

## **Ekstaza i samotność, czyli Jan Burzyński pyta prof. Włodzimierza Lengauera o (nie)tożsamości starożytnych Greków**

*Prezentujemy drugi z zapowiedzianego w pierwszym numerze „Mishellaneów” cyklu wywiadów o tożsamości. Otwarte spotkanie z profesorem Włodzimierzem Lengauerem, dziekanem Wydziału Historycznego UW i wybitnym znawcą kultury antycznej, odbyło się we wtorek 16 listopada 2007 roku o godzinie 18.00 na piętrze kawiarni Coffee Point, mieszczącej się przy ulicy Krakowskie Przedmieście.*

**Na początek chciałbym poruszyć kwestię, która z naszego punktu widzenia wydaje się być kwestią fundamentalną, mianowicie, czy gdybym zapytał Greka: „co to znaczy być sobą?”, to czy popatrzyłby na mnie jak na wariata, nie mając pojęcia, o co mi chodzi, czy też zrozumiałby moje pytanie? A jeśli tak, to jak by je rozumiał?**

Myślę, że nie bardzo rozumiałby, o co panu chodzi. To my współcześnie używamy pewnych pojęć charakterystycznych dla naszej kultury, pojęć nowożytnych, z zakresu filozofii, antropologii etc., którymi również ja się posługuję, chociażby na swoich wykładach, mówiąc o tożsamości człowieka greckiego, greckim pojmowaniu ludzkiej osoby, czy podmiotowości człowieka greckiego. Nie wiem czy Grek (i w którym okresie) zdołałby to dobrze zrozumieć, z kilku istotnych powodów. Po pierwsze, nie jestem pewien, czy w ogóle przed Kantem ktoś dobrze rozumiałby to pytanie, ponieważ owo typowe dla myśli europejskiej położenie nacisku na osobowość człowieka, na podmiotowość, jest wynikiem tak zwanego „kopernikańskiego przewrotu w filozofii”<sup>1</sup>, który należy wiązać właśnie z filozofem z Królewca. Przewrót ów do tego się sprowadza, że oto okazało się, iż człowiek stał się podmiotem poznającym w pełnym znaczeniu

tego słowa oraz, nawet bardziej niż chciał sam Kant, podmiotem niejako konstytuującym świat. Oznacza to, że od tej pory przed człowiekiem pojawia się w całej pełni zagadnienie samoświadomości, a także: że na trwałe zostaje on oddzielony od poznawanego przez siebie świata. Na tym w gruncie rzeczy polega, jak się zdaje, znaczenie Kanta i nowożytnego poczucia „bycia sobą”.

Mówiąc natomiast o tożsamości człowieka greckiego, należy poczynić jedno istotne zastrzeżenie, mianowicie, że nie ma kogoś takiego jak „Grek w ogóle”; kultura grecka na przestrzeni swoich dziejów bardzo się zmieniała. Grek z czasów Homera, bohater homerycki, zapytany, co to właściwie znaczy, że on się czuje sobą (i czy w ogóle czuje się sobą) być może nie do końca zrozumiałby to pytanie, ale odpowiedziałby, że on po prostu jest sobą, w tym sensie, że jest wojownikiem i spełnia (czy realizuje) pewien wzór postępowania. Przy czym nie zastanawiałby się on nawet nad źródłem tego wzoru. Nieraz przychodzi mi na myśl znane powiedzenie, autorstwa bodajże Whiteheada<sup>2</sup>, że najistotniejsze problemy filozoficzne pojawiły się już w Grecji, że właściwie wszystko wymyśliła już filozofia grecka i w gruncie rzeczy to, co stanowi jej dorobek w zupełności nam wystarczy, zaś cała późniejsza filozofia jest jedynie

<sup>1</sup> Mowa tutaj o słynnej tezie epistemologicznej Immanuela Kanta, którą określił on mianem „przewrotu kopernikańskiego”. Chodzi tu o odwrócenie trwale zakorzonego w myśli europejskiej poglądu, że całe nasze poznanie jest kształtowane przez rzeczywistość zewnętrzną, a co za tym idzie: jego wyniki muszą być z nią w pełni uzgodnione. Zamiast tego filozof powiada, że nasz obraz świata zależy jedynie od właściwości naszego umysłu, a co za tym idzie: że to „przedmioty [poznania] muszą się dostosować do naszego poznania” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, BVI; tłum. R. Ingarden), a nie odwrotnie [wszystkie przypisy pochodzą od prowadzącego wywiad].

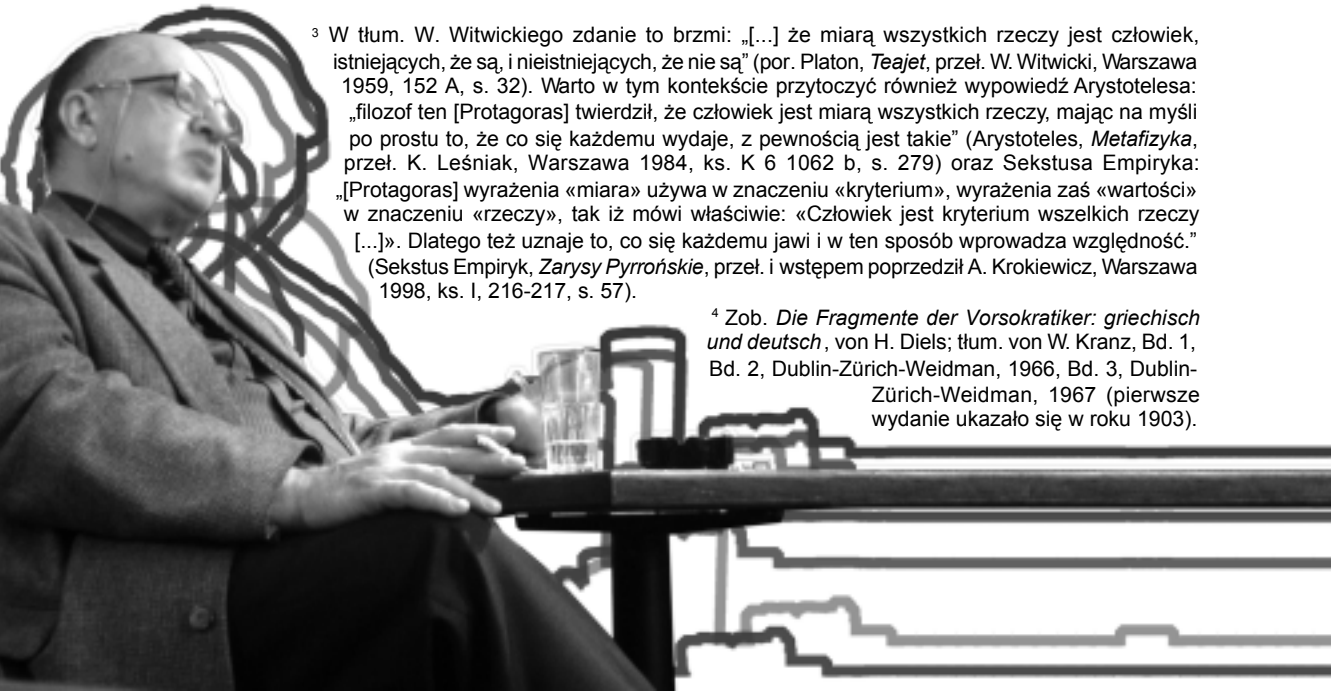
<sup>2</sup> Alfred North Whitehead, angielski filozof i matematyk (1861-1947), współpracownik Bertranda Russella.

„odwracaniem kapelusza”. I czasem, kiedy myślę o kantowskim „przewrocie kopernikańskim”, to dochodzę do wniosku, że również owa, postawiona przez Kanta, kwestia poczucia własnej odrębności człowieka była w jakimś sensie w myśli greckiej formułowana. W podobny sposób bowiem zagadnienie podmiotu poznającego oraz człowieka wobec świata sformułował Protagoras. Chodzi mi tutaj o jego słynne zdanie, które jest zazwyczaj cytowane tylko w połowie i przez to błędnie rozumiane, mianowicie: że człowiek jest miarą wszechrzeczy. Często wywodzi się z tego stwierdzenia najrozmaitsze, trochę dęte, poglądy o humanizmie Greków itp. W rzeczywistości zdanie to inaczej brzmi i czego innego dotyczy. Co prawda nie mamy pewności, co do jego oryginalnego brzmienia (podobnie jak nie znamy całej twórczości Protagorasa ani kontekstu, w którym pojawia się owo stwierdzenie), ale cytuje je zgodnie kilku autorów, w tym przede wszystkim Platon w dialogu *Teajet*, a później także inni, być może bezpośrednio z Protagorasa, a być może jedni po drugich. W każdym razie po grecku zdanie to brzmi: *πάτων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶν τῶν μὲν οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶν* (por. Platon, *Teajet* 152)<sup>3</sup>. Stwierdzenie to można przełożyć następująco: „człowiek jest miarą...” nie tyle wszechrzeczy, co „rzeczy” (aczkolwiek *χρημάτα* to bardzo szerokie pojęcie, oznaczające przede wszystkim wartości). Tak więc Protagoras powiada: „człowiek jest miarą

rzeczy...”, i dalej: *τῶν ὄντων* – „tych, będących”, „tych, które są”. W dalszej części pojawia się natomiast interesujące sformułowanie *ὡς ἐστὶν* – tłumaczone na ogół, „że są”, tyle że to małe słówko „że” (*ὡς*) właściwie nie oznacza „że”, tylko znaczy: „jak”, „w jaki sposób”. Co prawda w tym drugim członie filozof mówi o „tych, których nie ma”, „tych nie będących” (*τῶν μὲν οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶν*). Trudno jest nam wyobrazić sobie, że niebycie może mieć jakąś formę, dlatego w tym przypadku owo *ὡς* nie jest oddawane przez „jak”, ale przez „że”. Dlatego też ten fragment wypowiedzi Protagorasa przekłada się zazwyczaj: „rzeczy tych, które są, że są, tych, których nie ma, że nie ma”. I wówczas, kiedy zdanie to cytuje i omawia Platon, uczestnicy dialogu nie bardzo rozumieją o co w nim chodzi. Co właściwie chce powiedzieć Protagoras? Bo o ile rozumiemy pierwszy człon (*πάτων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶν*), który dotyczy po prostu poznania – człowiek poznając świat stwierdza, że coś istnieje – o tyle człon drugi jest dość trudny do wyjaśnienia. Cóż znaczy owo *ὡς οὐκ ἐστὶν*, co należałoby chyba tłumaczyć: „w jakiej formie ich nie ma”? Już pierwsi wydawcy presokratyków, autorzy słynnej edycji *Die Fragmente der Vorsokratiker*<sup>4</sup>, najwięksi specjaliści swojego czasu, Hermann Diels i jego następcy Walther Kranz, mieli problem z tłumaczeniem tego zdania. Myślę, że w tej wypowiedzi Protagorasa w pewnym sensie ujawnia się, jak filozof ów rozumiał,

<sup>3</sup> W tłum. W. Witwickiego zdanie to brzmi: „[...] że miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, istniejących, że są, i nieistniejących, że nie są” (por. Platon, *Teajet*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1959, 152 A, s. 32). Warto w tym kontekście przytoczyć również wypowiedź Arystotelesa: „filozof ten [Protagoras] twierdził, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, mając na myśli po prostu to, że co się każdemu wydaje, z pewnością jest takie” (Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984, ks. K 6 1062 b, s. 279) oraz Sekstusa Empiryka: „[Protagoras] wyrażenia «miara» używa w znaczeniu «kryterium», wyrażenia zaś «wartości» w znaczeniu «rzeczy», tak iż mówi właściwie: «Człowiek jest kryterium wszelkich rzeczy [...]». Dlatego też uznaje to, co się każdemu jawi i w ten sposób wprowadza względność.” (Sekstus Empiryk, *Zarysy Pyrronickie*, przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz, Warszawa 1998, ks. I, 216-217, s. 57).

<sup>4</sup> Zob. *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, von H. Diels; tłum. von W. Kranz, Bd. 1, Bd. 2, Dublin-Zürich-Weidman, 1966, Bd. 3, Dublin-Zürich-Weidman, 1967 (pierwsze wydanie ukazało się w roku 1903).



że człowiek jest sobą. Oto człowiek na tym właśnie polega, że jest on przede wszystkim sobą i to on sam ma decydujący głos w sprawie istnienia świata; człowiek jest ostateczną instancją orzekającą, co istnieje i w jaki sposób. Pamiętajmy jednak, że mamy tutaj do czynienia z filozoficznym podejściem do człowieka w ogóle.

Zacząłem od tego, że Grek z czasów Homera rozumiałby problem, o którym tu rozmawiamy znacznie prościej: być sobą znaczy tyle, co być takim, jakim wymaga od niego (aby był) pewien wzór kultury, w której żyje. W moim przekonaniu później sprawa przedstawia się w gruncie rzeczy podobnie, przynajmniej dla przeciętnego Greka V wieku, który nie czytał Protagorasa. Nie sądzę zresztą, aby tego filozofa można było uznać za takiego, który kształtował potoczne przekonania i wyobrażenia ludzi swojej epoki. Podobnie zresztą było z Kantem. Zawsze przypomina mi się pewne zdanie, jeden z moich ulubionych cytatów literackich, kiedy to Woland tłumaczy, że mówił Kantowi przy śniadaniu: „Pan, profesorze, za pozwoleniem, wymyślił coś bez ładu i składu. Może to i mądre, ale kompletnie niezrozumiałe. Wystawi się pan na pośmiewisko”<sup>5</sup>. Tak to często bywa z koncepcjami filozoficznymi. Zdanie Protagorasa nie ilustrowało, rzecz jasna, poglądów obiegowych; jak się zdaje, nawet współcześni Protagorasa (w tym elita intelektualna) nie bardzo zdawali sobie sprawę, co w istocie głosi jego wypowiedź, podobnie zresztą jak nie do końca rozumieli by oni owe pytanie o osobowość człowieka i o to, czym jest człowiek w odróżnieniu od istniejącej wokół niego rzeczywistości. Z drugiej strony to właśnie w czasach Protagorasa zaczyna się kształtować głębokie rozumienie indywidualizmu ludzkiego, tego, że ludzie są inni od świata, a jednocześnie, że każdy poszczególny człowiek jest inny od

pozostałych. W tym zresztą zaczęto upatrywać istoty człowieczeństwa. Co prawda, zdaniem Brunona Snella, wybitnego znawcy kultury, filozofii i literatury greckiej, który z górą czterdzieści lat temu napisał klasyczną dziś książkę *Die Entdeckung des Geistes* (dostępną także w tłumaczeniu angielskim)<sup>6</sup>, problem ten postawiła już liryka grecka. W owym słynnym fragmencie<sup>7</sup>, w którym Archiloch (co stanowi zresztą niezwykły kontrast wobec ideałów wyznaczających sposoby zachowania bohaterów homeryckich), śmieje się z tego, że jego tarcza dostała się w ręce wroga (w oczach bohatera homeryckiego byłby to zabójczy cios dla honoru) i zupełnie go to nie obchodzi: on chce żyć i już, nie zaś spełniać wzorce, czy ideały, których realizacji wymagają od niego inni. W tym właśnie widzieć możemy owe odkrycie własnej indywidualności, bycia sobą. Oto Archiloch stwierdza: „Taki jestem i taki też dalej chcę być”, a jeśli chodzi o tarczę, to „kupię sobie nową, lepszą”. Człowiek sam jeden, nie odwołując się do niczego, co znajduje się poza nim, określa jaki jest i jaki chce być, zaś to, co inni o nim powiedzą zupełnie go nie interesuje. Ma on poczucie własnej autentyczności. I może rzeczywiście w jakimś stopniu takie myślenie o człowieku kształtuje się stopniowo już w okresie archaicznym, chociaż oczywiście o takim typie człowieka, jaki wyłania się z poematów homeryckich, można by powiedzieć coś zupełnie przeciwnego.

Jeśli tak spróbować porozmawiać z człowiekiem Homera na temat jego tożsamości i indywidualności, zapytać go, czy czuje się sobą, to czułby się on trochę zaniepokojony. Dlaczego? Ano dlatego, że chciałby on być właśnie taki sam jak wszyscy, chciałby być najlepszym wśród nich, ale postępować wedle wzorca wspólnego dla wszystkich. Przypomnijmy sobie zjawisko, które Eric R. Dodds

<sup>5</sup> Zob. M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, przeł. A. Drawicz, Warszawa 1999, s. 17.

<sup>6</sup> B. Snell, *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought*, tłum. T.G. Rosenmeyer, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1953.

<sup>7</sup> Archiloch, fragm. 6 b. Zob. *Liryka grecka*, pod red. J. Danielewicz, Warszawa-Poznań 1999, T 1, *Jamb i elegia*, oprac. K. Bartol, 5 W., s. 66-71.

określa mianem *shame culture* („kultura wstydu”)<sup>8</sup>: oto wstyd przed innymi każe nam być takimi, jakimi inni od nas oczekują, abyśmy byli. Natomiast właśnie w czasach Archilocha wyłania się powoli całkiem inne, w dużej mierze kontrastujące z wcześniejszym, spojrzenie na człowieka, który zaczyna mieć poczucie, że jest on kimś zupełnie innym od pozostałych, w jakimś sensie kimś odrębnym, i że dlatego może on zachowywać się inaczej niż inni uważają, że powinien. Taki punkt widzenia upowszechnia się chyba właśnie w czasach Protagorasa, wraz z tym genialnym prądem umysłowym, nazywanym, wciąż nieco w uproszczeniu i trochę banalnie, sofistyką. Sofiści, choć uważali, że wszyscy ludzie są do siebie na tyle podobni, że łatwo można ich oszukać, łatwo podejść, bez trudu wywieść w pole, to jednak swoich uczniów, nierzadko zresztą przyszłych sofistów, wychowywali w przekonaniu, że są oni odrębni od pozostałych, że każdy z nich stanowi swoistą indywidualność, i co więcej: że może z tej racji manipulować on innymi ludźmi.

Tak więc widzimy już tutaj pewnego rodzaju odkrycie „bycia sobą”, aczkolwiek musimy pamiętać, że nie jest to takie zwyczajne, proste „bycie sobą”. Towarzyszy mu bowiem bezustanne podkreślanie, że sobą jestem jako różny od pozostałych, którzy (i których zachowania) niezbyt mnie obchodzą; każdy ma prawo być inny, co z kolei wydaje się niezgodne z podstawowym ideałem *polis*, z wzorem życia w *polis*. Pierwszy tom niezmiernie ważnej książki Poppera *Open Society and its Enemies*<sup>9</sup>, poświęcony jest niemal w całości platońskiemu modelowi idealnego państwa, ale właściwie znajdujące się w nim rozważania dotyczą istoty greckiej *polis* w ogóle. *Polis* jest taką społecznością, w której naczelnym ideałem jest to, aby wszyscy byli tacy sami. Co to w tym wypadku znaczy być sobą? Być takim, jak

pozostali. W ramach *polis* nie ceni się, jak często ma to miejsce dzisiaj, inności i odrębności człowieka, gdyż każdy (w obrębie grupy, do której należy) powinien zachowywać się w ten sam sposób jak inni i być takim samym jak oni. Co więcej: życie każdego człowieka powinno być ułożone wedle takiego samego wzoru. Jest to sprzeczne z tym, co mówiłem na temat owego, rodzącego się z wolna od czasów Archilocha, poczucia własnej odrębności człowieka. Jak zatem, ogólnie rzecz biorąc, odpowiedziałby Grek na pytanie: „czy jest sobą”? Zapewne odparłby: „Tak, jestem sobą, ponieważ jestem Grekiem i jestem inny, niż ludzie innej kultury”. I to by mu wystarczyło. Tak mniej więcej brzmiałaby jego odpowiedź, gdybyśmy go o to zapytali. On sam jednak nie miałby potrzeby zadawania tego pytania i zastanawiania się nad problemem własnej tożsamości.

**Chciałbym zatem zapytać o kwestię związaną z *polis*. Otóż wiadomo, że samo pojęcie *polis* opierało się na pojęciu *philia* oznaczającym „wspólnotę ludzi równych i podobnych sobie” (*isoi i homioioi*). Z drugiej jednak strony było ono podszyte kulturą misteryjną, która poprzez swoją radykalną niejawność i nieprzedstawialność w sferze publicznej *de facto* godziła w fundamentalną ideę *polis*, stając się, jak gdzieś powiada Vernant, kulturą indywidualnego i osobistego zbawienia. Czy w takim razie gdzieś tutaj, w sferze misterii, możemy szukać doświadczenia budzącej się do życia „podmiotowości”?**

Przede wszystkim z samą *polis* sprawa nie jest taka prosta. Powiedzmy od razu, że owa *φιλία*, która buduje *polis* nie musi wcale oznaczać wspólnoty ludzi równych (rodzaje przyjaźni, rodzaje *φιλία* rozróżnia zresztą konsekwentnie dopiero Arystoteles<sup>10</sup>).

<sup>8</sup> Zob. E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 31-57.

<sup>9</sup> Przekł. polski: K. R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, przeł. T. Korczyc, Warszawa 1987.

<sup>10</sup> W księdze ósmej *Etyki Nikomachejskiej*. Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. oprac. i wstępem poprzedziła, D. Gromska, Warszawa 1982, ks. VIII, 1156 a 6-21, s. 287-288; dalej jako *EN*.

Na przykład *φιλία*, która istnieje w małżeństwie między kobietą i mężczyzną, i która niewątpliwie cementuje *polis* (gdyż rodzina jest jej społeczną podstawą) niewątpliwie nie jest *φιλία* ludzi równych sobie, ale właśnie nierównych, gdyż, co chyba dość oczywiste, w Grecji kobieta w żadnym razie nie mogła być równa mężczyźnie. Istnieją zatem różne rodzaje *φιλία*. Ale istotne jest rzeczywiście to silnie zakorzenione w kulturze greckiej poczucie, że *φιλία* jest pewna bliskością, która buduje zbiorowość. Zbiorowość zaś i udział w zbiorowości są tym, co przede wszystkim liczy się w *polis*. Jej właściwym ideałem, jak już wcześniej wspomniałem, jest to, aby wszyscy byli, odpowiednio do swojej pozycji, tacy sami: obywatele (mężczyźni) w obrębie swojej grupy, kobiety w ramach swojej, podobnie młodzież itd. Taka sytuacja byłaby idealna. I rzeczywiście wówczas nie byłoby żadnej indywidualnej drogi, ani w zakresie myśli o własnym zbawieniu, czy szerzej: w zakresie życia religijnego, ani w ogóle w obrębie życia duchowego. Zdaje się, jakkolwiek to, co teraz powiem nie zostało przez nikogo w pełni dowiedzione na podstawie źródeł, że w kulturze *polis* niezależność i indywidualność myślenia, były bardzo źle widziane. W pewnym sensie o to właśnie idzie Popperowi, kiedy buduje w swoim dziele obraz *polis* (co prawda, w tym wypadku chodzi mu tylko o państwo Platona) jako typowego społeczeństwa zamkniętego<sup>11</sup>. Wszyscy mają być tacy sami i wobec tego powinni również myśleć tak samo. Również po śmierci, jak to widzimy chociażby u Homera, wszystkich ludzi spotyka ten sam los: każdy w Hadesie staje się takim samym cieniem jak pozostali, bez względu na to, kim był za życia. I nie ma znaczenia, czy był za życia wielkim bohaterem – jak na przykład Achilles, który odznaczył się olbrzymimi zasługami na polu bitwy – czy zwykłym, niewiele

znaczącym śmiertelnikiem<sup>12</sup>. Jest to, jak sądzę, dominujący w kulturze greckiej sposób myślenia o człowieku w zbiorowości.

Z misteriami sprawa jest znacznie bardziej złożona. Jeśli będziemy się zastanawiać nad misteriami innymi niż dość dobrze znane nam misteria eleuzyńskie, to przede wszystkim łatwo możemy zauważyć, że towarzyszyła im zazwyczaj przede wszystkim nieufność, czy nawet chęć stłumienia. Wystarczy przypomnieć sobie zjadliwe inwektywy, które Demostenes kieruje pod adresem matki Ajschinesa<sup>13</sup>, będącej kimś na kształt zawodowej „wtajemniczaczki” (choć nie wiadomo do końca w co właściwie wtajemniczała). Z tej wypowiedzi Demostenesa przebijają uczucia głębokiej niechęci i pogardy, które według mnie, zarówno dzisiaj, jak i w kulturze greckiej, bywają z reguły podszyte strachem. W moim przekonaniu, zawsze kiedy czujemy niechęć wobec kogoś, zmieszaną na dodatek z wrogością i odrobiną pogardy, to w gruncie rzeczy, gdzieś tam w głębokich pokładach naszej robaczywej nieświadomości, my się go po prostu boimy. Nawet jeśli nie do końca zdajemy sobie z tego sprawę. Jest to, co prawda mój własny pogląd, którego nie wyczytuję z żadnych źródeł greckich, chociaż akurat w tym słynnym passusie z *Mowy o wieńcu* jest to trochę widoczne: Demostenes wyraźnie boi się tego, co robi matka Ajschinesa, uczestnicząc wraz z synem w nieznanym nam zupełnie obrzędach inicjacyjnych Sabazjosa. Taki stosunek wobec misterii (tych, które nie są tak rozpowszechnione, jak eleuzyńskie) widoczny jest właściwie przez cały czas. Wystarczy choćby przypomnieć zakaz Bachanaliów w Rzymie<sup>14</sup>, choć oczywiście w tym przypadku wroga postawa wobec misterii była związana z rozgrywkami politycznymi i tak na prawdę chodziło tutaj nie tyle o religię, ile przede

<sup>11</sup> Zob. K. Popper, dz. cyt., T. I: *Urok Platona*.

<sup>12</sup> Por. Homer, *Odyseja*, ks. XI, 441-480; tłum. J. Paszkowski.

<sup>13</sup> Zob. Demostenes, *O wieńcu* [w:] Tegoż, *Wybór mów*, przeł. i oprac. R. Turasiewicz, Wrocław 1991, s. 184-298.

<sup>14</sup> Wydany przez senat w 186 r. p.n.e. Zachowała się uchwała senatu (*senatus consultum de Bacchanalibus*), z której wynika, że zwolennicy kultu Dionizosa (Bachusa) zostali wówczas oskarżeni o spisek.

wszystkim o politykę (jak to zresztą często w przypadku religii bywa). Myślę jednak, że również i tutaj widoczny był pewien element niechęci podszytej strachem, co, jak się zdaje, wynikało głównie z tego, że zupełnie nie było wiadomo, co podczas Bachanaliów robią ich uczestnicy.

Tak więc starożytni zawsze mieli ambiwalentny stosunek do misterii. Nie dotyczyło to rzecz jasna misterii eleuzyńskich, gdyż w gruncie rzeczy miały one status, powiedziałbym, co najmniej podwójny, to znaczy: pozostawały całkowicie pod ochroną państwa. Właściwie można powiedzieć, że były to w pewnym sensie obrzędy państwowe. Jest to zresztą najlepszy przykład na to, że w greckiej *polis* nawet misteria, które, wydawać by się mogło, jako droga indywidualnego przeżycia powinny były sytuować się poza przestrzenią publiczną, zostały całkowicie opanowane przez państwo. I znów trzeba chyba przyznać rację Popperowi, że *polis* była w gruncie rzeczy z założenia instytucją totalitarną (jakbyśmy dzisiaj powiedzieli). Rzeczywiście jest to pewien paradoks, że demokracja może być doskonale totalitarna. Demokratyczna *polis* była jak najbardziej totalitarna, albowiem bez reszty wchłaniała całość życia jednostki. Tak też było z misteriami eleuzyńskimi. Były one otaczane głębokim szacunkiem właśnie jako instytucja państwowa. Kiedy uświadomimy sobie, że również w sferze misterii miało miejsce bezustanne przeplatanie się życia politycznego z życiem religijnym, możemy dostrzec, że jest tam takie milczące założenie, że prawdziwy Ateńczyk to prawdziwy Eleuzyńczyk. Nie chciałbym mówić, co mi to przypomina z dzisiejszych wyobrażeń na temat tożsamości narodowej. W każdym razie misteria eleuzyńskie były przypadkiem szczególnym.

Bardzo słabo znamy natomiast rozmaite inne misteria, zwane dziś czasem mniejszymi, o których mamy nieliczne, bardzo rozproszone wiadomości. Wiemy właściwie tylko, że były gdzieś takie misteria, wspomniane jednym, czy dwoma zdaniem przez autorów starożytnych. Na przykład u Arystofanesa można znaleźć wzmiankę o misteriach Hekate z Eginy<sup>15</sup>, o których niestety nie mamy prawie żadnych informacji, a wielka szkoda, bo bardzo interesujące byłoby się dowiedzieć, czego właściwie ludzie tam szukali. I tego nie wiemy. Faktycznie można powiedzieć, że Grecy szukali w misteriach owej indywidualnej drogi, indywidualnego przeżycia duchowego, choć ja sam jestem nastawiony do tego poglądu trochę sceptycznie. W gruncie rzeczy przecież także w owej oficjalnej religii *polis*, religii publicznej, a także w ogóle w życiu *polis*, człowiek odpowiednio wrażliwy i inteligentny również mógł, niezależnie od swojego uczestnictwa w zbiorowości, myśleć o własnej indywidualnej drodze. Z kolei człowiek, którego określić by można mianem *κακός* – co znaczy: nierozgarnięty, słabo wykształcony i niezbyt wartościowy<sup>16</sup> – człowiek „marny” (jak przekłada to słowo Witwicki), uczestnicząc w misteriach takich jak w Eleuzis, czy na Samotraces, szukał po prostu udziału w zbiorowości. I wówczas nie może już być mowy o indywidualnej drodze. Jak widać nie da się tu wprowadzić ścisłych rozgraniczeń. Często zresztą, i jest to dosyć powszechny fenomen pewnych form religijności, to co ma się stać przeżyciem osobistym, drogą indywidualnego kontaktu, zyskuje wartość o tyle, o ile człowiek uczestniczy w tym w obrębie zbiorowości, czyli razem z innymi ludźmi. W misteriach eleuzyńskich brało udział jednocześnie tysiące ludzi. Nie wiemy, jak dokładnie wyglądał przebieg czynności rytualnych w *telesterionie*<sup>17</sup>, jak wyglądało owo wtajemniczenie pierwszego

<sup>15</sup> Zob. Arystofanes, *Osy*, 803-804 [w:] Arystofanes, *Komedie*, przeł. wstępem i przypisami opatrzyła J. Ławińska-Tyszkowska, T. 1, Warszawa 2001, s. 298.

<sup>16</sup> Wyraz ten pochodzi od słowa *telete*, które oznacza wszelkiego rodzaju „wadę”.

<sup>17</sup> *Telesterion* oznacza „salę inicjacyjną”. Słowo to, podobnie jak *telete* („obrzątek”, „rytuał”, „inicjacja”) oraz *telestes* („kapłan wtajemniczający”) pochodzi od czasownika *telein* oznaczającego: „spełnić”, „celebrować”, „wtajemniczać”. (Zob. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. oprac. i wstępem opatrzył K. Bielawski, Bydgoszcz 2001).

stopnia, ale z pewnością nie mogło tam mieć miejsca indywidualne przeżywanie religijne. Nie było to możliwe. *Telesterion* to, wydawać by się mogło, ogromna hala (przynajmniej jak na warunki antyczne), a jednak wcale nie taka ogromna, kiedy wyobrazimy sobie ilość ludzi, którzy musieli się tam jednocześnie pomieścić. Okazuje się, że w gruncie rzeczy była to przestrzeń niewielka; wchodził tam wszyscy uczestnicy misterii i byli oni wtajemniczani. Ale w jaki sposób się ich wtajemniczało? Indywidualnie czy zbiorowo? Bo o ile wiemy, że w owym drugim stopniu wtajemniczenia coś się ludziom ukazywało (nieważne czy każdemu z osobna, czy też wszystkim na raz), o tyle właściwie zupełnie nie mamy pojęcia, jak przebiegał sam proces inicjacji, pierwszy stopień wtajemniczenia owych poszczególnych *μύσται* (uczestników misterii). Wszystko wskazuje na to, że w obydwu stopniach musiało się to odbywać zbiorowo. Czy w takim razie sytuację, w której ktoś zostaje wtajemniczony wraz z tysiącem innych ludzi można nazwać indywidualną drogą przeżycia religijnego? Bo w praktyce tak to zapewne wyglądało. Istotnie: mówimy, podkreślamy, piszemy, że misteria cechował ów prywatny, osobisty charakter, że miały stanowić one dla człowieka formę specyficznie jednostkowego przeżycia, które wiodłoby go ku indywidualnemu zbawieniu, ale jednak jest w tym trochę przesady i nie docenia się tutaj tego drugiego elementu. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że w źródłach jest on dość słabo uchwytany. Autorzy starożytni, pisząc o misteriach pomijają najczęściej ich drugie oblicze – czyni tak na przykład Platon, który w *Gorgiaszu*<sup>18</sup> podkreśla przede wszystkim ich indywidualny charakter. Na czym jednak, patrząc znów na Ateny i Eleusis, miałby polegać ten indywidualny, osobisty wymiar misterii? Jak to jest z tą jednostkowością przeżycia, skoro ja wiem, że wszyscy siedzący obok mnie są

wtajemniczeni dokładnie w te same misteria co i ja, a na dodatek zapewne razem z nimi się w nie wtajemniczałem? Być może owa indywidualna droga dotyczy właśnie tych zupełnie innych, nieznanych nam misterii mniejszych; a być może misterii orfikich? Gdyż były one, jak się zdaje, całkowicie prywatne.

O ile jednak w przypadku Eleusis możemy domyślać się, ilu ludzi uczestniczyło tam w misteriach (a wszystko wskazuje na to, że była to znakomita większość obywateli, czy szerzej: ludności *polis*, być może łącznie z niewolnikami), o tyle nikt niestety nie odpowie nam na pytanie, ilu było orfików (na jakimkolwiek terenie i w jakimkolwiek okresie). Kompletnie tego nie wiemy. Z kolei, jeśli popatrzymy na materiał źródłowy, jaki pozostał nam po orfikach, na przykład na owe tabliczki z kości zwierzęcej z wydrapanymi imionami Dionizosa i napisem „Ορφικοί”, które zostały odkryte w Olbii w miejscu, gdzie znajdował się kiedyś *temenos*<sup>19</sup>, to możemy przede wszystkim dostrzec, że było ich bardzo wiele. Być może tabliczki te – choć jest to jedynie domysł i niewiele ma wspólnego z rozumowaniem naukowym – były swego rodzaju żetonami, które każdy pokazywał na dowód, że został wtajemniczony. Skoro było ich dużo, to znów mamy do czynienia ze zbiorowością.

Ważna jest jednak sama zasada, bo tego należałoby teraz wrócić, że jednak rzeczywiście w pewnej mierze obok sfery oficjalnej (życia społecznego, życia w *polis*), istnieje również sfera indywidualnego przeżycia religijnego, indywidualnego zbawienia. Tyle tylko, że w moim przekonaniu nie jest ona sprzeczna z istotą *polis*. Jeśli przypomnimy sobie chociażby obrazy z *Żab* Arystofanesa<sup>20</sup>, to łatwo możemy się zorientować, że o ile samo wtajemniczenie odbywa się drogą indywidualną („to ja się wtajemniczam”), o tyle później, już w podziemiach, człowiek trafia do zbiorowości wtajemniczonych, a co za tym

<sup>18</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

<sup>19</sup> *Temenos* był to okrąg święty przeznaczony na potrzeby praktyk kulturowych.



idzie – rozkosze zbawienia przeżywane są wraz z innymi ludźmi. Jest to zresztą charakterystyczne i dotyczy może nie tylko Greków (co jak co, ale moim zdaniem raj się Dantemu nie udał), że obrazy życia wiecznego pojawiające się w literaturze antycznej często jedynie w formie aluzji są, że tak powiem, dość mało przekonujące, gdyż wyrażają one życie zbiorowe, niewiele *de facto* różniące się od życia ziemskiego. Wydaje się, że w tym momencie jak gdyby kończy się fantazja ludzka. Jeżeli nawet obraz z *Żab* jest tylko niewinnym żartem, który nie ma żadnego głębszego znaczenia, to nie można w ten sposób potraktować tego, o czym mówi na przykład Platon, który dość jasno daje nam do zrozumienia, że duża część greckich wierzeń wyobrażała sobie zbawienie wieczne w postaci niekończącego się bankietu – zńów zbiorowego. Z drugiej strony, co też dość charakterystyczne, wyobrażenia pośmiertnego życia tych, którzy znaleźli się w Hadesie za karę, w przeciwieństwie do obrazów wiecznej szczęśliwości i zbawienia, ukazują życie wybitnie zindywidualizowane (inaczej cierpi Tantal, inaczej Syzyf, jeszcze inaczej Prometeusz). Bardzo ciekawe było by wiedzieć, choć jest to temat pozostawiający raczej pole dla domysłów, co właściwie wyobrażał sobie taki Ateńczyk wtajemniczony w Eleusis? Co w istocie dawało mu wtajemniczenie w misteria? Do jakiej formy życia pozaziemskiego miało go doprowadzić? Nie wiemy tego. W każdym razie nie widzę takiej głębokiej sprzeczności między zbiorowym

w *polis*, a życiem misteryjnym. Istotnie jest to pewna inna, druga droga, jednak to wszystko gdzieś tam się ze sobą zbiega.

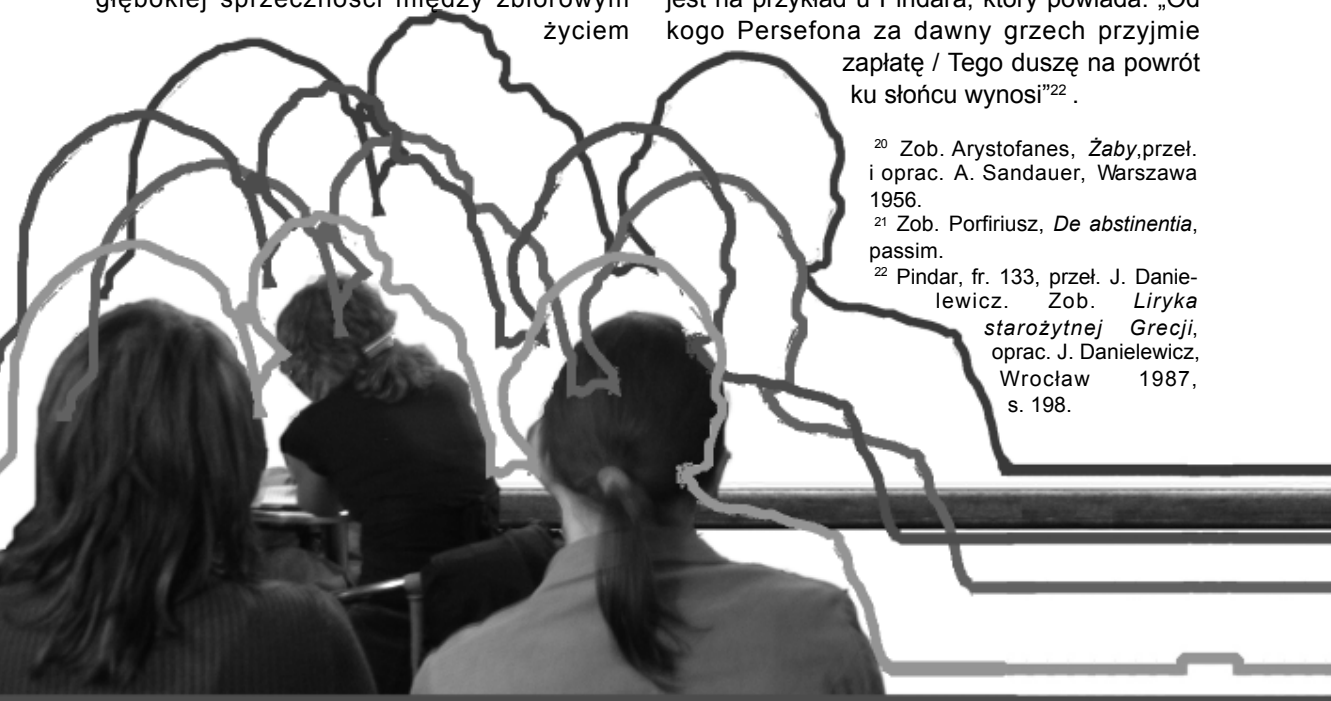
**A jak to było z owym „indywidualnym zbawieniem”, bo wydawać by się mogło, że Grecy o zbawieniu, w takim sensie, w jakim ujmują je późniejsza tradycja, w ogóle nie myśleli...**

Trochę jednak myśleli, skoro sam wyraz jest grecki – *σωτηρία*. Grecy zastanawiali się nad kwestią zbawienia, rzecz jasna nie w sensie chrześcijańskim, ale w takim, że oto pewne praktyki i obrzędy miały nie tylko zapewnić lepsze życie po śmierci, ale również w pewien sposób wyznaczały one normy życia ziemskiego. Tak było na przykład u orfików: istniało tak zwane *ορφικός βίος* (życie orfickie); orficka religijność przybrała formę określonego *βίος* które różniło się znacznie od życia innych ludzi. Należało żyć inaczej – wedle pewnych ascetycznych reguł wstrzemięźliwości – na przykład wstrzymać się od spożywania pokarmów mięsnych, co oznaczało w gruncie rzeczy, że nie wolno było zabijać (w myśli późniejszej, chociażby u Porfiriusza, jest to bardzo wyraźnie sformułowane<sup>21</sup>). Tego rodzaju postępowanie miało zapewnić zbawienie. Greckie wyobrażenie *σωτηρία* zdecydowanie odbiega od chrześcijańskiego obrazu życia wiecznego, chociaż w niektórych miejscach można tu zauważyć pewne punkty stykowe. Tak jest na przykład u Pindara, który powiada: „Od kogo Persefona za dawny grzech przyjmie zapłatę / Tego duszę na powrót ku słońcu wynosi”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Zob. Arystofanes, *Żaby*, przeł. i oprac. A. Sandauer, Warszawa 1956.

<sup>21</sup> Zob. Porfiriusz, *De abstinentia*, passim.

<sup>22</sup> Pindar, fr. 133, przeł. J. Danielewicz. Zob. *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Wrocław 1987, s. 198.





Pozostając jeszcze w obrębie tematyki religijnej, chciałbym zapytać o kwestię ekstazy, która jest zazwyczaj wykładana jako „uwolnienie się od samego siebie”. Czy w odniesieniu do kultury greckiej możemy zatem mówić o przeciwstawieniu tożsamości – ekstaza, które w sposób pośredni ujawnia-  
**łoby podmiotowość człowieka?**

ἔκστασις jest wyrazem greckim. Sformułowane przez pana rozumienie tego terminu jest istotnie nowożytne; greckie jest trochę inne, bliższe morfologii i etymologii tego wyrazu: ἔκστασις oznacza swoiste wyjście z siebie, które nie jest tożsame z „zerwaniem z własną tożsamością”. Jest to raczej pewien stan religijny, rzadki i zawsze niebezpieczny, w którym człowiek sam siebie przekracza. Gdybym powiedział teraz, że zrobiłem coś w stanie ekstazy, rzecz jasna w rozumieniu Greków z V wieku, znaczyłoby to po prostu tyle, że zrobiłem coś, do czego fizycznie nie byłbym zdolny w normalnej sytuacji. A zrobiłem to tylko i wyłącznie dzięki temu, że działały na mnie siły boskie, albowiem w kategoriach greckich ἔκστασις jest możliwe do osiągnięcia tylko podczas pewnych obrzędów, w określony sposób i w związku z określonymi bogami. Termin ten nie wiązał się z zerwaniem z samym sobą (w nowożytnym sensie), ale związany był właśnie z pewnym stanem, w którym dokonuje się czynów wykraczających poza przyrodzone możliwości człowieka. Robi on wówczas coś, czego normalnie by nie robił i czego nie byłby w stanie zrobić. Na podstawie pewnych inskrypcji znajdujących się na wazach wiemy na przykład, że ów wirujący taniec bachantek był figurą, której nie spotykamy w żadnych innych formach rytualnych. Było to rzeczywiście coś niezwykłego, coś, czego się zwykle nie robi. Nie miało to jednak nic wspólnego z nowożytnym zerwaniem z własną osobą. Grecka ἔκστασις polegała raczej na pokonywaniu pewnych barier wyznaczonych jednostce ludzkiej. Wskazuje na to zresztą sama morfologia wyrazu: *eks-stasis*.

Wyżej podane przeze mnie rozumienie ekstazy zostało w podobny sposób sformułowane przez Doddsa, który znaczenie terminu ἔκστασις rozciąga wręcz do „dogłębnej przemiany osobowości” człowieka<sup>23</sup>. Dlatego też było to dla mnie zastanawiające.

To jest właśnie dość typowa interpretacja, oparta na naszym myśleniu i na naszej kulturze. W moim przekonaniu dla Greka ἔκστασις było po prostu pokonaniem ograniczeń. Inna sprawa, że nie jestem w stanie powiedzieć, jak naprawdę Grecy zachowywali się w niektórych stanach (o których słyszymy co prawda ze źródeł) i co wówczas czuli. Na przykład mój znakomity przyjaciel, trochę pod wpływem Doddsa i Kerényiego<sup>24</sup>, uważa, że w Eleuzis przed oczyma wtajemniczonych ukazywała się Persefona. W pewnym sensie byłaby to rzeczywiście pewna ἔκστασις w tym znaczeniu: wychodzi się całkiem z siebie i widzi się bóstwo, do którego z jednej strony się wówczas w pełni należy, z drugiej zaś, ma się poczucie indywidualnego kontaktu z nim. Ja jestem sceptyczny. Wie pan, to jest tak, jak się czasem powiada: czy gdyby Trobriandczycy przeczytali *Argonautów zachodniego Pacyfiku*, to czy oni zrozumieliby, o co chodziło Malinowskiemu? Tak jest też czasem z nowożytnymi interpretacjami kultury antycznej. Gdybyśmy na przykład dali Grekowi z V wieku do przeczytania Doddsa, to czy on by się z nim zgodził? Myślę, że nie tylko by się z nim nie zgodził, ale też do końca by go nie zrozumiał.

**Stąd się wziął zresztą pomysł na tę rozmowę...**

...i stąd też pańskie pierwsze pytanie o to, jak Grek rozumiałby i czy by rozumiał owe poczucie bycia sobą. Przykład z badań antropologicznych jest tu dobry. Przecież antropologowie wciąż mają problem z tym, jak opisywać zupełnie obcą, inną kulturę. Jeżeli opisujemy to, co inne i obce w języku naszej

<sup>23</sup> Zob. E. R. Dodds, dz. cyt., s. 76.

<sup>24</sup> Por. K. Kerényi, *Eleusis*, przeł. I. Kania, Kraków 2004.

kultury, to w gruncie rzeczy dopuszczamy się na tym gwałtu. Z drugiej strony, jeśli staramy się postępować ściśle według zasady emicznej, czyli opisu wewnętrznego, wyłącznie w kategoriach badanej przez nas kultury, to po pierwsze popełniamy błąd za błędem, bo nigdy nie jesteśmy w stanie dobrze jej sobie przyswoić, po drugie zaś tworzymy coś, co staje się kompletnie niezrozumiałe z punktu widzenia naszej kultury, co skutecznie wymyka się naszemu rozumieniu. Taka sytuacja nieuchronnie ma również miejsce w przypadku opisywania kultury antycznej z bliskiej mi perspektywy antropologicznej (w rozumieniu antropologii amerykańskiej). Zawsze mam wątpliwości co do prawomocności stosowania w opisie kultury greckiej pewnych sformułowań, które narzucają jej nasze własne wyobrażenia i nasz aparat pojęciowy. Z drugiej strony mam też pełne poczucie bezradności, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę niezwykle w końcu niedostatek źródeł i nie wiem, czy mogę sobie pozwolić na opis kultury antycznej w jej własnych kategoriach, których do końca nie znam. Widać to chociażby przy okazji naszej rozmowy o pojęciu ἐκστασις. Rzeczywiście często zdarza nam się łączyć pewne terminy, które napotykamy w tekście greckim, z naszymi własnymi wyobrażeniami i z tym, co my dzisiaj rozumiemy przez pewne pojęcia, czy wiążemy z pewnymi stanami.

**Chciałbym w takim razie zapytać, czy Grecy w ogóle zastanawiali się nad źródłami ludzkiego zachowania, to znaczy: czy istniały w kulturze greckiej jakieś charakterystyczne zespoły wyobrażeń na temat tego, dlaczego człowiek zachowuje się tak, a nie inaczej?**

Pytanie to po raz pierwszy postawił w ten sposób Snell w *Die Entdeckung des Geistes*<sup>25</sup>. Bardzo trudno jest na nie odpowiedzieć. Jeśliby szukać w tej kwestii jakiegoś generalnego klucza, to ja bym się tu zgodził z jakże często przeze mnie cytowanym zdaniem Willamowitza-

Moellendorffa, że Grecy byli najbardziej pobożnym ludem, czy najbardziej pobożną kulturą, jakbyśmy powiedzieli dzisiaj, w całej historii. I rzeczywiście zdaje się, że przyczyny ludzkiego zachowania, przynajmniej z punktu widzenia Greka z V wieku, przeciętnego, ale dobrze znającego własną kulturę, w miarę wrażliwego i inteligentnego (ale nie jakiegoś sofisty), ujmowane były jako działanie sił boskich – sił, które na rozmaite sposoby przejawiały się w ludzkim życiu. Źródła ludzkiego zachowania wiązały się dla Greków nie tylko z działaniem bogów, ale także istot, które określa się mianem δαίμονες lub za pomocą terminu, jakiego używa już Herodot<sup>26</sup>, a potem z lubością stosuje także Plutarch (choć u niego ma już ono konotacje neoplatońskie), mianowicie: τὸ θεῖον. Polski tłumacz Herodota oddaje to czasem jako „bóstwo”. Właściwie słowo to znaczy: „boskie” (Herodot powiada: „boskie chciało, żeby...”). Jakaś postać popełnia jakiś czyn, bo tak chciało τὸ θεῖον. Biorąc pod uwagę grecką wrażliwość, należałoby powiedzieć, że właściwie wszystko, co czynimy jest w pewnym sensie boskiego pochodzenia. Widoczne jest to we wszystkich greckich koncepcjach organizacji życia ludzkiego: już od dziecka to, że zachowujemy się tak, a nie inaczej podporządkowane jest bóstwom, bogom i obrzędom. Wszelkie nasze działania wynikają z boskiej ingerencji. Także w zakresie naszej fizjologii, gdyż na przykład ludzka seksualność również była ujmowana jako coś boskiego. To, że w danym przypadku człowiek jest taki, a nie inny, nie wiąże się z jego osobowością, ale z tym, że zadziałał tak na niego na przykład Eros; bóg, który okazuje się być równocześnie we wnętrzu tego człowieka i poza nim, na zewnątrz. Widać to z resztą na przykład w dość częstym w Grecji zjawisku personifikacji najrozmaitszych stanów psychicznych, na przykład strachu. Wszystko to są bóstwa lub przynajmniej jakieś δαίμονες.

<sup>25</sup> Zob. przypis 6.

<sup>26</sup> Zob. Herodot, *Dzieje*, przeł. i oprac. S. Hammer, Warszawa 2003.

Myślę, że tak by należało odpowiedzieć na pańskie pytanie, aczkolwiek bałbym się tutaj wszelkich generalizacji. Nie da się w tym przypadku znaleźć jednoznacznej odpowiedzi. Ja sam szukałbym mniej więcej takiej: oto w życiu człowieka działają różne tajemnicze siły, które właściwie nie zależą od niego, choć z drugiej strony wciąż utrzymuje on z nimi kontakt i może przez to nie tyle na nie wpływać, ile raczej zapewnić sobie taką lub inną formę ich działania. Są to siły boskie, które istnieją poza człowiekiem, i które określają jego postępowanie.

**W tym miejscu rodzi się pytanie, czy w źródłowym sensie istniała zatem różnica między zachowaniem normalnym, a na przykład szalonym?**

W pewnym sensie rzeczywiście tak jest, choć może nie do końca: w normalnym (codziennym) zachowaniu działają inne siły boskie, inne δαίμονες, czy inne bóstwa, niż wówczas, kiedy wpadamy na przykład w έκστασις. Weźmy na przykład słynne zdanie Talesa o tym, że wszystko jest pełne bogów<sup>27</sup>. Wszędzie są bogowie i my nie do końca rozumiemy, jak oni działają, jakie siły boskie władają światem i dlaczego. Na tym zresztą polega także tragiczność greckiej tragedii. Tragiczność, która może być zrozumiała tylko wówczas, kiedy pojmimy, że jej podstawowym źródłem jest to, iż człowiek bezustannie myli się i błądzi. Tu właśnie kryje się zasadniczy problem tragedii: dlaczego Agaue morduje swojego syna? Dlaczego Edyp nie może uniknąć przeznaczenia?<sup>28</sup> Dlaczego bogowie do tego dopuszczają? A nawet nie tylko dopuszczają, ale w pewnym sensie chcą, by tak się działo. Człowiek wciąż popełnia błędy, ponieważ nie zdaje sobie sprawy, jakie siły boskie na niego działają. Nie jest on właściwie w stanie zgłębić motyłów i metod boskiej ingerencji w jego życie.

Warto przy tym zwrócić uwagę na kwestię błędzenia człowieka, która w sposób najwyraźniejszy zarysowuje się przed nami właśnie w tragedii. Otóż to, co nazywam błędzeniem wyraża grecki czasownik ἄμαρτάνω, który znaczył pierwotnie tyle, co: „chybiam celu” (na przykład przy strzale z łuku) i nie miał nic wspólnego ani z błędzeniem moralnym, ani też na przykład podejmowaniem złych decyzji. Do wszelkiego rodzaju, powiedzmy błędów, które popełnia człowiek, odnosi się w tragedii zazwyczaj właśnie czasownik ἄμαρτάνω. I tu pojawia się pytanie: czy jeżeli ja strzelam z łuku i chybiam celu, to czy ponoszę za to odpowiedzialność, czy też nie? A jeśli tak, to jakiego rodzaju odpowiedzialność? W oczach Greka chybiecie celu przy strzale z łuku wiąże się albo z tym, że wiatr powiał, albo z tym, że bóstwo tak chciało (tak jest od czasów Homera). I wtedy nie ma to nic wspólnego z odpowiedzialnością. Ten jeden prosty czasownik – ἄμαρτάνω – nie jest możliwy do oddania w języku polskim za pomocą jednego słowa: czym innym jest przecież chybiecie celu, czym innym pomyłka, a jeszcze czym innym błędzenie. Kiedy dzisiaj mówi pan komuś, że on błądzi (w sensie moralnym), to może mieć pan na myśli na przykład, że on celowo błądzi, albo że błądzi, ale może się poprawić; w pańskiej wypowiedzi może również kryć się sugestia, że powinien postępować inaczej. Takie odcienie znaczeniowe są całkowicie nieobecne w greckim ἄμαρτάνω: przecież kiedy strzelam z łuku i chybiam celu, to nie mogę się już poprawić, a poza tym to nie była wcale moja wina, że nie trafiłem. W momencie tłumaczenia tragedii na język polski pojawia się zatem duży problem z oddawaniem takich słów jak ἄμαρτάνω, czy ἄμαρτία, które zależnie od kontekstu tłumaczy się: „nie sięgnął celu”, „pobłądził”, lub „pomylił się”. Mamy tu właściwie trzy różne rzeczy, różne

<sup>27</sup> Πάντα πλήρη θεῶν (Zob. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999, s. 105).

<sup>28</sup> Zob. Eurypides, *Bachantki* [w:] tegoż, *Dramaty*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1980, oraz Sofokles, *Król Edyp*, przeł. K. Morawski [w:] *Antologia tragedii greckiej*, przeł. S. Srebrny, K. Morawski, J. Łanowski, wybór i oprac. S. Stabryła, Kraków 1989.

słowa i frazy, a tymczasem w greckim funkcjonuje we wszystkich wskazanych przypadkach jeden i ten sam wyraz. Nie wiem, czy można powiedzieć, że człowiek tragiczny ponosi jakąkolwiek odpowiedzialność za to, że błądzi.

Jednym z najlepszych przykładów tego, czy w tragedii działania człowieka są od niego zależne, czy też nie – błądzenia, które legło u podstaw problemu tragiczności – jest Edyp. Szkic o *Królu Edypie* autorstwa Jean-Pierre Vernanta lub Pierre Vidal-Naqueta, zamieszczony w dwutomowej pracy zbiorowej o tragedii greckiej<sup>29</sup>, podsuwa bardzo oryginalny pomysł interpretacji samego imienia Edypa. Zdaje się, że to właśnie Vernant zastanawia się, jak Ateńczyk w V wieku w teatrze odbierał imię Οἰδίπους a rzecz polega na tym, że jest to imię co najmniej dwuznaczne. Rzeczywiście, z jednej strony kojarzymy je z owymi opuchniętymi stopami (jeśli ktoś zna dobrze mit o Edypie, to wie, że ojciec przekłuł mu stopy, aby ten umarł w górach), z drugiej jednak istnieje możliwość, że w wyrazie Οἰδίπους Grecy słyszeli coś zupełnie innego: w jego pierwszym członie kryje się bowiem słowo οἶδα („wiem”), drugi to δί („dwa”), trzeci zaś πους („noga”). Z imienia Οἰδίπους wynika zatem zdanie: „Wiem, że dwie nogi”, co przypomina nam z kolei o słynnej zagadce Sfinksa<sup>30</sup>. Edyp jest zatem kimś, kto wie kim jest człowiek. Jego dalsze losy pokazują jednak, że w gruncie rzeczy wcale tak nie jest, że pomylił się on, że nie wiedział właśnie tego, kim jest człowiek i jakie są wyznaczone dla niego ramy. W tym miejscu ujawnia się przewrotna gra wiedzy i niewiedzy, dość trudno dla nas uchwytna, bo zazwyczaj nie sądzimy, że imię Edypa ma coś wspólnego z rozwiązaniem przez niego zagadki oraz z jego przekonaniem, że jest

on tym, który wie kim jest człowiek. Ateńczyk znajdujący się w teatrze musiał odbierać to imię w ten właśnie sposób; słowo οἶδα („wiem”) wyraźnie przecież pobrzmiwa w Οἰδίπους. Z jednej strony Edyp prawidłowo rozwiązał zagadkę Sfinksa, czyli wiedział kim jest człowiek. Później jednak okazuje się, że nie wiedział on, kim jest on sam. I czy ponosi on za to jednostkową odpowiedzialność? No właśnie chyba nie, gdyż on się po prostu pomylił (ἄμαρτάνω). Na człowieka działają różne boskie siły, które nie są dla niego zrozumiałe, a które kierują jego postępowaniem. W moim przekonaniu, gdybyśmy wyobrazili sobie potoczną rozmowę z Grekiem z V wieku, to on zapytany dlaczego się tak zachowuje, mógłby z pełnym przekonaniem odpowiedzieć: nie wiem, ja tego nie rozumiem.

**Chciałbym w takim razie spytać o kwestię autonomii moralnej. Zapewne odходимy tutaj trochę od okresu archaicznego i klasycznego. Chodzi mi mianowicie o greckie pojęcie αὐτάρκεια, które wskazywałoby na to, że wszelkie zabiegi prowadzone w ramach tak zwanego *techne tou biou* zmierzały całkowitego uniezależnienia się człowieka od świata i zagłębienia we własną wewnętrzność. Czy rzeczywiście należy to tak rozumieć?**

Myślę, że w tym znaczeniu, o którym pan mówi, pojęcie to występuje rzeczywiście dopiero u stoików. Należy pamiętać, że termin αὐτάρκεια miał początkowo znaczenie czysto techniczne, gospodarcze, zarówno w odniesieniu do człowieka, jak i do *oikos* lub *polis*. Αὐτάρκεια jako autonomia moralna pojawiła się natomiast dopiero u stoików. Należałoby się przyjrzeć,

<sup>29</sup> Zob. J. P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragedie en Grece ancienne*, Paris 1972.

<sup>30</sup> Zagadka ta brzmiała: „Jaka to istota: posiada tylko jeden głos, ma czasami dwie nogi, czasami trzy, czasami cztery, najsłabsza jest zaś wtedy, gdy posiada najwięcej nóg?”. Po jej rozwiązaniu przez Edypa nękający Teby Sfinks rzucił się w przepaść, zaś Edyp został królem tego miasta. (Zob. R. Graves, *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczkowski, wstępem opatrzył A. Krawczuk, Warszawa 1974, s. 343-349).



w jaki sposób i u jakich autorów pojęcie to jest używane. W moim przekonaniu postawa moralna kryjąca się pojęciu *αὐτάρκεια* w pełni ujawniła się u Marka Aureliusza, a zatem dopiero w II wieku. Przy czym trzeba pamiętać, że teksty Marka Aureliusza nie były pisane w celach pedagogicznych, ale dla niego samego, dotyczyły własnego życia duchowego filozofa. Nawet jeśli takie poglądy wcześniej występowały, to trzeba się przede wszystkim zastanowić, czy były one elementem nauczania, czy krył się za nimi jakiś ideał wychowawczy, pretendujący do powszechności i uniwersalności, czy też były one jedynie własnymi przekonaniem jakiegoś myśliciela. Myśl o autonomii moralnej, stoicka *αὐτάρκεια*, wywodzi się w gruncie rzeczy z tradycji sokratycznej.

Wracając jeszcze do pańskiego poprzedniego pytania o źródła ludzkiego zachowania, warto wspomnieć, że kiedy Sokrates zastanawiał się nad swoim głosem wewnętrznym, owym *τὸ δαιμόνιον*, to właściwie nie potrafił on wskazać źródła tego głosu, nie wiedział, skąd ów głos pochodzi, choć rzeczywiście nakazywał on mu postępować tak, a nie inaczej i w zależności od sytuacji powstrzymywał go przed niepożądanym działaniem<sup>31</sup>. W pewnym sensie możemy tu zaobserwować kształtowanie się znanego nam dobrze nowożytnego poczucia: „prawo moralne we mnie”, jednak Sokrates nie wie, skąd wzięło się w nim to prawo, ani też, czy ma je drugi człowiek, czy inni również je mają. Taki pogląd i takie rozumienie wewnętrznej (przede wszystkim moralnej) autonomii człowieka stopniowo rozwija się zatem w myśli stoickiej, gdzie dochodzi do coraz pełniejszego

uświadomienia sobie tego problemu. Dawno już zresztą zwracano uwagę, że kantowskie pojęcie prawa moralnego ma wiele wspólnego z pojęciami stoickimi.

Tu jednak znów trzeba zapytać, na ile przekonania te były powszechne i znane innym? Marek Aureliusz stanowił bez wątpienia elitę elit, a jego poglądy niewiele miały zapewne wspólnego z tym, co myśleli i wyobrażali sobie zwykli ludzie w II wieku. Istotnie w okresie hellenistycznym, który właściwie pod każdym względem różni się od okresu klasycznego, w horyzoncie filozoficznym pojawia się myśl o autonomii moralnej człowieka, nie tylko zresztą u Marka Aureliusza, ale także trochę wcześniej u innych stoików. Ma to zresztą swoje przyczyny polityczno-społeczne: wówczas bowiem zanika *polis* w takiej funkcji i w takim znaczeniu, jakie dawniej posiadała; życie zbiorowe staje się znacznie mniej ważne niż choćby w Atenach V wieku. Jeśli nawet istotą *polis*, co wcześniej trochę sugerowałem, był pewien swoisty totalitaryzm, to była to jednak przede wszystkim zwarta, niewielka społeczność, w obrębie której rzeczywiście można było mówić o *φιλία* między jej członkami; *φιλία* w rozumieniu wręcz bliskości kilku tysięcy ludzi. Znacznie trudniej jednak wyobrazić sobie bliskość panującą pomiędzy, dajmy na to, czterdziestoma milionami osób. Tutaj mówię, co prawda, o naszych dzisiejszych stosunkach, ale nieco podobnie (choć może nie tyle milionów) było pod tym względem w wielkim państwie hellenistycznym. W tak ogromnym organizmie państwowym zaniknął w gruncie rzeczy ten rodzaj stosunku społecznego, który

<sup>31</sup> Na przykład w *Fajdrosie* Sokrates powiada: „Kiedy, mój drogi, chciałem przejść przez strumień, zaczął się odzywać pochodzący od bóstwa zwykły u mnie znak – zawsze zaś on powstrzymuje mnie, gdy zamierzam coś czynić – i zdawało mi się, że słyszę nagle głos, który mi nie pozwolił odejść, dopóki nie oczyszczę się z tego, że coś zawiniłem przeciw bożyszczu”. (Zob. Platon, *Fajdros*, przeł., wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył L. Regner, Warszawa 1993, s. 23, 24). Znamienny jest też fragment z *Obrony*: „... mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha, o czym i Meletos na żart w swoim oskarżeniu pisze. To u mnie tak już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy”. (Platon, *Obrona Sokratesa* [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1984, 31d, s. 270).



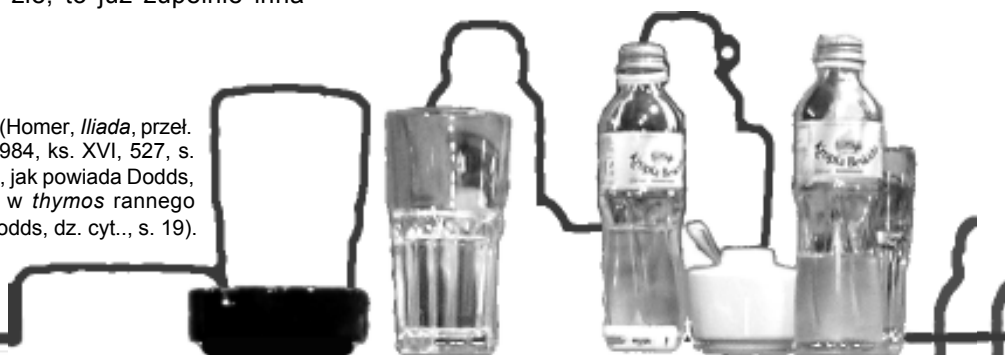
charakteryzował dawną *polis*. Z jednej strony państwo takie składało się z wielu oddzielonych od siebie społeczności, które miały jedynie niewielkie poczucie przynależności do większej całości, z drugiej zaś, każde poszczególne miasto było na tyle nieistotne politycznie, że jego obywatele właściwie tracili poczucie solidarności z nim. W tym między innymi można upatrywać źródeł indywidualizmu tej epoki. Być może trochę upraszczam, ale jednak, szczególnie w myśli filozoficznej, taka tendencja była dość wyraźna. Przestała się liczyć zbiorowość, ponieważ zanikła taka forma zbiorowości, jaka istniała wcześniej. Wówczas zaczęła dochodzić do głosu myśl o autonomii moralnej człowieka i zrodziło się poczucie jednostkowej odpowiedzialności. W dawnej *polis* istniało jedynie poczucie odpowiedzialności zbiorowej: każdy człowiek dobrze wiedział, że nie tylko on sam, ale również (jeśli nie przede wszystkim) inni odpowiadają za jego postępowanie. Widoczne jest to na przykład u mówców w IV wieku, którzy powiadali, że jeżeli ktoś zachowuje się niewłaściwie, wedle tego, co uważa się za niewłaściwe, to przynosi on wstyd nie tylko sobie samemu, ale także całej *polis*. W późniejszym okresie, zwłaszcza w czasach Cesarstwa Rzymskiego, w zasadzie nie można było już tak powiedzieć. Bo właściwie komu, poza sobą samym, człowiek miałby przynosić wówczas wstyd swoim złym zachowaniem? Zwłaszcza, że często nie mieszkał on już w swoim mieście, gdyż mobilność ludności była nieporównanie większa niż dawniej. Autonomia moralna szła zatem w parze z poczuciem własnej odrębności człowieka oraz jednostkowej odpowiedzialności. Czy to dobrze, czy źle, to już zupełnie inna

sprawa, ale takie zmiany niewątpliwie miały miejsce. Stoicy w swoich koncepcjach ludzkiego zachowania (w tym także poglądach na kwestie moralne) znacznie różnili się zarówno od tego, jak problemy te podejmowali wcześniej na przykład Sokrates, czy Platon, jak i w ogóle od uchwytnej myśli obiegowej okresu klasycznego. Było to już zupełnie coś innego.

**A jak to było u Greków z pojęciem ludzkiej woli? Zapewne niewiele miało ono wspólnego z późniejszą chrześcijańską koncepcją wolnej woli...**

Pojęciu woli w kategoriach greckich – greka jest mi znacznie bliższa, niż współczesny aparat pojęciowy – odpowiada  $\thetaυμός$ , pojęcie, które występuje w literaturze greckiej już od Homera. Z tym, że akurat u Homera  $\thetaυμός$  jest czymś jakby zewnętrznym wobec człowieka: oto chciałbym coś zrobić, ale mój  $\thetaυμός$  nie pozwala mi na to lub każe mi postąpić inaczej. Nie ma to zatem nic wspólnego z wolną wolą. Trudno powiedzieć, czy w ogóle można tutaj mówić o jakiegokolwiek woli, skoro u Homera sam człowiek nie ma właściwie żadnej władzy nad swoim  $\thetaυμός$ , na który mogą natomiast wpływać na przykład bogowie<sup>32</sup>. W eposie homeryckim  $\thetaυμός$  jest zawsze określane jako coś zewnętrznego wobec jednostki, odrębnego i niezależnego wobec ludzkiego „ja”. Później, jak się zdaje, sens tego pojęcia, a także idące z nim w parze wyobrażenie na temat tego, dlaczego i w jaki sposób człowiek o czymkolwiek decyduje, stopniowo ulegają przekształceniom. Nie przypominam sobie w tej chwili żadnych konkretnych tekstów antycznych, w których poruszano

<sup>32</sup> Na przykład w *Iliadzie* (Homer, *Iliada*, przeł. I. Wieniewski, Kraków 1984, ks. XVI, 527, s. 315; dalej jako: *Il.*), gdzie, jak powiada Dodds, „Apollo kładzie *menos* w *thymos* rannego Glaukosa” (Zob. E. R. Dodds, dz. cyt., s. 19).



by problemy odpowiadające późniejszej, chrześcijańskiej dyskusji na temat pojęcia wolnej woli oraz wolicjonizmu, jaka miała miejsce chociażby w czasach św. Augustyna. W moim przekonaniu problemy te wyraźnie postawiło dopiero chrześcijaństwo, w szczególności zaś właśnie św. Augustyn. Trzeba jednak pamiętać, że on sam należał w końcu do myśli antycznej, a co za tym idzie musiał czerpać z wcześniejszej tradycji. Patrystyczne koncepcje woli w jakimś sensie wywodzą się zapewne z pewnych wątków myśli greckiej, choć trudno jest mi w tej chwili nakreślić linię rozwojową, która prowadziłyby od archaicznego pojęcia *θυμός* do poglądów Ojców Kościoła, którzy pojawili się u schyłku starożytności.

W każdym razie u Homera (co podkreśla zresztą na przykład Dodds<sup>33</sup>), to wszystko, co określilibyśmy jako stany umysłu, jest wytwarzane przez coś zewnętrznego wobec człowieka. Kiedy na przykład na samym początku *Iliady* opisywany jest gniew Achillesa, to mamy wrażenie, że sam gniew jest czymś zewnętrznym wobec bohatera, czymś co przelatuje i bez reszty opanowuje człowieka<sup>34</sup>, i że proces ten bynajmniej nie jest ani wewnętrzny, ani też możliwy do kontrolowania przez jednostkę. Nawet gdyby bardzo tego pragnął, Achilles nie może i nie jest w stanie tego gniewu opanować, albowiem jest on całkowicie od niego niezależny<sup>35</sup>. Z tym zresztą wiąże się homerycka koncepcja *ἀτή*. Oto Agamemnon postąpił wobec Achillesa w taki, a nie inny sposób, gdyż znajdował się pod wpływem *ἀτή* i nic nie mógł na to poradzić<sup>36</sup>. Trudno tu mówić o czyjejkolwiek winie. U Doddsa pojawia się

rozważanie na temat przejścia od *shame culture* (kultury wstydu) do *guilt culture*<sup>37</sup> (kultury winy), kiedy to pojawia się problem ludzkiej winy (co znów zresztą należy wiązać z tragedią) – jeżeli mówimy o winie, o tym, że człowiek zawinił, to właściwie mogłoby znaczyć, że podjął on złą decyzję, a tym samym, że posiadał wolną wolę, która pozwoliłaby mu w danym wypadku dokonać innego wyboru. Tyle tylko, że w tym typie kultury, który Dodds za antropologami amerykańskimi określa mianem *guilt culture*, mamy do czynienia z odpowiedzialnością człowieka za winę przez niego niezawinioną, często związaną z jakimś haniebnym czynem, który dawno temu popełnili jego przodkowie, a który piętnuje później całe pokolenia. Podobnie grecka tragiczność, oparta na błędzeniu (*ἄμαρτία*), jest czymś, na co jednostka nie ma żadnego wpływu. To jest po prostu kondycja ludzka. Pełne poczucie wolnej woli człowieka nie istnieje w myśli antycznej przed chrześcijaństwem. Przynajmniej tak sądzę.

**Chciałbym zapytać o kwestię związaną z samotnością. Otóż, jak to widzimy w wielu tekstach greckich, chociażby u Arystotelesa, samotność była zazwyczaj ujmowana jako stan dla człowieka wysoce niepożądany i nienaturalny. Z drugiej strony, nie kto inny, ale właśnie Arystoteles chętnie wpisałby się w paradygmat greckiego *bios theoretikos*, które często bywa określane jako życie poświęcone samotnej kontemplacji prawdy. Jak zatem patrzono na ludzką samotność?**

<sup>33</sup> Zob. E. R. Dodds, dz. cyt., s. 11-30, gdzie autor określa wszelkie tego typu stany jako wynik „psychicznej interwencji” sił boskich.

<sup>34</sup> Por. // ks. I, 1-490.

<sup>35</sup> Nawet wówczas, gdy Atena radzi Achillesowi, aby powściągnął swój gniew (// ks. I, 206-214) i sam bohater chce się do tej rady zastosować („Wasze rozkazy, boginie, szanować godzi się snadnie/ Chociażby człeka gniew trawii srogi; tak bowiem lepiej.”, // ks. I, 215-217), to nie jest on w stanie tego uczynić. Gdy tylko bogini powróciła na Olimp, „Pelida na nowo jał pełne jadu wyrazy/ Miotać na króla Atrydę, gdyż wcale nie zbył się gniewu” (// ks. I, 221-224).

<sup>36</sup> Por. wypowiedź Agamemnona: „Dnia owego, gdym dar Achillowi odebrał zdobyczny./ Cóż mogłem robić? [...] / Ate, córka Dzeusowa najstarsza, każdego opęta / mocą swą złowroga! [...]” (Zob. // ks. XIX, 89 i nast.).

Przede wszystkim mędrzec wcale niekoniecznie musi być samotny. Wzór *bios theoretikos*, o którym pan mówi, jest później rozwijany w szczególności przez stoików, którzy nigdy nie pochwalali samotności człowieka, a także samotności mędrca. Istotnie człowiek samotnie wie, *bios theoretikos*, jednak nie znaczy to wcale, że jest on dzięki temu zwolniony od tego, co Cynceron nazwał w *De Officiis*<sup>38</sup> oficjami, mając na myśli to wszystko, czego wymaga od jednostki życie społeczne. I znów pięknie tłumaczył to Marek Aureliusz: ja wiem, że tak naprawdę najważniejsze jest moje wnętrze oraz to, co sam sobie ustalam, ale muszę jednak żyć w społeczności i w związku z tym mam określone obowiązki, które muszę wobec niej wypełniać. *Bios theoretikos* nie wyklucza tego, że pod innymi względami mędrzec żyje w społeczeństwie. Arystotelesowski *bios theoretikos*, w gruncie rzeczy podobnie jak u Platona, ma ostatecznie na celu uzyskanie mądrości nie dla samego siebie, lecz po to, aby nauczać innych. *Bios theoretikos*, życie antycznego filozofa, nie pociąga za sobą konsekwencji życia samotnego. Nie znam żadnego tekstu, żadnej wypowiedzi starożytnego autora, która zakładałaby, że mędrzec jako postać szczególna i nieprzeciętna jest kimś na tyle wybitnym, iż może i powinien żyć sam. Albo też, że jest on na tyle wrażliwy i poszukujący, iż powinien pędzić życie pustelnicze. Nie przypominam sobie jakiegokolwiek wypowiedzi antycznej, która tak stawiałaby sprawę.

**Zastanawiający jest tu przypadek Heraklita, który podobno obraził się na swoją polis i odszedł w góry, aby wieść życie pustelnicze.**

<sup>37</sup> Zob. E. R. Dodds, dz. cyt., s. 29, 31-57.

<sup>38</sup> Zob. Cynceron, *O powinnościach* [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Kornatowski, komentarzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1960, T. 2, s. 317-539.

<sup>39</sup> Zob. np. fragm. B 121 [w:] K. Mrówka, *Heraklit*, Warszawa 2004, s. 326. Diogenes Laertios podaje, że Heraklit odmówił spisania praw dla Efezu, gdyż jego zdaniem miasto znajdowało się pod niewłaściwymi rządami. Później, gdy grał z dziećmi w kości przy świątyni Artemidy, miał również rzec do Efezyczyków: „Czyż nie lepiej tak się bawić, niż brać udział w waszym życiu politycznym?” (Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, opr. I. Krońska, Warszawa 1988, s. 518).

No tak, z tym że jego działanie w ogóle nie miałyby sensu, gdyby nie był on obywatelem *polis*. Nawiasem mówiąc, większość tego, co zostało nam przekazane na temat Heraklita, stanowi zapewne jedynie zbiór anegdotek. Rzeczywiście istnieje pewien przypisywany mu fragment, w którym filozof ów ciska gromy na swoich współobywateli – prawdopodobnie dlatego, że nie powierzyli mu oni władzy<sup>39</sup>. Trudno powiedzieć na ile są to anegdotki, a na ile wydarzenia rzeczywiste, ale tak czy inaczej heraklitejski wybór życia pustelniczego – w górach, z dala od swojej *polis* – mógł mieć sens tylko wówczas, jeśli ciągle myślał on o sobie jako o kimś żyjącym w zbiorowości. Czym innym jest obrazić się na społeczność i zerwać z nią, a czym innym żyć zupełnie poza nią, w ogóle o niej nie myśląc.

**Tym bardziej, że kolejna anegdotka o Heraklicie mówi, że ostatecznie spisał on swoją naukę i złożył ją w świątyni Artemidy, a tym samym umieścił ją, że tak powiem, w sferze publicznej.**

Właśnie. I nie pojawia się tu jeszcze ten późny, typowo nowożytny wzór, jaki Colin Wilson przedstawił w *Outsiderze*, książce, która zrobiła ogromne wrażenie na moim pokoleniu<sup>40</sup>. Postać outsidera w rozumieniu tego wybitnego brytyjskiego filozofa jest czymś, czego kultura antyczna nie byłaby w stanie wymyślić. O ile dobrze pamiętam, jednym z przykładów, jakimi zajmuje się tutaj Wilson, jest przypadek Oniegina, którego outsiderstwo nie polega na tym, że żyje on samotnie, ale przede wszystkim na tym, że ma on całe to społeczeństwo, za przeproszeniem, w nosie. Sytuuje się on bowiem całkowicie poza nawiasem wyznaczonym



przez życie społeczne i zupełnie nie obchodzi go ludzka zbiorowość. Wszystkie postaci analizowane przez Wilsona charakteryzują się nie tym, że zrywają ze społeczeństwem w sensie fizycznym, ale tym, że społeczeństwo to w ogóle ich nie interesuje. Na tym polega postawa outsidera, którą odkrył Colin Wilson, a której próżno szukalibyśmy w czasach antycznych. Choć być może rzeczywiście – i tutaj muszę się trochę poprawić – pewne jej znamiona dostrzec możemy w koncepcjach cyników. Co prawda dość mało wiemy o tym prądzie – podobnie jak o Heraklicie, wiadomości o cynikach są przekazywane raczej na zasadzie anegdotycznej – ale myślę, że pojawia się u nich koncepcja takiej właśnie obojętnej i lekceważącej postawy wobec społeczności, jaka bliska jest outsiderowi. Cynicy podchodzili do problemu życia społecznego jako do czegoś całkowicie nieistotnego i zupełnie bez znaczenia. Nie chodziło im przy tym o to, aby obrażać się na *polis*, zrywać z nią i wymyślać na współobywateli, ale o to, by stać się całkowicie obojętnym wobec zbiorowości.

Jeśli chodzi o starożytność, to taką postawę można zauważyć jedynie u cyników, przy czym jest to dość charakterystyczne, że ten właściwy prąd wiążący się z idealizacją życia κατά φύσιν oraz z odrzuceniem społeczeństwa, jest w gruncie rzeczy bardzo słabo znany. Mamy jedynie niewielką liczbę różnych, trochę aforystycznych wypowiedzi na ten temat – i to wszystko. Nawet kiedy czyta się o cynikach u Diogenesa Laertiosa, to widać wyraźnie, że mamy tutaj do czynienia ze zbiorem anegdot, a nie z rzetelnym przekazem naukowym. Wynika to z tego, że doktryna cyniczna była sprzeczna z dominującym w czasach antycznych typem myślenia o człowieku. Cynicy istotnie w pewnym sensie antycypują nowożytną postawę outsidera, którą zajmował się później Wilson. Przede wszystkim dlatego, że społeczeństwo i ludzka zbiorowość są dla nich zupełnie bez znaczenia. Z drugiej jednak strony, kiedy czytamy

życiorys Diogenesa z Synopy u Diogenesa Laertiosa<sup>41</sup>, to nie mogę się oprzeć wrażeniu, że tekst ten traktuje o człowieku, który czerpał szczególną przyjemność z zachowań *pour épater le bourgeois*. No i właśnie: jeśli ktokolwiek chciałby zachowywać się w ten sposób, to niewątpliwie są mu do tego potrzebni owi *bourgeois*, których musi mieć on wokół siebie. Jeżeli u Diogenesa z Synopy oraz u niektórych innych cyników dostrzec możemy niemalże prawzór nowożytnych kontestacji, to musimy zdawać sobie jednocześnie sprawę, że kontestacja ma sens tylko wówczas, gdy istnieją inni ludzie, którzy wiedzą, że nasze zachowanie jest kontestacją. W innym wypadku byłoby to bez znaczenia. Istotnie w poglądach cyników widoczne jest założenie, że lepsze dla życia w zbiorowości jest własne życie duchowe człowieka, w którym zupełnie nie liczy się on ze swoją *polis*, zrywa z nią wszelkie więzy i całkowicie się od niej separuje. Wśród starożytnych taką postawę można jednak znaleźć tylko u cyników.

**Czy w takim razie w czasach antycznych istniał problem relacji jednostka-społeczeństwo, o którym to problemie mówi się zazwyczaj, że jest on w ścisłym sensie nowożytny?**

Myślę, że można się zastanawiać na tym problemem, sięgając chociażby do wzoru literackiego. Mam tu na myśli konflikt Achilles-Achajowie<sup>42</sup>, który jest w zasadzie formułowany mniej więcej w ten sposób. Główny zarzut wobec Achillesa opiera się bowiem na tym, że myśli on jedynie o sobie, a nie o wszystkich. Można zatem powiedzieć, że Grecy już od Homera uświadamiali sobie tę kwestię, że w pewnym sensie istniał taki problem, to znaczy, że został on postawiony przez literaturę, gdyż w perspektywie owego modelu *polis*, o którym mówiliśmy, problem taki nie miał żadnej racji istnienia. W *polis* wszyscy powinni być tacy sami i winni

<sup>40</sup> Zob. C. Wilson, *Outsider*, przeł. M. Traczewska, Kraków 1956.

<sup>41</sup> Zob. *Diogenes z Synopy* [w:] Diogenes Laertios, dz. cyt., ks. IV, s. 321-354.

<sup>42</sup> Zob. II. ks. I i IX.

być w dodatku z tego powodu szczęśliwi – szczęśliwi w dosłownym sensie, ponieważ w gruncie rzeczy (jak to określa na przykład Arystoteles<sup>43</sup>), życie w *polis* ma przede wszystkim zapewnić obywatelom szczęśliwe bytowanie. Zatem tego problemu nie powinno być, ale jednak się on pojawia. Nie tylko, rzecz jasna, w przypadku owego pierwowzoru, jakim jest konflikt Achillesa i Achajów. Problem ten wciąż występuje w różnych aspektach życia politycznego Greków. Na przykład wówczas, gdy wyłania się kwestia tyranów oraz ludzi dążących do tyranii, a w szczególności odkąd zaczęto się zastanawiać nad tym jak powinni zachowywać się politycy w ogóle: czy tak jak inni – czy też inaczej niż pozostali? Myślę, że w jakiejś mierze wiązało się to z konfliktami, o których pan mówi.

**Wydaje się, że problem ten pojawia się również w przypadku intelektualistów, na przykład wygnanych z *polis* Anaksagorasa, Diagorasa, Sokratesa etc.**

Faktycznie także i tutaj. W IV wieku często zastanawiano się nad tym, w jaki sposób powinni zachowywać się ci wszyscy, których określano mianem *retores* – to znaczy ludzie wykształceni, politycy a przede wszystkim wykształceni politycy. Z jednej strony oskarżenia kierowane pod adresem polityka opierały się zazwyczaj o zarzut, że wynosi się on ponad wszystkich pozostałych. W oczach Greków było to coś absolutnie nagannego i nastawiało ludzi wobec niego nadzwyczaj niechętnie. Z drugiej strony polityk starał się wykazać, że jest on zwykłym obywatelem, takim jak reszta. Widać to dobrze na przykład w polemikach między Demostenesem i Ajschinesem, którzy przerzucali się nawzajem argumentami, chcąc wykazać, że ten drugi wywyższa się ponad *demos*. Sprzeczność polegała na tym, że zazwyczaj politycy uważali się jednocześnie za zwykłych obywateli i za takich, którzy powinni doradzać innym, czyli tak naprawdę nimi kierować, jako że są od nich mądrzejsi i bardziej przenikliwi.

W kulturze greckiej istniał problem konfliktu jednostki (szczególnie jednostki wybitnej) ze społeczeństwem, tyle tylko, że w przeciwieństwie do swojego nowoczesnego oblicza, nie miał on wymiaru, że tak powiem, egzystencjalnego. Grecy nie wikłali się w typowo nowożytny dylematy: czy życie jednostki jest jakościowo różne od życia społecznego, czy społeczeństwo istnieje dla jednostki, czy też raczej to jednostka istnieje przez społeczeństwo etc. Nie zastanawiali się nad tym, czy człowiek ma obowiązki wobec społeczeństwa, czy też ich nie ma. Dla nich sprawa była jasna: całość życia jednostki należała do *polis*, wobec której człowiek miał różnego rodzaju obowiązki, które bezwarunkowo musiał wypełniać. Przynajmniej wymagał tego ów ideał, czy model *polis*, o którym mieliśmy okazję rozmawiać wcześniej. Z założenia taki problem nie powinien być mieć miejsca, jednak praktyka życiowa wielokrotnie prowadziła do tego, że pojawiał się konflikt wybitnej jednostki, ze społeczeństwem.

**Zmierzając do końca, chciałbym jeszcze zapytać o sprawę związaną z myśleniem twórczym, które, jak się wydaje, nie było u Greków dziełem ego, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli. Z drugiej strony, często w odniesieniu do literatury greckiej mówi się o fenomenie liryki greckiej, jako o swoistym dojściu do głosu ludzkiej indywidualności. Czy powinniśmy patrzeć na lirykę jako na taką czystą ekspresję „ja” twórcy?**

Powiedzmy od razu, że liryka grecka niekoniecznie wiązała się z czystą ekspresją siebie. W dzisiejszych czasach jesteśmy zresztą bardzo nieufni i sceptyczni wobec tekstów antycznych i często zastanawiamy się, czy przypadkiem Safona nie wymyśliła sobie tego, o czym mówi nam w swoich wierszach. Bardzo przekonuje mnie nie tak dawno sformułowany pogląd, że cała sprawa procesu Hezjoda i Persesa jest tylko wymysłem autora *Prac*, a więc fikcją literacką, która nie ma przełożenia

<sup>43</sup> Zob.np. Arystoteles, *EN*, ks. I, 1095 a 18-20, s. 7,8.

na rzeczywisty stan rzeczy. Nie chciałbym wypowiadać się, jak to było w przypadku Safony. Jeśli chodzi o lirykę – niezależnie od tego, czy tym, kto wypowiada się w danym wierszu jest Safona, Alkajos, Archiloch, czy też, jak to się dzisiaj określa: „podmiot liryczny”, albo jeszcze ktoś inny, jakaś postać fikcyjna, czyli ogólnie: jeżeli ten, kto mówi w wierszu jest jednostką – to z jednej strony u źródeł liryki (choć trudno powiedzieć czy pierwsza była monodia, liryka chóralna Alkmana jest równie stara i archaiczna) rzeczywiście mamy owe wypowiedzi „podmiotu”, ale z drugiej strony mamy także (zwłaszcza w liryce chóralnej) coś zupełnie innego, co nie ma nic wspólnego z opisywaniem stanów wewnętrznych jednostki. Tak jest na przykład właśnie u Alkmana. Pewna koncepcja ewolucji greckich gatunków literackich, popularna szczególnie w XIX wieku, a swoimi korzeniami sięgająca czasów antycznych opiera się na modelu rozwoju form literatury od eposu poprzez lirykę do tragedii. W pewnym sensie zdaje się, że faktycznie tak było. Powinniśmy jednak pamiętać o tym, że na przykład epos rozwijał się przez cały czas. Jeszcze w V wieku dostrzec możemy utwory mające typową dla eposu bezosobową *leksis*. Cały czas, choć w różnej postaci, istniała również liryka, która być może istotnie się coraz bardziej indywidualizowała, aczkolwiek z drugiej strony, kiedy czytamy na przykład epigramy hellenistyczne, to mamy do czynienia nie tyle z indywidualizacją wypowiedzi, co raczej z żartami i zabawą. Nie ma nic bardziej nieautentycznego z punktu widzenia ekspresji, niż epigramy hellenistyczne. Była to po prostu kunsztowna zabawa literacka i tyle. Tragedia również wówczas istniała – co prawda z pewnymi wzlotami i upadkami – ale później powstawało coraz mniej nowych tragedii, za to wystawiano się coraz więcej dawnych.

Zastanawiam się, czy w owym rozwoju form i pojawianiu się w danych okresach dominujących gatunków literackich można widzieć głębsze przemiany całości kultury i sposobu wypowiedzi jednostki. Trudno

powiedzieć. Rzeczywiście liryka – a więc to, co my dzisiaj nazywamy liryką, mając na myśli indywidualne wypowiedzi literackie – powstaje w pewnej opozycji wobec eposu. Należałoby jeszcze uściślić, że chodzi tu o lirykę pisaną. Epika – co dziś nie ulega najmniejszej wątpliwości – wywodzi się z długiej tradycji twórczości ustnej. Pytanie, czy nie jest tak samo w przypadku liryki? Przecież na przykład jamby, jak sama nazwa wskazuje, wywodzą się z indywidualnych, być może improwizowanych, a być może tradycyjnych wierszyków powtarzanych przy różnych okazjach obrzędowych. Kiedy patrzymy na jamby Archilocha i na ich osobisty charakter, to czy to oznacza, że tę formę wyrazu wymyślił dopiero Archiloch? Na pewno nie, gdyż wywodzi się ona z pewnej wcześniejszej tradycji. Nie mamy pewności, co do tego, czy w przypadku literatury greckiej można przeprowadzić takie proste rozgraniczenia, czy można nakreślić w sposób bezproblemowy prostą linię rozwoju i zmienności gatunków. Rzecz jasna bez wątplenia, jak mówiliśmy już na początku, nie ma jednej kultury greckiej i jednego Greka. Na pewno to wszystko się zmienia, ale dlaczego i w jaki sposób? Niektórzy starają się odpowiadać na tego typu pytania i tworzyć wielkie syntezy, ja jednak wolę po prostu mieć przed sobą tekst i go zinterpretować.

**Bardzo dziękuję panu Profesorowi za rozmowę.**

*Wywiad opracował  
i przypisał  
opatrzył Jan  
Burzyński*

