

Marian Śliwiński

Gdańsk

WERNER JAEGER O TRAGEDII GRECKIEJ I TRAGIZMIE

Przełom nowożytny był rewolucją prawdziwie kopernikańską. Metafizyczny projekt uniwersalizmu europejskiego, stworzony w antyku i podjęty w średniowieczu, upadł bezapelacyjnie w czasach nowożytnych. Fundujące nowożytny światopogląd idee, takie jak filozofia podmiotu, determinizm historyczny, geograficzny, etniczny, społeczny, ekonomiczny stanowiły całkowite przeciwieństwo światopoglądu antyczno-średniowiecznego, umocowanego na filozofii bytu, harmonii świata, esencjalizmie, teorii *logosu*. Nie tylko odrzucono imponderabilia, które były fundamentem uniwersalizmu, istotą intelektualnej jedności i ciągłości Grecji, Rzymu i chrześcijańskiego średniowiecza, ale też traktowano odtąd antyk i chrześcijaństwo jako dwie z gruntu odmienne i antytetyczne wobec siebie formacje historyczne i epoki dziejów.

Filolog klasyczny, badacz kultur starożytnej Grecji, starożytnego Rzymu i chrześcijaństwa, Werner Jaeger (1888–1961) tkwił swymi filozoficznymi i metodologicznymi korzeniami w epoce nowożytnej. Na antyk i średniowiecze, jak też na całą kulturę europejską patrzył przez pryzmat nowożytnego paradygmatu, opartego na ideach indywidualizmu, historyzmu, narodowości. Traktował tradycję instrumentalnie, konstruował paralelizm historiozoficzny między epoką nowożytną a epoką antyczną i wpisywał w przeszłość wątki współczesności. Tragedię grecką i tragizm interpretował w kategoriach nowożytnych. Prezentacja zapatrywań Jaegera na tragedię grecką i tragizm nie jest możliwa bez najogólniejszego choćby zarysowania całokształtu poglądów uczonego.

Maria Ossowska (1896–1974) zarzuciła Jaegerowi, że nie sytuował kultury europejskiej na szerokim tle komparatystycznym, nie badał jej opisowo, tylko absolutyzował jako własną¹. Tymczasem Jaeger przynależał bez reszty do paradygmatu nowożytnego, uczestniczył w procesie nowożytnej relatywizacji uniwersalizmu europejskiego i jak najdalszy był od respektowania transcendentnego statusu idei i wartości, konstytuujących antyczno-średniowieczną tradycję. Za obligatoryjne i bezapelacyjnie ważne uznawał nie tyle pojęcie uniwersalizmu, ile pojęcie historycznego i narodowego statusu wszelkiej kultury. Nieosiągalny był dla niego model Europy głoszony w Grecji i kontynuowany przez Rzym oraz średniowieczne chrześcijaństwo, wychodzący ponad podmiot, historię i narodowość:

Bowiem to szczególne dziedzictwo kulturowe – podkreślał Robert Spaemann (ur. 1927) – które stanowi o europejskiej kulturze, jest od samego początku uniwersalistyczne w swej istocie. Pojęcie *physis* stanowi miarę, która broni greckiej formy życia – *polis* – nie dlatego, że ta jest grecka, lecz dlatego, że jest bardziej naturalna niż inne, na przykład despotyczne ustroje. Logika Arystotelesa nie pragnie nas uczyć, jak myśli człowiek śródziemnomorski, ale jak powinien myśleć każdy człowiek, jeśli chce myśleć prawidłowo. Chrześcijaństwo także przecież uważa się nie za religię europejską, lecz za tę religię, w której „nie ma Greka ani Żyda, mężczyzny i kobiety, niewolnika i wolnego”, uważa się za lud Boży czasu ostatecznego, „ze wszystkich ludów, krajów i narodów”².

Jaeger zgodnie z historiozofią wywodzącą się z renesansu ujmował antyk i średniowiecze jako dwie epoki dziejów i dwie odrębne tradycje kulturowe. Odzęgnywał się od poszukiwania jakiegokolwiek wspólnego teologicznego i filozoficznego mianownika między antykiem i chrześcijaństwem. Używał epitetu pogański w stosunku do filozofii i kultury klasycznej. Posługiwał się opozycją pogańskiego antyku i chrześcijańskiej religii objawionej, jak też opozycją teologii naturalnej czy teologii racjonalnej oraz teologii Objawienia. Za *paideię* Greków uważał Homera (VIII w. p.n.e.) i literaturę grecką, za *paideię* chrześcijan Biblię³. Greckiej koncepcji człowieka nie łączył z koncepcją chrześcijańską

¹ M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1973, s. 30.

² R. Spaemann, *Uniwersalizm czy europocentryzm*, przeł. T. Fiałkowski, [w:] *Europa i co z tego wynika*, przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Warszawa 1990, s. 337.

³ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przekład, redakcja i wprowadzenie K. Bielawski, 2002, s. 100–102.

i ubolewał, że dokonane przez Greków odkrycie jednostki „aż nadto łatwo identyfikujemy z rozpowszechnionym przez chrześcijaństwo przekonaniem o nieskończonej wartości każdej indywidualnej duszy ludzkiej”⁴. Postulował oddzielne traktowanie greckiej i chrześcijańskiej terminologii związanej z religią: „Jest zrozumiałe samo przez się – wywodził w *Teologii wczesnych filozofów greckich* – że terminy ‘Bóg’, ‘bóstwo’ i ‘teologia’ trzeba tu rozumieć nie w ich późniejszym chrześcijańskim sensie, lecz w sensie greckim”⁵. Przeciwwstawiał Wschód i Grecję; głęboko religijny Wschód ma proroków, w Grecji poeta (*poietes*), mąż stanu (*politikos*) i mędrzec (*sophos*) nie są prorokami, „nawet tam, gdzie roszczą sobie prawa do boskiego natchnienia, przemienia się ono z reguły w ich własne poznanie i ich własną twórczość”⁶. We wstępie do *Wczesnego chrześcijaństwa i greckiej paidei* zastrzegął, że tytuł tej książki nie ma oznaczać badania religii i kultury jako dwóch heterogenicznych form ludzkiego umysłu i odżegnywał się od podjętych przez Renana (1823–1892) i Nietzschego (1844–1900) prób konfrontowania antyku i chrześcijaństwa:

Nie chcę [...] porównywać myśli helleńskiej, zawartej w tragediach Sofoklesa lub w Partenonie, z duchem wiary chrześcijańskiej, jak uczynił to kiedyś Ernest Renan, kiedy powracając z podróży do Ziemi Świętej postawił swe stopy na ateńskim Akropolu. Poczuł się wówczas przygnieciony przez wzniosłe objawienie czystego piękna i czystego rozumu, jakie zrozumiał i uwielbił w swej pełnej entuzjazmu modlitwie na Akropolu. Żyjący w tych samych czasach, młodszy odeń Fryderyk Nietzsche, syn protestanckiego pastora oraz zagorzały apostoł Dionizosa doprowadził to zestawienie [Grecji i chrześcijaństwa – M. Ś.] do *extremum* i z profesora nauk klasycznych przekształcił się w misjonarza Antychrysta⁷.

Nowożytna historiozofia, epistemologia i antropologia filozoficzna ukazywała antyk i chrześcijaństwo jako dwie formacje dziejowe, które dzieli przeciwieństwo pogaństwa i religii, materializmu i spirytualizmu, antropocentryzmu i teocentryzmu; łączyła z antykiem jedność podmiotu i przedmiotu, z chrześcijaństwem zaś dualizm podmiotu i przedmiotu. Jaeger nie zamierza

⁴ W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, przeł. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 23.

⁵ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, przedmowa J. Domański, Kraków 2007, s. 21.

⁶ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 29.

⁷ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 24.

wchodzić w meandry i labirynty dychotomii antyku i chrześcijaństwa, podtrzymuje przeciwstawienie „myśli helleńskiej” i „ducha wiary chrześcijańskiej” i pozostawia bez jakiegokolwiek pełniejszego komentarza wypowiedzi Renana i Nietzschego. Podobnie w *Paidei* wspominał o „genialnym, choć często pełnym sprzeczności”⁸ dziele Nietzschego *Narodziny tragedii*, ale o sprzecznościach tych nic nie napisał, a polegałyby one przede wszystkim na deformowaniu obrazu tradycji antyku i średniowiecza poprzez rzutowanie nowożytnych antynomii w obręb tragedii starożytnej. Jaeger deklaruje, że jako filologowi klasycznemu przystoi mu wyłącznie metoda historyczna. „Ja sam zamierzam mówić po prostu o kulturze greckiej – takiej, jaka była ona w czasie, kiedy pojawiło się chrześcijaństwo, a także o historycznym spotkaniu dwóch światów na przestrzeni pierwszych wieków naszej ery”⁹. W ten sposób otrzymujemy skrajną wersję opozycji antyku i chrześcijaństwa jako dwu światów całkowicie różnych, które łączy tylko to, że zetknęły się w czasie. W wykładni badacza antyk i chrześcijaństwo to formacje czysto historyczne i nie musimy już pamiętać o ideach, teoriach, koncepcjach składających się na projekt kultury europejskiej, konstruowany w starożytności i średniowieczu.

Antyteza antyku i chrześcijaństwa decydująco wpływa na refleksję o tragedii greckiej i tragizmie. We fragmencie o Renanie i Nietzschem autor stwierdził, że nie zamierza porównywać „Sofoklesowej myśli helleńskiej” z „duchem wiary chrześcijańskiej”. Tragedia i tragizm to zatem według badacza fenomen świata antycznego, nie mającego nic wspólnego z chrześcijańską religią. Przy omawianiu Ajschylosa (525–456 p.n.e.) Jaeger przeciwstawił Prometeusza i Chrystusa. Prometeusz to bohater Greków, Chrystus należy do chrześcijan. Nie ma wspólnej płaszczyzny porównawczej dla antycznej i chrześcijańskiej religii:

Było to historycznym przywilejem Greków, że dane im było stworzyć ten symbol mocy, bohaterstwa i cierpienia zawartego we wszelkiej ludzkiej twórczości, jako najdoskonalszy wyraz tragizmu swojej własnej duszy. Jedynie tylko *Ecce homo*, obraz cierpienia za grzechy świata, poczęty z całkiem innego kręgu pojęć, stał się nowym, odrębnym, a równie wiecznotrwałym symbolem człowieczeństwa, nie odejmującym zresztą bynajmniej ważności swemu poprzednikowi¹⁰.

⁸ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 283.

⁹ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 24.

¹⁰ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 281.

W analizie *Listu do Koryntian* św. Klemensa I Rzymskiego (zm. 101) Jaeger ukazał ciągłość antyku i chrześcijaństwa poprzez topos zgody (*homonoia*), bliższej idei harmonii świata, mającej fundamentalne znaczenie dla uniwersalizmu europejskiego. Badaczka nie interesuje jednak uniwersalizm, tylko państwo, sterowanie wspólnotą narodową i religijną. Porządek w *polis* jest wzorem dla porządku w *ecclesia*. Chrześcijaństwo czerpie z antycznej tradycji mądrość polityczną.

Jeśli chcemy określić ducha listu Klemensa – pisze Jaeger – nie wystarczy wychwalać go jako dowód braterstwa i chrześcijańskiej miłości [...]. Długie i pełne mocy oświadczenie na temat zgody, jakie znajdujemy w liście rzymskiego kościoła, objawia to podstawowe przekonanie, że religia chrześcijańska, jeśli chce stworzyć prawdziwą wspólnotę, domaga się wewnętrznej dyscypliny podobnej do dyscypliny właściwej obywatelom dobrze zorganizowanego państwa, przenikniętego jednym duchem, wspólnym dla wszystkich¹¹.

Jaeger podniósł w chrześcijaństwie organizacyjną strukturę Kościoła, hierarchię i centralizm władzy, podległość lokalnego kościoła Rzymowi:

W liście nie ulega wątpliwości fakt – stwierdzał – że koryncka anarchia domaga się publicznego napomnienia, ale nie ulega też wątpliwości, że nie istnieje żaden inny autorytet w chrześcijańskim świecie, który mógłby rościć sobie prawo do występowania w roli publicznego głosu w takiej sytuacji, poza kościołem rzymskim¹².

W ujęciu badacza filozofia, metafizyka, kosmologia służą doraźnym celom politycznym i społecznym. Zarówno w Grecji, jak w chrześcijaństwie *paideia* uczy porządku w państwie i kościele, we wspólnocie narodowej i religijnej: Klemens – podkreśla Jaeger –

kładzie nacisk na obywatelski porządek w chrześcijańskiej *politei* w dwojakiej perspektywie filozoficznej: politycznego doświadczenia i etyki społecznej oraz kosmologii. To samo czyniono w greckiej *paidei*, która zawsze wyprowadzała zasady ludzkiego i społecznego postępowania z boskich zasad wszechświata, który nazywano „naturą” (*physis*)¹³.

¹¹ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 40.

¹² Tamże, s. 40.

¹³ Tamże, s. 40.

Podjęta przez Klemensa idea harmonii świata tym się w interpretacji Jaegera charakteryzuje, że pozwala kierować państwem i społeczeństwem. Klemens, pisze uczony, „odwołuje się do kosmicznego porządku wszystkich rzeczy, który stanowi ostateczną zasadę ustanowioną przez wolę Boga-Stwórcy, jako do widzialnego modelu dla ludzkiego życia i pokojowego współistnienia”¹⁴. Dodajmy, że harmonia świata w antycznej i chrześcijańskiej tradycji łączyła się z filozofią bytu i teorią *logosu*. Świat stanowił doskonałe i skończone dzieło Boga. *Logos* był podstawą kosmicznego porządku. „Mędrcy powiadają, Kallikleisie – mówił Sokrates (469–399 p.n.e.) w dialogu Platona (ok. 427–347 p.n.e.) *Gorgias* – że niebo i ziemia, bogowie i ludzie połączeni są wspólnotą i przyjaźnią, szacunkiem dla porządku, roztropnością, sprawiedliwością, i dlatego świat nazywają porządkiem (*cosmos* – *κόσμος*), przyjacielu, nie zaś nieporządkiem lub bezładem”¹⁵. Chrześcijaństwo nawiązało do antycznej idei, wprowadzając motyw upadku, utraty harmonii, a zarazem dążenia do restytucji harmonijnego porządku. Chrześcijańskie podjęcie antycznej idei określał ciąg pojęć: harmonia świata – utracenie harmonii świata – przywrócenie harmonii świata. O tragedii wspominał w swym wywodzie Jaeger, nadmieniając, że motyw zgody występuje w *Fenicjankach* Eurypidesa (485–407 p.n.e.), „gdzie Jokasta usiłuje przekonać swego despotycznego syna Eteoklesa, że pokojowe współdziałanie z wygnanym Polinejesem jest jedyną naturalną otwartą drogą do niego”¹⁶. Badacz nie widział w tym motywie tropu interpretacyjnego do tragedii Eurypidesa ani do wszystkich innych tragedii greckich, nie podejrzewał idei kluczowej dla modelu tragedii. Tymczasem tragedia mówiła o utracie harmonii świata i zarazem wyrażała pragnienie przywrócenia harmonijnego ładu, stanowiła antycypację chrześcijaństwa.

Jaeger był historiozofem. W ślad za syntezami Giambattisty Vico (1668–1744), Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803), Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831), Oswalda Spenglera (1880–1930) widział świat jako pochod ludów i narodów przez dzieje. Prawdę określa zgodnie z formułą *verum quia factum*¹⁷ proces dziejowy, a ponadto misja wychowawcza wobec narodu

¹⁴ Tamże, s. 37.

¹⁵ Platon, *Gorgias*. *Menon*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył P. Siwek, Warszawa 1991, s. 103.

¹⁶ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 38.

¹⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, wstęp A. Zuberbier, Kraków 1996, s. 51.

oraz uwarunkowania biologiczne, wynikające z filozofii życia. Pierwsze zdanie *Paidei* „Wszystkie ludy, które osiągnęły pewien stopień rozwoju, posiadają przyrodzony popęd wychowawczy”¹⁸ stanowić może parafrazę pierwszego zdania *Metafizyki* Arystotelesa (384–322 p.n.e.) „Wszyscy ludzie z natury pragną wiedzy”¹⁹, ale dalece odbiega od systemu poglądów starożytnego filozofa. Według ontologii Stagiryty każdemu człowiekowi dany jest *logos*, rozum, poznanie, czyste pragnienie wiedzy. W historiozofii Jaegera natomiast człowiek wydobywa się wraz ze swym narodem z mroku dziejów, dochodzi do myślenia i poznania na drodze ewolucji i pielęgnuje narodowy ideał wychowawczy jako niezbywalny depozyt zbiorowej egzystencji.

Autor *Paidei* postrzegał Europę jako z gruntu historyczną formację kulturowo-cywilizacyjną, porównywalną z innymi tego typu formacjami pojawiającymi się w dziejach ziemskiego globu; jako wspólnotę ludów i narodów, z których każdy jest inny i ma do odegrania określoną rolę w historycznym świecie. Fundamentem Europy stawała się w ujęciu Jaegera narodowość, pokrewieństwo etniczne poszczególnych nacji. Grecję traktował badacz jako naród, pojawiający się w pewnym momencie na dziejowej arenie pośród innych narodów starożytności, ludów Wschodu i Zachodu. Grecką teorię osoby ludzkiej tłumaczył następstwem epok, kultur i ustrojów politycznych. Wzorem Hegla wywodził, że była postępowaniem w stosunku do starożytnego Wschodu, gdzie jednostki nie wyodrębniano z masy społecznej, liczył się tam tylko władca panujący nad tłumami.

Jaeger dokonywał całkowitej dezinterpretacji uniwersalizmu europejskiego, zgłaszając projekt hellenocentryzmu, wspólnoty narodów gotowych nawiązać do tradycji narodu greckiego, dostrzec w nim inspirację do budowania własnej narodowej kultury. Badacz roztrząsał dylematy właściwe nacjonalistycznej doktrynie. Przestrzegał przed traktowaniem Grecji jako absolutnego wzorca, który mógłby stać się zagrożeniem dla niepowtarzalności poszczególnych narodów. Oryginalność każdego narodu jest priorytetem i powinna być zachowana w całej pełni. Jaeger dywagował, czy może istnieć kultura

¹⁸ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 17.

¹⁹ *Wszyscy ludzie z natury pragną wiedzy*, przeł. B. Kupis, [w:] *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, teksty wybrał i wstępem poprzedził J. Legowicz, Warszawa 1968, s. 189; *Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania*, przeł. K. Leśniak, [w:] *Arystoteles*, Warszawa 1983, s. 3; *Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania*, przeł. K. Leśniak, [w:] *Arystoteles, Metafizyka*, Warszawa 1983, s. 3.

obejmująca więcej niż jeden naród, czy Niemiec, Francuz, Hiszpan zdolni są wyjść poza swoją własną kulturę narodową, czy „w ogóle może być mowa o »własnej« historii, która sięga poza granice swego narodu i każe nam się czuć członkami jakiegoś większego kręgu kulturalnego”²⁰. Grecja – tłumaczył Jaeger – nigdy nie będzie nam tak daleka i obca, jak Chiny, Indie czy Egipt. Choć istnieje poczucie pewnej obcości między Grekami a Niemcami oraz innymi nowożytnymi nacjami europejskimi, nie jest to w żadnym wypadku taki dystans, „jaki odczuwamy wobec zupełnie obcych nam rasą i duchem ludów wschodnich”²¹. Z narodem greckim łączy nas „poczucie pokrewieństwa wynikające ze związków krwi”, które jest ważne, gdy „zachodzi potrzeba dogłębnego wniknięcia w duszę innego narodu”²².

Jako apologeta nowożytnej idei narodowości Jaeger programowo głosił, że tragedia to gatunek greckiej literatury narodowej. Ajschylos, Sofokles (ok. 496–406 p.n.e.), Eurypides nie są tragikami europejskimi, tylko greckimi. Istotę literatury wyznacza, według Jaegera, jej związek z narodem i historią. Widowiska dionizyjskie to „teatr narodowy”²³. Prawdziwym widzem był w nich naród²⁴. Odbiorcą tragedii greckiej zostały też inne narody. „Nie na darmo – pisał Jaeger – był Prometeusz zawsze dla poetów i filozofów wszystkich ludów ulubioną sztuką z greckiego repertuaru tragicznego”²⁵. Tragedia – stwierdzał badacz – zajęła „dominujące stanowisko w życiu duchowym narodu”²⁶ greckiego, pełniła wobec niego funkcję wychowawczą, stymulowała jego rozwój, zobowiązywała kolejne pokolenia do pielęgnowania rodzimej tradycji. Podobnie komedia stanowiła „zwierciadło sumienia narodu”²⁷. Tragedia jako gatunek zapewniała ciągłość wychowania narodowego i ważniejsza była niż indywidualności twórcze największych nawet tragików. *Paideia*, synteza nauk i teoria wychowania utworzona na gruncie paradygmatu przyrodniczego, w imię trwania gatunku biologicznego podporządkowywała jednostkę zbiorowości, a autora gatunkowi literackiemu i narodowej tradycji literackiej. Tragedia – wywodził Jaeger – pojawiająca się znacznie później

²⁰ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 19.

²¹ Tamże, s. 19.

²² Tamże, s. 19.

²³ Tamże, s. 266.

²⁴ Tamże, s. 267.

²⁵ Tamże, s. 281.

²⁶ Tamże, s. 285.

²⁷ Tamże, s. 266.

niż epos, należąca do innego, kolejnego okresu historii, wydaje się „jakby odrodzeniem poetyckiego geniuszu narodu greckiego”²⁸. Ajschylos jako poeta Greków reprezentuje dawną, mitologiczną religijność narodową: „świadomość [Ajschylosa] tkwi głęboko w religijnej tradycji jego narodu”²⁹. Ajschylos to zarazem poeta narodowej historii. W swoim omówieniu twórczości Ajschylosa Jaeger wyeksponował *Persów* wraz z ideą narodu i narodowych dziejów Grecji. W *Persach* nie mit, lecz historia dostarcza tworzywa tragedii. Istota tragizmu zawiera się w dziejach narodowych. W wielkim, przełomowym wydarzeniu, jakim były bitwy pod Maratonem i Salaminą, naród grecki stał się podmiotem historii. Ten przełomowy czas w historii narodu okazuje się tematem tragedii i decyduje o istocie tragizmu. Czy dla Ajschylosa ważniejsza była jego wiara religijna, czy owo wielkie wydarzenie historyczne, dziejowy przełom w życiu narodowej zbiorowości? Czy światem poety rządziły odwieczne prawa religijne, czy też zapanował w nim porządek wniesiony przez historię? Zdaniem Jaegera nastąpiła fuzja narodowej religii z narodową historią; od tradycyjnej, pierwotnej, mitologicznej wiary przodków nie mniej ważna okazała się religia dziejów. „Aby ta wiara – pisał badacz – nabrała owej tragicznej potęgi, jaką ma u Ajschylosa, musiał on przejść przez tę wstrząsającą, a zarazem oczyszczającą burzę, której echa na wieki są zakłute w jego tragedii pt. *Persowie*”³⁰. Przez Ajschylosa przemówiła wieczność, ale też historia. Z przełomowego wydarzenia dziejowego poeta odczytał przeznaczenie narodu oraz porządek rzeczywistości. Bitwa pod Salaminą stała się dla niego „objawieniem najgłębszej mądrości i odwiecznej sprawiedliwości rządzącej światem”³¹. Ajschylos poprzez swoją tragedię objaśniał rodakom sens dziejącej się współcześnie historii. W doświadczeniu narodowości i przełomu historycznego dokonało się przewyciężenie antynomii politycznych i społecznych, państwowość i kultura stały się jednością, nastąpiła integracja poszczególnych klas i warstw społecznych. Historyczna chwila zwycięstwa nad Persami

za pośrednictwem sztuki wielkiego poety, który poczuł się krwią z krwi i kością z kości swojego narodu, przepoiła całe społeczeństwo pełną religijnej pokory, lecz i odwagi zarazem świadomością odniesionego zwycięstwa i kazała mu

²⁸ Tamże, s. 261.

²⁹ W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, przeł. S. Zalewski, wstęp M. Plezia, Warszawa 1957, s. 41.

³⁰ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 259.

³¹ Tamże, s. 258.

zapomnieć we wspólnym uczuciu wdzięczności o dzielących je różnicach urodzenia i ogłady. Najwyższa wartość, jaka odtąd posiadali Ateńczycy zarówno w swej historii, jak i w dziedzinie kultury, nie należała już do jednego jakiegoś stanu, ale do całego narodu³².

Historiozofię Jaegera zdominował filhellenizm³³. Prąd ten stanowił ekspansję idei historii i narodu dokonującą się pod hasłem kultywowania antyku greckiego. Wedle stwierdzenia Wystana Hugh Audena (1907–1973) rozwój filologii greckiej w XIX wieku zbiegał się z „rozwojem narodów europejskich i postaw nacjonalistycznych”³⁴. Dla filhellenistów Grecja była symbolem nowożytnego narodu, sztandarowym hasłem nacjonalistycznego ruchu. Jaeger okazał się żarliwym wyznawcą i aktywnym propagatorem programu filhellenistów. Wynosił Greków jako naród wysoko ponad inne narody. Kultura starożytnych Greków miała dla Jaegera walor biologicznej młodości i świeżości. Kulturę rozumiał badacz organicznie, używał kategorii zdrowia, w kulturze niczym w organizmie może nastąpić zastój, a następnie zanik funkcji biologicznej, starzenie się i śmierć:

stałość pewnych norm [danej formacji kulturowej – M. Ś.] nie jest jeszcze – pisał Jaeger – sama przez się niechybnym znamiem zdrowia, gdyż występuje ona także w okresach zesterzenia się i martwoty kulturalnej, jak np. w przedrewolucyjnych konfucjańskich Chinach, u schyłku starożytności, w późnym żydostwie, w pewnych okresach życia kościołów, prądów artystycznych czy szkół naukowych³⁵.

Badacz przekonany był o doniosłym znaczeniu kultury narodu greckiego dla kultury europejskiej. Głosił konieczność nieustannego powracania do antycznej tradycji głównie ze względu na zawarty w niej potencjał narodowości.

Jaeger w ramach historyzmu dowolnie funkcjonalizował i wartościował tradycję, nadawał poszczególnym epokom charakter utopii retrospektywnych, łącząc z nimi współczesne, XIX–XX-wieczne idee. Śladem romantyków rehabilitował średniowiecze jako epokę zdegradowaną przez renesansowy humanizm i oświeceniowy progresywizm. W średniowieczu Jaegera występowały

³² Tamże, s. 260.

³³ T. Sinko, *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960, s. 64–67.

³⁴ W.H. Auden, *Starożytni i my. Eseje o przemijaniu i wieczności*, przeł. i wstępem opatrzył P. Nowak, Warszawa 2017, s. 6.

³⁵ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 18.

wielokrotne renesanse antyku, w IV, IX, XII i XIII wieku, wskazywał też badacz następnie renesanse w XV i XVI, w XVIII i XIX stuleciu. W tych renesansach, będących syntezami hellenistycznej tradycji i chrześcijańskiej religii, rdzeń stanowiły antynomie nowożytnego światopoglądu, wynikające ze spirytualizmu kartezjańskiego. Jaeger podobnie jak Jakub Burckhardt (1818–1897) łączył z renesansem idee historii i narodu, a zarazem indywidualistycznej epistemologii i antropologii filozoficznej. Burckhardt przedstawił renesans XV i XVI wieku jako rozkwit narodowej kultury Włoch, dokonujący się dzięki odrodzeniu antyku po ciemnych wiekach średniowiecza. Jaeger wszystkie renesanse od początku chrześcijaństwa po wiek XIX rozumiał jako powroty narodowej kultury greckiej. Każdy kolejny renesans był dla Jaegera dowodem wzrastającej świadomości historycznej. W stosunku do humanistów XV-wiecznych, którzy traktowali średniowiecze jako okres barbarzyństwa, badacze XIX-wieczni wykazywali wyższą świadomość historyczną, dostrzegając w średniowieczu kolejne powroty antyku. Jaeger mówił o pojawieniu się „nowożytnej świadomości historycznej w drugiej połowie osiemnastego wieku”³⁶ i o kulminacji świadomości historycznej w XIX wieku w ruchu filhellenistycznym. Ale nawet św. Tomasz (ok. 1224–1274) nawiązujący do Arystotelesa – przekonywał badacz – miał świadomość historyczną, a również Arystoteles spoglądał już wstecz, w głąb dziejów Grecji, ze świadomością historii³⁷. Według Jaegera każdy prawdziwy filozof i humanista to *homo historicus*, badający idee wydobyte z głębi czasu i istniejące tylko w czasie. Nie ma lepszej miary humanistycznej niż świadomość historyczna. Humanizm to budzenie świadomości historii, ratowanie skarbów tradycji z archeologicznym i muzealnym pietyzmem i odczytywanie ich w perspektywie dziejów. Wszystkie renesanse, podkreślał Jaeger, były eksplorowaniem źródeł, ratowaniem bezcennych manuskryptów, dokonywały się dzięki heroizmowi archiwistów, bibliografów, translatorów, ocalających tradycję w sensie fizycznym, nie tylko duchowym. O IV wieku Jaeger mówił, że była to najbardziej twórcza synteza kulturowa, bez której dawna tradycja przestałaby istnieć zarówno intelektualnie, jak materialnie.

W czasach nowożytnych wraz z indywidualizmem pojawił się dylemat *cogito*, jednostkowego ja, odizolowanego od rzeczywistości, społeczeństwa i Boga. Jaeger nie identyfikował indywidualizmu z pełną ostrością, daleki

³⁶ W. Jaeger, Werner, *Wczesne chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 25.

³⁷ W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, dz. cyt., s. 32.

był od przeprowadzonej przez Jacquesa Maritaina (1882–1973) krytyki subiektywizmu³⁸. Wydaje się znamienne, że Jaeger, rozpoznając parafrazę pierwszego zdania *Metafizyki* Arystotelesa „Omnes homines natura scire desiderant” – „Wszyscy ludzie z natury pragną wiedzy”³⁹ w zdaniu Tomasza à Kempis (1380–1471) „Omnis homo naturaliter scire desiderat, sed scientia sine timore Dei quid importat?” – „Każdy człowiek z natury pragnie wiedzy, lecz cóż warta wiedza bez bojaźni Boga?”⁴⁰, przetłumaczył zdanie Arystotelesa w liczbie pojedynczej: „Każdy człowiek ma naturalne pragnienie wiedzy”⁴¹, zatarł różnicę między liczbą mnogą Arystotelesa i liczbą pojedynczą Tomasza à Kempis, dopasował Arystotelesa do Tomasza à Kempis. Jedynie w erudycyjnym przypisie podał w brzmieniu łacińskim zdanie Arystotelesa w liczbie mnogiej: „Łaciński przekład *Metafizyki*, którego używał św. Tomasz – informował Jaeger – powstał z inicjatywy Akwinaty, a był dziełem Wilhelma z Moerbecke, dominikanina flamandzkiego i późniejszego arcybiskupa Koryntu. Dokładne słowa tego tłumaczenia wyglądają następująco: *Omnes homines natura scire desiderant*”⁴². Ostatecznie jednak nie wydo był Jaeger fundamentalnej różnicy między Arystotelesowskim realizmem i filozofią bytu a Tomaszowym indywidualizmem i pietyzmem, stanowiącym zapowiedź nowożytnego subiektywizmu; nie zasygnalizował odmienności paradygmatu starożytno-średniowiecznego i paradygmatu renesansowego. Nie wskazał również na wynikający z indywidualizmu antydogmatyzm i antyscholasty cyzm Tomasza à Kempis, jego wyrzekanie się rozumu, strach przed wiedzą, fideizm. Podobnie też nie rozpoznał antyarystotelizmu i antyracjonalizmu Marcina Lutra (1483–1546) i Erazma z Rotterdamu (1469–1536). Za ledwie napomknął o obelżywym wyrażaniu się Lutra o Arystotelesie⁴³ i wręcz przyznał rację Erazmowi, że w swej *philosophia Christi* odrzucił zwyrodniałe formy scholastyki⁴⁴. Warto przypomnieć w tym miejscu zdanie Stefana Swieżawskiego (1907–2004), że ludzie renesansu walczą ze zwyrodnieniami

³⁸ J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, wstęp P. Lisicki, przeł. K. Michalski, Warszawa–Żabki 2005.

³⁹ Zob. przypis 19.

⁴⁰ Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przeł. A. Kamieńska, przedmową opatrzył J. Twardowski, Warszawa 1989, s. 22.

⁴¹ W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, dz. cyt., s. 22.

⁴² Tamże, s. 60 (przypis 18).

⁴³ Tamże, s. 21.

⁴⁴ Tamże, s. 14–15.

scholastyki, ale nie są świadomi, że „zrywając ze scholastyką, zrywają z filozofią i metafizyką”⁴⁵.

Na gruncie filozofii podmiotu atakowano antycznie-średniowieczną filozofię bytu (*verum est ens*), platoński i chrześcijański realizm. W epoce wszechwładnego panowania filozofii monadycznego ja nie znajdowano już miejsca dla realizmu platońskiego ani dla realizmu chrześcijańskiego. Poddawano spirytualizacji Platona i chrześcijaństwo. Doktrynę platońską oraz doktrynę chrześcijańską przedstawiano jako odwrócenie się od doczesnej, ziemskiej rzeczywistości⁴⁶. Parafrazując znany aforyzm Alfreda North Whiteheada (1861–1947), można powiedzieć, że był to jeden z najbardziej niezwykłych przypisów do Platona, jakie pojawiły się w filozofii europejskiej. Immanuel Kant (1724–1804) wypowiedział się o Platonie jako spirytualiście pragnącym uciec od świata zmysłów, materii:

Lekki gołąb prując w swobodnym locie powietrze, którego opór odczuwa, mógłby sobie wyobrazić, że w przestrzeni pozbawionej powietrza będzie mu się jeszcze lepiej udawało [latać]. Tak samo Platon opuścił świat zmysłów⁴⁷.

Simon Blackburn (ur. 1944) zauważył, że skądinąd samego Kanta oskarżano o uprawianie filozofii pozaświatowej w ramach niemieckiego idealizmu. Należałoby dopowiedzieć, że to właśnie nowożytny subiektywizm projektowano na Platona i chrześcijaństwo. Także cytowany przez Blackburna Nietzsche zwalczał Platona i chrześcijaństwo za spirytualizm. Według Nietzschego czasy nowożytne stały pod znakiem spirytualizmu platońsko-chrześcijańskiego, ale też pod znakiem reakcji na ów spirytualizm i ścieranie się tych dwóch prądów religijno-filozoficznych okazało się paradoksalnie najlepszym kołem napędowym rozwoju nowożytnej Europy:

⁴⁵ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, s. 884.

⁴⁶ Jan Twardowski (1915–2006) sięgnął po stereotyp Platona spirytualisty i zarzucił „platonizm niechrześcijański” Tomaszowi à Kempis, przemilczał realizm Platona, pominął nowożytny dualizm podmiotu i przedmiotu, jak też nowożytny dualizm tego, co ziemskie oraz tego, co transcendentne: „Może nam trochę przeszkadzać w czytaniu to, że autor wzywa nas do pogardy wszystkiego, co ziemskie, gdy tymczasem dziś podkreślamy, że wszystko, co stworzone przez Boga, jest dobre i godne miłości – zarówno duch, jak i materia. [...] Niewątpliwie w tej pogardzie jest trochę platonizmu niechrześcijańskiego” (*Przedmowa w: Tomasz à Kempis, O naśladowaniu Chrystusa*, s. 12).

⁴⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, *Wstęp*, A 5/B 9; cyt. za: S. Blackburn, *Platon. Państwo. Biografia*, przeł. A. Dzierzgowska, Warszawa 2007, s. 97.

najgorszym, najuporczywszym i najniebezpieczniejszym ze wszystkich dotychczasowych błędów był błąd dogmatyków, mianowicie platoński wynalazek czystego Ducha oraz Dobra samego w sobie. [...] Atoli walka przeciw Platonowi lub, mówiąc przystępniej i „popularniej”, walka przeciw tysiącletniemu naciskowi chrześcijańsko-kościelnemu – gdyż chrześcijaństwo jest platonizmem dla „ludu” – wytworzyła w Europie wspaniałe napięcie ducha, jakiego na ziemi jeszcze nie było⁴⁸.

Wbrew Nietzschemu trzeba stwierdzić, że to z kartezyjskiego spirytualizmu wynikał porządek świata oparty na podwójnym dualizmie: dualizmie podmiotu i przedmiotu oraz dualizmie immanencji (materialnego i zmysłowego porządku świata) i transcendencji (pozamaterialnego i pozazmysłowego porządku świata). Czasy nowożytnie stworzyły konstrukcję opartą na podwójnym dualizmie i przypisały go tradycji platońsko-chrześcijańskiej. Platonizm i chrześcijaństwo ujęto poprzez dychotomię tego i tamtego świata, jak też poprzez antytezę człowieka ascetycznego, gardzącego wymiarem doczesnym i zwróconego wyłącznie ku Bogu oraz człowieka przywartego do realnej, otaczającej rzeczywistości, pragnącego żyć pełnią życia, skoncentrowanego na sobie samym i na swym ziemskim istnieniu.

Filhellenizm stanowił jedną z wewnątrznowożytnych reakcji na subiektywizm. Łączył z historyzmem i narodowością wątki kartezyjskiej epistemologii i antropologii filozoficznej. Proponował utopijną jedność podmiotowo-przedmiotową Greków jako terapię wobec nowożytnego dualizmu podmiotu i przedmiotu. W ramach filhellenizmu dopatrywano się w Grecji harmonii świadomości i cielesnego, biologicznego trwania człowieka we wspólnocie etnicznej, w świecie narodowej historii i w naturalnym przyrodniczym środowisku ojczystego kraju. Ten hellenistyczny ideał kontrastowano z chrześcijaństwem jako epoką indywidualizmu, subiektywizmu, odcięcia świadomości od realnego świata.

Propagowany przez Jaegera nawrót do narodowości greckiej wyrastał z filhellenistycznej reakcji na nowożytny spirytualizm. Badacz podejmował problemat subiektywizmu na gruncie historiozoficznej opozycji Grecji i chrześcijaństwa. Grecja Jaegera stanowiła utopię retrospektywną jedności podmiotowo-przedmiotowej, natomiast chrześcijaństwo pojmował

⁴⁸ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa–Kraków 1912, s. 2 i n.; cyt. za: S. Blackburn, *Platon. Państwo...*, dz. cyt., s. 96.

uczony jako epokę dualizmu podmiotu i przedmiotu oraz dualizmu immanencji i transcendencji. Grecy byli jednością świadomości i rzeczywistości narodowo-historycznej, stanowili organiczny stop z rodzimym, przyrodniczym środowiskiem, zaś chrześcijanie odznaczali się świadomością oddzieloną od otaczającego świata, dane im było przy tym sięgać ku pozaświatowemu, transcendentnemu wymiarowi bytu. Badacz niejednokrotnie wprowadzał opozycję nowożytnego subiektywizmu oraz podmiotowo-przedmiotowej harmonii Greków: „Ich [Greków – M. Ś.] odkrycie człowieka nie było odkryciem subiektywnego »ja«⁴⁹. Kontrastował nowożytny subiektywizm świadomości odseparowanej od świata zewnętrznego i od własnego ciała z modelem człowieka starożytnej Grecji, opartym na harmonii świadomości z ciałem i z naturą: „Spontaniczna żywość, lekkość, ruchliwość i swoboda duchowa Greków [...] nie mają żadną miarą swego źródła w naszym dzisiejszym świadomym subiektywizmie, przeciwnie, są samą naturą⁵⁰”.

Jaeger przeciwstawił wolność człowieka starożytnej Grecji i wolność człowieka epoki nowożytnej. W ujęciu badacza Grek określony był bez reszty przez naród, państwo, naturę, kosmos. Jego uczestnictwo w porządku świata było nie tyle aktem intelektualnego wyboru, wolnej, świadomej decyzji, ile dokonywało się w sposób organiczny, podmiot z przedmiotem trwał w przedustawnej harmonii. Wolność jednostki według Heraklita (ok. 544–484 p.n.e.) polegała na trwaniu w jedności z *polis* i z naturą grecką, a poprzez naturę grecką z naturą powszechną i z ładem całego świata. W koncepcji Jaegera *polis* była grecka, natura była grecka, grecki był też ład kosmiczny. Człowieka nowożytnego określał badacz poprzez dualizm podmiotu i przedmiotu oraz dualizm immanencji i transcendencji. Człowiek nowożytny może w każdej chwili wznieść się w jednostkowym akcie wiary ponad materialny i fizyczny wymiar świata, ponad państwo, do którego należy. Państwo nowożytne miało dla Jaegera również jak najbardziej charakter narodowy, ale z tego wcale nie wynikała organiczna więź jednostki ze światem zewnętrznym. Wolność na gruncie nowożytnego indywidualizmu polegała na tym, że jednostka nie była do końca określona przez uczestnictwo w świecie zewnętrznym, w rzeczywistości społecznej i politycznej, miała furtkę do transcendentalizmu, mogła porzucić doczesny porządek i wznieść się ku wyższej, metafizycznej rzeczywistości:

⁴⁹ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁰ Tamże, s. 23.

Wolność Greka – komentował Jaeger Heraklita – polega na tym, że czując się członem pewnej całości podporządkowuje się swojej *polis* i jej prawu. To jest inny rodzaj wolności niż ten, na którym opiera się nowożytny indywidualizm; wolność w tym ostatnim pojęciu nawiązuje zawsze do czegoś nadzmysłowego i ogólnego, dzięki czemu człowiek poza państwem na tym świecie należy jeszcze do jakiejś rzeczywistości wyższego rzędu. Filozoficzna wolność, ku której wzbija się myśl Heraklita, jest natomiast wierna zrosniętej z pojęciem *polis* naturze greckiej, ponieważ uczy człowieka czuć się organiczną częścią wszystko obejmującej wspólnoty całego świata i podporządkowywać się rządzącemu nią prawu⁵¹.

Interpretując Grecję w kategoriach determinizmu etnicznego i historycznego, eksponując narodowość i historię jako konstytutywny pierwiastek greckiej kultury, Jaeger podkreślał usilnie, że naród i jego historyczne trwanie nie poddają się konceptualizacji, nie mają charakteru intelligibilnego, są niedefiniowalne. Pojęcia nigdy nie odzwierciedlą biologicznej, organicznej substancji narodu ani przysłowiowej heraklitejskiej płynności i dynamiki jego historycznej egzystencji. Idiom narodowości i historii zostaje zatracony w racjonalistycznym dyskursie i dlatego nie występuje w klasycystycznym modelu Grecji. Wszelka wykładnia klasycystyczna skazana jest z góry na porażkę, gdyż odrywa idee greckie od ich narodowego i historycznego podłoża. Nigdy nie uchwycimy sensu kultury starożytnych Greków przy pomocy abstrakcyjnych terminów, takich jak humanizm, klasycyzm, tradycja, uniwersalizm. Nie dotrzemy do charakteru narodowego Greków, nie wnिकniemy w prawdziwą rzeczywistość starożytnej epoki, jeśli nie wyrzekniemy się racjonalizmu, zapoznającego narodowy i historyczny status kultury. Jaeger ubolewał, że wielki miłośnik antyku Johann Wolfgang Goethe (1749–1832) wyznawał racjonalizm oświeceniowy zamiast czerpać inspirację z rodzącego się wówczas historyzmu. Słowo *paideia* nie powinno – objaśniał badacz tytuł swego monumentalnego dzieła – wychodzić poza etnos Greków, poza ich własną, narodową historię, poza otaczający ich i przeżywany przez nich świat, nie może być więzłą abstrakcji, „zespołem oderwanych pojęć, jest samą historią greckiego narodu, konkretną rzeczywistością jego dziejowych losów”⁵². Zastosowanie wobec

⁵¹ Tamże, s. 207.

⁵² Tamże, s. 20.

Greków nowożytnej perspektywy obserwacyjnej oraz współczesnej terminologii grozi całkowitym zdeformowaniem obrazu ich kultury:

Posługując się greckim słowem [*paideia* – M. Ś.] na oznaczenie greckiej treści – zaznaczał Jaeger – pragnąłem wyrazić, że będziemy na tę treść patrzeć nie oczyma nowoczesnego człowieka, lecz oczyma samych Greków. Nie można było przy tym uniknąć posługiwania się nowoczesnymi pojęciami, takimi jak cywilizacja, kultura, tradycja, literatura czy wychowanie. Żadne z nich jednak nie pokrywa się z tym, co Grecy rozumieli pod słowem *paideia*. [...] Starożytni wierzyli głęboko, że wychowanie i kultura nie są to tylko formalne umiejętności czy abstrakcyjna teoria, różna od historycznej rzeczywistości, jaką jest organiczny rozwój duchowego życia narodu⁵³.

Wbrew klasycyzującym humanistom grecki ideał człowieka tkwił w narodzie i historii,

nie był czczym schematem, nie istniał gdzieś poza przestrzenią i czasem. Był to żywy kształt, wyrosły jak z ojczyściej ziemi ze wspólnoty narodu, podległy w dalszym ciągu wszystkim przemianom historii. Wraz z narodem przeżywał wszystkie jego losy i przechodził wszystkie etapy jego kulturalnego rozwoju. Ten właśnie fakt zapoznawał pozbawiony zmysłu historycznego klasycyzm dawniejszych pokoleń, kiedy pojmował „humanizm”, „kulturę” lub „ducha” Greków i starożytności w ogóle jako wyraz jakiegoś absolutnego, ponadczasowego człowieczeństwa⁵⁴.

Zdaniem Jaegera eternalistyczny, wypreparowany z narodowego i historycznego podłoża model kultury stworzyli Grecy w epoce schyłkowej, gdy zostali pozbawieni państwowości i stanowili zbiorowość zdezintegrowaną i zatowizowaną. Ideom i wartościom narodowym i historycznym, wytworzonym i funkcjonującym w ramach wolnego państwa, nadali charakter ponadnarodowy i ponadhistoryczny i transferowali je w sferę wieczności. Ich wizję greckiej kultury podjęto w późniejszych wiekach i uczyniono podstawą klasycystycznej tradycji i humanizmu europejskiego:

Z chwilą swego wejścia w organizm imperium rzymskiego – pisał o Grekach Jaeger – przestali istnieć jako samodzielny naród, a cześć oddawana tradycji

⁵³ Tamże, s. 5.

⁵⁴ Tamże, s. 27.

była dla nich jedyną wyższego rzędu treścią życia. W ten sposób stworzyli po raz pierwszy ową klasycystyczną teologię ducha, jak by można określić tego typu humanizm. Ich klasycyzująca *vita contemplativa* jest prototypem późniejszego nowoczesnego humanizmu i uczoneści. Wszystkie te prądy opierają się o oderwane, ahistoryczne pojęcie kultury jako wysoko ponad losy ludów i ich zmienność wzniesionej sfery wiecznej prawdy i piękna⁵⁵.

Jaeger podkreślał znaczenie narodowego państwa. Twierdził, że kultura nie istnieje bez narodu i historii, ale jej najgłębsze korzenie tkwią w niepodległym bycie politycznym narodu. Naród musi mieć państwo. Filhellenizm okresu klasycyzmu – argumentował uczony – tak długo, jak nie rozumiał potrzeby państwa, absolutyzował kulturę grecką, traktował ją jako ponadczasowy wzorzec, objawienie istoty człowieczeństwa obowiązujące po wsze czasy. Brak państwa dezintegruje narodową zbiorowość i powoduje chorobę monadyzmu. Jednostka w pełni odnajduje się w narodzie mającym państwo. Grecka *paideia* kształciła człowieka politycznego, wyrzekającego się indywidualizmu i egoizmu w imię więzów narodowo-państwowych. Na indywidualizmie Grecji spod panowania rzymskiego opierała się jeszcze – twierdził badacz – pedagogika nowożytna⁵⁶. Jaeger podporządkowywał jednostkę zbiorowości narodowej niczym gatunkowi biologicznemu. Arystotelesowskie określenie człowieka jako *dzoön politikon* odczytał w duchu ewolucjonizmu, pisząc, że „u człowieka, tego *dzoön politikon*, zbiorowość jest w stopniu u zwierząt niespotykanym źródłem postępowania i zachowania się jednostek”⁵⁷.

Według Jaegera prawdziwym podmiotem kultury jest naród. Wszelka idea, teoria, koncepcja, dzieło sztuki, nawet jeśli powstały za sprawą indywidualnego twórcy, mają fundament w narodzie i historii, wyrastają z rodzimego środowiska biologicznego i organicznego, z narodowych dziejów. Kulturę Greków stworzył naród grecki. W narracji Jaegera powtarzają się formuły, porównujące dokonania narodu greckiego z dokonaniami innych narodów: „Naród grecki to filozof pomiędzy narodami”⁵⁸, „Grecy stali się antropoplastami wśród narodów”⁵⁹, „Pojęcie wykształcenia [...] mogło powstać tylko u Greków, tego

⁵⁵ Tamże, s. 28.

⁵⁶ Tamże, s. 29.

⁵⁷ Tamże, s. 17.

⁵⁸ Tamże, s. 25.

⁵⁹ Tamże, s. 26.

klasycznego narodu plastyków”⁶⁰, „To naród grecki, twórca filozofii i nauki, był tym, który wzbogacił intelektualne życie ludzkości o tę nową formę [teologię Platona – M. Ś.] rozumowego podejścia do świata ponadludzkiego”⁶¹, „Wszystkie ludy wydały jakieś prawodawstwa, ale tylko Grek szuka niestrudzenie takiego »prawa«, które tkwi w istocie rzeczy”⁶². Według Jaegera to, co zwykliśmy określać jako uniwersalizm europejski i kulturę europejską, jest kulturą narodową Greków. Wynika z właściwej narodowi greckiemu organicznej, wrodzonej jedności z naturą. W greckim widzeniu świata każdy element rzeczywistości jawił się w pierwotnej, naturalnej strukturze bytu. Harmonia kosmosu, postrzeganie niezmiennego ładu w otaczającym nas świecie to kategoria wypływająca z greckiego charakteru narodowego. Platońska idea, *logos* Heraklita, metafizyczne ujmowanie przyrody przez pierwszych filozofów greckich, Talesa (ok. 625–545 p.n.e.), Anaksymandra (ur. ok. 547 p.n.e.), Anaksymenesa (ok. 585–528 p.n.e.) – wszystko to jest dokonaniem Greków jako narodu. Badacz z pełną asercją głosił relatywizm podstaw europejskiej nauki i filozofii, a zarazem całej europejskiej kultury, sprowadzając do greckiej narodowości i greckiej historii geometrię Euklidesa (zm. 285 p.n.e.) i logikę Arystotelesa:

Euklidesowa geometria i arystotelesowska logika – wywodził – są oczywiście trwałymi fundamentami umysłowości ludzkiej aż do dziś dnia i żadną miarą nie można się bez nich obejść, ale nawet ta najogólniejsza i najbardziej oderwana od wszelkich historycznych warunków życiowych forma, na jaką zdobyła się grecka nauka, jest w oczach dzisiejszego historyka jak najbardziej grecka i dopuszcza istnienie obok siebie także innych matematycznych i logicznych metod i ujęć. O ileż bardziej musi to być prawdą w odniesieniu do innych tworców greckiego ducha, które w znacznie wyższym stopniu noszą na sobie znamię warunków, w jakich powstały, i wiążą się bezpośrednio z jakąś daną sytuacją historyczną⁶³.

Jaeger przestrzegał przed zagrożeniem narodowości przez cywilizację. W ramach paralelizmu historiozoficznego między nowożytnością i antykiem sytuował w starożytnej Grecji zmagania kultury narodowej z naporem relatywizmu. Późny wnuk romantyków zderzał żywą prawdę narodu i bezduszny, martwy racjonalizm; pierwotną, organiczną jedność religii, kultury i historii

⁶⁰ Tamże, s. 296.

⁶¹ W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, dz. cyt., s. 43.

⁶² W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 25.

⁶³ Tamże, s. 27–28.

narodowej ze współczesnym uniformizmem, wyjąłowym z religijnych, narodowych i historycznych treści. W historiozofii Jaegera kultura narodowa Grecji, w swej wyjściowej postaci z gruntu religijna, desakralizuje się, demitologizuje, zmierza od natury do cywilizacji, od mitu do refleksji i filozofii. Badacz zakładał dialektyczny rytm narodowych dziejów Grecji, sukcesję epok, wyposażonych najwyraźniej w strukturę antropologiczną. Nadał dziejom Grecji rytm triadyczny. Jako pierwsza występowała epoka mitologii, charakteryzująca się głęboką wiarą, niezachwianą i niczym niezakłóconą religijnością. Po epoce mitologii, religijności narodu wyrażającej się w mitach, nastąpiła epoka oświecenia, epoka sofistów i retorów, próbujących uprawiać *paideię* bez wiary, wychowywać naród bez religii; tej epoce ateizacji kultury narodowej przewodził Protagoras (ok. 480–410 p.n.e.). Jako trzecia pojawiła się epoka teologii, stanowiąca dialektyczną syntezę epoki mitu i epoki racjonalizmu. Sokrates, Platon, Arystoteles postanowili ratować kulturę narodową z upadku, spowodowanego przez sofistyczne oświecenie. Ale nie mogli głosić prostego powrotu do religijności epoki mitologicznej, musieli dialektycznie uwzględnić rozumowy pierwiastek sofistów. Połączyli rozum z wiarą i tak powstała teologia, prototyp późniejszej teologii średniowiecznej, która dla Jaegera była połączeniem właściwego narodowi greckiemu racjonalizmu z chrześcijańskim spirytualizmem:

Kiedy Platon i Arystoteles – mówił badacz – idąc śladami Sokratesa ponownie utrwalali pewność, że Bóg jest najwyższą zasadą porządku społecznego i naturalnego, nie mogli myśleć o powrocie do wieku mitologicznego, lecz chcieli odkryć niezniszczalną treść rzeczywistości, którą religia w swoim stadium mitologicznym symbolizowała w formie mitów. Dlatego zbliżyli się oni teraz do tej rzeczywistości, którą religia określała słowem *theos*, na drodze rozumu, czyli po grecku *logos*. Rezultat tego intelektualnego wysiłku zwany jest *theologia*⁶⁴.

Według Jaegera tragedia odzwierciedliła dialektykę dziejów narodowych Grecji, przejście kultury narodowej z epoki mitologicznej do epoki racjonalistycznej, rozkwit i upadek starożytnej formacji. Swoją koncepcję tragedii i tragizmu badacz oparł na przeciwstawieniu epoki mitologicznej i epoki racjonalizmu oraz tezie o degradacji absolutu narodowej kultury w procesie dziejów. Twórczość trzech wielkich tragiczków dokumentowała kolejne ogniwa procesu przemian greckiej kultury narodowej. Pojęcie tragizmu podlegało fluktuacjom,

⁶⁴ W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, dz. cyt., s. 42–43.

wciąż bowiem nowy kształt przybierała relacja między światem ludzkim i światem boskim. W *Humanizmie i teologii* Jaeger następująco streścił swoją koncepcję:

Na początku V wieku przed Chr. – pisał – mamy twórcę tragedii, proroczego Ajschylosa, którego świadomość tkwi głęboko w religijnej tradycji jego narodu. Podobny jest on do zapaśnika o gigantycznej sile. Siłę tę zawdzięcza swojej niewzruszonej ufności w boską mądrość, która rządzi życiem człowieka wbrew jego tragicznej naturze, wzbudzającej ludzkie współczucie i bojaźń poety. Sofokles, według mnie największy artysta spośród tej trójcy, zachował w swoim dziele doskonałą równowagę pomiędzy ludzkim i boskim aspektem życia. Nie zaprzecza on, że zło zsyłane jest przez Boga, ale nie ma ani siły, ani żarliwości Ajschylosa, by walczyć z problemem Boga ze względu na sam problem. W milczeniu pochyła się przed niedostępnym majestatem tego, co nadludzkie, ale zwraca się z całą swoją siłą do spraw życia ludzkiego. Jego sztuka koncentruje się wokół cierpienia oraz tragicznej wielkości bohatera jego tragedii – człowieka. Trzeci z klasycznych tragediopisarzy ateńskich, Eurypides, jest artystą o ogromnych uzdolnieniach, lecz jego świat, całkowicie ludzki i relatywistyczny, nie ma absolutnego ośrodka. Jest on sceptykiem, prawdziwym współczesnym Protagorasa⁶⁵.

By wyjaśnić powstanie i ostateczny kształt, jaki przybrała tragedia, badacz przeciwstawił Attykę i Jonię. W Attyce, ojczyźnie tragedii, cywilizacja nie rozwinęła się tak szybko, jak w Jonii. Lud attycki, pragnąc wyrazić swoje doświadczenie nowej sytuacji, spowodowanej ekspansją cywilizacji i zanikaniem religijnej wiary przodków, nie potrafił uczynić tego za pomocą dyskursu, sięgnął więc po formę poetycką, cofnął się do mitu. Tragedia wywodziła się z mitu i mówiła w języku mitu o perturbacjach spowodowanych przez wtargnięcie cywilizacji w religijny porządek kultury narodowej:

Potężne wstrząsy, które wprowadziły na scenę historii spokojny i pobożny lud attycki, ukształtowały w duszy tego ludu światopogląd, który bynajmniej nie był mniej „filozoficzny” niż racjonalistyczna nauka jońska. Ale tę nową wizję życia objawić mogła światu jedynie nowa, wzniosła poezja, posługująca się uduchowionymi religijnymi symbolami⁶⁶.

⁶⁵ Tamże, s. 41–42.

⁶⁶ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 263–264. Podobnie wywodził tragedię z mitu wspomniany już Burckhardt. Bastionem mitologii, ustępującej sukcesywnie pod naporem

Z historiozoficznym cyklem dziejów narodu greckiego od epoki mitu przez epokę oświecenia do epoki teologii łączył Jaeger opozycję teocentryzmu i antropocentryzmu. Protagoras umieścił człowieka w centrum świata i ukonstytuował humanizm antropocentryczny, Sokrates, Platon, Arystoteles za najwyższy piedestał wynieśli Boga i ufundowali humanizm teocentryczny. Sformułowanie, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy”, które było autorstwa Protagorasa, znalazło przeciwwagę w twierdzeniu, iż „miarą wszystkiego jest Bóg”, które wyszło spod pióra Platona. Badacz wyznaczył Protagorasowi rolę olbrzyma, reprezentującego biegun filozofii greckiej przeciwstawny do bieguna, któremu patronował Platon. Antropologia filozoficzna Jaegera oscylowała wokół opozycji antropocentryzmu i teocentryzmu, przedstawiała się jako dialektyczna synteza teocentryzmu epoki mitologicznej i antropocentryzmu epoki sofistów. Jaeger traktował antytezę antropocentryzmu i teocentryzmu jako uniwersalną kategorię badawczą. Koncepcję Jaegera przyjął za dobrą monetę Marian Plezia (1917–1996) i gotów był całokształt kultury europejskiej uporządkować według dychotomii humanizmu antropocentrycznego i humanizmu teocentrycznego⁶⁷. Wbrew Jaegerowi oraz jego komentatorowi i tłumaczowi musimy zauważyć, że antyteza antropocentrycznego i teocentrycznego humanizmu ukształtowała się w renesansie i reformacji, tkwiła swoją genezą i strukturą w nowożytnej filozofii podmiotu, miała charakter indywidualistyczny, egzystencjalistyczny. Jednostka, czy to skupiona na sobie samej, czy pogrążona w akcie wiary, pozostawała zawsze świadomością solipsystyczną, radykalnie oddzieloną od świata, zbiorowości i Boga. Antropocentryzm i teocentryzm były dwoma wariantami nowożytnego subiektywizmu. U progu nowożytności wpisano opozycję antropocentryzmu i teocentryzmu w tradycję antyczno-średniowieczną i głoszono odtąd, że antykowi właściwa była antropocentryczna, zaś chrześcijaństwu teocentryczna wizja świata i człowieka.

filozofii i nowego świata historycznego, pozostała najdłużej sztuka i literatura. Tragedia, epika, rzeźba należały do epoki mitycznej, wyrosły na gruncie mitologii i współkształtowały ją, dlatego właśnie mitologia przetrwała w artystycznej ekspresji: „Jedną bowiem dziedziną, w której mitologia sprawowała rządy aż do czasów najpóźniejszych – twierdził Burckhardt (*Czasy Konstantyna Wielkiego*, przeł. P. Hertz, Warszawa 1992, s. 105–106) – należała jeszcze do niej całkowicie: dziedzina sztuki i poezji. Homer, Fidasz i tragicy dopomogli niegdyś do stworzenia bogów i herosów, toteż to, co przestało już być przedmiotem wiary, żyło nadal w kamieniu, farbie, masce, piśmie i glinie. Ale było to coraz bardziej życie pozorne”.

⁶⁷ M. Plezia, *Wstęp*, [w:] W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, dz. cyt., s. 5–8.

Jaeger wywodził dylemat antropocentryzmu i teocentryzmu ze starożytności. Znow przy tym określał swoje postępowanie jako czysto historyczne: „Ja ze swej strony nie podchodziłem do zagadnienia humanizmu tu ani nigdzie indziej od strony systematycznej filozofii, ale traktowałem je z historycznego punktu widzenia”⁶⁸. Wszakże ustanawiał historiozoficzną paralelę między antyczną Grecją a czasami nowożytnymi. Uznał osiemnastowieczne odwrócenie się od Boga za równoważnik racjonalizmu sofistów i retorów. Filozofia Arystotelesa, Platona i Sokratesa, stanowiąca dialektyczne przewyżczenie epoki Protagorasa, miałyby swój odpowiednik w prądach antyświeceniowych:

Nawarstwienia i antynomie naszej nowoczesnej świadomości kulturalnej znajdujemy odbite w uderzający sposób w następstwie i wzajemnej walce ideałów kultury starożytnej Grecji. Przeciwko *paidei* sofistów i retorów, od których wyprowadziliśmy relatywistyczny rodzaj nowoczesnego humanizmu, wystąpiła *paideia* Sokratesa, Platona i Arystotelesa⁶⁹.

Antyteza humanizmu teocentrycznego i humanizmu antropocentrycznego stanowiła dla Jaegera klucz do całego dorobku intelektualnego Grecji. Badacz określał kulturę grecką jako antropocentryczną, najwyraźniej przeciwstawną do teocentryzmu chrześcijaństwa:

Poczynając od najwcześniejszych śladów, jakie [Grecy – M. Ś.] pozostawili po sobie w historii, wszędzie znajdujemy człowieka jako motyw, koło którego skupia się cały świat ich myśli. Bogowie w ludzkiej postaci; absolutny prymat motywu człowieka w greckiej plastyce, a nawet w malarstwie; konsekwentny rozwój filozofii od zagadnienia kosmosu do problemu człowieka, w którego rozpatrywaniu osiąga ona swe szczyty u Sokratesa, Platona i Arystotelesa; poezja, której niewyczerpanym tematem od Homera poprzez wszystkie wieki był człowiek i jego losy; a na koniec greckie państwo, którego istotę ten tylko pojmuje, kto w nim widzi wychowawcę ludzi, kształtującego całe ich życie: oto promienie jednego i tego samego światła. Wszystkie one są wyrazem antropocentrycznej postawy życiowej, której już dalej z niczego wywieść, ani niczym objaśnić nie można, a która przenika wszystkie twory ducha greckiego⁷⁰.

⁶⁸ W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, dz. cyt., s. 40.

⁶⁹ Tamże, s. 40–41.

⁷⁰ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 26.

Formuła antropocentryzmu w odniesieniu do greckiej kultury nie zawsze chyba jednak wydawała się badaczowi zadowolająca, skoro w epice Homera gotów był dopatrzeć się już nie tylko antropocentryzmu, ale również teocentryzmu:

We wszystko obejmującym obrazie świata, jaki znajdujemy u Homera, człowiek zajmuje plan pierwszy i w tym sensie świat Homera jest światem antropocentrycznym. Epicki świat Homera musi być jednak nazwany światem teocentrycznym, skoro bogowie, władcy tego świata, są w nim stale obecni i determinują los człowieka⁷¹.

Podobnie filozofia Platona okazała się w optyce Jaegera zarówno antropocentryczna, jak też teocentryczna, tyle że Homer należał do epoki mitu, a Platon reprezentował epokę teologii, która syntetyzowała epokę mitu i epokę sofistycznego racjonalizmu: „Świat Platona, podobnie jak świat Homera, może być scharakteryzowany jako zarazem antropocentryczny i teocentryczny”⁷². Antytezę teocentryzmu i antropocentryzmu odniósł też Jaeger do tragedii greckiej, by podkreślić jej związek z dialektyką dziejów narodu. Jeden biegun tragedii stanowiła religijność Ajschylosa, związana z epoką mitu, drugi biegun – wyraźnie już zeświecczona wizja Eurypidesa, należącego do epoki sofistycznego oświecenia.

W swej rekonstrukcji tragedii greckiej i tragizmu Jaeger nie sięgnął po tak zasadnicze wyznaczniki tradycji antyczno-średniowiecznej, jak filozofia bytu, ład i harmonia świata, teoria *logosu*. Tymczasem tragedia czerpała z tych idei i współkształtowała je, nie na darmo Platon zwalczał tragedię jako konkurentkę filozofii⁷³. Jaeger nie zakładał w starożytnym dramacie z gruntu racjonalnego porządku świata, zrozumiałego i czytelnego dla jednostki, która stawałaby się pełnoprawnym partnerem w dialogu z Bogiem, ufnie zawierzała Bogu swoje istnienie, kompetentnie rozpoznawała swoje miejsce w hierarchiczno-gradualistycznej strukturze bytu i interpretowała z pełną świadomością i odpowiedzialnością swój los, stawiając czoło największym nawet perypetiom i klęskom egzystencjalnym. Model tragedii wykoncypowany przez badacza stał pod znakiem totalnej asymetrii między światem ludzkim

⁷¹ W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, dz. cyt., s. 44.

⁷² Tamże, s. 48.

⁷³ R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, przeł. I. Kania, Warszawa 1999, s. 223.

a światem boskim. Obydwie te sfery bytu nie były kompatybilne wobec siebie, dzieliła je przepaść, nie zachodziły żadne do końca zrozumiałe i przekonywające relacje między nimi. Ponadto obraz każdego z tych światów z osobna pełen był sprzeczności i ambiwalencji. Z jednej strony Jaeger podkreślał mądrość i sprawiedliwość bożą, boskie rządy nad światem, doskonałość systemu absolutnych, obiektywnych praw, ustanowionych z myślą o człowieku i o jego bytowaniu. Bogowie strzegli tych praw, byli strażnikami ustanowionego przez siebie porządku, zaś człowiek podlegał tym prawom, miał respektować wyznaczone mu granice i miary. Z drugiej strony badacz stwierdzał, że bogowie byli źródłem ludzkich cierpień, zsyłali na człowieka zło, poduszczaali człowieka do zła. Ate w tragedii Ajschylosa szatańsko kusiła człowieka do popełnienia zła. Tragizm Ajschylosa polegał na „napięciu pomiędzy wiarą w doskonałość i sprawiedliwość ładu panującego w świecie a tym wstrząsem, jaki wywołuje w nas widok demonicznego okrucieństwa i chytryści Ate, która nęci człowieka, aby ten porządek złamał, po czym musiał niejako samoczynnie paść ofiarą jego przywrócenia”⁷⁴. Akcja najstarszych tragedii skupiała się „wokół ludzkiego cierpienia”, aby w ten sposób podkreślić „wzniosłą ideę rządów boskiej wszechmocy”⁷⁵. Wedle Jaegera tragedia akcentowała fatalizm i katastrofizm losu ludzkiego, całkowitą zależność człowieka od bezwzględnej i nieprzychylnej woli bogów. Stawiała egzystencję ludzką w perspektywie ostatecznej katastrofy⁷⁶. W tragedii wyrażała się „koncepcja losu ludzkiego i jego zmiennych kolei wraz z perypetią i katastrofą”⁷⁷. W dramatach Ajschylosa „widz czuje od razu wiszącą w powietrzu katastrofę, która w dalszym ciągu następuje z nieodpartą koniecznością”⁷⁸. Ludzie w greckiej tragedii stawali się igraszką sił wyższych, tracili swą podmiotowość, godność, odpowiedzialność: „Nie ludzie są tu właściwymi osobami działającymi – pisał Jaeger o dramatach Ajschylosa – lecz moce nadziemskie”⁷⁹. W tragediach Ajschylosa świat bogów degradował człowieka, niwelował znaczenie osoby ludzkiej. Wielki tragik pokazywał, zdaniem Jaegera, nie jednostkę, lecz los. Ajschylosowi nie chodziło o „osobę, lecz o los, którego przedmiotem niekoniecznie musi być

⁷⁴ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 277.

⁷⁵ Tamże, s. 269.

⁷⁶ Tamże, s. 268.

⁷⁷ Tamże, s. 272.

⁷⁸ Tamże, s. 273.

⁷⁹ Tamże, s. 273.

jednostka, ale równie dobrze cały ród. Człowiek w dramatach Ajschylosa nie jest jeszcze sam problemem, w jego dziejach objawia się los⁸⁰. Ponadto według Jaegera człowiek w świecie tragedii greckiej nie zajmował w hierarchii bytu zbyt wysokiego szczebla i nie mógł aspirować do poznania sfery boskiej. Wyższy świat był dla człowieka niepoznawalny. Bóg to *deus absconditus*, „jakiż człowiek potrafi poznać drogi boże?”⁸¹. W całej filozofii i kulturze greckiej VI i V wieku – podkreślał uczony – na próżno roztrząsano kwestię, „dlaczego bogowie zsyłają na ludzi cierpienie”⁸². Jaeger wychodził też jednak z założenia, że nie tylko bogowie byli źródłem zła. Również po stronie człowieka jak najbardziej tkwiło zło, natura ludzka była ułomna i niedoskonała. Fatalizm i katastrofizm losu ludzkiego wynikał nie tylko z woli bogów, ale i z ludzkiej natury, zawsze skłonnej do popełnienia *hybris*, naruszenia granic wyznaczonych człowiekowi przez bogów. Badacz pisał – w cytowanej już wcześniej wypowiedzi – o Ajschylosowej „niewzruszonej ufności w boską mądrość, która rządzi życiem człowieka wbrew jego tragicznej naturze”. Powoływał się na Homera, który w I pieśni *Odysei* dowiódł, że bóstwo nie ponosi odpowiedzialności za plagi, jakie człowiek sam ściąga na siebie⁸³. Przypominał Solona (640–558 p.n.e.), według którego system praw bytu jest doskonały, natomiast źródłem zła jest ludzki gatunek; człowiek nie potrafi poprzestać na swoim, jest naturą nienasyconą, pragnącą wszystkiego po wielokroć, dlatego powinien podporządkować się prawu, którym jest „immanentna, boska zasada kierująca światem, zasada, której pogwałcenie z konieczności musi się zemścić, niezależnie od wszelkiej ludzkiej sprawiedliwości”⁸⁴. W *Persach* spektakularnie zderzyły się ludzka *hybris* i boska *tisis*, „katastrofa człowieka [...] daje poznać rządzący boże nad światem”⁸⁵. Według Jaegera Ajschylos zalecił człowiekowi cierpienie, prowadzące do rozpoznania skończoności i śmiertelności egzystencji ludzkiej. Ideową poprzedniczką Ajschylosa była „dewiza delfickiego boga: »poznaj samego siebie«, która domaga się od śmiertelnego człowieka, aby uznał zakreślone mu granice”⁸⁶. Tym samym również sentencji *gnothi sauton* nadał Jaeger wydzwięk pesymistyczny i fatalistyczny.

⁸⁰ Tamże, s. 273.

⁸¹ Tamże, s. 274.

⁸² Tamże, s. 270.

⁸³ Tamże, s. 274.

⁸⁴ Tamże, s. 274.

⁸⁵ Tamże, s. 275.

⁸⁶ Tamże, s. 275.

Marian Śliwiński
Gdańsk

SUMMARY

Werner Jaeger on Greek tragedy

Werner Jaeger represented the modern paradigm dominated by individualism, historicism, nationality. He interpreted the Greek tragedy in modern categories. Accordingly to filhellenism he connected to Greece the unity of subject and object contrasted to dualism of subject and object attributed to Christianity. He used the opposition of theocentrism and anthropocentrism derived from the renaissance and reformation. To him the tragedy was totally determined by the Greek national history. He distinguished three periods in the Greece history: mythical, rationalistic and theological. The tragedy, related with the myth, recorded the dialectical transition from the mythical period to the rationalistic one. To explain the Greece tragedy Jaeger began from the assumption of drastic asymmetry between this world and the next.

Keywords: Werner Jaeger, Greek tragedy, theocentricism, anthropocentrism, rationalism.

Słowa kluczowe: Werner Jaeger, tragedia grecka, teocentryzm, antropocentryzm, racjonalizm.