

{31}



PRELEKCJE MISTRZÓW

Prelekcje Mistrzów

WYDZIAŁU FILOLOGICZNEGO
UNIwersytetu w Białymstoku

Białystok 2023

Kazimierz Kerus

OD HOMERYCKICH IDEAŁÓW DO DEMOKRACJI ATEŃSKIEJ.
ANTYCZNE ŹRÓDŁA TOŻSAMOŚCI EUROPEJSKIEJ

**Seria Naukowo-Literacka „Prelekcje Mistrzów”
Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku**

Prelekcja 31

Redakcja serii: **Jarosław Ławski, Krzysztof Korotkich**

Redaktor tomu: **Jarosław Ławski**

Streszczenia: Translate Plus

Według projektu graficznego Huberta Pilcickiego

Zdjęcie na str. 5 – ze zbiorów prywatnych Autora

Copyright by Kazimierz Korus

Białystok 2023

Copyright by Uniwersytet w Białymstoku

Białystok 2023

Redakcja techniczna i skład: Krzysztof Rutkowski

Wydawnictwo PRYMAT Mariusz Śliwowski

ul. Hetmańska 42, 15-727 Białystok

tel. 602 766 304, 881 766 304

e-mail: prymat@biasoft.net

www.prymat.biasoft.net



ISBN 978-83-7657-471-4

 **Wydział
Filologiczny**

UNIWERSYTET W BIAŁYMSTOKU



PRELEKCJE MISTRZÓW



Kazimierz Korus

OD HOMERYCKICH IDEALÓW DO DEMOKRACJI ATEŃSKIEJ.

ANTYCZNE ŹRÓDŁA TOŻSAMOŚCI EUROPEJSKIEJ

PRZEDMOWA

Jak wiadomo, wszystko to, co pisze się w przedmowie, powstaje po zakończeniu pracy. I ja nie należę do wyjątków. Piszę po zbudowaniu siatki wartości DEMOKRACJI jako systemu politycznego, czyli jej aksjologii. Chodzi zatem o wartości, czyli o pozytywne skojarzenia Greków z demokracją jako systemem życia społecznego, który stworzyli po raz pierwszy w antycznej historii politycznej świata. Pomijam wszystko to, co mówili jej przeciwnicy, zwolennicy oligarchii czy pospolici zdrajcy obrażeni na swoich współobywateli lub szukający zysków czy to u Sparty, czy u Filipa Macedońskiego lub jego syna Aleksandra Wielkiego.

Gdyby mnie teraz ktoś zapytał przekornie, co zdaniem twórców literatury, od Homera i Hezjoda poczynając, najbardziej szkodzi najpierw życiu społecznemu, a potem DEMOKRACJI, to odpowiedziałbym krótko: PYCHA (*hýbris*) jednostki, sięgająca po kłamstwo, oczernianie politycz-

nego przeciwnika, a po jego odarciu z CZCI I SZACUNKU SPOŁECZNEGO (TIME) – po polityczne wygnanie (ostracyzm), a nawet skrytobójczy mord (przykład Alcybiadesa, ur. 450 – zm. 404).

Uzasadniębym to tak: pierwszą i podstawową zasadą demokracji jest równość wszystkich wolnych mieszkańców i to w nią uderza pycha jednostki, stawiająca się ponad bogów i ponad innych współobywateli.

* * *

Pragnę wyrazić moją wdzięczność Panu Dziekanowi prof. dr. hab. Jarosławowi Ławskiemu najpierw za zaproszenie na prelekcję dla studentów Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku, a potem za zachętę, aby rzecz w piśmie zatrzymać według zasady *verba volant scripta manent*. Oczywiście jest rzeczą, że i temat, i sposób narracji w miarę pisania zmieniałem i poszerzyłem. Dziękuję za przyjęcie do druku powstałej w ten sposób monografii. Jak każda książka, ma i ta sporo do zawdzięczenia pomagającym mi na poszczególnych etapach pracy specjalistom. Dziękuję im wszystkim za twórcze dyskusje i szczególną życzliwość. Ostateczny, redakcyjny kształt praca zawdzięcza mojej wnuczce Weronice Jakubczyk-Werewce, która pomimo matczynej zajętości moim prawnikiem Szymonem znalazła czas na intensywny wysiłek.

WSTĘP

1. Dlaczego o ideałach?

Kiedyś studenci zapytali ks. prof. Józefa Tischnera, filozofa, dlaczego wciąż pisze o ideałach, o wartościach życia społecznego i w ogóle o aksjologii, skoro tyle jest zła w Polsce i w Europie i ogólnie na świecie,

podobnie zresztą jak to było w greckiej rzeczywistości. Odpowiedział następująco¹:

Myszę, że na świecie dzieje się wiele niedobrych rzeczy. Ale byłoby tych rzeczy jeszcze więcej, gdyby nie ideał był normą rzeczywistości, lecz rzeczywistość normą ideału.

W starożytnej Grecji Platon (przełom V i IV w. przed Chr.²) też usłyszał od ucznia to samo pytanie, tylko nieco inaczej sformułowane, które tak pozwałam sobie sparafrazować: dlaczego wyrzucasz Homera ze swojego idealnego państwa, skoro przyznajesz, że jego wzorce wartościowego postępowania (*paradéigmata*) były i są szkołą wychowywania Greków (*Państwo* 608 e)? Racjonalne dochodzenie do prawdy należy zostawić filozofom – odpowiedział – a poezję Homera cenię bardzo wysoko, tak jak tych, którzy ulegają jej czarowi, ich nazwę ludźmi szlachetnymi.

Każdy myślący człowiek, zderzając się z brutalną rzeczywistością na co dzień, tęskni za idealnym światem, w którym istnieją doskonale sprawiedliwość, prawda, dobro, piękno, miłość. To przekonanie, między innymi racjonalnymi przesłankami, pozwoliło Platonowi, jak sądzę, stworzyć wizję świata idei³. Jednym słowem skazani jesteśmy na tęsknotę, na wieczne

¹ A potem zamieścił tę odpowiedź w książce pt. *Myślenie według wartości* (1982), s. 273.

² Wszystkie daty, jeżeli nie zaznaczę inaczej, podaję przed narodzeniem Chrystusa.

³ Przedstawienie wizji świata idei w sposób syntetyczny przekazał Platon w VI i w VII księdze *Państwa*. O trudnościach w interpretacji słów i terminów Platona pisał już w III wieku po Chrystusie Diogenes Laertios, który poświęcił życie i twórczości Platona bardzo dużo miejsca (III 63): „Platon używał słów w rozmaitych znaczeniach, aby dzieło swoje uczynić trudnym do zrozumienia dla profanów”. Nieco dalej podaje taki przykład: „Często używał także różnych

odczuwanie braku, jakiegoś nienasycenia. Barwnie o tym powszechnym odczuciu braku napisał Platon w *Uczcie*. Na pytanie: dlaczego każdy tęskni za miłością Diotyma, postać wymyślona mocą fantazji poety-pisarza, odpowiedziała tak (203 b–c): „kiedy się urodziła Afrodyta, bogowie wyprawili ucztę”. Dalej, kierując się tekstem (203 b – 204 a), streszczę opowiadanie Diotymy. Na tej uczcie zjawiała się wiecznie cierpiąca niedostatek Bieda. Zobaczyła zamroczonego nektarem boga Dostatku i zapragnęła mieć z nim dziecko. I tak się począł Eros. Jego rodzicami są więc Bieda (*Penía*) i Dostatek (*Póros*), a ponieważ został spłodzony na urodzinach Afrodyty, stał się jej towarzyszem, bo kochał piękno, a ona była przecież piękna. Z racji jednak pochodzenia sam nie jest piękny i stale mu tego piękna brakuje – ot „wieczny biedak” (*pénes aéi est*). Po matce niemądry i biedny, po ojcu mądry i bogaty. Znajduje się pośrodku, pomiędzy mądrością a głupotą. To nie bóg, bo oni mają mądrość i niczego im nie brak, ani nie należy do ludzi głupich, którzy nie są ani pięknymi, ani dobrymi, ani mądrymi i uważają, że do życia wystarcza im to, kim są, i to, co mają, a nie odczuwają żadnego braku. On zaś stale go odczuwa...

Staram się przekonać czytelników, że zdaniem wymienionych wyżej filozofów: i nowożytnego, i starożytnego marzymy o doskonałym świecie tym silniej, im bardziej odczuwamy jego brak. Krzywda własna lub drugiego człowieka pobudzała nie tylko starożytnych filozofów, ale i poetów, i polityków do marzenia o sprawiedliwym świecie, by wymienić Hezjoda (przełom VIII i VII wieku), który w dydaktycznym poemacie (*Prace i dni*) po raz pierwszy w kulturze greckiej stworzył wizję złotego wieku (w. 109–126). Jego obraz odzwierciedlał marzenia poety o dosko-

nazw na oznaczenie tej samej rzeczy. Tak np. ideę (*idéa*) nazywał też formą (*éidos*), rodzajem (*génos*), wzorcem (*parádeigma*), pierwszą zasadą (*arché*) i przyczyną (*áition*)”. O sposobach jej interpretacji w nowożytnej nauce por. Welton 2002, M. Podbielski 2005.

nałym, bo sprawiedliwym społeczeństwie. Spośród polityków wszyscy wymieniają Solona, archonta ateńskiego z roku 594, który marzenia swoje przekuł w czyn, w reformy. Będę o nich szczegółowo pisał poniżej. Chociaż w każdym pokoleniu Grecy skarżyli się na siermiężną rzeczywistość, to jednak nie przestawali tęsknić za ideałami.

Dla nas pozostaje otwarte pytanie: jak mierzyć ową tęsknotę duszy ludzkiej za ideałem, jak ustalać pojęcia, które oni uznali za wartość?

2. Metody i cel mojego postępowania badawczego

Aby móc naukowo prześledzić początki wpisywania w dusze młodzieży wartości, które wbudowały na stałe w kulturę europejską obraz ludzi szlacheńskich, muszę sięgnąć do metod znanych w etnolingwistyce, a odnoszących się do aksjospfery, czyli sfery wartości, w naszym przypadku poszczególnych pokoleń Greków. W ich to języku, jak w każdym, zawarty jest określony obraz świata, albowiem świat myślowy, każdego człowieka, jest ściśle powiązany ze strukturą jego języka, stąd będę usiłował zbudować definicję kognitywną demokracji⁴. Będę się przy tej

⁴ Tu muszę wyjaśnić, co należy rozumieć pod terminem *definicja kognitywna*. Jej zasady sformułował Jerzy Bartmiński w artykule z 1988 r. *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji* (s. 169–170) następująco: „Definicja kognitywna za cel główny przyjmuje zdanie sprawy ze sposobu pojmowania przedmiotu przez mówiących danym językiem, tj. ze sposobu utrwalonej społecznie i dającej się poznać poprzez język i użycie języka wiedzy o świecie, kategoryzacji jego zjawisk, ich charakterystyki i wartościowania. [...] Jednostką podlegającą definiowaniu jest ‘przedmiot mentalny’ w całym bogactwie jego charakterystyki utrwalonej w językowym obrazie świata. Ten ‘przedmiot mentalny’ jest projekcją, a nie odbiciem, niezależnie od tego, że zwykle istnieje możliwość porównywania go (i stwierdzenia podobieństw) z przedmiotem rzeczywistym, dostępnym doświadczeniu empirycznemu”. Dalej na tej samej stronie autor pisze: „Sztandarowym hasłem etnolingwistyki jest pojęcie językowego obrazu

okazji starał odpowiedzieć na dwa główne pytania: jak stopniowo Grecy dojrzewali do uznania demokracji ateńskiej za najwyższą wartość organizacji życia społecznego i politycznego oraz jakie wartości przypisywali demokracji?

Przyjmuję zatem diachroniczne postępowanie badawcze. Będę śledził ideały, które w wieku VIII stały się miarą arystokratycznego wychowania wolnych i równych sobie bohaterów, uzewnętrznione w poetyckich obrazach epiki Homera (*Iliada* i *Odyseja*), by przejść do niezwykłego fenomenu greckiej kultury, do panhelleńskich igrzysk olimpijskich, które zwróciły uwagę wszystkich wolnych Greków na zasadę równości w sportowej rywalizacji. Potem przejdę do epiki dydaktycznej wspomnianego wyżej Hezjoda, syna chłopa i zarazem kupca, tęskniącego za idealną sprawiedliwością, za społeczeństwem, w którym nie byłoby potrzeby nie tylko funkcjonowania, ale nawet istnienia sądów. Następnie przejdę do swoistego zwierciadła życia codziennego, czyli do liryki, by zapytać Archilocha z Paros (VII wiek), tęskniącego za idealną miłością, w jaki sposób znalazł wyjście po miłosnej klęsce, którą zadały mu niesprawiedliwe obyczaje arystokratycznej kultury. Z kolei Safonę z Lesbos (przełom VII i VI wieku) pragnę zapytać, jak tęskniąc za pięknem i dobrem, uznała za najwyższą wartość społecznego życia miłość. Przedstawicielei zaś rodzącej się filozofii (VI wiek) będę pytał o ich ideał w życiu społecz-

świata (JOS) przejęte z antropologicznej lingwistyki amerykańskiej (Sapir) i niemieckiej (Humboldt). Językowy (językowo-kulturowy) obraz świata rozumiany jest tu jako zawarta w języku, różnie zwerbalizowana interpretacja rzeczywistości dająca się ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy utrwalone, czyli mające oparcie w samej materii języka, a więc w gramatyce, słownictwie, w kliszowanych tekstach (np. przysłowia), ale także sądy presuponowane, tj. implikowane przez formy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów i rytuałów” (por. także związane wprowadzenie do zagadnień etnolingwistycznych J. Bartmińskiego: 2016, s. 7–12).

nym, czyli o to, jak usiłowali ukazać wartość prawdy, a właściwie wartość racjonalnego sposobu do jej dochodzenia (Parmenides, Ksenofanes z Kolofonu). Poświęcę także nieco więcej uwagi twórczości i działalności politycznej Solona, wspomnianego wyżej archonta ateńskiego z 594 r., którego reformy przebudowały świadomość społeczną w kierunku realizacji ideałów przyszłej demokracji. Nie zapomnę o sławnym Pizystracie, tyranie Aten (561–527), o jego reformach, zwłaszcza kulturowych, które zapewniały obywatelom równy dostęp do pracy w kole chórów. W ten sposób ukazę w tej części, jak społeczeństwo powoli dojrzewało do przyjęcia demokracji, do uznania wolności i równości oraz ich hiponimów przez zdecydowaną większość wolnych obywateli za wartości najwyższe, godne poświęcenia ich życia. Ukażę, że to przez ten ponad trzechsetletni proces (od VIII do VI wieku) dojrzewania społeczeństwa wyżej wymienione wartości nie budziły wśród Ateńczyków żadnego zdziwienia czy istotnego sprzeciwu⁵, kiedy w reformach Klejstenesa, archonta ateńskiego z roku 508/507, pojawiły się działania zmierzające do zbudowania i utrwalenia demokracji, której istotę określano później poprzez pojęcia wolności (*he eleuthería*) i równości (*to íson*).

W części drugiej mojej pracy, opierając się na tekstach literackich, zamierzam przedstawić aksjologię demokracji, zbudować rodzaj siatki pojęciowej tych dwóch wartości oraz oczywiście ich hiponimów. Jasną jest rzeczą, że demokracja miała swoich przeciwników, by wymienić dla przykładu Platona (424/423–348/347), zwolennika oligarchii, czy Ksenofota (ok. 430 – ok. 355), admiratora systemu politycznego Sparty. Postanowiłem jednak ukazać demokrację ateńską tylko jako wartość,

⁵ Potwierdzają ten fakt liczne prace i starożytnych, i współczesnych badaczy, ponieważ i w starożytności, i w późniejszych epokach zajmowano się wolnością w Grecji. Jest ona i dzisiaj w wolnej Europie przedmiotem badań. O nich por. szerzej poniżej podrozdział 3: *Stan badań*.

choć zmieniającą się w krótkim czasie i mającą rozmaite oblicza, ale wciąż żywą w świadomości Ateńczyków i pokoleń marzących o niej Europejczyków. Krótko mówiąc, będę szukał odpowiedzi na istotne pytanie: jakie wartości w demokracji widzieli poeci i pisarze epoki klasycznej (V i IV w.) oraz z jakimi wartościami-hiponimami ją kojarzyli.

3. Stan badań

Z liczących się prac poświęconych demokracji ateńskiej, powstałych w XX w. wymienia się w artykułach i monografiach Maxa Pohlenza *Freedom in Greek Life and Thought. The History of an Ideal* (1966), który oparł się na Sokratesie i filozofii posokratejskiej, aby ukazać wartość wolności dla Greków epok klasycznej i poklasycznej. Pracą z pogranicza teologii i filozofii stała się monografia Dietera Nestlego *Eleutheria* (1967) omawiająca to pojęcie w Nowym Testamencie i kulturze greckiej. W kulturze rzymskiej, ale z wprowadzeniem odnoszącym się do kultury greckiej, o wolności odnotować należy wciąż aktualną pracę Chaima Wirszubskiego *Libertas as a Political Idea at Rome. The Late Republic and Early Principate* (1950). Obok specjalistycznych opracowań pojawiają się prace syntetyczne omawiające wolność w ujęciu kulturowym. Tu wymienia się często Orlanda Pattersona *Freedom in the Making of Western Culture* (1991). W Polsce zorganizowano konferencję naukową pt. *Freedom and its Limits in the Ancient World* i jej wyniki opublikowano w 2003 r. Spośród zamieszczonych tam artykułów najbliższej mojego pola badawczego znajduje się zwięzły referat Joanny Janik *Eleutheria in Greek Literature of the 5th Century BC* (2003).

Spośród współczesnych uczonych Kurt Raaflaub, historyk starożytności i profesor Brown University, poświęcił może najwięcej czasu i wiele prac wolności i demokracji ateńskiej. Jeszcze w latach 1981–1985 opublikowane zostały przez niego, a również i innych autorów, artykuły, które odnosiły się do terminologii socjologicznej. Znalazł się tam między

innymi szkic Profesora odnośnie do konceptualnego rozwoju pojęcia *ELEUTHERIA*. Najbardziej jednak przydatną, zwłaszcza dla historyków starożytności, okazała się dobrze przyjęta w krytyce naukowej jego monografia *The Discovery of Freedom in ancient Greece* (2004). To wydanie jest poprawione w stosunku do wydania pierwszego w języku niemieckim (Raaflaub 1985). Skupia się w niej, jak sam zaznacza, na politycznych komponentach słowa⁶.

O demokracji w Atenach, jak wiadomo, pisały pokolenia badaczy antycznych, od historyków starożytności poczynając, a na filozofach, dramatopisarzach (myślę tu też o Arystofanesie, komediopisarzu) i mówcach, zwłaszcza wieku IV, kończąc. Znakomitym przewodnikiem po tych wymienionych starożytnych autorach, choć oczywiście dzisiaj tu i ówdzie krytykowanym, jest praca habilitacyjna Romualda Turasiewicza *Życie polityczne w Atenach V i IV w. przed n.e. w ocenie krytycznej współczesnych autorów ateńskich* (1968). Ze względu na interesujące nas pojęcia najistotniejsze dla DEMOKRACJI, czyli WOLNOŚCI i RÓWNOŚCI, polecam rozdział I pt. *Zasada wolności i równości* (s. 19–45), z którego korzystałem. Naturalnie, potężną bibliotekę dzisiaj tworzą prace współczesnych uczonych poświęcone rozmaitym aspektom demokracji ateńskiej lub budujące monograficzne ujęcie fenomenu ateńskiego⁷. Na ogół wszyscy badacze

⁶ Raaflaub 2004, s. 8: „The present study focuses on the word’s political components and complements this »semasiological« analysis with an »onomasiological« analysis that examines all terms used for a given phenomenon. It draws up and analyzes systematically the resulting »conceptual field or space« by integrating parallel and counter-concepts, by differentiating between general and particular concepts, and by considering linkages and overlappings. All this makes it possible to determine the function and value of a concept in its broader social and political context”.

⁷ Por. też dostępne w języku polskim monografie: Węcowski 2009; Wipszycka 2001; Bravo 2001; Kulesza 2001.

zgadzają się na określenie demokracji ateńskiej jako niepełnej. Tu wymienić trzeba wnikliwą pracę Mogensa Hermana Hansena, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa* (1999). Natomiast jako wartościowe i dostępne w Polsce monografie, bo przecież charakteryzują zalety i wady demokracji ateńskiej, choć pomijają aksjologiczne aspekty w ujęciu etnolingwistycznym, wymienić muszę książkę Christiana Meiera *Powstanie polityczności u Greków* (2012) oraz dzieło Johna Kenyona Daviesa *Demokracja w Grecji klasycznej* (2003). Na wymienienie zasługuje praca Włodzimierza Lengauera *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego* (1999), bo jest przydatna, popularna i obejmuje dwa okresy kultury greckiej.

Użyteczne też są słowniki idei, ogólne słowniki naukowe i encyklopedie. Z tych pierwszych warto wymienić słownik pojęć *Geschichtliche Grundbegriffe* (Brunner, Conze, Koselleck, [Hrsg.] 1972). Z tych drugich najpopularniejsze, a zarazem najbardziej kompetentne są dwa: Le Bailly (tytuł oficjalny ponad 2200 stron liczącego słownika: *Le Dictionnaire grec-français*; warto podkreślić, że dzieła dokonał jeden autor – A. Bailly, wyd. 1895) oraz najwyższej dzisiaj ceniony słownik, wielokrotnie modernizowany i poprawiany od XIX w. Liddell–Scott – *A Greek–English Lexicon*, jest dostępny w reprimie (Liddell, Scott, Jones, McKenzie 2007). Oba te słowniki skupiają się na wychwyceniu odcieni znaczeniowych pojęć wolności, równości, demokracji oraz dokumentują je źródłowo w sposób wybiórczy i bez wnikania w kulturalne i diachroniczne procesy. Z grupy trzeciej wymienię powszechną, naukową encyklopedię, dotyczącą wyłącznie starożytności, pt. *Der Kleine Pauly* (1979), w której znajdziemy artykuł bardzo zwięzły Heinricha Dörrie, s.v. *Demokratia* (szp. 1477,31–1479,54).

Na koniec wspomnę o swoich pracach. Profesor Jerzy Bartmiński wraz z bardzo licznym międzynarodowym zespołem autorów przygotowywał *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, a ponieważ postanowił go oprzeć na szerokim tle porównawczym, zaprosił mnie do współpracy,

nie skąpiąc serca, rad i czasu, za co Profesorowi serdecznie dziękuję. Za Jego zachętą przygotowałem kilka artykułów wstępnych, które w rozdziałach tej książki wykorzystałem⁸. Ostatnio wysłałem jeszcze za życia nieodżałowanego Profesora (zmarł w toku prac 7 lutego 2022 r.) artykuł właśnie poświęcony aksjologii demokracji ateńskiej, który przeszedł przez recenzje, znalazł akceptację Profesora i został przeznaczony do druku. Jeszcze się nie ukazał, dlatego wykorzystuję go tutaj z oczywistymi obszernymi uzupełnieniami i poszerzeniami.

Dlatego też śp. Profesorowi Jerzemu Bartmińskiemu, tak bardzo obecnemu w moich ostatnich pracach, dedykuję tę aksjologiczną monografię z serdeczną wdzięcznością.

ROZDZIAŁ I

Wprowadzenie

Ze względu na czytelników, którzy nie są filologami klasycznymi, pozwalam sobie uporządkować najpierw kwestię chronologii kultury greckiej i odpowiedzieć na pytanie, jak rozwijały się w poszczególnych epokach gatunki literackie, ponieważ one będą stanowić nasze źródło.

Wyobraźmy sobie przestrzeń czasu około tysiąca pięciuset lat, bo początek kultury greckiej, uchwytnej dla nas literacko, przypada na IX w.,

⁸ Do tej pory ukazało się pięć tomów, a w nich znajdują się następujące moje artykuły: *Pojęcie EUROPA w starożytnej wolnej Grecji, Homer i Hezjod – początki europejskiego myślenia o pracy, WOLNOŚĆ w antycznej kulturze greckiej, TIMEŃ (GODNOŚĆ, HONOR) w starożytnej kulturze greckiej*. Szczegóły zob. bibliografia.

a zakończenie pogańskiej cywilizacji grecko-rzymskiej na VI w. po narodzeniu Chrystusa, dokładniej mówiąc, na rok 529, kiedy to cesarz Justynian zamknął Akademię w Atenach. Dzisiaj byśmy powiedzieli: zamknął uniwersyteckie studia filozoficzne jako pogański sposób uprawiania nauki⁹.

Jeżeli przyjmiemy, że na życie jednego pokolenia przypada trzydzieści lat, i zapytamy się, ile pokoleń żyło w ciągu tysiąca pięciuset lat rozwoju cywilizacji grecko-rzymskiej, to znajdziemy łatwo ogólną odpowiedź: mniej więcej pięćdziesiąt pokoleń Greków starało się wyrazić te same pragnienia i tęsknoty za ideałami w imponująco rozmaitej formie artystycznej. Dlatego nowożytni humaniści od dawna zastanawiali się, jak uporządkować tę ogromną spuściznę duchowej cywilizacji, zamkniętą w literackiej i pozaliterackiej formie (architekturze, rzeźbie, malarstwie, muzyce).

1. Periodyzacja kultury greckiej

Podzielono ją na potężne okresy rozwojowe. Epokę najwcześniejszą nazywano **archaiczną** i w ogniu gwałtownych dyskusji ustalono jej ramy czasowe od IX w. do VI¹⁰, podobnie rzecz się miała z następnymi epokami: **klasyczną** (wieki V i IV) i **hellenistyczną** (od wieku III do I, a dokład-

⁹ Data jest umowna. H.I. Marrou prowadzi swój wykład *Historii wychowania w starożytności* praktycznie do VIII w., wychodząc słusznie z założenia (1969, s. 470), że „zamknięcie w roku 529 przez Justyniana ateńskiej szkoły neoplatońskiej należy do dziejów walki z umierającym pogaństwem. Nie znaczyło jednak, by chrześcijańskie Cesarstwo zamierzało przebudowywać wyższe nauczanie w duchu bardziej religijnym”.

¹⁰ Pragnę przypomnieć (por. przyp. 2), że wszystkie daty, jeżeli nie zaznaczę inaczej, odnoszą się do czasu przed narodzeniem Chrystusa.

niej do przejęcia władzy przez Augusta w roku 27), a także z najdłużej trwającą **epoką cesarstwa** od roku 27 do VI w. po Chr. Przedstawiony tu podział ma swoich zwolenników i gorących przeciwników, a jednym z kluczowych problemów, i zapewne do końca nierozwiązywalnych, pozostanie kwestia wyznaczenia dokładnych dat dla poszczególnych etapów rozwojowych kultury greckiej. Chodzi o na pozór banalne stwierdzenie, kiedy dokładnie kończą się poszczególne epoki, a w przypadku archaicznej, kiedy się ona zaczęła.

Moja propozycja, którą przed dwudziestu laty¹¹ sformułowałem, wychodzi od poszukiwań i ustaleń antycznych Greków. Starożytni często odwoływali się do pojęcia *bíos* – życie – nie tylko odnośnie do biografii jednostki, ale także do dziejów kultury greckiej, czemu pod koniec epoki klasycznej, w drugiej połowie IV w., dał wyraz Dikajarchos z Mesyny na Sycylii, pisząc w trzech księgach niestety niezachowany utwór pt. *Żywot Hellady*. Od Cycerona dowiadujemy się (*Tusculanae disputationes*, 41), że Dikajarchos postawił zasadnicze pytanie: który rodzaj życia jest lepszy: czy życie praktyczne (*bíos praktikós*), czy teoretyczne (*bíos theoretikós*)? Były to echa dyskusji uczniów Arystotelesa, według których pierwszy *bíos* jest prostym, łatwym do opisanego zbiorem faktów, a drugi – drogą dojrzenia światopoglądowego, abstrakcyjnym światem myśli, opinii, przekonań i wymaga ostrożnej rekonstrukcji. Oba nawzajem się przenikają: czyn może określać charakter, ale też charakter nakazuje dokonywać tylko tego, a nie innego czynu, co doskonale przedstawił Friedrich Leo w klasycznej już, ale wciąż w dużej mierze aktualnej pracy poświęconej biografii greckiej i rzymskiej¹². Biorąc pod uwagę wyobrażenia Dikajarchosa, stosunkowo łatwo dochodzimy do podstawowej przy-

¹¹ Korus 2003, s. 11–15.

¹² Leo 1901, s. 85 i n.

czynny trudności w dookreśleniu etapów rozwojowych wszelkich kultur ludzkich. Jak bowiem nie sposób precyzyjnie określić w życiu jednostki czasu, w którym młody człowiek do świadomości życia dodaje świadomość wyłącznej, własnej za nie odpowiedzialności, tak i w dziejach społeczeństwa nie można ustalić daty nowej świadomości i wrażliwości. Mówiąc współczesnym językiem, zadanie jest niewykonalne, bo mamy do czynienia z procesem. Możemy więc tylko, tak jak w życiu człowieka, wskazać ogólnie na etapy rozwojowe, na punkty kulminacyjne i dekadencje. Ten sposób określania rozwoju jednostki znalazł wyraźne odbicie w zwyczaju mówienia greckich, a potem i rzymskich historyków kultury przeważnie o *akmé* (łacińskie *floruit*), czyli o szczycie rozwoju poety czy pisarza, zamiast precyzyjnego określenia czasu jego życia.

Biorąc zatem jako kryterium *bíos praktikós* Greków, a więc zarejestrowane już fakty historyczne, wydarzenia polityczne¹³, stwierdzam, że początek

¹³ Historycy kultury i archeolodzy, pragnąc dać dokładniejszy obraz greckiej kultury materialnej, zadali sobie pytanie: kiedy Grecy mogli przybyć na tereny dzisiaj przez nich zajmowane? I tu w odpowiedziach, choć hipotetycznych, często oscylują wokół roku 1900. Więcej możemy powiedzieć o XVI w., kiedy na terenie późniejszej Argolidy na Peloponezie utworzyły się dwa organizmy polityczne, dzisiaj najbardziej nam znane, Argos i Mykeny. To ich wojownicy podbili między innymi Kretę i w ten sposób w pełni, bo wcześniej kontakty już mieli, zetknęli się z wysoką kulturą niegrecką, często nazywaną od mitycznego króla Minosa minojską. Tu zaznaczam tytułem przykładu, że zaadaptowali oni pismo kreteńskie do potrzeb języka greckiego. Kolejny etap nazwano destrukcyjnym, ponieważ w XII w. Dorowie, którzy przybywając być może z obszarów dzisiejszej Dalmacji i Albanii, zalali niemal całą ówczesną Grecję i dość dokładnie zniszczyli zastaną kulturę. Exemplum powstania doryckiej Sparty może być dla nas wyraziste. Od wieku XII do IX nie mamy zbyt wiele wiadomości. Nawet archeologowie skłonni są zgodzić się z tymi badaczami, którzy nazywają te wieki ciemnymi. Por. ogólne wprowadzenie do dyskusji: Bravo, Wipszycka 1988, s. 39 i n., o historii języka greckiego por. Bravo, Wipszycka 1988, s. 19 i n. Tam też literatura przedmiotu.

epoki archaicznej kultury greckiej staje się literacko uchwytny dopiero w IX w., ponieważ istnieją wiadomości o poetach, którzy żyli przed Homerem, jak i o tych, którzy żyli zaraz po autorze *Iliady*, tak zwanych poetach cyklicznych. *Iliadę* w nauce datowano najpierw na przełom IX i VIII w., a potem, w ogniu nieustannych sporów, przyjęto datę do dzisiaj obowiązującą – początek VIII w. Przynajmniej takie jej datowanie uznaje większość współczesnych uczonych.

Jeżeli ktoś pomyśli, że ustalenie dokładniejszej granicy czasowej dla zamknięcia epoki archaicznej i otwarcia nowej, klasycznej obyło się bez poważnych dyskusji naukowych, to jest w poważnym błędzie.

Z punktu widzenia wydarzeń politycznych (*bíos praktikós*) to reformy Klejstenesa z przełomu 508/507 r., otwierające nowy, wcześniej nieznan system polityczny – demokrację, stanowią stosowną cezurę odcinającą obie epoki.

Teraz przyłożmy drugie kryterium, zastosowane przez Dikajarchosa – *bíos theoretikós* – i zapytajmy, od jakiego momentu rozpoczęło się myślenie wspólnotowe, czy może myślenie o każdym uczestniku owej wspólnoty, o *démos*¹⁴, *dzisiaj powiedzielibyśmy o państwie (niekiedy mówi się o myśleniu polisowym, bo pólis to miasto-państwo, czyli zbiór obywateli, polítai)*. Odpowiedź jest zaskakująca: to Solon, wspominany tu wyżej wielki ateński prawodawca i archont, na przełomie 594/593 r. świadomo-

¹⁴ Proponuję zapoznanie się z bogatym znaczeniowo rzeczownikiem *ho démos*, by zobaczyć sposoby jego kojarzenia przez Greków: 1. 'kraj, kraina, terytorium zamieszkałe'; 2. 'ludność, mieszkańcy'; 3. 'lud prosty, lud, plebs'; 4. 'lud suwerenny, obywatele'; 5. 'ustrój demokratyczny, demokracja'; 6. 'zgromadzenie ludowe'; 7. 'dem, gmina'. Por. s.v. *démos* w dzisiaj w Polsce najbardziej dostępnym *Słowniku grecko-polskim* Z. Węclewskiego i O. Jurewicza (2000).

mie otoczył prawną opieką wolność każdego obywatela. Nie pozwolił, aby człowiek za długi był sprzedawany w niewolę (słynna *seisachteia* – ‘strząśnięcie długów’) tylko z tego, jakże wspaniałego, powodu, że był on po prostu wolnym obywatelem wolnych Aten. To, że w życiu mu się nie powiodło, nie miało znaczenia. Każdy obywatel wolnych Aten miał, zdaniem Solona, swój honor, swoją cześć (*timé*), którą od tej pory chroniło prawo, chroniło państwo – polis. W swoich politycznych wierszach z dumą oświadczy, że „przydał ludowi (*démos*) więcej czci (*timé*)”¹⁵. Ta swoista równość wobec prawa pozwoliła mu nazwać budowany przez niego ustrój prawny **praworządnością** (*eunomia*)¹⁶. Śmiało możemy zatem powiedzieć, że do każdego Ateńczyka, nawet najuboższego nieudacznika życiowego, dotarło myślenie polisowe Solona: jestem wolnym obywatelem Aten i w obronie mojej wolności staję polis.

Kryterium rozwoju świadomości, czy też rozwoju duchowego, wydaje się zmuszać nas do przesunięcia granicy początku epoki klasycznej na czas reform Solona, czyli na rok 594. Dlaczego jednak pozostaję wierny tradycyjnemu podziałowi epoki archaicznej i w końcu VI w. dostrzegam jej zakończenie? Mam po temu dwa powody¹⁷. Pierwszy, polityczny: po do-

¹⁵ Tekst przekazany przez anonimowego autora *Ustroju politycznego Aten*, 12, 1, oraz Plutarcha z Cheronai, który na przełomie I i II w. po Chr. napisał biografię ateńskiego prawodawcy Solona (cytowana po łacinie *Vita Solonis*, 18, 5). Najnowszy przekład poezji Solona W. Appa zamieszczony został jako *Aneks do Vita Solonis*, przełożonej z kolei przez L. Trzcionkowskiego (Plutarch 2005; jeśli nie zaznaczę inaczej, w tekście cytuję to wydanie).

¹⁶ Por. Murray 2004 i tłum. A. Twardeckiego: o Solonie i jego reformach por. tamże, rozdz. XI: *Ateny i sprawiedliwość społeczna*, s. 241–265.

¹⁷ Trzeci powód sformułowało w roku 1981 dwoje moich studentów H. Wolanin i M. Jakubowicz (1981, s. 246–254), którzy starali się wykazać, że okres klasyczny rozpoczyna się nie tylko wtedy, gdy na scenę grecką wkracza Ajschylos, a na ulicach Aten pojawiają się sofisci, ale wtedy, gdy co wybitniejsi twórcy

browolnym zrzeczeniu się przez Solona władzy w państwie i pójściu na dobrowolne wygnanie w Atenach rozgorzały tak wielkie i krwawe spory, że oddaliły w cień myślenie polisowe, egoizm ludzi doprowadził najpierw do nieustannych zmian władzy, a następnie przerodził się w ponadtrzydziestoletnią tyranie Pizystrata (561–527). Kieruję się też i drugim powodem, nazywam go kulturalnym: dopiero na przełomie VI i V w. można mówić o początku interioryzacji pisma. Świadczy o tym ostracyzm przypisywany właśnie Klejstenesowi. Jak wiemy, nazwa *ostracyzm* wywodzi się od glinianych naczyń (*ostraká*), na których głoszący skrobali imiona posądzanych o zagrożenie demokracji. Na wygnanie szli ci z polityków, których wyskrobane imię znalazło się na sześciu tysiącach skorupiek¹⁸. Można więc zaryzykować tezę, że pisać umiała większość wolnych, głoszących Ateńczyków.

przestają rodzić się w większości na wybrzeżu Azji Mniejszej i na wyspach Morza Egejskiego, a zaczyna pod tym względem dominować Grecja właściwa, gdy Milet oddaje palmę pierwszeństwa Atenom.

- ¹⁸ Liczba głoszących wynosiła, jak się przypuszcza, około dziesięć tysięcy. Co do liczb przekazanych nam przez późniejsze źródła musimy być ostrożni. Jedno jest pewne. Liczba piszących była, jak na tamte czasy, znaczna. Por. Carcopino 1935; Lehmann 1981, s. 85–99. Obszerne omówienie dotychczasowego stanu badań por. Forsdyke 2006. Do dyskusji włączył się także polski uczyony Marek Węcowski, którego krytyki późnobyzantyjskich źródeł z przyjemnością słuchoałem na posiedzeniu Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej w dn. 7.10.2017 r. i od którego oczekuję poważnej monografii, poświęconej różnym aspektom ostracyzmu. Prof. Marek Węcowski podtrzymuje też dotychczasowe wyniki badań, które przypisują Klejstenesowi zjawisko ostracyzmu. Nie wdaję się w dyskusję uczonych, ponieważ ostracyzm, związany z postacią Klejstenesa, służy mi jako wyrazisty dowód rozpoczynającego się fenomenu upowszechniania pisma. Do tego mogę dorzucić i ten argument, że w czasach tuż przed rządami Klejstenesa i na początku wojen perskich słyszymy po pierwsze o protestach przedstawicieli arystokracji Pindara i Teognisa przeciwko upowszechnianiu nauczania wśród niearystokracji, bo tylko *agathoi* (dosłownie: ‘dobrzy, szlachetni’, czyli z urodzenia uzdolnieni) mogą korzystać z nauki (por. Pindar 1987:

Podsumowując, przez brak demokracji w VI w., jako systemu politycznego, i początek w tym czasie interioryzacji pisma przyjmuję **czas trwania epoki archaicznej od IX do końca VI w.**

Dla uwypuklenia złożoności problemu określenia granic rozwojowych kultury greckiej, jak również ze względu na interesujące mnie tu dwa następne wieki (V i IV) pochylę się jeszcze nad kwestią ustalenia ram czasowych **epoki klasycznej**. O jej początku już wspomniałem, a teraz odpowiem, kiedy dostrzegam jej zakończenie.

Znów posłużę się kryteriami Dikajarchosa. *Bíos praktikós*, czyli wydarzenia polityczne, każą nam upatrywać końca epoki klasycznej w utracie przez Greków wolności na rzecz Filipa Macedońskiego w słynnej bitwie pod Cheroneą w roku 338¹⁹. Myślenie moje jest takie: jeśli wolność była najwyższą wartością, godną ofiary życia przynajmniej dwóch pokoleń Ateńczyków (wojny perskie), jeśli była najważniejszym zwornikiem subtelnej struktury życia społecznego, polisowej aktywności obywateli, to jej utrata zrujnowała wszystko. Rozpoczęły się nowe i działanie, i myślenie.

Tymczasem, jak wskazują na to jednostkowe przykłady, wcale tak nie było z *bíos theoretikós*, ze świadomością poszczególnych wielkich twórców kultury. Jedni po roku 338 głęboko tkwili w epoce mijającej, a drudzy daleko sięgali wprzód. Do tych pierwszych należał między innymi dyna-

Ody Pytyjskie, II 176, Nemejskie, III 57–58, Olimpijskie II 94–96; Teognis 1984: I 28, 792; te wydania cytuję za każdym razem, chyba że wskażę inaczej), a po drugie o zawaleniu się w tym czasie szkół, w których uczono między innymi pisać; por. Marrou 1969, s. 77 i n.

¹⁹ O różnych koncepcjach wolności por. krótkie rozważania N. G.L. Hammonda (1973, s. 751–754).

micznie działający Demostenes (384–322 r.), a do tych drugich Antystenes (ok. 444–ok. 365 r.) i jego uczeń Diogenes Cynik (ok. 413–ok. 323 r.) oraz Arystoteles (384–322 r.).

Pierwszy z nich działał patriotycznie. Wiązał szczęście jednostki, wolnego obywatela (*polítes*) z wolnością i szczęściem miasta-państwa (*pólis*). Myślał więc polisowo²⁰. Natomiast obaj cynicy, i Antystenes, i Diogenes Cynik, uzależniali szczęście jednostki już od niej samej. Diogenes szukał w południe z zapaloną lampką, jak czytamy w anegdocie u Diogenesa Laertiosa (VI 2,41)²¹, nie obywatela, ale człowieka. Ogromnie powiększył jego odpowiedzialność za własne życie. Twierdził, że człowiek jest obywatelem świata (*kósmou polítes*), wszędzie może być szczęśliwy, to zależy wyłącznie od niego samego. Głosił, tak jak jego nauczyciel Antystenes, jeszcze pod koniec IV w., nowy, kosmopolityczny, a nie polisowy sposób myślenia. U Arystotelesa zaś, również pod koniec IV w., czytamy o *éthos* i *páthos* jednostki niezależnej od polis²², co znalazło swój popularny wyraz w biografii perypatetycznej.

Gdzie zatem dać cezurę przełomu myślenia społecznego? Demostenesa wciąż słuchano, a z ulicznego filozofa Diogenesa Cynika pobłażliwie żartowano. Arystotelesa zaś służba na dworze Filipa, jako wychowawcy Aleksandra (Plutarch, *Żywot Aleksandra*, rozdz. 7), dawno pozbawiła politycznego autorytetu. Może więc słusznie by było przesunąć datę nowej, hellenistycznej epoki na czasy po wyprawie Aleksandra Wielkiego na Wschód, a ofiarę i ucztę pojednania w Opis w roku 324 uznać za symboliczne zamknięcie epoki klasycznej i otwarcie nowej, hellenistycznej.

²⁰ Hammond 1973, s. 752 i n.

²¹ Za każdym razem, jeśli nie zaznaczę inaczej, cytuję: Diogenes Laertios, 1968.

²² Turasiewicz 1975, s. 29 i n.

Ponieważ wzięło w niej udział dziewięć tysięcy najznamienitszych osób, zarówno Macedończyków, jak i Irańczyków, moglibyśmy uznać ten rok za początek i nowego myślenia, i działania powracających z wyprawy Greków, których bogactwa stały się niemal przysłowiowe. Wtedy też postać tępego, ale silnego i nieludzko bogatego żołnierza samochwała stała się typem komediowym.

Dlatego może raczej mają ci uczeni, którzy w tym czasie upatrują końca myślenia polisowego u przeciętnych Ateńczyków²³. Zmiany te miały przypieczętować politycznie śmierć Aleksandra Wielkiego (323 r.) i rozpoczynająca się walka jego dowódców (nazywanych diadochami) o władzę, a ideowo śmierć Demostenesa (322 r.) i debiut sceniczny Menandra w roku 321 sztuką *Orgé* (*Gniew*). Warto zauważyć, że Menander (ok. 342–291 r.) pochodził z Aten, był przedstawicielem tzw. komedii nowej. Jego życiorys, na ile go znamy, jest charakterystyczny dla ludzi myślących kosmopolitycznie: kształcił się u Teofrasta (ok. 370 – ok. 287 r.) w szkole perypatetycznej, w efebii był towarzyszem broni Epikura (341–270 r.), zaś przyjaciela miał, jeszcze z czasu studiów w szkole Arystotelesa, w Demetriuszu z Faleronu (ok. 350–283 r.), zarządcy Aten z ramienia Macedonii w latach 317–307.

Wszystkie te zmiany w *bíos theoretikós* Ateńczyków ostatecznie zadecydowały o przyjęciu przeze mnie jako cezury końca epoki klasycznej przełomu lat 322 i 321.

²³ Od uczt w *Opis* rozpoczyna swą popularnonaukową książkę A. Świderek (1974, s. 17 i n.), chociaż wcześniej w innej również popularnonaukowej monografii przypomina tradycyjne poglądy: albo wyprawa Aleksandra Wielkiego na Wschód, albo jego śmierć mają rozpocząć nowy sposób myślenia Greków (Świderek 1974, s. 19).

Na zakończenie tej części wypada powiedzieć, że po czasie epoki klasycznej wyodrębnia się pojęcie epoki poklasycznej, ale jest ono znacznie szersze od wymaganej ścisłości naukowej. Najkrócej mówiąc, w nauce dzieli się jeszcze ów poklasyczny okres, jak wyżej wspominałem, na dwa: epokę hellenistyczną²⁴ – mniej więcej do końca I w. przed Chr. – i czas cesarstwa – od Augusta do zamknięcia Akademii w roku 529 po Chr. przez Justyniana. Problemy jednak z dokładnym ustaleniem owych granic są podobne do tych już przedstawionych i opinie uczonych różnią się między sobą²⁵.

2. Uporządkowanie źródeł literackich – klasyfikacja rodzajowa i gatunkowa

Koncepcje rodzaju i gatunku literackiego źródło swe mają w: greckiej praktyce literackiej (epoka archaiczna), teoretycznych rozważaniach filozofów (epoka klasyczna), badaniach literackich uczonych aleksandryjskich (epoka hellenistyczna) oraz rzymskich teoretyków (epoka cesarstwa)²⁶. Współcześni uczeni, nie bez dyskusji, przejęli od staro-

²⁴ Sinko 1947, s. 1; Kassel 1987; Bravo, Wipszycka 1992, s. 6.

²⁵ Por. krytykę zamknięcia epoki cesarstwa w roku 529 u T. Sinki (1954, s. 310, 368). Autor prowadzi wykład literatury greckiej z czasu cesarstwa aż do VIII wieku po Chrystusie.

²⁶ Z historii badań starożytnych: pierwsze koncepcje rodzaju i gatunku literackiego zawdzięczamy Platonowi, Arystotelesowi i jego uczniowi Teofrastowi, filozofom IV w. Dopiero jednak w epoce hellenistycznej, od czasów uczonych szkoły aleksandryjskiej, skupionych wokół biblioteki Ptolemeuszów (III w.), utrwaliło się kryterium rozpoznawania gatunku literackiego, które sprowadzono do metryczno-tematycznego. Podział na rodzaje i gatunki przebiegał według kryterium mimesis u Platona i Arystotelesa, choć ten ostatni nieco się różnił od swojego mistrza. W epoce hellenistycznej zasługą Kallimacha był podział literatury na prozę i poezję oraz stworzenie list przedstawicieli poszczególnych

żytnych i udoskonalili następujący podział źródeł literackich²⁷: zgodzono się, że twórczość poetów i pisarzy epoki archaicznej uwarunkowana była powszechnym brakiem możliwości jej zapisywania. Głównie chodziło tu o dwa czynniki: materiał, na którym by było można zapisywać, i nikłą, by nie powiedzieć żadną, społeczną znajomość alfabetu. Wszystkiego uczono się na pamięć. I to nie tylko eposów Homera, ale i utworów poetów lirycznych. Nazwano zatem ten okres archaicznym, lub okresem

gatunków. Za nim poszli inni uczeni aleksandryjscy, których tzw. *kanones* pozwoliły nowożytnemu badaczowi Johnowi E. Sandysowi z początkiem XX w. na utworzenie listy gatunków wymienionych w owych *kanones*. Dodajmy, że Arystofanesowi z Bizancjum i Arystarchowi przypisuje się ostateczny podział na epikę, lirykę (tu wchodziły, lub też traktowane były osobno, jambografia i elegia) oraz tragedię i komedię, zamiast nazwy ogólnej – dramat. Z prozy wyróżniano wymowę i historiografię. Rzymska krytyka literacka przejmując schematy postępowania uczonych greckich, dyskutując nad kryteriami gatunków. Warto tu zauważyć, że Kwintyliian (*Institutio oratoria* – *Kształcenie mówcy*) w I w. po Chr. dodaje do prozy filozofię oraz omawia użyteczność odmienną gatunków poezji i prozy dla wykształcenia i wychowania mówcy. Por. S. Stabryła w pracy *Problemy genologii antycznej* (1982), rozdz. I: *Pojęcie rodzaju i gatunku literackiego w antycznej teorii genologicznej*, s. 7–25.

²⁷ Za klasyczne wprowadzenie w zagadnienia krytyki literackiej w starożytności uznaję dwie monografie: Jamesa J. Donohue *The theory of Literary Kinds* oraz George’a Maximiliana A. Grube’a *The Greek and Roman Critics*, z bibliografią nie tyle pełną, co przeczytaną przez autora i uznaną za godną polecenia.

W Polsce udanej próby przedstawienia kilku wybranych zagadnień starożytnej nauki o rodzajach i gatunkach literackich dokonał Stanisław Stabryła w cytowanej wyżej pracy *Problemy genologii antycznej* (1982). Również godne polecenia są moim zdaniem wyważone i zarazem zwięzłe uwagi Jerzego Danielewicza (1996, s. 18 i n.) we *Wstępie do Liryki starożytnej Grecji* na temat trzech rodzajów poezji.

Zagadnienia rekonstrukcji świadomości istnienia gatunków literackich u Lukiana z Samosat, ich klasyfikacji rodzajowej i gatunkowej, teorii funkcji rodzaju i gatunku literackiego oraz genezie gatunków literackich przedstawiłem w pracy *Poetyka Lukiana z Samosat. Kryteria oceny i wartościowania* (Korus 1982, s. 55–102). W wymienionych pracach znajdzie Czytelnik obfitą literaturę przedmiotu.

kultury mówionej (*oral culture*)²⁸. Jej oddziaływanie społeczne było niezwykle silne, wzorce postępowania i ich przeciwieństwa wciąż krążyły w obiegu społecznym. Świadczy o tym cała literacka pohomerowa twórczość poetów, którzy piszą jego językiem, a swoją wrażliwością nie tylko uzupełniają jego arystokratyczną aksjologię, ale i tworzą nowe wzorce. Wystarczy, że przypomnę jeszcze raz, wspomniane wyżej, świadectwo Platona mówiącego z całym przekonaniem, że „Homer wciąż wychowuje Grecję” (*Państwo* 608 e). Dlatego w tej kulturze mówionej oczywistym jest, że do VI wieku, do czasów interioryzacji pisma rozwijała się poezja, bo rytm muzyki i wiersza skutecznie zapadał w umysły i serca słuchaczy. Dopiero pod koniec VI w. odnotowujemy początki **prozy**.

W poezji na poziomie rodzajów wyróżnia się epikę, lirykę i dramaty, na poziomie gatunków – epikę bohaterską i epikę dydaktyczną. W liryce ze względu na ogromną ilość gatunków przyjmuje się także podział według sposobów ich wykonywania, czyli na lirykę indywidualną, śpiewaną przez jednego poetę, i na chóralną²⁹. W dramacie podział na gatunki ma charakter nie tylko mimetyczny, ale i chronologiczny: najpierw w życiu społecznym funkcjonowały mimy, dramaty satyrowe, dytyramby, a od 535 r., jeżeli przyjazd aktora Tespisa do Aten uznamy za fakt, tragedia. Z kolei od 486 r. oficjalnie przez miasto-państwo przyjęta została do konkursu komedia.

²⁸ Źródłowe wprowadzenie do kultury mówionej por. Turasiewicz 1999. Por. *Questiones oralitatis* czasopismo Uniwersytetu Wrocławskiego, wydawane od 2015 roku przez Pracownię Badań nad Tradycją Oralną.

²⁹ Termin *liryka* wywodzi się od *he lyra* – ‘liry’ – instrumentu, przy akompaniamencie którego poeta śpiewał, przy czym nazwa odnosiła się później (po III w.) do pieśni śpiewanej przy różnych instrumentach. Stąd niektórzy uważali, że pojęciem pojemniejszym jest określenie *melika* od wyrazu *to mélos* – ‘człon melodii, fraza, śpiew, melodia, poezja liryczna’, który to termin obejmował też pieśni wykonywane przy wtórze innych instrumentów; do najczęstszych należały *kithára*, *fórminks*, *bárbitos*. Por. Danielewicz 1996, s. 18 i n.; Landels 2005; West 1992.

Poetyckie początki retoryki, potężnego i bardzo społecznie oddziałującego w epoce klasycznej rodzaju prozaicznego, odnotowujemy w eposach Homera. Od retoryki wszystko się zaczyna, choć nie ma ani jednego jej prozaicznego fragmentu. Istniała bowiem w tradycji ustnej, i w życiu społecznym, i w praktyce wychowawczej (por. słowa Fojniksa w *Iliadzie* IX, w. 442, tłum. K.K.): „uczyłem cię, abyś był najlepszy jako retor (*rhetér*) i jako sprawca czynów”). U Homera możemy obserwować i analizować dwa gatunki retoryczne: wymowy doradczą (polityczną) i sądową³⁰. Oba zachowały się jednak tylko w jego poezji.

Pod koniec VI w. możemy mówić o zachowanych, choć dość skromnych fragmentach dokumentów pisanych przez **logografów** (później z tego wykształciła się historiografia) oraz o dość obszernych fragmentach tekstów **filozofów**, nazywanych filozofami przyrody, a także o początkach prozy naukowej, jeżeli uznamy za takie zapiski geografów (np. Eutyomenesa z Massalii, Skylaksa z Kariandy czy Hekatajosa z Miletu, który był i historykiem, i geografem).

W epoce klasycznej następuje równowaga pomiędzy poezją a prozą w oddziaływaniu społecznym literatury. Rozwijają się wszystkie gatunki zapoczątkowane w epoce archaicznej, ale już nie epika, a dramat ma tu pierwszorzędne znaczenie, którego rokroczne finansowanie jeszcze za czasów Pizystrata wzięła na swoje barki polis (ustanowiono odpowiedni podatek zwany choregią).

Rozkwit prozy jest niebywały: potrzeby wolnego, demokratycznego państwa (m.in. powszechny udział wolnych obywateli w politycznym

³⁰ Analizę mów w poematach Homerowych przeprowadził przekonywająco D. Lohmann (1970).

życiu polis) przyciągnęły do Aten wielu wybitnych nauczycieli retoryki i filozofów, by wymienić tytułem przykładu Gorgiasza z Leontinoi (ur. ok. 480, zm. ok. 385), Hippiasza z Elidy (przełom V i IV wieku) czy filozofów Protagorasa z Abdery (ok. 480 p.n.e., zm. ok. 410 p.n.e.) i jego ziomka Demokryta z Abdery (ok. 460 – ok. 370) oraz innych, którzy mieli istotny wpływ na klasyczną filozofię, a która rozkwitła w twórczości Platona czy Arystotelesa. Odnotowujemy także znakomity rozwój prozy naukowej, by wymienić zachowane traktaty medyczne Hipokratesa (ok. 460 – ok. 377 lub ok. 375) i jego uczniów. Cóż dopiero mówić o historiografii: o Herodocie (ok. 484 – ok. 426), o Tukidydesie (ur. między 471 a 460, zm. między 404 a 393)! To oni raz na zawsze dla naszej, europejskiej kultury ustalili zasady pisania historii według wyrazistego kryterium: prawdy, sprowadzającej się do źródłowości, krytycyzmu wobec źródeł i pragmatyzmu, czyli umiejętności widzenia przeszłości w łańcuchu przyczyn i skutków. Nie trzeba więc dowodzić, że dzieła ich stały się najistotniejszym źródłem poznania kultury V wieku!

ROZDZIAŁ II

Ideał Homera – bohaterowie szlachetni i ich wartości

Jeżeli przyjmiemy, że *Iliada* jest arcydziełem, nad którym trwa dyskusja wśród wszystkich warstw odbiorców i to po dziś dzień, to musimy się zgodzić ze stwierdzeniem, że w każdej epoce rozumiano jej przesłanie nieco lub zgoła inaczej. Dotyczy to także i antycznych słuchaczy tych rapsodów, którzy od VIII wieku śpiewali poszczególne pieśni eposu podczas świąt i rozmaitych uroczystości, organizowanych czy to przez panujących królów, czy to przez członków jakiegoś bogatego rodu.

Dlatego uznałem za konieczne przeprowadzenie czytelnika przez te spory, aby stworzyć jednoznaczną, moim zdaniem, interpretację. Pragnę bowiem opowiedzieć najpierw, jak przyjmowali *Iliadę* antyczni słuchacze, aby potem móc zapytać o jej aksjologię.

1. Spór o istotę interpretacji *Iliady* i jego znaczenie społeczne

Każda interpretacja tekstu poetyckiego następuje do problemu, wymaga po prostu przekonania i zgody odbiorcy. To oczywiste stwierdzenie przestaje takie być, kiedy sobie uświadomimy, że *Iliada* i *Odyseja* powstały ponad 2800 lat temu, w epoce kultury mówionej, a zostały spisane według starożytnych za panowania w Atenach Pizystrata. To on miał wysłać swoich synów Hipparcha i Hippiasza w latach dwudziestych VI wieku do miast Azji Mniejszej po odpisy tekstów. Trwając prawie 300 lat w przekazie ustnym, nie mogły uniknąć rozmaitych dodatków, które wynikały z potrzeb poszczególnych rodów panujących lub bardzo wpływowych, chcących nobilitacji swych przodków poprzez umieszczenie ich wśród bohaterów homeryckich. Dowodem są rozmaite wstawki, poszerzenia tekstu, a już szczególnie widocznym jest tzw. katalog okrętów (*Iliada* II, w. 484–877) poprzedzony osobnym wezwaniem do muz. Jednym słowem działa się z tekstem Homera to, co z naszą *Bogurodzicą*, która na początku miała dwie strofy, a już w XV wieku kilkanaście.

Głównym więc zagadnieniem badań nad *Iliadą* jest problem jej odbioru najpierw przez bezpośrednich słuchaczy, a potem przez ich następców³¹. Jeżeli więc kształtowała charakter, tworzyła kulturę ludzką, dosłownie:

³¹ Bardzo dobre teoretyczne wprowadzenie do zagadnienia odbiorcy poezji w starożytnej Grecji dał B. Gentili (1995), tu godny polecenia jest rozdział pt. *Oralità e cultura arcaica*, s. 5–33.

'ludzkich spraw' (*paidéian ton anthrópon pragmatón*; Platon, *Resp.*, 608 e), to zasadne jest pytanie o tę jej najistotniejszą wartość, która budowała i tworzyła właściwe ludzkie relacje.

Sposób odczytania ideowego przesłania całego eposu musi uwzględniać wyniki dotychczasowych badań. Stoję więc przed pewnymi wyborami: albo przyjmę za podstawę obecną, gotową już formę utworu Homera, albo liczę się z wynikami naukowych analiz poematu, odrzucających jego niektóre partie, albo pójdę drogą pośrednią, wskazaną przez Wernera Jaegera (2001, s. 100). Ten trzeci sposób moim zdaniem jest racjonalny. Nie zrezygnuję więc z genetycznego spojrzenia na eposy Homerowe, przyjmę obecną strukturę utworu, a w razie konieczności odeślę czytelnika do poszczególnych analiz Jaegera bez dokładnego ich przedstawiania.

2. Interpretacja *Iliady* i jej znaczenie *paideutyczne*

Zgodna jest opinia uczonych, że *Iliada* od początku swego istnienia³² była dla Greków – odbiorców – światem ideału, gdyż jak słusznie zauważa cytowany wyżej Werner Jaeger (2001, s. 99), „najdawniejsze wychowanie szlacheckie (*paidéia*) jest uwielbieniem dla wzoru”. Jeżeli wyjdziemy z tego wysoce prawdopodobnego przekonania, to za słuszne musimy uznać te badania, które wskazując na genezę eposu, uznają *aristeie*, czyli opisy czynów bohaterских, za najwcześniejsze partie³³. Wyniki badań między innymi Olivera Taplina przyjął i streścił Henryk Podbielski (2005, s. 107–110, por. przyp. 9). Moim zdaniem argument,

³² Moment genialnego połączenia rozmaitych opowiadań o wypadkach wojny trojańskiej dzisiaj najchętniej lokujemy około roku 780, chociaż propozycji odmiennych jest w nauce sporo, por. Morris 1986.

³³ O *aristeiach* por. Krischer 1971, a zwłaszcza rozdział *Gleichnistypik und Aristeie*, s. 13 i n.; por. też Taplin 1992.

że pierwotnie według poszczególnych grup tematycznych *aristei* był recytowany poemat, jest do przyjęcia. Taplin widział całość w trzech układach: pierwszy to księgi I–VII; drugi to księgi VIII–XVII (przy czym księga X traktowana jest w nauce jako późniejsza uzupełniająca wstawka); trzeci zaś to księgi XVIII–XXIV. Jednakże do argumentacji Taplina należy dodać jeszcze i tę, że recytacje *aristei* miały przede wszystkim polityczny charakter, odpowiadały interesom danego rodu, który rapso-
da zapraszał lub go na dworze gościł. Sławiły bowiem dzielne dokonania przedstawiciela lub przedstawicieli danej rodziny. Na drugim natomiast miejscu pełniły funkcję wychowawczą (paideutyczną), dostarczając wzorce osobowościowe.

W najnowszej interpretacji prof. Roberta R. Chodkowskiego odzywa się echo tych ustaleń. Swoje stanowisko w sprawie właściwego odbioru *Iliady* przekazał Profesor niemal w ostatnich dniach w swoim *Wstępie* do najnowszego, bardzo udanego i błyskotliwego tłumaczenia *Iliady* (2022). Otóż stoi On, którego ośmielam się nazwać moim serdecznym kolegą i przyjacielem, na stanowisku (*Wstęp*, s. 17), że „w gruncie rzeczy tematem *Iliady* jest walka o cześć Achillesa, a niejako przy tej okazji także o cześć innych herosów achajskich i trojańskich. Taka walka, jak wykażę, toczy się w *Iliadzie* od pierwszej do ostatniej pieśni”.

Moje stanowisko jest całkowicie odmienne. Piszę według zasady *amicus Plato sed magis amica veritas* (przyjacielem Plato, ale większą przyjaźnią darzę Prawdę) i bardzo bym pragnął przekonać Profesora co do słuszności przyjęcia innego kryterium postępowania badawczego: nazwę go genologicznym³⁴. Proponuję bowiem rozpoznać rodzaj i gatunek literacki, a potem przyjęte przez poetę zasady jego realizacji.

³⁴ Por. wprowadzenie do zagadnień genologicznych: Stabryła 1982.

Badania nad eposem prowadzą do uznania twórczej i największej roli autora *Iliady* w ustaleniu struktur i stosowanych technik, a potem poprzez naśladownictwo i długą, wielowiekową tradycję gatunku, ich petryfikacji. Analizowano epikę, jej historię jako gatunku nie tylko antyczną, ale i europejską, w tym między innymi naszą narodową epopeję *Pana Tadeusza*, której schemat w dyskutowanej mierze wzorowany na Homerze ukazali m.in. prof. Tadeusz Sinko, prof. Stanisław Pigoń³⁵. Na pytanie, o czym jest *Pan Tadeusz*, odwoływano się do inwokacji: „Litwo, ojczyzno moja...”, ponieważ ona jednym słowem zapowiadała treść dwanaście ksiąg liczącej epopei. Rzec jest więc o Litwie, zapamiętanej wrażliwą młodością autora. Stąd pojawiają się w niej przejawy życia tamtych czasów, ważne tu jest wszystko³⁶: i wydarzenia, i osoby powiązane emocjami, i mucha, którą kiedy wpadła do komory, nazwano szlachcicem, i kawa, której zapach rozchodził się po wsi, i obłoki, i pamiętna burza – o tym myślał i to wspominał Mickiewicz w trudnych czasach na uchodźstwie. Jak wyznał: przyszło mu „O tem że dumać na paryskim bruku” (*Epilog*, w. 1).

Pamiętając o tym kluczowym znaczeniu inwokacji dla rozumienia całego utworu, mogę teraz przystąpić do analizy tekstu z genologicznego punktu widzenia. Jak powszechnie wiadomo, Homer, zapewne wzorując się

³⁵ Por. Sinko 1957, także Pigoń 1934 oraz Pigoń 1980.

³⁶ Por. piękne podsumowanie S. Pigionia (1980, s. LXXIII): „Jeśliśmy zatem w wywodach poprzednich starali się tutaj dotrzeć do myśli przewodniej poematu, do wiązań szczytowych jego ideologii, jeśliśmy z takim naciskiem podkreślali ogromne bogactwo owej treści wewnętrznej, to teraz czas powiedzieć, że treść owa, krążąca podskórnie na kształt miazgi żywiącej, pokryta jest bujnie – jak korona drzewa na wiosnę – kwieciami fizycznej piękności ojczyzny, oddanej przez poetę isticie »w całej ozdobie«”.

na swych poprzednikach, poetach cyklicznych³⁷, przejął i swoim talentem, jak to wspominałem, utrwalił wyróżniki gatunkowe bohater-
skiego eposu. Połączył owe *aristeie* jedną spajającą myślą, przesłaniem. Powtórzę raz jeszcze: najistotniejszym elementem, konstytuującym strukturę utworu, jest inwokacja. W niej bowiem znajduje się wysunięty na pierwsze miejsce wyraz, którym jak kluczem możemy otworzyć cały, ponad 15 tysięcy wierszy liczący, poemat. Czytelnika uderza zabieg Poety otwierającego *Iliadę* słowem *gniew* (*ménis*): „Gniew Achillea Pelidy opiewaj, bogini, gniew zgubny”³⁸, dla porównania zacytuję przekład K. Jeżewskiej³⁹: „Gniew, bogini, opiewaj Achilla, syna Peleusa. Zgubę niosący...”. Zwracam uwagę na dobitne podkreślenie rzeczownika *gniew* w tłumaczeniu Roberta R. Chodkowskiego przez dwukrotne jego wymienienie. W oryginale jest on wysunięty na pierwsze miejsce. Natomiast już nie we wszystkich interpretacjach pojawia się niezwykle ważne uzupełnienie, że chodzi o **gniew słuszny i sprawiedliwy**, co Poeta dopiero uwypuklił w księdze IX, w. 523; tu znów zaznaczę różnicę w obu przekładach: (Ch.): „choć dotychczas gniew twój był zasadny...”; (J.): „choć twój gniew przecież nie był niesłuszny”; w oryginale *ou ti nemessetón*, co dosłownie tłumaczymy: ‘gniew nie niesprawiedliwy, nie niesłuszny’.

Dodać do tego jeszcze należy stwierdzenie Arystotelesa (*Poetyka*, 1459 a 30 i n.), że „wyższość boskiego talentu Homera nad innymi twórcami objawia się również i w tym, że nie usiłował on przedstawić całej wojny trojańskiej, chociaż miała ona swój początek i koniec..., wybrał [bowiem] tylko jeden moment, a wiele innych zdarzeń z tej wojny wykorzystał

³⁷ J.S. Burgers (2001) dowodzi, że poematy cykliczne były swoistym „pniem”, a *Iliada* i *Odyseja* „gałązkami”.

³⁸ Tłum. R.R. Chodkowski (2022), dalej będę używał skrótu nazwiska tłumacza – Ch.

³⁹ Dalej będę używał skrótu nazwiska tłumaczki – J. (1981).

jako epizody, którymi – jak np. Katalogiem okrętów – urozmaicił swój poemat”. Pierwsi arystokratyczni słuchacze dobrze znali wszystkie wątki wojny trojańskiej, również i ten o zgubnym gniewie Achillesa. Jakie więc zadanie postawił sobie autor? Zdaniem profesora Joachima Latacza (1989) chodziło mu i o wybór, i o pogłębienie tematu (*Vertiefung* zob. s. 99 i n.). Wywody niemieckiego uczonego, polskiego pochodzenia, zgodne są ze stwierdzeniem W. Jaegera i innych uczonych, którzy słusznie zauważyli, że wszyscy Grecy niezwykle wysoko cenili Achillesa za świadomy wybór wielkiego czynu, za którym szła sława wojenna (*kles, klytós*), a za nią nieuchronnie śmierć na polu walki. „Pełnię tragizmu osiąga jednak – pisze Werner Jaeger (2001, s. 105) – bohaterska decyzja Achillesa dopiero w połączeniu z motywem jego gniewu i bezskuteczną prośbą Greków, aby go przebłagać, ponieważ w ten sposób jego odmowa automatycznie niejako pociąga za sobą wystąpienie i śmierć przyjaciela w momencie klęski greckiej. W świetle tych faktów wypada wręcz mówić o etycznej zasadzie kompozycji *Iliady*. Aby tę kompozycję w szczególności przekonywająco odsonić, trzeba by dokładnej interpretacji, na którą nie ma tu miejsca”. Pytanie zostaje więc otwarte: o jaką dokładnie etyczną kompozycję tu chodzi?

Idąc za tymi wszystkimi opiniami⁴⁰, stwierdzam jednakże, że przy interpretacji całego dzieła, które przecież reprezentuje epos, z jego właściwościami i normami gatunkowymi, nie dostrzeżono w wystarczający i konsekwentny sposób owego słowa klucza zawartego w inwokacji. Poeta spieszy z wyjaśnieniem (zaraz po inwokacji: *Iliada* I, w. 8: „który z bogów podburzył ich, aby starli się w sporze”, Ch.): najpierw ukazuje gniew w świecie bogów, oburzenie słuszne i sprawiedliwe (Apollo wobec Agamemnona), a potem w świecie ludzi (Achilles

⁴⁰ Por. Comorovski 1982, też: Griffin 1987; Jong 1987; Thornton 1984.

wobec Agamemnona). Z przyjętych przez poetę założeń wynika, moim zdaniem, jasno, że zapowiedziane przedstawienie słusznego, sprawiedliwego gniewu boga i gniewu Achillesa musi mieć swoje naturalne zamknięcie, to jest prośbę Agamemnona o przebaczenie i boga, i Achillesa, a także uzyskanie przebaczenia od obu. Dwa razy powtarza poeta ten sam schemat ks. I–XIX. Druga część (ks. XX–XXIV) jest też w schemacie gniewu, tylko tym razem gniewa się nie wyłącznie Apollo, ale i sam Zeus, i inni bogowie wobec drugiego bohatera eposu – Achillesa i tu musi też dojść do jego pojednania z bogami i ludźmi. **Dlatego klamrą spajającą całą strukturę eposu jest gniew słuszny i sprawiedliwy Apollina i Achillesa w części pierwszej⁴¹. To on otwiera utwór. W części zaś drugiej dalej konsekwentnie poeta rozbudowuje motyw sprawiedliwego gniewu Apollina, który jak część pierwszą otwiera część drugą, i wszystkich bogów i pod wpływem ich interwencji uśmierzenie przez Achillesa szalonego gniewu, nieludzkiego, bo poniewierającego po śmierci Hektora, który zamyka *Iliadę*.** Tak więc gniew sprawiedliwy rozpoczyna *Iliadę*, a uśmierzenie gniewu niesprawiedliwego przez bogów ją zamyka. Niegodziwe działania Agamemnona wzbudzają gniew Apollina i Achillesa (ks. I), a niegodziwe działania Achillesa wzbudzają gniew nie tylko Apollina, ale wszystkich bogów, także samego Zeusa (ks. XXIV). Na poziomie relacji człowiek – bóg czy bogowie również musi być pokorne uznanie za właściwe i konieczne woli Zeusa (w inwokacji przecież czytamy, w. 5, J.: „tak Zeusa dokonywała się wola”). Zamiast prośby człowieka o przebaczenie pojawia się motyw zdławienia nierozumnego gniewu, pogodzenie się Achillesa z żądaniem Zeusa i bogów, a wszystko to inaczej wyrażone – piękniej,

⁴¹ Użyłem łacińskiej formy imienia boga: *Apollina*, bo tak chcą autorzy *Słownika poprawnej polszczyzny*. Natomiast nie bardzo rozumiem, dlaczego grecki bóg obdarzony został łacińską formą, od łac. genetiwu *Apollinis*. Moim zdaniem powinno być *Apollona*, bo po grecku jest genetiwas *Apollonos*.

głębiej⁴². Tylko w tym znaczeniu należy mówić o etycznej zasadzie kompozycji *Iliady*. Stawiam więc tezę, że genialność Homera polega na etycznym pogłębieniu tematu gniewu, ponieważ **świat boski i świat ludzki kierują się tą samą sprawiedliwością**. Twierdzę, że utwór ma budowę ramową, rozpiętą pomiędzy sprawiedliwym gniewem, prośbą o przebaczenie i przebaczeniem a gniewem boskim i zaniechaniem niegodziwego działania przez człowieka. Teraz już tylko trzeba tego dowieść, ukazać w szczegółach.

Jak pamiętamy, Homer zastosował technikę *in medias res*, dlatego wybrał zdarzenia z ostatniego roku oblężenia Troi. Jej użycie pociąga za sobą retrospekcję, czyli opowiadanie tego, co się zdarzyło, odpowiednie przedstawienie osób działających, wyjaśnienie przyczyn akcji. Tak dowiadujemy się, że powodem gniewu Achilleśa był gniew obrażonego boga Apollina na Agamemnona, którego zuchwałe, pełne pychy działanie musiało zostać ukarane. Tu poeta jest zobowiązany wyjaśnić to, co się przed akcją zdarzyło. Wiemy, że walczących wojowników zaopatrywały w żywność specjalnie oddziały, które łupiły okoliczne wsie, zagrabiając bydło; zdobywały i plądrowały także małe miasta⁴³. W czasie jednej z takich wypraw tym razem wojsko pod wodzą Agamemnona i Achilleśa splądrowało między innymi miasto Chryzę⁴⁴, w którym była świątynia

⁴² C.H. Whitman (1958, s. 87 i n.), słusznie spostrzegł symetryczność scen ksiąg I i XXIV, ale nie wyciągnął odpowiedniego wniosku dla przesłania ideowego całego utworu.

⁴³ Dramatyczny opis jednej z wypraw włożył poeta w usta Andromachy, która wspomina o zabiciu jej ojca Eetijona przez Achilleśa, o zdobyciu i zburzeniu Teby, ojczyźnego miasta Kilików, „grodu pięknie zbudowanego” (*Iliada*, VI, w. 414).

⁴⁴ Nazwę miasta wkłada poeta w usta wróżbity Kalchasa w wierszu 100 (prawo retrospekcji!).

Apollina. Wojsko Agamemnona złupiło świątynię greckiego boga (!), znieważyło kapłana Chryzesa i uprowadziło jego córkę Chryzeidę. Przy podziale łupów wojsko przyznało najlepsze zdobycze najdzielniejszym w boju: złoto świątynne i Chryzeidę Agamemnonowi, a Bryzeidę i inne, równie, co tu jest ważne, wspaniałe bogactwa najdzielniejszemu Achillesowi. Tego wszystkiego słuchacz/czytelnik dowiaduje się z ust kapłana, który przychodzi z odpowiednimi darami błagać Agamemnona „przez cześć dla syna Zeusa” (tj. Apollina, w. 21, Ch.) o uwolnienie córki (tę strukturę nazywamy *hikesía* – dosłownie: ‘błaganie’), oraz z toczącej się dalej akcji. Agamemnon, nie zważając, że kapłana ma przed sobą, traktuje go z pogardą (*kakós affei*, w. 25, Ch.). Znieważa go na oczach wszystkich wodzów. Chryzes prosi Apollina o interwencję, bo przecież Grecy w jego osobie znieważyli greckiego boga, i to syna Zeusa. Słusznie rozgniewany bóg zsyła na wojsko zarazę. Kalchas, wieszczek przywołany dla wyjaśnienia przyczyn gniewu boga, wskazuje na niesprawiedliwe, bo pełne pychy, postępowanie Agamemnona wobec boga. Agamemnon musi go prosić, by gniew cofnął: „błaganiem go można przejednać” (w. 100, Ch.; *hilassámenoi pepithoimen*). Zgodnie ze słowami wieszczka nie tylko ma zwrócić i łupy, i Chryzeidę, ale złożyć hekatombę. Agamemnon, choć upokorzony na oczach wojska, bo pozbawiony przyznanych mu wcześniej przez wojsko łupów, dowodów jego dzielności, przeprosza boga, ale nie rezygnuje z rozpaczliwego ratowania swojej sławy. Przecież podobnie najdzielniejszym okazał się w boju Achilles, on też dostał równie wspaniałe łupy i Bryzeidę. Dlatego i jemu na oczach wojska król odbiera wszystkie dowody najwyższej dzielności i podziwu wojska. Publicznie znieważa młodszego od siebie i podległego mu króla Myrmidonów. Popęlnia czyn głęboko niesprawiedliwy i wzbudza szalony gniew Achillesa.

Zatrzymajmy na razie narrację i przyglądnijmy się strukturze epizodu, który nazwę motywem gniewu boga Apollina. Jego schemat wyraziście został tak przedstawiony:

- 1) gniew (sprawiedliwy, słuszny) boga;
- 2) prośba o przebaczenie Agamemnona (tu bogactwo form prześląganania);
- 3) wybaczenie.

Badania nad techniką poetycką właściwą Homerowi⁴⁵ poprowadziły uczonych do ustalenia symetryczności lub paralelizmu w budowaniu przez niego struktur poszczególnych epizodów. Tak jest i w tym przypadku. Homer, wyjaśniając przyczynę gniewu Achillesa, zapowiada w świecie tym razem nie boskim, a ludzkim schemat opracowania dalszego, w tym przypadku głównego tematu: gniewu Achillesa. Zmieniają się tylko bohaterowie: rozgniewany Apollo contra Agamemnon, rozgniewany Achilles contra Agamemnon. Zachodzi wyłącznie wymiana relacji bóg – człowiek na relację człowiek – człowiek, ale w obu przypadkach przedstawiona jest w tej samej strukturze. Tak przed słuchaczami autor buduje obraz pierwszej relacji w sposób zamknięty (bóg przyjmuje przeprosiny, cofa zarzę) i zapowiada drugi, który również na miarę prawie całego utworu będzie miał – jak należy przypuszczać – tę samą ramową budowę.

Pierwszy epizod jawi się w następującym, bardziej szczegółowym, schemacie.

- 1) Rama otwierająca strukturę: słuszny gniew Apollina za znieważenie przez Agamemnona jego kapłana Chryzesa, który „pragnął swą córkę

⁴⁵ Na co w nauce zwrócono uwagę już dawno, o czym pisze we *Wstępie* do przekładu *Iliady* R.R. Chodkowski (2022, rozdz. *Struktura i tematyka Iliady*, s. 14–36): „w nowszych badaniach nad strukturą *Iliady* przeważa pogląd, że »podstawową techniką epicką Homera jest kompozycja pierścieniowa«. Tu w przyp. 13 znajdzie czytelnik literaturę przedmiotu. Z literatury łatwo dostępnej w Polsce por. H. Podbielski 2005, s. 102–112, który pisze o symetryczności i paralelizmach w *Iliadzie*, idąc za badaniami C.H. Whitmana (1958).

uwolnić i okup niósł niezmierny” (*Iliada* I, w. 11 i n., J.). Następnie niezwykle ważna scena błagania (*hikesii*), w której widoczne stają się pycha i pogardliwe potraktowanie kapłana przez Agamemnona. Ukazanie skutków gniewu boga (zaraza).

- 2) Wymuszenie pokornego uznania swojego niesprawiedliwego zachowania przez Agamemnona i jego prośba o przebaczenie (tu rozbudowany motyw składania ofiar przebłagalnych, powiązany ze zwrotem Chryzeidy i zagrabionych łupów oraz z zadośćuczynieniem, czyli dodatkową zapłatą, wyrównującą szkody).
- 3) Rama zamykająca epizod: przebaczenie Apolla, cofnięcie zarazy.

Epizod drugi w tej samej księdze zostaje zapowiedziany i w tym samym schemacie utrzymany. Ponowne zaślepienie Agamemnona (*áte*), o czym sam wspomina, i pycha (*hýbris*⁴⁶), o której wyraźnie mówi Atena (I, w. 214), powodują urągające sprawiedliwości działanie wodza, które musi zostać przez bogów ukarane. Agamemnon, podobnie jak poprzednio znieważył Apollina (dosłownie: nie uczcił), tak i teraz, tym razem świadomie – Achillesa. I znów słuchacz spodziewa się tego samego schematu.

⁴⁶ Agamemnon sam wyznaje swoje zaślepienie (IX, w. 116; 86 i n.; 137). Por. W. Jaeger (2001, s. 106): „Wyobrażenie Ate, podobnie jak wyrażenie Mojry, ma u Homera jeszcze całkowicie religijny charakter; jedna i druga jest aktywną boską istotą, której człowiek z trudem tylko może się wymknąć”. Por. słowa Ateny powściągnącej gniew Achillesa, która oceniła postępowanie Agamemnona jako pełne pychy: *Iliada* I, w. 214: „okup za pychę ci przyniosą” (Ch.), w oryginale pojawia się ważne pojęcie *pychy* (*hýbris*), dosłownie: ‘z powodu pychy’ (Agamemnona) *hýbrios héineka*... Pycha stanowiła u Homera i w greckim dramacie przekroczenie miary, którą bogowie wyznaczyli człowiekowi. Człowiek, postępując niesprawiedliwie, niezgodnie z prawami bogini sprawiedliwości – Dike, stawia się ponad światem bogów i musi zostać ukarany. Por. Bardziński 2016.

- 1) Słuszny gniew Achillesa.
- 2) Wymuszenie na Agamemnonie zwycięstwami Trojan i co za tym idzie klęskami Greków pokornego powrotu do postępowania sprawiedliwego i prośby zwróconej do Achillesa o przebaczenie (tu powtórzy się motyw zwrotu branki Bryzeidy oraz zagrabionego mienia wraz z zadośćuczynieniem, czyli dodatkowym wynagrodzeniem za straty).
- 3) Rama zamykająca opowiadanie: przebaczenie Achillesa i jego powrót do walki.

Gdybyśmy ten schemat mieli określić terminami używanymi przez bohaterów, to przedstawiałby się on następująco:

- 1) Gniew – *ménis* określony został przez Fojniksa (IX, w. 523) sprawiedliwym, zasadnym; *ou ti nemessetón*, czyli nieoburzający, niezastugujący na zarzut, niegodny nagany, nie niesłuszny, usprawiedliwiony⁴⁷.
- 2) Formuła „proszę o przebaczenie” w przypadku rozgniewanego boga Apollina wyrażona jest słowami Agamemnona, który mówi do posła-ofiarnika: „może ofiarą przebłagasz nam boga”, czasownik tu użyty – *hiláskomai* oznacza też ‘ułagodzić, zjednać’ (por. *Iliada* I, w. 147; I, w. 472), a w przypadku rozgniewanego Achillesa Agamemnon słyszy takie słowa od Odysa (XIX, w. 181, Ch.): „Ty zaś Atrydo na przyszłość bądź sprawiedliwszy dla innych nie tylko królów, wszak prawa boskie królowi nie bronią kogoś innego PRZEPROSIĆ, jeśli go pierwszy obraził”. Tłumacz przełożył moim zdaniem słusznie czasownik *aparésko*,

⁴⁷ Warto tu zwrócić uwagę na definicję *megalopsychía* Arystotelesa, który uznał za jej istotę natychmiastową reakcję bohatera na zniewagę i w ten sposób usprawiedliwił słuszny gniew Achillesa (*Analityca Posteriora*, 97 b 15 i n.). O wielkoduszności por. Zanker 1960, s. 127 i n. Charakterystyczne dla tej pracy jest dostrzeżenie wielkości Achillesa, ale niewyciągnięcie wniosków o zasadzie kompozycji *Iliady*, czyli o schemacie gniew – przebaczenie.

- który w stronie medialnej ma znaczenie: ‘zjednać sobie, przejednać’. Poeta stosuje również czasownik ‘prosić, błagać’ – *líssomai* (por. IX, w. 698). Druga formuła to: „pragnę to wszystko naprawić” (XIX, w. 138, J., a Ch.: „pragnę ci zadośćuczynić”, w oryg.: *aps ethélo arésai*, dosłownie: ‘znów pragnę naprawić, przebłagać, zjednać, powetować’).
- 3) Przebaczyć to w stylistyce Homera „okazać duszę łaskawą” – *hílaon entíthestai thymón*. Tak właśnie zachęca Achillesa Ajas, jeden z posłów Agamemnona, (IX, w. 639, J): „ty więc nam okaż duszę łaskawą”, oraz Odys, w tym samym poselstwie (ks. XIX, w. 179, Ch.): „Więc i twoje serce niech będzie przychylne dla niego” (i dalej XIX, w. 67): *páuein chólou* – ‘przestać się gniewać, zaniechać gniewu’. Natomiast bogowie, którzy dają się przebłagać, zostali określani (IX, w. 497) jako *streptói* – ‘dający się nakłonić, przebłagać’. Druga jeszcze formuła to (IX, w. 517): ‘wyrzec się gniewu, odrzucić gniew’ – *ménin aporríptein* lub (XIX, w. 75): *ménin apéipein*.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, stwierdzam, że struktura księgi I w części pierwszej, dotyczącej Apollina, zapowiada schemat postępowania w księgach kolejnych. Ponieważ odnosi się do niezwykle istotnej wartości w relacjach ludzkich, to jest **umiejętności realizacji sprawiedliwości w postępowaniu**, do proszenia o przebaczenie i przebaczenia, uzasadnia w pełni, i tylko w tym znaczeniu, etyczną konstrukcję *Iliady*.

Idąc więc wskazanym przez poetę schematem, łatwo odkrywamy, że najistotniejsze są następujące księgi: I, IX, XVI, XIX i XXIV. Oto argumenty przemawiające za tym wyborem, ale w zwięzłej analizie, bo ograniczonej tylko do przypomnienia najistotniejszych szczegółów.

W ks. IX, jak wiadomo z ksiąg II–VIII i co już wspomniałem wyżej, poeta ukazał ostateczne wymuszenie na Agamemnonie klęskami Greków

pokornego uznania niesprawiedliwego zachowania i prośby o przebaczenie. Wysłał do Achillesa posłów. Zwróćmy uwagę, że jego sposób przeproszenia dowodnie świadczy o wyjątkowym charakterze króla (*Iliada* IX, w. 260–299). Oto okazuje się, że Agamemnon obiecuje ustami przemawiającego Odysa nie tylko zwrócić Achillesowi wszystko to, co zabrał, ale dać siedem miast w swoim królestwie, a także rękę jednej ze swoich córek, mało tego (!), traktować Achillesa na równi ze swoim synem Orestesem (w. 284, Ch.): „zięciem jego zostaniesz, kochanym tak jak Orestes”. Relację więc podnosi na poziom wyższy. Już nie tylko służbowy, ale rodzinny. To jest wyrazista forma przeproszenia wśród równych sobie, wolnych, ale też szlachetnych ludzi – wzór do naśladowania *parádeigma* a zadośćuczynienie króla, sprawiedliwego bardziej niż przeciętni ludzie (por. epitet Nestora: *dikaióteros*, XIX, w. 181) – iście królewskie⁴⁸.

Zaślepienie i pycha (*hýbris*) Achillesa prowadzą do odrzucenia prośby, pomimo przestrogi Fojniksa, jego nauczyciela, że: bogowie poproszeni o przebaczenie przebaczą, a ty wyżej stawiasz siebie, ponad bogów?⁴⁹ Strukturalnie zaś otwierają i tworzą nowy obraz, ale jesteśmy w tym

⁴⁸ Por. słowa Agamemnona (*Iliada* IX, w. 282–284, J.):

A gdy wrócimy do Argos w Achai, żyznej krainie,
Nazwę go zięciem i w sercu jak Orestesa wyróżnię...

Przypuszczenie A. Krokiewicza (1959, s. 103), że Achilles odrzuca dary i prośbę Agamemnona „może właśnie z powodu ich wspaniałości, która upokarzała do pewnego stopnia ubogiego władcę Myrmidonów”, nie jest przekonywające, zwłaszcza w świetle otwarcia również serca przed Achillem i nazwania go swoim zięciem.

⁴⁹ Por. słowa Fojniksa (IX, w. 496–499); kochający nauczyciel również przestrzega Achillesa przed boginią zaślepienia – *Ate* (IX, w. 510–512, por. Horacy, *Carm.* I 6,6). Por. też trzy prace J.A. Arietiego: 1988–1989; 1985; 1986.

samym schemacie zapowiedzianym w motywie gniewu Apollina: wymuszenie pokory Achilleśa przez śmierć Patroklosa (ks. XVI), przyjęcie przeproszenia i darów od Agamemnona i ostateczne przebaczenie (ks. XIX).

I tu prof. Robert Chodkowski, odrzucając moją genologiczną interpretację, pyta (s. 16): „Co zatem z kilkoma pozostałymi pieśniami? Co jest ich tematem, jeśli Achilles gniewu zaniechał?”

Tak jak zaznaczyłem na wstępie, chodzi o pogłębienie motywu gniewu, za którym idzie przebaczenie, albo jego powściągnięcie, dobrze przecież znanego odbiorcom pieśni rapsodów. Struktura utworu winna, zgodnie z założeniami epiki, realizować zapowiedziany w inwokacji gniew i jego zgubne skutki.

Zwróćmy uwagę na właściwy Homerowi paralelizm struktur. Tak jak Agamemnon dwa razy popełnił zło poprzez odmówienie czci najpierw bogu, czym się naraził na jego gniew, a potem człowiekowi (*atimádzēin*) i dwa razy prosił o przebaczenie raz boga, a za drugim razem człowieka, tak i Achilles dwa razy popełnił zło, ale dwa razy gorsze, bo tylko przeciw bogom, i wzbudził ich gniew.

Po raz pierwszy, kiedy uniósł się pychą *hýbris*⁵⁰, co dowodnie ukazują, o czym wyżej wspominałem, słowa Fojniksa skierowane do Achilleśa, jego przecież wychowanka (IX 497): (tłum. J.) „ubłagać się dają bogowie sami, choć przecież jest większa ich dzielność, cześć i potęga” (tłum. Ch.): „wszak bóstwa też ustępują, chociaż ich dzielność, cześć oraz siła są większe od twojej. Przecież i darami, i modlitwami o litość,

⁵⁰ Por. Cantarella 1981, tu str. 83–96.

libacjami i dymem błagając, ich gniew można zmienić, jeśli się błędy popełni oraz PRZEKROCY ICH PRAWA”. Tłumacz dobrze przełożył dwa czasowniki: *hyperbáino* – „przekroczyć” oraz *hamartáno* – „zawinić”, wobec bogów „zgrzeszyć”. Poetka Kazimiera Jeżewska tłumaczy tę samą frazę: „jeśli popełni ktoś grzeszny czyn i bezbożny”. Jest to również dobre tłumaczenie. Stawianie się Achillesa ponad bogami (bo oni przebaczą poproszeni o przebaczenie), wyrazista odmowa przebaczenia: „ja nie przebaczę” nazywa się, jak to wyżej wspominałem, w kulturze greckiej *hýbris*. Zachowanie takie musiało się spotkać z karą. I tak się stało: zostaje ukarany śmiercią przyjaciela Patroklesa (ks. XVI), który dla zmylenia Trojan zakłada zbroję Achillesa (dodajmy, co tu jest ważne, że za jego zgodą). Rusza w bój i ginie z ręki Hektora. Pragnienie zemsty i zarazem niepisane prawo zmuszają Achillesa do poniesienia gniewu. Sam wystąpił z inicjatywą przyjęcia prośby Agamemnona o przebaczenie.

Po raz drugi jednak wzbudził **gniew** bogów szalonym występkiem: ukarał pokonanego wroga Hektora już po jego śmierci, znęcał się nad trupem, pragnąc go znieważyć (XXIV, w. 22, J.: „pastwił się bowiem nad boskim Hektorem w szale Achilles”), a kara po śmierci należała wyłącznie do bogów. Warto tu zwrócić uwagę, że o gniewie na zebraniu bogów mówi Apollon (XXIV, w. 31 i n.), którego właśnie gniew, jak pamiętamy, otwiera *Iliadę* i zapowiada strukturalnie budowę całego utworu. Pod wpływem Apollina gniew ogarnia samego Zeusa i wszystkich bogów.

Tematem zatem ostatniej księgi (XXIV) jest **gniew** bogów, sprawiedliwy i słuszny, na jawne przekroczenie przez Achillesa ich praw (por. słowa Apollina: *Iliada*, ks. XXIV, w. 52, tłum. Ch.): „Nie jest to piękne ani też dobre (tu celny komentarz R. Chodkowskiego: a więc sprzeczne z greckim ideałem *kalokagathii*; s. 543, przyp. 5). Chociaż jest dzielny, powinien strzec się gniewu naszego, bo swym szaleństwem ziemię znieważa, choć ona wciąż milczy”.

Achilles bowiem, nie pomny, że wcześniej (ks. IX) przekroczył ich prawa i popełnił *hýbris*, teraz tą samą pychą i szaleństwem miotany popełnia *asebeię*. Wypada więc nieco więcej podać szczegółów, aby czytelnika przekonać i wyjaśnić, o jakie szaleństwo Achillesa tu chodzi.

W księdze XXII słuchacze dowiadują się, w jaki sposób Achilles zabija Hektora, a w kolejnej Homer przedstawia pogrzeb Patroklesa i opisuje igrzyska ku jego czci. Natomiast zaraz na wstępie księgi XXIV opiewa szalony ból Achillesa rozpamiętującego śmierć przyjaciela (w. 3, Ch.): „Tymczasem Achilles przyjaciela drogiego wspominał i płakał...”. Po całej nocy pełnej udręki, nie panując nad sobą, bohater wybiega z namiotu (w. 14, Ch.), „zaprzęga szybkie rumaki do swego rydwanu, trupa Hektora przywiązał do pudła i zaczął go włóczyć...”, (w. 22, Ch.): „tak bowiem boskiego Hektora pragnął znieważać”.

Dał więc szalony upust zemście, wlokąc ciało wroga wokół grobu Patroklesa i porzucając „trupa wśród kurzu, leżącego na twarzy” (w. 17). Odmawiał wrogowi pogrzebu, karał człowieka po jego śmierci, a to już, jak to wyżej podkreśliłem, należało do kompetencji tylko bogów. Łamiąc prawo boskie, dopuścił się, powtórzę to raz jeszcze, *asebei*. Podobnie postąpił Kreon w *Antygonie* Sofoklesa: odmową pogrzebu ukarał po śmierci Polinika (nb. zdrajcę, który sprowadził do kraju wrogie wojska) i też został dotkliwie ukarany.

Dopiero, jak wiadomo, pomogła w zmianie postawy etycznej bohatera⁵¹ interwencja i groźba samego Zeusa, który przywołał do siebie Tetydę,

⁵¹ Starożytni nie byli w stanie ukazać stopniowej przemiany charakteru czy jego rozwoju. Bohaterowie potrafią pod wpływem wydarzeń diametralnie zmienić się, przejść do zachowań od jednej do drugiej skrajnie odmiennej postawy.

matkę Achillesa, wysłał z tymi słowami (XXIV, w. 110, tłum. Ch.): „Ja chcę, by go (tj. zwłoki Hektora) Achilles oddał, by czci mu przysporzyć... Szybko idź do obozu Achajów i przekaz synowi, że bogowie burzą się na niego, a ja zaś najbardziej z bóstw nieśmiertelnych się gniewam, ponieważ syn twój w szaleństwie przy okrętach trzyma Hektora i ciała nie zwraca”.

Do tego nastroju grozy poeta dodał niezwykle obraz *hikesii*, pokornej prośby Priama całującego rękę „zabójcy syna” (XXIV, w. 506, Ch.) i proszącego o wydanie jego zwłok, a także, co tu jest nie bez znaczenia, łagodną odpowiedź Achillesa, wspominającego własne bolesne i bardzo dotkliwe doświadczenie, które wynikało z ogromnego cierpienia, z przeżycia śmierci przyjaciela Patroklosa (potem tę samą formułę „nauki poprzez cierpienie”: *páthei máthos* przejmie tragedia). Do tego wszystkiego doszło wspomnienie o doli własnego ojca, której obraz przywołał Priam, wskazując na jego na razie szczęśliwszą sytuację w porównaniu z własną (XXIV, w. 504). Te obrazy i przeżycia pozwoliły Achillesowi emocjonalnie dojrzeć do zrozumienia najistotniejszej zasady greckiej *paidei*, iż jedyną drogą właściwego postępowania wolnego człowieka, czyli zgodnego z wolą bogów i z wychowaniem domu szlacheckiego, jest bezwzględne powściągnięcie szalonych emocji⁵², w tym przypadku pragnienia zemsty na Hektorze, „zabójcy” przyjaciela, już po jego śmierci, i wydania Priamowi ciała zabitego wroga. Uznał tę zasadę już

⁵² Por. ks. XIX, 65–68, Ch.: Lecz pozostawmy to, co się stało, nawet gdy boli,
Bo konieczność nam każe gniew w głębi uśmierzyć,
Ja dziś przestaję się gniewać...

Tu zwróćmy uwagę, że Achilles dwa razy z konieczności ujarzmił serce i żal w duszy: po raz pierwszy zmuszony śmiercią przyjaciela, a po raz drugi grozą gniewu bogów, o czym mu mówi wysłana przez rozgniewanych bogów matka Tetyda (XXIV, w. 104–137).

tak dalece za swoją, że ponaglony przez Priama, aby mu wydał ciało jak najszybciej, odrzekł (XXIV, w. 560, Ch.): „Nie budź znów mego gniewu, starcze, wszak ja sam zamierzam tobie wydać Hektora, bo u mnie z posłaniem od Zeusa była ma matka” i nieco dalej dodał (w. 568 i n., Ch.): „Teraz więc nie rozbudzaj gniewu w mym sercu cierpiącym, abym cię starcze, nie wygnał z namiotu, chociaż tu jesteś mym błagalnikiem, i nie przekroczył praw Zeusowych”.

W oryginale (w. 570): „nie przekroczył rozkazów Zeusa” (*ephetmās* – ‘nakazów, poleceń’). W tym miejscu warto zestawić genialny zabieg poety, jasno ukazujący różnicę pomiędzy pierwszą sceną i formą przebaczenia a drugą, pogłębioną.

Otóż w pierwszej (XIX, w. 56 i n.) to Achilles wyciąga wreszcie rękę do zgody i pojednania, zmuszony nie tylko własną żądzą zemsty, ale też i obyczajową koniecznością ukarania śmiercią „zabójcy” Patroklesa. Gotowość zaś do zgody na Agamemnonie wymusiły już wcześniej druzgocące zwycięstwa Trojan. Na wniosek Odysa (XIX, w. 154 i n.) po zwrocie łupów i zadośćuczynieniu oraz po przysiędze Agamemnona nastąpić miał wspólny posiłek, którego głównym celem było zamknięcie kłótni, wyciszenie gniewu oraz pokrzepienie sił do walki z wrogiem. Achilles w tej uczcie nie brał udziału, bo zbyt wielkie emocje nim targały – rozpacz po śmierci towarzysza i żądza walki (XIX, w. 304). Bogowie dopiero go posilili nektarem i ambrozją (XIX, w. 347).

W scenie drugiej Achilles pogodzony już z losem (śmiercią Patroklesa), a także z wolą Zeusa, żądającego zaprzestania szalonego znieważania wroga już po jego śmierci, i ujęty błaganiem Priama zaprasza go do wspólnej wieczerzy, posługując się pięknym argumentem – rozbudowanym literacko przypomnieniem cierpień Niobe, która „przyjmowała posiłek, choć łzami zalana” (XXIV, w. 612). Sam też zabija białe

jagnię, a upieczone mięso dzieli. Kiedy razem z Priamem głód nasycili, wtedy już całkowicie pogodzeni popatrzyli na siebie w niezwykłym milczeniu. Scenę tę wszechwiedzący narrator przedstawia tak (XXIV, w. 628–633, J.):

Priam, potomek Dardana, jął w duchu podziwiać Achilla:
Wzrost i postawę wyniosłą. Jak bóg wyglądał zaiste!
A na Priama Achilles, tak samo, z podziwem spoglądał,
Starca czcigodną postacią ujęty i słowem roztropnym.
W końcu, gdy sobie wzajemnie do syta się napatrzyli
Rzekł do możnego Achilla Priam do bogów podobny:...

Jak wzruszające było to milczenie, pełne przyjaznego spojrzenia, wskazuje jedno słowo Achillesa (XXIX, w. 649), który zachęcając Priama do spoczynku, zwrócił się do niego w taki sposób, w jaki w całej *Iliadzie* mówią do siebie wyłącznie członkowie najbliższej rodziny: *phíle* – „kochany”. Połączył je z epitetem, tym razem pełnym szacunku „starcze” – *géron*. Przymiotnika *phílos* używała w *Iliadzie* matka czy ojciec do syna, np. Hekabe do Hektora (XXII, w. 82): *phíle téknon*, wśród bogów Zeus do syna Apolla (XV, w. 221): *phíle Phóibe*, bracia do siebie, np. Agamemnon do zranionego Menelaosa (IV, w. 155): *phíle kasígnete*, a także synowa Helena do podziwianego teścia Priama (III, w. 172): *phíle hekyré*.

W kontekście przeanalizowanych wszystkich miejsc w *Iliadzie*, co łatwo zrobić przy pomocy odpowiednich słowników i elektronicznych wyszukiwarek, stwierdzić możemy, że jest to jedyny zwrot w tekście *Iliady* łamiący zasadę odnoszenia się do pokrewieństwa czy powinowactwa. Achilles bowiem nazywa Priama, dawnego wroga, *phíle géron*, gdyż głęboko przeżyty akt powściągnięcia szalonego gniewu, żywe wspomnienie ojca otwarty przed nim najwyższe uczucia ludzkie czułej więzi rodzinnej. Moralisci Grecy określali te uczucia pojęciem *philostorgía*, co po polsku

wymaga opisowego tłumaczenia. Jest to bowiem „serdeczna miłość”, a w najszerszym przekładzie: „czułe przywiązanie, pełne miłości”. Warto tu zaznaczyć, że podobnie zachował się Agamemnon, prosząc Achilleśa o przebaczenie. Obiecał mu przecież rękę jednej ze swoich córek i że go będzie traktował jak syna Orestesa! Achilles dary i otwartość serca Agamemnona przyjął, a teraz znajdując się w podobnej sytuacji, przyznaje się do tego samego serdecznego otwarcia i zwraca się familiarnie do Priama: „starcze kochany”.

Scenę spotkania Priama z Achillesem widzę jako wzorcowy obraz uśmierzania przez Achilleśa bólu oraz powstrzymania niezgodnego z prawem boskim (*asébeia*) pragnienia zemsty po śmierci bohatera. Wzruszający wyraz znalazło przebaczenie w geście zwrotu „trupa syna” Priamowi. Poeta teraz może już zamknąć epopeję obrazem wyciszonych serc i ludzi, i bogów (XXIV, w. 670–677): Achilles ujmuje „starca za rękę..., by resztę trwogi mu z serca wypłoszyć”. Potem Priam i Herold „w przedsiönku spokojnie się do snu ułożyli”. Spoczywał też Achilles, mając u boku Bryzeidę. A na koniec dla podkreślenia nastroju pojednania i uciszenia poeta uogólnia (w. 676–677):

Wszyscy bogowie i ludzie, walczący z konnego rydwanu,
Całą noc spali spokojnie, snem życiodajnym objęci.

Nikt od czasów starożytnych nie miał wątpliwości, że ta właśnie scena jest najpiękniejsza w *Iliadzie* zarówno przez swą ludzką głębię, jak i artystyczne dopracowanie. To właśnie dzięki swej literackiej urodzie stanowi wspaniałą ramę zamykającą cały utwór. Warto tu przypomnieć raz jeszcze, że ramę otwierającą stanowi scena hikesii kapłana Chryzesa (I, w. 12–34), proszącego o wydanie córki, którego Agamemnon z pogardą odrzucił, a ramę zamykającą epos jest też scena hikesii, ale Priama (XXIV, w. 476–677), którego Achilles wysłuchał i po królewsku

potraktował⁵³. Ten obraz właśnie stanowił dla starożytnych odbiorców, dobrze znających epizody wojny trojańskiej, ową paideutyczną nowość. Uczył, że w świecie i bogów, i ludzi rządzi ta sama Dike, bogini sprawiedliwości. Uczył bowiem w części pierwszej, jak prosić o przebaczenie i jak przebaczać pomimo krewkiego temperamentu i ogromnych skłonności do trwania w słusznym gniewie⁵⁴, a w części drugiej wymagał uznania prawa bogów, dowodził, że mają granicę i gniew, i zemsta, bo wyznacza je, podkreślę to raz jeszcze, ta sama Dike. Poecie głównie chodziło o to, by nauczyć odbiorców przebaczać drugiemu człowiekowi tak głęboko i tak serdecznie, aby zgodzić się na pełne miłości relacje rodzinne (Achilles zgadza się, aby być kochanym przez Agamemnona jak Orestes) oraz na takie uśmierzenie zapalczego gniewu, aby nazwać Priama, ojca Hektora, który zabił Patroklesa, jego przyjaciela, ze wzruszeniem *phíle* – „kochany”!

Podsumowując dotychczasowe wywody, jeszcze raz z naciskiem pragnę podkreślić, że kierując się prawami gatunku, czyli wychodząc z założeń genologicznych, otrzymaliśmy moim zdaniem jedyne pełne przesłanie ideowe *Iliady*. Jest to epos nie tylko o słusznym gniewie, jak chcą to widzieć autorzy naukowych i popularnonaukowych opracowań⁵⁵, ale przede wszystkim poemat o właściwym sposobie przeproszenia i o umiejętności głębokiego przebaczenia, czyli o aktach

⁵³ Uwypuklenie funkcji obu scen hikesii oraz uzupełnienie bibliografii zawdzięczam dyskusji podczas sesji, w której udział wzięli profesorowie R. Chodkowski, J. Danielewicz i H. Podbielski.

⁵⁴ Tak właśnie ocenił Patrokles swego przyjaciela (XI, w. 649): „godny szacunku i skłonny do gniewu”.

⁵⁵ Por. np. Zanker 1960, przyp. 10; Thornton 1984; Flacelière 2004, s. 25 i n.; H. Podbielski 2005b, s. 104.

sprawiedliwości⁵⁶. W tym właśnie sensie należy rozumieć jego etyczną konstrukcję, a za najistotniejsze uznać księgi:

- I. gniew boga Apollina, „pycha” – *hýbris* Agamemnona, przebłaganie boga, cofnięcie zarazy i gniewu, Agamemnon znieważa Achillesa, gniew Achillesa;
- IX. odrzucenie prośby Agamemnona o przebaczenie, pycha – *hýbris* Achillesa;
- XVI. *katastrophé* – ukaranie Achillesa śmiercią Patroklesa;
- XIX. ponowna prośba Agamemnona o przebaczenie i przebaczenie Achillesa;
- XXIV. Achilles znęca się nad zwłokami i odmawia pogrzebu Hektora (*hýbris* i *asébeia*), gniew Apollina (spinający klamrą strukturę *Iliady*, por. ks. I) i gniew Zeusa, i wszystkich bogów, interwencja Tetydy, uśmierzenie pychy Achillesa; *hikesía* Priama i wydanie ciała Hektora, scena pojednania, bogowie i ludzie jednakowo snem zdjęci (w. 677).

Oczywiście, nie wolno nam zapominać o pozostałych księgach, ich funkcji w utworze, a przede wszystkim o *aristeiach* i ich wychowawczym oddziaływaniu. Do dzisiaj wielu uczonych idzie zresztą za badaniami

⁵⁶ Por. słowa Odysa do Agamemnona (XIX, w. 181–183, Ch.):

Ty zaś, Atrydo, na przyszłość bądź sprawiedliwszym (*dikaióteros*) dla innych, Nie tylko królów, wszak prawa boskie królowi nie bronią Kogoś innego PRZEPROSIĆ, jeśli go pierwszy obraził.

Zwraca uwagę użycie tego samego określenia gniewu: „nie niesprawiedliwy, nie niesłuszny” (*ou ti nemessetón*; *Iliada* IX, w. 523) i określenie prośby o przebaczenie jako czynu sprawiedliwego (*dikaion*). Dlatego moim zdaniem sprawa jest najwyższego społecznego znaczenia, chodzi o zasadę sprawiedliwości – *Dike* i jej realizację, por. jeszcze raz określenie Agamemnona jako *dikaióteros*. Por. Dickie 1978, s. 91–101; Golden 2005.

zwłaszcza O. Taplina, który przyjął *aristeie* bohaterskie jako kryterium konstytuujące strukturę Iliady, z zaznaczeniem, że zogniskowane zostały wokół motywu gniewu Achillesa⁵⁷.

Sądzę, że teraz moja, może zbyt szczegółowa, ale konieczna interpretacja pozwoli czytelnikowi, tak jak pozwoliła pokoleniom Greków, na przyjęcie za Homerem, najwyższej wartości w życiu społecznym: postępowania sprawiedliwego opartego na zasadach bogini Dike, która nie pozwala ani uwłaczać bogom (*asébeia*), ani odebrać czci człowiekowi (*atimádzein*). W przypadku zaś poważnego błędu (*hýbrsis, hamártema*) z powodu zaślepienia (*Áte*) wyraża się gotowością do proszenia o przebaczenie i przebaczeniem.

3. Pojęcia honor, godność, cześć jednostki (*timé*) istotą *paidei* greckiej?

Pytanie jest ważne, bo przecież dotyczy źródeł naszego wspólnego, europejskiego sposobu myślenia. Z dumą możemy powiedzieć, że właśnie u zarania naszej cywilizacji, w *Iliadzie* pojawiają się najważniejsze pojęcia związane z formacją człowieka (*paidéia*), a potem skutek oddziaływania piękna utworu – w każdym rodzaju literackim: w epoce archaicznej w epice, liryce i dramacie, a pod jej koniec i w wiekach następnych obok poezji także i w prozie filozoficznej, historycznej i retorycznej, a nawet naukowej. W podrozdziale poprzednim usiłowałem wskazać, że konflikt między Achillem a Agamemnonem opiera się na zlekceważeniu zasady uznania prawa do szacunku, do czci wolnego i równego społecznym statusem człowieka szlachetnego: czyli mówiąc językiem Fojniksa (IX, w. 440–444): „najlepszego w boju i radzie”. Jak

⁵⁷ Por. przyp. 33. Tu tylko dodam, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby przyjąć *paideutyczną* funkcję pieśni I, IX, XVI, XIX, XXIV i ich równoległy czy może nieco późniejszy, taki właśnie głęboko moralny odbiór.

pamiętamy, obaj bohaterowie byli najdzielniejsi (*áristoi*) w ocenie wojska, przynajęcego łupy. Pojawia się tu pojęcie *he timé* oznaczające ‘wartość jednostki, jej godność, cześć, sławę’ (XV, w. 189), a w relacji bogowie – człowiek *to sébas*, tłumaczone jako ‘lęk religijny, cześć, szacunek, jaki ludzie żywią do bogów lub bogowie do swych boskich rodziców’ (XVIII, w. 178). Teraz proponuję wzbogacić te dwa pojęcia o określenia oznaczające tę samą wartość, ale w formie czasownika i przymiotnika. Odpowiednie czasowniki to: *timáo* – ‘czczę’ (IX, w. 155) lub *tio* – ‘czczę, uznaję za wartość’ (XXIII, w. 703) i *sebádzomai* – ‘zbożnie czczę’ (VI, w. 167, 417)⁵⁸. Przymiotnik *czcigodna (pótnia)* będzie Homer odnosił zarówno do Hery czy Artemidy, jak i do żony Hektora, czcigodnej Andromachy (VI, w. 471). Czasownik *potniáomai* – ‘nazywać czcigodną’ używany jest, jak się wydaje, znacznie później w literaturze, np. u Plutarcha w *Żywocie Cezara* (c. 63) czy *Żywocie Antoniusza* (c. 65).

Podkreślam, że nie chodzi tu o przypadkowe pojawienie się wyżej wymienionych pojęć, ale o ich nadzwyczajną funkcję w eposie. Wartość człowieka wolnego, jego godność, a także sławne czyny stają się zdaniem Roberta R. Chodkowskiego dominantą kompozycyjną *Iliady* (2022, s. 17 i n.). Można powiedzieć, że działania bohaterów opierają się wyłącznie na trosce o przydanie sobie czci w opinii społecznej, o zyskanie sławy, szacunku lub na walce w obronie *timé*⁵⁹.

Jeżeli do tych stwierdzeń dodamy, znaną już Czytelnikowi, celną uwagę żyjącego około pięciuset lat po Homerze Platona, który w *Państwie* (608 e)

⁵⁸ Por. też *Odyseja* III, w. 123; IV, w. 75; IV, w. 142; VI, w. 161; VIII, w. 384.

⁵⁹ Por. Lindan 1992. Autor słusznie uogólnia (s. 110): *Der Heros der Ilias handelt um der timé willen*. Powołuje się przy tym na wcześniejszą pracę H. Lloyd-Jonesa (przypp. 3).

z całym naciskiem dowodził, że „Homer wychowywał i wciąż wychowuje Grecję” (*pepáideuke*), i uzupełnimy ją o informację, że wciąż jest czytany i objaśniany w szkołach europejskich, to bez większego ryzyka możemy skonstatować, że *timé* jest nie tylko jednym z najstarszych, ale i jednym z najistotniejszych pojęć w kształtowaniu wzorca osobowościowego człowieka kultury antycznej Grecji (*paidéia*), a co za tym idzie kultury współczesnej Europy.

4. Homerowe źródła dojrzewania społecznego do demokracji

Przedstawiłem wartość i znaczenie społeczne epiki homerowej jako źródła najstarszej kultury greckiej, aby otworzyć sobie przestrzeń dla pytania o sposób rozumienia wolności i równości przez bohaterów świata przedstawionego w *Iliadzie* i *Odysei*. Dlaczego tych dwóch pojęć? Zdumiewającym bowiem fenomenem greckiej kultury jest naturalna oczywistość pojawienia się demokracji. Kiedy w reformach Klejstenesa, archonta ateńskiego z roku 508/507, pojawiły się działania zmierzające do zbudowania i utrwalenia demokracji, której istotę określano później poprzez pojęcia wolności (*he eleuthería*) i równości (*to íson*), nie budziły one wśród Ateńczyków żadnego zdziwienia. Wszyscy bowiem Grecy uznawali wolność za oczywistą, tylko im właściwą zdobycz w dziedzinie życia państwowego, która różniła ich od barbarzyńców. Był to fakt tak oczywisty, że Eurypides siedzącym obywatelom i zaproszonym „zagranicznym” gościom na przedstawieniu *Ifigenii w Aulidzie* w roku 407 mógł powiedzieć: „Grecy winni rozkazywać barbarzyńcom, a nie barbarzyńcy ludom greckim. Ludem wolnym są Grecy, zaś niewolnikami barbarzyńcy” (w. 1400). Zdaniem zaś ojca greckiej historii Herodota⁶⁰

⁶⁰ Wszystkie fragmenty cytuję za: Herodot 1959. O dyskusji, który z systemów politycznych jest najlepszy, por. Bringmann 1976.

(III, 80) w sprawie zasady równości barbarzyńcy zazdrościli Grekom tak dojrzałe skonstruowanych rządów ludu, że wszyscy czują się równi wobec prawa: „Rządy ludu mają najpiękniejszą z wszystkich nazwę: równe dla wszystkich prawa” – z podziwem powiedział Pers Otanes.

Stąd stało się zasadne pytanie: czy Homer zajmował się kwestią wolności i równości?

Częściowo już tą kwestią zajmowałem się przy innej okazji⁶¹. Tu tylko podam wyniki moich analiz. Otóż okazało się, że Homer kreślił konkretnie ideał człowieka wolnego, nie rozprawiał o wolności, ale jak żyć w niej, co pozwoliło mi na ustalenie hiponimu wolności, którym okazał się **POKÓJ**, a następnie na określenie desygnatów wolności, a te w przedstawieniu poetyckim przybrały konkretny wymiar. Poeta bowiem stworzył swoisty wzorzec człowieka wolnego. I tak idąc za jego obrazami, proponuję następującą definicję kognitywną **człowieka wolnego i szlachetnego** (*ánthropos eleutherós kái esthlós*).

Człowiek wolny, arystokrata, szlachetnego wychowania (*eléutheros, áristos, esthlós*) to ten, który:

- a) ma świadomość własnej i cudzej godności (*timé*)⁶²;
- b) uznaje, że w człowieczej godności jesteśmy równi (*ísoi*);
- c) jest sprawiedliwy (*dikaíos*), bo szanuje prawo, a sprawiedliwość w relacjach ludzkich rozumie jako umiejętność proszenia zarówno bogów, jak i ludzi o przebaczenie, a wobec ludzi przeproszony gotów

⁶¹ Por. Korus (2019a) oraz Korus (2019b).

⁶² Przypomnę: zalotnicy zginęli, „bo nie czcili (*tíeskon*) ani złego, ani dobrego człowieka” (*Odyseja* XXII, w. 414–415). (Wszystkie cytaty z *Odysei* pochodzą z wydania: Homer 1953).

jest przebaczyć. Ekwiwalentami językowymi przymiotnika *wolny* stają się tu dwa pojęcia: *wielkoduszny* (*megáthymos*) i o duszy *taskawej* (*hílaos* = *híleos*);

- d) czci nieśmiertelnych bogów i ludzi po ich śmierci (*sebádzei*);
- e) dbając o swoją cześć, godność i o swój honor, kieruje się wstydem (*aidós*), troszczy się o to, aby nie przynieść hańby sobie i swojemu rodowi.

Jednak dla odzwierciedlenia sposobu myślenia Greków żyjących w VIII wieku nie wystarczą tylko teksty Homera. Jeżeli pragniemy ukazać nieco głębiej ekwiwalencje POKOJU, musimy zwrócić uwagę na zjawisko najprawdopodobniej chronologicznie równoległe z czasem powstania *Iliady* (choć nie brak opinii odmiennych⁶³), na swoisty fenomen kultury greckiej, czyli na igrzyska olimpijskie⁶⁴. Przyjmując jednak rok 776, ponieważ Grecy („historycy i erudyci antyczni” – jak pisze prof. Ewa Wipszycka⁶⁵) tę datę przyjęli. Zamierzam bowiem wykazać, iż nazwa *igrzyska olimpijskie* stała się ekwiwalencją WOLNOŚCI, rozumianą w bogactwie konotowania przez Greków POKOJU. To one przecież już od roku 776 wymagały od Greków uznania dwóch warunków: zawarcia pokoju na czas ich trwania i zaproszenia wszystkich wolnych obywateli

⁶³ W. Decker, autor syntetycznego artykułu naukowego w *Der Neue Pauly* (2000), mówi o poważnych dzisiaj wątpliwościach (*starke Zweifel*) co do datowania pierwszej olimpiady na rok 776 i powołuje się między innymi na pracę H.M. Lee (1988).

⁶⁴ W zagadnienie nie tylko igrzysk olimpijskich, ale w ogóle sportu w starożytnym świecie wprowadza popularnonaukowe, obszernie (799 stron!) kompendium Dariusza Słapka (2010); o chronologii igrzysk olimpijskich por. s. 99 i n.

⁶⁵ Por. też uwagę E. Wipszyckiej: *System ten nie był nigdy powszechnie używany w życiu politycznym i gospodarczym* w: Wipszycka 2001, s. 318, a nieco szerzej pisze ona o liczeniu od Olimpiady na tle innych systemów w rozdz. *Systemy określania dat rocznych* (s. 313–321), tam też zwięzła literatura przedmiotu.

greckich *poleis* (miast-państw) do pokojowej rywalizacji. I tak wolność jako uwolnienie od wojny kojarzono z równością, czyli z możliwością wzięcia udziału wolnych Greków w igrzyskach na równych zasadach. I ten właśnie krótkotrwały przecież pokój (na ogół trwał od 1 do 2 miesięcy), nazywany już innym terminem technicznym – **ekecheiría** – ‘zawieszenie broni, rozejm’, stawał się **hiponimem** wolności. Dodam jeszcze i to, że dosłownie termin *ekecheiría* oznacza ‘trzymanie rąk / trzymanie się za ręce’ (od *échein chéiras* z sufiksem *-ía*)⁶⁶; kojarzono go też z innym jego znaczeniem: ‘odpoczynkiem, świętem, czasem wolnym od pracy’. Udział w igrzyskach jednak Grekom nie wystarczał. Trzeba było pokazać swój zrodzony w czasie uciążliwych ćwiczeń **talent**, swoją **arete**⁶⁷. Okazanie się najlepszym (*áristos*) przynosiło obok wymiernych korzyści przede wszystkim sławę (*kýdos*, *kléos*). Niezwykłym w kulturze VIII wieku osiągnięciem w świadomości wszystkich Greków było przekonanie, że **w sporcie stajemy się wszyscy sobie równi, mamy równe prawa sportowe** (por. późniejszy demokratyczny termin *isonomía* – ‘równość wobec praw’). Choć pojęcie równości (*to íson*) jako hiponimu wolności rodzi się w VI wieku, to jednak moim zdaniem tu ma swoje źródło. Zgadzam się z wywodami Stephena G. Millera (2006, s. 219), który słusznie zauważa, że w przypadku igrzysk olimpijskich owa **sportowa równość** przejawiała się w trzech aspektach: 1) równe kryteria wyłaniania zwycięzców, 2) dla wszystkich sportowych winowajców jednakowa kara chłostą bez względu na pochodzenie i majątek, 3) obowiązkowa, zrównująca wszystkich zawodników nagość⁶⁸.

⁶⁶ Dziękuję za to etymologiczne spostrzeżenie prof. J. Danielewiczowi, który słusznie powołał się tu na *Etymological Dictionary of Greek* (Beekes [red.] 2010, s.v. *ekecheiría*).

⁶⁷ O *arete* w sporcie por. rozważania S.G. Millera (2006, s. 224–226). Por. też kompendium wiedzy o sporcie i widowiskach: Słapek (2010).

⁶⁸ Warto tu jeszcze w całości przytoczyć zasadne moim zdaniem przypuszczenie S.G. Millera (2006, s. 219): „Nie było przypadkiem, że Krotona – należąca do

Dodajmy zatem do zaproponowanej wyżej **definicji kognitywnej** uzupełnienie: **człowiek wolny** to ten, który czuje się **równy** (*isos*) z innymi Grekami w prawie do rywalizacji, na olimpiadzie. Takie agonistyczne myślenie dotyczyło później zwycięzców nie tylko igrzysk olimpijskich, ale też nemejskich, pytyjskich czy istmijskich, a w demokracji grup zawodowych⁶⁹.

ROZDZIAŁ III

Epika dydaktyczna Hezjoda

Konsekwentnie kierując się chronologią źródeł, opuszczamy wiek VIII i przenosimy się do początku wieku VII, aby z pewnym zadowoleniem stwierdzić, że nie tylko mamy w całości zachowane utwory *Teogonii* oraz *Pracy i dni*⁷⁰ Hezjoda, ale znamy temperament i niektóre życiowe perypetie ich autora. Najpierw zacznijmy od tego, że był obdarzony talentem. Zdaniem anonimowego starożytnego autora nawet lepszy i mądrzejszy od Homera⁷¹. Choć również śpiewał dla arystokratycznego odbiorcy, to

miast-państw najwcześniej rozwijających demokrację – stała się prawdziwą wylegarnią sportowych talentów agonu gimnicznego. Dodajmy, że jednym z pierwszych, a może i pierwszym, który użył rzeczownika ‘isonomia’, był VI-wieczny lekarz Alkmajon z Krotony”.

⁶⁹ Potem w demokracji ateńskiej (V i IV w.) myślenie to stanowiło kryterium oceny każdego wolnego obywatela. Lekarze ze szkoły Hipokratesa przysięgali na wartości swego życia zawodowego, które ich wyróżniały na tle innych, bo to one świadczyły o godności uprawianego zawodu. Tylko wynikającą z nich sławą, dobrą opinią chcieli się cieszyć u wszystkich ludzi (*doksádzesthai*).

⁷⁰ Oba te teksty cytować będę, jeżeli nie zaznaczę inaczej, według przekł. J. Łanowskiego: Hezjod 1999.

⁷¹ Chodzi o autora biogramu obu poetów pt. *O Homerze i Hezjodzie, o ich pochodzeniu i współzawodnictwie* (posługuję się tytułem łacińskim: *Certamen Homeri et*

jednak nie zapomniał o swym chłopskim pochodzeniu i o krzywdzie wyrządzonej mu przez brata. I o jednym, i o drugim przedmiocie należy się Czytelnikowi kilka słów. Hezjod urodził się pod koniec VIII w. na wybrzeżu Azji Mniejszej w eolskiej Kyme. Ojciec próbował ryzykownego handlu. Domyślamy się, że musiał swoim synom zapewnić wykształcenie, ponieważ Hezjod dobrze znał oba poematy Homera. Poza tym miał talent, o czym wspomina w najwcześniejszym utworze – *Teogonii* (w. 22: „Muzy mnie nauczyły pięknego śpiewu”). Ojca musiało dosięgnąć niepowodzenie, bo sprzedał to, co miał, i z chłopcami przeniósł się do Askry, wsi beockiej leżącej u stóp Helikonu. Hezjod zajmował się, jak napisał (*Teogonia*, w. 22), wypasem owiec. Pewnego razu ukazały mu się muzy, zwymyślały go od leni i pasibrzuchów i zachęciły do uprawiania poezji, obdarzając „wieszczym natchnieniem, aby śpiewał (*aéidein*), co będzie oraz co było dawniej” (w. 31, tłum. K.K.). W technice opowiadania o swoim powołaniu dostrzegamy ten sam sposób traktowania „zawodu” poety, który obserwowaliśmy u Homera. Natomiast co zaskakuje, to przytoczone przez Hezjoda wyznanie samych muz (w. 27): „Wiemy, jak głośić kłamstwa liczne (*pséudea pollá*) do prawdy podobne. Wiemy też, gdy zechcemy, jak rzeczy prawdziwe (*alethéa*) obwieszczać”. Natchniony poeta może głośić „kłamstwa do prawdy podobne”, a nie tylko prawdę. Jest to zasadnicza różnica realizacji powołania poety w zestawieniu z Homerowym aoidą, który powołując się na muzy i Apollina, tylko „prawdę” w pieśniach głośił. Co takiego się zmieniło w uwarunkowaniach społecznych? Hezjod z dumą opowiada (*Prace i dni*, w. 650–656) o swoim sukcesie, kiedy zdobył trójnóg spiżowy w konkursie poetyckim, urządzonym przez Ganyktora, władcę Chalkidy na wyspie Eubei, z oka-

Hesiodi). On to, opisując ich rywalizację, zwycięski trójnóg przyznał Hezjodowi. Ta ciekawa kompilacja pochodzi z okresu cesarstwa, a dokładniej po roku 138 po Chr. Jako jedno z jej źródeł podaje się twórczość Alkidamasa z Elei, retora i sofisty z IV w. Por. tłum. i oprac.: Appel 2007, literatura przedmiotu s. 40 i n.

zji igrzysk pogrzebowych ku czci jego ojca Amfidamasa. To, co zwraca uwagę, to fakt, że wrócił do Askry – nie pozostał na dworze królewskim. Nie potrzebował uzurpować sobie prawa do natchnionej prawdy, aby zyskać uznanie społeczne. Zwycięstwo je gwarantowało. Odtąd mógł być sobą, czyli realistycznie popatrzeć na swoją pracę poety. W odróżnieniu od Homera miał świadomość budowania fikcyjnego świata przedstawionego („do prawdy podobnego”). Tu się rodzi moim zdaniem owa *licentia poetica*, którą *nota bene*, jak głosił zgodnie z tradycją Homerową, otrzymał od muz – tych samych, które homeryckim aoidom kazały głosić wyłącznie prawdę. On wiedział, jakie naprawdę są jego zadania. Sprowadził na ziemię boski wymiar pracy, czy może służby poetyckiej. Nie tyle śmierć ojca, ile skutki realizacji jego testamentu stały się przyczyną jeszcze poważniejszej zmiany nastawienia poety do sposobu budowy świata przedstawionego. Całkowicie odszedł od wyśnionego świata bogów, bohaterów, herosów, stworzył inny, twardy, oparty na rzeczywistym świecie niesprawiedliwych i „darożerczych (łapówkarskich) sędziów” (*Prace i dni*, w. 221). Opisał bowiem w *Pracach i dniach* (*Érga kai hemérai*), niezwykle realistycznym poemacie, konflikt z bratem Persesem i skutki fałszywego oskarżenia o niesprawiedliwy podział majątku. Prawda była taka, że Perses tę część, którą dostał, roztrwoniał. Postanowił więc na drodze procesowej odebrać ziemię Hezjodowi. Tu rekonstruję jego oskarżenie⁷². Ojciec zapisał Hezjodowi ilościowo więcej ziemi, ale nienadającej się do uprawy, tylko do wypasu owiec. Perses otrzymał mniejszą część, ale żyzną, którą mógł uprawiać. Wniósł on jednak pozew o obalenie testamentu i równy podział ziemi. Wyrok kupnych sędziów zapadł na korzyść Persesa. Krzywda była oczywista. Dramatyczne przeżycia kazały Hezjodowi postawić sobie i Persesowi podstawowe, pytania: czy ludzie zawsze byli niesprawiedliwi, skąd się

⁷² Rekonstrukcja na podstawie wzmianki w *Pracach i dniach* (w. 27–40).

bierze zło na tym świecie? I w ten sposób talent poety opromienił jednostkowe, bolesne przeżycie, bo potrafił je uogólnić. Hezjod nie pałał żądzą zemsty. Usiłował brata przekonać, ukazując przyczyny zła na tle wartości pracy, stąd tytuł utworu: *Prace i dni*⁷³.

Niesiony tęsknotą za sprawiedliwością, stworzył poetycki obraz rozwoju ludzkości (*Prace i dni*, w. 109–201). Zaczął od przedstawienia życia ludzkiego w złotym wieku (do dzisiaj żywy w literaturze motyw złotego wieku), w którym bogowie stworzyli ludzi, równych niemal sobie (bo jednak byli śmiertelnikami, a bogowie – nieśmiertelni). Ludzie żyli tak po prostu, zwyczajnie, ponieważ z natury byli dobrzy. Wszystko też mieli, co dobre, żyli szczęśliwi i mili bogom nieśmiertelnym tak dalece, że kiedy pomarli, bogowie uczynili ich dobrymi duchami, „strażnikami ludzi i praw” (*dikas*, w. 123–124). Jednak pokolenie drugie – srebrne było znacznie głupsze i gorsze: „nieposkromiona pycha” (*hýbris*, w. 134) stała się przyczyną ich nieszczęść: bogom odmawiali oddawania czci. W pokoleniu trzecim – ludzie z brązu pycha stała się przyczyną wojen. Pokolenie czwarte – herosów kontynuuje niesprawiedliwość: wojny, porwania, np. Heleny, i kłótnie są tego dowodem. Pokolenie piąte – żelazne, w którym na swoje nieszczęście żyje Hezjod, zżera wzajemna zdrada, nienawiść, nawet „rodziców przestają czcić” (*atimásousi*, w. 185). Nikt nie dotrzymuje przysięgi, nikt też na to, „co sprawiedliwe i dobre” (*díkaion kái agathón*, w. 189) nie ma względu. Sprawcę zła czczą”. Panuje powszechna zawiść i kłamstwa, których celem jest zaszkodzenie drugiemu. W rezultacie ówcześni ludzie prowadzą do usuwania ze swego życia wstydu. Dojdzie zdaniem poety do tego, że już na zawsze opuszczą ziemię i udadzą się na Olimp dwie piękne i delikatne boginie: WSTYD (*Aidós*) i SPRAWIEDLIWOŚĆ (*Némesis*). Tu muszę wyjaśnić, że ta

⁷³ Szerzej o szczęściu płynącym z pracy według Hezjoda por. Korus 2019a, s. 139–142.

personifikacja pojęcia jest bogata w swym znaczeniu. Nemesis wyraża **SPRAWIEDLIWY GNIEW BOGÓW** lub uosobienie ich zemsty, lub Moc, która występuje przeciwko wszelkiemu brakowi umiaru (oba rzeczowniki pospolite są rodzaju żeńskiego i stąd personifikacja kobieca; *Prace i dni*, w. 200).

Motyw złotego wieku, a właściwie pięciu wieków rozwoju ludzkości, w wizji Hezjoda ma pesymistyczny charakter zwijającej się kultury, której najwyższym wyznacznikiem jest sprawiedliwość. Kiedyś było doskonale, a w następnych pokoleniach coraz gorzej. Podobnie i tu, jak u Homera, wrogiem sprawiedliwości staje się nieokiełznana pycha, która prowadzi do kłótni, kłamstwa, obelg i wojny. Jedyne hamulce działań występnych człowieka to spersonifikowane pojęcia **WSTYD** i **NEMESIS**, czyli Gniew słuszny i sprawiedliwy lub kara ze strony bogów, lub jak chce tłumacz prof. Jerzy Łanowski, **SUMIENIE**.

Niesprawiedliwe postępowanie zrodzone z pychy i nieszlachetnych ambicji prowadzi do wojny i kłótni i nie jest godne człowieka wolnego. Hezjod personifikuje ową niegodziwą **Waśń** (Eris), którą zna z *Iliady* (IV, w. 441) jako siostrę boga wojny Aresa. To ona jest jej przyczyną i każdego zła, którego pełną charakterystykę zamieszcza w *Teogonii* (w. 226–232):

[Eris] nienawistna zrodziła Wysilek bolesny
i Zapomnienie, i Głód, Boleści łzami oblane,
Bójki, Walki, Morderstwa i jeszcze Mężobójstwa,
Kłótnie i Słowa kłamliwe, i Na-dwie-strony-rozprawy,
i Bezprawie, i Szał i Przysięgę (...) fałszywą.

W *Pracach i dniach* zmodyfikuje obraz Eris (Waśni, Rywalizacji). Dowodzi (w. 11 i n.), że są dwie boginie: jedna to uosobienie nikczemnej Rywali-

zacji, która „wojnę złą oraz walki podsyca, podła!”, druga to pokojowa Rywalizacja, która „i niedołęznego zbudzi, i skłoni do pracy, dobra”. Tak otrzymujemy personifikacje Homerowej opozycji pojęć: Wojna–Pokój równa się Eris podła – Eris dobra. I chociaż w tekstach Hezjoda nie znajdziemy znanego nam z *Iliady* przymiotnika *wolny* (*eléutheros*), nie mówiąc już o *wolności* (*eleuthería*), ani ich przeciwieństwa – *niewolnika*, to jednak, przeciwstawiając **WOJNIE** (która w jego konotacji staje się hiponimem NIESPRAWIEDLIWOŚCI) **POKÓJ** (który utożsamia ze SPRAWIEDLIWOŚCIĄ – *díke*), buduje on przecież konotacyjne cechy semantyczne *wolności*.

Wyniki moich dalszych analiz tekstów Hezjoda, przeprowadzonych przy nieco innej okazji (Korus 2019a, s. 86 i n.), ułatwiają mi już teraz odpowiedź na pytanie, o jakie wartości wzbogacił autor epiki dydaktycznej pojęcie *wolności* i jego hiponim *pokój*, których konotację utrwalił, jak wiemy, swoim autorytetem poetyckim w społecznej świadomości. Na wstępie muszę jeszcze raz podkreślić, że siatka konotacyjna Hezjoda zrodzona została z poczucia doznanej ze strony sędziów i zarazem władzy (*basiléis*) krzywdy⁷⁴. Przecież sposób myślenia Hezjoda ukształtował rapsod śpiewający dla ówczesnych rządzących, czyli Homer, którego dowody znajomości raz po raz znajdujemy w *Teogonii* i w *Pracach i dniach*. Podobnie jak Nestor u Homera⁷⁵, uznaje on *pokój* za hiponim *wolności*. Z kolei ekwiwalentem *pokój*u staje się u tego pokrzywdzonego przez „wymiar sprawiedliwości” poety właśnie *sprawiedliwość*. Dość powiedzieć, że pierwsze prawie 200 wierszy *Prac i dni* (1–197) na 827, bo tyle

⁷⁴ I tak zrodził się, jak wiemy, poemat dydaktyczny *Prace i dni*, którego głównym tematem stała się *sprawiedliwość*.

⁷⁵ Por. słowa Nestora: każdy, kto wojnę dla niej samej miłuje, jest „rodu zakałą, zbrodniarzem nędznym, tułaczem” (*Iliada* IX, w. 62).

liczy cały utwór, pozwala poecie na ukazanie relacji między sprawiedliwością jednostki a szczęściem i bogactwem polis, czyli miasta-państwa, z kolei w *Teogonii* (w. 65) odsłania poeta to, co rozumie pod pojęciem sprawiedliwości. Jak się okazuje, są to „prawa dla wszystkich” (*nómous pánton*) i „wszystkich ludzi obyczajnie szlachetne” (*éthea kedná*), które się ceni, kocha, bo takie formy akceptacji kojarzyli nie tylko bohaterowie Homera z przymiotnikiem *kednós*⁷⁶.

Jeśli wiesz to wszystko – zwraca się do brata Persesa, kończąc swoje dzieło – i przyjmiesz jako wartość PRACĘ (*érga*, czasownik: *ergádzomai*), ale tylko tę, nastawioną na uczciwą RYWALIZACJĘ (chodzi o tę dobrą Eris), gwarantując ci DOBROBYT (*ólbion*, por. też *polýs bíos*) i SZCZĘŚCIE (*eudaimonía*):

Szczęśliwy i bogaty⁷⁷ (*eudáimon kai ólbios*) jest ten, co wiedząc to
wszystko,
trudzi się w pracy, niewinny jest bogom nieśmiertelnym,
zważa na ptaki wróżebne, unika wszelkiej przesady.

(*Prace i dni*, w. 826–829)

Podsumowanie. Układ hiponimów przedstawia się w tekstach Homera i Hezjoda następująco: WOLNOŚĆ to POKÓJ, POKÓJ to SPRAWIEDLIWOŚĆ, a SPRAWIEDLIWOŚĆ to PRAWA I SZLACHETNE OBYCZAJE. Te zaś w codzienności przekładają się na uczciwą PRACĘ i w rezultacie stają się źródłem DOBROBYTU i SZCZĘŚCIA.

⁷⁶ W *Teogonii* poeta mówi wprost o zadaniu muz, uosabiających przeciw jego twórczość poetycką (w. 65–66):

Pośród uczt głos pieszczony wydają one z ust swoich
prawa wszystkich (*nómous pánton*) śpiewają, a także zacny obyczaj (*éthea kedná*).

⁷⁷ Przełożyłem te dwa przymiotniki dosłownie, u tłumacza czytamy: „Szczęsny i błogosławiony”.

ROZDZIAŁ IV

Liryka archaiczna źródłem aksjologii wolności i równości

Rozpoczynając poszukiwania w tym rodzaju literackim, zdawałem sobie sprawę z wyjątkowej roli, jaką poeci liryczni spełniali w kulturze całej Grecji, a nie tylko w miejscu swojego urodzenia. Znajomość ich twórczości była powszechna, a stale ćwiczona pamięć odbiorców spełniała rolę skarbcza, skąd wydobywano perły muzycznej literatury śpiewanej zarówno przy okazjach wydarzeń o charakterze politycznym, religijnym, jak i towarzyskim (wesela, narodziny, pogrzeby, sympozja!). Poezja stawała się panhelleńska. Wystarczy tu przypomnieć panhelleńskie igrzyska olimpijskie, które były miejscem rozpowszechniania także informacji kulturowych po całej Grecji. Jej rozkwit w epoce archaicznej nie zaskakuje, bo pojawiły się wyjątkowe talenty, jak Kallinos z Efezu, Tyrtajos – piewca Spartańskich wojennych zmagani, Archiloch z Paros, Safona z Lesbos, jak i ich równie utalentowani naśladowcy. W domach nieco zamożniejszych uczono powszechnie tworzyć poezję. Pięknem muzyki czarowała serca, a widzeniem świata przekonywała. Była też, jak w przypadku Solona, narzędziem politycznym, służyła filozofom, jak Ksenofanesowi z Kolofonu, Parmenidesowi z Elei. Stąd różnorodność gatunków i trudności w ich podziale czy hierarchizacji. Uznaję sposób wykonywania pieśni za najprostsze i praktyczne kryterium podziału tego bogactwa gatunków. Dzielę zatem tę spuściznę na utwory wykonywane przez chór i śpiewane przez poetę. Często w literaturze spotkamy określenia: poezja chóralna i indywidualna.

Z powodów wyżej wymienionych poezja liryczna stała się dla mnie istotnym źródłem informacji o skali i hierarchii wartości również politycznych. Wobec niezliczonej ilości fragmentów musiałem dokonać ich selekcji pod kątem aksjologii wolności i równości.

1. WOLNOŚĆ to OJCZYŻNA – patriotyczna poezja Kallinosa i Tyrtajosa

Obaj poeci byli co najmniej o pokolenie młodszy od Hezjoda, co oznacza, że ich działalność przypada na połowę VII w. Czerpali całymi garściami z poetyki Homera, ale głosili zupełnie inny ideał. Kallinos, najstarszy znany nam poeta elegijny (już nie epicki!), pochodził z Efezu, który jak większość miast Azji Mniejszej, bywał nieustannie gnębiony najezdami barbarzyńskich plemion zamieszkujących Frygię. Zachowany jedyny dłuższy fragment jego bojowej elegii (21 wierszy) jest wezwaniem do walki młodych mieszkańców w obronie zbiorowości. Jeszcze nie pojawia się pojęcie OJCZYŻNA (*patris*), ale znajdujemy jego ekwiwalenty (w. 1–7):

Pókiż gnuśnieć będziecie, młodzieńcy, kiedyż zmężnieją
Serca wasze? Czyż wstydu (*aidéisth'*) wobec sąsiadów nie znacie,
Tak nierozumnie próżnując? Myślicie może w pokoju (*eiréne*)
Trwać, a wróg tymczasem ziemię całą już posiadł
[...]

(tłum. Włodzimierz Appel⁷⁸)

To cześć (*timé*) i sława (*aglaós*) każą mężowi walczyć
w obronie ziemi (*ges*) i dzieci (*páidon*), i ślubnej żony (*alóchou*).

(tłum. Kazimierz Korus)

Schemat konotacyjny jest następujący: **wolność** to **walka w obronie wspólnoty** (ziemi i najbliższych). Z kolei konotacyjnymi cechami walki stają się **odwaga** i **wstyd**.

⁷⁸ Tłum. poezji Tyrtajosa i Kallinosa w: Danielewicz 1984. Wszystkie cytowane fragmenty pochodzą z tego wydania.

Pojęcie OJCZYŻNA (*patris*) pojawia się u Tyrtaiosa, rówieśnika Kallinosa, być może też pochodzącego z Azji Mniejszej poety elegijnego, którego los rzucił do Sparty. Został tam zupełnie odmienną od obowiązującej w innych miastach-państwach organizację życia społecznego. Spartanie podbili Meseńczyków i zmusili ich do pracy, o czym wspomina we fragmencie 5 (w. 2–4). Ich reakcje łatwe były do przewidzenia. Powstania i bunt przerodziły się w nieustanne walki. Meseńczycy mieli znaczną liczebną przewagę. Na jednego Spartiatę przypadało według dość orientacyjnych wyliczeń aż dwudziestu Meseńczyków. Sytuacja była groźna i zmusiła Likurga, prawodawcę (według tradycji⁷⁹), do reorganizacji życia społecznego. Mężczyźni musieli być w ciągłej gotowości bojowej, żyli we wspólnym obozie wojskowym. Zmieniono sposób walki z indywidualnego na zbiorowy (mowa o słynnym szyku bojowym, w którym

⁷⁹ Jak już kiedyś pisałem (Plutarch 2004, s. 196), w czasach Plutarcha istniało tak wiele rozmaitych przekazów i krążyły tak sprzeczne opinie, że właściwie na temat Likurga nie wiadomo nic pewnego, nawet w jakich czasach żył (o czym mówi sam Plutarch: *Likurg* 1,1). Dlatego Plutarch z Cheronei (o którym szerzej por. rozdz. pt. *Plutarch z Cheronei*, w: H. Podbielski 2005, t. 2, s. 241–270.) kompiluje biogram lakońskiego prawodawcy pt. *Likurg* (tłum. Korus, w: Plutarch 2004, s. 196–252), kierując się zdrowym rozsądkiem. Najwcześniejsza (V w.) i to dość obszerna informacja pochodzi od Herodota (*Dzieje* 1,65). Dla niego Likurg był postacią historyczną, któremu przypisywano niemal wszystkie reformy polityczne i wychowawcze Sparty, bez względu na oczywistą niezgodność przedstawianych faktów z chronologią. Obrazy państwa spartańskiego i jego prawodawcy zawdzięczamy głównie idealistcie Ksenofontowi, którego *Ustrój polityczny Sparty* (*Lakedaimonion politeia*) jest owocem tęsknoty ludzi z IV w., w którym żył. On to uznał ustrój polityczny Sparty za doskonałą strukturę społeczną. Zdecydowanie bardziej wyważone, trzeźwe stanowisko miał prezentować Arystoteles (również z IV w.), które wyraził w *Ustroju politycznym Sparty* (*Politeia tón Lakedaimonion*), ale niestety, praktycznie do nas nie dotarło. Wszystko, co posiadamy, to jego krytyczne uwagi odnośnie do ustroju w drugiej księdze *Polityki* (1263 a 5 nn.; por. też ks. V, 1313a 11 nn.).

trzy szeregi żołnierzy w poszczególnych oddziałach uczyły się działać jak jeden organizm). Taki wspólnotowy, wojskowy system wychowania oraz nieustanne zagrożenie wolności spowodowały, że pojęcie OJCZYZNA nabrało w świadomości wszystkich Spartan najwyższego znaczenia, stało się hiponimem WOLNOŚCI. Uchwycił to Tyrtajos i w jednej z elegii, której obszerny fragment przetrwał do naszych czasów, tak zachęcał Spartan do walki:

Rzecz to piękna zaprawdę, gdy krocząc w pierwszym szeregu,
Ginie człowiek odważny, walcząc w obronie ojczyzny (*perí patriði*).
(fragm. 10, w. 1–2)

W następnym zaś passusie, zachęcając młodzież do wzniesienia się na szczyt waleczności (*aretés eis ákron*; fragm. 12, w. 43), zapewniał, że tej walce towarzyszy sława (*kléos*; fragm. 12, w. 31) i powszechny szacunek (*pántes timósi*; fragm. 12, w. 37).

Podsumowując, wyliczam tylko pojęcia: WOLNOŚĆ to 'OJCZYZNA, walka w jej obronie, w obronie wspólnoty (ziemi i najbliższych)'. Z kolei konotacyjnymi cechami **walki** stają się **odwaga** i **wstyd**. Z walką też związane są **sława** i **szacunek**.

2. Archiloch z Paros – miłość a niesprawiedliwy obyczaj

Spośród licznych, czasem dramatycznych wydarzeń z życia Archilocha, które opisał, współczesny biograf z wdzięcznością przyjmie opis zaćmienia słońca (frag. 122⁸⁰). Uczeni na ogół są zgodni, że chodzi tu

⁸⁰ Fragmenty i ich przekłady podaję według wydania J. Danielewicz [oprac.] (1984).

o zaćmienie, które astronomowie wyliczają na 16 kwietnia 648 r. Mamy więc bardzo konkretną datę, która pozwalała nam popatrzeć poprzez jego wiersze na życie, jakie wiedli na wyspie Paros ludzie wpływowi – „arystokraci”. Wiemy, że musieli być przedsiębiorczy, skoro ojciec Archilocha Telesikles przeprowadził wyprawę kolonizacyjną na Thasos. Enipo, jego matka, miała być niewolnicą⁸¹, co w dramacie miłosnym młodego poety będzie miało ponure znaczenie.

2.1. Próba rekonstrukcji dziejów miłości poety⁸²

Kochał piękną Neobule ze wzajemnością. Jej ojciec Lykambes oceniał przyszłego kandydata na męża według prawa obyczajowego. On sam i jego żona należeli do najwyższej warstwy społecznej – *aristoi*, co pozwala zaliczyć ich, nieco anachronicznie, do arystokracji tamtych

⁸¹ Informacji o Enipo dostarczają nam niektóre późne źródła, np. Klaudiusz Elian, *Opowiadania rozmaite*, X 13. Uczony Rzymianin, pisał po grecku, żył za czasów Septymiusza Sewera i Heliogabala, czyli na przełomie II i III w. po Chr.

⁸² Podkreślam tu słowo *próba*, ponieważ zdaję sobie sprawę z pewnego subiektywizmu moich wysiłków. Nie mówiąc już o tzw. pułapkach biografizmu, gdzie „ja” liryczne utożsamiać mylnie mogę z odautorskim zwierzeniem. Podejmuję więc świadomie ryzyko, pomny na przestrogi Arystotelesa (*Retoryka* III 17), który na przykładzie wierszy Archilocha dowodził, jak niepewne są to wnioski. Jednak nie jest aż tak źle. Nie tylko skazano nas na fragmenty i zwierzenia „ja” lirycznego. Archilocha porównywano już w starożytności z Homerem. Jego popularność powodowała, że do dzisiaj posiadamy sporo informacji od greckich autorów albo jemu współczesnych, albo żyjących w dwieście lat później, jak Herodot. O nich wszystkich, o prawdziwości ich informacji od wielu już lat czytamy u historyków literatury greckiej: Schmid (1908), Croiset (1913), Sinko (1931), H. Podbielski (2005), a także w licznych artykułach współczesnych autorów, zajmujących się kwestiami szczegółowymi. Kompetentny opis bibliograficzny autorów piszących o Archilochu, obok innych zajmujących się jambografią i elegią, do roku 1998 zestawiała K. Bartol w dostępnym w Polsce wydaniu *Liryka grecka*, t. I: *Jamb i Elegia* (1999, s. 16–51).

czasów. Tymczasem Archiloch, jak wiemy, miał tylko ojca arystokratę. To wystarczyło, aby rozegrał się dramat dwojga serc, który my, Polacy, znamy z *Pana Tadeusza*. Dobrze pamiętamy ową czarną polewkę, którą dostał Soplica, szlachcic przeciętnie sytuowany, ale ambitny (miał do dyspozycji „trzysta szabel”), usiłujący starać się o rękę Ewy Horeszkówny, córki hrabiego, zamierzającego ją wydać za senatora. Jak przeżył tę odmowę Soplica, wszyscy pamiętamy z jego spowiedzi (*Pan Tadeusz*, ks. X, w. 460 i n.). A jak Archiloch? Tu pozostaje nam wyłącznie wyobraźnia, gdyż zachował się tylko fragment wiersza (nr 5, s. 64), z którego dowiadujemy się, że szukał zapewne śmierci, skoro zaciągnął się do wojska, aby walczyć z Sajczykami, trackim plemieniem, i to jak najdalej od rodzinnej wyspy Paros, na odległej wyspie Thasos⁸³, leżącej dzisiaj przy granicy z Turcją. Tymczasem podczas ataku dzikiego plemienia Sajczyków uciekł z pola walki wraz z innymi Grekami, bo właśnie wtedy uświadomił sobie, że życie jest wartością⁸⁴. Gniew i rozżalenie na niedoszłego teścia przerodziły się potem w szyderczy protest przeciwko jego arystokratycznym ideałom, a konkretnie przeciwko ideałowi bohatera homeryckiego, który zobowiązywał każdego walczącego do odważnej śmierci, a tę nagradzał „niezniszczalną sławą” (*kléos áphthitos*), natomiast skazywał na wieczną hańbę tych, którzy w panice rzucali tarczą i tchórzliwie uciekali z pola bitwy. On, Archiloch, nie w pełni arystokrata, z tej społecznej grupy ludzi, z *áristoi*, został dramatycznie przecież wykluczony, dlatego szyderczo po bitwie tak napisał:

⁸³ Domyśliamy się, że wyspa Thasos musiała być znana młodemu Archilochowi, ponieważ, jak to wyżej zaznaczyłem, jego ojciec przewodził wyprawie kolonizacyjnej właśnie na tę wyspę (Danielewicz [oprac.] 1984, *Wstęp*, s. LXIX, *Bibliografia*, s. 71).

⁸⁴ Por. inny fragment, nr 133: „Nikt po śmierci czią ni sławą wśród swych ziomków się nie cieszy. Żywi – o żyjących względy zabiegamy bez ustanku”.

Sajczyk jakiś zapewne się chlubi mą tarczą bez skazy,
Którą pod krzakiem musiałem wbrew mej woli porzucić;
Sam za to cało wyszedłem. A cóż mi tam po niej!
Pal ją licha, nie gorszą tarczę znowu zdobędę!

Doznana krzywda każe mu jednakże zastanowić się nad jej przyczyną, już po powrocie do domu, jak się domyślamy, na rodzinną wyspę. W pięknej apostrofie do własnego serca⁸⁵, „zatrwożonego beznadziejnym trosk bezmiarem” stara się wskazać jedyną drogę wyjścia. Otóż dowodzi (frag. 128), że i szczęście, i nieszczęście człowiek powinien przeżywać w podobny sposób, zachowując miarę (frag. 128, w. 11–13):

Ciesz się szczęściem, martw strapieniem
Ale w miarę (*mé líen*)! Znaj prawidła (*rysmos* = *rythmos*)
Które rządzą biegiem życia.

Dyskutować można nad rozumieniem owego *rysmós* (forma eolska) czy *rythmós* (attycka). Tu w liczbie pojedynczej: ‘prawidło, rytm, coś co jest stałe, coś co stale powtarza się’. Stale powtarzają się w życiu niepowodzenia, klęski, ale i radości. Trzeba zachować umiar, niczego zanadto nie przeżywać (*mé líen*). Tylko natura traktuje wszystkich ludzi jednakowo i tylko ona eliminuje „pychę zrodzoną ze zwycięstw”, jak i zarazem broni przed rozpaczą „z powodu poniesionych klęsk”. Stąd zalecenie poety, aby

⁸⁵ Zdają sobie sprawę, że niektórzy uczeni starają się widzieć tę pieśń jako ogólnoreflexyjną pomimo jej metrum trocheicznego, nietypowego dla tego typu refleksji ogólnej (Bartol 1999, s. 118). Zindywidualizowanie jednak widzę we właściwościach metaforycznych owego serca, tworzonego na wzór własny, jako żołnierza, który daje odpór przeciwnościom losu, „prac do przodu własną pierśią”. Forma pozorowanego dialogu z sercem (imperatywy) nadaje wypowiedzi charakter intymny, a zarazem i uogólniający.

ów rytm natury rozpoznawać – *gígnóske hóios rhysmós (tes fýseos) anthrópous échei*. Biorąc pod uwagę wezwanie do serca, na początku utworu, i przyłączając się do tych uczonych, którzy widzieli autobiograficzne wyznania poety przytłoczonego bezmiernymi troskami, oraz wspaniałe zakończenie tego fragmentu, wzywające do uznania zmiennych kolei życia za prawa natury, możemy stwierdzić, że w świadomości Archilocha rodzi się próba odzyskania równowagi przez przyjęcie życia takim, jakie ono jest. Niestety, pomimo miłości Neobule i jego ogromnego, miłosnego pragnienia, aby miłość się ziściła, nie udało się. „Leżę jak martwy – skarży się poeta – i ból mnie przez bogów zesłany do szpiku kości przeszywa” (frag. 193). Stąd pojawiają się wezwania do własnego serca, pełne miłosnych skarg: „gdybym mógł chociażby dotknąć ręki mojej Neobule” (frag. 118); „Ojczy Zeusie, ja małżeństwa nie zakosztowałem nigdy” (frag. 197).

Dodam jeszcze, że to poezja Archilocha zapoczątkowała nowe sposoby śpiewania o miłości (tzw. metrum archilochejskie) i przedstawiania intymnego zbliżenia między kobietą i mężczyzną. Jemu późniejsi poeci epoki i archaicznej, i klasycznej, a zwłaszcza poeci aleksandryjscy i rzymscy, zawdzięczają rozmaite erotyczne metafory zaczerpnięte z przyrody, architektury czy świata żeglarskiego⁸⁶.

⁸⁶ Topika erotyczna pod rozedrganym żądzą natchnieniem Archilocha rozkwitła, na co wskazują liczne fragmenty, ale też obszerny tekst, zachowany na papirusie nr 7511, a odnaleziony w Egipcie w roku 1973, o którym to tekście jako erotycznym bardziej szczegółowo pisze prof. Jerzy Danielewicz (1984, s. LXXII i n.). Owa technika, sposoby opisywania ciała kobiecego czy męskiego, relacji między kobietą i mężczyzną zostały potem wzbogacone, przenoszone na miłość nazywaną później grecką. Dlatego nie one stanowią o wielkości Archilocha, a wyłącznie umiejętność uogólnienia własnych cierpień.

2.2. Wnioski

Wszystko to świadczy o imponującym wpływie poety z Paros. Dla moich rozważań istotny jest jego protest przeciwko obyczajom arystokratycznym, niszczącym i miłość, i co za tym idzie ideały kształtowane przez Homera, Kallinosa i Tyrtaiosa, wzywające do boju i śmierci raczej niż do poddania się czy ucieczki z placu boju. Nagle okazuje się, że wartością nadrzędną jest pozostać przy życiu, a nie sława pośmiertna. Archiloch pisze o tym wprost (frag. 133): „Nikt po śmierci czią ni sławą wśród swych ziomeków się nie cieszy”⁸⁷. Jego zdaniem punktem odniesienia w życiu jest natura, jej rytm, a nie obyczaj.

Podobnie jak o tym wyżej pisałem, reagował Hezjod na swoją krzywdę. Pisał o niesprawiedliwości, szukając **OBIEKTYWNYCH ŹRÓDEŁ SPRAWIEDLIWOŚCI**. Widział je w prawie boskim, w córce Zeusa Dike⁸⁸, a Archiloch w rytmie natury.

3. Sprawiedliwość (*dikaion*) piękno (*kalós*) i dobro (*agathós*) w miłości. Safona z Mityleny na Lesbos

Zanim przejdę do rozważań, w jaki sposób sprawiedliwość wzbogacona została o nowe hyponimy, muszę szerzej wyjaśnić fenomen kultury kobiecej, wyrażony i osobowością, i twórczością Safony.

Jedna z najślawniejszych kobiet starożytności zajmujących się twórczością literacką, wszechstronnie uzdolniona i utalentowana, obda-

⁸⁷ Czy ciśnięta w krzaki tarcza była symbolicznym aktem tego protestu, niestety, nie możemy rozstrzygnąć (frag. 128, 5, w: Danielewicz 1984). O pewnym jednak odrzuceniu ideałów homeryckiej arystokracji (*aristoi*) świadczy jego zaprzeczenie wartości czci i sławy pośmiertnej.

⁸⁸ Por. Janik 2003.

rzana była pięknymi określeniami. Spośród nich warto przypomnieć słowa jej rówieśnika, również sławnego poety – Alkajosa (frag. 384): „fiołkowowłosa, czysta, uśmiechnięta Safo”. Urodziła się około 630 r. (data najprawdopodobniejsza moim zdaniem) w zamożnej arystokratycznej rodzinie na wyspie Lesbos, w miejscowości Eresos albo Mitylenie. Jej utwory znane były powszechnie. Podziwiana za talent budziła zazdrość. Otaczano ją komplementami, z nich jeden wart wymienienia: „zjawisko niezwykle, godnego najwyższego podziwu” (*thaumastón chréma*⁸⁹), i zarazem, jak to zwykle bywa, obrzucano niewybrednymi epitetami, z poezją niemającymi nic wspólnego: „bardzo brzydka, niska i śniada”⁹⁰. Przypuszczamy, że zmarła po roku 550. Z dziewięciu ksiąg „wydanych” w okresie aleksandryjskim, czyli mniej więcej w trzy wieki po jej śmierci, pozostały nam jeden utwór w całości, chętnie przez współczesnych uczonych tytułowany Hymn do Afrodyty, i fragmenty ilością odpowiadające mniej więcej jednej księdze *Iliady*. Warto o tej fragmentaryczności zachowania jej utworów pamiętać, aby przy ich interpretacji nie dziwić się rozmaitym, nieraz ze sobą sprzecznym poglądom uczonych.

3.1. Z badań

Syntezę owych poglądów dał w roku 1962 Wolfgang Aly⁹¹, a w dziesięć lat później wzbogacił nowszą literaturą Walther Kraus⁹². W Polsce poszerzoną bibliografię, bo odnoszącą się do greckiej meliki, podał

⁸⁹ Strabon 1957.

⁹⁰ Kivilo 2010, s. 167: *For some ancient authors Sappho was a beautiful poetess, “the Muse of Mytilene,” with bright eyes, smooth skin and “face both gay and grave”. For others she was a dark, unpleasant-looking, short, small and lustful woman, but nevertheless honoured for her wisdom and poetry.*

⁹¹ RE, s.v. *Sappho*, szp. 2357,57–2385,21.

⁹² KP, s.v. *Sappho*, szp. 1546,43–1548,46.

w roku 1999 Jerzy Danielewicz. Przy okazji zaś interpretacji wybranych wierszy Safony odniósł się do niektórych najnowszych badań nieraz bardzo krytycznie. Dlatego polecam lekturę jego wprowadzeń do poszczególnych utworów⁹³. Przed kilku laty ukazała się zbiorowa praca pod redakcją Antona Bierla i André Lardinois *The Newest Sappho* z dobrze, chociaż jednostronnie, dobraną bibliografią do 2016 r.⁹⁴

3.2. Ku czci Afrodyty

Historycy kultury zawsze z zachwytem mówili o *thíasos* Safony⁹⁵ – czyli o inteligentnym wykorzystaniu zwyczajowych zebrań mężczyzn i kobiet, których uczestnicy i uczestniczki spotykali się, aby oddać cześć jakiemuś bóstwu. Pomysł poetki polegał na tym, aby założyć takie koło czcicielek Afrodyty na stałe. Uczestniczkami mogły być dziewczynki około jedenasto- czy dwunastoletnie, które przynosiły już z domów znajomość zapewne, jak przypuszczamy, czytania, elementów matematyki, a co za tym idzie muzyki, epiki Homera i pieśni religijnych, najczęściej ku czci Apollina, Afrodyty i bóstw opiekujących się mieszkańcami Lesbos. Pod opieką Safony uczyły się zasad komponowania utworów muzycznych, a więc i elementów nieco bardziej skomplikowanej matematyki oraz tańca i śpiewu – chodziło przecież o wykonywanie pieśni ku czci Apollina i muz oraz hymnów ku czci Afrodyty. Poznawały mity, które wtedy miały i religijne, i historyczne znaczenie. Uczyły się nie tylko rozumienia poezji, ale i układania wierszy. Co tu jest równie istotne, przygotowywały się także do przyszłego małżeństwa. Historycy nie wahają się nazwać

⁹³ Komentarze do tekstu greckiego por. Danielewicz (oprac.) 1999, s. 122–211.

⁹⁴ Bierl, Lardinois (eds.) 2016, s. 493–525.

⁹⁵ Marrou 1969, s. 70 i n.

thiasos Safony szkołą i to ponadelementarną⁹⁶. Chwałą poetkę za niezwykłe osiągnięcia wychowawcze.

3.3. Miłość człowieka szlachetnego i prawego jest pięknem i dobrem najwyższej jakości

Kimże więc była Safona dla jej współczesnych i potomnych? Jedni nazywali ją twórcą kobiecej poezji miłosnej, inni uosobieniem talentu poetyckiego, dziesiątą muzą. Jedno jest pewne. Była obdarzona wyjątkowym talentem i wyjątkowo też przez mężczyzn oskarżana, odsądzana od należytej czci i szacunku (w komedii klasycznej), bo wtargnęła w cywilizację męską niezwykłą wrażliwością na piękno (frag. 16⁹⁷), które prowadziło ją do uniesień miłosnych.

Tym się konnica zdaje najpiękniejsza
Na czarnej ziemi, tamtym znowu piechota,
Innym okręty. Ja to wyłącznie nazwę pięknym (*kálliston*),
Co zachwyty budzi.
[Dosłownie: 'to, co ktoś kocha, co budzi pragnienie miłości' – *ératai*]
[...]
Piękna twarz. Godny pragnienia miłości chód (*ératon báma = béma*)
Kobiety łatwo ogarnia uczucie,
Gdy myślą o tym, co zachwyty budzi [...]

Zdaniem wielu badaczy specjalny nacisk położony został na czasowniku *ératai* – 'to jest najpiękniejsze, co budzi miłosne pożądanie'. Zgadzam się

⁹⁶ Marrou 1969, s. 70.

⁹⁷ Według opracowania J. Danielewicza (1984, s. 37), ale w przekładzie Janiny Brzostowskiej.

z taką interpretacją⁹⁸. Prostota wypowiedzi podmiotu lirycznego jest ujmująca: spośród wszystkich pięknych rzeczy, całego piękna zachwycającego ludzi na tej ziemi wyłącznie najpiękniejsze jest to, co budzi pragnienie miłości. We fragmencie 54⁹⁹ niejako uzupełni swoje myśli i odpowiada na kolejne pytanie: czym jest owo, mające taką siłę przyciągania, piękno? Sformułuje odpowiedź zgodnie ze swoim sposobem lirycznej wypowiedzi – w konkretnie zmysłowego wyobrażenia mężczyzny: „nie piękny jest ten, kto zewnątrz jest piękny, ale piękny jest ten, kto jest dobry (*agathós*)”¹⁰⁰. Mówiąc inaczej, każde dobro jest pięknem, ale nie każde piękno jest dobre¹⁰¹. We fragmencie 137 zwraca się do nieśmiałego mężczyzny:

jeśli pragnienia masz piękne i szlachetne (*hímeron kalón e esthlón*)
i język twój nie lubi słów plugawych, nigdy spojrzenia wstydem
nie zamącisz,
i chyba wszystko najprościej (*éleges perí dikáio*) mi powiesz.

I tak w jej poezji miłość to piękno (*kalón*), a piękno to dobro (*agathón*), szlachetność (*esthlón*) i prostota, a właściwie prawość (*dikaion*). Tu moim zdaniem tkwi oryginalność Safony. Zobaczyła to, czego świat męski nie

⁹⁸ Interpretację taką przedstawiają zdaniem J. Danielewicz (1999, s. 152): G.L. Koniaris (1967), G.A. Privitera (1967), S.L. Radt (1970), W.L. Liebermann (1980). Moim zdaniem jest to interpretacja słuszna, ponieważ Safona używa z naciśkiem po raz drugi *ératon báma* – ‘godny pragnienia miłości chód’.

⁹⁹ Numeracja fragmentów według Edmonds (ed.) 1931, tłum. K.K.

¹⁰⁰ Prawie dosłowne tłumaczenie dał R. Turasiewicz (1980, s. 18): „ten, kto jest piękny (*kalós*), jest tylko piękny z wyglądu, ten zaś kto jest również dobry (*agathós*), będzie również piękny”.

¹⁰¹ Por. rozważania Sokratesa w *Hippiaszu większym* Platona o oddzielaniu dobra od piękna.

znał¹⁰² – nową wartość miłości. Uznała, że miłość to czyste, a na pewno najwyższe piękno, którego istotą jest dobro. Dlatego pojawił się wymóg w relacjach intymnych już nie tylko sprawiedliwości, ale szczególnej prawości (*dikaion*).

Na marginesie dodam, że w nauce trwa dyskusja¹⁰³, czy ta wypowiedź o pięknie (frag. 16) jest przeciwstawieniem kobiecej wrażliwości odczuciom męskim. Zdaję sobie sprawę z możliwości zawężenia mojej interpretacji do prostej opozycji: ja, kobieta – oni, mężczyźni, ja nazywam miłość najpiękniejszą, a oni konnicę, piechotę, okręty. Do dyskusji uczonych, za którymi tu idę, a wymienionymi przez Jerzego Danielewicz¹⁰⁴, dodałbym i ten argument, że przed Safoną nie znalazł się żaden poeta nazywający miłość pięknem, a piękno dobrem, któremu towarzyszy szlachetność i prostota wypowiedzi zrodzona ze sprawiedliwości, a w każdym razie nie mamy zachowanej tego typu żadnej wzmianki, fragmentu czy w ogóle tekstu. Dlatego, jak mniemam, Platon nie tylko nazwał Safonę dziesiątą muzą za jej oryginalność¹⁰⁵, ale przejął jej nadzwyczajną wrażliwość na piękno i dobro i jeszcze bardziej idealistycznie rozbudował w dialogu o miłości, czyli w *Fajdrosie*. Młody adept filozofii,

¹⁰² R. Turasiewicz w dysertacji *Studia nad pojęciem „kalos kagathos”* (1980) omawia w istocie źródła z V i IV w., ale słusznie przypomina (s. 19), że w *Odysei* (XX, w. 294) wiązano piękno ze sprawiedliwością: „nie jest to ani piękne (*kalón*) ani sprawiedliwe (*dikaion*) krzywdzić Telemacha”.

¹⁰³ O tej dyskusji wraz z literaturą przedmiotu por. Danielewicz (oprac.) 1999, s. 153: „Nadinterpretacją jest też dopatrywanie się w pieśni przeciwstawienia dwóch różnych ideałów: kobiecego i męskiego”.

¹⁰⁴ Danielewicz (oprac.) 1999, s. 150–159, por. też przypisy.

¹⁰⁵ *Plato is alleged to have recognized the tenth Muse in Sappho, and composed a couplet in which he addresses Sappho as the “Tenth Muse”* (*The Greek Anthology*, 9.506, Aly, RE, szp. 2366,25–29).

tytułowy bohater Fajdros, najpierw odczytuje świeżo napisaną mowę Lizjasza, poświęconą miłości, a potem chwali, twierdząc, że „nikt nie może powiedzieć na temat miłości nic więcej i lepiej” (235 b). Sokrates spokojnie odpowiada, że lepsze rzeczy słyszał „gdzieś u Safony, tej pięknej, albo u mądrego (*sophoú*) Anakreonta, albo u któregoś z prozaików” (235 c). Zwróćmy uwagę na przymiotnik zdobiący poetkę: „u Safony, tej pięknej (*Sapphoús tes kalés*)”. O jakie piękno tu chodzi? Przecież wiemy, że nie należała do kobiet fizycznie pięknych. Jeżeli wierzyć tradycji, miała być mała i gruba (komedia), a to nie mieściło się w kanonach ówczesnych wyobrażeń o pięknie kobiecego ciała. Na ten przymiotnik nie zwrócił uwagi ani Fajdros, ani współcześni komentatorzy. Tymczasem chodzi o piękno duchowe Safony i każdego człowieka, zdolnego do prawdziwej, szlachetnej miłości, któremu to piękno poświęcony jest cały dialog o miłości. Dowodem na myślenie „Platona-Sokratesa” o Safonie, o jej wizji miłości jako piękna i dobra, jako hiponimów sprawiedliwości (*dikaion*), a zarazem jakby podsumowaniem obszernego dialogu staje się modlitwa, którą Platon włożył w usta Sokratesa, a która zabrzmiała w duchu wypowiedzi Safony (*Fajdros* 279c): „Panie przyjacielu nasz i wy inni, którzy tu mieszkacie bogowie! Dajcie mi to, żebym piękny był na wewnątrz. A z wierzchu co mam, to niech w zgodzie żyje z tym, co w środku”.

Po latach Tukidydes (V w.) głosił ustami Peryklesa pochwałę demokracji, o czym szerzej w dalszym ciągu moich rozważań. W niej uznał między innymi również piękno za atrybut i wartość demokracji (*Wojna peloponeska*, rozdz. 40): „kochamy piękno, ale z prostotą” (*philokaloúmen met’ euteléias*). Dlatego między wielu innymi argumentami uznał Ateny „za godne podziwu” oraz „za szkołę wychowania Hellady” (rozdz. 41).

Zwróćmy jeszcze uwagę na złożenie **philokalein*, które składa się z dwóch członów: czasownika ‘kochać’ – *philéo* i rzeczownika ‘piękno’ – *kalón*.

Uderza paralelność emocjonalnego stosunku do piękna: u Safony *kalós ératái* – dosłownie: ‘piękno jest kochane, wzbudza miłość’, tak jak u Tukidydesowego Peryklesa: „kochamy piękno”. Oczywiście nie możemy stwierdzić, że to wpływ Safony, ale możemy zaryzykować hipotezę, że powszechna znajomość jej poezji pozwoliła na uznanie piękna za wartość istotną w życiu demokratycznej polis ateńskiej. To pozwoliło Platonowi na określenie jako pięknych zarówno praw (*Hippiasz większy*, 298 b), jak i ludzkiego charakteru. Piękne prawa to dobre prawa, a piękny charakter to dobry człowiek. Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* (I 8, 1099 a) przy tej okazji wspomina o napisie w Delfach: „największym dobrem jest zdrowie, a rzeczą najpiękniejszą – sprawiedliwość”¹⁰⁶. Tak od czasów Safony już tradycją się stało kojarzenie piękna z dobrem, chociaż Sokrates próbuje (z żalem! por. *Hippiasz większy*, 296 d i n.) te pojęcia od siebie oddzielić (*Hippiasz większy*, 303 e).

3.4. Podsumowanie

Wprowadzenie miłości do relacji międzyludzkich nie było czymś nowym w asocjacjach Ateńczyków wykształconych na wspaniałej epice Homera i Hezjoda. Jednak w poezji Safony miłość stała się najwyższą wartością społeczną gwarantującą szczęście osiągalne tu, na tej ziemi¹⁰⁷. Powia-

¹⁰⁶ Por. Turasiewicz 1980, s. 19.

¹⁰⁷ Motyw szczęśliwego zakochanego czy zakochanej pojawia się w zachowanych fragmentach jej poezji często. Stanowi też nawiązanie do schematu pieśni weselnych (epitalamiów) albo wręcz jest epitalamium, o czym między innymi świadczy utwór (frag. 44) opowiadający o weselu Hektora z Andromachą, co wydaje się tu ważnym nawiązaniem do idealistycznego obrazu miłości u Homera. Rodzi się teraz pytanie: jaką wartość miłości małżeńskiej widziała Safona? Tu przypomnę inny dla tych rozważań istotny fragment (112):

Szczęśliwy (*ólbie*) oblubieńczy, masz wszystko, czego chciałeś;
Już jesteś po weselu z najmilszą dziewczyną

zanie jej z pięknem (*kalón*) i dobrem (*agathón*), jak również ze szlachetnością (*esthlón*) i z prostotą, a właściwie prawością (*díkaión*) wzbogaciło moim zdaniem SPRAWIEDLIWOŚĆ o nowe hiponimy, które w następnych pokoleniach stały się bogactwem pojęcia DEMOKRACJA.

4. Miłość to prawda – szczerłość i prostolinijność.

Liryka chóralna epoki archaicznej ku czci Afrodyty

Zachowane hymny w liczbie XXXIII, które nazwano już w starożytności homeryckimi¹⁰⁸, to pieśni ku czci Afrodyty, natomiast nie mamy tekstu poświęconego Erosowi. Jak wiadomo, to on strzelał z łuku w serce, opiekował się stroną „duchową” człowieka przeżywającego miłość, natomiast Afrodyta – fizyczną, czy też fizjologiczną. Starożytni utrzymywali, że te bóstwa są nierozłączne, ale w efekcie w tekstach liryki i indywidualnej, i chóralnej mieszano ich „kompetencje”. Poeci, pisząc o namiętności, obarczali „winą” Erosa, a z kolei z Afrodytą na ogół łączyli obie dziedziny: i duchową, i fizyczną.

Z radości odmieniony. Z twych spojrzeń jak miód słodkich
I z twarzy rozjaśnionej łatwo wyczytać radość (*cháris*)
..... [wiersz niezachowany]
Więc niechaj w swej opiece ma ciebie Afrodyta.

Jerzy Danielewicz (1999, s. 197) słusznie zwraca uwagę, że w schemacie tradycyjnego epitalamium, do którego nawiązała Safona, początek otwierał *makarismós*, czyli ‘ogłoszenie szczęśliwym’ pana młodego. Sam termin ustalił w nauce (teoria retoryki) Arystoteles (*Retoryka*, 1377 b 33). W tej natomiast pieśni przymiotnik „szczęśliwy” (*ólbios*) dotyczy – jak dowodzi polski uczonek – głównie sfery erotycznej, nie kto inny, lecz sama Afrodyta nosi u Safony miano *polýolbios* – ‘obfitująca w bogactwa’, ‘hojna szafarka szczęścia’ (frag. 133,2 V).

¹⁰⁸ Warto tu przypomnieć przekonanie słynnego historyka epoki klasycznej Tukidydesa, który o *Hymnie do Apollona* pisał w *Wojnie peloponeskiej* (III, w. 104) wprost jako o utworze Homera.

W zachowanym zbiorze (*Corpus Hymnorum*) mamy tylko trzy *Hymny do Afrodyty* (nr V, VI, X). Spośród nich pierwszy (nr V) uchodzi za najpiękniejszy, za „pieśń godną imienia Homera” (*carmen Homeri nomine dignissimum*). W Polsce najbardziej zasłużonym w badaniach nad pięknem hymnu jest profesor KUL-u Henryk Podbielski¹⁰⁹, który poświęcił mu osobną monografię pt. *La Structure de l’Hymne Homérique a la lumiere de la tradition littéraire* (1971).

Dodać jeszcze tu można, że czas powstania tego *Hymnu V* jest wciąż dyskutowany, a propozycje uczonych rozpinają się między VII a V w. Mnie najbardziej przekonujące wydają się argumenty za VII w. ze względu na bliskość językową, wręcz na cytowanie w nim połówek wersów (tzw. hemistychy) Homerowych poematów. Argumentem, który akurat w tym kontekście mi się nasuwa, jest motyw Zeusa oszukującego innych, a nieznoszącego oszukiwania jego samego. U Hezjoda Zeus mści się na Prometeuszu (za to, że go oszukał) i jego bracie Epimeteuszu poprzez stworzenie zła – kobiety Pandory, a u anonimowego autora *Hymnu V* Zeus, którego Afrodyta raz po raz zniewala (namiętność zniewala!) do kłamstw wobec ziemianek i zdrań, mści się na samej bogini zmuszonej do mówienia nieprawdy śmiertelnikowi Anchizesowi w podobny sposób, jak władca Olimpu oszukiwał, aby zaznawać miłości ze śmiertelniczkami. Zainteresowanego Czytelnika odsyłam do bibliografii Henryka Podbielskiego (2005, s. 183).

Z konieczności pomijam wspianą stronę artystyczną *Hymnu*. Natomiast zacznę od stwierdzenia, że trudno jest poszukującemu nowych wartości

¹⁰⁹ Podstawową literaturę przedmiotu znajdziemy w H. Podbielski (red.) 2005, t. 1, s. 157–184. Przekład i podstawowe opracowanie (przypisy) wszystkich *Hymnów homeryckich* zawdzięczamy profesorowi W. Applowi (2001). Według tego przekładu będę cytował, jeżeli nie zaznaczę inaczej.

w konotowaniu przez Greków pojęcia miłości oprzeć się oczywistemu przeświadczeniu, że opiewana tu tzw. miłość Afrodyty do śmiertelnika Anchizesa nie jest przedstawieniem miłości, a zabawą literacką anonimowego autora. Proponuje on spędzenie miłego czasu, jak się domyślamy, przy uczcie i wybornym winie, na rozważeniu następującego tematu: zniewolenie miłosnym pożądaniem wszystkich ludzi, całej natury, a także prawie wszystkich bogów (wyjątki: Atena, Artemida, Hestia potwierdzają regułę) przez Afrodytę. Zeus, który ulegał Afrodycie i „musiał” kłamać, oszukiwać najpiękniejsze (bo jakżeby inaczej) ziemianki, postanawia się „zemścić”. Właśnie ta zemsta staje się twórczym światła przedstawionego. Tak dowiadujemy się, że to „biegły w podstępach Zeus”, a nie Eros (!), „zaszczepił w Afrodycie słodkie pragnienie, by z człowiekiem śmiertelnym miłosnych pieśzcot zaznała” (w. 45). Proponowana zabawa literacka opiera się na podstępie Zeusa, który w ten sposób zmusił Afrodytę, aby posługiwała się identycznym kłamstwem, jakiego używał on sam, ale też i pokolenia mitologicznych mężczyzn, pragnących zdobyć łatwowierne dziewczyny. Poeta odwraca zatem sytuację: to nie Zeus jako podrywacz, a Afrodyta w roli uwodzicielki szczegółowo i bardzo pięknie owe „męskie” kłamstwa przedstawia. Przekonuje pasterza Anchizesa, że nie jest boginią (w. 109: „żadnym ja bóstwem nie jestem”), bo ojciec jej to Otreus, „władca Frygii warownej”, a mówi językiem Anchizesa, bo nauczyła ją piastunka Trojanka. Wymyśla opowiadanie, jak to Hermes ją porwał i przywiódł do Anchizesa i jak jej mówił, „że w łóżce Anchiza wstąpić powinnam, stać się ślubną małżonką i rodzić mu dzieci dorodne” (w. 126). Pasterz olśniony urodą bogini, uwiedziony obietnicą małżeństwa z zachwytem woła (w. 149): „żaden z bogów ni żaden z ludzi śmiertelnych wstrzymać mnie nie zdoła, bym z tobą miłości nie spełnił teraz zaraz” (*se philóteti migénai autíka nyn*). Potem następuje dziesięć wersów szczegółowego opisu rozbierania Afrodyty aż do rozluźnienia przepaski, co zapewne mogło być nader interesujące dla leżących przy uczcie mężczyzn. Opis

ten autor kończy tak (w. 167): „łże swe dzielił śmiertelnik z boginią, prawdy nie znając” (*ou sáfa eidós* – dosłownie: ‘nie mając jasnego rozeznania’).

Kiedy rozpoznał boginię, skonfundowany tłumaczył, że przeczuwał, iż jest boginią, ale: „tyś mi prawdy nie rzekła” (w. 186: *ou nemertés éeipes* – dosłownie: „nie szczerze rzekłaś”). Zatrzymam się na chwilę, aby wychwycić różnicę między miłością a namiętnością. Otóż o prawdziwej miłości decyduje relacja między zakochanymi oparta na „jasnym i szczerym rozeznaniu” (*sápha kai nemertés eidéin*; *Hymn V*, w. 167 i 186), które w istocie sprowadza się do jednego pojęcia, do prawdy obowiązującej obojga zakochanych. Tego przecież oczekiwał Anchizes, zakochany, a rozmyślnie wyprowadzony w pole kłamstwami Afrodyty. Nie tylko w epice Homera czy Hezjoda, ale także i tu, wśród *Hymnów*, zachowanych pod imieniem Homera, znajdujemy przyczynę szalonego oburzenia filozofa Ksenofanesa z Kolofonu, też poety, który tak oceniał całą poezję znaną pod imieniem Homera i Hezjoda, a więc i *Hymny homeryckie* (frag. 15):

Homer pospołu z Hezjodem przybrali bogów w to wszystko,
Co wśród ludzi za hańbę uchodzi i wstyd im przynosi:
Kraść, cudzołożyć i siebie nawzajem zwodzić oszustwem
(*allélous apatéuein*).

4.1. Podsumowanie

Autor pogodnego *Hymnu V do Afrodyty* zwrócił uwagę na jakość miłosnych relacji między kobietą a mężczyzną, które jego zdaniem winny być oparte na szczerości i prawdzie, co później stanie się toposem literackim. Oszustwo, kłamstwo nie tylko sprzeniewierza się miłości, ale niszczy relacje społeczne, przynosi hańbę i wstyd, na co wskazał Ksenofanes

z Kolofonu. Ponieważ *Hymny* śpiewano na rozmaitych uroczystościach religijnych, a ich znajomość jako homeryckich była powszechna, o czym pisze po prawie dwustu latach Tukidydes (*Wojna peloponeska* III 104), to należy uznać za bardzo prawdopodobne twierdzenie, że prawda w relacjach międzyludzkich stała się oczywistą wartością. Mogła poprzez poezję (w następnym podrozdziale będzie o tym szerzej) utarować sobie drogę do świadomości Ateńczyków i w ten sposób dotrzeć do czasów demokracji, o czym mówi Perykles, kiedy charakteryzuje siebie jako polityka kochającego prawdę, godnego zaufania, stąd nieprzekupnego (*Wojna peloponeska* II 60).

5. Poezja filozoficzna, epinikia Pindara i PRAWDA jako wartość w życiu społecznym

Platon, przedstawiając formacje etyczną i filozoficzną Sokratesa, opowiada o spotkaniu w Atenach bardzo młodziutkiego Sokratesa z sześćdziesięcioletnim Parmenidesem¹¹⁰ i Zenonem eleatami (*Parmenides* 127 a–b, w: Platon 2005). Naukę Parmenidesa znamy z ponad 150 wierszy liczącego poematu filozoficznego. To ten autor stwierdził, że istnieje jedna prawda o bycie i że jest ona poznawalna rozumem (*lógo*). Do bogini prawdy Alethei poprowadziły poetę córki Słońca: Prawo (*themis*) i Sprawiedliwość (*dike* – jedno i drugie pojęcie rodzaju żeńskiego, stąd personifikacja Parmenidesa). Z tego obrazu poetyckiego wynika, że to ta bogini jest nadrzędna, to ona zapewnia właściwe rozumienie i sprawiedliwości, i prawa, podstaw demokracji. Pozostali, działający w V wieku, eleacii Zenon i Melissos szli w ślady mistrza, a politycy i filozofowie, jak Empedokles (ok. 495–435) czy Anaksagoras z Kladzomen (ok. 500–428),

¹¹⁰ Dzięki tej informacji możemy się przychylić do argumentacji uczonych, którzy są za datowaniem narodzin Parmenidesa na rok 515. Z tego by wynikało, że wizytował Ateny w roku 450 i że Sokrates miał 19 lat.

budowali monistycznie pojmowany świat. Nawet okrzyknięty twórcą materializmu atomistycznego Demokryt intensywnie dążył do prawdy i chociaż wiedział, że „w rzeczywistości nie wiemy nic, bo prawda leży w głębi”, to jednak szedł za eleatami, co zarejestrował dla nas Sekstus Empiryk (*Ad Math VII 138*): „Demokryt mówi, że są dwa rodzaje poznania: jedno przy pomocy zmysłów, drugie przy pomocy rozumu. Poznanie rozumowe nazywa prawdziwym, przyznając mu wiarygodność w rozpoznawaniu prawdy, natomiast poznanie przy pomocy zmysłów nazywa ciemnym, odmawiając mu pewności w rozpoznawaniu prawdy”.

Dodam, że poeci, jakby idąc z pomocą filozofom, głosili konieczność kroczenia po drodze prawdy. Do nich należał rówieśnik Parmenidesa Pindar (ok. 518 – ok. 438), który najpierw uczył się w rodzinnych Tebach, a potem studiował w Atenach. Wprawdzie z rodzącą się demokracją rozdzieliły go wojny perskie, bo jego rodzinne miasto opowiedziało się za Persami, za co zresztą sromotnie zapłacili i ono, i rodzina Pindara, ale przecież nigdy nie zrezygnował z czci i uwielbienia Prawdy, a zachowany fragment 205 z modlitewną prośbą do bogini do dziś wzrusza:

Początku wielkich wartości, Władczyni Prawdo, spraw by moje
słowo nigdy nie potknęło się o szerokie kłamstwo

(tłum A.M. Komornicka)¹¹¹.

W czasach rodzącej się demokracji nie chodziło tylko o przeżycie literackiego wzruszenia. O tym, jak wielki wpływ miał tebański poeta na kształtowanie postaw zwycięskich Greków, nie wyłącznie Ateńczyków, świadczy fakt, że jego pieśni chóralne ku czci zwycięzców w igrzyskach

¹¹¹ Por. Komornicka 1992, o Pindarze s. 39. Por. prace tej samej Autorki: *Quelques remarques sur la notion d'Alétheia et de Pséudos chez Pindare* (1972); *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką. W kręgu pojęć prawdy i fałszu* (1979).

olimpijskich, pytyjskich, nemejskich czy istmijskich były szeroko znane, a chóry młodzieży uczyły się je śpiewać przed uroczystym wprowadzeniem zwycięzcy do miasta.

Nie mogę nie przypomnieć znanego w nauce faktu: przecież zarówno Ajschylos, jak i Sofokles dążyli we właściwy dla poetów sposób do poznania prawdy, a poznanie, zaklęte w formule: „poprzez cierpienie nauka” (*páthei máthos*)¹¹², wskazywało obywatelom „państwa sprawiedliwości i prawa” na do dziś nierozstrzygnięte pytanie o przyczyny niezawinionego cierpienia. Zmierzam do tego, aby stwierdzić, że wyżej wymienieni filozofowie i poeci-wychowawcy byli idealistami, gdyż wierzyli, że są na drodze prawdy, że idą po niej, a ona jest jedna jedyna i poznawalna albo rozumem, albo cierpieniem.

6. Poezja polityczna Solona – powszechna świadomość wolności i częściowo równości gwarantowanej przez ateńskie prawo

O wielkim prawodawcy ateńskim, archoncie z roku 594 wszyscy się uczyliśmy w szkole¹¹³. Wszyscy też znamy jego wspaniałe osiągnięcie

¹¹² Por. Maślanka-Soro 1990.

¹¹³ Polecam tu, jeszcze raz (por. przyp. 15) jego biografię napisaną przez Plutarcha z Cheronei (przełom I i II w. po Chr.), a przełożoną i kompetentnym komentarzem zaopatrzoną przez L. Trzcionkowskiego, o czym wcześniej już wspominałem (Plutarch 2005, s. 32 i n.). Dziś uznajemy poezję Solona za średniej jakości, ale możemy się mylić. W kontekście tej oceny przypomnieć trzeba znany fakt z Herodota (I, 29), że prawdopodobnie sukces poetycki i zarazem polityczny jednego z jego wierszy, czasem cytowanego pt. *Na Salaminę*, wpłynął zasadniczo na wybranie go w roku 594/593 na urząd archonta – eponima oraz rozjemcę z pełnomocnictwami prawodawczymi. Chodziło w tym wierszu o zachętę, zawartą, a skierowaną do Ateńczyków, do walki z Megarejczykami o Salaminę. Wojna zakończyła się zwycięstwem Ateńczyków.

w zakresie reformowania prawa i państwa – *sejsachtejē*¹¹⁴. Nie wszyscy jednakże zdajemy sobie sprawę z niezwykłego, politycznego jej znaczenia. Był to zakaz odbierania wolności wolnym Ateńczykom, którym się w życiu nie powiodło i zaciągali pożyczkę pod zastaw własnego ciała i wolności swojej rodziny. Łączył się z anulowaniem tego rodzaju długu w chwili „opublikowania ustawy”¹¹⁵. Do świadomości więc każdego, nawet największego nieudacznika, najczęściej rolnika, dotarło, że jest wolnym obywatelem wolnego państwa, które nie pozwoli, aby on, najlichszy jego mieszkaniec, utracił tę wolność. Solon był w pełni świadomy swych zasług i tak je sam ocenia:

Dłużnicze słupy zniosłem wszędy powbijane,
I ją [ziemię attycką] znękaną przedtem (dosłownie: zniewoloną –
douléousa) wolną (*eleuthéra*) uczyniłem.
Z powrotem do ojczystych Aten, bogów dzieła,
Przywiodłem wielu: tych sprzedanych zgodnie z prawem
I tych bezprawnie oraz tych, co z niemożności
Spłacenia długów uciekali, już niepomych
attyckiej mowy, bowiem wszędy się tułali.
I tu, na miejscu niegodziwie zniewolonych,
(...)
Wolnością obdarzyłem, to zdziałałem,
Złączywszy w jedno siłę (*bían*) oraz sprawiedliwość (*díken*).
(fragm. 36, w. 6–16, Danielewicz 1984)

¹¹⁴ Por. komentarz do *sejsachtei* L. Trzcionkowskiego (Plutarch 2005, s. 70, przyp. 80).

¹¹⁵ Publikowane były na tzw. aksonach. (Por. Plutarch 2005, przyp. 47).

Myślę, że nie odbiegnę od prawdy (choć fizycznie przecież nie mam tekstu-dowodu), jeżeli powiem, że ten właśnie obywatel Aten, któremu Solon nie tylko przywrócił, ale prawnie zagwarantował wolność, kojarzył ją ze *sejsachtejā* – ‘strząśnięciem długów’. Wskazuje na ten sposób konotacji nie tylko przytoczony powyżej fragment utworu poety, który ewidentnie powiązał właśnie wolność ze skutkiem uwalniania ziemi ojczystej od słupów dłużniczych, ale też jeszcze inny passus, w którym uzupełnił samo pojęcie wolności o nowe konotacyjne cechy semantyczne:

Bowiem tyle, co trzeba, ludowi **władzy** przydałem,
Ani mu **czci** nie ujmując, ani jej dając zbyt wiele;
Tym zaś, co władzę dzierżyli i podziw budzili majątkiem
Też nakazałem się wyzbyć tego, co z hańby się bierze
Tarczą mocną, i jednych, i drugich chroniąc, stanąłem,
Żadnej stronie nie dałem niesprawiedliwie zwyciężyć.
(fragm. 5)

Zwróćmy uwagę na uwypuklone przeze mnie pojęcia: WŁADZA, CZEŚĆ, PRAWO, które w poetyckim tekście zostały nazwane „tarczą mocną i chroniącą” i przeciwstawione niesprawiedliwości („niesprawiedliwie zwyciężyć”). Ich osadzenie w siatce pojęć bohaterów homeryckich jest dowodem na kontynuację kulturową asocjacji WOLNOŚĆ = POKÓJ.

Wolność społeczna, może lepiej powiedzieć anachronicznie – państwową, opiera się w ocenie Solona na sprawiedliwej równowadze między grupami społecznymi. Czy może być piękniejszy opis własnych dokonań reformatorskich, których wynikiem była wolność rozumiana przez prawodawcę jako równość? To poczucie **równości w wolności** kazało zapewne Solonowi wprowadzić zmianę prawa obyczajowego w dochodzeniu sprawiedliwości. Do jego archontatu obowiązywało

prawo, które w przypadku zabójstwa czy innej poważnej szkody nakazywało członkowi rodziny lub przyjacielowi związanemu prawem gościnności reagować na krzywdę. Solon wprowadza zasadę, że każdy wolny obywatel powinien na zło reagować¹¹⁶. Zasadę tę nazwał *ho boulómenos* (tłumacząc dosłownie: 'każdy, kto chce'). Formuła moim zdaniem szanująca poczucie wolności obywatela. Gwarantowała równość w prawie w reagowaniu na zło i co tu jest ważne, chroniła najuboższych, między innymi dawała każdemu obywatelowi „prawo odwołania się do sądu” (Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, c. 9¹¹⁷). Niewątpliwie był to początek późniejszej demokratycznej *isonomii* – 'równości wobec prawa'. Dlatego o Solonie już w IV wieku mówiono jako o założycielu demokracji¹¹⁸, a my uczymy się o nim jako o reformatorze kładącym fundamenty przyszłej ateńskiej demokracji.

¹¹⁶ Źródłem tej inicjatywy ustawodawczej, jak pisze Plutarch (*Solon*, 18,6), była konieczność ochrony bezbronnych rzesz wolnych Ateńczyków. Przyznał „każdemu (*ho boulómenos*) prawo dochodzenia sprawiedliwości na rzecz pokrzywdzonego. (...) Podobno zapytany, w jakiej '*polis*' najlepiej zamieszkać, odrzekł: »Tam, gdzie ci, którzy krzywdy nie doznali, oskarżają i karzą przestępców w nie mniejszym stopniu niż pokrzywdzeni«”.

¹¹⁷ Uczni podają w wątpliwość autorstwo Arystotelesa i jak zwykle, są podzieleni. Jedni mają zastrzeżenia co do autorstwa Arystotelesa, jak np. Marek Węcowski (2009, s. 349), zdaniem którego *Ustrój* miał zostać napisany przez uczniów Arystotelesa. Przeciwni autorstwu Filozofa są i Peter John Rhodes (1992, s. 58–63), i Benedetto Bravo (2001). Drudzy, jak komentator pisma John Keanay (1992, s. 12–14), Ludwik Piotrowicz (2001), a także Ryszard Kulesza (2001, s. 669), opowiadają się za autorstwem Arystotelesa. Tu idę za uznającymi autorstwo wielkiego Filozofa.

¹¹⁸ Por. Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, c. 9: „W ustroju Solona następujące trzy postanowienia miały najbardziej demokratyczny charakter: przede wszystkim, rzecz najważniejsza, zakaz udzielania pożyczek pod zastawo osoby pożyczającego, następnie pozwolenie każdemu, kto zechce, na wnoszenie skargi w obronie pokrzywdzonego, i trzecie – prawo odwołania się do sądu; mówią, że dzięki temu prawu najbardziej wzrosły wpływy ludu, mając bowiem

Świadomość wolności dzięki reformom Solona stała się powszechna, uzyskała prawne, „państwowe” zabezpieczenie, była powodem do dumy z przynależności do polis, państwa-miasta, do Aten. Pojęcie uzyskało społeczno-polityczną konotację: wolność to ‘ja, ateńczyk, to my, obywatele, to nasza polis, to Ateny. W prawie do wolności jesteśmy równi’. A być Ateńczykiem w czasach Solona to mieć władzę i cześć (choć on sam mówił o przydaniu ludowi władzy i czci na tyle, na ile trzeba było). Przypomnę tu ten sam sposób myślenia Achillesa, który zachęcał Fojniksa do opuszczenia Troi i dzielenia z nim władzy i czci¹¹⁹. Ateny od tego momentu, jak z ujmującym zachwytem to powie po ponad 160 latach Perykles: „[jako] państwo godne jest podziwu [...] jest szkołą wychowania Hellady i wydaje się, że u nas każda jednostka może z największą swobodą przystosować się do najrozmaitszych form życia i stać się przez to samodzielny człowiekiem” (Tukidydes 1991, II 39, 40, 41)¹²⁰. Nie zapominajmy, że dopiero jesteśmy u początków VI wieku. Jeszcze demokracji nie ma w żadnym z państw-miast, chociaż w Krotonie, które było jednym z najwcześniej rozwijających u siebie ustrój demokratyczny, najprawdopodobniej lekarz Alkmajon jako pierwszy użył terminu *isonomia* – ‘równość wobec prawa’ – w znaczeniu pojęcia podstawowego dla demokratycznego państwa (Miller 2006, s. 219).

prawo głosu w sądzie uzyskał on prawo głosu w sprawach państwowych”. Spośród innych autorów, którzy uznawali Solona za ojca DEMOKRACJI, należy wymienić: Izokratesa, *Mowy*, VII, 16–17, XV, 231–232; Demostenesa, *Mowy* XVIII, 6, XXII, 30–31, LVII, 31–32; Hyperejdesa, *Mowy*, III, 21. Por. Harrison 1998, s. 122–162.

¹¹⁹ *Iliada* IX, w. 616: „zostań, by ze mną królować i czci odbierać połowę”.

¹²⁰ Tukidydesa *Wojnę peloponeską* podają, jeżeli nie zaznaczą inaczej, w przekładzie K. Kumanieckiego (Tukidydes 1991).

ROZDZIAŁ V

1. RÓWNOŚĆ W DOSTĘPIE DO DÓBR KULTURY – PIZYSTRAT (561–527)

Po udaniu się Solona na dobrowolne wygnanie rozgorzały walki frakcyjne w ateńskiej polis, o czym informuje nas Arystoteles (*Ustrój polityczny Aten*, c. 13¹²¹). Państwo długo nie mogło znaleźć równowagi politycznej. Konflikty między rodzinami arystokratycznymi wykorzystał Pizystrat. Oparł swoją siłę polityczną na biednych rolnikach, biedocie ateńskiej oraz na mieszkańcach gór (*diákrioi*). Kiedy zdobył władzę w roku 560, już jako tyran, nie zapomniał o nich. Polepszył sytuację rolników, wprowadził pożyczki państwowe, ulgi podatkowe, ustanowił także sędziów gminnych, którzy objeżdżali dany region, aby mieszkańcy Attyki nie tracili czasu na podróż do miasta (Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, c. 16). Popierał rozwój rzemiosła i handlu. To, co dla moich rozważań jest najistotniejsze: umożliwił wszystkim bez wyjątku prostym, ale przecież wolnym Ateńczykom uczestnictwo w kulturze, otworzył równy do niej dostęp. Rozbudował obchody świąt państwowych w sposób przemyślany. Arystokraci mieli bowiem od dawna swoje święta ku czci Apollina, na których ich dzieci, a właściwie młodzież, brały udział w pracach chóru, natomiast potomkowie tych, którzy wynieśli do władzy Pizystrata, nie. Ustanowił zatem święta ku czci Dionizosa, pod opieką którego byli nie tylko uprawiający winorośl, producenci wina i jego eksporterzy, ale wszyscy rolnicy; czcili go także diakrowie¹²². Wielkie Dionizje, bo tak

¹²¹ O trudnościach chronologicznych por. przyp. 110 do tłumaczenia L. Piotrowicza (2001).

¹²² Por. Rybowska 2014, s. 80. Popularne wprowadzenie do religijności Greków por. też Lengauer 1994.

nazwał to święto, miały charakter państwowy, a to znaczy, że państwo ze specjalnego podatku, nazwanego *choregia*, łożyło corocznie pieniądze na nauczyciela chóru, na chórzystów, muzykantów i na odpowiednią oprawę całego wystąpienia¹²³. W całorocznych pracach chóru mogli uczestniczyć wszyscy: dzieci, kobiety, mężczyźni z warstw niearystokratycznych. To było znakomitą okazją do wyrównania dostępu do nauki. Przebywanie bowiem przez cały niemal rok wraz z poetą, który przeważnie był nauczycielem chóru, śpiewał dytyramby na cześć Dioniza, stało się okazją do nauki na poziomie wyższym niż przeciętne, jakie wynosili z domu. Młodzież i dorośli¹²⁴ uczyli się teorii i praktyki muzyki, a to oznaczało znajomość matematyki (harmoniki¹²⁵), poezji, mitu, tańca i symbolicznych gestów, zachowań na scenie, a w klasycznym dramacie swoistej gry aktorskiej, ponieważ chór wchodził w interakcję z aktorami¹²⁶. Od czasów Pizystrata dzieci i młodzież mogły się chwalić wykształceniem w kole chóru – *en kýklo chórou paideuómenoi*. Warto zauważyć, że określenie to przeszło do kultury europejskiej, ponieważ z czasem i w Grecji, i w Rzymie zaczęto mówić o kimś wykształconym *en kýklopaideuómenos*, a o samym wychowaniu *en kýklo paidéia*. I stąd wychowanie takie w kole chóru otrzymało nazwę *encyklopedia* (Rzymianie

¹²³ Por. Chiżyńska, Czerwińska, Budzowska (2020, s. 62–74), gdzie są informacje źródłowe i podstawowe bibliograficzne.

¹²⁴ W późniejszej praktyce dramatu – czytamy u scholiasty (sch.rec.Tr.Ar.Eq.589a – tłum. Chiżyńska, Czerwińska, Budzowska 2020, s. 67) – „twórcy komedii starej oraz tragicy ustawiali chóry, które wykonywały partie chóralne i śpiewały pieśni. Chór składał się z mężczyzn i kobiet, a także z dzieci”.

¹²⁵ Wiemy, że Pitagoras zajmował się obliczeniami matematycznymi dotyczącymi proporcji muzycznych. Miał on ustalić system kwintowy. Por. West 1992. Polski przekład: *Muzyka starożytnej Grecji* (tłum. A. Maciejewska, M. Kaziński: West 2003).

¹²⁶ Por. Arystoteles, *Poetyka*, 1456a, 25–30; Horacy, *Ars poetica*, 193–195, Pollux, *Onomasticon*, 4, 109.

czytali dyftong *ai* jak *ae*, np. *paidagogos*–*paedagogos*), w naszym języku „wykształcenie encyklopedyczne”. Jeżeli się zgodzimy na wstępne wyliczenia uczonych, że pod koniec VI wieku, jeszcze za czasów Pizystrata (umiera w roku 527), w rywalizujących ze sobą chórach brało udział około 1000 młodych ludzi, to śmiało możemy zaryzykować tezę, że dopuszczenie do pracy w kole chóru nie tylko młodzieży arystokratycznej, ale i wolnych Ateńczyków zrównywało z czasem ich dostęp do udziału w ponadprzeciętnej kulturze wszystkich wolnych mieszkańców polis ateńskiej¹²⁷. O tym, jak ważna to była decyzja Pizystrata z politycznego i kulturowego punktu widzenia, świadczy znamieny fakt docenienia choregii jako hiponimu równości przez Klejstenesa, który ją wprowadza wraz demokratycznymi prawami w roku 502/501¹²⁸.

2. Podsumowanie okresu dojrzewania Ateńczyków do przyjęcia demokracji

Teraz już wiemy, jak stopniowo (od Homera do Klejstenesa – 300 lat!) Ateńczycy dojrzewali do uznania wolności i jej hiponimu pokoju oraz równości za najwyższe wartości.

Warunkiem wychowywania Ateńczyków ku wolności i równości było uznanie przykładów zachowań homeryckich bohaterów za wartości społecznie ważne (*paradéigmata*; Platon, *Państwo*, 606 e). Z nich wymieść należy: *WSTYD* (*aidós*) przed zachowaniem się sprzecznym z prawem obyczajowym, z obyczajami wyniesionymi z domu, szacunek do sie-

¹²⁷ Por. Billings, Budelmann, Macintosh (red.) 2013, s. 1: „Brak doświadczenia, jakim było uczestnictwo w chórze, oznaczał nie tylko luki w wykształceniu, ale również odcięcie od zasadniczej formy interakcji społecznej, religijnego kultu czy doznań estetycznych” (tłum. w: Chiżyńska, Czerwińska, Budzowska 2020, s. 62).

¹²⁸ Szczegóły por. Kocur 2001, s. 62.

bie i drugiego wolnego człowieka, GODNOŚĆ (*timé*), poczucie PRAWOŚCI, poczucie tego, co sprawiedliwe, słuszne (*dikaion*), którego z woli bogów pilnowała, jak i całego porządku prawnego, córka Zeusa – Dike, a które nakazywało przyznać się do winy, prosić o przebaczenie, a proszącemu przebaczyć (por. relację Agamemnon – Achilles; *Iliada*, ks. I, IX, XVI, XIX). Podobnie w poezji Hezjoda SPRAWIEDLIWOŚĆ, którą czyniła obiektywną Dike, bo zobowiązywała wszystkich, i bogów, i ludzi, do czynów sprawiedliwych, stała się hiponimem POKOJU. Archilocha osobiste, dramatyczne przeżycia skłoniły najpierw do odrzucenia epickiej wizji Dike, a potem do odwołania się do rytmu natury (*rhytmós tes phýseos*) jako swoistego gwaranta praw obejmujących każdego człowieka. Safona uznała miłość za potężną siłę, która uzdalnia wszystkich do czynów pięknych i dobrych (*kalós kai agathós*), do szczerości i prostolinijności (*dikaion*). Poezja filozoficzna Ksenofanesa z Kolofonu i Parmenidesa oraz epinikia Pindara torowały w świadomości Greków drogę ku PRAWDZIE (*alétheia*), nakazywały odróżniać ją od mniemania (*dóksa*), od mitologicznych wyobrażeń, a poemat Parmenidesa ukazywał społeczną jej rolę. Na drodze ku Prawdzie (personifikacja) – głosił – możemy się spotkać, nawiązywać przyjaźnie, a w mniemaniach, w budowaniu kłamstw do prawdy podobnych możemy tylko krótkotrwałe sojusze zawierać dla realizacji jakichś zadań i nic więcej.

WOLNOŚĆ to w pieśniach Kallinosa i Tyrtajosa WOLNA OJCZYZNA. Natomiast rozumienie jej jako gotowości do walki w obronie wspólnoty (ziemi i najbliższych) stanowiło o uznaniu wolności za najwyższą wartość. Z kolei konotacyjnymi cechami **walki** stają się **odwaga** i **wstyd**. Z walką też związane są **sława** i **szacunek**.

Ateńczycy dojrzewali również do przejęcia Solonowych pojęć (również hiponimów WOLNOŚCI), do *SEJSACHTHEI*, a właściwie do jej skutków, czyli uwolnienia raz na zawsze wolnych obywateli od obawy, że zostaną

sprzedani w niewolę za długi, i co równie ważne, uznania RÓWNOŚCI z jej hiponimem **równego dla wszystkich obywateli** dostępu do prawa reagowania na krzywdę każdego obywatela (*HO BOULOMENOS*).

Wiemy też, jak powolny był proces owego dorastania do pojęcia RÓWNOŚCI. Najpierw równy dostęp do udziału w igrzyskach olimpijskich (*EKECHEIRIA*, por. regulamin zawodów), potem coraz to wyraźniejsze zrównywanie obywateli w prawach, które świadomie Solon poszerzył i nazwał PRAWORZĄDNOŚCIĄ (*EUNOMIA*)¹²⁹, a następnie dopuszczenie do wysokiej kultury, którą nazywano WYCHOWANIEM W KOLE CHÓRU (*EN KYKLO PAIDEIA*) (Pizystrat), zaś to pojęcie stało się hiponimem RÓWNOŚCI. Demokracja dla Ateńczyków znaczyła równość w udziale w życiu państwowym i jak to zauważymy poniżej wraz z reformami Klejstenesa, w podejmowaniu politycznych i społecznych decyzji.

W tym sensie należy docenić rolę kulturotwórczą Homera i Solona oraz ich wybitnych i nowatorskich naśladowców – poetów podtrzymujących i pięknie rozwijających homeryckie ideały, a także będących w sporze z wielkim Poetą (por. Archiloch)¹³⁰.

¹²⁹ „Bowiem tyle, co trzeba, ludowi władzy przyznałem, ani mu czci nie ujmując, ani jej dając zbyt wiele (5,7) (...) serce mi każe o tym pouczyć Aten mieszkańców, jako że miastu najwięcej nieszcześć Bezprawie przynosi, gdzie Praworządność (*eunomia*) natomiast, tam WSZYSTKO STOSOWNE I SŁUSZNE” (4,3, w. 30). Tłum. W. Appel, w: Plutarch 2005, s. 124 i 123 (strony przestawione, ponieważ przedstawiłem kolejność cytatów).

¹³⁰ Warto zestawić nasze wyniki badań z kryteriami oceny Pizystrata dokonanej przez Arystotelesa: „kierował państwem raczej jak dobry obywatel niż jak tyran, ludzki i łagodny, łatwo przebaczał tym, którzy wobec niego zawinili, a ludziom biednym pożyczał nawet pieniądze na potrzeby związane z gospodarstwem, tak że spokojnie mogli ziemię swą uprawiać. (...) We wszystkich

Przez tych trzysta lat wpływu poetów na Ateńczyków, wrażliwych na muzykę i piękno poezji, i efektów działań rządzących archontów czy tyrana Pizystrata dla dobra wspólnego utorowały sobie drogę pojęcia powoli stające się powszechnie akceptowanymi wartościami, za które oddawali życie. Są to: WOLNOŚĆ z jej hiponimami: OJCZYZNA (*PATRIS*), SPRAWIEDLIWOŚĆ (*DIKE, EUNOMIA*) i RÓWNOŚĆ z jej hiponimami (*EKECHE-IRIA* i obowiązujący wszystkich regulamin igrzysk olimpijskich, *TIME, TIMOKRATIA, KALOS KAI AGATHOS, ALETHEIA, EN KYKLO CHOROU PAIDEIA*).

ROZDZIAŁ VI

Wolność i równość w rodzącej się ateńskiej demokracji

1. Antyczne źródła

Historycy i filologowie dzielą autorów okresu klasycznego na zwolenników demokracji i zarazem jej krytyków oraz zdecydowanych jej przeciwników, czyli zwolenników oligarchii, konserwatystów chcących powrotu do dawnego, przeddemokratycznego stanu. Uczeni spierają się, co oczywiste, o szczegóły obrazu demokracji ateńskiej. Zgadzają się, że nie była pełna, stanowiła rządy elity, a więc niejako bardzo społecznie rozszerzoną oligarchię. Ilu miała zdecydowanych zwolenników, nie potrafimy powiedzieć wobec stanu zachowania źródeł; zapewne większość, zwłaszcza żyjących i działających w V wieku. Obok Herodota i Tukidydesa wymienić należy znanych tragików Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa i spośród

bowiem zarządzeniach starał się postępować zgodnie z prawami i nie pozwalał sobie samemu na żadne nadużycia” (*Ustrój polityczny Aten*, 14).

komediopisarzy Arystofanesa¹³¹, którzy choć byli krytyczni wobec zmian zachodzących przede wszystkim pod koniec V wieku¹³², to przecież należeli do wielbicieli demokracji. Natomiast spośród filozofów i retorów, zwłaszcza tych z IV wieku, do zdecydowanych przeciwników demokracji należał Platon, ale już jego uczeń Arystoteles widział pozytywne jej strony, chociaż dążył do stworzenia ustroju politycznego wolnego od błędów demokracji – *ariste politéia*. Mówca Izokrates głosił potrzebę zależności politycznej Ateńczyków od macedońskich królów w wojnie przeciwko Persom. Jego rówieśnik Demostenes walczył do końca o uwolnienie Aten od macedońskiego okupanta¹³³, a kiedy wybuchło powstanie, był jego ideowym przywódcą; po krwawym stłumieniu, nie chcąc wpaść w ręce wroga, popełnił samobójstwo (w roku 322). Słusznie pisze Romuald Turasiewicz, że kiedy się czyta teksty retorów IV wieku, uderza pewna stała topika *loci communes* (*tópoi koinói*) narzekań czy krytyki ustroju demokratycznego. Jednak większość ujawnia demokratyczną orientację – za przykład niech tu posłuży twórczość retora Likurga Ateńczyka (396–324).

Trzeba zdaniem tego polskiego uczonego oddzielić teksty zwolenników od pism zdecydowanie wrogich demokracji, oligarchicznych

¹³¹ Krytyka Arystofanesa nie godziła w zasady ustrojowe. Jego komedie ganią „niekiedy egoistyczne postępowanie przywódców ludowych, wadliwą politykę zewnętrzną państwa [czy] postawę ludu” (Turasiewicz 1968, s. 10).

¹³² Przeciwnicy demokracji dążący do przewrotu i zmiany systemu politycznego zawsze byli albo odwoływali się do hasła *pátrios politéia*, do powrotu do ustroju przodków (por. Jones 1958, s. 51), albo kolaborowali z Persami czy Spartą. Wyrazisty przykład kolaboracji odnotowuje Tukidydes (VIII 48, 53–54), przedstawiając zachowanie Alkibiadesa, który w imieniu Persów (!) układał się z Ateńczykami, przeciwnikami demokracji, obiecującymi obalić ustrój demokratyczny.

¹³³ Od 351 r. Demostenes całą potęgę swej wymowy zwrócił przeciwko Filipowi Macedońskiemu, wygłaszając słynne *Filipiki*. Uważał go za największego wroga swobód greckich.

czy ultraoligarchicznych (Turasiewicz 1968, s. 10–13). Jako przykład zdecydowanie wrogiej postawy wobec demokracji niech posłuży pismo *Ustrój polityczny Aten* anonimowego autora¹³⁴. Znana jest też antydemokratyczna postawa Ksenofonta, historyka, który w czasie wojny ze Spartą przeszedł na stronę wrogów i brał udział w bitwie pod Koroneją w roku 394, walcząc przeciw własnej ojczyźnie. Ateńscy za udział w bitwie po stronie przeciwnej uznali Ksenofonta za wroga i skazali na banicję¹³⁵.

Pozostawiam te spory, by świadomie zatrzymać się na tych osobach, które budowały idealny obraz demokracji albo chwając ustrój, ujawniały jego pozytywne konotacje. Chodzi nam przecież o aksjospherę DEMOKRACJI.

Spośród ogromnej ilości tak źródeł, jak i opracowań musiałem dokonać wyboru¹³⁶. Postanowiłem stworzyć idealny obraz konotacyjnych pojęć DEMOKRACJI i oprzeć się przede wszystkim na kładącym fundamenty pod ateńską demokrację polityku – Klejstenesie (ur. przed 565, zm. po 507) oraz na dwóch historykach: Herodocie (485–425 r.) i Tukidydesie (ok. 460 – ok. 396 r.), na oczach których demokratyczna polis ateńska

¹³⁴ Anonima nazywa się Starym Oligarchą, Starym Arystokratą lub Pseudo-Ksenofontem, który żył w V wieku. Niektórzy uczeni przypisują autorstwo traktatu *Ustrój polityczny Aten* Kritiasowi, a niektórzy historykowi Tukidydesowi lub jego dziadkowi, por. Kulesza 2006, s. 175; Rodziewicz 2006, s. 195–212; Pacewicz 2007, s. 123–128.

¹³⁵ O zdradzie i skomplikowanych losach Ksenofonta, w tym o przyjaźni, a raczej podziwie wobec swego mistrza Sokratesa, por. Joachimowicz 1967, s. IX–X.

¹³⁶ Z punktu widzenia historyka omawia wszystkie źródła dotyczące historii Aten między rokiem 478 a 336 w sposób syntetyczny Davies (2003), por. rozdz. I pt. *Źródła i ich ograniczenia*, s. 11–20.

wzrastała, rozwijała się i marniała¹³⁷. Obaj nie dożyli utraty wolności najpierw na rzecz Filipa Macedońskiego (bitwa pod Cheroneą w 338 r.) i jego syna Aleksandra, a potem na rzecz ich „generałów” (rok 322). Obaj jednak, jako naoczni świadkowie, dają mi poczucie pewności, że ich asocjacje są prawdziwe, choć być może nazbyt idealistycznie odzwierciedlają marzenia Greków o prawdziwej demokracji. Ważne, aby pamiętać, że inną optykę mieli filozofowie (Platon, Arystoteles) i retorzy żyjący w IV wieku, a inną ci dramatopisarze czy historycy, którzy żyli w V wieku.

2. Klejstenes, syn Megaklesa i Agaristy, córki Klejstenesa, tyrana Sikionu

Omawiając reformy Klejstenesa z roku 508, opieram się głównie na przypisywanym Arystotelesowi traktacie *Ustrój polityczny Aten*. Dla odróżnienia od traktatu anonimowego autora pod tym samym tytułem¹³⁸ zatrzymam, jak to wyżej zaznaczyłem, autorstwo Arystotelesa.

Klejstenes nawiązał do reform Solona i wprowadził bardziej demokratyczny system, który gwarantował równy udział obywateli w życiu politycznym (Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, c. 22). Administracyjnie Attyka podzielona była na kilkadziesiąt demów¹³⁹. Dem był podstawową jednostką administracyjną i zarazem terytorialną, mniej więcej odpowiednikiem naszej gminy. Członkowie każdego demu złączeni byli

¹³⁷ Wyrazisty początek zmierzchu demokracji obaj pisarze mogli, jak i wszyscy inni, np. Arystofanes, obserwować podczas wojny peloponeskiej (431–404 r.).

¹³⁸ Rodziewicz 2006, s. 195–212; Pacewicz 2007, s. 123–128.

¹³⁹ Na ogół przyjmuje się, że początkowo było ich 90–100 (dokładnej liczby nie znamy), a w V w. – 139, ale wszystkie te dane są bardzo niepewne, por. Kulesza 2001, przyp. 247.

wspólnym kultem bóstwa opiekuńczego. Wybierali corocznie demarchosa, który między innymi zawiadywał dochodami demu i prowadził rejestr członków-obywateli. Demy były ostoją wpływów wielkich rodów arystokratycznych. Tymczasem Klejstenes reformą w roku 508 w sposób sztuczny powiększył liczbę i zasięg administracyjny demów, odrywając je od terytorialnych czy dzielnicowych wspólnot. Połączył po kilka demów z różnych części Attyki i utworzył jednostkę administracyjną większą, zwaną fyla (*phýle*), i jak zaznacza Arystoteles (*Ustrój polityczny Aten*, c. 21), w ten sposób doprowadził do rozbicia dawnych więzi terytorialnych. Czy FYLE stały się hiponimem równości wobec prawa? Trudno jest zdecydować. Dość powiedzieć, że system tego reformatora przetrwał 100 lat i dobrze służył demokracji ateńskiej. Arystoteles jeszcze uważa, że równie dobrze prawo ostracyzmu Klejstenesa przysłużyło się równości obywateli w dostępie do władzy politycznej. Zabezpieczało bowiem młodą demokrację przed przejęciem władzy przez nadmiernie wybijających się ponad przeciętnych obywateli. Każdy mógł podejrzanego o przejęcie władzy napiętnować, jak już wspominałem, wpisując jego imię na *óstrakon*, czyli glinianą skorupkę. Kiedy liczba w ten sposób głosujących sięgnęła powyżej 6000, dany obywatel musiał opuścić Attykę na 10 lat, lecz nie tracił praw obywatelskich ani posiadanego majątku. Klejstenes wcielił też w życie jedną z kluczowych zasad funkcjonowania demokratycznego państwa-miasta, polegającą na rotacyjności obywateli w sprawowaniu urzędów; najlepszym przykładem – funkcjonowanie Rady Pięciuset (*Boulé*)¹⁴⁰. Dzięki tym i innym reformom każdy obywatel miał świadomość możliwości czynnego udziału w życiu polis.

¹⁴⁰ Rada Pięciuset (*boulé*), jak twierdzi Arystoteles (*Polityka* 1322 b 12–17), była najważniejszym kolegium urzędniczym w demokratycznej polis. Na zgromadzeniach w każdym ze 139 demów (jeżeli się zgodzimy na wyliczenia niektórych uczonych) zgłaszali się kandydaci do Rady. Wiek kandydata – minimum

Nic więc dziwnego, że Klejstenesowi już w V wieku przypisywano reformy, które stały się fundamentem demokracji, ponieważ opierały się na zasadzie wolności (*he eleuthería*) i równości (*to íson*) rozumianych przez niego, a może lepiej powiedzieć: przez jego następców jako równość w prawie (*he isonomía*), w dostępie do urzędów (*he isotimía*) i w publicznym przemawianiu w sprawach państwa (*he isegoría*). Dla moich dociekań nie jest istotne, czy rzeczywiście te wartości stały u podstaw reform Klejstenesa. Pozostawiam na boku dyskusję naukową. Proponuję natomiast poszukać wśród tekstów literackich wyrazistych dowodów i odpowiedzi na pytanie, jak za czasów Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa rozumiano WOLNOŚĆ i RÓWNOŚĆ.

Ważne jest dla nas trwające aż do czasów Arystotelesa przekonanie Ateńczyków, że zarówno wolność, jak i równość są zbiorowym i codziennym wysiłkiem wszystkich obywateli, elementarnym celem ich działań. Literatura okresu klasycznego raz po raz podejmuje pytanie, ku czemu zmierza wysiłek ludu (*démos*), który rządzi (*kratéi*). Najzgrabniej ujął tę dyskusję po ponad 100 latach trwania demokracji właśnie Arystoteles, który w *Retoryce* jasno stwierdził, że „celem demokracji

30 lat. W centralnym losowaniu wyłaniano 1000 osób. Spośród nich losowano 500 radnych (*bouléutes*), pozostali byli jako zmiennicy. W ten sposób każdy radny miał swojego zmiennika, na wypadek śmierci lub niepowodzenia w procedurze dokimazji, czyli urzędowego badania, któremu podlegali przed objęciem funkcji. Celem tej procedury w odniesieniu do urzędników było sprawdzenie wszystkich aspektów życia kandydatów na urząd: ich wieku, pochodzenia, posiadanego obywatelstwa, dotychczasowego życia i działalności, charakteru, zasad moralnych nimi kierujących, a nawet ich stanu majątkowego. Procedurze podlegali zarówno kandydaci na najwyższe urzędy w państwie, jak i zwykli urzędnicy miejscy. Por. Hansen 1999, s. 249–267; Lengauer 1999, s. 128. W Radzie każda z fyl była reprezentowana po równo, każdy dem – proporcjonalnie do liczby jego obywateli. Kadencja Rady trwała rok. Ogólną zasadą obsadzania ateńskich urzędów było, że nie wolno powtórnie obsadzić urzędu tą samą osobą.

jest wolność” (*estí de demokratías télos eleuthería*; 1366a 4). Z kolei Eurypides, jeszcze w V wieku, w *Błagalnicach* (w. 423) z dumą powiedział, że w Atenach panuje równość (*to íson*), a w *Fenicjankach* (w. 535–539) wskazał na jej niezwykłą wartość:

Przecież piękniej czcić Równość (*he isótes*), która bliskich z ich
bliskimi,
Miasta z miastami, sojuszników wiąże
Z sojusznikami.

(tłum. Jerzy Łanowski)

Równość bowiem zrodziła ludziom
możliwość trwałego razem przebywania (*to íson mónimon*
anthrópois éfy)
(tłum. K.K.)

To ostatnie zdanie przełożyłem z tego tylko powodu, aby być możliwie najwierniejszym oryginałowi. Znakomita zwięzłość zdania podsumowującego wywód Jokasty, bohaterki dramatu, sprawia trudności w tłumaczeniu rzeczownika *to mónimon*, który oznacza ‘stanie lub trwanie w jednym miejscu, stałą siedzibę, trwałość’. Zatrzymuję się jednak nad tym pojęciem jako hiponimem równości, pragnę bowiem ukazać sposób konotowania Eurypidesa, dla którego jest ona gwarantem trwania wspólnoty ludzkiej oraz sojusznicznych relacji między miastami-państwami. Można zatem postawić znak równości między *HE ISOTES* i *TO MÓNIMON*, *RÓWNOŚĆ* to ‘trwanie razem’, albo może wyraziściej: to gwarancja trwania, mieszkania razem.

Herodot, przytaczając dyskusję na temat najlepszych rządów, która się odbyła po zamordowaniu Kambyzesa (III, 80–82), wysunął na pierwsze miejsce demokrację i tak ją scharakteryzował:

Ludowładztwo zaś ma naprzód najpiękniejszą ze wszystkich nazwę, tj. równość wobec prawa (*isonomíen*, attyckie: *isonomían*) [...] Losowaniem rozdziela urzędy (chodzi o równość wobec dostępu do urzędów – *isotimía*), jego władza jest odpowiedzialna (*he arche hypéuthynos*), ze wszystkimi postanowieniami odnosi się do zgromadzenia ludu (określenie opisowe przypisywanej Klejstene-sowi *isegoría* – równości wobec przemawiania na Zgromadzeniu Ludowym; III, 80).

W nieco innym miejscu (V, 78) nazwie Herodot równość wobec przemawiania (*isegoría*) „poważnym osiągnięciem” (*chréma spoudáion*) demokracji ateńskiej.

Jeżeli podsumujemy uwagi Herodota, to łatwo stwierdzimy, że równość uzyskała w świadomości historyka trzy ekwiwalencje:

- równość wobec prawa (*isonomía*),
- równość w dostępie do urzędów (*isotimía*),
- równość wobec przemawiania publicznego i udziału w życiu publicznym (*isegoría*).

Do nich Ajschylos i Eurypides, a także Arystofanes dodają czwartą – równość w wolności wypowiedzi (*parresía*)¹⁴¹. Demostenes zaś w mowie IX ogólnie o Ateńczykach pisze, że „uważają swobodę języka we wszystkich sprawach za wspólny przywilej przysługujący wszystkim mieszkańcom miasta” (2–3, tłum. Turasiewicz 1968, s. 21). Tu nawet krytyka ustroju demokratycznego była dozwolona.

¹⁴¹ Ajschylos, *Persowie*, 591; Eurypides, *Hippolytos*, 421, *Ion*, 670. Inne cytaty z Arystofanesa, Platona, Demostenesa oraz z literatury przedmiotu podaje i omawia Peterson (1929). Tę pozycję i pozostałą literaturę por. Turasiewicz 1968, s. 21 i n.

3. Herodot – od kiedy DEMOKRACJA i kojarzone z nią ekwiwalenty stały się wartościami akceptowanymi społecznie?

Odpowiedź dla starożytnych była oczywista. Od momentu, kiedy zagrożeni nawałą perską zdali sobie sprawę, że za wolność i równość z jej ekwiwalencjami muszą oddać to, co mają najcenniejsze – życie. Najpiękniejszy obraz owej determinacji pozostawił nam Herodot (VII, 140–143). Opowiada o poselstwie, które Ateńczycy wysłali do Delf, aby wyroczni się zapytać, co mają robić w sytuacji zagrożenia wojną perską. Ku ich zdumieniu i przerażeniu otrzymali odpowiedź, że mają się poddać. Łostrostwo i zdrada kapłanów były oczywiste. To oni, jak wiemy, poradzili też Tebańczykom zdradę za cenę świętego spokoju. Dopiero kiedy bogaty mieszkaniec Delf, widząc rozpacz Ateńczyków, zasugerował im, aby ponownie zwrócili się (*nota bene* z ponownymi darami!) do Apollina, otrzymali „poprawioną” wyrocznię, iż mają się schronić za drewnianymi murami, a to, jak Temistokles później na Zgromadzeniu Ludowym bystrze odczytał, oznaczało, że mają wybudować flotę i w niej szukać obrony. Doskonale, bo wręcz dosłownie potwierdziły ten pogląd dalsze wydarzenia. Kiedy Persowie zbliżali się do Aten, Ateńczycy postanowili opuścić miasto i ewakuować wszystkich niezdolnych do broni mieszkańców. Wywieźli na pobliskie wyspy kobiety, dzieci, a także nauczycieli (!) i część z grupy starców. Pozostali nie chcieli opuścić miasta (Plutarch, *Żywot Temistoklesa*, 10,8–10,10). Zdolni do broni stanowili siłę bojową okrętów, a na zarzut Adejmantosa Koryntyjczyka (Herodot VIII, 61), że „zdradzili ojczyznę i ją porzucili”, wzburzony Temistokles odpowiedział: „myśmy pozostawili domy i mury, bo za rzecz niegodną uznaliśmy, by dać się **zniewolić** z powodu rzeczy martwych. A mamy miasto największe spośród miast helleńskich, dwieście trier, [...] Ateńczycy posiadają już **wolną** ojczyznę i kraj nie gorszy od tego, który porzucili” (Plutarch, *Żywot Temistoklesa*, 11,5, tłum. K.K.).

Dodam, że odwadze i gotowości do ofiar Ateńczyków poświęcił wielki „Maratończyk” Ajschylos tragedię pt. *Persowie*, w której ustami Atosy, żony Dariusza, i jej dworu chwali odwagę i umiłowanie wolności Ateńczyków. Ustanowienie zaś święta wolności po bitwie pod Platejami (479 r.), zwanego *eleuthería*, corocznie przypominało Ateńczykom o ich odwadze i poświęceniu¹⁴².

4. Tukidydes o demokracji

Kiedy wybuchła wojna ze Spartą w 431 roku, o czym szczegółowo powiem nieco dalej, i Ateńczykom znów zagrażała utrata wolności i tych wartości, o które z Persami tak dzielnie i zwycięsko walczyli, Tukidydes, naoczny świadek wydarzeń, znów odwołał się do **wolności** i **odwagi** jako gwarantów szczęścia państwa (II, 43). Włożył w usta Peryklesa mowę pochwalną i zarazem żałobną (*epitáphios lógos*), bo wygłoszoną nad marami pierwszych poległych w bitwie Ateńczyków. W niej przywódca ateńskiej demokracji jeszcze raz (tym razem w innych okolicznościach) uznał, idąc za powszechnym przekonaniem i przykładem poległych, wolność i równość za wartości przewyższające nawet wartość życia: „uważali [ci polegli], że piękniej jest walczyć i cierpieć niż ustąpić i ocalić życie (...) Walka w obronie ojczyzny jest rzeczą piękną” (c. 40, 41).

Przytoczone tu świadectwa mają dowieść, że wszystkie wymienione pojęcia stały się w świadomości każdego Ateńczyka **wartościami**, skoro gotowi byli oddać za nie życie w chwili zagrożenia nawałami perską i spartańską. A co najważniejsze, oddawali życie pokoleniami (Plutarch, *Żywot Temistoklesa*, 10,8–10,10).

¹⁴² Por. Tukidydes, III, 59; Plutarch, *Arystydes*, 11. Opis świąt por. Stengel 1905, s.v. *eleutheria*, szp. 2347–2348.

5. Ostateczne zwycięstwo demokratycznych wartości

Mogę się teraz zatrzymać, aby uwypuklić postawę i sposób myślenia Tebańczyków na tle postawy Ateńczyków. Jak wiemy, zdrajcy – Tebańczycy stanęli w bitwie pod Platejami po stronie Persów naprzeciw Ateńczyków i Spartan, reprezentujących 300 miast-państw sprzymierzonych – praktycznie wszystkich Greków. Przegrali i Tebańczycy, i Persowie. Zwyciężyło przekonanie o nadzwyczajnej wartości dóbr, które niesie wolność – *eleutheria*, ale też i o najwyższej za nią cenie. Stąd ustanowienie świąt ku jej czci. To ta właśnie postawa wszystkich Greków dowodzi, że w ich świadomości nie istniał pokój za wszelką cenę, za pospolitą zdradę, za współpracę z wrogiem, z barbarzyńskim najeźdźcą¹⁴³. Pokój, zgodnie z nauką Homera (*paradéigmata*), mierzy się szlachetną godnością (*timé*), odwagą (*thársos, andréia*), wyrażoną goto-

¹⁴³ Polibiusz, historyk grecki z II w., zdecydowanie negatywnie ocenia postawę Teban i pokój za wszelką cenę (Herodot, IV, 31).

„Ja bowiem twierdzę, że wojna jest straszną rzeczą, nie tak jednak straszną, żeby musiało się wszystko znieść celem jej uniknięcia. Bo po cóż chełpimy się wszyscy równością obywatelską (*isegorían*), swobodą mówienia (*parresían*) i używamy słowa wolność (*eleutherías*), jeżeli nie ma nic ważniejszego nad pokój (*eirénes*)? Wszak nie pochwalamy Teban za to, że w czasie wojny medyjskiej uchylili się od walki za Helladę i ze strachu (*ton fóbon*) stanęli po stronie Persów, ani też Pindara, który w następujących wierszach również radził im zachować spokój (*hesychían*):

Niechby ciszę bezwietrzną ktoś z ziomeków dał państwu,

Płodnego w wielkich mężów spokoju (*hesychías*) odszukał blask świetny

Choć bowiem na razie wydawał się mówić w sposób przekonujący, okazało się rychło potem, że ze wszystkich on najbrzydszej i najszkodliwszej udzielił rady. Bo jak sprawiedliwy i zaszczytny pokój (*eiréne metá tou dikáiou kai préontos*) jest dobrem (*ktéma*) najpiękniejszym i najcenniejszym, tak połączony z niesławą i z hańbiącym tchórzostwem (*metá de kakías e deilías*) jest ze wszystkiego najbrzydszy i najszkodliwszy”.

wością na śmierć w obronie ojczyzny(*Iliada* XV, w. 496–497) i wstydem przed przodkami i sobą samym (*aidós*)¹⁴⁴.

ROZDZIAŁ VII

WOLNOŚĆ I RÓWNOŚĆ po wojnach perskich

Teraz pozostało jeszcze odpowiedzieć na pytania, z czym kojarzyli mieszkańcy Aten wolność i równość po wojnach perskich, w drugiej połowie V wieku, i jak je rozumieli. Odpowiedź przynosi właśnie ów *epitáphios lógos* Peryklesa (c. 35–46). Sytuacja polityczna uległa zdecydowanej zmianie. Po zwycięskich wojnach z Persami rosła potęga Ateńczyków bezwzględnie wykorzystujących swą przewagę militarną na morzu. Przeniesienie wspólnego skarbcza wszystkich miast-państw z Delos do Aten w roku 554 i odebranie przedstawicielom tychże państw prawa do wspólnego decydowania o sposobie wydawania pieniędzy¹⁴⁵ stały się symbolem zuchwałego (bo widocznego) złamania zasady równości w relacjach między greckimi *poleis*. Sparta, która praktycznie współdecydowała z Atenami o wydawaniu wspólnych pieniędzy, poczuła się dotkliwie znieważona. Także inne jeszcze czynniki zadecydowały, że Spartanie stali się jawnymi wrogami Aten¹⁴⁶. Do nich dołączyli dawni sprzymierzeńcy Ateńczyków, a teraz wrogowie, zwłaszcza mieszkańcy

¹⁴⁴ Por. Korus 2019a.

¹⁴⁵ Początkowo związkiem kierowała rada związkowa (Zgromadzenie Sprzymierzonych), której zebrania odbywały się na wyspie Delos, gdzie znajdował się również skarbiec związku.

¹⁴⁶ Szerzej por. Kulesza 2006.

Peloponezu. Nie wdając się w szczegółowe rozważania, w jaki sposób Perykles hamował przez ponad 20 lat wrogie działania Sparty, stwierdzam krótko: w roku 431 wybuchła bratobójcza, wyniszczająca obie strony wojna, zwana peloponeską.

Dojrzała demokracja starła się z niedemokratyczną Spartą, rządzoną przez królów, geruzję i eforów¹⁴⁷. I znów Ateńczycy w obronie wolności musieli oddawać życie. Pytanie, jakie postawił Perykles podczas przemówienia nad marami pierwszych poległych, dotyczyło aksjologii DEMOKRACJI ateńskiej. Przed Ateńczykami, w tym i przed rodzinami poległych, a także zaproszonymi gośćmi spośród sprzymierzonych miast-państw, zapytał: za jakie wartości oddali życie? Najpierw stwierdził dla Ateńczyków rzecz oczywistą: „[przodkowie] przekazali nam ten kraj jako kraj wolny” (*Wojna peloponeska* II, 36). A potem dodał: „[...] pragnę wyjaśnić, dzięki jakim wysiłkom doszliśmy do tej potęgi oraz dzięki jakim formom ustrojowym i jakim cechom charakteru nasze państwo stało się wielkie”. Dlatego wyjaśnił z dumą na samym początku: „Nasz ustrój polityczny nie jest naśladownictwem obcych praw, a my sami raczej jesteśmy wzorem dla innych niż inni dla nas. Nazywa się ten ustrój DEMOKRACJĄ (*demokratía*), ponieważ opiera się na większości obywateli, a nie na mniejszości” (c. 37). Ponieważ o wolności jako pierwszej i najważniejszej wartości wspomniał na samym początku przemówienia, teraz uchwycił drugą jakość demokracji, a mianowicie równość (*to íson*): „w sporach prywatnych każdy obywatel jest równy w obliczu prawa”. Następnie wyjaśnia źródło owej równości wobec prawa, odwołując się

¹⁴⁷ W praktyce decyzje były podejmowane pod wpływem królów lub rady starszych, czyli geruzji, która liczyła 30 członków (w tym dwóch królów). Najważniejszymi urzędnikami byli eforowie, w liczbie pięciu, którzy pełnili urząd kolegiałnie. Eforowie byli wybierani spośród wszystkich obywateli polis i mogli kontrolować nawet samych królów. Por. Ksenofont 2008; Kulesza 2003.

do Solonowego wyznania o przydaniu czci każdemu obywatelowi „tyle, ile trzeba”. Jego zdaniem każdy w równym stopniu ma swoją wartość (*aksíosis*), swoją cześć (*timé*):

[...] jeśli zaś chodzi o znaczenie (*aksíosis* – dosłownie ‘wartość’), to jednostkę ceni się (*protimátai*) nie ze względu na jej przynależność do pewnej grupy, lecz ze względu na talent osobisty (*areté*), jakim się wyróżnia, nikomu też, kto jest zdolny służyć ojczyźnie (*agathón drásai ten pólin*), ubóstwo albo nieznanne pochodzenie nie przeszkadza w osiągnięciu zaszczytów.

Starożytny historyk dalej wyjaśnia, co to znaczy „służyć ojczyźnie”, a właściwie „działać dla dobra państwa” (*agathón drásai ten pólin*), i określa zwięźle jednym czasownikiem poprzedzonym przysłówkiem: to jest „korzystać w sposób wolny z prawa obywatelskiego” – *eleuthéros politéuesthai*, który był nośny skojarzeniowo dla Ateńczyka, bo determinował rodzinę wyrazów używanych w codzienności społecznej¹⁴⁸.

Perykles zwraca uwagę przy tej okazji na sposób służenia ojczyźnie. Chodzi mu o to, że Ateńczycy służą ojczyźnie w sposób wolny i niezależny; określa tę służbę przysłówkiem *eleuthéros* („w sposób wolny”; *Wojna peloponeska* 37,2). Jednostkę zaś, która nie „interesuje się życiem państwa, uważamy – twierdzi dalej – nie za bierną, ale za bezużyteczną” (*achréion*; c. 40,2).

¹⁴⁸ Spośród nich warto wymienić: *pólis* (‘państwo–miasto, kraj, ojczyzna, społeczność, obywatele’), *polítēs* (‘obywatel’), *polítētis* (‘obywatelka’), *polítēia* (‘prawa obywatelskie, polityka, ustroj państwa’), *políteuma* (‘rząd, władza państwowa’), *politikós* (przymiotnik określający między innymi obywatela przestrzegającego norm życia społecznego).

W jego dalszych wywodach pojawiają się kolejne konotacje wolności, ponieważ myślenie Ateńczyka nie tylko dotyczyło spraw państwa, ale rozciągało się na relacje społeczne, obejmowało każdego obywatela. Już mówiąc o równości wobec prawa, wspomniał o sporach prywatnych obywateli. Nieco dalej z naciskiem jeszcze raz skojarzył wolność z wzajemną tolerancją społeczną:

w życiu prywatnym nie wglądamy z podejrzaną ciekawością w zachowanie się naszych współobywateli, nie odnosimy się z niechęcią do sąsiada, jeśli się zajmuje tym, co mu sprawia przyjemność, i nie rzucamy w jego stronę owych pogardliwych spojrzeń, które wprawdzie nie wyrządzają szkody, ale ranią. Kierując się wyrozumiałością (*anepachthós prosomiloúntes*) w życiu prywatnym, szanujemy prawa (*nómoi*) w życiu publicznym, jesteśmy posłuszni każdoczesnej władzy i prawom, zwłaszcza tym nie pisanim (*nómoi ágraphoi*), które bronią pokrzywdzonych i których przekroczenie przynosi powszechną hańbę (*Wojna peloponeska* c. 37, 2).

W kontekście **wolności** mamy tu nie tylko **równość** jako daleko idącą **tolerancję**, ale **prawa**, te spisane i przede wszystkim **prawa obyczajowe**, broniące pokrzywdzonych. Pojawiają się homeryckie określenia **hańby**, **wstydu** jako hamulca wyrównującego te dziedziny relacji międzyludzkich, które pozostawia ludziom wolnym i szlachetnym do ich decyzji prawo pisane.

DEMOKRACJA to troska o wypoczynek po pracy (*pónon anápaula*) jednakowy dla wszystkich, równy, a wyraźnym dowodem tej uchwytnej działalności staje się powiększanie ilość czasu wolnego od pracy: „Myśmy też – z dumą mówi Perykles – stworzyli najwięcej sposobności do wypoczynku po pracy, urządzając przez cały rok igrzyska i uroczystości religijne oraz pięknie zdobiąc nasze mieszkania, których urok codzienny

rozprasza troski” (*Wojna peloponeska* c. 38, 1). Dzięki zasadzie pracy na rzecz dobra polis oraz tolerancji każda jednostka ma możliwości rozwoju: „przyznanie się do ubóstwa nie przynosi nikomu ujmę, jednakże jest ujmą, jeśli ktoś nie stara się z niego wydobyć. U nas ci sami ludzie, którzy zajmują się sprawami państwa, zajmują się także swymi osobistymi, a ci którzy ograniczają się tylko do swego rzemiosła, znają się także na polityce” (c. 40,1). Potęga ateńskiego państwa i dobrobyt wynikają z charakteru jego mieszkańców. To z kolei powoduje – z dumą kontynuuje Perykles – „że miasto nasze pozostawiamy otwarte dla wszystkich, nie zdarza się, żebyśmy wydalali cudzoziemców i nie pozwalali komuś uczyć się u nas albo patrzeć na coś, co mogłoby się przydać wrogom [...] Krótko mówiąc twierdzą, że państwo nasze jako całość jest szkołą wychowania Hellady” (c. 47,1; 41,1).

ZAKOŃCZENIE

Starałem się wykazać, w jaki sposób **wolność** i pragnienie **równości** determinowały świadomość społeczną Greków i jak stały się podstawą ich całkowicie oryginalnego, nowego, demokratycznego ustroju. Jego definicję podał Tukidydes w przemówieniu Peryklesa: „Nazywa się ten ustrój demokracją (*demokratía*), ponieważ opiera się na większości obywateli, a nie na mniejszości” (*Wojna peloponeska* 37,1). Następnie starałem się w tekstach autorów epoki klasycznej zrekonstruować aksjologię pojęcia DEMOKRACJA.

Jej wartość w oczach Ateńczyków V i IV wieku zgodnie z tradycją przedstawioną w pierwszej części rozważań kojarzona była z WOLNOŚCIĄ (*HE ELEUTHERIA*) i RÓWNOŚCIĄ (*TO ISON*) rozumianą w czterech aspektach:

równości wobec prawa (*isonomia*), równości w prawie do przemawiania w interesie państwa (*isegoria*), w prawie do otwartości wypowiedzi (*parresia*) oraz równość w dostępie do urzędów (*isotimia*).

Do tych zasadniczych wartości dodać należy i poniższe szczegółowe wyliczenie.

DEMOKRACJA to przejęcie idei Homera, znajomość którego u przeciętnych Greków była wyborna, i niejako naturalne, społeczne uznanie każdego obywatela (*polítes*) za wartość (*aksíosis, timé*), co znalazło wyraz już w prawie Solona: nikt nie zostanie wolności pozbawiony z powodu długów. DEMOKRACJA zatem to ochrona każdej jednostki przed utratą czci i wolności.

DEMOKRACJA to stworzenie warunków do wszechstronnego rozwoju każdego obywatela, to przestrzeganie praw, zwłaszcza tych niepisanych, obyczajowych, to tolerancja wzajemna obywateli, to troska polis o ich wypoczynek.

DEMOKRACJA to służenie polis i pomnażanie jej dobra. Czasownik *politeuomai* miał konotację: jestem obywatelem, bo biorę czynny udział w życiu mojej polis. Następuje tu tożsamość polis z *polítes*, a myślenie polisowe jest takie: jeżeli ja zrobię wszystko, co wynika z moich służby i możliwości, aby państwo było szczęśliwe, to i ja będę szczęśliwy.

DEMOKRACJA to dobrobyt i potęga mojej polis, która sprawia, że moje miasto-państwo jest otwarte dla chcących studiować i poznawać ateńskie zwyczaje.

Na zakończenie warto dodać, że mamy do czynienia z obrazem konsekwentnie idealizowanej DEMOKRACJI, jako dojrzałego owocu WOLNOŚCI,

zarówno kiedy ona rodziła się i rozkwitała w V wieku, a potem kiedy chyliła się ku upadkowi w IV wieku, jak i wtedy, kiedy Ateńczycy utracili wolność na rzecz Filipa Macedońskiego (338 r.). Tak przeszedł ten obraz do marzeń i wyobrażeń wszystkich pokoleń Europejczyków, potrzebny zwłaszcza kiedy czuli się zniewoleni narzuconym ustrojem. Wszyscy bowiem pouczeni Ateńskim doświadczeniem pełnym wyrzeczeń i krwi najpierw pokolenia „maratonmachów”, a potem doświadczeniem ich spadkobierców wiedzieli, że o wolność, a zwłaszcza równość trzeba wciąż walczyć i nie skąpić zwykłego, społecznego wysiłku, który najpiękniej oddawało greckie pojęcie obywatela *POLITES*, *POLITEUOMAI*.

BIBLIOGRAFIA

Skróty

- BN – Biblioteka Narodowa
KPL – *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, München 1979
NP – *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart–Weimar 1997
RE – *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*
s.v. – *sub voce* (pod hasłem)
szp. – szpalta

* * *

- Aly W., RE, s.v. *Sappho*, szp. 2357,57–2385,21.
Appel W., 1985, *Das Problem der Zerteilung des homerischen Apollonhymnos*, „*Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm Pieck-Universität Rostock*”, Jg. 35.
Appel W., 2001, *HYMNOI OMERIKOI czyli Hymny Homeryckie*, Toruń.
Appel W., 2007, *Homeriká czyli Żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*, Warszawa.
Arieti J.A., 1985, *Achilles' guilt*, „*Classical Journal*”, Vol. 80, s. 193–203.

- Arieti J.A., 1986, *Achilles' alienation in Iliad 9*, „Classical Journal”, Vol. 82, s. 1–27.
- Arieti J.A., 1988–1989, *Homer's Litaie and Ate*, „Classical Journal”, Vol. 84, s. 1–12.
- Bardziński F., 2016, *Pojęcie hybris w kulturze i filozofii greckiej*, „Ethics in Progress”, t. 7, s. 31–57.
- Bartmiński J., 1988, *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji*, [w:] *Konotacja*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 169–183.
- Bartmiński J., 2016, *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów – co zawiera, na jakich zasadach się opiera, dla kogo jest przeznaczony?*, [w:] *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, t. 3: *Praca*, red. J. Bartmiński, M. Brzozowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Lublin, s. 7–12.
- Bartol K. (oprac.), 1999, *Liryka grecka*, t. I: *Jamb i Elegia*, Warszawa–Poznań.
- Bierl A., Lardinois A. (eds.), 2016, *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P. GC inv. 105, Frs 1–4: Studies in Archaic and Classical Greek Song*, vol. 2, Leiden.
- Billings J., Budelmann F., Macintosh F. (red.), 2013, *Choruses, Ancient and Modern*, Oxford.
- Bravo B., Wipszycka E., 1988 (t. 1), 1992 (t. 3), 2009 (t. 2), *Historia starożytnych Greków*, t. 1–3; t. 2 (powiększone grono autorów: M. Węcowski, A. Wołlicki), Warszawa.
- Bravo B., 2001, *Arystoteles*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo starożytności klasycznej*, red. E. Wipszycka, t. I–II, Warszawa.
- Bringmann K., 1976, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3,80–82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft*, „Hermes”, Bd. 104, s. 266–279.
- Brunner O., Conze W., Koselleck R. (Hrsg.), 1972, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart.
- Burgers J.S., 2001, *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic*, Johns Hopkins University Press.
- Cantarella E., 1979–1981, *Spunti di riflessione critica su hýbris e timé in Omero*, [w:] *Symposion 1979. Actes du iv. Colloque international de droit grec et hellénistique (Égine, 3–7 Septembre 1979)*, éd. P.D. Dimakis, Athènes, s. 83–96.
- Carcopino J., 1935, *L'Ostracisme athénien*, Paris.

- Chiżyńska K., Czerwińska J., Budzowska M., 2020, *Starożytny teatr i dramaty w świetle pism scholiastów. Leksykon*, Łódź.
- Chodkowski R.R., 2022, *Wstęp* [do przekł.:] *Iliada*, Lublin.
- Comorovski C., 1982, *La composition éthique de l'Iliade*, „Recherches sur l'imaginaire”, nr 8, s. 1–9.
- Croiset A., 1913, *Histoire de la littérature grecque*, Paris.
- Danielewicz J., 1984, *Liryka starożytnej Grecji*, tłum. i oprac. J. Danielewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, BN II 92.
- Danielewicz J., 1996, *Wstęp* [do:] *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Warszawa–Poznań.
- Danielewicz J. (oprac.), 1999, *Liryka grecka*, t. II: *Melika*, Warszawa–Poznań.
- Davies J.K., 2003, *Demokracja w Grecji klasycznej*, tłum. G. Muszyński, Warszawa.
- Decker W., 2000, NP, s.v. *Olympia*, szp. 1183–1184.
- Dickie M.W., 1978, *Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod*, „Classical Philology”, Vol. 73, s. 91–101.
- Dörrie H., KPL, s.v. *Demokratia*, szp. 1477,31–1479,54.
- Donohue J.J., 1943, 1949, *The theory of Literary Kinds*, Vol. 1: *Ancient Classifications of Literature*, Vol. 2: *Ancient Classes of Poetry*, Dubuque.
- Edmonds J.M. (ed.), 1931, *Greek Elegy and Iambus*, t. 1, Cambridge.
- Finley M.I., 1980, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, New York.
- Flacelière R., 2004, *Historia literatury greckiej*, tłum. P. Sobczyk, Kęty.
- Forsdyke S., 2006, *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton.
- Golden L., 2005, *Understanding the Iliad*, Bloomington.
- Gentili B., 1995, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Bari, nei „Manuali Laterza” nuova edizione riveduta e ampliata.
- Griffin J., 1987, *Homer and excess*, [w:] *Homer, beyond oral poetry. Recent trends in Homeric interpretation*, ed. J.M. Bremer, I. J.F. de Jong, J. Kalff, Amsterdam, s. 85–104.
- Grube G.M.A., 1965, *The Greek and Roman Critics*, London.
- Gschnitzer F., 1976, *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei*, cz. 2: *Untersuchungen zur älteren, insbes. der homerischen Sklaventerminologie*, Wiesbaden [Forschung zur antiken Sklaverei, t. 7].

- Hammond N.G.L., 1973, *Dzieje Grecji*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa.
- Hansen M.H., 1999, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*, tłum. R. Kulessza, Warszawa.
- Harrison A.R., 1998, *The Law of Athens*, t. 1, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis (USA).
- Henrichs A., 2000, NP, s.v. *Moirai*, szp. 340–343.
- Janik J., 2003, *Eleutheria in Greek Literature of the 5th Century BC*, [w:] *Freedom and its Limits in the Ancient World*, t. 9, red. D. Brodka, J. Janik, S. Sprawski, Kraków, s. 11–20.
- Jaeger W., 2001, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa.
- Joachimowicz L., 1967, *Wstęp do przekładu*, [w:] Ksenofont, *Pisma sokratyczne. Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Uczta*, tłum. i wstęp L. Joachimowicz, Warszawa.
- Jones A.H.M., 1958, *Athenian democracy*, New York. Kassel 1987.
- Jong de I. J.F., 1987, *Silent characters in the Iliad*, [w:] *Homer, beyond oral poetry. Recent trends in Homeric interpretation*, eds. J.M. Bremer, I. J.F. de Jong, J. Kalff, Amsterdam, s. 105–121.
- Keanay J., 1992, *The composition of Aristotle's Athenaion Politeia. Observation and explanation*, New York.
- Kenyon D.J., 2003, *Demokracja w Grecji klasycznej*, tłum. G. Muszyński, Warszawa.
- Kivilo M., 2010, *Early Greek Poets' Lives. The Shaping of the Tradition*, Leiden.
- Kocur M., 2001, *Teatr antycznej Grecji*, Wrocław.
- Koniaris G.L., 1967, *On Sappho, Fr. 16 (Lobel–Page)*, „Hermes”, Bd. 95, s. 257–268.
- Komornicka A.M., 1972, *Quelques remarques sur la notion d'Alétheia et de Pséudos chez Pindare*, „Eos”, t. 60, s. 255–261.
- Komornicka A.M., 1979, *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką. W kręgu pojęć prawdy i fałszu*, Łódź, Acta Universitatis Lodziensis. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki humanistyczno–społeczne. Folia Classica, seria 1, nr 49.
- Komornicka A.M., 1992, *Pojęcie prawdy w starożytnej literaturze greckiej*, „Znak”, R. 44, nr 440, Kraków, s. 34–41.

- Korus K., 1980, *Nauka i nauczanie w opinii starożytnych Greków*, Wrocław.
- Korus K., 1982, *Poetyka Lukiana z Samosat. Kryteria oceny i wartościowania*, Kraków, *Rozprawy Habilitacyjne UJ*, nr 71.
- Korus K., 2003, *Grecka proza poklasyczna*, Kraków.
- Korus K., 2005, *Plutarch z Cheronei*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 2, s. 241–270.
- Korus K., 2007, *Etyczna konstrukcja Iliady*, [w:] *From Antiquity to Modern Times. Classical Poetry and its Modern Reception. Essays in Honour of Stanisław Stabryła*, red. J. Styka, Kraków, s. 79–92.
- Korus K., 2008, *Narcyz i Plotyn. Od piękna ku Pięknemu*, [w:] *Oblicze Narcyza. Obecność autora w dziele*, red. M. Cieśla-Korytowska, I. Puchalska, M. Siwiec, Kraków, s. 9–21.
- Korus K., 2012, *Godność jednostki w starożytnej kulturze greckiej*, [w:] *Godność w perspektywie nauk*, red. H. Grzmil-Tylutki, Z. Mirek, Kraków, s. 57–65.
- Korus K., 2015, *Mim grecki w gatunkach literackich*, Kraków, *Prace Komisji Filologii Klasycznej PAU*, nr 47.
- Korus K., 2016a, *Homer i Hezjod – początki europejskiego myślenia o pracy*, [w:] *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, t. 3: *Praca*, red. J. Bartmiński, M. Bartmińska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Lublin, s. 43–66.
- Korus K., 2016b, *Jeszcze raz o funkcji aoidy na dworze Agamemnona (Odyseja III 262–272)*, „*Vox Patrum*”, R. 36, t. 65, s. 1–8.
- Korus K., 2016c, *Platon – poeta czy filozof?*, „*Nowy Filomata*”, R. 20, nr 1, s. 6–19.
- Korus K., 2017, *TIME (godność, honor) w starożytnej kulturze greckiej*, [w:] *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, t. 5: *Honor*, red. J. Bartmiński, D. Ajdačić, P. Sotirov, Lublin, s. 28–50.
- Korus K., 2018, *Pojęcie EUROPA w starożytnej wolnej Grecji*, [w:] *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, t. 2: *Europa*, red. J. Bartmiński, W. Chlebda, Lublin–Opole, s. 61–93.
- Korus K., 2019a, *Godność i wolność. Greckie źródła tożsamości europejskiej*, Kraków.
- Korus K., 2019b, *Wolność w antycznej kulturze greckiej*, [w:] *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, t. 4: *Wolność*, red. J. Bartmiński, Lublin.
- Kraus W., KPL, s.v. *Sappho*, szp. 1546,43–1548,46.

- Krischer T., 1971, *Formale Konventionen der Homerischen Epik*, München, *Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft*, H. 56.
- Krokiewicz A., 1959, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa.
- Kulesza R., 2001, *Wprowadzenie*, [w:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa.
- Kulesza R., 2003, *Starożytna Sparta*, Poznań.
- Kulesza R., 2006, *Wojna peloponeska*, Warszawa.
- Landels J.G., 2005, *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, tłum. M. Kaziński, Kraków.
- Latacz J., 1989, *Homer. Der erste Dichter des Abendlandes*, München und Zürich.
- Lee H. M., 1988, *The "First" Olympic Games of 776 B. C.*, [w:] *The Archeology of the Olympics*, red. W.J. Raschke, Wisconsin, s. 110–118.
- Lehmann G.A., 1981, *Der Ostrakismos-Entscheid in Athen. Von Kleisthenes zu Ära des Themistokles*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, H. 41, s. 85–99.
- Lengauer W., 1994, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa.
- Lengauer W., 1999, *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego*, Warszawa.
- Leo F., 1901, *Die Griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig.
- Liebermann W.L., 1980, *Überlegungen zu Sapphos 'Höchstwert'*, „Antike und Abendland”, Vol. 26, s. 51–74.
- Lindan D., 1992, *Ehre und Ehe Handlung und Gerechtigkeit in Ilias und Odyssee*, „Hermes”, H. 1, nr 120, s. 110–114.
- Lohmann D., 1970, *Die Komposition der Reden in der Ilias*, Berlin.
- Marrou H.I., 1969, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa.
- Maślanka-Soro M., 1990, *Nauka poprzez cierpienie (pathei mathos) u Ajschylosa i Sofoklesa*, Kraków.
- Meier Ch., 2012, *Powstanie polityczności u Greków*, tłum. M.A. Cichocki, Warszawa.
- Miller S.G., 2006, *Starożytni olimpijczycy. Sportowe życie antycznej Grecji*, tłum. I. Żółtowska, Warszawa.
- Mogens H.H., 1999, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*, tłum. R. Kulesza, Warszawa.

- Morris I., 1986, *The Use and Abuse of Homer*, „Classical Antiquity”, Vol. 5, s. 81–138.
- Murray O., 2004, *Narodziny Grecji*, tłum. A. Twardecki, Warszawa.
- Nestle D., 1967, *Eleutheria*, Tübingen.
- Pacewicz A., 2007, *Pseudo-Ksenofont o demokracji w Atenach V w. p.n.e.*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, vol. II, fasc. 1, s. 123–128.
- Patterson O., 1991, *Freedom in the Making of Western Culture*, New York.
- Peterson E., 1929, *Zur Bedeutungsgeschichte von PARRHESIA*, Leipzig.
- Pigoń S., 1934, „Pan Tadeusz”. *Wzrost – Wielkość – Sława*, Warszawa.
- Pigoń S., 1980, *Wstęp* [do wyd.] *Pan Tadeusz*, BN 1 83.
- Piotrowicz L., 2001, *Wstęp*, [w:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa.
- Podbielski H., 1971, *La Structure de l'Hymne Homérique a la lumiere de la tradition littéraire*, Wrocław.
- Podbielski H., 2005a, *Cykl epicki*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, t. 1: *Epika. Liryka. Dramat*, red. H. Podbielski, Lublin, s. 135–148.
- Podbielski H., 2005b, *Homer*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, t. 1: *Epika. Liryka. Dramat*, red. H. Podbielski, Lublin, s. 67–155.
- Podbielski M., 2005, *Platon. Problemy interpretacji tekstów Platona „Stary spór filozofii i poezji”*, [w:] *Literatura Grecji Starożytnej*, t. 2: *Proza historyczna. Krasomówstwo. Filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin, s. 549–659.
- Pohlenz M., 1966, *Freedom in Greek Life and Thought. The History of an Ideal*, tłum. C. Lofmark, Dordrecht.
- Pollux, 1900–1931, *Onomasticon*, red. E. Bethe, Teubner, Leipzig (= *Iulius Polydeukos (Iulius Pollux)*, [w:] *Sofiści i retorzy greccy w cesarstwie rzymskim (I–VII wiek). Słownik biograficzny*, red. P. Janiszewski, Stebnicka, Szabat, Warszawa 2011, s. 374–375).
- Privitera G.A., 1967, *Su una nuova interpretazione di Saffo fr. 16 (Lobel–Page)*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica”, No. 4, s. 182–187.
- Raaflaub K., 1981–1985, *Zum Freiheitsbegriff der Griechen. Materialien und Untersuchungen zur Bedeutungsentwicklung von ‚eleutheros/eleutheria‘ in der archaischen und klassischen Zeit*, [w:] *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachender Welt*, hrsg. E. Ch. von Welskopf, Berlin.

- Raaflaub K., 1998, NP, s.v. *Freiheit*, szp. 650–652.
- Raaflaub K., 2004, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago.
- Radt S.L., 1970, *Sapphica*, „Mnemosyne”, Vol. 23, s. 337–347.
- Rhodes P.J., 1992, *The composition of Aristotle’s Athenaiou Politeia. Observation and explanation*, New York.
- Rhodes P.J., 1997, NP, s.v. *Demokratia*, szp. 452–455.
- Rhodes P.J., 2005, *Freedom and Other Values in Greece*, „International Journal of the Classical Tradition”, Vol. 12, No. 1, s. 94–103.
- Rodziewicz A., 2006, *Ustrój Ateńczyków i jego nieznan autor*, „Meander”, nr 61.
- Rybowska J., 2014, *Dionizos agathos daimon*, Łódź–Kraków.
- Rybowska J., 2017, *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*, Łódź.
- Schmid W., 1908, *Geschichte der Griechischen Literatur*, München.
- Sinko T., 1931, *Literatura grecka*, t. 1, cz. 1: *Literatura archaiczna*, w. VIII–VI p.n.e., Kraków.
- Sinko T., 1932, *Literatura grecka*, t. 1, cz. 2: *Literatura klasyczna*, w. V–IV przed Chr., Kraków.
- Sinko T., 1947, *Literatura grecka*, t. 2: *Literatura hellenistyczna*, cz. 1, Kraków.
- Sinko T., 1951, *Literatura grecka*, t. 3: *Literatura grecka za cesarstwa*, cz. 2, Wrocław.
- Sinko T., 1954, *Literatura grecka. Literatura grecka za cesarstwa*, t. 3, cz. 2, Wrocław.
- Sinko T., 1957, *Mickiewicz i antyk*, Wrocław–Kraków.
- Słapek D., 2010, *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Kraków–Warszawa.
- Stabryła S., 1982, *Problemy genologii antycznej*, Warszawa–Kraków, *Zeszyty Historycznoliterackie UJ*, nr 46.
- Stengel E.E., 1905, RE, s.v. *Eleutheria*, szp. 2347–2348.
- Świderek A., 1974, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa.
- Taplin O., 1992, *Homeric Soundings: The Shaping of the Iliad*, Oxford.
- Thornton A., 1984, *Homer’s Iliad: Its composition and the motif of supplication*, Göttingen, *Hypomnemata*, 81.
- Tischner J., 1982, *Myślenie według wartości*, Kraków.
- Trzcionkowski L., 2005, *Historyczne aspekty eposu homeryckiego*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, t. 1: *Epika. Liryka. Dramat*, red. H. Podbielski, Lublin, s. 41–66.
- Turasiewicz R., 1968, *Życie polityczne w Atenach V i IV w. Przed n.e. w ocenie krytycznej współczesnych autorów ateńskich*, Wrocław–Warszawa–Kraków.

- Turasiewicz R., 1975, *Od ethosu do ethopoi. Studia z antycznej terminologii krytycznoliterackiej u Dionizjusza z Halikarnasu*, Kraków, *Zeszyty Naukowe UJ. Prace historycznoliterackie*, z. 32.
- Turasiewicz R., 1980, *Studia nad pojęciem „kalos kagathos”*, Warszawa–Kraków.
- Turasiewicz R., 1999, *Alkidamas o oralności i piśmienności*, „Terminus”, R. 1, z. 1, s. 179–187.
- Welton W.A., 2002, *Plato’s Mysterious Forms*, [w:] *Plato’s Forms. Varieties of Interpretation*, red. W.A. Welton, Lanham, s. 1–29.
- West M., 1992, *Ancient Greek Music*, Oxford.
- West M., 2003, *Muzyka starożytnej Grecji*, tłum. A. Maciejewska, M. Kaziński, Kraków.
- Węcowski M., 2009, *Demokracja ateńska w epoce klasycznej*, [w:] *Historia Starożytnych Greków*, red. B. Bravo, M. Węcowski, E. Wipszycka, A. Wolicki, t. 2, Warszawa.
- Whitman C.H., 1958, *Homer and the Heroic tradition*, Cambridge (Mass).
- Wipszycka E. (red.), 2001, *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 1–2, Warszawa.
- Wirszubski Ch., 1950, *Libertas as a Political Idea at Rome. The Late Republic and Early Principate*, Cambridge.
- Wolanin H., Jakubowicz M., 1981, *Demograficzny aspekt periodyzacji literatury greckiej*, „Filomata”, nr 345, s. 246–254.
- Zanker G., 1960, *The Heart of Achilles. Charakterization and Personal Ethics in the Iliad*, University of Michigan.

Źródła

- Ajschylos, 2015 (t. 1), 2016 (t. 2), *Tragedie*, tłum. i oprac. R.R. Chodkowski, Lublin.
- Archiloch, fragmenty, [w:] J. Danielewicz, 1984, *Liryka starożytnej Grecji*, tłum. i oprac. J. Danielewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, BN II 92.
- Arystoteles, 1970, *Lettre d’Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, tłum. J. Bielawski, M. Plezia, Wrocław–Warszawa–Kraków.

- Arystoteles, 1982. *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa.
- Arystoteles, 1988. *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa.
- Arystoteles, 2001. *Ustrój polityczny Aten*, tłum. R. Kulesza, Warszawa.
- Arystoteles, 2006. *Polityka*, tłum. Piotrowicz, red. Szymański, Warszawa.
- Arystofanes, 2001 (t. 1), 2003 (t. 2), *Komedie*, tłum. i oprac. J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa.
- Atenajos, 2010. *Uczta mędrców*, tłum. i oprac. K. Bartol: księgi I–II, VI–VII, XI–XII, XIV, XV 665a–686c, J. Danielewicz: księgi III–V, VIII–X, XIII, XV 686d–702c, Poznań.
- Cicero, 1927. *Tusculan Disputations*, transl. J.E. King, Cambridge (MA), *Loeb Classical Library*, no. 141.
- Demostenes, 1922. *Wybór mów*, tłum. J. Kowalski, Kraków, BN II 25.
- Diogenes Laertios, 1968. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe pod red. I. Krońskiej, Kraków.
- Eurypides, *Auge*, frag. 277, tłum. R. Turasiewicz, w: Turasiewicz 1968.
- Eurypides, 2006–2007. *Tragedie*, tłum. J. Łanowski, Warszawa.
- Herodot, 1959. *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa.
- Hezjod, 1999. *Prace i dni. Teogonia*, tłum. J. Łanowski, Warszawa.
- Homer, *Iliada*, 1981, tłum. K. Jeżewska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- Homer, *Iliada*, 2022, tłum. R.R. Chodkowski, Lublin.
- Homer, 1953. *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Warszawa.
- Homer, 2020. *Odyseja*, tłum. R.R. Chodkowski, Lublin.
- Homer, 1912. *Certamen Homeri et Hesiodi*, [w:] *Homeri opera*, Vol. 5, ed. T.W. Allen, Oxonia.
- Horacy, 1951. *Ars poetica*, [w:] *Trzy poetyki klasyczne: Arystoteles, Horacy, Pseudo-Longinos*, tłum. T. Sinko, Wrocław, BN II 57.
- Horacy, 1901. *Carmina*, Teubner wyd. Lipsiae.
- Hymny Homeryckie*: W. Appel, 2001, *HYMNOI OMERIKOI* czyli *Hymny Homeryckie*, Toruń.
- Hyperejdes, 2016. *Mowy*, tłum. J. Kucharski, Katowice.
- Isokrates, 1968. *Mowy*, tłum. G. Norlin (vol. 1–2), L. van Hook (vol. 3), Cambridge (Mass.).
- Kallinos, [w:] J. Danielewicz, 1984, *Liryka starożytnej Grecji*, tłum. i oprac. J. Danielewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, BN II 92.

- Klaudiusz Elian, 2005, *Opowiadki rozmaite*, tłum. M. Borowska, Warszawa.
- Ksenofont, 2008, *Ustrój polityczny Sparty*, tłum. R. Kulesza i współp., Warszawa.
- Kwintylijan, 2002, 2012, *Kształcenie mówcy: księgi I, II i X*, tłum. [z łac.] i oprac. M. Brożek, Wrocław (1951), tu: nowe wydanie: Warszawa (2002), ks. VIII 6 – XII, tłum. S. Śnieżewski, Kraków (2012).
- Pindar, 1987, *Ody zwycięskie. Olimpijskie, Pytyjskie, Nemejskie, Istmijskie*, tłum. M. Brożek, Kraków. Oryginał: Pindar, 1968, *Pindari carmina cum fragmentis, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit C.M Bowra*, Oxford.
- Pollux, *Onomasticon*, 1900–1967, ed. E. Bethe, Leipzig.
- Platon, 2005, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Kęty.
- Plutarch, 1977, *Żywot Arystydesa*, tłum. i oprac. M. Brożek, [w:] Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, BN II 3.
- Plutarch, 2004, *Żywot Likurga*, tłum. K. Korus, s. 196–252.
- Plutarch, 2004, *Żywoty równoległe*, t. 1, tłum. K. Korus, oprac. K. Korus, L. Trzcionkowski, Warszawa.
- Plutarch, 2005, *Żywoty równoległe*, t. 2, tłum. i oprac. K. Korus, L. Trzcionkowski, Warszawa.
- Plutarch, 2005, *Żywot Temistoklesa*, tłum. K. Korus, s. 173–206.
- Polibiusz, 1957 (t. 1), 1962 (t. 2), *Dzieje*, tłum. i oprac. S. Hammer: t. 1, tłum. S. Hammer i M. Brożek: t. 2, Wrocław.
- Sekstus Empiryk, 2007, *Przeciw matematykom*, tłum. Z. Nerczuk, Wydawnictwo M. Derewiecki, Kęty.
- Solon, 2005, tłum. W. Appel, [w:] Plutarch, 2005, *Żywoty równoległe*, t. 2, tłum. i oprac. K. Korus, L. Trzcionkowski, Warszawa, s. 102–111.
- Strabon, 1957, *Geographica*, c. 617, [w:] *Geografia antyczna*, tłum. M.S. Bodnarski, Warszawa, s. 154–188.
- Teognis, [w:] J. Danielewicz, 1984, *Liryka starożytnej Grecji*, tłum. i oprac. J. Danielewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, BN II 92.
- Tukidydes, 1991, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław–Warszawa–Kraków, BN II 225.
- Tyrtajos, [w:] J. Danielewicz, 1984, *Liryka starożytnej Grecji*, tłum. i oprac. J. Danielewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, BN II 92.

Słowniki

Le Bailly A., 1895, *Le Dictionnaire grec-français*, Paris.

Beekes R. (red.), 2010, *Etymological Dictionary of Greek*, t. I–II, Leiden–Boston.

Frisk H., 1954–1972, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.

Liddell H.G., Scott R., Jones H.S., McKenzie R., 2007, *A Greek-English Lexicon*, Oxford.

Węclewski Z., Jurewicz O., 2000, *Słownik grecko-polski*, Warszawa.



Zapraszamy na
PRELEKCJE MISTRZÓW
na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku

16 marca 2022

o 11:30

prelekcję

**MIŁOŚĆ JAKO WARTOŚĆ.
ANTYCZNE ŹRÓDŁA
IDEALIZMU EUROPEJSKIEGO**

wygłosi

Profesor dr hab.

**Kazimierz
KORUS**

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Link do transmisji na platformie zoom:

<https://us05web.zoom.us/j/87810649842?pwd=MlFRUzFkN0llakJyaXd1b0RhdXRSZz09>

www.filologia.uwb.edu.pl



Wydział Filologiczny

UNIWERSYTET W BIAŁYMSTOKU

Plakat zapowiadający Prelekcję Mistrzowską Profesora Kazimierza Korusa.
Wydział Filologiczny UwB, 16 marca 2022



Grecki bóg miłości Eros
(źródło: Wikipedia, domena publiczna)

PRELEKCJA

Profesora Kazimierza Korusa

16 marca 2022 roku o godzinie 11. 30 wykład z cyklu „Prelekcje Mistrzów” wygłosił na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku prof. Kazimierz Korus – filolog klasyczny, emerytowany prof. zw. dr hab. Uniwersytetu Jagiellońskiego. Członek czynny Polskiej Akademii Umiejętności, Dyrektor Wydziału I. Filologicznego PAU od 2022 roku. Członek Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN w latach 2018–2022. Temat wykładu: *Miłość jako wartość. Antyczne źródła idealizmu europejskiego*. Do publikacji badacz zaproponował zmienioną i poszerzoną wersję wykładu, którą publikujemy w tym tomie. Prelekcja Prof. Korusa odbyła się w trybie online. Planowana była w kwietniu 2020 roku, ale pandemia koronawirusa uniemożliwiła na długo zapowiadane spotkanie.

Badacza powitał i przedstawił prof. Jarosław Ławski, dziekan Wydziału Filologicznego. Słuchaczami wykładu byli studenci kierunków filologicznych białostockiej uczelni, badacze i uczniowie białostockich liceów. Wśród obecnych podczas wykładu osób wymieńmy: prof. dr hab. Violetę Wejs-Milewską, dr hab. Annę Janicką, prof. UwB, dr hab. Annę Kiezuń, prof. UwB, dr. hab. Tomasza Mojsika, dr Grażynę Dawidowicz.

Po prelekcji wywiązała się długa dyskusja z udziałem słuchaczy, przede wszystkim prof. Wejs-Milewskiej i dra hab. Mojsika, którzy zadawali prelegentowi pytania. Prof. Korus przyjął także zaproszenie do odwiedzenia Białegostoku osobiście przy najbliższej okazji.

KAZIMIERZ KORUS

Filolog klasyczny, emerytowany prof. zw. dr hab. Uniwersytetu Jagiellońskiego. Członek czynny Polskiej Akademii Umiejętności, Dyrektor Wydziału I. Filologicznego PAU od 2022 roku. Członek Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN na lata 2018–2022. Dyrektor Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego (2008–2012). Kierownik Katedry Filologii Greckiej UJ (od 2001). Prezes Polskiego Towarzystwa Filologicznego (2005–2009). Członek Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN (od 2007 r.). Członek (od 1976 r.), sekretarz Komisji Filologii Klasycznej Polskiej Akademii Umiejętności (od 2000 r.), jej przewodniczący do roku 2022. Twórca serii naukowej i współredaktor (wraz z Anną Lubecką) *Biuletynu Glottodydaktycznego* (10 tomów). Twórca i redaktor serii naukowej *Iuvenilia Philologorum Cracoviensium* (8 tomów wydanych pt. *Źródła humanistyki europejskiej*). Autor ponad 150 prac, w tym 12 monografii naukowych. Badacz greckiej kultury, historii literatury greckiej, zwłaszcza satyry, mimu, dramatu, poklasycznej wymowy oraz antycznej krytyki literackiej. Interesuje się również teorią greckiej pedagogiki. Członek następujących międzynarodowych organizacji naukowych: International Plutarch Society od 1987 – przedstawiciel Polski; Istituto Nazionale del Dramma Antico od 1990 – członek (socio di diritto); Accademia Ciceroniana od 1990 – członek; Società di Dante Alighieri od 1992 – prezes koła krakowskiego (do roku 2010).

Osiągnięcia dydaktyczne. Jako Kierownik Studium Języków Obcych UJ założył dla lektorów czasopismo *Biuletyn glottodydaktyczny*, który współredagował z anglistką dr hab. Anną Lubecką. Wydanych zostało dziesięć tomów. Zorganizował w roku 1981 pierwszą w Polsce po wojnie klasę klasyczną i opracował program do nauki języka greckiego. Następnie przepracował jako nauczyciel akademicki, osiem lat w I Liceum im. B. Nowodworskiego w Krakowie w klasie klasycznej w ramach naukowej współpracy tego liceum z Uniwersytetem Jagiellońskim. Jest współautorem wraz z Agnieszką Korusową pierwszego po II wojnie podręcznika do nauki języka greckiego *Hellenike Glotta* (3 wydania i kilka dodruków). Przez 32 lata organizował i przeprowadzał wraz z zespołem pracowników naukowych Instytutu Filologii Klasycznej olimpiady języka łacińskiego, jako przewodniczący Komitetu Okręgowego. Przez jedną kadencję pełnił również funkcję przewodniczącego Komitetu Głównego OJŁ. Jest promotorem około 120 prac magisterskich (z filologii klasycznej i kierunku kultura śródziemnomorska). Przez 8 lat prowadził seminarium dla doktorantów Wydziału Filologicznego pt. *Warsztaty naukowe*. Efektem pracy z młodymi pracownikami nauki w każdym roku akademickim jest tom zawierający ich artykuły naukowe, recenzowane, pt. *Źródła Humanistyki Europejskiej*. Zostało do tej pory opublikowanych 8 tomów. Założył w tym celu serię *Iuvenilia Philologorum Cracoviensium*, finansowaną przez Wydział Filologiczny UJ. Wypromował 10 doktorów. Otrzymał Nagrody Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego (1979, 1983, 1992, 2006 zespołowa).

Charakterystyka badań. W zakresie kultury autor po raz pierwszy w nauce rekonstruuje system pedagogiczny Plutarcha (monografia po doktoracie: *Program wychowawczy Plutarcha z Cheronei*, Kraków 1978), znanego moralisty i nauczyciela prowadzącego prywatną szkołę, który w traktatach moralnych i biografiami paralelnych zamieszczał swoje spostrzeżenia i doświadczenia pedagogiczne. Praca dostarczyła również

nowych argumentów za uznaniem traktatu *O wychowywaniu dzieci* (*De liberis educandis*) za nieautentyczny. Dwie kolejne monografie: *Godność i wolność* (Kraków 2019) i *Szlachetna miłość* (Kraków 2022) dotyczą badań nad aksjosferą kultury greckiej. Autor stosuje metody znane w etnolingwistyce i ukazuje w diachronii, poczynając od Homera, jak antyczne wzorce postępowania i sposobów szlachetnego myślenia stały się wciąż żywymi źródłami kultury i zarazem tożsamości europejskiej.

W zakresie historii i teorii literatury po raz pierwszy autor usiłuje odtworzyć poetykę immanentną twórczości Lukiana z Samosat. Dokonuje próby ukazania jego ewolucji artystycznej, sztuki retorycznej, technik budzenia śmiechu (*geloion*) oraz znajomości rodzajów i gatunków literackich wykorzystywanych do tworzenia nowatorskiego dialogu satyrycznego (praca habilitacyjna: *Poetyka Lukiana z Samosat. Kryteria oceny i wartościowania*, Kraków 1982).

Monografia *Die griechische Satire. Die theoretischen Grundlagen und ihre Anwendung auf Homers Epik* (Kraków 1991) związana jest z nowożytnymi badaniami nad satyrą grecką. Okazało się, że zaniechano ich w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, uznając problem za nazbyt skomplikowany do przedstawienia, ponieważ wszystkie teoretyczne kryteria, przyjmowane *a priori* przez uczonych nie sprawdziły się w praktyce, to znaczy w analizie historycznej tych utworów, którym intuicyjnie przyznano charakter satyryczny. Pomysł krakowskiego profesora polegał na rekonstrukcji wyznaczników gatunkowych, które w starożytności uznawane były za satyryczne, tzn. satyrę menippejską i większość dialogów Lukiana. Po ich odtworzeniu odseparował cechy indywidualne od wspólnych i tak oddzielone wyróżniki gatunkowe (jest ich siedem) struktur satyrycznych uznał za obiektywne kryterium teoretyczne dla dalszych historycznoliterackich dociekań. Starał się dowieść, że pierwsze struktury satyryczne znajdują się w utworach homeryckich. *Grecka*

proza poklasyczna (Kraków 2003) jest poświęcona nie tylko jej szczegółowej charakterystyce, ale również i omówieniu nowożytnych badań nad osiemnastoma pisarzami, których wielkość dokonań w kulturze i literaturze greckiej jest wyjątkowa.

Mimem greckim autor zajmował się w licznych artykułach naukowych, których celem było ukazanie funkcjonowania tego gatunku w obrębie innych gatunków literackich. Wyniki tych badań weszły do monografii pt. *Mim grecki w gatunkach literackich*, która ukazała się drukiem w roku 2015 w *Pracach Komisji Filologii Klasycznej PAU*, nr 47 (ss. 170). Autor starał się dowieść, że struktury mimu były znane i stosowane w praktyce literackiej najstarszych poetów, poczynając od Homera, a na autorach dramatycznych (Ajschylos!) kończąc. Mim literacki funkcjonował w obrębie poszczególnych gatunków, zachowując swoją strukturę.

KAZIMIERZ KORUS, FROM HOMERIC IDEALS TO ATHENIAN DEMOCRACY. ANCIENT SOURCES OF EUROPEAN IDENTITY, PRELEKCJE MISTRZÓW (“MASTER TALKS”) SERIES OF ACADEMIC AND LITERARY PUBLICATIONS, EDS. JAROSŁAW ŁAWSKI AND KRZYSZTOF KOROTKICH, VOL. 31, ED. BY JAROSŁAW ŁAWSKI, FACULTY OF PHILOLOGY, UNIVERSITY OF BIALYSTOK, BIALYSTOK 2023

Summary

On March 16, 2022, a lecture in the series “Lectures of the Masters”, organized at the Faculty of Philology of the University of Białystok, was delivered by Kazimierz Korus – a classical philologist, Professor Emeritus of the Jagiellonian University; active member of the Polish Academy of Arts and Sciences, Director of Department I. Philological Department of the PAU since 2022, member of the Committee for the Study of Antique Culture of the Polish Academy of Sciences for 2018–2022. The topic of the lecture was “Love as a Value. The Ancient Sources of European Idealism.” For publication, Professor Korus proposed a revised and expanded version of the lecture, which we publish in this volume.

The work is divided into two distinct parts. In the first, the author shows how gradually (from Homer to Cleisthenes, i.e., 300 years!) the Athenians matured into recognizing DEMOCRACY with its inalienable equivalents FREEDOM and EQUALITY as the highest value of social life, and in the second, what values they already connoted with mature DEMOCRACY.

From Homer to Cleisthenes. Since the 9th century BC, we can follow how the recognition of FREEDOM as an inalienable value in Homeric poems

turned into showing the extraordinary values of its hyponym PEACE. The condition for educating Athenians towards FREEDOM and EQUALITY was the recognition and acceptance of the Homeric heroes' examples of behaviour as socially important values (*paradéigmata*: Plato, *The State* 606 e); of these, we should mention SHAME (AIDOS) against conduct contrary to the law of manners, to customs brought from home, RESPECT for oneself and another free and noble man (TIME), a sense of righteousness, a sense of what is just, JUST (DIKAION). Daughter of Zeus Dike, by the will of the gods, guarded these values of social life, living in peace, and the entire legal order. It was JUSTICE (DIKAIOSYNE), thus understood, that commanded to admit guilt, ask for forgiveness, and forgive the asker.

The Greeks grew up to recognize EQUALITY as a value gradually. A clear social signal was the establishment of the Olympic Games in 776 (the date is disputed) [if I do not write otherwise, all dates are before Christ], which ensured the participation of free-born Greeks. The social awareness of this equality was cemented by two factors: a unique Panhellenic peace, proclaimed by heralds, called the EKECHEIRIA, and the widespread knowledge of the competition rules, setting equal criteria for all participants for evaluation and punishment. At the same time, the compulsory nudity of the contestants made them equal, as it were, symbolically.

Centuries VII and VI bring the recognition of FREEDOM OF THE LAND (ELEUTHERIA TES PATRIDOS) as the highest value to social life. Fighting in its defence became an experience spread throughout Greece through the poetry of Kallinos and Tyrtaios. The readiness to fight in defense of the homeland (PERI PATRIDI), i.e. in protection of the community (land and loved ones), is accompanied by the highest social recognition. Its equivalents become undeniable values. And so the connotative qualities of FIGHTING IN DEFENSE OF THE LAND become COURAGE and SHAME. Also associated with the struggle were FAME and HONOR.

The lyric commonly known among the Greeks brings novel additions: JUSTICE, whose personification is both in Homer and in Hesiod DIKE. It gains in Archilochus' considerations a new criterion for the objective treatment of people – the RHYTHM OF NATURE (RHYTMOS TES PHYSEOS). Sappho sees LOVE as embracing and changing the world. It is love combining beauty and good (KALOS KAI AGATHOS) and righteousness (DIKAION). Xenophanes of Colophon and Parmenides recognized TRUTH (ALETHEIA), or rather striving for it, as a value that requires effort, but is important in social relations.

The beginning of the 6th century brings new hyponyms for FREEDOM and EQUALITY. Solon establishes new laws in which civil liberty is guaranteed by SEISACHTHEIA, and EQUALITY against the law, for the time being only partial according to the judgment of the legislator. It is expressed by the law allowing each citizen to react to the perceived injustice of another, not necessarily bound by kinship or a relationship of hospitality (HO BOULOMENOS). Solon called his reforms LAWFULNESS (EUNOMIA): “for as much as is necessary I have granted authority to the people, neither taking honour and dignity (TIME) from them nor giving them too much (5,7)... my heart bids me instruct the citizens of Athens about this, as to the city most misery is brought by Lawlessness, where LAWFULNESS (EUNOMIA), on the other hand, there EVERYTHING IS SUFFICIENT AND HONEST”.

The right to EQUALITY in access to culture derives from the time of Peisistratos and his reforms favouring justice. The Great Dionysia, established by him, required the annual education of participants in a choir singing dithyrambs, which was paid for by a tax called *choregia*. Anyone who met the musical and mental criteria could participate with the choir teacher. This teaching was called EDUCATION IN THE CHOIR CIRCLE (EN KYKLO CHORU PAIDEIA), and the term *en kýklo paideúomenos* meant social recognition. In turn, the term *en kýklo paidéia* ('education in a circle')

became a common value in the Roman and later European traditions, for this was the name given to encyclopaedic secondary education. In the time of the Peisistratos and later, it became a hyponym for EQUALITY.

In the first part of the work, the author tried to show how FREEDOM and DESIRE for EQUALITY gradually determined the social consciousness of the Greeks and how it became the basis of their completely original new democratic system.

Athenian Democracy. in the second part, he showed how Cleisthenes' reforms brought about the new system. Its definition was given by Thucydides in a speech by Pericles (37.1): "This system is called DEMOCRACY (*demokratía*) because it is based on the majority of citizens, not a minority". Then he tried to reconstruct the axiology of the term DEMOCRACY in the texts of the authors of the classical era. Its value in the eyes of the 5th and 4th century Athenians, in accordance with the tradition presented in the first part of the work, was associated with FREEDOM (HE ELEUTHERIA) and EQUALITY (TO ISON), understood in four aspects: SPEECHING OF STATE INTEREST (ISEGORIA), RIGHT TO OPEN SPEECH (PARRHESIA) and EQUALITY IN ACCESS TO OFFICES (ISOTIMIA).

To these essential values should be added the following detailed list: DEMOCRACY is the adoption of the models of behavior of the heroes of Homer (*PARADEIGMATA*), the knowledge of which in average Greeks was delicious, and a kind of natural, social recognition of every CITIZEN (POLITES) as VALUE (AKSIOSIS, TIME), which was already reflected in the law of Solon: no one will be deprived of liberty because of debts. DEMOCRACY, then, is the PROTECTION of each individual against the loss of WORSHIP and FREEDOM. DEMOCRACY is the creation of conditions for the comprehensive development of every citizen; it is the observance of laws, especially the unwritten moral ones; it is the mutual tolerance

of citizens; it is the state's concern for their rest. DEMOCRACY is serving the state and multiplying its good. The verb *politéuomai* had the connotation: I am a citizen because I take an active part in the life of my country (*polis*). Polis is identified with the noun *polítes*, and the way of thinking of the Athenians is this: if I do everything that comes with my profession, or my service and opportunity to make the state happy, I will be happy too. DEMOCRACY is the prosperity and power of my state (*polis*), which makes my CITY OPEN to those who want to study and learn about Athenian customs.

The author tried to reconstruct the world of axiological associations of idealized DEMOCRACY as the mature fruit of FREEDOM, both when it was born and flourished in the 5th century and then when it was falling into decline in the 4th century and also when the Athenians lost their freedom to Philip of Macedon (338). And so this image passed into the dreams and imaginations of all generations of Europeans, mainly when they felt enslaved by the imposed system.

KAZIMIERZ KORUS, DES IDÉAUX HOMÉRIQUES À LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE. DES ORIGINES ANTIQUES DE L'IDENTITÉ EUROPÉENNE, SÉRIE ACADÉMIQUE ET LITTÉRAIRE « CONFÉRENCE DES MAÎTRES », SOUS LA DIRECTION DE JAROSLAW ŁAWSKI ET KRZYSZTOF KOROTKICH, VOL. 31, RÉDACTION JAROSLAW ŁAWSKI, DÉPARTEMENT DE PHILOLOGIE, UNIVERSITÉ DE BIAŁYSTOK, BIAŁYSTOK 2023

Résumé

Le 16 mars 2022 s'est tenu une conférence de la série « Conférences des maîtres » à la faculté de philologie de l'université de Białystok par le professeur Kazimierz Korus – philologue de littérature classique, professeur émérite, docteur habilité de l'Université Jagellonne. Membre actif de l'Académie polonaise des arts et des sciences (Polska Akademia Umiejętności, PAU), directeur de la division I. de Philologie de la PAU depuis 2022. Membre du Comité des sciences de la culture antique de l'Académie polonaise des sciences (PAN) durant la période 2018–2022. Thème de la conférence: De l'amour comme valeur. Les origines antiques de l'idéalisme européen. Pour publication, le chercheur a proposé une version révisée et augmentée de la conférence, version que nous publions dans ce volume.

L'article est divisé en deux parties distinctes. Dans la première partie, l'auteur montre comment, de manière progressive (d'Homère à Clithène – 300 ans!), les Athéniens ont mûri pour reconnaître la DÉMOCRATIE (accompagnée des valeurs inaliénables de la LIBERTÉ et de l'ÉGALITÉ qui lui sont associées) comme la valeur la plus élevée de la vie sociale, et, dans la seconde partie, quelles valeurs les Athéniens associaient déjà à une DÉMOCRATIE parvenue à maturité.

Dès le IXe siècle avant J.-C., nous pouvons retracer à travers les poèmes homériques comment la reconnaissance de la LIBERTÉ en tant que valeur inaliénable a évolué vers une mise en avant des valeurs extraordinaires que représentait son hyponyme, la PAIX. La condition pour éduquer les Athéniens à la LIBERTÉ et à l'ÉGALITÉ était de reconnaître les exemples de comportement des héros homériques comme des valeurs importantes du point de vue social (*paradéigmata*; Platon, État 606 e). Dans ces exemples, citons la HONTE (AIDOS) face à un comportement contraire au droit coutumier ou aux usages rapportés de la maison, le RESPECT envers soi-même et envers un autre homme libre (TIME), le sens de la droiture, le sens de ce qui est juste, LÉGITIME (DIKAION), et tout ce qui, avec l'ensemble de l'ordre juridique et par la volonté des dieux, était gardé par Dike, la fille de Zeus. C'est dans cette acception que la JUSTICE (DIKAIOSYNE) nous dicte de reconnaître notre culpabilité, de demander le pardon et de pardonner à celui qui le demande. Ce n'est que progressivement que les Grecs ont reconnu l'ÉGALITÉ comme valeur. L'instauration des Jeux olympiques en 776 (date contestée), qui garantissait la participation des Grecs d'origine libre, a constitué un signal social clair. La conscience sociale de cette égalité fut renforcée par deux facteurs: une paix panhellénique spéciale, proclamée par des hérauts, appelée ÉCÉCHERIA, et la connaissance généralisée des règles des Jeux qui fixent les mêmes critères d'évaluation et de sanction pour tous les participants. Dans le même temps et d'une manière quelque peu symbolique, la nudité obligatoire des athlètes les mettait sur un pied d'égalité.

Les VIIe et VIe siècles apportent à la vie sociale la reconnaissance de la LIBERTÉ DE LA PATRIE (*ELEUTHERIA TES PATRIDOS*) comme valeur suprême. Des œuvres décrivant la lutte pour la défendre furent ensuite diffusés dans toute la Grèce à travers la poésie de Kallinos et de Tyrtaïos. La volonté de combattre pour défendre la patrie (*PERI PATRIDI*), c'est-à-dire pour défendre la communauté (la terre et les proches), se

voit récompensée par la plus haute reconnaissance sociale. Les valeurs qui lui sont apparentées devinrent dès lors des valeurs indéniables. Le COURAGE et la HONTE furent reconnus comme des sentiments liés à la LUTTE POUR LA DÉFENSE DE LA PATRIE. La GLOIRE et le RESPECT se voient également associés à cette lutte.

Des œuvres lyriques légendaire chez les Grecs, apportent des compléments novateurs: La JUSTICE, personnifiée par DIKE chez Homère et Hésiode, acquiert un nouveau critère en faveur du traitement objectif des personnes dans les réflexions d'Archiloque – le RHYTHME DE LA NATURE (*RHYTHMOS TES PHYSEOS*), tandis que Safona voit l'amour comme une force capable d'embrasser et de transformer le monde si celui qui aime remplit la condition de JUSTICE (*DIKAION*) et, étant beau, s'avère également bon (*KALOS KAI AGATHOS*). Xénophane de Colophon, Parménide a reconnu la VÉRITÉ en tant que valeur essentielle aux bonnes relations sociales, bien qu'elle exige un effort particulier.

Le début du VI^e siècle voit apparaître les nouveaux hyponymes que sont la LIBERTÉ et l'ÉGALITÉ. Solon établit de nouvelles lois selon lesquelles la liberté des citoyens est garantie par la SEJSACHTHEJA et l'égalité devant la loi (pour l'instant partielle selon l'appréciation du législateur) s'exprime par la loi permettant à tout citoyen de réagir à l'injustice perçue à l'égard d'un autre citoyen étranger (*HO BOULOMENOS*), auquel il n'est pas forcément lié par une relation de parenté ou d'hospitalité. Solon appelait ses réformes la JUSTE LÉGISLATION (*EUNOMIA*): « Car j'ai donné au peuple autant de pouvoir qu'il était nécessaire, sans lui enlever d'honneur ni lui en donner trop (5.7) [...] mon cœur me dit d'instruire les citoyens d'Athènes à ce sujet, car c'est la cité la plus affligée par l'Anarchie, mais là où se trouve la Juste Législation (*EUNOMIA*), où TOUT EST APPROPRIÉ ET JUSTE. ». Le droit à l'égalité d'accès à une culture plus approfondie que la culture élémentaire remonte à l'époque de Pisistrate et de ses réformes

en faveur de la justice. Les Grandes Dionysies qu'il avait instaurées exigeaient la formation annuelle des participants à un chœur chantant des dithyrambes, financée par une taxe appelée la chorégie. Toute personne répondant aux critères musicaux et intellectuels pouvait y participer avec le professeur de chorale. Cet enseignement était appelé ÉDUCATION DANS LE CERCLE CHORAL (*EN KYKLO CHORU PAIDEIA*), et l'expression « *en kýklopaideuómenos* » signifiait reconnaissance sociale. D'autre part, l'expression « *en kýklopaidéia* » (« éducation dans le cercle ») est devenue une valeur commune dans la tradition romaine et plus tard européenne, car il s'agissait du nom donné à l'enseignement secondaire encyclopédique. À l'époque de Pisistrate et plus tard, cette expression est devenue un hyponyme d'ÉGALITÉ.

Dans la première partie de l'ouvrage, l'auteur a tenté de montrer comment la LIBERTÉ et le DÉSIR D'ÉGALITÉ ont progressivement déterminé la conscience sociale des Grecs et comment ces valeurs sont devenues la base d'un nouveau régime démocratique tout à fait original. Dans la deuxième partie, nous avons montré comment les réformes de Clisthène ont abouti à un nouveau régime politique. La définition en a été donnée par Thucydide dans un discours de Périclès (37.1): « Ce régime est appelé DÉMOCRATIE (*demokratía*) parce qu'il est basé sur la majorité des citoyens et non sur une minorité. » Nous avons ensuite cherché à reconstituer l'axiologie du terme DÉMOCRATIE dans les textes des auteurs de la période classique.

Sa valeur aux yeux des Athéniens des Ve et IVe siècles, selon la tradition exposée dans la première partie de cet article, était associée à la LIBERTÉ (*HE ELEUTHERIA*) et à l'ÉGALITÉ (*TO ISON*), comprises selon quatre aspects: ÉGALITÉ EN DROIT (*ISONOMIA*), ÉGALITÉ EN DROIT DE PARLER DANS L'INTÉRÊT DE L'ÉTAT (*ISÈGORIA*), ÉGALITÉ EN DROIT DE PARLER EN TOUTE FRANCHISE (*PARRHÈSIA*) et ÉGALITÉ D'ACCÈS AUX FONCTIONS PUBLIQUES (*ISOTIMIA*).

À ces valeurs fondamentales, il convient d'ajouter l'énumération détaillée suivante. La DÉMOCRATIE est l'adoption des idées d'Homère, dont la connaissance par la plupart des Grecs était remarquable, et, pour ainsi dire, la reconnaissance naturelle et sociale de chaque CITOYEN (*POLITES*) comme une VALEUR (*AKSIOSIS, TIME*), ce qui était déjà exprimé dans la loi de Solon: personne ne sera privé de liberté à cause de ses dettes. La DÉMOCRATIE est donc la PROTECTION de chaque individu contre la perte de son HONNEUR et de sa LIBERTÉ. La DÉMOCRATIE, c'est la création des conditions nécessaires à l'épanouissement de chaque citoyen, c'est le respect des lois, notamment des lois morales non écrites, c'est la tolérance à l'égard des autres citoyens, c'est la sollicitude de la polis à l'égard de leur bien-être. La DÉMOCRATIE consiste à servir la polis et à multiplier ses bienfaits. Le verbe *politéuomai* avait une connotation: « je suis citoyen parce que je participe activement à la vie de ma polis. » Il s'ensuit une identité des *pólis* avec les *polítes*, et l'idée est la suivante: si je fais tout ce qui découle de ma profession ou de mon service et de ma capacité à contribuer au bonheur de l'État, alors je serai moi-même heureux. La DÉMOCRATIE est la prospérité et la puissance de ma polis, qui rend ma cité-état OUVERTE à ceux qui souhaitent étudier et apprendre les coutumes athéniennes.

L'auteur a cherché à reconstruire le monde des associations axiologiques d'une DÉMOCRATIE idéalisée comme le fruit mûr de la LIBERTÉ, à la fois lorsqu'elle est née et s'est épanouie au Ve siècle, puis lorsqu'elle était sur son déclin au IVe siècle, et aussi lorsque les Athéniens ont perdu leur liberté au profit de Philippe de Macédoine (338). C'est ainsi que cette image a habité les rêves et l'imaginaire de chaque génération d'Européens, surtout lorsque ces derniers se sentaient asservis par le régime imposé. Car nous tous, instruits par l'expérience athénienne pleine de sacrifices et de sang, d'abord de la génération des «marathoniens» puis de leurs héritiers, nous savions que la LIBERTÉ, et surtout l'ÉGALITÉ, devaient être

défendues toujours et encore, et qu'il ne fallait pas lésiner sur l'effort social commun, qui était le plus magnifiquement exprimé par le concept grec du citoyen *POLITES*, *POLITEUOMAI*, que l'on peut comprendre comme suit: « je suis un citoyen, je participe donc activement à la vie de l'État pour que celui-ci soit heureux. »



Kampus Uniwersytetu w Białymstoku, ul. Konstantego Ciołkowskiego 1

Spis treści

Kazimierz Korus

<i>Od homeryckich ideałów do demokracji ateńskiej. Antyczne źródła tożsamości europejskiej</i>	7
Przedmowa	7
Wstęp	8
1. Dlaczego o ideałach?	8
2. Metody i cel mojego postępowania badawczego	11
3. Stan badań	14
Rozdział I	
Wprowadzenie	17
1. Periodyzacja kultury greckiej	18
2. Uporządkowanie źródeł literackich – klasyfikacja rodzajowa i gatunkowa	27
Rozdział II	
Ideał Homera – bohaterowie szlachetni i ich wartości	31
1. Spór o istotę interpretacji <i>Iliady</i> i jego znaczenie społeczne	32
2. Interpretacja <i>Iliady</i> i jej znaczenie paideutyczne	33
3. Pojęcia <i>honor</i> , <i>godność</i> , <i>cześć jednostki (timé)</i> istotą paidei greckiej?	55
4. Homerowe źródła dojrzewania społecznego do demokracji	57

Rozdział III	
Epika dydaktyczna Hezjoda	61
Rozdział IV	
Liryka archaiczna źródłem aksjologii WOLNOŚCI i RÓWNOŚCI	68
1. WOLNOŚĆ to OJCZYZNA – patriotyczna poezja Kallinosa i Tyrtajosa	69
2. Archiloch z Paros – miłość a niesprawiedliwy obyczaj	71
2.1. Próba rekonstrukcji dziejów miłości poety	72
2.2. Wnioski	76
3. Sprawiedliwość (<i>dikaion</i>) piękno (<i>kalós</i>) i dobro (<i>agathós</i>) w miłości. Safona z Mityleny na Lesbos	76
3.1. Z badań	77
3.2. Ku czci Afrodyty	78
3.3. Miłość człowieka szlachetnego i prawego jest pięknem i dobrem najwyższej jakości	79
3.4. Podsumowanie	83
4. Miłość to prawda – szczerść i prostolinijność. Liryka chóralna epoki archaicznej ku czci Afrodyty	84
4.1. Podsumowanie	87
5. Poezja filozoficzna, epinikia Pindara i PRAWDA jako wartość w życiu społecznym	88
6. Poezja polityczna Solona – powszechna świadomość WOLNOŚCI i CZĘŚCIOWO RÓWNOŚCI gwarantowanej przez ateńskie prawo	90
Rozdział V	
1. RÓWNOŚĆ w dostępie do dóbr kultury – Pizystrat (561–527)	95
2. Podsumowanie okresu dojrzewania Ateńczyków do przyjęcia demokracji	97

Rozdział VI	
Wolność i równość w rodzącej się ateńskiej demokracji.	100
1. Antyczne źródła.	100
2. Klejstenes, syn Megaklesa i Agaristy, córki Klejstenesa, tyrana Sikionu.	103
3. Herodot – od kiedy DEMOKRACJA i kojarzone z nią ekwiwalenty stały się wartościami akceptowanymi społecznie?	108
4. Tukidydes o demokracji	109
5. Ostateczne zwycięstwo demokratycznych wartości ...	110
Rozdział VII	
WOLNOŚĆ I RÓWNOŚĆ po wojnach perskich.	111
Zakończenie	115
Bibliografia	117
Jarosław Ławski	
<i>Wykład Profesora Kazimierza Korusa</i>	131
Kazimierz Korus – biogram	133
Summary	137
Résumé	142

Tomiki wydane w Serii Naukowo-Literackiej „Prelekcje Mistrzów”

- I.** Wojciech Kass, *Światło jaśnie gość*, red. Z. Fałtynowicz, Białystok 2017.
- II.** Magdalena Popiel, „*Artysta jest obecny*”. *Problem tożsamości artysty nowoczesnego i ponowoczesnego*, red. J. Ławski, Białystok 2018.
- III.** Anna Legeżyńska, *Jasny dialog z mrocznymi siłami. Opowieść o Julii Hartwig*, red. J. Ławski, Białystok 2018.
- IV.** Andrzej Strumiłło, *O Władystawie Strzeмиńskim. Wykład*, red. M. Rogala, Białystok 2018.
- V.** Julian Maślanka, *Wspomnienie o Ryszardzie Kazimierzu Lewańskim. W setną rocznicę urodzin*, red. K. Rutkowski, Białystok 2018.
- VI.** Lucjan Suchanek, *Aleksander Sołżenicyn. Emigracja. Emigrantologia*, red. K. Korotkich, Białystok 2019.
- VII.** Teresa Kostkiewiczowa, *Pod znakiem Klio. Pamięć zbiorowa w polskiej poezji drugiej połowy XVIII wieku*, red. Ł. Zabielski, Białystok 2019.
- VIII.** Larisa Ratsiburskaia, *Nowe procesy w słowotwórstwie języka rosyjskiego*, red. A. Romanik, Białystok 2019.
- IX.** Stanisław Dubisz, *Periodyzacja rozwoju polszczyzny, a w szczególności jej dziejów najnowszych (1939–2019)*, red. U. Sokólska, Białystok 2019.
- X.** Maria Kalinowska, *Grecka podróż Zbigniewa Herberta – z Juliuszem Słowackim w tle?*, red. K. Korotkich, Białystok 2019.
- XI.** Elżbieta Muskat-Tabakowska, *Tłumacz (literatury) i gramatyka – śmiechy, tumani, czy przestrasza?*, red. D. Karczewski, Białystok 2019.
- XII.** Antoni Libera, *Radykalny sceptycyzm*, red. K. Korotkich, Białystok 2020.
- XIII.** Józef Olejniczak, *Lęki jestem’u*, red. K. Korotkich, Białystok 2020.
- XIV.** Jarosław Mikołajewski, *Lojalność poety i tłumacza*, red. J. Ławski, Białystok 2020.
- XV.** Marek Zagańczyk, *O pisaniu podróży*, red. J. Ławski, Białystok 2020.

- XVI.** Kamila Budrowska, *2020: o roku ów! Literatura i kryzysy*, red. J. Ławski, Białystok 2020.
- XVII.** Margreta Grigorova, *Polsko-bułgarskie relacje historyczno-kulturowe do 1918 roku. Wybrane aspekty*, red. J. Ławski, Białystok 2021
- XVIII.** Małgorzata Czermińska, *Peryferie jako wartość w najnowszym reportażu i eseistyce polskiej*, red. A. Janicka, Białystok 2021.
- XIX.** Maciej Urbanowski, *Od Żeromskiego do Helaka – doświadczenie wojny polsko-bolszewickiej w literaturze polskiej*, red. V. Wejs-Milewska, Białystok 2021.
- XX.** Alina Kowalczykowa, *To życie jest tak wspaniałe. Z profesor Aliną Kowalczykową rozmawia Anna Janicka*, red. A. Janicka, Białystok 2021.
- XXI.** Halina Krukowska, *Człowiek to przepaść, której nie można zasypać. Z Profesor Haliną Krukowską rozmawiał Łukasz Zabielski*, red. Ł. Zabielski, Białystok 2021.
- XXII.** Marek Wilczyński, *Romantyzm polski i amerykański w perspektywie porównawczej*, red. J. Ławski, Białystok 2022.
- XXIII.** Joel J. Janicki, *Keats i Kościuszko. Kultura radykalizmu / Keats and Kosciuszko. The Culture of Radicalism*, red. A. Janicka, Białystok 2022.
- XXIV.** Alina Nowicka-Jeżowa, *Szlakiem czarnońskiego poety i wędrownych Muz*, red. J. Ławski, Białystok 2022.
- XXV.** Włodzimierz Bolecki, „Szewczyk” *Bolesława Leśmiana (motyw literacki jako tekst kultury)*, red. J. Ławski, V. Wejs-Milewska, Białystok 2022.
- XXVI.** Elżbieta Sikora, „*Madame Curie*”. *Laboratorium opery*, red. A. Włoczevska, Białystok 2022.
- XXVII.** Włodzimierz Szturc, *Fonosfera tekstów Stanisława Wyspiańskiego. Brzmienie jako źródło istnienia*, red. K. Korotkich, Białystok 2022.
- XXVIII.** Piotr Tomaszuk, *Mój Mickiewicz*, red. K. Korotkich, Białystok 2022.
- XXIX.** Marek Piechota, *Z zagadnień metapoetyki lżejszej muzy...*, red. M.M. Leś, Białystok 2022.
- XXX.** Alois Woldan, *Ukraina – kraj środkowoeuropejski*, red. J. Ławski, Białystok 2023.

XXXI. Kazimierz Korus, *Od homeryckich ideałów do demokracji ateńskiej. Antyczne źródła tożsamości europejskiej*, red. J. Ławski, Białystok 2023.

XXXII. Leszek Libera, „W szwajcarskich górach...”. *Z profesorem Leszkiem Liberą rozmawia Jarosław Ławski*, red. J. Ławski, Białystok 2023.