dans la nature — dans une nature qui est sentie comme divine, pénétrée du „divin”. Cette conviction demeure le plus souvent implicite. Elle devient explicite chez les philosophes, notamment chez les stoïciens; elle se manifeste alors sous la forme d'une métaphysique immanentiste, d'une pensée qui croit saisir le divin dans le monde sensible. Dans son ensemble, la culture des intellectuels de ces époques est imprégnée de métaphysique immanentiste.

En face de ce modèle culturel, depuis sa naissance jusqu'à sa fin, se trouve sa négation totale: le courant cynique, qui exerce une force d'attraction considérable sur les intellectuels, surtout sur les philosophes (voir notamment les épicuriens). A la base de ce courant il y a l'acceptation de l'opposition établie par les sophistes entre valeurs et nature, donc la négation de tout fondement métaphysique des valeurs, donc la négation des valeurs elles-mêmes.

Au II^e siècle de n.è. le modèle culturel des intellectuels entre en crise. La crise s'approfondit au siècle suivant, lorsque s'affaiblissent les structures économiques, sociales et politiques qui avaient été pendant des siècles la base de cette culture.

Il naît de cette crise une culture d'intellectuels orientée vers le transcendant, qui reprend de façon nouvelle l'effort métaphysique de Platon et d'Aristote, abandonné par la culture hellénistico-romaine.

La culture traditionnelle, cependant, la vieille paideia ou philologia, ne cesse nullement d'exister. Elle n'est remplacée ni par le néo-platonisme, ni par le christianisme; au contraire, elle est accueillie par l'un et par l'autre, à l'intérieur de deux nouveaux modèles culturels, qui sont des modèles complexes et hiérarchisés.

Chez le néo-platonicien Synésios aussi bien que chez saint Augustin nous voyons un modèle culturel où la vieille paideia est acceptée et subordonnée à une philosophie-théologie qui vise exclusivement au transcendant. Mais pour Synésios le philosophe, dans sa solitude privilégiée, a directement commerce avec Dieu, tandis que pour saint Augustin les rapports du philosophe avec Dieu sont médiatisés par l'Eglise et ne sont pas de nature différente que ceux qu'entretiennent tous les autres fidèles.

L'intellectuel des époques hellénistique et romaine se sentait, en tant qu'intellectuel, lié à la communauté des „gens cultivés”. L'intellectuel du type de Synésios se sent lié d'un côté à Dieu, de l'autre côté à la communauté des „gens cultivés”. L'intellectuel du type de saint Augustin se sent lié d'un côté à la communauté des „docti”, de l'autre côté à Dieu par l'intermédiaire du lien avec la communauté des fidèles, qui réunit et égalise les „docti” et les „indocti”.